

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Teja Or

O dostojanstvu – skozi marksizem in psihoanalizo

Magistrsko delo

Ljubljana, 2015

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Teja Or

Mentor: doc. dr. Mirt Komel

O dostojanstvu – skozi marksizem in psihoanalizo

Magistrsko delo

Ljubljana, 2015

$M^{2+1'}$ za ____.

O dostojanstvu – skozi marksizem in psihoanalizo

Magistrsko delo si za izhodišče zastavlja vprašanje o pomenu in relevanci (človekovega) *dostojanstva* danes, ko se zdi, da je to za človeka ključno in že od nekdaj pereče vprašanje vsled posledic globalne finančne krize preraslo v Vprašanje. Dostojanstvo reflektira in problematizira na področju *bivanja* kot takega ter še posebej na njegovih dveh poglavitnih področjih, tj. *dela* in *ljubezni*. Prvi, »*bivanjski*« oz. »*filozofski*« del predstavi ključne koncepte in opredeli temeljne vidike dostojanstva ter začrta notranjo strukturo magistrskega dela, medtem ko druga dva dela skozi marksistično teorijo in teoretsko psihoanalizo analizirata vsak svoje področje. Drugi, »*delavski*« oz. »*marksistični*« del, ki dostojanstvo pretresava v kontekstu dela, se ukvarja predvsem z vidikoma izgube oz. izgubljanja in najdenja oz. iskanja dostojanstva v delu, medtem ko se tretji, »*ljubezenski*« oz. »*psihoanalitski*« del, kateri dostojanstvo pretresava v kontekstu ljubezni, loteva zlasti temeljne zagate dostojanstva v ljubezni, tj. *ljubiti* in tudi *biti ljubljen*. Kot esencialni ingredienci dostojanstva sta postavljeni *vrednost* in *bit* oz. *bistvo*; kot dostojanstvo v znatni meri pogojujoči pa sta prepoznana *sreča* in *trpljenje*.

Ključne besede: (človekovo) dostojanstvo, vrednost, bivanje, delo, ljubezen.

On Dignity – *via* Marxism and Psychoanalysis

Master's thesis at its starting point poses a question about today's meaning and relevance of (human) *dignity* when it seems that this for human being essential and since ever pressing issue became an Issue because of the consequences of the Global Financial Crisis. Dignity is being reflected and problematized in the field of *being* as such, and especially in its two main fields, i.e. of *labour/work* and *love*. The first, "*beingness*" or "*philosophical*" part presents the key concepts and defines fundamental aspects of dignity, as well as outlines the inner structure of thesis, while other two parts analyse each its own field *via* Marxist theory and Theoretical Psychoanalysis. The second, "*labour*" or "*Marxist*" part, which discusses dignity in the context of labour/work, occupies itself mainly with the aspects of loss of dignity or losing dignity and finding of dignity or searching dignity in labour/work, while the third, "*love*" or "*psychoanalytic*" part, which discusses dignity in the context of love, in particular tackles the basic dilemma of dignity in love, i.e. *to love* and also *to be loved*. *Value* and *essence* or *being* are raised as essential ingredients of dignity; meanwhile, *happiness* and *suffering* are recognized as two considerably influential things on dignity.

Key words: (human) dignity, value, being, labour/work, love.

KAZALO

1 UVOD	6
2 NIČ. BIVAL SEM.	10
2.1 »BIVAL SEM. NIČ.« VS. DOBER ČLOVEK: BIT/BISTVO.....	13
2.2 »NIČ. BIVAL SEM.« IN SREČEN ČLOVEK: USODA	18
2.3 DOSTOJEN ČLOVEK: NE-SVOBODA	25
2.4 ARISTOTELOVI »ČLOVEKI« POD KANTOVO ČRTO: BIT/BISTVO, USODA, NE-SVOBODA.....	33
3 NIČ. DELAM.	43
3.1 SUŽENJ, HLAPEC IN DELAVEC POD SIZIFOVO SKALO: BISTVO/BIT, USODA/UPOR, NE-SVOBODA.....	44
3.2 <i>SUŽENJ, HLAPEC IN DELAVEC POD ČRTO VEČIH</i> : BISTVO/BIT, USODA/UPOR, NE-SVOBODA	46
3.3 SIZIFOVA SKALA – <i>PRVIČ</i> : » <i>NJEHOVA SKALA JE NJEGOVA REČ</i> .«: BIT/BISTVO: HEGEL VS. MARX	60
3.4 SIZIFOVA SKALA – <i>DRUGIČ</i> : » <i>NIČ. DELAM</i> .«: USODA, NE-SVOBODA; VS. » <i>DELAM. NIČ</i> .«: UPOR, NE-SVOBODA; KIERKEGAARD VS. MARX	77
4 NIČ. LJUBIL BOM.	100
4.1 » <i>NIČ. LJUBIL BOM</i> .«: SREČA-NJE	102
4.2 » <i>LJUBIL BOM. NIČ</i> .«: BIT/BISTVO/ <i>a</i> : TRPLJENJE.....	112
4.3 »NIČ. LJUBIL BOM.«: USODA	152
4.4 <i>ŠE!</i>	158
5 SKLEP	159
6 LITERATURA	163

1 UVOD

Vse odkar se je Grčija začela utapljati v valu krize, pa do trenutka ko se je zazdelo, da se bo dogajanje, ki je to državo ter za njo tudi nekatere druge vsled diktata vladajočih vztrajno in zadušljivo potiskalo pod gladino fluktuirajočih krivulj ekonomskih kazalnikov, končno začelo spreminjati na bolje, ko se je okrepilo upanje v mirnejše, svetlejše in pravičnejše čase, se je skozinskoz temino iz vedno številnejših točk ter vse bolj odločno svetlikal in izrisoval pomen (človekovega) *dostojanstva*. Konture vprašanja dostojanstva, ki je ves čas viselo v zraku, so postajale vedno bolj v oči bijoče, razločne in začrtane; kar je bilo najprej opaženo, je bilo tedaj tudi izraženo in vprašanje dostojanstva je postalo nepogrešljiv del govornice in pisane besede, tako ali drugače kritično reflektirajoče opisovano stanje. In reflektiranje dostojanstva je postalo njegovo problematiziranje. Problem dostojanstva se je izkristaliziral kot problem njegove izgube oz. njegovega izgubljanja, saj le-tega namreč najprej vsakdo – ima. Permanentno stanje, iz dneva v dan bolj nevzdržno, se je namreč hranilo s pomanjkanjem in stisko nosilca dostojanstva ter na vrhuncu svojega nasilja z dostojanstvom samim. Človek, ki je nekdanj imel dostojanstvo oz. ki je bil nekdanj dostojanstven, je postal razčlovečen, razosebljen, *tabula rasa*; in bolj kot je bil nepopisan list, bolj so postajali popisani drugi listi. – *Splošna deklaracija človekovih pravic* (1948) izpred skoraj sedmih dekad ni bila spisana brez vzroka in namena.

Dejstvo, da je koncept dostojanstva vključen v deklaracijo, ki je postavila nujne temelje človekovih pravic, predstavlja svojevrsten indic vprašanja njegove relevantnosti – istočasno nakazuje na izjemnost njegovega pomena ter na njegovo nenehno ogroženost. Še več, dostojanstvo v deklaracijo ni le vključeno, marveč je zanjo malone ključno, saj že v njeni preambuli najdemo zapis o prirojenosti človeškega dostojanstva ter njegovi relevantnosti, skupaj z relevantnostjo temeljnih človekovih pravic in vrednosti človekove osebnosti; nato pa se pojavi še v njenem 1. členu (»Vsi ljudje se rodijo svobodni in imajo enako dostojanstvo in enake pravice« (*Splošna deklaracija človekovih pravic* 1948)); in nato še v 22. členu (»Vsakdo ima kot član družbe pravico do socialne varnosti in pravico do uživanja [...] ekonomskih, socialnih in kulturnih pravic, nepogrešljivih za njegovo dostojanstvo in svoboden razvoj njegove osebnosti« (*Splošna deklaracija človekovih pravic* 1948)). – In deklaracija je aktualna tudi za današnje družbeno-politično ozračje.

Danes je dostojanstvo, predvsem z ozirom na 22. člen deklaracije (ponovno) ogroženo. Problematiziranje dostojanstva se ne pojavlja več le v ožjem kontekstu, kot so družbe manjšine (etnične, rasne, spolne itd.) in posamezniki, tako ali drugače prikrajšani za svoje temeljne pravice, temveč v širšem kontekstu, kot so celotne nacije, brezposelni, delavci in migranti; kršene so pravice množic, ki se iz dneva v dan borijo za svoje preživetje, za boljše življenjske pogoje, socialno varnost in svoje dostojanstvo, torej za življenje, ki bi bilo sploh vredno življenja. Vendar v družbi, kjer so vrednote obrnjene na glavo; kjer je pravica krivica in krivica pravica; kjer je za človeka boljše, da je slab, in slabše, če je dober; kjer peščica predrzno bogatih ponižuje in izčrpava množico revnih, upanje v pravičnejšo prihodnost, navkljub vse večjemu zavedanju o navzočnosti perečega problema, vedno znova zaduši pomanjkanje vsakršnega smisla in volje napram neomajni sprevrženosti obstajajočega sistema. Problem ostaja – in se razrašča. Dostojanstvo predstavlja tisto zadnjo stvar, ki jo človek še lahko ima, ali pa tudi te ne more imeti več, zaradi česar se pravzaprav v prvi vrsti bori ravno zanj – dostojanstvo, za katerega vprašanje se zdi, da je že preraslo v Vprašanje; pa vendarle bo v bodoče najverjetneje le še pridobivalo na svoji relevantnosti in njegov pomen se bo najverjetneje le še z močnejšo intenziteto potrditve izkazoval kot ključen.

Vse to reprezentira glavni *agens movens*, zaradi katerega bomo dostojanstvu posvetili celotno magistrsko delo. Ne želimo se namreč zadovoljiti zgolj z njegovimi partikularnimi, čeprav nikakor ne zanemarljivimi omembami, temveč želimo poskušati parirati teži njegovega vprašanja tako, da mu omogočimo zadihati kot samostojni ter poglobljeno rezonirani temi.

Cilj pričujočega dela je tako predvsem vzpostaviti ter opolnomočiti temo dostojanstva kot temo, vredno samostojne obravnave, ter hkrati skozi njeno poglobljeno teoretsko-analitsko obravnavo utemeljeno pokazati na relevantnost vprašanja dostojanstva tako na bolj individualni oz. subjektivni ravni kot na bolj kolektivni oz. družbeni ravni v pravzaprav vsakokratnem družbeno-zgodovinskem kontekstu ter zlasti na dveh temeljnih področjih človekovega *bivanja*, tj. *dela* in *ljubezni*. Pomen pričujočega dela pa se kaže tudi v redkosti samostojnih in poglobljenih obravnav oz. v veliki meri še neraziskane teme dostojanstva; poleg tega pa tudi kot enkratni in svež doprinos k siceršnjemu tematiziranju danes revitaliziranih in popularnih *marksistične teorije* (delo) ter *teoretske psihoanalize* (ljubezen).

Za izhodišče si bo pričujoče delo zastavljalo naslednje (raziskovalno) vprašanje: *Kakšna sta pomen in relevantna dostojanstva danes?*; in postavljalo naslednjo tezo: *Koncept dostojanstva*

je prisoten že (vsaj) od antike. – Razprava, gibajoča se nekje v polju med abstrakcijo konceptov in konkretnostjo primerov, tako ne bo aktualistična, pač pa bo zaznamovana s kontinuiteto, ne bo zreducirana na *danes*, pač pa bo svoj izvorni navdih našla že v *antiki* (s tem bo pridobila predvsem na teži teoretske podlage in na poglobljenosti analize ter posledično na boljšem razumevanju vprašanja dostojanstva danes), pri čemer bo uporabljala družbeno-historično metodo analize relevantne humanistične in družboslovne literature ter ostalih virov.

Pričujoče delo bo – poleg uvodnega in sklepnega dela – strukturirano iz treh temeljnih teoretsko-analitskih uvidov oz. delov: 1.) »*bivanjskega*« oz. »*filozofskega*« (filozofija kot taka); 2.) »*delavskega*« oz. »*marksističnega*« (marksistična teorija); in 3.) »*ljubezenskega*« oz. »*psihoanalitskega*« (teoretska psihoanaliza); a vendarle se le slednja dva pojavita tudi v samem naslovu pričujočega dela – da bi človek mogel *delati* in *ljubiti*, mora namreč tako ali tako najprej *bivati*, saj delo in ljubezen predstavljata poglobljeni področji človekovega življenja. – Posamezni deli bodo tako naslovljeni: 1.) NIČ. BIVAL SEM.; 2.) NIČ. DELAM.; in 3.) NIČ. LJUBIL BOM.; pri čemer zaporedje posameznih delov ne bo naključno – človek mora namreč *najprej bivati*, da lahko nato dela – in (po)skrbi za svoje eksistencialne pogoje –, in *nato delati*, da mu je – *via* čim večjo brezskrbnost glede taistih pogojev – omogočeno *nato še ljubiti* (tudi ljubezen je namreč delo, najtežje in hkrati najlepše delo); naključna pa ne bo niti kompozicija v naslovih delov, kjer je *bivanje* postavljeno v *pretekli* čas, *delo* v *sedanji* čas in *ljubezen* v *prihodnji* čas – obdobje brezskrbnega bivanja je namreč (že) preteklost, sedaj se vse zgošča in intenzivira le okoli dela, zaradi česar je ljubezen primorana čakati na boljšo prihodnost. – Vsak izmed delov bo imel tudi njemu lastne protagoniste *via* katere se bo razvijala razprava o dostojanstvu: 1.) Roquentina in Aristotelove »človeke«; 2.) Sizifa in/oz. sužnja, hlapca in delavca; in 3.) Marjeto in/oz. zaljubljenega subjekta; prav vsem delom pa bo skupna figura sužnja – ali sužnja v domeni dela oz. *philie* (prijateljska ljubezen) ali sužnja v domen ljubezni oz. *èrosa* (erotična ljubezen).

V pričujočem delu bo *dostojanstvo*, ki glede na *Slovar slovenskega knjižnega jezika* pomeni »dostojanstveno vedenje, ravnanje« (SSKJ) in katerega sopomenki sta *čast* in *ponos* ter katerega pridevnik *dostojanstven* pomeni »ki vzbuja spoštovanje zaradi moralnih kvalit in zaradi obvladovanja čustev« (SSKJ), kot nekaj človeku bolj interiornega in manj eksteriornega, kot nekaj, ki se najprej nanaša na njegove temeljne pravice in na vrednost njegove osebnosti oz. na njegovo lastno vrednost (*dostojanstven* namreč pomeni tudi *vreden*), tematizirano bolj na ravni posameznika, saj dostojanstvo množice, ki je danes tako močno

izpostavljeno – vsaj dokler ni množica percipirana kot množica oz. se množica sama ne percipira kot množica ter s tem ne zadobi na svoji moči –, ni nič drugega kot le skup dostojanstev njenih posameznikov – Roquentina, Sizifa, Marjete, tebe, mene ...

2 NIČ. BIVAL SEM.

»Nič. Bival sem.«¹

(Sartre 2004, 156)

S tem se je nekega *ne-srečnega torkovega* dne, nekje v fiktivnem letu tisoč devetsto dvaintrideset okupiral *Antoin Roquentin*, protagonist dnevnškega romana *Gnus* (2004) Jeana-Paula Sartra. In v realnem letu dva tisoč petnajst ni, kot sicer v svojem dnevniku že prvega torkovega dne in nato še za vsak dan v tednu po enkrat repetira Roquentin: »Nič novega« (Sartre 2004, 16). – No, vsaj odkar se je Grčija iz zibelke *civilizacije (demokracija)* sunkovito zazibala v zibelko *barbarstva (kriza)* in je torek, ki prav tam – in tudi v Španiji – velja za *ne-srečnega* in analognega petku, v kolikor trinajsti v mesecu pade nanj, postal standardizirano-repetitiven dan v tednu, ni – tokrat z združenima Sartrom in Erichom Mario Remarquom – »na Zahodu *nič novega*«, saj: *Nič. Bivamo*. – To pa je torej tudi vse – in *nič/nič* – in vse: ubikvitaro stanje, kjer so (Roquentinovo) golo življenje, eksistirajoča eksistenca in *dostojanstvo* intonirani s krivuljami ekonomskih kazalnikov, perpetuirajočih in zaciklanih *ad infinitum* – gor ali/in dol z njimi do skorajšnjega *Niča!* – Na *začetku* bodo tako *bivanjski* ekonomski kazalniki tisti, ki bodo odločali ...

Ne v torek in ne v petek se, oscilirajoč na pol pota med *delom*² in *ljubeznijo*,³ *bivajoči* odpravljamo na (de)liberativen pohod dostojanstva,⁴ ki se začneja z besedami »Nič. Bival sem.« Sartrovega Roquentina in nato nadaljuje predvsem, a ne povsem, z Aristotelom. – Roquentina oz. bivajočega, tj. tistega, ki iniciira zgornji stavek (»Nič. Bival sem.«) oz. dekonstrukcijo zgornjega stavka (»Bival sem. Nič.«), nam bodo tako v tem »bivanjskem« (»filozofskem«)⁵ delu oz. v delu o *bivanju* pomagali prebiti številni misleci s časovnice med

¹ Slovenski prevod drugega dela pričujoče sentence iz romana *Gnus* (2004) Jeana-Paula Sartra, s katerim je bil fundiran *eksistencializem*, bi se tako glede na angleški [»Existed.«] kot na nemški [»Existiert.«] zgled sicer moral glasiti ali vsaj lahko glasil: »Eksistiral/Bil/Obstajal (sem).«

² Glej *drugi* del tega dela.

³ Glej *tretji* del tega dela.

⁴ 22. marca lanskega leta se je v Španiji oz. Madridu odvil mednarodno odmeven *Pohod dostojanstva* [*Marchas de la Dignidad*], katerega se je udeležilo več kot milijon ljudi, nasprotujočih aktualnim varčevalnim ukrepom. – 22. februarja letos pa se je Pohod dostojanstva dogodil tudi v Ukrajini oz. Kijevu, kjer so obeležili prvo obletnico prozahodnih protestov oz. protestov proti Viktorju Janukoviču. – Medtem pa se ima Pohod dostojanstva na pobudo Iniciative za demokratični socializem oz. francoskih levičarskih in migrantskih organizacij, 31. oktobra dogoditi tudi pri nas, in sicer ob deseti obletnici nemirov v predmestjih Pariza; uperjen bo proti tako policijskemu nasilju kot islamofobiji in rasizmu (Iniciativa za demokratični socializem 2015).

⁵ *Prvi* del dela o *dostojanstvu* je hkrati »bivanjski« del oz. del o *bivanju* in *filozofski* del. V pričujočem delu se bomo zato referirali na številne mislece v domeni filozofije kot take.

grško *antiko* in (skoraj!) *dandanašnjim*, tj. med Aristotelom in Sartrom – katere pozicioniramo pod skupni imenovalac *ne-dostojanstvenega bivanja oz. biti/bistva*.⁶

Zgornji citat reprezentira ključavnico na vratih, skozi katera se torej odpravljamo na naš pohod oz. s katerim odpiramo *vprašanje dostojanstva*. Kot nevralgičen se nam namreč kaže iz dveh sovisnih razlogov, izvirajočih iz prav takšne njegove dvodelnosti – ki pa jo moramo za potrebe naše *de*-konstrukcije v *prvem* koraku vseeno prioritetno zaobrniti in eksekutirati v: »*Bival sem. Nič.*«; ter v *drugem* koraku še razkosati v: 1.) »*Bival sem.*« in 2.) »*Nič.*«. – Pet let po profetskem in anticipirajočem *Gnusu*, tj. leta 1943, je namreč izšlo še eno slovito Sartrovo delo *Bit in nič*,⁷ ki pa je bilo nespregljivo navdahnjeno in že v naslovu koketirajoče z delom *Bit in čas* Martina Heideggra (1997) iz leta 1927.⁸ Slednji je v njem permutiral, variiral in kombiniral bit in bivajoče ter eksponiral, da čeprav biti in bivajočega ni mogoče *enačiti*, saj biti »ne moremo pojmovati kot kako bivajoče« (Heidegger 1997, 21), biti in bivajočega tudi ni mogoče *ločevati*, saj je bit »vsakokrat bit bivajočega« (Heidegger 1997, 28), ter si kasneje v *Uvodu v metafiziko* (1995) zastavljal njeno fundamentalno vprašanje: »Zakaj sploh je bivajoče in ne raje nič« (Heidegger 1995, 1)? – A na tej (ničelni) točki se nam ne zdi niti *bistveno* niti *vredno* nadalje elaborirati o biti in bivanju niti s Heideggerjem niti s Sartrom, zato se raje vračamo k Roquentinu, ki nam zdaj torej pravi: »*Bival sem. Nič.*«.

Kaj nam torej indicira ta stavek, ki na vprašanje dostojanstva ne odgovarja, temveč ga šele odpira? Pojdimo korak za korakom: 1.) *prvi* del stavka, tj. »*Bival sem.*«, kaže na to, da je *nekaj* in *ne nič*, *drugi* del stavka, tj. »*Nič.*«, pa kaže na to, da – zdaj vseeno – je *nič* in *ne nekaj* – juktapozicionirana sta si torej *nekaj* (bit, bivanje/življenje; aktivnost) in *nič* (smrt; pasivnost); in 2.) *prvi* del (sovisnega) stavka, tj. »*Bival sem.*«, se nanaša na neko *bivanje* (bit), *drugi* del (sovisnega) stavka, tj. »*Nič.*«, se nanaša na nek *nič* na tem *nekaj*, tj. na neko *vrednost*, vrednost bivanja oz. vrednost bivajočega. *Ergo*: 1.) da bivanje lahko preide v *nič*, mora najprej *biti*; in 2.) da je bivanje lahko *nično*, mora *biti*.⁹ Eksplikacija takšne *de*-

⁶ V tem delu *bit* in *bistvo* – nekritično (!?) – unificiramo.

⁷ S podnaslovom *Esej o fenomenološki ontologiji*.

⁸ Če verjamemo Mladenu Dolarju iz *Samozavedanja: Heglova Fenomenologija duha II* (1992) – ki se pri tem sicer sklicuje tudi na Judith Butler oz. na njeno delo *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* –, pa je navdahnjeno tudi z delom *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit* (1980) Alexandra Kojèva (Dolar 1992, 21), h kateremu še pridemo (glej *drugi* del tega dela).

⁹ Opozoriti moramo tudi na naše veliko simplificiranje pri vsem tem, saj bi nam sicer številni avtorji, razpravljajoči o *biti* in *niču* – v kolikor bi zanje še veljalo *bit* in *ne nič* – utegnili zameriti – *bit* (bivanje/življenje?) se namreč pri mnogih *ne* izteče preprosto v *nič* (smrt?) itd.

konstrukcije se namreč nanaša ravno na sopostavljanje *bivanja*, tj. (občutka lastne) *biti* oz. (občutka lastnega) *bistva* in (občutka lastne) *vrednosti* kot dveh esencialnih ingredienc dostojanstva.¹⁰

Nadalje: če nam Roquentin v *de*-konstruiranem stavku »*Bival sem. Nič.*« to pravi *evalvacijsko* (glej točko 2.1), pa nam Roquentin v *re*-konstruiranem stavku »*Nič. Bival sem.*« to pravi *defetistično* (glej točko 2.2).¹¹ Njegovo življenje je samo na sebi v obeh primerih *a priori* razgaljeno v vsej svoji eksistenčnosti, ni nič vredno in zato ni prav nič dostojanstveno ter je v zadnji instanci vredno zgolj, da ga izgubi.¹² Vendar pa se razlika med tema dvema stavkoma personificira ravno v *ne-dostojanstvu* Roquentina, namreč: a) s tem ko Roquentin stavek izjavlja *evalvacijsko*, ga hkrati izjavlja s čustvi/*emfatično*, kar je – kot bo postalo razvidneje tekom nadaljnje razprave – kazalnik *ne*-prezence dostojanstva (*manko*) – Roquentin *nima* dostojanstva: ali *biva ne-dostojanstveno* (»*Bival sem. Nič.*«; *življenje*) ali pa je *bival ne-dostojanstveno* (»*Nič.*«; *smrt/samomor*) in njegovo življenje *a posteriori* ni *nič manj/bolj* dostojanstveno kot je bilo *a priori*; in b) s tem ko Roquentin stavek izjavlja *defetistično*, ga izjavlja *brez čustev/ne-emfatično*, kar pa je kazalnik *prezence* dostojanstva (*višek*) – Roquentin *ima* dostojanstvo: *biva* dostojanstveno (»*Nič. Bival sem.*«) in njegovo življenje je *a posteriori bolj* dostojanstveno kot je bilo *a priori*. *Ergo*: z defetistične pozicije tako Roquentin kot njegovo življenje – kar bo prav tako postalo razvidneje tekom nadaljnje razprave – ravno ekstenzivno pridobita na vrednosti in dostojanstvu, pa čeprav Roquentin v obeh primerih *biva* bivanje, ki je nično. – Je pravi ključ tako res le tisti, ki življenju pokaže prave zobe? – in: Ali je potemtakem Roquentin dostojanstveno razcepljen? – Da bi našli ključ do slednjega vprašanja, moramo poskusiti definirati oz., bolje, iz nič iznajti oz., še bolje, oživiti (skorajda neobstoječo oz. vsaj izumrlo vrsto) t.i. *dostojanstvenega človeka*. To bomo storili *via*

¹⁰ Povezavo med besedama *dostojanstven* in *vreden* najdemo v *Slovenskem etimološkem slovarju* Marka Snoja (2003), kjer najprej izveemo, da se je slovensko besedo *dostojanstven* najverjetneje prevzelo iz hrvaške besede *dostojanstven*, izpeljanke besede *dostojan*, ki pomeni »vreden, zaslužen, cenjen« (Snoj 2003, 119); kot izveemo tudi, da beseda *dostojen* tako v stcslovan. kot v plovian. med drugim pomeni *vreden*, ter da je v primeru pslovan. izpeljana iz *dostojati*, kar pomeni »vzdržati do konca« (Snoj 2003, 119); morda še najbolj zanimivo pa je, da ta beseda v metaforičnem pomenu pomeni *dozoreti* oz. da je njen prvotni pomen *zrel*, v primeru sadja *vreden* – *ergo*: beseda *vreden* se je v navezavi na besedo *dostojanstven* oz. *dostojen* na ljudi pravzaprav prenesla iz *sadja* (Snoj 2003, 119). – Kot nazoren indikator tesne zvezanosti *dostojanstva* in *vrednosti* pa lahko vzamemo tudi primer nemške besede *würdig*, ki pomeni tako *dostojanstven* kot *vreden* (pri čemer se *dostojanstvo* v nemški jezik prevaja kot *Würde*), oz. primer latinske besede *dignitas*, ki pomeni tako *dostojanstvo* kot *vrednost* (beseda *dostojanstvo* namreč izvira prav iz latinskega jezika); ter tako zapišimo še ključno premiso, ki nas bo spremljala tekom celotnega dela, namreč: *dostojanstvo/dostojanstven* = *vrednost/vreden* oz. *ne-dostojanstvo/ne-dostojanstven* = *ne-vrednost/ne-vreden*.

¹¹ In v tem primeru bi besedici *nič* kaj hitro lahko pripisali ustreznico *pač*, kot tisto ultimativno defetistično. – Kot bomo videli v nadaljevanju, pa bi morda lahko *de*-konstruirani stavek percipirali tudi kot *ne*-konstruktiven, in *re*-konstruirani stavek kot *konstruktiven*.

¹² Parafraziramo naslov knjige Marcela Štefančiča, jr., *Zakaj si življenje zasluži, da ga izgubimo: Kaj nam prejšnje stoletje lahko pove o tem tisočletju: Izbrani eseji*.

nekakšno frankenštajnovsko sešitje *treh »človekov«*, katere nam Aristotel predstavi v svoji *Nikomahovi etiki* (1994), namreč: *dobrega človeka, srečnega človeka in dostojnega človeka*; in katerim pripiše naslednje tri temeljne ter zelo abstrahirane (ležeče poudarjene) lastnosti:¹³

a) dober človek *si želi in prizadeva za (lastno) dobro ter za ohranitev svoje biti oz. svojega bistva* – bit mu pomeni (to) dobro in se uresničuje v dejavnosti, tj. v življenju in delu,¹⁴ *bistvo* je razum in je predispozicija *samo-obvladanosti* (glej točko 2.1) (Aristotel 1994, 279, 284 in 287); b) srečen človek *dostojanstveno prenaša vse udarce usode* – njegovi srečnosti botrujeta njegova stanovitnost ter dobro, razumno in venomer pravilno odločanje (čeprav sta lahko zanj kvantiteta in kvaliteta udarcev usode vseeno usodni ter tako lahko srečen ponovno postane šele, ko je na nasprotno stran tehtnice položena enaka »teža« lepih doživetij) (glej točko 2.2) (Aristotel 1994, 67–68); c) dostojen (tudi ugleden) človek pa *govori in posluša s srednjim zadržanjem* (torej tako kot mu pritiče) – ter se boji sramote (glej točko 2.3) (Aristotel 1994, 110 in 150). Naš aristotelovski Frankenstein, tj. *dostojanstven človek*, je torej stvar, ki si prizadeva za ohranitev svoje biti oz. svojega bistva, pri čemer »vse udarce usode dostojanstveno prenaša« (Aristotel 1994, 67) in se še dostojno obnaša (glej točko 2.4).¹⁵ – Plavzibilno ali ne – to bomo še videli!

2.1 »BIVAL SEM. NIČ.« VS. DOBER ČLOVEK: BIT/BISTVO

Začenjamo torej z Aristotelovim *dobrim človekom* (*versus* Roquentin), ter s tem z razpravo o *biti oz. bistvu, vrednosti in dostojanstvu*. Razmišljali bomo o tem, kakšno vlogo imata pri vprašanju dostojanstva bit oz. bistvo in vrednost, v kakšnem medsebojnem razmerju so torej bit oz. bistvo, vrednost in dostojanstvo oz. zakaj so bit oz. bistvo, vrednost in dostojanstvo

¹³ Za razlago popolne zamejitve in nove poosebitve oz. – poleg iznajdbe *dostojanstvenega človeka* – iznajdbo samega *Aristotelovega* človeka kot pravzaprav *našega* človeka, glej točko 2.4!

¹⁴ Za več o delu glej – kot rečeno – drugi del tega dela.

¹⁵ *Slovar slovenskega knjižnega jezika* (v tem delu bomo od tod naprej uporabljali le še kratico SSKJ) nam pomaga določiti pomen in razmerje med besedama *dostojanstven* in *dostojen*: medtem ko se beseda *dostojanstven* nanaša na tistega, »ki vzbuja spoštovanje zaradi moralnih kvalit in zaradi obvladovanja čustev« (SSKJ); se beseda *dostojen* nanaša na tistega, »ki se vede v skladu z moralnimi, družbenimi pravili« (SSKJ) in »ki po kvaliteti ustreza zahtevam, potrebam« (SSKJ). Na podlagi zapisanega tako lahko ugotovimo, da sta si besedi *dostojanstven* in *dostojen* pravzaprav zelo podobni, ter zaradi česar kvintesenco njunega razlikovanja morda zapopademo šele pri njunem odvodu v samostalnik; namreč, medtem ko se beseda *dostojanstvo* nanaša na »dostojanstveno vedenje, ravnanje« (SSKJ), na »čast, ponos« (SSKJ) in na »visok družbeni položaj« (SSKJ); se beseda *dostojnost* nanaša na »dostojno vedenje, ravnanje« (SSKJ) in (sicer) celo kar na samo dostojanstvenost. Ergo: beseda *dostojanstvenost* je morda bolj razdelana kot beseda *dostojnost*, saj se, medtem ko se obe nanašata na vedenje (ravnanje) in na kvaliteto, nanaša tudi na svoji sopomenki, tj. na *čast* in *ponos*, kot tako tudi na nek (visok) položaj v družbi (izraža razmerje med *dostojanstvenim* in *družbo*).

tako tesno prepleteni in je njihovo medsebojno razmerje tako tesno pogojeno, ter tako o njih razmišljali v kontekstu *evalvacijskega* bivanja.

Ko je Giovanni Pico della Mirandola ubesedil svoj t.i. manifest renesanse, naslovljen ravno *O človekovem dostojanstvu* (1997), mu po glavi še ni lomastil monstrozni Frankenstein, pač pa so mu misli preletavali angeli. Reflektirajoč *dostojanstvo* in *bistvo* (ta neksus predstavlja že izjemno relevanten indic njunega sovpadanja!), se je Pico obračal v *naravo* (*zemljo*) in v *nebo* (*nebesa*) ter tako doumeval, da človek, ki ni *ne* zemeljsko *ne* nebeško bitje – pa vendar lahko v *dostojanstvu* in *slavi* parira tako angelom kot božanstvom – (Pico 1997, 8 in 9), *a contrario* rastline, živali in tudi angeli, bistva *nima*, temveč ga svobodno, po svoji volji *izbere sam* (Škamperle 1997, 61).¹⁶ – Iz Picovih *nebes* (*od angelov*) se – kot meteorit, ki ne trči v Platonovega *Parmenida* – spuščamo nazaj na *realna tla* (*k ljudem*) – najprej naprej k Benedictusu de Spinozi¹⁷ in nato nazaj k Aristotelu, a – zaenkrat – še vedno ostajajoč pri biti oz. bistvu.

Če Pico torej v vprašanje dostojanstva intervenira z maksimo, da si človek svoje bistvo svobodno *izbere sam*, in če Aristotel figurira *dobrega človeka* kot človeka – ki si bistva sicer *ne* izbere sam, saj je njegovo bistvo ukleščeno v razumu –, intenziviranega z (lastnim) dobrim in (lastno) bitjo oz. (lastnim) bistvom, pa Spinoza v *Etiki* (2004), katera se na kakšnem mestu zaplete z *Nikomahovo etiko*, nekje na tej (zračno-zemeljski) liniji med Picom in Aristotelom, postulira *svojega* človeka, tj. *svobodnega človeka*¹⁸ – ki pa kljub njegovi svobodi, svoje korenine biti oz. bistva vseeno emanira bolj pri *dobrem človeku*. Spinozov (2004, 267 in 302) *svoboden človek* si namreč, če ponovno zelo abstrahiramo, želi in prizadeva za (skoraj) eksaktno to, kar si želi in za kar si prizadeva Aristotelov *dober človek*: dobro in ohranitev svoje *biti* pod vodstvom razuma, pri čemer pa je *bistvo* želja po *dobrem* in *srečnem* življenju in delovanju. – Tako *dober človek* kot *svoboden človek* si torej prizadevata (vsaj) za *dobro*, pri obeh nastopata tako *bit* kot *bistvo*, le da sta ta dva v nadaljnji eksplanaciji – pri drugi dvojici *razum* in *delovanje/življenje* – zasukana – kar pa tokrat ne poskrbi za še dodaten *twist*, temveč se izkaže zgolj kot dodaten argument za adekvatnost njunega unificiranja. (Pico pa bi najverjetneje vseeno pripomnil: »Je *svoboden človek* res *svoboden*?«)

¹⁶ Sklicujemo se na spremno besedo k slovenski izdaji Picove knjižice avtorja Igorja Škamperleta, naslovljeno *Giovanni Pico della Mirandola in renesančna kultura*.

¹⁷ Sicer bolj znanim pod imenom Baruch Spinoza.

¹⁸ Pri čemer pa je bistveno to, da je *svoboden človek* pravzaprav *vsakdo*, katerega želja in delovanje sta takšna kot sledi iz navedenega.

No, če smo se že spustili na realna tla, pa sedaj ponovno aviiramo nekoliko nad tla; ne k visokotečemu, temveč k *visokomiselnemu*, k še eni Aristotelovi figuri – ki pa ni visok tako kot babilonski stolp, čeprav bomo stvari, z dodajanjem meritornjšega ščepca Spinoze in pa esence *vrednosti* še bolj zapletli, in čeprav imamo še vedno opravka s tako *hard core* in ne (prosto-) radikalno substanco kot je bit oz. bistvo.

Ker je dostojanstvo torej tesno koeksistirajoče z vrednostjo oz. z *občutkom lastne vrednosti*, in je torej Roquentin, če je *de-konstruirano Bival. Nič.*, *ne-dostojanstveno* živel življenje *ne-vredno* življenja, dokončno izničeno v smrti, ter tako bival *evalvacijsko* in *ne defetistično*, torej ni vrag, da se ni (preden ga je »vzel vrag« oz. pred tem) tudi sam ubadal z lastnim občutkom *ne-vrednosti* in *ne-dostojanstvenosti* – torej s tem, kar v nasprotno smer katapultira (Aristotelovega) *visokomiselnega*. Njegova karakteristika je namreč ta, da se ima za *vrednega visokih ciljev* kot sta *čast*¹⁹ in *slava* (Aristotel 1994, 135 in 138) ter bi potemtako, s Picom rečeno, verjetno lahko tudi sam kompetiral za mesto angelov in bogov – kateri so, *en passant*, človeka sicer, po eni izmed eksplanacij, skreirali in mu radodarno podelili mesto na tem svetu zgolj zato, da bi jih (kdo) častil!? – Že spet pa nas turbulenca *ne-častno* premetava med dvema ekstremoma, *nebesi* in *zemljo*, katerima pa, trenutno zopet teptajoči zemljo in inspirirajoči s častjo, aditiramo še dva – namreč posebjena ekstrema *časti*, na katerih operirata tako Aristotel kot Spinoza: *naduteža/ošabneža* (*častihlepnež*; *višek*) in *malodušneža* (*ne-častihlepnež*; *manko*).

Binarni opoziciji *naduteža/ošabneža* (*častihlepneža*) in *malodušneža* (*ne-častihlepneža*) sta torej etiketirani z *vrednostjo* – prvi z *več-vrednostjo* in drugi z *manj-vrednostjo* – oz., kar je še relevantnejše, z lastnim občutkom le-teh; pri čemer pa tako Aristotel (1994, 141) etiketira *drugega* kot tistega, ki sam sebi povzroči deficit dobrin, katerih je sicer vreden, in Spinoza (2004, 221) *prvega* kot tistega, ki si ne *želi* ničesar bolj kot *slave* ter se ne *boji* ničesar bolj kot *sramu* (s čimer Spinoza ponovno miksa Aristotelove figure, tokrat *visokomiselnega* in *dostojnega človeka*). In če je vrednost v tem smislu vezana na človekovo intimno občutje lastne biti oz. lastnega bistva, potemtako sta, kot prezentira Spinoza (2004, 239 in 302), *ošabnost* in *malodušje* indikatorja največje *duševne ne-moči* oz. *ne-moči volje*, *želja* in *ohranjanje svoje biti oz. svojega bistva* – s čimer se vračamo nazaj k bistvu – pa indikatorja največje *duševne moči* oz. *moči volje* (*samo-zadovoljstvo*).

¹⁹ Spomnimo na obstoj izraza *časti-vreden*, ki ne bi mogel bolje ponazarjati povezave med *vrednostjo* in *častjo*, sopomenko besede *dostojanstvo*. – O razliki med *dostojanstvom* in *častjo* – kmalu.

V prvem primeru Roquentin torej *de*-konstruirano *Biva. Nič.* – in Roquentin potemtakem, ali i) *biva ne*-dostojanstveno, tudi sam *nima* dostojanstva ter se (malodušno) *prevprašuje* po lastni *ne*-vrednosti,²⁰ ali pa ii) zdaj *ne* biva več niti *ne*-dostojanstveno, tudi sam *nima* in ne more imeti dostojanstva ter se *ne* prevprašuje in ne more prevpraševati po lastni *ne*-vrednosti. – Ne kopljemo več po notranjosti človeka temveč – tokrat spuščajoči se pod – po zemlji in niču – *smrti/samomoru* kot izničenju in eksekuciji lastnega bivanja in lastne biti oz. lastnega bistva.

Medtem ko Aristotel (1994, 182) v svojem delu, kjer precej minuciozno razpreda o časti (in deloma tudi slavi), lakonično pridoda, da *samomor* pomeni *izgubo časti*, Friedrich Nietzsche v svojem delu *Tako je govoril Zaratustra* (1999)²¹ (poglavje *O svobodni smrti*), v katerem se precej površinsko dotakne temporalnosti smrti ter *via* Zaratustro vsakemu dobrohotno želi *smrt ob pravem času*, pridoda, da *lastna odstavitev od časti*, tj. *samomor* (?), pomeni *večjo slavo* (Nietzsche 1999, 83–84). *Ergo*: *samomor/smrt izniči* življenje in z njim *čast*, pa vendar »življenje« *kontinuira v slavi*. – In če *smrt/samomor* pomeni *izgubo časti*, pomeni tudi precedenčno in še delikatnejšo *izgubo dostojanstva*; namreč – če na tem mestu končno nekoliko porezoniramo o razmerju med *častjo* in *dostojanstvom*: medtem ko se zdi, da je *čast* bolj *eksteriorna* ter bolj kot z *lastno* percepcijo, zaznamovana s percepcijo *drugih* (*čast* je v očeh *drugih*), se zdi, da je *dostojanstvo* nekaj bolj *interiornega* – zaznamovanega z občutkom lastne biti oz. lastnega bistva in občutkom lastne vrednostjo – ter bolj kot s percepcijo *drugih*, zaznamovano z *lastno* percepcijo (*dostojanstvo* je v *mojih* očeh). – Kar pa nam do neke mere potrjuje tudi Arthur Schopenhauer v svojem delu *Svet kot volja in predstava* (2008), kjer minuciozno razpreda o *volji* in pravi, da je bistvo človeka stremljenje in zadovoljevanje volje (pritisk želja) *ad infinitum*, ter da volja tako pogojuje našo *ne-srečo* in naše *ne-zadovoljstvo* – ter v katerem pridoda, da se *samomor* oz. *samo-mor* oz. *samo*-ukinitev porodi iz njenega, tj. iz voljinega, *lastnega bistva*; skratka, da *samomor* pomeni *samo*-ukinitev (volje) (Schopenhauer 2008, 116, 216, 252 in 279). – Kaj pa naj stori Roquentin, ki *Biva. Nič.*?

Tukaj stvar – ponovno – postane (skoraj detektivsko) intrigantna in bi Aristotelovega *dobrega človeka*, ki si želi in prizadeva za ohranitev svoje biti oz. svojega bistva (kar je s Spinozo tudi znak *duševne moči*) morda utegnilo vreči na zadnjo plat; saj: medtem ko se v primeru, da

²⁰ Vémo namreč, da se v nasprotnem primeru, ko stvari potekajo po dikciji nekakšne benevolence, ne prevprašujemo in niti ne rabimo prevpraševati praktično o čemer koli, kar poteka po njeni dikciji.

²¹ S podnaslovom *Knjiga za vse in za nikogar*.

Roquentin in *medias res* Bivanja. Nič. izbere izničenje svojega *ne-dostojanstvenega* bivanja in s tem *ne-dostojanstvenega* samega sebe (ii) njegova izbira in s tem on sam izkažeta za *ne-dostojanstvena*, v primeru, da Roquentin in *medias res* Bivanja. Nič. izbere svoje *ne-dostojanstveno* bivanje in s tem *ne-dostojanstvenega* samega sebe (i) njegova izbira in s tem on sam izkažeta za *ne-dostojanstvena*.²² – Za fortifikacijo tega argumenta se tokrat po dodaten material obračamo k Sørenu Kierkegaardu in njegovi *Bolezni za smrt* (1987a).²³

V primeru namreč, da Roquentin izbere *drugo* (i) opcijo, le-to izbere zaradi nekega *upanja* (katerega bi Schopenhauer sublimiral v *voljo*),²⁴ ki pa konec koncev in pri koncu *ne-dostojanstvenega* bivanja, kot z modro tinto poantira Kierkegaard (1987a, 57), *ni* upanje na življenje, temveč upanje na *smrt*, na izničenje ničnega bivanja. Imanentna lastnost upanja je namreč ta, da ubija zares počasi, mukotrpno in agonije polno, da bivanje in bivajočega le še bolj niči in devalvira in da z vsakim korakom, ko se približa smrti, le-to za prav takšno število korakov odrine stran; in upanje tako – čeprav na koncu vendarle prispe do svoje destinacije – le še stopnjuje muke, *trpljenje* in agonijo ter potencira *ne-dostojanstvenost* bivanja in bivajočega. Ergo: če Roquentin izbere *prvo* (ii) opcijo *nima* upanja, »*nima*« smrt in *nima* dostojanstva (*lahko ima* vsaj slavo), in če Roquentin izbere *drugo* (i) opcijo *ima* upanje, »*nima*« smrti in *ima* še *manj* dostojanstva kot sicer (*ne more imeti* niti slave). – Ali potemtakem *dobrega človeka*, ki si želi in prizadeva za ohranitev svoje biti oz. svojega bistva – skupaj s *srečnim* in *dostojnim človekom* – (sploh) lahko sešijemo v *dostojanstvenega človeka*? Tu namreč trčimo ob *contradictio in adjecto*, saj je – znotraj taistega ničnega bivanja – kazalnik dostojanstva tako prizadevanje za ohranitev lastne biti oz. lastnega bistva *dobrega človeka* kot Roquentinovo *izničenje* ničnega bivanja – *dober človek* in Roquentin pa tako stojita na *nasprotnih* bregovih istega prepada vprašanja dostojanstva. (– In še: Ali potemtakem obstajajo različne inkarnacije dostojanstva; je potemtakem lahko *neko* dostojanstvo še bolj *ne-dostojanstveno* kot *tisto*, ki ga sploh ni? – Naj se (vsaj) s tem vprašanjem muči tisti, ki upa, da bo nanj našel odgovor; mi se – zaenkrat – raje prepuščamo defetizmu znosne lahkosti bivanja ...) ²⁵

²² V tem delu *dostojanstvu* ne bomo le postavljali nasproti *ne-dostojanstva*, pač pa bomo med *dostojanstvo* in *ne-dostojanstvo* včasih vrinili še *ne-dostojanstvo* kot nekaj, kar ni ne *dostojanstvo* in ne *ne-dostojanstvo*, pač pa je nekaj *manj* od *dostojanstva* in hkrati nekaj *več* od *ne-dostojanstva*. – Čeprav dostojanstvo lahko le *je* (*dostojanstvo*) ali pa ga *ni* (*ne-dostojanstvo*), in s tem nekdo dostojanstvo lahko le *ima* ali pa ga *nima*, pa je nekdo lahko vseeno *bolj* ali pa *manj* dostojanstven.

²³ S podnaslovom *Krščanska psihološka razprava za spodbudo in prebujo*.

²⁴ Schopenhauer (2008, 216) namreč na eno stran postavlja stalna *upanja* in na drugo stalne *bojazni*.

²⁵ Z izrazjem takšne deskripcije aludiramo na naslov romana Milana Kundere *Neznosna lahkost bivanja*.

Če smo tako sedaj *via dobrega človeka* (in tudi Roquentina) razmišljali predvsem o *biti* oz. *bistvu*, *vrednosti* in *dostojanstvu*, o njihovi tesni medsebojni prepletenosti in pogojenosti, ter v kontekstu *evalvacijskega* bivanja ugotavljali, da – znotraj taistega ničnega bivanja – kazalnik dostojanstva predstavlja tako prizadevanje za *ohranitev* lastne biti oz. lastnega bista *dobrega človeka* kot Roquentinovo *izničenje* ničnega bivanja, da je *vrednost* zvezana z *dostojanstvom* in *ne-vrednost* z *ne-dostojanstvom*, pa sedaj nadaljujemo z Aristotelovim *srečnim človekom* (in Roquentinom) ter s tem z razpravo o *usodi*, *ne-sreči/trpljenju*, *sreči* (*zadovoljstvu*) in *dostojanstvu*.

2.2 »NIČ. BIVAL SEM.« IN SREČEN ČLOVEK: USODA

Nadaljujemo torej z Aristotelovim *srečnim človekom* (in Roquentinom) ter s tem z razpravo o *usodi*, *ne-sreči/trpljenju*, *sreči* (*zadovoljstvu*) in *dostojanstvu*. Tokrat bomo razmišljali o tem, kakšno vlogo imajo pri vprašanju dostojanstva usoda, *ne-sreča/trpljenje* in *sreča* (*zadovoljstvo*), v kakšnem medsebojnem razmerju so torej usoda, *ne-sreča/trpljenje* in *sreča* (*zadovoljstvo*) oz. zakaj so usoda, *ne-sreča/trpljenje* in *sreča* (*zadovoljstvo*) tako tesno prepleteni in je njihovo medsebojno razmerje tako tesno pogojeno, ter tako o njih razmišljali v kontekstu *defetističnega* bivanja.

Znotraj iste ničnosti bivanja Roquentin torej, če *de-konstruirano* pravi »*Bival sem. Nič.*«, udarcev usode *ne* prenaša dostojanstveno in *nima* dostojanstva, vendar pa, če Roquentin *re-konstruirano* pravi »*Nič. Bival sem.*«, udarce usode *prenaša* dostojanstveno in *ima* dostojanstvo. In *tega* Roquentina tokrat postavljamo na *isti* breg istega prepada vprašanja dostojanstva z Aristotelovim *srečnim človekom*; Roquentina, ki *Nič. Biva.* in *srečnega človeka* namreč unificira ravno dostojanstveno prenašanje udarcev usode.

Zakaj pa se kazalnik dostojanstva znotraj iste ničnosti bivanja kaže tako v (*prikimavanju*) *smrti* kot v *prenašanju udarcev usode* (*odkimavanju smrti*)? Ključ je le v – predikatu in njegovi *ne-emfatičnosti* – tem *dostojanstven*, tem »*Nič.*«, ki bi mu lahko pripisali tudi korelat »*Pač.*«. Namreč, kdor udarcev usode *ne* prenaša dostojanstveno in s tem le še potencira *ne-dostojanstvenost* svojega bivanja in s tem samega sebe, bo – na ničelni točki (*dostojanstva*) – le-to morda raje zaustavil s *smrtjo*;²⁶ kdor pa udarce usode *prenaša* dostojanstveno in s tem

²⁶ Kot npr. v *Ali-ali* (2003) zapiše Kierkegaard: »Bedna usoda! Zastonj mažeš kakor kaka stara vlačuga svoj zguban obraz, zastonj zvončklaš s svojimi butastimi zvonovi; utrujaš me; vselej isto, *idem per idem*. Nobene

stagnira ali dostojanstvenost svojega bivanja in s tem samega sebe celo potencira, bo le-to počel tudi naprej.²⁷ – Nič. Začnimo.

Podobno kot Aristotel, kateri *dostojanstvo* z *usodo* poveže v svoji deskripciji *srečnega človeka*, ki da dostojanstveno prenaša vse udarce usode, ti dve entiteti poveže tudi Marcel Proust, ki v drugem delu *Iskanja izgubljenega časa*, tj. v *V senci cvetočih deklet* (1975), znotraj konteksta *ljubezenskih (éros)*²⁸ afekcij in intrig, naratorju položi v usta tale delček stavka: »[...] se nisem dostojanstveno vdal v usodo« (Proust 1975, 202). – Eksplanacija naratorjeve *ne-dostojanstvenosti* oz. *ne-dostojanstvene vdanosti v usodo* je – tokrat – izjemno enostavna, in če smo prej med drugim postulirali, da je *ne-dostojanstvo* zaznamovano s *čustvenostjo* oz. z *emfatičnostjo* in da je *dostojanstvo* zaznamovano z *ne-čustvenostjo* oz. z *ne-emfatičnostjo*, paradigmatska: ker se Proustov narator giblje v domeni ljubezni, kateri je eksplozija čustev imanentna, ne more biti drugačen kot (ekscesivno) čustven, in ker ne more biti drugačen kot (ekscesivno) čustven, ne more biti – no, ali pa je vsaj težko – dostojanstven; zaradi česar pa tudi ugotavljamo: ne le da se Proustov narator v usodo ni vdal *dostojanstveno*, temveč se vanjo sploh *ni* vdal – ne obstaja namreč nekaj takšnega kot je *ne-dostojanstvena vdanost v usodo*; *vdanost v usodo* je lahko le *dostojanstvena* ali pa je sploh *ni* in je potemtakem tesno zvezana s prezenco dostojanstva. – Naj ta neksus med *ne-čustvenostjo* oz. *ne-emfatičnostjo*, *dostojanstvom* in *usodo*, za konec tega reflektiranja dodatno utrdimo in osvetlimo še z delčkom Spinozovega stavka, ki pa gre takole: »[...] moramo ravnodušno pričakovati in prenašati, kar nam naloži nestalna usoda« (Spinoza 2004, 185); s tem Spinoza dostojanstva sicer ne omeni neposredno, vendar ga *via* besedno zvezo »ravnodušno pričakovati in prenašati« (Spinoza 2004, 185), predvsem pa *via* besedo *ravnodušno* (*pač!*), ki se ne nanaša na nič drugega kot ravno na *ne-čustvenost* oz. na *ne-emfatičnost*, anticipira in ponavzoča.

Spinozov defetizem sugerira, da naj se človek, če na nekaj s svojo *močjo* volje, ki je tesno zvezana s človekovim občutjem lastne biti oz. lasnega bistva, ne more vplivati, pač raje prepusti – tokrat ne *udarcem*, ampak *nalaganju* – nestalnosti poteka usode – v nasprotnem

zabave, le pogrevanje starih stvari. Pridi, Spanec in Smrt, ti ničesar ne obetaš, ti obdržiš vse« (Kierkegaard 2003, 27).

²⁷ Emmanuel Lévinas v enem izmed svojih predavanj, zbranih pod imenom *Čas in drugi* (1998) (glej publikacijo *Etika in neskončno; Čas in drugi*) ugotavlja, da je *držo dostojanstva* – drugače kot v primeru *fizične* bolečine – moč obdržati le v *moralni* bolečini (Lévinas 1998, 113).

²⁸ Za več o *ljubezni* glej – kot rečeno – *tretji* del tega dela.

primeru bi bil namreč deležen le *trpljenja*.²⁹ Spinoza (2004, 190) tako izhaja iz podmene, da *trpimo* (*trpljenje*), kadar smo čemu le *delni* vzrok – in da *delujemo* (*delovanje*), kadar smo čemu *adekvatni* vzrok –, ter eksplicira, da »moči trpljenja ni mogoče definirati z močjo, s katero si prizadevamo vztrajati v svoji bití, ampak se mora [...] nujno definirati z močjo vnanjega vzroka v primeri z našo močjo« (Spinoza 2004, 267), ter tako sumarizira, da »[b]istva trpljenja [...] ni mogoče razložiti samo z našim bistvom« (Spinoza 2004, 267). – Tako pa je torej moč, če nemočno kontriranje sili usode rezultira v *trpljenju* in če je nevdanost v usodo *ne-dostojanstvena*, *trpljenje* in *ne-dostojanstvo* eksponirati z enako mero *ne-dostojanstvenosti*. – In Roquentin? Roquentin, ki zdaj *re-konstruirano* in *defetistično* *Nič. Biva.*, ponovno s Spinozo (2004, 266–267) rečeno, ne trpi niti tistih sprememb, ki botrujejo njegovi eksistenci, kaj šele, da bi sila trpljenja oz. moč vnanjih vzrokov presegla moč njegove volje (samomor) (Roquentinova moč volje je v primeru, da *Nič. Biva.*, večja kot v primeru, da *Biva. Nič.*); Roquentin, drugače kot *srečen človek*, za katerega je kvalitativna *kvantiteta* udarcev usode *summa summarum* vseeno lahko usodna, in drugače kot Werther iz pisemskega romana *Trpljenje mladega Wertherja* (1996) Johanna Wolfganga von Goetheja, kateri človeka ne valorizira po slabosti in moči, temveč ravno tako po *kvantiteti* trpljenja, bolečin in veselja, ki jih le-ta lahko prenese (Goethe 1996, 102), – tokrat – biva *pač* dostojanstveno in je *pač* dostojanstven.

Aristotel svojega naslednjega človeka, tj. *dostojnega človeka*, ki glede na scenarij scenosleda sukcesivno sicer šele prihaja, utemelji na primeru *komedije*. Ker pa oder sveta oz. oder življenja/bivanja,³⁰ katerega brusi neusmiljena usoda, trenutno zaseda še *srečen človek*, na kratko ostajamo pri dostojanstvu in *tragediji*/tragičnem/trpljenju³¹ – zaenkrat le – z obetom *sreče* (ki to ni!?). – »Naš človek« za to temo, pa ni kakopak nihče drug kot – Schopenhauer.

²⁹ In tako kot *ne-de-konstruiranega* in *ne-re-konstruiranega* Roquentina, bi ga najverjetneje obdajali le »predmeti [...] narejeni iz iste snovi kakor [on], iz nekakega grdega trpljenja« (Sartre 2004, 257). (– Aktualno tudi za Marxovega *delavca*, ki *producira predmete* ter v svojem delu *trpi* (glej *drugi* del tega dela).)

³⁰ »Ves ta svet je oder in moški vsi in ženske le igralci« (Shakespeare 1954, 44), se glasi npr. slavni citat Williama Shakespearja iz njegove komedije (!) *Kakor vam drago* (1954).

³¹ Naj zgolj omenimo, da Schopenhauer govori tudi o tem, da lahko življenje vsebuje bolečine *žaloigre*/tragedije, ter da tozadevno omenja »dostojanstvo tragičnih oseb« (Schopenhauer 2008, 341–342); da Kierkegaard v *Ali–ali* govori tudi o tem, da v *moderni* tragediji (*versus antična* tragedija) junaki trpijo »izključno po svoji lastni zaslugi« (Kierkegaard 2003, 107); in da Terry Eagleton v svoji knjižici *Smisel življenja: zelo kratek uvod* (2009) na nekem mestu pripomni, da »izvotljene in pozabljive človeške figure [Samuela Becketta] nimajo niti dovolj dostojanstva, da bi bili tragični protagonisti« (Eagleton 2009, 78), ter da niso sposobni niti tega, da bi si vzeli življenje. – Kljub temu, da *trpljenje* povezujemo s *tragičnostjo* ter da v tem delu postuliramo, da velja: *trpljenje*

Če Schopenhauer (2008, 216 in 279) torej *pesimistično* (!?) – in do neke mere podobno kot Spinoza, ki bistva trpljenja ne eksplicira le z bistvom človeka – lamentira, da je stremljenje in zadovoljevanje potreb (pritisk želja) *ad infinitum* bistvo človeka, ter da bo človek, vse dokler je takšen *subjekt volje* – ki ni vdan v usodo in ni dostojanstven –, podvržen *trpljenju* in *ne-sreči*, pa ključ za *sublimacijo prvega* in *antipod druge*, torej za *konec trpljenja* (na tem svetu) in *začetek sreče* (na »drugem svetu«), vseeno najdeva ravno v (človekovem)³² dostojanstvu. Schopenhauer (2008, 117–118) se namreč pri tem sklicuje na *stoiško etiko*, ki naj bi s svojo uporabo (človekovega) *uma*, človeka dvignila nad trpljenje in bolečine ter ga tako pripeljala do (čim) večjega dostojanstva – oz. v luči Zenona, utemeljitelja stóe (katerega omenja Schopenhauer), do življenja »v ubranosti s samim seboj« (Schopenhauer 2008, 116)³³ –, za tem pa, z dokončno odpravo vseh bremen in muk življenja, končno še do (trajne oz. »prave«/the) *sreče* – ki pa je sicer možna šele na »drugem svetu«, tj. po smrti/samomoru. – To pa je le še dodatna konfirmacija neksusa med *trpljenjem* in *ne-dostojanstvom* ter hkrati dodaten ne-tako-nov-novum glede neksusa med *srečo* in *dostojanstvom*; kar pa lahko simplificiramo z naslednjima enačbama:³⁴ *več trpljenja/manj sreče* = *manj dostojanstva* in *manj trpljenja/več sreče* = *več dostojanstva*.

Prav *dostojanstvo* oz. *ne-dostojanstvo* pa je tudi eno izmed osišč kritike Schopenhauerjevega najzvestejšega kritika – *nihilističnega* (!?) Nietzscheja, ki na tega *pesimista* (!?) odzvanja tako v delu *Rojstvo tragedije iz duha glasbe* (1995) kot v delu *Volja do moči* (2004).³⁵ Nietzsche namreč kot tisto najrepreszentativnejše na modernem času, ki je aklamiralo človeka, dolgo pojmovanega »tragedijski junak bivanja« (Nietzsche 2004, 18) oz. *tragičnega človeka* (Nietzsche 1995, 104), pozicionira ravno dejstvo, da je le-ta »v svojih očeh izgubil neverjetno veliko *dostojanstvenosti*« (Nietzsche 2004, 18) (*dostojanstvo* je v *mojih* očeh). Nietzschejeva (2004, 18, 104 in 113), kritika tako leti ravno na ta *um*, katerega metafiziki, tj. Schopenhauer idr., postavijo na piedestal, na modrost kot najvišji cilj, na povratek k sebi samemu, na moralne vrednote kot kardinalne vrednote (*versus* Bog) itd., in z vsem tem, končno, na *dostojanstvenost*; še več: srž njegovega demantija se izkristalizira ravno v tem neksusu med *dostojanstvom* in *lastnim občutkom vrednosti*; namreč, kot apodiktčno zatrjuje Nietzsche:

= *ne-dostojanstvo*; pa tako torej vseeno (lahko) velja tudi: *tragičnost* = *ne-dostojanstvo* (tragičnost bi namreč pomenila nekakšno dostojanstveno prenašanje *udarcev usode* ter s tem tudi dostojanstveno prenašanje *trpljenja*).

³² Schopenhauer (2008, 16) nasproti človeku postavi *živali*, ki dostojanstva (in uma) ne morejo imeti.

³³ V *drugem* in v *tretjem* delu tega dela bomo tozadevno govorili predvsem o *sozvočju/harmoniji* človeka s samim s sabo (oz. tudi s svetom (glej *drugi* del tega dela) oz. tudi z *drugim* (glej *tretji* del tega dela)) kot temeljni predispoziciji možnosti *prisotnosti* dostojanstva.

³⁴ Pri čemer pa se bomo tovrstnih enačb v tem delu posluževali tudi v bodoče in v kar precejšnji meri.

³⁵ S podnaslovom *Poskus prevrednotenja vseh vrednot: (Iz zapuščine 1884/88)*.

»Pogumni in ustvarjalni ljudje *nikoli* ne jemljejo slasti in trpljenja kot zadnji vprašani vrednosti – to so spremljevalna stanja: oboje moramo *hoteti*, če hočemo kaj *doseči*« (Nietzsche 2004, 329); sreča kot najvišji plafon, ki ga lahko doseže um, pa je, tako Nietzsche, le »psihološki nesmisel« (Nietzsche 2004, 329).

Rekapitulacija z refleksijo nedavno zapisanega bi se tako glasila, da si Schopenhauerjevih lastnega *sozvočja*/lastne *harmonije* in obeta sreče – sicer šele – na »drugem svetu«, po scenosledu umske eliminacije trpljenja in bolečin ter s tem zagotovilom (večjega) dostojanstva, pač morda vseeno ne moremo razlagati tako simplificirano. *Ergo*: Nietzsche nam ne dovoli niti umskega zastavljanja zgornjih enačb niti njihovega umskega nadgrajevanja v enačbi z dodano *vrednostjo*: *več* dostojanstva = *več* vrednosti in *manj* dostojanstva = *manj* vrednosti. Nietzsche, ki sicer govori o *pogumnih* (!) ljudeh – ki se pogumno in dostojanstveno vdajo v usodo in vse njene udarce prav tako tudi prenašajo –, nam namreč morda pravzaprav sugerira, da dostojanstvo, kot pogojeno z imanentno delikatnostjo lastnega občutka ne-vrednosti, le-tega pa pogojenega z dvema ekstremoma (občutij), tj. s *trpljenjem* in *srečo*, v bistvu morda le ni *samo* človekovo bistvo – vsaj ne v smislu njegove tako velike *fiksiranosti*, pač pa njegove večje *fluidnosti* (*versus* Schopenhauer), torej »zgolj« (a ne nezanemarljive!) prehodnosti na poti k zadanemu cilju. Skratka, *ne-pesimistični* (!?) in *nihilistični* (!?) Nietzsche nam tako morda skuša sugerirati, da usoda – za človeka in njegovo dostojanstvo – morda le ni tako zelo usodna!? – Medtem pa Aristotelov (1994, 67) *srečen človek* vse udarce usode še naprej dostojanstveno prenaša prav vsled tega, ker se – kot je bilo navedeno pri njegovi nadaljnji deskripciji – dobro, razumno in venomer pravilno odloča – torej ravno vsled tega, ker Aristotel vanj inkorporira *razum*.³⁶

Schopenhauerjev scenarij od *prologa trpljenja* do *epiloga sreče* – sicer šele – na »drugem svetu« torej sestoji iz naslednjih scen: *prolog*: *trpljenje/ne-sreča*; *prva scena*: *um*; *druga scena*: *dostojanstvo*; *tretja scena*: *eliminacija trpljenja/ne-sreče*; *epilog*: *sreča* (smrt/samomor); kjer torej na nasprotnih koncih točk ekstremov predstavlja *depresijo* (na tem

³⁶ Škoda bi bilo pustiti neopaženo naše opažanje povezovanja *dostojanstva* in *trsa*, katerega je moč zaslediti tako v Kierkegaardovem *Ali–ali* kot v Sartrovem *Gnusu*. Kierkegaard (2003, 145) namreč tam, ko razpreda o Don Juanu, omeni, da je Donna Elvira v prostor vstopila nadvse dostojanstveno ter da je bila bolj vitka od trsa; medtem ko Sartre *via* Roquentina ježno zabrusi: »Kaj ste naredili iz svoje znanosti? Kaj ste naredili iz svojega humanizma? Kje je vaše dostojanstvo, dostojanstvo mislečega trsa« (Sartre 2004, 237)? – Če pustimo domišljiji vijugati skupaj z vetrom, bi si lahko povezavo med dostojanstvom in trsom razlagali tudi *via* dostojanstveno prenašanje udarcev usode, saj se trs prav dostojanstveno uklanja sunkom vetra; pri čemer je tako *trs* metafora za *človeka* in *sunki vetra* za *udarce usode*.

svetu) *trpljenje* in *plafon* (na »drugem svetu«) *sreča*. A po nekem drugem scenariju je morda Schopenhauer vsaj nekaj vrstic svojega scenarija – (kljub vsemu) predvsem kakšno glede *srečnega epiloga* – »prepisal« od Aristotela. – Aristotel (1994, 47, 48 in 57) s svojim *evdajmonizmom*³⁷ pač predstavlja absolutno referenco ko tendiramo k (teoretiziranju o) *sreči*, ter katero tako v svojem neumornem glorificiranju – če pa ga vendarle povzamemo izjemno koncizno – opredeljuje kot *najvišje dobro* oz. kot *najvišji/končen/popoln smoter*, k čemur vedno vse teži oz. ki si ga vedno želimo in si zanj prizadevamo *per se*; medtem ko si tako *razumnosti* (skupaj s *častjo* in *naslado* (glej tudi točko 2.3)) želimo zgolj zaradi pretenzije po sreči – (raz)um je torej, še enkrat, le korak k sreči.

In če tako Aristotel etablira *srečnega človeka*, ki »vse udarce usode dostojanstveno prenaša« (Aristotel 1994, 67) ravno zato, ker ga odlikuje razum, podobno, oz. s potenciranjem tega, stori tudi (še) bolj neposredneje o dostojanstvu elaborirajoč Pico (1997, 5), saj človeka *per se* – vnovič – ravno zato, ker ga odlikuje razum, razglasi za *najsrečnejše* – in *največjega občudovanja vredno* – bitje (čudežno stvar).³⁸ In če Schopenhauer govori o *subjektu volje*, ki (vseh) udarcev usode (še) *ne* prenaša dostojanstveno, ker ga (še) *ne* odlikuje razum in (še) *ni* srečen (*mrtev*), pač pa (še) *trpi* zaradi infinite *ne-zadovoljenosti* infinite volje (*živi*), pa Goethejev (1996, 71 in 102) *trpeči* Werther – kljub temu, da človeka valorizira po *kvantiteti* trpljenja, bolečin in veselja, ki jih le-ta lahko prenese, in ki morda sploh ni tako zelo *ne-srečen* oz. je – paradoksalno – *ne-srečen* do *sreče* (*ne-sreča* = *sreča*), da bi se moral naslov tega romana res imenovati *Trpljenje mladega Wertherja* – govori po *eni* strani o *srečnih bitjih*, ki jim v svoji defetistični *pač* maniri svojo voljo vseeno uspe zadovoljiti ter si posladkati svoje življenje – in takrat je lahko človek srečen, ker je *tak*; a po *drugi* strani govori o *človeku*, katerega življenje morda le ni tako sladko, pa vendar le-ta nosi v sebi neko sladko senzacijo svobode, da lahko takšno grenkobno življenje prekine, kadar ga je volja (oz. po Schopenhauerju, ko voljo in s tem samega sebe dokončno eliminira) – in takrat je lahko človek srečen, ker je *človek*. – *Srečen človek* Goethejevega Wertherja je potemtakem tako tisti, ki dostojanstveno prenaša vse udarce usode, torej se v usodo *vda*, kot tisti, ki se v usodo *ne* vda, pač pa jo vzame v svoje roke na način, da jo prekine; Werther pa je potemtakem pravzaprav v vsakem primeru *srečen* in *ne ne-srečen/trpeč*, saj je *srečen prav zato*, ker *trpi* in je *ne-srečen* oz. ker lahko usodo vzame v svoje roke tudi tako, da jo pripelje do vrhunca

³⁷ Grško besedo *εὐδαιμονία*, sestavljeno iz besedice, *eu*, ki pomeni *dobro*, in besede *daimōn*, ki pomeni *duh*, se najpogosteje prevaja kot *srečo* in *blaginjo*; Aristotel pa je torej tako *evdajmonijo* uporabljal kot adekvatno *najvišjemu dobremu*.

³⁸ Pico se pri tem ne zadovolji z malim oz. s povprečnim, saj pledira dobesedno za najvišje, namreč za to, kar je na nebu (angeli, božanstva) – v tem pogledu pa se razhaja s sklepom pričujoče točke.

paradoksa ter s tem do vrhunca svojega *trpljenja* in *ne-sreče*, torej *sreče*, namreč do samomora/smrti. In medtem ko je Wertherjev *srečen človek* iz *prvega* primera (človek srečen, ker je *tak*) *dostojanstven* in je Werther najprej (le) *ne-dostojanstven*, pa je Wertherjev *srečen človek* iz *drugega* primera (človek srečen, ker je *človek*), kljub vsemu *bolj* dostojanstven, kot pa bi bil, če *ne* bi (vseh) udarcev usode prenašal dostojanstveno, in je Werther kljub vsemu potem *še bolj ne-dostojanstven*.

Na neki točki svojega *evdajmonizma* – z vprašanjem: »[M]ar je človek srečen šele, ko umre?« (Aristotel 1994, 65) –, *srečo* in *smrt* sicer zveže že Aristotel; a Kierkegaard v *Ali–ali* (2003) o *najsrečnejšem* oz. o *srečnem* oz. o *srečnejšem* oz. o *čez vse najsrečnejšem* razmišlja prav *via* vivisekcijo smrti, namreč: »[...] najsrečnejši je bil tisti, ki ni mogel umreti, srečen tisti, ki je to mogel; srečen tisti, ki je umrl v svoji starosti, srečnejši tisti, ki je umrl v svoji mladosti, najsrečnejši tisti, ki je umrl ob svojem rojstvu, čez vse najsrečnejši pa tisti, ki se ni nikdar rodil« (Kierkegaard 2003, 158).³⁹ – *Ergo*: človek je morda res lahko *the* srečen šele ko umre, saj za časa življenja to morda res ne more biti: ubijalska stran infinitnega tendiranja k sreči je namreč ta, da se le-ta človeku takoj ko jo zasluži, morda bežno občuti, vedno v trenutku izmakne; da se ga v svoji mimobežnosti, a hkrati izjemni intenzivnosti tako dotakne, da je ne želi več izpustiti; da je stanje njene permanentnosti, tj. »prava«/the sreča, ker se sreča lahko artikulira zgolj v trenutku oz. od trenutka do trenutka, morda res le »psihološki nesmisel« (Nietzsche 2004, 329) in le prazna obljuba; in da se tako želja in prizadevanje zanj nujno sprevrže v njeno nasprotje, tj. v *ne-srečo/trpljenje* – ki pa na koncu kontinuuma (lahko) rezultira v »pravi«/the sreči (smrt/samomor).

Tako Schopenhauer, ki torej možnosti za trajno oz. »pravo«/the srečo – vseeno – ne vidi že na *tem* svetu, pač pa šele na »drugem svetu« (smrt/samomor), kot tudi Nietzsche, ki srečo označi za »psihološki nesmisel« (Nietzsche 2004, 329), sta potemtakem pravzaprav *oba* pesimista – le na drugačen način. In morda je tako celo Schopenhauer tisti, ki bi moral postati tako velik pesimist kot je morda pravzaprav Nietzsche, saj medtem ko se Nietzsche sreči odpove *in toto*, se Schopenhauer sreči odpove le na *tem* svetu, ne pa tudi na »drugem svetu«; Schopenhauer bi moral *pledirati* za um, ki bi spodbudil razpustitev volje in *istočasno opustil* tendiranje k sreči, in *ne* pledirati za um, ki bi spodbudil razpustitev volje in *s tem spodbudil* tendiranje k sreči, saj je tendiranje k sreči *per se* tisto, ki mora tu umanjkat. – Zmernost sta predpisovala

³⁹ V *Tako je govoril Zaratustra* sicer podobno razmišlja tudi Nietzsche, ko pravi npr.: »Tak skrbite vendar, da se neha življenje, ki je samo trpljenje« (Nietzsche 1999, 49) (samomor); ali pa npr.: »Rojevamo samo nesrečneže« (Nietzsche 1999, 49)!

že Aristotel in Spinoza; Nietzsche (1995, 111) pa je dostojanstvo, drugače od Schopenhauerja, prepoznaval v neksusu z *zadovoljstvom*⁴⁰ in *ne* s srečo; in tudi Schopenhauer (2008, 338), ki je védel toliko, da je med *veliko zadovoljitev* in *srečo* postavil enačaj (*velika zadovoljitev* = *sreča*), bi lahko védel bolje in se zadovoljil z malim, tj. z *zadovoljstvom*, in ne bi izzival (trenutnega razpoloženja) sreče oz. k njej eskaliral v trpljenju, ter s tem – s Spinozo rečeno – (*ne*-dostojanstveno) vztrajal v nečem, čemur je le *delni* vzrok; in če smo še malce provokativni: Schopenhauer je pesimist prav zato ker *ni dovolj velik* pesimist in ker – s tem tudi – ni defetističen.

Za konec takšnega rezoniranja pa nam preostane le še, da Aristotelovemu *srečnemu človeku*, ki dostojanstveno prenaša vse udarce usode ravno zato, ker Aristotel vanj vikorporira razum, zaradi katerega si *srečen človek* sreče pravzaprav ne želi, ampak je zadovoljen (»zgolj«) z zadovoljstvom – Spinoza tako (v navezavi na ohranitev lastne biti, moč volje in s tem (tudi) na *dobrega človeka*) govori o *samo-zadovoljstvu*, »ki izvira iz razuma [in je] najvišje mogoče zadovoljstvo« (Spinoza 2004, 300) –, nadenemo adekvatnejši izraz in ga preimenujemo v *zadovoljnega človeka*.

In če smo sedaj *via srečnega človeka* (in tudi Roquentina) razmišljali predvsem še o *usodi*, *ne-sreči/trpljenju*, *sreči* (*zadovoljstvu*) in *dostojanstvu*, o njihovi tesni medsebojni prepletenosti in pogojenosti, ter v kontekstu *evalvacijskega* bivanja ugotavljali, da je vdanost v usodo je lahko le dostojanstvena ali pa je sploh ni, da – znotraj taistega ničnega bivanja – kazalnik dostojanstva predstavlja tako *dostojanstveno prenašanje* udarcev usode *srečnega človeka* in Roquentina kot *prenehanje ne-dostojanstvenega* prenašanja udarcev usode, da je *sreča* (*zadovoljstvo*) zvezana z *dostojanstvom* in *ne-sreča/trpljenje* z *ne-dostojanstvom*, pa sedaj nadaljujemo še z Aristotelovim *dostojnim človekom* ter s tem z razpravo o *želji*, *sreči*, *ne-sreči/trpljenju*, *užitku*, *sramoti* in *dostojanstvu*.

2.3 DOSTOJEN ČLOVEK: NE-SVOBODA

In (skoraj) končujemo torej z Aristotelovim *dostojnim človekom*, s tem pa še z razpravo o *želji*, *sreči*, *ne-sreči/trpljenju*, *užitku*, *raz(umu)*, *sramoti* in *dostojanstvu*. In tokrat bomo

⁴⁰ Nietzsche o tem sicer govori v kontekstu *glasbe* (in Schopenhauerja), kateri je bila, po tem, ko ji je bilo »v celoti odvzeto pravo dostojanstvo, da bi bila dionizično svetovno ogledalo« (Nietzsche 1995, 111), vtisnjena *zadovoljiva narava*; medtem ko o dostojanstvu Schopenhauer (2008, 247) npr. govori v kontekstu *božanstev*, saj govori o *božanskem dostojanstvu* (Aresa in Atene).

razmišljali o tem, kakšno vlogo imajo pri vprašanju dostojanstva želja, sreča, *ne-sreča*/trpljenje, užitek, raz(um) in sramota, v kakšnem medsebojnem razmerju so torej želja, sreča, *ne-sreča*/trpljenje, užitek, raz(um) in sramota oz. zakaj so želja, sreča, *ne-sreča*/trpljenje, užitek, raz(um) in sramota tako tesno prepleteni in je njihovo medsebojno razmerje tako tesno pogojeno.

Aristotelov zadnji človek, katerega smo si *ne*-dostojno drznili reappropriirati in abstrahirano preformulirati v paradigatskega za našo elaboracijo o dostojanstvu – ter katerega vzajemno ne ekspliciramo več z nobenim od »dveh«/»obeh« Roquentinov, pač pa predvsem *via* njegove (*ne*-dostojne) kontrapunkte –, je torej *dostojen človek* (oz. tudi *ugleden človek*) – človek skratka, ki govori in posluša s srednjim zadržanjem, tj. – tавтоloško po Aristotelu – adekvatnem človeku njegovega kova, in ki se boji sramote. – S tem pa oder, kjer se je pravkar odvijala *tragedija*, zdaj končno prepuščamo *komediji*.

Kot rečeno Aristotel *dostojnega človeka* – *vis-à-vis burkeža* – utemelji na primeru *komedije*. (Ko)medi(j)alnost percipira glede na recepcijo *nove* in *stare* komedije, ki da se diferencirata predvsem v *dostojnosti*, saj da medtem ko *prva* temelji na *robotih kvantah*, *druga* lebdi v *diskretnih namigovanjih*; ergo: *prva* je (bolj) *ne*-dostojna in *druga* je (bolj) *dostojna*. *Dostojen človek*, katerega atributivna lastnost se evalvira po njem, tj. po osebi, po situaciji in po predmetu (Aristotel 1994, 132), pa torej ostaja dostojen tudi če pade z odra oz. se na njem – tako ali drugače – znajde.⁴¹ – In podobno kot se razlikuje šaljivost *dostojnega človeka vis-à-vis burkeža*, se, tako Aristotel (1994, 150), razlikuje tudi šaljivost *svobodnega človeka vis-à-vis sužnja* – katerega pa za potrebe naše razprave »zasušnjimo« skoraj istočasno kot bomo stestirali *dostojnost* Aristotelovega *dostojnega človeka via* njegovo *željo* in njegov *užitek*.

Z enako srečo kot s srečo, želimo z željo pričeti pri Aristotelu – za tistim *tendiranjem* k sreči nekaj strani nazaj, se je namreč skrivala prav *želja*. Želja je namreč – tako Aristotel (1994, 54, 55 in 105) – tista, ki je usmerjena oz. ki teži k »pravi«/the sreči kot

⁴¹ Jacques Lacan, ki se Aristotela sicer loteva predvsem v svojem VII. seminarju z naslovom *Etika psihoanalize* (1988), v svojem XVII. seminarju z naslovom *Hrbtna stran psihoanalize* (2008) (predavanje *Moč nemožnosti*), govori prav o *sramu* – in to predvsem v navezavi na *smrt*, od katere smo se sicer že skorajda poslovili. – Lacan namreč govori o *umreti od sramu*; o vidiku, da je »umreti od sramu edini afekt smrti [...] ki je je vreden« (Lacan 2008, 212), pri čemer se sklicuje na frazo *za to ni vredno umreti* ter ugotavlja, da je tako »smrt nekaj, kar si je treba zaslužiti – oziroma da si je treba zaslužiti čas, da umremo od sramu, da temu ni tako« (Lacan 2008, 212); saj sicer »vam ostane življenje v izobilju sramu, povezanim s tem, da vaše življenje ni vredno, da bi zanj kdo umrl« (Lacan 2008, 212), dodaja Lacan; pri čemer pa Lacan (2008, 212–213) niti sam ne pozabi na povezavo sramu z *burko* oz. z *burkaštvom*. – Naj morda na tem mestu omenimo še, da se sicer nemalokrat govori o (vsaj) *dostojnem* oz. *dostojanstvenem pogrebu* (kot se npr. govori tudi o *dostojanstveni smrti* (primer evtanazije)).

najvišjemu/končnemu/popolnemu smotru oz. najvišjemu/the dobremu; a medtem ko je predmet/objekt tiste (kolektivne) *the* (1.) želje neko *the* dobro, je predmet/objekt (individualne) želje vsakega posameznika nekaj, kar sam percipira kot dobro (čeprav zaželeno na podlagi napačne odločitve ni dobro, pač pa je *slabo*, in čeprav tako zaželeno vsakega posameznika – ki se lahko od posameznika do posameznika popolnoma razlikuje – izključuje nekaj, kar je zaželeno po *naravi*) – in dobro *per se* potemtakem ne obstaja; namreč: (tudi) če obstajata »dobro kot sredstvo« in »dobro samo po sebi« (kjer je prvo sredstvo za dosego drugega), »dobrega samega po sebi« ni možno zvesti na eno samo idejo, na nekaj docela ločenega od »dobrega kot sredstva«, saj je »dobro kot sredstvo« kdaj lahko tudi »dobro samo na sebi« – »dobro samo na sebi« in »dobro« pa tako pomenita nekaj identičnega. – Na tem mestu pa moramo iz domene *individualnega* na kratko skreniti v domeno *kolektivnega*, tj. v *politiko*, kjer je – kot še-vedno-a-kmalu-ne-več v *Nikomahovi etiki* poantira Aristotel (1994, 48) – to *the* dobro najprezentnejše in najdistinktnейše, saj pri večjem številu (ljudi) zadobi veličastnejši izraz (*narod/država versus posameznik*); v domeni politike pa iz *Nikomahove etike* skreniti še v Aristotelovo *Politiko* (2010) oz. na eno njenih relevantnejših mest, namreč na mesto, kjer Aristotel željo zelo na kratko profilira takole: »[Ž]elja nima meje« (Aristotel 2010, 143). Željino preseganje vseh rubikonov namreč eksplicira znotraj rubikona hišnega gospodarstva, v katerem da *želijo* ljudje svoje imetje v formi denarja ali ohranjati ali pa povečevati *ad infinitum*; vendar pa ravno zaradi tega ker v svojem življenju tendirajo *ad infinitum*, tendirajo zgolj k *življenju*, tj. k življenju brez predikata *dobro* (Aristotel 2010, 143), saj le-tega ne ujamejo nikoli; in ker ne ujamejo *the* dobrega, ne ujamejo niti »prave«/the sreče. Infinitnost želje je namreč tista, ki operira kontraproduktivno, ki »pravo«/the srečo istočasno in z isto vztrajnostjo kot jo želi pritegniti k sebi, pravzaprav *ad infinitum* odriva stran. – Prav infinitnost želje pa je bila tako tudi tista, ki je recipročno pogajala Schopenhauerjevo infinitno *ne-srečo/trpljenje*.

Schopenhauer namreč reciprociteto med *željo* in *ne-srečo/trpljenjem* vzpostavi takole: (vsaka) *želja* izvira iz *trpljenja* (*manka*) in (vsako) *trpljenje* izvira iz *ne-zadovoljene želje* (*manka v presežku*) – ergo: *trpljenje* = *ne-zadovoljena želja*. – Ker pa je po Schopenhauerju (2008, 215–216 in 279) proporc med *zadovoljenimi* in *ne-zadovoljenimi* željami – ki tako tudi po njegovi konceptiji tendirajo *ad infinitum* – 1:10, si lahko tudi predstavljamo, zakaj je v (njegovem) svetu desetkrat več *ne-sreče/trpljenja* kot pa *sreče*; in še *huje*: vse dokler bo subjekt subsumiran pritiskom želja oz. volje, ne bo prav nič drugače. – Kaj torej želi želja?

Želja želi biti zelena (1. definicija želje Jacquesa Lacana).⁴² Želja je tista, ki nas podredi, subsumira, ter ki tako generira občutek naše lastne *ne-vrednosti*, naše lastne *ne-dostojanstvenosti*; in če je prav *the* (2.) želja tista, s katero si *želimo* (*ab initio*) ohranjati svojo bit oz. svoje bistvo, pa morda prav (vsaka *the* želji subsumirana) želja to *hard core* substanco – prej kot fiksira – ravno prostoradikalizira (*raz-cepi, raz-prši, raz-vrednoti*);⁴³ defetistično *pač* maniro dostojanstvenega prenašanja vseh udarcev usode, torej *vdanost* v usodo, pa tako – prej – preobrne v njeno nasprotje, v *ne-vdanost* v usodo (subsumiranost *želji* *versus* subsumiranost *usodi*), usodo samo pa zapečati z *ne-srečo/s trpljenjem* oz. vsaj z *ne-zadovoljstvom*.

Želja torej neulovljivo lovi »pravo«/the srečo, kateri aproksimativne Aristotel (1994, 50 in 52) navaja *bogastvo, čast* in *užitek*⁴⁴ – in ker prvo komponento, tj. bogastvo, kmalu zapostavi, bomo to storili tudi mi ter z užitkom začeli kar z *užitkom*; ta se bo namreč, kljub temu, da je *čast* tista, ki je sopomenska *dostojanstvu* ter za katero bi se nam tako morda zdelo, da bi morala uveljavljati patronat nad tovrstnim predajanjem želji, izkazal za najrelevantnejšega, celo za nosilnega.

Aproksimativnost užitka »pravi«/the sreči je tako v fakti, da je užitek kot (trenutni) produkt želje, le *sredstvo* za doseg »prave«/the sreče in *ne* »prava«/the sreča *sama*; nosilnost užitka pa v tem, da Aristotel ponekod *užitka* in *časti* ne percipira kot dve ločeni entiteti, temveč *čast* (poleg *bogastva* in tudi *zmage*) prišteva kar k *užitkom* – ergo: *čast* = *užitek*.⁴⁵ – Takšno

⁴² Navedena Lacanova definicija želje izhaja iz želje *histeričarke/-ja*; od koder pa izhaja tudi njegova 2. definicija želje, namreč, »da je človekova želja želja Drugega« (Lacan 2008, 104). Pri tem je Lacan izhajal tako iz obravnave histerije Sigmunda Freuda – ter Josefa Breuerja –, kot tudi iz branja Georga W. F. Hegla oz. Kojève, ter na tem zgradil enega izmed svojih štirih diskurzov, tj. diskurz *histeričarke/-ka* (preostali so: diskurz *gospodarja*, diskurz *analitika* in diskurz *univerze*). Če beremo npr. Lacanovo *Hrbtno stran psihoanalize* in *Štiri temeljne koncepte psihoanalize* (2010), Lacanov XI. seminar, tako izvémo, da »histerija simbolizira prvotno nezadovoljenost« (Lacan 2008, 82), da »histerija promovira nezadovoljeno željo« (Lacan 2008, 82–83), ter da tako »svoje želje ne more vzdrževati drugače kot v obliki nezadovoljene želje« (Lacan 2010, 16); zato pa bi popolnoma ozdravljena lahko postala šele, ko bi bilo njeni želji končno zadovoljeno (Lacan 2010, 16). – Glej tudi *tretji* del tega dela.

⁴³ Medtem ko je Spinoza – pri vprašanju želje in prizadevanja za ((lastno) dobro ter za) ohranitev svoje biti oz. bistva – pozicioniral subjekta kot *agensa* volje (*nad* voljo), pa Schopenhauer svojega subjekta pozicionira kot volji *subsumiranega* (*pod* voljo). – Pri nadaljnji razpravi bomo kot tisto relevantno, vzeli nocio Schopenhauerja.

⁴⁴ Aristotel (1994, 303) je *užitek* pozicioniral *vis-à-vis bolečini*, oba pa seciral v domeni *razmerij v telesu* – v primeru *nasičevanja* telesa (potrebe) je tako govoril o *užitku*, in v primeru *odvzemanja* telesu o *bolečini* –; in podobno je, v domeni *razmernostne aficiranosti delov telesa*, postuliral tudi Spinoza (2004, 200), ki je *čutno ugodje* (*užitek/vedrost*), tj. afekt *veselja*, pozicioniral *vis-à-vis bolečini* (*otožnost*), tj. afektu *žalosti*; Schopenhauer (2008, 125) pa, ki je govoril o (*so*)*učinkovanju volje in telesa*, je *užitek*, kot učinkovanje, ki se z voljo *ujema*, pozicioniral *vis-à-vis bolečini*, kot učinkovanju, ki se z voljo *ne ujema*.

⁴⁵ In verjetno je vsem znan idiom, da se *čast uživa*.

percipiranje pa tako napoteva na dojem, da obstaja *cel spekter užitkov* – ki pa so po Aristotelu (1994, 52, 216, 219, 221 in 311) intonirani glede na *ne-nujnost*, kategorizirani na diadi *dobro-slabo*⁴⁶ oz. dis-locirani glede na *dušo* in *telo*; pri čemer *časť* uvršča hkrati med tiste *ne-nujne* in *duševne* – in *dobre*, saj le-ta kalibrira *obvladane* oz. *izbrano elito* (izobraženih in podjetnih ljudi) oz. (tudi) *dostojne ljudi*, medtem ko užitek *per se* – kot *slab* (*sredstvo*; ekscesivnost) – kalibrira *ne-obvladane* oz. vse (ostale) *ne-omikane* oz. (tudi) *ne-dostojne ljudi*. – *Slabo* in *ne-dostojno* diadirali pa bomo prav kmalu, ko bomo *nolens volens* končno instrumentalizirali *sužnja* ter se (tudi sami) dokončno predali užitku teoretiziranja o užitku *per se*, tj. o *nasladi/pohoti/poželenju/afektu/čutnosti/strasti* oz. *čustvom* (*versus* (*raz*)um).

Ne-obvladanega oz. *ne-omikanega* oz. (tudi)⁴⁷ *ne-dostojnega človeka* torej *toto genere* *obvlada* užitek *per se* – in ne obratno –; ali drugače – in kar je oz. naj bi bilo tisto problematično: *ne* obvlada ga (*raz*)um, ki je – kot rečeno že pri *dobrem človeku* – bistvo vsakega posameznika in predispozicija *samo-obvladanosti* (Aristotel 1994, 287).⁴⁸ *Ergo*: *ne-dostojen človek* (*versus dostojen človek*) se *ne-dostojno* vêde, tj. *ne* govori in *ne* posluša s srednjim zadržanjem, ker tega *ne vé/ne zna/ne* (z)more itd., in zato s »prave« (srednje) poti – poti ohranjanja svoje biti oz. svojega bistva in/ali poti usode – skrene v (užitkarske/emfatične) ekstreme; in se niti *ne* boji sramote.

Takšnega človeka, torej *ne-dostojnega človeka*, Aristotel (1994, 221) sfiltrira iz eksempla sopostavljanja užitka *per se* in *jeze*, kjer da je jeza manj sramotna kot užitek; namreč: medtem ko pri *jezi* (*raz*)um do neke mere – ko detektira nek *insult*, neko *degradacijo* ter se ji *upre* – še *funkcionira*; (*raz*)um pri *užitku* – ko detektira nek *mik* in se mu *preda* – ravno *odpove*. – Užitek (*per se*) namreč diktira arzenalu opredelitev kot so npr. *naslada*, *pohota*, *poželenje*, *afekt*, *čutnost*, *strast* oz. *čustva*, za katere ni (ravno) značilna niti srednja, kaj šele največja zadržanost, pač pa prej ekscesivnost, tendiranje *ad infinitum*.

⁴⁶ Po Aristotelu (1994, 52) namreč obstajajo »tri temeljne oblike življenja« (Aristotel 1994, 52): uživaško življenje večine (*ne-omikani ljudje*), življenje v službi skupnosti manjšine (*izobraženi* in *podjetni ljudje*) in življenje posvečeno razglabljanju (*filozofi*).

⁴⁷ Aristotel sicer ne govori o *ne-dostojnem človeku*, pač pa zgolj o *dostojnem človeku*, a način, na katerega Aristotel govori o *ne-obvladanem* in *ne-omikanem*, nam omogoča, da ta dva kontrapozicioniramo *dostojnemu človeku* – ter s tem skreiramo (tudi) njegov kontrapunkt, tj. *ne-dostojnega človeka* – katerega izraz bomo kdaj pa kdaj uporabili tudi namesto Aristotelovega opisovanja *ne-obvladanega* in *ne-omikanega*.

⁴⁸ Dolar na nekem mestu svoje publikacije *O glasu* (2003) sicer zapiše, da »za človeško dostojanstvo razum in um še nista dovolj, [saj da] lahko vodita le od zablode k zablodi, kolikor jima manjka glas kot pravilo in načelo, glas kot božje v človeku« (Dolar 2003, 121); kot nadalje piše Dolar je glas namreč »vez z Bogom, razum in um pa sta sama zase brez božjega, sta le žalostna plat našega privilegija nad živalmi« (Dolar 2003, 121). – (Človeško) dostojanstvo lahko torej – po tej eksplanaciji – napram (*raz*)umu manifestira še le *glas*.

In zato Aristotel za tistega, ki se preda takšnemu užitku (konkretno: *strasti/nasladi*), pravi, da »izgubi[/] oblast nad sabo« (Aristotel 1994, 227), oz. za tistega, ki se predaja takšnim užitkom, da »ne more[/] zatajiti svoje hlapčevske narave« (Aristotel 1994, 52); in zato Pico, da je tisti, ki »ujet v lepljivo past pohote sužnjuje svoji čutnosti« (Pico 1997, 8), *žival* in *ne* človek (ter pretendira na efekt moralne filozofije, ki da bo razsvetlila um, očistila uživajočo dušo poželenja in naslade ter obvladovala navale strasti (facit: aviacija na božansko raven)) (Pico 1997, 8, 11 in 12); in zato Lucius Annaeus Seneca v *Pismih prijatelju Luciliju* (2004), da je suženj prav vsak, saj: »[...] eden je suženj pohotnosti, drugi pohlepa po denarju, tretji častilakomnosti, vsi pa smo sužnji željá in strahu« (Seneca 2004, 135); in zato Spinoza: »Človeško nemoč, da bi obvladali in krotili afekte, imenujem sužnost; zakaj afektom podložen človek ni sam svoj gospod, ampak igrača usode, ki ima nad njim tako moč, da je pogostoma prisiljen slediti slabemu, dasiravno ve, kaj bi bilo zanj dobro« (Spinoza 2004, 259);⁴⁹ ter razlikujoč med tistim, ki ga vodi (*raz*)um in tistim, ki ga vodi le *afekt*: »[...] zato imenujem prvega sužnja, drugega pa svobodnega« (Spinoza 2004, 311); ter zato Schopenhauer govori o »suženjstvu volji« (Schopenhauer 2008, 216) in o tem, da človek, ki se sicer *a priori* počuti povsem svobodnega, *a posteriori* »ni svoboden, pač pa podrejen nujnosti« (Schopenhauer 2008, 137).

Če tole kondenzirano citatno genezo-ki-to-ni malce dezintenziviramo in pokomentiramo ... Specifika vseh citatov je torej takšno ali drugačno apostrofiranje *sužnja*;⁵⁰ pri čemer pa je kakopak najbolj meritorno to, da to *ni* suženj v prvotnem pomenu besede, tj. suženj iz miljeja *dela*,⁵¹ pač pa *je* suženj iz miljeja *užitka*-ov; da to *ni* »le« *suženj* (gospodarja), pač pa *je* suženj (gospodarja) *užitka*⁵² – nad njim namreč *nima* oblasti (*raz*)um (*samostojen*), temveč *ima* nad njim oblast *užitek* (*ne*-samostojen) – zato *ni* suženj gospodarja (njegov gospodar je *oseba*), temveč suženj gospodarja *užitka* (njegov gospodar je *užitek*; oz. je, s Schopenhauerjem rečeno, suženj *gospodarice volje* (njegova gospodarica je *volja*)). – In zato *ne* govori in *ne* posluša in še česa *ne* počne s srednjim zadržanjem, temveč (skorajda) brez kakršnegakoli zadržanja oz. se (skrajno) *ne*-dostojno vêde. – In rečeno še z enim pleonazmom: ker nad njim *nima* oblasti (*raz*)um, ki je *dober*, ker *vê*, kaj je dobro, *ima* nad

⁴⁹ Medtem ko je po Spinozi (2004, 185) (in še kom z linije *krščanske* tradicije) *sužnost* Bogu seveda tista »prava«/the sreča in *največja* svoboda!?

⁵⁰ Aristotel sicer aludira na *hlapca* in Pico eksplicite omeni *žival*, vendar pa tako *hlapec* kot tudi *žival* pogosto predstavljata korelat *sužnja*; nemalokrat pa prihaja tudi do izgubljanja s prevodom, zaradi česar se *hlapca* prevaja v *sužnja* ali *sužnja* v *hlapca*, oz. do mešanja uporabe besed *suženj* in *hlapec*, kjer je tako ena in ista oseba enkrat označena za *sužnja* in drugič za *hlapca* (glej tudi opombo v *drugem* delu tega dela).

⁵¹ Za več o tem glej *drugi* del tega dela.

⁵² Za več o tem glej – prav tako – *drugi* del tega dela.

njim oblast *užitek*, ki je *slab*, ker *ne vé*, kaj je dobro – in zato tak človek, t.i. suženj *užitka*, tudi nima sam oblasti nad seboj, je *ne-obvladan* oz. *ne-dostojen*. Pa vendar ni nujno, da je pri njem prisotna *popolna* odsotnost (raz)uma, tj. da »tega *ne vé*«; zadostí namreč že prisotnost *delne* odsotnosti (raz)uma, tj. da »tega *ne zna*«, da tega »*ne (z)more*« itd., saj (raz)um na koncu tako ali tako odpove. – (1.) In ker *ne-obvladanega* oz. *ne-dostojnega* *ne* obvladuje (raz)um, *ne-obvladan* oz. *ne-dostojen*, *ne* obvladuje svojega užitka – v užitku *ni* zmeren, temveč je *ekscesen* –, in je v užitku *ne-obvladan* oz. *ne-dostojen* – s tem pa tudi *ne obvladuje svoje biti* oz. *svojega bistva*. (1.) Namreč: ker je njegov *modus vivendi* tendiranje *ad infinitum* oz. je njegova želja po užitku *infinitna*, saj užitek *nujno* in *ne-svobodno* postavlja na mesto gospodarja (*ne vé*, *ne zna*, *ne (z)more* drugače), nikoli ni in ne more biti niti srečen niti zadovoljen, saj vedno želi *več* in *več* in *še več* ... vedno tendira in potencira – s tem pa svoje biti oz. svojega bistva *ne ohranja (fiksira)*, temveč jo/ga – s takšno *ne-konstantnostjo*, kar je – paradokсно – njegova edina *konstantnost* – ravno razcepi, razprši, *raz-vrednoti (prostoradikalizira)*. – (2.) In ker *ne-obvladanega* oz. *ne-dostojnega* *ne* obvladuje (raz)um, *ne-obvladan* oz. *ne-dostojen*, *ne* obvladuje svojega užitka – v užitku *ni* zmeren, temveč je *ekscesen* –, in je v užitku *ne-obvladan* oz. *ne-dostojen* – s tem pa tudi *ne prenaša dostojanstveno vseh udarcev usode*. (2.) Namreč: ker je njegov *modus vivendi* tendiranje *ad infinitum* oz. je njegova želja po užitku *infinitna*, saj užitek *nujno* in *ne-svobodno* postavlja na mesto gospodarja (*ne vé*, *ne zna*, *ne (z)more* drugače), nikoli ni in ne more biti niti srečen niti zadovoljen, saj vedno želi *več* in *več* in *še več* ... vedno tendira in potencira – s tem pa nekakšno *dostojanstveno* subsumiranost *usodi* subsidira z *ne-dostojanstveno* subsumiranostjo *želji*. (– In ravno zato, s Spinozo rečeno, *igrača usode* v resnici ni tisti, ki je subsumiran *usodi* sami, saj se je v takem primeru vanjo dostojanstveno *vdal*, temveč tisti, ki je subsumiran *želji*, torej tisti, ki se v usodo – kljub morebitni boljši védnosti – sploh *ni* vdal.)

In če se vrnemo nazaj h komediji in k našemu prvotnemu – in *ne-kontrapunktiranemu*, tj. k *ne-dostojnemu človeku* –, tj. k *dostojnemu človeku*, katerega šaljivost se še vedno razlikuje od šaljivosti *ne-dostojnega* (oz. sužnja iz miljeja *užitka* oz. sužnja iz miljeja *dela*); in kateri še vedno govori in posluša s srednjim zadržanjem, še vedno ostaja dostojen tudi če pade z odra oz. se na njem – tako ali drugače – znajde, in/saj se še vedno boji *sramote*. – A še prej: zakaj so se na istem odru, torej na odru komedije, sploh situacijsko vkup znašli *ne-dostojen človek*, *užitek* in *sram*? Zato ker je – kakor v svojem dovtipu zapiše šaljivi (!?) Aristotel – »[n]aravnost smešno [...], če kdo dolži zunanje okoliščine, ne pa samega sebe, da se je pustil

ujeti zunanjim vabam, ali če kdo navaja za vzrok plemenitih dejanj samega sebe, za vzrok sramotnih dejanj pa zapeljivo moč naslade» (Aristotel 1994, 97). *Ergo*: 1.) niti *delna* odsotnost (raz)uma (*ne* zna, *ne* (z)more) – kateri na koncu tako ali tako odpove – ne bi smela biti izgovor, da mesto gospodarja namesto (raz)uma zaseda *užitek*, saj že takšna *delna prisotnost* (raz)uma omogoča védenje, da je *užitek* (*per se*) slab ter povezan z (delno) *odsotnostjo* (raz)uma – to pa je tudi razlog, zakaj krivdo užitka sprevrača *vía* taisto védenje –; 2.) tako v primeru, da mesto gospodarja zaseda *razum*, kot v primeru, da mesto gospodarja zaseda *užitek*, pozicija gospodarja bazira v ne-(raz)umu ((ne) vé, (ne) zna, (ne) (z)more); 3.) tako *plemenita* dejanja (*najboljše*) kot *sramotna* dejanja (*najslabše*) izhajajo iz *notranjih* (intimnih), ne-(raz)umnih tendenc ter igrajo izjemno relevantno vlogo pri občutenju lastne vrednosti; 3.) dejanja *dostojnega človeka*, kjer mesto gospodarja zaseda *razum*, so *plemenita*, dejanja *ne-dostojnega človeka*, kjer mesto gospodarja zaseda *užitek*, so *sramotna*; 4.) *dostojen človek* ima o sebi (lahko) kar *najboljše* mnenje, saj lastno vrednost (lahko) tudi občuti kot *vrednost*, *ne-dostojen človek* ima o sebi (lahko) kar *najslabše* mnenje, saj lastno vrednost (lahko) občuti kot *ne-vrednost*. – Evocirajmo zdaj še predhoden delček razprave, prvotno nanašajoč se na *dobrega človeka*, namreč tistega o binarnih opozicijah *naduteža/ošabneža* oz. (tudi) *častihlepneža* in *malodušneža*, kjer smo skupaj z Aristotelom in s Spinozo razmišljali o *prvem* kot tistem, ki je etiketiran oz. se sam etiketira z *več-vrednostjo*, in o *drugem* kot tistem, ki je etiketiran oz. se sam etiketira z *manj-vrednostjo* – tudi Spinoza namreč govori o prvem, tj. o *častihlepnežu*, kot tistem, ki se boji *sramu*. – Potemtakem se sramote/sramu bojita tako Aristotelov *dostojen človek* kot Spinozov *častihlepnež* – oba *samo-etiketirana* z *visoko vrednostjo* oz. z *več-vrednostjo*, pa vendar drugačna v *zmernosti*; saj: medtem ko je *dostojen človek zmeren*, je *častihlepnež zmeren* v svoji *ne-zmernosti*. *Častihlepnež* – ki časti (še) *nima*, temveč (zaenkrat) zgolj *tendira* k njej, ali pa čast, h kateri *je tendiral*, (že) *ima* – je namreč tesno povezan z *užitkom*, *ki je čast* (*užitek* = *čast*) in je kot takšen – kot morda edina izjema (ambivalenca) oz. za razliko od užitka/-ov *per se* – označen kot *dober*, tj. kot *užitek*, ki (praviloma/bajè) kalibrira *obvladanega* oz. *dostojnega človeka*. *Ergo*: zaradi *tipa* užitka *častihlepneža* oz. kljub užitku *častihlepneža*, tudi *častihlepnež* – tako ali drugače – ostaja *dostojen*. – Aristotel (1994, 114) namreč med drugim navrže tudi, da je – poleg *in medias res* prizadevanja za nekaj plemenitega – *vredno trpeti iz občutka časti* in *odpora do sramote* (čeprav navrže tudi, da sramote *ni* vredno trpeti »brez kakega plemenitega ali vsaj zmerneга namena« (Aristotel 1994, 96)).

S plemenitimi dejanji *dostojnega človeka* so torej povezani *prisotnost* (raz)uma, *strah pred sramom* in *čast*, s sramotnimi dejanji *ne-dostojnega človeka* pa (delna) *odsotnost* (raz)uma, *užitek*, *sram* in *ne-čast*; in zato velja: *absenca sramu* = *prezenca časti* in *prezenca sramu* = *absenca časti* oz. *sram* = *ne-čast*. In medtem ko se torej *dostojni človek* boji sramu, je tistemu, ki *ad infinitum* tendira za užitkom *per se* in *ne* za častjo oz. *ne-dostojnemu človeku*, za (o)sram(otitev) morda (sprva) malo mar, saj pri njem *sram* in *užitek per se* hodita tako rekoč z roko v roki (tako pa je »gratifikacija« za infinitno tendiranje za užitkom *per se* med drugim prav sram). To pa je tudi razlog, zakaj je tendiranje *ad infinitum* za užitkom *per se* kot sramotno morda (sprva) koncipirano predvsem od *zunaj* oz. od *drugih* – tistih, ki s predpisovanjem njegove abstinence subjektu retroaktivno nalagajo občutek sramu oz. subjekta deformirajo v *subjekta sramu* oz. v *ne-dostojnega človeka*.

In zato se *dostojen človek*, ki govori in posluša s srednjim zadržanjem, tako boji sramu – boji se namreč svojega kontrapunkta, tj. *ne-dostojnega človeka* oz. *ne-časti*, *ne-dostojanstva*, *ne-vrednosti*. In zaradi lastnega občutka *ne-dostojanstva*, ki je – kot smo že zapisali – veliko bolj intimen kot je *ne-čast*, in ki prav tako oz. še bolj kot *ne-čast* fluktuirá skupaj z željo/užitkom, mora – če smo z Nietzschejem prej razmišljali o relevanci radikalnega prenehanja prav vsega *vía* smrt – *dostojen človek*, da je lahko zmeren in *dostojen in zadovoljen*, védeti, kdaj prenehati (emfatično) tendirati *ad infinitum*, oz. mora prenehati (emfatično in) infinitno tendirati *ob pravem času*. – (1.) Kateri »človek« pa je (bolj) svoboden – *dostojen človek* ali *ne-dostojen človek*?

In če smo sedaj *vía dostojnega človeka* razmišljali predvsem še o *želji*, *sreči*, *ne-sreči/trpljenju*, *užitku*, *raz(umu)*, *sramoti* in *dostojanstvu*, o njihovi tesni medsebojni prepletenosti in pogojenosti, ter ugotavljali, da infinitno tendiranje želje *ni* (več) zvezano s srečo in z dostojanstvom, pač pa s *trpljenjem* in z *ne-dostojanstvom*, da je užitek zvezan z *odsotnostjo* (raz)uma in *dostojanstva* ter s *prisotnostjo sramu* in *ne-dostojanstva*, pa sedaj končno končujemo z našim *dostojanstvenim človekom*.

2.4 ARISTOTELOVI »ČLOVEKI« POD KANTOVO ČRTO: BIT/BISTVO, USODA, NE-SVOBODA

Če potegnemo črto _____
je bilo torej vse *ab initio* zapisano zapisano v anticipaciji t.i. *dostojanstvenega človeka* –

človeka, katerega nismo klesali monolitno, ampak smo ga gnetli difuzno *via* tri Aristotelove »človeke«: *dobrega*, *srečnega* in *dostojnega*; »človeke«, katerih pa Aristotel pravzaprav nikoli ne predstavi docela ločeno, kot *tri* »človeke«, pač pa bolj kot *enega* (in istega) človeka, oz. če smo tokrat bolj eksaktni, ko Aristotel v *Nikomahovi etiki* – med drugim – pač zelo generalno elaborira o *dobrem*, o *sreči* in o *dostojnosti*, besedo *človek* kdaj pa kdaj in bolj kot ne pridoda *en passant* ter tako šele *a posteriori* govori tudi o *dobrem*, *srečnem* in *dostojnem človeku*, katerim pripisuje določen/-e atribut/-e – a kot rečeno (in še enkrat poudarjeno), Aristotel »človeke« med seboj paradigmatsko *ne* zamejuje docela, temveč jih med seboj (tudi) *prepleta*, tako da lahko na nekem mestu, na nekem vozlišču govori *istočasno* npr. o *dobrem* in o *srečnem človeku* (ali celo o *vsakem človeku*).

A če je Aristotel na podlagi več atributov tako pač vseeno povlekel vsaj neke konture »človeka«, smo mi z abstrahiranjem praktično prav vseh teh »človekovih« atributov – razen enega (za našo razpravo o *dostojanstvu* – pri vsakem izmed »človekov« – najrelevantnejšega, in takšnega vsled izogibu kakofonije glasov »človekov«, protestirajočih proti njihovi nadaljnji razosebljenosti, oz. takšnega vsled omogočitve njihove kavzalne povezanosti in s tem njihove lažje združitve pod oznako *dostojanstveni človek*), katerega smo povzdignili v *aksiom* – meje »človeka« naredili eksplicitne, s tem pa »človeka« popolnoma zamejili, reappropriirali in na novo poosebili, ter tako v nekem smislu – poleg *dostojanstvenega človeka* – iznašli tudi samega »Aristotelovega človeka«. *Ergo*: Aristotelov človek je v bistvu *naš* človek. – Kaj pa *dostojanstven človek*? Ta je še bolj *naš*! *Dostojanstven človek* je namreč miks (aksiomov) *vseh* treh »človekov« oz. (aksiomski) *credi vseh* treh »človekov« so subsidiarni *credu dostojanstvenega človeka* oz. substrat *creda dostojanstvenega človeka* je koncipiran na komplementarnosti (aksiomskih) *credov vseh* treh »človekov«.

In fine je torej *dostojanstven človek* tisti, ki si *želi in prizadeva za (lastno) dobro ter za ohranitev svoje biti oz. svojega bistva* (*bit* mu pomeni (to) dobro in se uresničuje v dejavnosti, tj. v življenju in delu, *bistvo* je razum in je predispozicija *samo-obvladanosti*); *dostojanstven človek* je tisti, ki *dostojanstveno prenaša vse udarce usode* (njegovi srečnosti botrujeta njegova stanovitnost ter dobro, razumno in venomer pravilno odločanje); in *dostojanstven človek* je tisti, ki *govori in posluša, s srednjim zadržanjem* (torej tako, kot mu pritiče, ter se boji sramote). *Dostojanstven človek* si torej – kot že zapisano – prizadeva za ohranitev svoje biti oz. svojega bistva, pri čemer »vse udarce usode dostojanstveno prenaša« (Aristotel 1994, 67) in se še dostojno obnaša (istočasnost!). – Zaradi tega pa bi bilo – ker je *dostojanstven človek* torej tako *dober človek* kot tudi *srečen človek* kot tudi *dostojen človek* – pravzaprav

skorajda vseeno, s katerim izmed treh »človekov« bi začeli našo razpravo o dostojanstvu (izboru našega scenosleda je tako botroval Roquentin); glede vsaj katere izmed obravnavanih podtem (npr. sreče), pa tudi h kateremu izmed treh »človekov« bi jo dejansko umestili. – Zato pa bomo za konec pričujočega dela tega dela, še zadnjič reartikulirali tri »človeke« oz. *dostojanstvenega človeka*, pri čemer nam bo – s svojo teorijo subjekta – črto njegovega profila tokrat pomagal zarisovati Immanuel Kant.

Če smo prej kot *vmesni* člen treh »človekov« (s srečno roko!?) izbrali *srečnega človeka*, bomo zdaj kot *povezovalni* člen Kantovega umovanja v njegovih delih *Utemeljitev metafizike nravi* (2005) in *Kritika praktičnega uma* (2003) ter našega umovanja o *dostojanstvenem človeku* (s srečno roko!?) izbrali *srečo* (samo). – Praktično čisto na koncu takšnega umovanja pa bomo s Kantom dostojanstvo povzdignili še na metafizično raven, tj. na raven *idej*.⁵³

Kant (2005, 10) – drugače kot Schopenhauer, kateri pledira za um, ki bo spodbudil razpustitev volje (in s tem naredil *zadnji* korak do sreče (na »*drugem* svetu«)), ter v katerega delu *Svet kot volja in predstava* je celoten dodatek namenjen kritiki Kantove filozofije – pledira za um, ki bo vladal *dobri volji*⁵⁴ (*ergo*: Schopenhauer je *kontra* volji in Kant je *pro* (dobra) volja) – dobri volji, ki predstavlja »nepogrešljiv pogoj [...] za dostojnost biti srečen« (Kant 2005, 9). Po Kantu namreč pri vseh umnih bitjih obstaja nek *smoter*, z njim pa – po neki naravni nujnosti – neka (gotova) *namera srečnosti*, ter z njo – kot nujen za to gotovo namero – nek *imperativ* (*hipotetični* oz. *asertorični imperativ*), kot sredstvo za pospeševanje te (gotove) namere človeka – (gotove) namere človeka torej, ki je namera srečnosti – namera srečnosti, ki »sodi k njegovemu bistvu« (Kant 2005, 32). – Kaj pa Kantu (2005, 14), ki tako govori tudi o tem, da je zagotavljanje svoje lastne srečnosti (kot najmočnejšega in najintimnejšega nagnjenja) – vsaj posredno – *dolžnost*, sploh pomeni *srečnost*? Srečnost je, tako Kant, »zadovoljstvo s svojim stanjem« (Kant 2003, 30; Kant 2005, 9) oz. »vsot[a] zadovoljitev vseh nagnjenj« (Kant 2005, 15), ter se nanaša tako na človekovo *ohranitev* kot na človekovo *dobroimetje* (Kant 2005, 10); tako pa je po Kantu človekova *dolžnost* tudi ohranitev njegovega življenja. Vendar pa tu naletimo na »moralni« antagonizem: 1.) če človek svoje

⁵³ Tudi npr. Kierkegaard (2003, 78) je kasneje idejam pripisoval dostojanstvo.

⁵⁴ *Dobro voljo* Kant eksplicira kot voljo, ki je dobra na sebi, tj. kot takšno, ki je dobra »edino zaradi hotenja« (Kant 2005, 10) oz. ki ne zavisi od svojega rezultata (Kant 2005, 10); in še: izključno *dobro voljo* lahko percipiramo kot nekaj, kar je brez omejitve dobro – *vis-à-vis* npr. razum, iskrivost duha, razsodna moč (darovi *duha*), ali pa npr. pogum, odločnost, vztrajnost (*temperament*), ali pa npr. moč, bogastvo, čast (darovi *sreče*) (Kant 2005, 9).

življenje ohranja zgolj iz neke (tesnobne) *skrbi*, ta *skrb nima* nikakršne *notranje vrednosti*, njegova *maksima* pa *nima* nikakršne *moralne vsebine*; in 2.) če si človek kljub svoji usodi, katera ga je s svojimi udarci odbila od veselja do življenja, in kljub svoji posledični želji po smrti, prizadeva za ohranitev svojega (ničnega) življenja ter to počne iz (nujne) *dolžnosti* (do samega sebe), pa njegova maksima *ima moralno vsebino* (Kant 2005, 13 in 45). Človek se mora namreč po Kantu pač »vselej obravnavati kot smoter na sebi« (Kant 2005, 45) (*oseba*), tj. kot nezmožen lastnega izničenja, in ne kot zgolj sredstvo (*stvar*) za znosnost ohranjanja življenja pred lastnim izničenjem (Kant 2005, 45).⁵⁵

Naj nam evokacija *dobrega človeka*, ki si želi in prizadeva za ohranitev svoje biti oz. svojega bistva, ter z njim dilema o tem, kaj je *in medias res* ne-dostojanstvenosti (vseeno) *bolj dostojanstveno*, namreč, ali *izničenje* ničnega življenja ali *vztrajanje* v taistem ničnem življenju – iz česar je sledila sémi konkluzija, da pa je *prva* opcija morda vseeno *bolj dostojanstvena* od *druge*, saj medtem ko izbira *prve* opcije *ne-dostojanstvenost* (vsaj) *ustavi*, *druga ne-dostojanstvenost* le še *potencira* –, služi kot izhodišče zgornjega Kantovega »moralnega« antagonizma, ki svojo podstat najdeva prav v tej *drugi* opciji, torej v *vztrajanju* v ničnem življenju oz. v *ohranjanju* ničnega življenja. Kant namreč to (drugo) opcijo notranje razcepi v dve podopciji, kjer *prva* podopcija moralne vsebine *nima* (*skrb*), *druga* – pri kateri nastopa tudi *usoda*, ki sicer nastopa tudi in predvsem pri *srečnem človeku* – pa jo *ima* (*dolžnost*) – s tem pa usodo tudi sam oz. le še čvrsteje zveže z dostojanstvom. – In ker je

⁵⁵ Eden temeljnih Kantovih konceptov iz njegove praktične filozofije je tako, kot v svoji analizi Kanta in Lacana naslovljeni *Etika realnega*: Kant, Lacan (1993) eksplicira Alenka Zupančič, *gonilo* oz. *Triebfeder* (prvotno *gonilna vzmet*, sicer pa tudi *motiv*) – gonilo oz. *Triebfeder*, ki je »v službi življenja, v službi ohranjanja pri življenju« (Zupančič 1993, 12), in ki se nanaša tako na *življenjsko nujo*, kot tudi na *etično*, nekje v diapazonu med najbolj *osnovno* (materialno) *potrebo* in najbolj *vzvišeno idejo* (pa čeprav velja, da neko ravnanje ne more biti etično v primeru, da mu je moč pripisati *Triebfeder*). – Za primer le-tega v domeni *etičnega* Zupančič navaja izvrsten odlomek iz Kantove *Kritike praktičnega uma* (2003) – v režiji njenega lastnega prevoda iz nemškega jezika –, po čemer pa ugotavlja, »da smo sreče vredni šele, ko je ne potrebujemo več, ko nam nič več ne pomeni, ko za nas ni več 'sreča'« (Zupančič 1993, 13) – kar pa sicer v *V sencih cvetočih deklet* podobno ugotavlja tudi Proust oz. njegov narator, ko pravi: »Sreča nam pade v naročje tedaj, ko nam ni več zanjo« (Proust 1975, 218) –; torej, navajamo – razdrobljeni (!) – odlomek, kjer si Kant najprej zastavi vprašanje: »Ali poštenjaku v največji nesreči njegovega življenja, ki bi jo lahko preprečil, če bi se le mogel povzdigniti nad dolžnost, ne daje trdnosti zavest, da je vendarle ohranil človeštvo v svoji osebi in ga počastil v njegovem dostojanstvu, da se mu ni treba sramovati pred samim seboj in da se mu ni treba bati notranjega prezira, ko preskuša samega sebe?« (Kant v Zupančič 1993, 13); in nato nanj odgovarja: »Ta tolažba ni srečnost, tudi njen najmanjši del ne. Kajti nihče si ne bo želel priložnosti zanjo, nemara še življenja v takih razmerah ne. Vendar pa živi in ne more trpeti, da je v svojih lastnih očeh nevreden življenja. Ta notranja uteha je torej zgolj negativna glede na vse to, kar lahko naredi komu življenje prijetno: je namreč preprečitev nevarnosti, da bi padla njegova osebna vrednost, potem ko se je že popolnoma odpovedal vrednosti svojega stanja« (Kant v Zupančič 1993, 13); ter tako nadaljuje oz. zaključuje s prepoznavanjem pravega gonila čistega praktičnega uma: »Je učinek spoštovanja nečesa popolnoma drugega kot življenja, nečesa, v primerjavi s čimer in v nasprotju s čimer življenje z vsemi svojimi prijetnostmi vred vse prej nima nobene vrednosti. Živi le še zaradi dolžnosti, ne pa zato, ker bi mu življenje vsaj malo ugajalo. Takšno je pravo gonilo /*echte Triebfeder*/ čistega praktičnega uma« (Kant v Zupančič 1993, 13). – Ergo: infinitno tendiranje k sreči – kot rečeno – srečo le odriva stran (glej tudi nadaljnji tekst s Kantom), pa vendar smo sreče na tem svetu lahko deležni, ko k njej prenehamo tendirati oz. ko jo pričnemo drugače dojemati.

potemtakem, v kolikor se nagne v smer druge *podopcije*, dostojanstvena tudi druga *opcija* – oz. je v takem primeru *druga* opcija celo *še bolj dostojanstvena* od *prve* opcije, oz. je po Kantu taka opcija celo *najbolj dostojanstvena sploh* –, pa je to tudi vez med *dobrim človekom* in *srečnim človekom*. Važen je pač *pač* pristop!

Če smo pri *dobrem človeku* govorili predvsem o njegovi *biti* oz. o njegovem *bistvu*, ki da je (raz)um, in pri *srečnem človeku*, ki poseduje (raz)um, med drugim o *sreči*, ki je nismo eksplicitno definirali, čeprav smo namignili na nekakšno (človekovo) sozvočje/harmonijo,⁵⁶ ter na koncu, vsled tendiranja *ad infinitum* in s tem, prej kot *približevanja sreči* in *oddaljevanja* od *ne-sreče/trpljenja*, *oddaljevanja sreči* in *približevanja ne-sreči/trpljenju*, *via* um ukinili *voljo*, abdicirali od *sreče* in se zadovoljili z *zadovoljstvom* (*samo-zadovoljstvo*), pa Kant *via* um ravno vzpostavi *voljo* oz. *dobro voljo* – dobro voljo, ki je konstitutivna za *the* smoter umnega bitja, tj. *srečo* – srečo, ki pomeni *zadovoljstvo s svojim stanjem* oz. *vsoto zadovoljitev vseh nagnjenj*; in še več: srečo (samo) Kant prišteje (kar/tudi) k človekovemu bistvu. – Že res, da se lahko s Kantom morda zedinimo glede definicije sreče, a obseg zevi, ki nastane med *zadovoljstvom* oz. nivojem zadovoljstva in *srečo*, kot najvišjim nivojem (plafonom), po našem še vedno botruje obsegu *ne-zadovoljstva/ne-sreče/trpljenja* – kar pa je dokaz tega, da sta *zadovoljstvo* in *sreča* pravzaprav esencialno kontradiktorna, da medtem ko *zadovoljstvo* deluje *pro sreči*, *sreča* deluje *kontra zadovoljstvu*; saj: čeprav je lahko nekdo tem bolj srečen, tem bolj je zadovoljen, kot tudi, tem bolj kot je *ne-zadovoljen*, tem bolj je *ne-srečen*, pa je *lahko* nekdo le (permanentno) *zadovoljen*, *ne* more pa biti tudi (permanentno) *srečen* – in ravno zato, ker *ne* more biti (permanentno) *srečen*, je (bolj; permanentno) *ne-zadovoljen*. – (Raz)um pa tako predstavlja tisti punkt, na katerem se zapletata vprašanji oz. zapletajo vprašanja *biti/bistva* in *usode* (in tudi *svobode*); čeprav pa Kant – kot bomo videli kmalu – uma vseeno ne smatra kot namenjenega (subjektivni) srečnosti.

Maksima pa je tako tudi želja po srečnosti *via* katero si – tako Kant – »vsak postavlja srečnost za določitveni razlog volje« (Kant 2003, 34). Vendar pa Kant (2003, 34) srečnosti – drugače od Starih (1.) – ne percipira kot *praktični zakon*, ki predpostavlja občost (objektivnost) oz. enoznačen objekt volje, temveč novelira *zakon* v *ne-zakon*, po katerem ima prav vsak svoj lastni objekt volje, saj je, kot zapiše Kant: »Biti srečen [...] nujno hrepenenje vsakega umnega, a končnega bitja in torej neizogibni določitveni razlog njegove zmožnosti želenja«

⁵⁶ Glej – kot že rečeno – tudi *tretji* del tega dela.

(Kant 2003, 30); pri čemer pa njegovo zadovoljstvo, ko potegne črto pod svojim kompletnim bivanjem, tako bazira na subjektivnem zadovoljstvu z zadovoljevanjem svojih potreb, ki zadevajo »materijo njegove zmožnosti želenja, se pravi, nekaj, kar se nanaša na občutje ugodja ali neugodja, ki je subjektivni temelj in ki določa to, kar potrebuje za zadovoljstvo s svojim stanjem. A ravno zato, ker lahko subjekt spozna ta materialni določitveni razlog le empirično, te naloge ni mogoče imeti za zakon, saj bi moral zakon kot objektivni vsebovati v vseh primerih in za vsa umna bitja *[isti določitveni razlog volje]*« (Kant 2003, 30–31). – In če za Kanta srečnost pomeni tudi »[z]avest umnega bitja o prijetnosti življenja, ki nenehno spremlja vse njegovo bivanje« (Kant 2003, 27) (čut *versus* razum), pa je »načelo postaviti si srečnost za najvišji določitveni razlog lastne volje [...] načelo samoljubja« (Kant 2003, 27).

A če smo prej na (naš) piedestal namesto užitka postavljali (*raz*)um, ki *ne* tendira *ad infinitum* in prav s tem (pravzaprav) ne neulovljivo lovi srečo, pač pa je bližje zadovoljstvu kot bi bil, če bi si infinitno želel *sreče* ter s tem ves čas ponavzočal njeno *odsotnost* (in *prisotnost ne-sreče/trpljenja*), pa Kant kljub temu, da »[z]mernost v afekti in strasteh, samoobvladovanje in trezen premislek« (Kant 2005, 9) okategorizira kot »del *notranje* vrednosti osebe« (Kant 2005, 9), tako vseeno – drugače od Starih (2.) – ne proklamira za absolutno dobre (Kant 2005, 9–10); še več: Kant govori celo o *mizologiji*, tj. o sovraštvu uma, saj se človek, ki poseduje (kultiviran) *um (peščica)* vis-à-vis človeku, ki ga vodi (goli) *naravni nagon (množica)* in ne um, kateri bi imel (večji) vpliv na njihovo *delanje* in *nehanje*,⁵⁷ bolj kot se »ukvarja z namero uživanja v življenju in srečnosti, [...] bolj [tudi oz. *prav*] odmika od resničnega zadovoljstva« (Kant 2005, 11) – s tem pa so »umni« – tako Kant – do »ne-umnih« prej nevoščljivi kot pa zaničevalni. – Um po Kantu pač ni namenjen (*subjektivni*) srečnosti, temveč (*objektivnejši*) »dostojnejši nameri njihove eksistence« (Kant 2005, 11), saj »srečnost [...] ni ideal uma, ampak upodobitvene moči« (Kant 2005, 35); um pač ni vsevéden, da bi lahko njegov lastnik védel, kaj ga osrečuje in deloval po določenih *načelih/zapovedih*, lahko pa zato deluje po *empiričnih nasvetih* (Kant 2005, 34–35).

(A) Kant torej pravi, da si vsako umno bitje želi biti srečno. In če Kant najprej kontrira Starim in s tem aristotelovskemu *evdajmonizmu*, da srečnosti *ne* predpostavlja zakon oz. *ne* predpostavljajo načela/zapovedi (*obči* objekt volje), pač pa delovanje po *empiričnih nasvetih* (*lastni* objekt volje) – kar rezultira v subjektivnem zadovoljstvu z zadovoljevanjem potreb (in s tem v občutju *ugodja* in *ne-ugodja* oz. *užitka* in *trpljenja/bolečine*) – s čimer singularizira

⁵⁷ Kant (2005, 20) *delanje* in *nehanje* kot izkaz modrosti, postavlja celo pred samo védnost. – Pomembno je torej delati in (pre)nehati *ob pravem času*.

subjekta –, katerega popolnost je srečnost –, pa Kant takoj nato kontrira Starim ter s tem njihovi filipiki *sužnja užitka* (naši predhodni razpravi) –, češ da takšno zadovoljevanje potreb oz. tendiranje *ad infinitum* oz. užitek vendarle ni nekaj tako zelo slabega – nekaj, kar (dober/kultiviran) um oz. »umni« absolutno atakira in eliminira, da bi ravno tako »ne-umni« oz. ta, ki *ne vé*, *ne zna*, *ne* (z)more tudi sam eliminiral tendiranje k sreči *ad infinitum* oz. užitek in se zadovoljil z zadovoljstvom, da pač sreča ne bi bila *kontra* zadovoljstvu. *Ergo*: čeprav tudi Kant ugotavlja enako, namreč, da kdor infinitno tendira k sreči *via* užitek, zadovoljstvo le oz. prav toliko (bolj) odriva stran, da je pač sreča *kontra* zadovoljstvu, pa – nasprotno – *zmernosti*, *samo-obvladovanja* in *treznega premisleka* (tri vrline) kot sredstev za eliminacijo – »slabega« – tendiranja *ad infinitum* oz. užitka, ne misli kot absolutno dobre, ter tako celo pripomni, da so »umni« do »ne-umnih« prej nevoščljivi kot pa zaničevalni. (Z) Pa vendar Kant pravi tudi, da um *ni* namenjen sreči umnega bitja/človeka (*subjektivno*), ampak *dostojnejši nameri eksistence umnih bitij/ljudi (objektivno)*. – Um je pač nekakšen ventil, ki regulira človekovo delovanje in občutenje; zato so verjetno »umni«, ki imajo ta ventil ves čas *zategnjen* »zategnjeni« in kdaj pa kdaj nevoščljivi »ne-umnim«, ki imajo ta ventil *odtegnjen*, tako da jim užitek *ne*-dostojno spodnaša tla pod nogami. – In *dostojen človek*, ki govori in posluša s srednjim zadržanjem in se boji sramote, ter *dostojnost* potemtakem po Kantu sploh ne sovpadeta tako srečno skupaj s *srečo*; čeprav pa tiste prej naštete tri vrline – vrline, ki so oz. morajo biti tudi vrline *dostojnega človeka* – Kant vseeno okategorizira kot del *notranje vrednosti* osebe/človeka – notranje *vrednosti* osebe/človeka kot ene izmed esencialnih ingredienc dostojanstva oz. *dostojanstvenega človeka*.

Kratek Kantov rezime – ki dostojanstvo zavibrira (še) na drugo (višjo) raven rezoniranja⁵⁸ – torej ekspozicionira dolžnost (nujnost dejanj) *ohranjanja življenja* in (lastne) *srečnosti* vseh umnih bitij, *maksimo* (dolžnost; volje) *srečnosti*, ki *ni* zakon, ter *um*, ki vlada *dobri volji*, kot pogoju »za dostojnost biti srečen« (Kant 2005, 9), in ki *ne* deluje po (*objektivnih*) načelih/zapovedih, ampak po (*subjektivnih*) *empiričnih nasvetih*. – Na podlagi naštetega Kant dostojanstvo kontekstualizira nekako takole: dolžnost je sicer *lahko* naša *maksima* oz. *subjektivno* načelo, a *ne* more biti zakon oz. objektivno načelo – kar pomeni, da obstojita naša težnja in nagnjenje, da bi se ravnali po subjektivnem načelu, ne pa neko »objektivno načelo, ki bi nam *odrejalo*, da delujemo, tudi če temu nasprotujejo vse naše težnje, naša nagnjenja in

⁵⁸ Poleg dostojanstva Kant sicer pripisuje tudi *dostojnost* – npr. *primerom* (Kant 2005, 25) in *pojmom* (Kant 2005, 28).

naša naravna ureditev, da, ki celo toliko bolj dokazuje sublimnost in notranje dostojanstvo zapovedi v dolžnosti, kolikor manj ga subjektivni vzroki podpirajo in kolikor bolj so proti njemu, ne da bi bilo zaradi tega kakorkoli oslajeno primoranje z zakonom ali pa da bi bila zmanjšana njegova veljavnost« (Kant 2005, 41–42). Skratka, tisto, kar Kanta najbolj ziritira in kar posledično atakira je prav *dostojanstvo*. Kant (2005, 20–21) namreč pretendira na *ad fundum* skvaritev in odvzem dostojanstva zakonov dolžnosti, na podvomitev o njihovi validnosti oz. vsaj o njihovi čistosti in strogosti – katere um sicer slika kot nadvse dostojne spoštovanja na poti k *popolni zadovoljivosti*, tj. k *srečnosti* –, vse vsled tega, da bi le-te napravili adekvatnejše našim željam in nagnjenjem; saj dolžnost »v zavesti svojega dostojanstva zaničuje [gonila iz empiričnega polja] in [...] lahko [tako] postopoma postane njihova gospodarica« (Kant 2005, 27), še zapiše Kant. – Kant pa tako konstituira »idej[o] /dostojanstva umnega bitja, ki ni poslušno nobenemu zakonu razen tistemu, ki si ga hkrati daje samo« (Kant 2005, 50) – več o tem pa (*via* svobodo) v ekskurzu v *kraljestvo smotrov*.

V Kantovem slavnem *kraljestvu smotrov* ima namreč vse ali svojo *ceno* ali pa svoje *dostojanstvo*, pri čemer je na mesto tega, kar ima *ceno*, možno pozicionirati nek *ekvivalent*, na mesto tega, kar ima *dostojanstvo*, pa prav nič drugega kot zgolj in samo *dostojanstvo* – dostojanstvo je namreč po Kantu tisto, ki je »vzvišeno nad vsako ceno, kar torej ne priznava nobenega ekvivalenta« (Kant 2005, 50); in če nadalje Kant (2005, 50–51) ceno oz. *relativno vrednost* deli na *tržno* ceno (veščina in marljivost pri opravilih), ki se nanaša na *obče* človeške potrebe in nagnjenja, ter na *afekcijsko* ceno (iskrivost duha, živahna upodobitvena moč in razpoloženja), ki se nanaša na potrebe glede na *subjektivni* okus, pa – *a contrario* – dostojanstvo oz. notranjo vrednost (zvestoba v obljubah in dobrohotnost zaradi načel) tako pozicionira kot »edini pogoj za to, da je nekaj lahko smoter na sebi« (Kant 2005, 50); za to, da pa je umno bitje lahko smoter na sebi, pa je edini pogoj *moralnost*, pravi Kant, saj je le *via* moralnost »mogoče biti zakonodajni člen v kraljestvu smotrov« (Kant 2005, 50). – Po Kantu pa sta tako »nравnost in človeštvo, kolikor je zanj sposobno, edino, kar ima dostojanstvo« (Kant 2005, 50); namreč (*nравnost versus* oz. *in (!) človeštvo/umno bitje*): 1.) glede *nравnosti*: če smo prej med drugim zapisali, da ima zakon oz. zakonodaja dostojanstvo (katerega Kant atakira in v prvi vrsti pretendira na skvaritev in odvzem dostojanstva zakonov – vsled tega, da bi le-ti postali adekvatnejši željam in nagnjenjem umnega bitja), pa mora le-tega – kot pravi Kant – imeti ravno zato, ker določa vso vrednost – s čimer pa dostojanstvo (iz)enači z *brezpogojno/neprimerljivo vrednostjo*, tj. z vrednostjo, katero ponazarja beseda *spoštovanje* (poslušnost) in se nanaša na umno bitje; 2.) glede *človeštva/umnega bitja*: temelj njegovega

dostojanstva pa je potemtakem – nasprotno (?) – *avtonomija* od taistega zakona oz. taiste zakonodaje (Kant 2005, 51) – avtonomija, ki tako ni nič drugega kot *svoboda volje*, tj. »lastnost volje, da je sama sebi zakon« (Kant 2005, 61). Prav zato (!) pa velja – kar je formula Kantovega *kategoričnega imperativa* oz. Kantovo *načelo npravnosti*⁵⁹ –, da sta »svobodna volja in volja pod npravnimi zakoni [pravzaprav] nekaj identičnega« (Kant 2005, 61). – In ker je treba »[s]vobodo [...] predpostaviti kot lastnost volje vseh umnih bitij« (Kant 2005, 62), kot poantira Kant, je »vsako bitje, ki ne more delovati drugače kakor *glede na idejo svobode*, [...] prav zato v praktičnem oziru dejansko svobodno, se pravi zanj veljajo vsi zakoni, ki so neločljivo povezani s svobodo« (Kant 2005, 62).⁶⁰

In še zadnji odsek Kantove črte:

npravnost in človeštvo, torej *zakon/zakonodaja* in *človek/umno bitje* sta edina, ki (lahko) imata dostojanstvo; vendar pa se dostojanstvo *zakona* in dostojanstvo *človeka* medsebojno izključujeta – namreč: 1.) *suženj zakonu* (!?): več kot ima dostojanstva *zakon*, *manj* ima dostojanstva *človek*, saj je – zaradi tega, ker se za zakon tako pač zdi, da je nadvse *dostojen* in *vreden* spoštovanja – poslušno temu zakonu; in *vice versa*: 2.) *svoboden*: *manj* kot ima dostojanstva *zakon*, *več* ima dostojanstva *človek*, saj ne deluje po nobenem drugem zakonu, kot po svojem lastnem zakonu (ki ne prepoveduje, zatira itd. njegovih želja in nagnjenj); oz.: dostojanstvo ima pravzaprav dejansko šele človek iz točke 2.) – dostojanstvo, katerega Kant s

⁵⁹ *Kategorični imperativ* Kant eksplicira kot imperativ, ki »neposredno zapoveduje določeno ravnanje, ne da bi postavljaj kot pogoj kakršnekoli druge, s tem ravnanjem dosegljive namere« (Kant 2005, 32); kar pa po Kantu (2005, 32) pomeni, da *materija* in *posledica* dejanja *nista* relevantni, pač pa *sta* relevantni *forma* in *načelo*, ki rezultirata v *dejanju* – dejanju, pri katerem je bistveno dobra le *naravnost* – naravnost, neodvisna od rezultata.

⁶⁰ Hannah Arendt v *Kaj je filozofija eksistence?* (1998) Kanta tolmači ravno oz. predvsem *via bit*, *usodo* in *svobodo*, torej kvintesenca aksiomov naših treh »človekov« oz. *dostojanstvenega človeka*. Kant naj bi tako glede na njen »prevod« (v svoji repulzivnosti do starega tendiranja k sreči): 1.) zrušil antično koncepcijo *biti* – s tem pa podvomil v obstoj vsega, kar ni zgolj in samo posamično ter ovrzel umu dostopno kraljestvo idej, a etabliral *avtonomijo* človeka oz. *človekovo dostojanstvo* (*avtonomija* človeka = *človekovo dostojanstvo* (!)) (Arendt 1998, 23–24); 2.) (s tem, ko naj bi tako zrušil antični pojem *biti*, pa naj bi) zrušil tudi staro unificiranje *biti* in *mišljenja* – s tem pa nocio o sozvočju/harmoniji med *človekom* in *svetom*, na kateri je bazirala antična oz. zahodna koncepcija *usode* vse do 19. stoletja (Arendt 1998, 25); 3.) s svojim novumom, tj. konceptom *človekove svobode*, pa naj bi tudi že napovedoval modernistično koncepcijo *ne-svobode*, saj se *človekovo delovanje*, sicer skladno s *subjektivno svobodo dobre volje*, izteče v *objektivno ne-svobodno vzročnost zakona narave* oz. *usode* (Arendt 1998, 26) – in istočasno, ko naj bi tako Kant po *eni* strani človeka povzdignil v gospodarja, pa naj bi ga po *drugi* strani »ponižal v sužnja biti« (Arendt 1998, 26–27). – In kot še piše Arendt naj bi tako filozofi (z izjemo Nietzscheja) človeka, katerega propad torej ne gre iskati v vzročnostnem zakonu oz. v usodi, pač pa v njegovi lastni biti oz. lastnem bistvu (pri čemer je od Kanta – in nato še od francoske revolucije, z njeno razglasitvijo človekovih pravic – naprej »bistvo človeka v tem, da vsak posameznik predstavlja vse človeštvo« (Arendt 1998, 50–51)), poskušali reinterpretirati na način njegovega vnovičnega prileganja »svetu, ki mu je vzel dostojanstvo« (Arendt 1998, 29), s tem pa naj bi tako tudi abdicirali od Kantovih pojmov *človekove svobode* in *dostojanstva* (Arendt 1998, 29–30). – Za več o tem glej *drugi* del tega dela.

človekovo notranjo *vrednostjo* končno (iz)enači tudi eksplicitno! – (2.) Kateri »človek« pa je (bolj) *svoboden* – *dostojen človek* ali *ne-dostojen človek*? (Ne) vemo●

Ne le Roquentin, vsak človek – najprej – *biva*. In medtem ko biva, njegovo dostojanstvo fluktuirá skupaj z vzponi in padci znotraj taistega *bivanja*. Njegovo dostojanstvo je odvisno od vsote *srečnih* in *ne-srečnih* trenutkov ter od intenzivnosti *lepih* in *težkih* doživetij znotraj taistega bivanja oz., *summa summarum*, od lastnega zadovoljstva v taistem bivanju. In če je človek v svojem bivanju *zadovoljen*, je *lažje* in prav verjetno tudi (bolj) *dostojantven*, in če je človek v svojem bivanju *ne-zadovoljen*, je *težje dostojanstven* oz. je prav verjetno (bolj) *ne-dostojanstven*. Človek pač *lažje ohrani* svoje dostojanstvo, v kolikor je v svojem bivanju *zadovoljen*, saj je človek v tem primeru v *sozvočju/harmoniji* sam s sabo, in človek pač *lažje izgubi* svoje dostojanstvo, v kolikor v je svojem bivanju *ne-zadovoljen*, saj človek v tem primeru *ni* v sozvočju/harmoniji sam s sabo. – *Zato smo začeli z bivanjem* – po katerem bomo *nadaljevali z delom ...*

3 NIČ. DELAM.

»Nič. Delam.«

S tem se *vsak* bolj ali manj ne-srečen dan, *vsako* bolj ali manj ne-srečno uro in *vsako* bolj ali manj ne-srečno sekundo v ne-fiktivnem času okupira *Sizif*, grški mitološki lik in protagonist filozofskega eseja *Mit o Siziifu* (1980)⁶¹ Alberta Camusa, ki v višave gore vali skalo, in ko se ta zakotali v globino, v višave gore vali skalo, in ko se ta zakotali v globino, v višave gore vali skalo, in ko se ta zakotali v globino, v višave gore kotali skalo ... In čeprav *Sizif* to repetira *ad infinitum*, *Sizif* ne pravi nič/nič ne (na)pravi. *Sizif* bi lahko pravil »Nič. Delam.«, *Sizif* bi lahko pravil tudi »Delam. Nič.«, pa *Sizif* vseeno ne pravi nič/nič ne (na)pravi – *Sizif* pač samo dela/dela nič. A če torej *Sizif* ne pravi »Nič. Delam« in ne pravi »Delam. Nič.«, *Sizif* dela prav to: *Nič. Dela.* in – skoraj – *istočasno* (tudi izmenično) *Dela. Nič.*: ko *Sizif* *Nič. Dela.* tudi *Dela. Nič.*, in ko *Dela. Nič. Dela. Nič.* – To pa je torej tudi vse – in *nič*: če so *Sizifovo* golo življenje, eksistirajoča eksistenca in *dostojanstvo* intonirani s krivuljo, ki jo zarisuje takšna pot skale, pa so naše golo življenje, eksistirajoča eksistenca in *dostojanstvo* še vedno – oz. na tej etapi pohoda *dostojanstva* še *bolj* – intonirani s krivuljami ekonomskih kazalnikov, perpetuirajočih in zaciklanih *ad infinitum* – gor ali/in dol z njimi do skorajšnjega *Niča!* – V nadaljevanju bodo tako *delavski* ekonomski kazalniki tisti, ki bodo odločali o *vsem* – in o *ničemer*.

Ne prav *vsak* dan in ne v *torek* in ne v *petek* (!?) z *delom* nadaljujemo naš pohod *dostojanstva*, ki se tako tokrat – za razliko od *prvega*, tj. »*bivanjskega*« dela, začenjajočega z besedami »*Nič. Bival sem.*« *francoskega* protagonista (*Roquentin*) in nato zaznamovanega predvsem z *grškim* miljejem (*grška antika*) – začenja z neizrečenima besedama »*Nič. Delam.*« *grškega* lika (*Sizif*), kmalu zaznamovanega predvsem s *francoskim* miljejem (*francoska revolucija*). – *Sizifa* oz. sužnja, hlapca in delavca, tj. tiste, ki (pa) (na)pravijo zgornji stavek (»*Nič. Delam.*«) oz. *de*-konstrukcijo zgornjega stavka (»*Delam. Nič.*«), nam bodo v tem »*delavskem*« (»*marksističnem*«)⁶² delu oz. v delu o *delu* pomagali razdelati predvsem *Aristotel*, *Georg W. F. Hegel* in *Karl Marx* ter tudi *Søren Kierkegaard*.

⁶¹ S podnaslovom *Esej o absurdnem*.

⁶² Drugi del dela o *dostojanstvu* je hkrati »*delavski*« del oz. del o *delu* in *marksistični* del. V pričujočem delu se bomo zato referirali predvsem na *Karla Marxa*, na katerega pa je imel velik impakt (tudi) *Georg W. F. Hegel*.

3.1 SUŽENJ, HLAPEC IN DELAVEC POD SIZIFOVO SKALO: BISTVO/BIT, USODA/UPOR, NE-SVOBODA

▲ Sizif je pač *absurden* lik. Zato (bi) lahko pravi(l) oboje *istočasno* oz. zato mu (lahko) v usta polagamo oboje – skoraj – *istočasno* (tudi izmenično): »Nič. Delam.«/defetistično/v višave gore vali skalo in »Delam. Nič.«/evalvacijsko/se spušča z gore in (lahko) tudi v višave gore vali skalo. In (tudi) ta dva stavka se – podobno kot pri Roquentinu – personificirata ravno v Sizifovem *ne-dostojanstvu*, namreč: ko Sizif *Nič. Dela. in Dela. Nič.* v delu *najde* oz., natančneje, *išče* (in *ne najdeva* – torej *in posse!*) svoje dostojanstvo (»Nič. Delam.«) in v delu *izgubi* oz., natančneje, *izgublja* svoje dostojanstvo (»Delam. Nič.«) – Sizif *išče* dostojanstvo, k(j)er ga sicer *izgublja*, in *izgublja* dostojanstvo, k(j)er ga sicer *išče* (in (morda) *tudi* ima – torej *in esse!*). Ergo: Sizif je *vdan v usodo* (»Nič. Delam.«) in *uporen* (»Delam. Nič.«)⁶³ – Sizif – iz neke inherentne in ne eksistencialne *nuje* (skala = *nuja/ne-svoboda*) – *vdano* dela, dela in še enkrat dela in se upira, ker dela, dela in še enkrat dela (skala = *upor*). Ali: ko Sizif v višave gore vali skalo, je *vdan v usodo*, se – *zaveda*, a – *ne zaveda* (*ne misli/razmišlja*) svoje *ne-sreče*, je *srečen* (*uživa*; je usklajen s skalo (skala = *svet*); *ni* odtujen od svojega dela (skala = *delo(-dajalec/-nalagalec/gospodar)/skala = reč/predmet/»produkt« dela*)/»Njegova skala je njegova reč.« (Camus 1980, 122))) in je (še) *dostojanstven*, in ko Sizif gleda, kako se skala kotali v globino, je *uporen*, se *zaveda* (*misli/razmišlja*) svoje *ne-sreče*, je *ne-srečen* (*trpi*; *ni* usklajen s skalo (skala = *svet*); je odtujen od svojega dela (skala = *delo(-dajalec/-nalagalec/gospodar)/skala = reč/predmet/»produkt« dela*)/»Njegova skala je njegova reč.« (Camus 1980, 122))) in je (še) *ne-dostojanstven*. – In čeprav se torej zdi, da je Sizif vedno *ne-srečen*, velja: »Sizifa si moramo zamišljati srečnega« (Camus 1980, 122). Ampak Sizif je pač *absurden* lik – čeprav se svoji usodi nekaj časa (a ne preveč!) tudi upira, je to *njegova* usoda oz. *njegova* skala (skala = *usoda*); Sizif je pač *srečen*, tudi če je oz. prav zato, ker je *ne-srečen* (in *vice versa*; in zato Sizif sovraži smrt in ljubi svoje (nično) življenje); Sizif najde svoj (presežni) užitek tudi/ravno v *ne-sreči* (Sizifov zakon je pač *absurd*).

»Nič. Delam.« in tudi »Delam. Nič.« in »Delam. Nič.«² Sizif torej (*vdano*) *dela ad infinitum* (»Nič. Delam.«) – čeprav pa Sizifov *ad infinitum* – za razliko od *ad infinitum*, ki se nanaša na *željo* ali pa npr. na *kapital* – v okvirih dela zamejuje(ta) še dva okvira oz. dve dvojni meji,

⁶³ Drugače kot v prvem delu tega dela, kjer sta bila zvezana *vdanost* v usodo in *dostojanstvo*, bo v pričujočem delu tega dela z *dostojanstvom* zvezana ravno *ne-vdanost* v usodo, torej boj/upor proti taisti usodi – čeprav pa bo *vdanost* v usodo z *dostojanstvom* vseeno ostala zvezana takrat, ko bomo o *delu* in *dostojanstvu* razmišljali skupaj s Kierkegaardom.

namreč: 1.) meja *začetka* Sizifovega delovnega dne in meja *konca* Sizifovega dne, pri čemer pa infinitno sklapljanje druge s prvo/prve z drugo, dela infiniten tudi sam Sizifov delovnik (ki pa tako pravzaprav ne more biti in ni zamejen); in 2.) meja, ki jo zarisuje *vznožje* gore, predvsem pa meja, ki jo zarisuje njen *vrh* (Sizif ne more *tendirati ad infinitum*, Sizif lahko le *dela ad infinitum* – ne more preseči vrha gore (lahko pa sicer, ko se spušča z gore, preseže svojo usodo)) – pa vendar – ne da *ne* dela, da ne *dela* nič (čeprav ko se spušča z gore *ne* dela (*nič*)), ampak – ne *naredi* nič (»*Delam. Nič.*«). Namreč: čeprav Sizif (vdano) dela, dela in še enkrat dela (no, razen ko se spušča z gore – a le zato, da bi mogel spet delati (Sizif nikoli ne stavka!)), je rezultat njegovega dela enak *nič*, *nič* in še enkrat *nič* – njegovo delo se namreč prav z isto vztrajnostjo oz. s še večjo vztrajnostjo kot se *ad infinitum* generira tudi *ad infinitum* anulira in v ničemer ne rezultira – razen v Sizifovi poti, v Sizifovem potu in v Sizifovem (*presežnem*) *užitku* – in to je tisti *pravi* Sizifov upor (upor brez besed), upor, ki pa je (še)le tisto *pravo* Sizifovo delo! – Bolj kot torej Sizif dela, bolj je njegovo delo *brez-upno*, *ne-koristno*, *ne-produktivno*, *raz-vrednoteno* oz. *brez* vsakršne (uporabne/menjalne/presežne) vrednosti oz. z vrednostjo *nič* – *nično* je tako Sizifovo *delo* kot Sizifovo *življenje* kot je (*iz*)*ničen* Sizif *sam*. Saj: čeprav sta Sizifovo delo in življenje nična, Sizif sovraži smrt in ljubi svoje nično življenje ter ga ne (more) izniči(ti) – defetistični in uporni Sizif svoje dostojanstvo *najdeva* v svojem *ne-dostojanstvu*, v (lastni) *ne-vrednosti* (skala = *delo*; skala = *bit/bistvo*; skala = *ne-dostojanstvo*). Ampak Sizif je pač *absurden* lik. – In tega/vsega se – (vsaj) ko *Dela. Nič.* – zaveda ▼ ...

Sizif tako v *delu* – ki je tesno zvezano z vprašanjem (občutka lastne) *biti* oz. (občutka lastnega) *bistva* ter z vprašanjem (občutka lastne) *vrednosti* – *najde* oz. *išče* in *izgubi* oz. *izgublja* svoje dostojanstvo. – In Sizif je lahko *ali* suženj *ali* hlapec *ali* delavec. Sizif je lahko *in* suženj *in* hlapec *in* delavec. Sizif je tako reprezentant vseh treh paradigmatiskih figur, na hrbtih katerih se lomi *vprašanje dostojanstva* v našem delu o *delu*: *sužnja*, *hlapca* in *delavca*. – Začnimo torej z *delom* – z delom, pri katerem pa Sizifove skale sužnju, hlapcu in delavcu ter tudi sebi (!) ne bomo oprtaivali *ad infinitum*, pač pa si jo bomo oprtali »le« dvakrat, in sicer: 1.) *delo* je oz. ni *bistvo/bit človeka* (glej točko 3.3); in 2.) v *delu* *človek* najde/išče oz. izgubi/izgublja svoje *dostojanstvo* (glej točko 3.4).

3.2 SUŽENJ, HLAPEC IN DELAVEC POD ČRTO VEČIH: BISTVO/BIT, USODA/UPOR, NE-SVOBODA

- Kateri (človek) pa je svoboden? Nihče – in *nuja/nujnost* je tisto (prvo), ki ga zasušnjuje! – *Nujno* je – tako ali drugače – začeti.

Začenjamo na začetku in začenjamo na koncu, tj. pri *nuji* in *svobodi*, dveh povsem kontradiktornih si elementih, pri čemer pa *nuja* – ravno zato, ker zasušnjuje – vzbuja – tako kot Sizif neumorno – težnjo po *svobodi*; začenjamo torej pri *nuji* in *svobodi* – pri *prvi*, *zasušnjevalski*, in pri *zadnji*, *emancipatorni* fazi; in začenjamo z Aristotelovim *sužnjem* – pri čemer skupaj z Aristotelom kot tudi s Platonom le omenjamo, da je delo *gospodarja* *častno* in delo *rokodelca* *ne-častno* ter tako markiramo mesto, kamor se bomo, podobno kot Sizif, ki se sicer ko dela *ad infinitum*, tudi *ad infinitum* vrača na začetek, vrnili na koncu (glej dodatek k točki 3.4)⁶⁴ –, kateremu se bosta kasneje – v trojici treh paradigmatiskih figur, na hrbtih katerih se v našem delu o *delu* lomi vprašanje dostojanstva – pridružila še Heglov *hlapec* (glej točko 3.3) ter Marxov *delavec* (glej točki 3.3 in 3.4), do neke mere pa tudi Kierkegaardov »*delavec*«, ki da je več od delavca (glej točko 3.4); predvsem pa začenjamo s kratkim in kompaktnim analitskim pregledom (konteksta) teh treh paradigmatiskih figur teh treh temeljnih mislecev (do neke mere pa torej tudi Kierkegaarda), kateri (od)delajo na liniji vprašanja dostojanstva, nekje med *nujo* in *svobodo*.

Že Aristotel – naš temeljni mislec pred temeljnima mislecema (Aristotel = temelj za Hegla, Hegel = temelj za Marxa), naša *prednja* referenca o delu – je v *Politiki* (2010) delo delil na: *nujno* (oz. *nujnejše*) in *častno* (oz. *častnejše*), pri čemer je kot tisto *nujno* percipiral delo *sužnja* (*per se*) in kot tisto *častno* delo *gospodarja* (povsem drugače bo kasneje storil npr. Kierkegaard, ki bo – paradoksalno – enačil *nujo* in *svobodo* oz. *nujo* in *čast/dostojanstvo* (glej točko 3.4))⁶⁵ – *sužnja* in *gospodarja*, katerih razmerje, o katerem je Aristotel sicer najprej razmišljal v *Nikomahovi etiki* (1994), temelji na *prijateljski* ljubezni oz. *philia*,⁶⁶ združeni pod platnom vzajemne dobrohotnosti, razpetim pod izvirom ali *dobrega* ali *prijetnega* ali

⁶⁴ Tam se bomo namreč dotaknili *častnih/častivrednih* in *dostojanstvenih* poklicev oz. funkcij.

⁶⁵ Ne-enakovredno razmerje seveda velja tudi v primeru preostalih dveh razmerij, namreč za tisto med *hlapcem* in *gospodarjem* in za tisto med *delavcem* in *kapitalistom*.

⁶⁶ Tri grške besede za ljubezen: *eros* (erotična ljubezen), *philia* (prijateljska ljubezen) in *agape* (ljubezen (do Boga)).

*koristnega*⁶⁷ (kjer koristno poraja prva dva), tj. *ljubezni vrednega* (Aristotel 1994, 243–244).⁶⁸
– Temeljni kamen (ljubezenskega) razmerja med *gospodarjem* in *sužnjem* v *Nikomahovi etiki* Aristotel položi takole:

Kjer namreč ni vladarju in podložniku nič skupnega, tam tudi ni prijateljstva; saj tudi ni pravičnosti. Medsebojno razmerje je takšno, kot med rokodelcem in orodjem, med dušo in telesom, med gospodarjem in sužnjem. V vseh navedenih primerih se uporabljane predmetu sicer izkazuje neka skrb, toda nihče ne čuti prijateljstva (in tudi ne pravičnosti) do neživih predmetov. Prav tako nihče ne čuti prijateljstva do konja ali krave, in tudi ne do sužnja kot sužnja. Saj nima z njim nič skupnega: suženj je živo orodje, in orodje je neživ suženj. Nihče torej ne čuti prijateljstva do sužnja kot sužnja, pač pa do sužnja kot človeka. Zdi se namreč, da je v vsakem človeku neka osnova pravičnosti do vsakogar, kdor je zmožen udeležbe v zakonih in dogovorih; zato je v takem primeru možno tudi prijateljstvo, kolikor gre za človeka (Aristotel 1994, 262).

In ga v okvirih (konfinov) hišnega gospodarstva (in/oz. polisa in/oz. oblasti), konstituiranega na svobodnih in *sužnjih*, kleše in drobi v *Politiki* (2010); pri čemer kristalizira predvsem relevantno korist(nost)i *vladanja* in *podrejanja* oz. delitve na *svobodne* in *sužnje* (znotraj polis, katero naj bi tako sestavljali vladar, peščica svobodnih ter množica sužnjev) (Aristotel 2010, 116). Le-to Aristotel (2010, 107–108, 123, 125, 129 in 156), po analogiji dualnosti med *dušo* in *telesom*, kjer ima duša nad telesom gospodovalno oblast – dualnost pa se sicer nahaja tudi že *znotraj* same *duše*, saj se v njej nahaja tisti del, ki je po naravi *vladajoč* ter spada v *razumsko* sfero, ter tisti del, ki je po naravi *podrejajoč* ter spada v *ne-razumsko* sfero (ostalo je odvisno od proporcev)⁶⁹ –, utemeljuje na domnevno »naravni«, tj. na *telesni* konstituciji (in na *ne-razumu*) skonstruirani »samoumevnosti«, namreč: 1.) ker so telesa *prvih* pokončna in nekoristna ter je njihov razum zmožen videti vnaprej, so ti po naravi *vladajoči* in *gospodujoči* (*izvajajo oblast*); in 2.), ker so telesa *drugih* močna in primerna za opravljanje nujnih del ter so zmožna težko delati, so ti po naravi *podrejeni* in *suženjski* (*se oblasti podrejuje; ne-samostojen*). *Ergo*: tako za gospodarja kot za sužnja obstaja določena *korist*: 1.) *suženj je koristen* »zaradi nalog življenjskega pomena« (Aristotel 2010, 157); in 2.) *za sužnja je koristno* (in tudi pravično), da služi bitju, ki poseduje razum, tj. gospodarju;⁷⁰ *zato* njuno

⁶⁷ Tri vrste *philie*: prva temelji na *dobrem*, druga na *prijetnem* in tretja – relevantna za nas – na *koristnem*.

⁶⁸ O *vrednosti* – kot seveda tudi o *dostojanstvu* itd. – v kontekstu *erotične* ljubezni oz. *èrosa* bo govora v *tretjem* delu tega dela, tj. v delu o *ljubezni*. Tam bomo namreč v kontekstu *èrosa* ugotavljali, da je tisti, ki je *vreden* *ljubezni* tudi *dostojanstven*.

⁶⁹ Aristotel (2010, 107 in 156) tako razmišlja tudi o več vrstah *podrejenosti/nadrejenosti*, ki – zaradi nezmožnosti obstoja drug brez drugega oz. zaradi možnosti ohranjanja življenja (tudi prokreacije) – po principu *duše* potekajo z združevanjem v pare ter tozadevno navaja tri takšne osnovne pare: 1.) *svoboden* in *suženj*; 2.) *moški* in *ženska*; ter 3.) *odrasel mož* in *otrok*.

⁷⁰ Aristotel (2010, 124) na nekem mestu npr. zapiše, da suženj razuma *ne* poseduje, ga pa *zaznava*.

razmerje temelji na *pravičnosti* in *prijateljstvu* (Aristotel 2010, 129).⁷¹ (Vendar pa vse to velja le v primeru postulirane »naravnosti« – Aristotel (2010, 129) namreč kasneje argumentacijo po *naravi* nadomesti z argumentacijo po *zakonu*, kjer sta si gospodar in suženj po *naravi* sicer *enaka*, a po *zakonu* – vendarle – *ne-enaka*, zaradi česar – zdaj – njun odnos temelji na *krivici* in *ni* prijateljski.) – In če je Aristotel tako delo *gospodarja* pojmoval kot *častno*, je še pred njim Platon v *Državi* (1995) – *via* svoje protagoniste – delo gospodarja pojmoval enako; vendar pa Platon *vis-à-vis* gospodarju oz. *častnemu* delu gospodarja *ni* postavljaj sužnja oz. nujnega dela sužnja, temveč *obrtnika* oz. *ne-častno* delo *obrtnika* – *ergo*: delo *obrtnika* = *ne-častno* (medtem ko je torej delo sužnja zgolj in samo *nujno*). In če je Aristotel korist(nost) vladanja in podrejanja argumentiral (že predvsem) glede na telo (1.) dualnost *znotraj* duše in 2.) dualnost med dušo in telesom), pa je Platon le-to argumentiral (še) glede na dušo (1.) dualnost *znotraj* duše), namreč: ker duša sestoji iz *plemenitega* (*razumska* sfera) in *živalskega* (*ne-razumska* sfera) dela, živalski del pri obrtniku prevladuje do te mere, da le-ta »ne more obvladati živali v sebi« (Platon 1995, 290);⁷² zato je za tistega, ki (že) *ni* pod oblastjo svojega *lastnega* razuma oz. *ni* pod svojo oblastjo, *koristno*, da je (vsaj) pod oblastjo *nekega drugega* razuma oz. da je pod oblastjo *gospodarja*, tj. bitja, ki poseduje razum (*ne-samostojen*) (Platon 1995, 290). – In če je Platon tako *obrtnika* postavljaj nasproti *gospodarju*, pa je Aristotel (2010, 149 in 277), ki je nasproti *gospodarju* postavljaj *sužnja* (*per se*) – v navezavi na delo oz. na različne vrste pridobivanja dobrin ter ponovno glede na telo – za »*sužnja*« pravzaprav okategoriziral tudi samega *obrtnika* oz. *obrtnika rokodelca/ročnega delavca*, saj je za *sužnja* pravil, da se njegovo telo najbolj *zgara*, ter za *obrtnika/rokodelca*, da se njegovo telo najbolj *uporablja*; da je suženj po *naravi* suženj in da ima obrtnik/rokodelec »neko omejeno suženjstvo« (Aristotel 2010, 158) (suženj je namreč vpleten v življenje svojega gospodarja, obrtnik/rokodelec pa ne); da so odlike sužnja odvisne od gospodarja, odlike rokodelca pa

⁷¹ Eklatantno pod vplivom svojega učitelja Platona Aristotel v *Nikomahovi etiki* (1994) na podlagi merjenja *enakosti* med ljudmi (med *vladarjem* in *podložnikom*), ugotavlja, da v *tiraniji* pravičnosti in prijateljstva skorajda oz. sploh *ni*, medtem ko ju je v *demokraciji* bistveno *več* (Aristotel 1994, 262–263); ter v *Politiki* (2010) – kjer nenazadnje kritično pretresa tudi učiteljevo *Državo* (1995) – tako povzema dve neskladni definiciji *pravičnosti*: 1.) pravičnost je *vladanje močnejšega*; in 2.) pravičnost je *vzajemna dobrohotnost* (kateri pa sicer prioriteto zaobrne) (Aristotel 2010, 127–128).

⁷² Suženj se sicer (*udomačeni*) živali (ki je po *naravi* boljša od *divje* (Aristotel 2010, 124)) glede na Aristotela *približa* tudi v tem, da si tako *suženj* kot *žival* »pri zagotavljanju osnovnih potrebščin [...] pomaga[ta] s telesom« (Aristotel 2010, 124–125), *oddalji* pa v tem, da se *suženj/človek* podreja *razumu*, (druge) *živali* pa *strastem* (Aristotel 2010, 124); pri čemer pa je suženj še vedno pozicioniran pred žival, zaradi česar si tisti, ki si ne more privoščiti sužnja, priskrbi vola (Aristotel 2010, 109). – Čeprav pa npr. Lucius Annaeus Seneca v *Pismih prijatelju Luciliju* (2004) pripominja, da se sužnje nemalokrat ne obravnava skorajda nič drugače od živali ter se jih izkorišča »tako rekoč kot tovarno živino« (Seneca 2004, 132). – *Ergo*: suženj = najmanj vreden človek; suženj je le za malenkost bolj vreden od živali; suženj = skorajda žival. (– Marx bo sicer za *delavca* rekel, da je vreden manj od tovarne živine (glej točko 3.4).

vezane na količino njegovih sužnosti (Aristotel 2010, 158). *Ergo*: suženj = suženj in obrtnik/rokodelec = »suženj«.

Pa vendarle je rokodelec le »suženj« in ne suženj (*per se*), saj če se vrnemo k obsežnejšemu Aristotelovemu citatu, natančneje k delčkoma tega citata, tj. k: »Medsebojno razmerje je takšno, kot med rokodelcem in orodjem, med dušo in telesom, med gospodarjem in sužnjem« (Aristotel 1994, 262); ter k: »[...] suženj je živo orodje, in orodje je neživ suženj« (Aristotel 1994, 262); vidimo naslednje: 1.) da je rokodelec glede na sužnja vendarle *gospodujoč* (čeprav pa rokodelec ni gospodar), saj Aristotel na *prvo* mesto prvega delčka citata pozicionira *vladajoče* oz. *gospodujoče*, tj. rokodelca, dušo in gospodarja, in na *drugo* mesto *podrejajoče* oz. *suženjske*, tj. orodje, telo in sužnja; ter 2.) da je *orodje* adekvatno *sužnju*. *Ergo*: ne le, da je suženj več kot (oz. manj kot) *ne*-časten; *še več*: suženj je – podobno (ali pa tudi ne) kot bo kasneje *delavec*, kot tisti dve stopnji za sužnjem (med sužnja in delavca je namreč umeščen še *hlapec*), zreduciran na *stroj*, kot kakšno stopnjo za orodjem – zreduciran na *orodje* (*ne*-oseben) – in kaj šele, da bi bil Aristotelov *suženj* (*najnižji* v hierarhiji) dostojanstven, saj dostojanstva – kot bomo videli na koncu (glej dodatek k točki 3.4) – nima niti gospodar, pač pa ga ima le *vladar* (*najvišji* v hierarhiji) (Aristotel 1994, 170). – Če Aristotel v *Nikomahovi etiki* sužnja tako enači z orodjem (suženj = orodje), pa ga v *Politiki* z mesta orodja oz. – zdaj – *dejavnostnega* orodja, tj. orodja za *življenje*, postavi (tudi) na mesto *posesti*, posesti z dušo (suženj = posest z dušo; *vis-à-vis* posest brez duše); kar pa tako pomeni, da suženj ni *le* suženj gospodarja (*orodje*), ampak mu *v celoti pripada* (*posest*), saj velja, da je tisti – torej velja celo za človeka kot takega –, ki po *naravi* ne pripada *samemu sebi* (!) – suženj (Aristotel 2010, 199–121). *Ergo*: suženj je gospodarjeva *last* (popolna subsumpcija)!⁷³ – In če je Aristotelov *suženj orodje* oz. *last* gospodarja, pa je Marxov *delavec* (o katerem bo torej več govora kasneje (glej točki 3.3 in 3.4)) – poleg tega, da je lahko sicer zreduciran (tudi) na stroj – »*lastnik*« *orodja* – a seveda *ne* orodja z dušo (sužnja), temveč orodja brez duše – oz. *lastnik, ki dela*; kar pomeni, da je delavec »*lastnik*« orodja le takrat, ko

⁷³ Na tem mestu delamo kratek, a precej nezamudljiv ekskurz k *stoikom*, ki so o sužnju (*per se*) razmišljali bistveno drugače: sužnja so namreč – drugače od Aristotela, ki je sužnja percipiral kot človeku *ne*-enakega, namreč kot *orodje* oz. kot *posest* (z dušo) oz. celo kot *last* – obravnavali kot človeku *enakega*. Seneca tako piše o tem, da usoda s sužnji ne ravna prav nič manj samovoljno kot z ostalimi, ter pretendira na prijazno, prizanesljivo, tovariško, družabniško in prijateljsko ravnanje gospodarja s sužnjem, pohlevnim prijateljem, vključno s spraševanjem za nasvet in obedovanjem za isto mizo – s ciljem: »[...] prihraniti gospodarjem sovražnost in sužnjem poniževanje« (Seneca 2004, 134). – Do podobnega sklepa pa pride tudi Friedrich Nietzsche, kateri v *Rojstvu tragedije iz duha glasbe* (1995) med drugim razmišlja o aleksandrinski kulturi, ki da ne more shajati brez stanu sužnjev, vendar pa, kot ugotavlja Nietzsche, »v optimističnem gledanju na bivanje zanikuje nujnost takega stanu, zato se počasi bliža grozljivemu uničenju, ko bo porabljen učinek lepih zapeljivih in pomirjevalnih besed o 'človekovem dostojanstvu' in 'dostojanstvu dela'« (Nietzsche 1995, 103), ter torej, podobno kot pred njim Seneca, opozarja na možnost prepoznanja krivice, ter s tem, na možnost njihovega maščevanja.

dela (pri čemer je morda orodje s katerim dela, naredil celo sam); in kar nadalje pomeni, da delavec niti v primeru orodja *ni* »pravi« lastnik (»pravi« lastnik je seveda *kapitalist*, tj. *lastnik, ki ne dela*) – delavec namreč »dela kot [da je] lastnik orodja« (Marx 1979f, 78)⁷⁴ –, pri čemer ga za »lastnika« dela spretnost uporabe orodja (Marx 1979f, 79), ki pa *ni védnost*. – Védnost oz. védnosti, za katere Aristotel pravi, da so vse suženjske, razen gospodarjeve, ki da je »izvédenost v uporabi sužnjev« (Aristotel 2010, 132), oz. védnost, ki – kot bomo videli (glej točko 3.3) – najbolj odlikuje *hlapca* (v službi gospodarjevega *užitka*), oz. védnost, ki je – kot bomo tudi še videli (glej točko 3.3) – *delavec* nima. – A zdaj naj torej nekaj malega – *via* kratek analitski pregled, tj. *via* izbrane novejšje avtorje (analitike), reflektirajoče delo – izvemo o zgodovinskem kontekstu vprašanja dostojanstva *sužnja*, *hlapca* in *delavca*.

Podstat zvezanosti med sicer kontradiktornima nujo in svobodo Hannah Arendt v svoji *Viti activi* (1996) eksplicira kot konsekvenco tega, da so vse človeške dejavnosti, ki izhajajo iz *nuje* – torej dejavnosti, ki omogočajo človekovo eksistenco/življenje – del naravnih procesov oz. krožnega toka narave. *Ergo*: *nujne človeške dejavnosti* so infinitne oz. *delo* je infinitno, kar pomeni, da infinitno *onemogočajo* oz. *onemogoča užitek* oz. da infinitno *generirajo* oz. *generira trpljenje* ter se lahko izničijo oz. izniči šele z izničenjem človekovega življenja samega (Arendt 1996, 99–100 in 121) – razen (do neke mere!?), če si človek vsled tega ne podredi koga drugega. (– V naslednji točki (glej točko 3.3) bomo *užitek* in *trpljenje* oz. *trpljenje* in *užitek* obravnavali v okviru naše *prve pomožne* premise, namreč, da *hlapec* v delu – nenavadno (!?) – *uživa* in da *delavec* v delu *trpi* (medtem ko se bo *prva temeljna* premisa (*prva temeljna* premisa glede na *drugo temeljno* premiso (glej točko 3.4) nanašala na delo, ki da je oz. *ni* bistvo/bit človeka (*hlapca* oz. *delavca*).) – In morda je prav zato – že (spet) v antični Grčiji – Epikur – kot v svoji knjigi *Natural Law and Human Dignity* (1987) raziskuje Ernst Bloch – (kot prvo) postuliral univerzalno »pravico do nemotenega, spokojnega užitka kot tistega pogoja, ki je najboljše za človeštvo in ki je vredno svojega dostojanstva« (Bloch 1987, 10) – pravico, ki pa se je (z)lomila ravno na hrbtu sužnja; namreč: ker je bila pravica do užitka vezana na zadovoljitev eksistencialnih potreb, je moral biti suženj, *via* katerega je bilo tem potrebam lahko zadoščeno in ki niti ni človek (orodje/posest), iz te pravice izvzet, tako da je lahko le-ta na koncu obveljala le za svobodne in enake državljane polisa (Bloch 1987, 11) – torej za tiste, ki so si podredili druge vsled zadovoljevanja njihovih eksistencialnih potreb.

⁷⁴ Sklicujemo se na Marxov prispevek *Obdobja ekonomskega formiranja družbe*.

Ergo: za *svobodne užitek*, užitek zaradi (telesnega) *ne-dela (poiesis)*, in za *sužnje trpljenje*, trpljenje zaradi (telesnega, nujnega in težkega) *dela (praxis)*. – Prav zato pa je bila zasuznjenost, kot ugotavlja Arendt, »v bistvu človeškega življenja« (Arendt 1996, 86) in je »[d]elati [...] pomenilo biti suženj nujnosti« (Arendt 1996, 86), »[p]asti v suženjstvo [pa] je bila usoda, hujša od smrti« (Arendt 1996, 86). – V antični Grčiji se je namreč – kjer se tokrat sklicujemo na Étiennea Balibarja oz. na njegovo *Marxovo filozofijo* (2002) – človeško dejavnost delilo na *nujno*, tj. na *poiesis*, in na *svobodno*, tj. na *praxis*; pri čemer je *prva* veljala za suženjsko ter podvrženo prisilam odnosa do narave in materialnih pogojev, *druga* pa za človeka udejanjajočo in preoblikujočo ter stremečo k njegovi lastni popolnosti (Balibar 2002, 49). – In verjetno prav zato, kot pripominja Arendt (1996, 34–35), biti svoboden (vseeno) ni pomenilo le biti svoboden od *nuje* in biti svoboden od (ukazovanja) *gospodarja (biti vladan)*, temveč je pomenilo *tudi* biti svoboden od *ukazovanja (vladati)*; saj: gospodar ni veljal za svobodnega *znotraj* hišnega gospodarstva – za svobodnega je veljal šele *izven* njegovih okvirov, tj. v *političnem prostoru*, med sebi enakimi. – In kot za – skorajšnji – konec našega delčka pohoda dostojanstva med Grki iz obdobja antike, kateri naj bi se od nuje osvobajali za svobodo celotnega sveta (in *via* nasilje), saj naj bi jim svoboda sveta pomenila predpogoj *evdajmonije*, torej *sreče* (Arendt 1996, 33), tokrat v *Med preteklostjo in prihodnostjo* (2006)⁷⁵ še pripominja Arendt (2006, 125), se lahko tako svoboda političnega prostora pojavi šele, ko so nujne življenjske potrebe *in toto* obvladane *via vladanje in podrejanje*. – Tako torej v *grškem miljeju (grška antika)* – v grškem miljeju, kjer je veljalo nekako takole: *večji* poudarek na telesnem *delu* in *noben/manjši* poudarek na *razumu* = *nič/manj* časti in še toliko bolj *nič/manj* dostojanstva ter *noben/manjši* poudarek na *telesnem ne-delu* in *večji* poudarek na *razumu* = *več* možnosti za čast in *dostojanstvo*; (telesno, nujno in težko) *delo (praxis)* oz. *ne-svoboda* oz. *trpljenje* = *ne-dostojanstvo* ter (telesno in »ne-ukazovalno«) *ne-delo (poiesis)*; ki pa ni *ne-delo per se*!) oz. *svoboda* oz. *užitek* = možnost za *dostojanstvo* – a vendarle, navkljub *ne-svobodi* od ukazovanja, Aristotel – kot bomo torej videli kasneje (glej dodatek k točki 3.4) – dostojanstvo omenja ravno, ko razmišlja o *vladarju – vladarju/monarhu/kralju*, ki (pa) je – kot bomo prav tam videli še *via* Adama Smitha, Hegla in Marxa – prav tako zaznamovan s telesom – *vladarju/monarhu/kralju*, ki namreč *je utelešenje* dostojanstva (in tudi časti). – Kako pa v *francoskem miljeju (francoska revolucija)*?

⁷⁵ S podnaslovom *Šest vaj v političnem mišljenju*.

Od *grške antike* in Aristotela k *francoski revoluciji* in Heglu – našemu temeljnemu mislec pred temeljnim mislecem (Hegel = temelj za Marxa), k naši *srednji* referenci dela o *delu* – nas lepo pospremi Joachim Ritter, ki v svoji knjižici *Hegel und die französische Revolution* (1965) ugotavlja, da se je Hegel pri vprašanju svobode inspiriral ravno pri Aristotelu oz. pri Aristotelovi sentenci iz *Metafizike*: »Svoboden je človek, ki je zavoljo samega sebe [*selbst willen*], ne zavoljo drugega [*anderen willen*]« (Aristotel v Ritter 1965, 25); iz česar – kot pojasnjuje Ritter (1965, 25) – sledi, da svoboda za Aristotela pomeni človeško *zmožnost biti za sebe* [*Selbstseinkönnen*] – kar pa je izraz, katerega prevzame Hegel in katerega se poslužuje tudi kasneje v okviru svoje politične teorije. *Ergo*: še pred francosko revolucijo je imela na Hegla impakt grška polis, ki je prva vzdignila zavest o *svobodi* – ter katere najbolj značilni substanci naj bi – kot afirmira Bloch (1987, 155) – tako predstavljala ravno *svoboda* in *dostojanstvo* (pa čeprav morda ne svoboda človeka kot takega, saj je bil človek v grški antiki lahko svoboden le *via ne-svobodne*, tj. *via sužnje*; svobodo človeka kot takega je – bolj ali manj paradoksalno – prineslo šele *krščanstvo* (Ritter 1965, 25–28) (glej točko 3.4, ko bomo o delu razmišljali skupaj s Kierkegaardom)). – Ritter (1965, 25) tako nadalje eksplicira, da za Hegla svoboda – v filozofskem smislu – pomeni stanje človeka, v katerem lahko le-ta realizira svojo človečnost oz. v katerem je *lahko* on sam – *vis-à-vis* stanju, kjer človek *ne* more biti on sam in ki tako svojega bistva/svoje biti *nima* v sebi samem, temveč v *nekem drugem* (*suženj-gospodar* oz. *hlapec-gospodar*). (1.) Prav s tem pa je tudi inspiriran Heglov stavek iz njegovega slavnega dela, tj. seveda iz *Fenomenologije duha* (1998), namreč: »V mišljenju *sem* jaz *svoboden*, ker nisem v nekem drugem, temveč kratkomalo ostajam pri sebi samem in je predmet, ki mi je bistvo, v neločeni enotnosti moje zamestvo; in moje gibanje v dojemih je gibanje v meni samem« (Hegel 1998, 110); kar pa – če nadaljujemo z Ritterjem (1957, 25) – pomeni tudi zmožnost, da je človek v svetu lahko »doma«, tj. da svet človeku ni tuj, da je svet človekov svet, da svet človeku omogoča svobodo, da svet človeku pusti biti to, kar je. – Temeljni pogoj manifestacije svobode človeka je torej ta, da ima le-ta svoje bistvo/svojo bit v *sebi samem* – *vis-à-vis* temu, da ima svoje bistvo/svojo bit v *nekem drugem*, tj. da je *ne-svoboden/zasužnjen* –; in če je tudi svet (dejanskost/družbeni red) tak, da omogoča človeku, da je tak – toliko bolje. In svoboda oz. to, da je človek v *sozvočju/harmoniji* s *samim sabo*, je temeljni pogoj za njegovo *dostojanstvo* – *vis-à-vis* temu, da je le-ta *ne-svoboden/zasužnjen* oz. da *ni* v *sozvočju/harmoniji* s *samim sabo* in je *ne-dostojanstven* –; in če je človek tudi v *sozvočju/harmoniji* s *svetom* (dejanskostjo/družbenim redom) – toliko

bolje.⁷⁶ (Tudi v tem smislu se bo – kot rečeno – naša *prva temeljna* premisa (glej točko 3.3) nanašala na delo, ki da *je* oz. *ni* bistvo/bit človeka (hlapca oz. delavca).) – Vendar pa svet (tudi!) takrat ni bil tak ...

V svojem delu *Um in revolucija* (2004)⁷⁷ nas Herbert Marcuse umesti v kontekst po času francoske revolucije, ki je Hegla zaznamoval še bolj kot čas grške antike. Takrat namreč človekov položaj v svetu, z njegovim delom, trpljenjem in užitki vred, ni bil več odvisen od neke zunanje avtoritete (vladarja), pač pa le še od »njegove svobodne umne dejavnosti« (Marcuse 2004, 13) – s čimer pa naj bi svet postal tudi »umno urejen« (Marcuse 2004, 14). Kot nadalje eksplicira Marcuse, je industrijski *kapitalizem* botroval interpretaciji udejanjanja uma kot osvoboditve industrije, za katero se je zdelo, da lahko nudi vsa nujna sredstva za zadovoljitev človekovih potreb. *Ergo*: *ekonomski proces* naj bi predstavljal nekakšen *temelj uma* (Marcuse 2004, 14). – Vendar pa v Nemčiji – oz. v takratni Prusiji –, od koder je bil Hegel, ni bilo ne duha ne sluha o kakršnikoli revoluciji; njen ekonomski razvoj je več kot zaostajal in znotraj fevdalnega sistema je bil človek ali *zasužnjen* ali pa *zasužnjevalec*. A ravno zato, ker je bil človek misleče bitje – piše Marcuse – je vendarle »lahko vsaj dojel nasprotje med bedno dejanskostjo, ki ga je obdajala, in človeškimi možnostmi, ki jih je osvobodil novi čas; in kot moralna oseba je lahko vsaj v zasebnem življenju ohranil človeško dostojanstvo in avtonomijo« (Marcuse 2004, 14) – torej bedno in »brez-umno« dejanskostjo (svetom/obstoječim družbenim redom), zaznamovano s *sužnostjo* in z *ne-enakostjo*, ki se jo je želelo preoblikovati tako, da bi se »skladala z umom« (Marcuse 2004, 16). – In nemški idealizem je bil tako tisti, ki je, medtem ko se je na tleh francoske revolucije svoboda tal že začela oprijemati, svobodo šele lovil v oblakih (Marcuse 2004, 14); *ergo*: v *francoskem* miljeju je bil človek v sozvočju/harmoniji s *samim sabo in s svetom*, torej *svoboden* in (lahko) dostojanstven tudi v *javnem* življenju, medtem ko je bil v *nemškem* miljeju človek sicer (lahko) v sozvočju/harmoniji s *samim samo*, a (nikakor) *ne* tudi s svetom, zaradi česar je bil *svoboden le v mišljenju* in (lahko) dostojanstven le v *zasebnem* življenju.

V tej bedni in »brez-umni« dejanskosti nemškega miljeja človek namreč – čeprav je to želel – ni *našel* oz. *najdeval* svojega dostojanstva, pač pa ga je *izgubil* oz. *izgubljal*; ali kot v *Die*

⁷⁶ Sigmund Freud bo npr. v *Nelagodju v kulturi* (2001) – kot enem izmed svojih najpomembnejših in temeljnih del *psihoanalize* – govoril o tem, da *ne-sozvočje/ne-harmonija* med človekom (*jaz*) oz. njegovimi željami in svetom/kulturo/civilizacijo oz. *ne*-svobodo, predstavlja glavni vzrok nastanka psihičnih nevroz itd., torej *ne-sozvočja/ne-harmonije* človeka samega s sabo. *Ergo*: *ne-sozvočje/ne-harmonija s svetom* (*ne*-svoboda) generira *ne-sozvočje/ne-harmonijo s samim sabo* (vpliv *zunanosti* na *notranjost*) – *vis-à-vis* zgoraj opisovanemu, kjer *sozvočje/harmonija s samim sabo* (*svoboda* v mišljenju; lahko) generira tudi *sozvočje/harmonijo* samega sebe s svetom (vpliv *notranjosti* na *zunanost*).

⁷⁷ S podnaslovom *Hegel in nastanek teorije družbe*.

Verfassung Deutschlands (1800-1802) (1971) (razdelek A [*Erste Entwürfe einer Einleitung zur Verfassungsschrift*]) pravi Hegel: »Občutek protislovja narave z obstoječim življenjem, je potreba, da bo povzdignjen; in to bo, ko je obstoječe življenje izgubilo svojo oblast in vse svoje dostojanstvo, ko je postalo čisti negativ« (Hegel 1971, 458).⁷⁸ – Čemur pa je botrovala tudi ustava, saj je le-ta po Heglu ohranjala dano stanje, tj. fevdalni red, katerega bi že zdavnej moral – tudi *in actu* ter v nemški dejanskosti – zamenjati red individualistične družbe (Marcuse 2004, 56) – torej ohranjala dano stanje, v katerem se je že zdavnej razblinil svetniški sij zatiralcev in fevdalcev; in kot (še) pravi Hegel: »Filozofi dokazujejo to dostojanstvo, ljudje se ga bodo naučili občutiti in ne bodo zahtevali svojih, v prah poteptanih pravic, ampak si jih bodo spet sami vzeli – prisvojili si jih bodo« (Hegel v Marcuse 2004, 21).⁷⁹ – In po šolah in univerzah – v Württembergu, od koder, točneje, je bil Hegel –, kjer se je širil duh razsvetljenstva, so tako – kot piše Marcuse – »[v] jeziku racionalizma 18. stoletja [...] razpravljali o religioznih in političnih vprašanjih, poveličevali [...] človekovo dostojanstvo pa tudi njegovo pravico, da oblikuje svoje življenje v nasprotju z vsemi zastarelimi oblikami avtoritete in tradicije« (Marcuse 2004, 38). – Tudi v nemškem miljeju so si torej dejanskost (svet/družbeni red) prizadevali spremeniti tako, da bi se »skladala z umom« (Marcuse 2004, 16), da bi človeku omogočala svobodo in dostojanstvo.

In svoboda tako za Hegla – še vedno referirajoč na Marcuseja (2004, 100) – ni pomenila nekakšnega *post festum* stanja človeka, ko le-ta, potem ko se zave svojih resničnih zmožnosti, končno razklene verigo svojega hlapčevstva, pač pa je zanj predstavljala predpostavljeno *via* um obvladovanja sveta. (2.) In (tudi) od tod Heglov stavek: »V mišljenju *sem* jaz svoboden« (Hegel 1998, 110); kot tudi njegova afiniteta do *stoicizma* kot svobode *samo*-zavedanja, pa čeprav, kot ugotavlja kmalu za tem, pravzaprav zmotne oblike svobode (Hegel 1998, 111).⁸⁰ – In čeprav Bloch (1987, 12) nekje zapiše, da naj bi bilo od stoikov naprej dostojanstvo ločeno

⁷⁸ Navajamo tudi originalen Heglov citat: »Das Gefühl des Widerspruchs der Natur mit dem bestehenden Leben ist das Bedürfnis, daß er gehoben werde; und dies wird er, wenn das bestehende Leben seine Macht und alle seine Würde verloren hat, wenn es reines Negatives geworden ist« (Hegel 1971, 458).

⁷⁹ Marcuse se sklicuje na Heglovo pismo Friedrichu Wilhelmu Josephu Schellingu z dne 16. 4. 1795, katerega je moč najti v prvem zvezku korespondence *Briefe von und an Hegel*.

⁸⁰ Za *stoicizem* namreč Hegel zapiše, da je zavest »negativna do razmerja gospostva in hlapčevstva; njeno početje je, da v gospostvu nima svoje resnice na hlapcu, niti kot hlapec svoje resnice na gospodarjevi volji in svojem služenju, temveč da bodi na prestolu, bodi v okovih, v vsej odvisnosti svojega posameznega bivanja svobodna in si ohranja brezživljenjskost, ki se iz gibanja bivanja, bodi iz delovanja, bodi iz trpljenja, *poteguje nazaj v enostavno bitnost misli*« (Hegel 1998, 111). Vendar pa že v naslednjem stavku ugotavlja, da stoicizem pravzaprav izhaja iz hlapčevstva oz. da je lahko stoicizem »kot obča forma svetovnega duha [nastopil] le v času občega strahu in hlapčevstva« (Hegel 1998, 111), ter ga tako – kot ugotavlja Marcuse (2004, 117) – označi za zmotno obliko svobode in korigira svojo prejšnjo trditev.

od sreče, pa bomo mi še naprej – podobno kot antični Grki – *dostojanstvo* – med drugim – vseeno povezovali s *srečo/z užitkom* ter *ne-dostojanstvo* z *ne-srečo/s trpljenjem*.

O nuji – ki je torej tista, zaradi katere morajo nekateri (telesno in težko) *delati*, so *ne-svobodni*, *trpijo* in *nimajo* dostojanstva (niti časti), da lahko nekateri drugi (telesno) *ne-delajo*, so *svobodni*, *uživajo* in *imajo* (lahko) dostojanstvo – in o svobodi oz. o »moment[u] osvoboditve, ki leži v delu« (Hegel 2013, 170), je Hegel razmišljal (tudi) v *Orisu filozofije pravice* (2013) – na katerega pa se v svojem članku *Drhal in proletariat* (2014)⁸¹ znatno sklicuje Zdravko Kobe. V njem Kobe (2014, 5 in 6) – med drugim – piše o tem, kako je Hegel oz. problem udejanjenja uma/filozofije služil kot navdih – s čimer počasi prehajamo k našemu temeljnemu mislecu med temeljnimi misleci, k naši *osrednji* referenci dela o *delu* (na katero pa se naslavlja tudi eden izmed podnaslovov pričujočega dela, namreč *skozi marksizem*) – Marxove kritike kapitalizma ter njegovega zavzemanje za družbeno osvoboditev; če so bila torej vsa nasprotja v predmetnem svetu – nemškega miljeja – razrešena le v filozofiji, ne pa tudi *med* filozofijo in samo obstoječo dejanskostjo (svetom/družbenim redom), je bil (tudi) Marx prepričan, da se bo lahko svoboda manifestirala šele, ko se bo filozofija tudi udejanjila – zaradi česar pa v *Izbranih spisih* (2000) Louisa Althusserja najdemo npr. tudi tale stavek: »Marksizem ni (nova) filozofija prakse, temveč je (nova) praksa filozofije« (Althusser 2000, 50). Marx je namreč – kot v *Zgodovini in razredni zavesti* (1986)⁸² ugotavlja György Lukács – Heglu očital, da le-ta vendarle ni *in actu* eliminiral »dvojnosti mišljenja in biti, teorije in prakse, subjekta in objekta« (Lukács 1986, 43).⁸³ – In (tudi) Marx je bil naslednji, ki je to poskušal – malo po heglovsko (in malo po feuerbachovsko, torej referirajoč na Ludwiga Feuerbacha) in malo po svoje.

Kot elaborira Kobe naj bi tako ravno Heglov nerazdelan razmislek o *drhali* iz *Orisa filozofije pravice* botroval skovanju Marxovega pojma *proletariata*, kar naj bi indicirala Marxova raba besede *upor* oz. Marxovo prepričanje o *nujnosti upora vis-à-vis* obstoječemu družbenemu redu (svetu, dejanskosti), saj Hegel v njem – med drugim – razmišlja prav o tem; namreč: ker

⁸¹ S podnaslovom *O nekem domnevno nerazrešenem problemu Heglove filozofije*.

⁸² S podnaslovom *Študije o marksistični dialektiki*.

⁸³ Bloch – tokrat – v svojem prispevku *Sprememba sveta ali enajst Marxovih tez o Feuerbachu* (2008) piše, da se je Hegel *praksi* še najbolj približal *via* svojo koncepcijo dela v *Fenomenologiji duha*, ter nato s svojim scenosledom »od 'teoretskega duha' (zor, predstava, mišljenje) k antitezi 'praktični duh' (čustvo, gonska volja, srečnost), iz česar naj bi potem, sintetično, rezultiral 'svobodni duh'« (Bloch 2008, 67); kot jo je moč zaznati tudi v Heglovi *Logiki*, kjer »'praktičn[a] idej[a]' [nadvlada] 'idejo opazujočega spoznavanja', kolikor praktično dobremu pritiče 'ne le dostojanstvo občega, temveč tudi kar dejanskega'« (Hegel v Bloch 2008, 67), pravi s Heglom Bloch, ki se sklicuje na Heglove *Werke* V.

civilna družba s svojo tovarniško organizacijo na *eni* strani generira izjemno *bogastvo*, tj. *prvemu* »razredu« povečuje njegovo *nadrejenost* in *bogastvo* in ker na *drugi* strani nujno generira skrajno *revščino*, tj. *drugemu* »razredu«, vezanem na delo, povečuje njegovo *podrejenost* in *stisko* (Hegel 2013, 243; Kobe 2014, 7, 11 in 12), ima delavec oz. *revež* prav zato tudi »*pravico do upora*« (Kobe 2014, 17) ter s tem tudi »*pravico do podrhaljenjenja*« (Kobe 2014, 17) – delavec namreč spozna dvojno krivico oz. dvojno kršitev njegove pravice: 1.) da civilna družba ni preprečila njegovega padca pod pogoje golega življenja; in 2.) da se to ni zgodilo po naključju (Kobe 2014, 18–19). – In ker je človek brez pravic človek brez svobode, ni za Hegla – kot nadalje razglablja Kobe (2014, 19) – nič manj kot *nujno*, da se v njem porodi upor – upor, značilen za drhal – drhal, ki je »*subjektna* kategorija, [...] način *mišljenja*, stanje *duha*« (Kobe 2014, 15) – drhal, ki se torej zaveda svoje pravice – drhal, ki se (lahko) dvigne nad revščino – a drhal, ki je v svoji brezsramni in brezdelni drhalskosti tudi brez kakršne koli težnje po *časti* (Kobe 2014, 20) – *vis-à-vis* proletariatu, ki pa si prizadeva in bije boj ravno za *čast* oz. ravno za *dostojanstvo* (glej točko 3.4). – *Ergo*: sedaj ni več nujna le *nuja*, temveč je nujen *upor* – upor proti zaslužnjoči dejanskosti (svetu/družbenemu redu), upor proti sami nuji –, nujna je *svoboda* in nujno je *dostojanstvo*.

Kar pa ugotavlja tudi Balibar, saj – tokrat – v svoji knjigi *Strah pred množicami* (2004)⁸⁴ zapiše, da se Marxova emancipacijska politika, ki naj bi osvobodila proletarijat, revolucionarni razred, »[v]pisuje [...] v perspektivo *svobode*, ki postaja *nujnost*« (Balibar 2004, 21). – Vendar pa Balibar, ki govori o *poiesis* in *praxis* tudi ko se sklicuje na Marxa, kot njegove revolucionarne poteze ne smatra dejanske eliminacije dvojnosti *filozofije* in *prakse*, pač pa eliminacije dvojnosti *poiesis* in *praxis*, saj ti dve zdaj nenehno prehajata druga v drugo – gre namreč tako za zvezanost *produkcije* in *dejanske svobode* (*zunanost*) kot tudi *dela* in *preoblikovanja človekovega bistva* (*notranost*) –; s čimer pa naj bi Marx »subjekta« premaknil iz idealizma v materializem, a obenem postavil proletarijat kot »subjekta« v idealističnem pomenu besede. Pa vendar Balibar po drugi stani percipira le prakso kot revolucionarno dejavnost – prakso, ki da se je otresla vse (esencialistične) filozofije – ter le prakso – eksplicite – označi kot sinonim za človekovo *bistvo* oz. človekovo *bit* (*praksa* = človekovo *bistvo* oz. človekova *bit*) (Balibar 2002, 34, 49–50). (Kot bomo videli, ko bomo govorili o naši *prvi temeljni* premisi – premisi, ki se bo nanašala na delo, ki da *je* oz. *ni* bistvo/bit človeka (hlapca oz. delavca) (glej točko 3.3) – se Heglova in Marxova percepcija dela prvenstveno kleseta ravno v vprašanju človekovega bistva oz. človekove biti, pri čemer, s

⁸⁴ S podnaslovom *Politika in filozofija pred Marxom in po njem*.

Heglom rečeno, delo *je* bistvo oz. bit človeka, in z Marxom rečeno, delo *ni* bistvo oz. bit človeka – pa vendarle je v Marxovem primeru – kot nakazuje Balibar – bistvo oz. bit človeka *praxis* (!?)).

In če je Marx tako proletariat kot »subjekta« postavil v idealističnem pomenu besede, je bilo to zato, ker naj – kot piše Arendt – navkljub novim okoliščinam, ki so delo kot sicer od nekdaj najbolj prezirano človekovo dejavnost, tj. »kot simbol človekove podrejenosti nujnosti« (Arendt 2006, 39), zdaj povzdignile na kar najvišji nivo produktivnosti, tj. »kot izražanje človekove pozitivne svobode, svobode produktivnosti« (Arendt 2006, 39), niti sam ne bi popolnoma verjel v uspeh eliminacije dvojnosti politične *misli* (*filozofije*) in političnih *pogojev* (*dejanskosti/družbenega reda*). Marx naj bi namreč – kot nadalje eksplicira Arendt – védel, da so bile idealistične trditve o enakosti ljudi, kot tudi o prirojenem dostojanstvu vsakega človeka, problematizirane pravzaprav znotraj notoričnih pogojev univerzalne enakosti in le površinsko; zaradi česar pa ni bil nič drugačen niti odgovor, ki se je manifestiral v dodelitvi glasu delavcu, torej v dodelitvi volilne pravice delavcu (Arendt 2006, 38–39). – A kaj za Marxa sploh pomeni *svoboda*? – ki je v kontekstu dela tako tesno zvezana z vprašanjem dostojanstva. Na vprašanje – najprej – podajamo dva Marxova odgovora oz. odgovora dveh Marxovih glavnih, kontrarnih akterjev: 1.) tistega *kapitalista* (in deloma tudi delavca); in 2.) tistega *delavca*.

1.) Po *eni* strani, tj. po strani *kapitalista* (in deloma tudi delavca), o čemer Marx piše v *Prispevku k židovskemu vprašanju* (1979b), je svoboda »pravica, da delaš in počneš vse, kar ne škoduje komu drugemu« (Marx 1979b, 172) oz. »pravica sebičnosti« (Marx 1979b, 173), kjer pa je »[p]raktična uporaba človekove pravice svobode [...] človekova pravica *privatne lastnine*« (Marx 1979b, 173). – Nobena od t.i. *človekovih pravic* namreč po Marxu (1979b, 174–175) nima dometa preko *sebičnega človeka*, od skupnosti ločenega individua, katerega z drugimi sebičneži družijo le nujne življenjske potrebe in zasebni interes, tj. ohranitev zasebne lastnine in sebične osebe. – Človekove pravice namreč niso predstavljale nič drugega kot zgolj pretvezo za izkoriščanje, na katerem je, kakor v *Komunističnem manifestu* (2009) piše(ta) Marx (in Friedrich Engels), kot najnovejši in najpopolnejši izraz tako proizvajanja kot prilaščanja produktov temeljila moderna meščanska privatna lastnina (Marx in Engels 2009, 112). *Ergo*: *svoboda* = »pravica sebičnosti« oz. »pravica *privatne lastnine*« (svoboda človeka od (telesnega) dela).

2.) Po *drugi* strani, tj. po strani *delavca*, o čemer piše Marx v *Kapitalu* (2012),⁸⁵ pa svoboda delavca pomeni, da le-ta »kot svobodna oseba razpolaga s svojo delovno silo kot blagom« (Marx 2012, 138) in da hkrati »nima drugega blaga, ki bi ga prodal, tj. da je prost in nevezan, svoboden vseh stvari, potrebnih za udeležanje njegove delovne sile« (Marx 2012, 138). *Ergo*: svoboda niti ni (nujno) svoboda od *dela samega*, svoboda niti ni (nujno; telesno) *ne-delo (ne-delo per se)* (svoboda *delavca*/človeka (glej točko 3.3)).

Naj zapisano zgoraj le še zaokrožimo z enim slovitejših Marxovih citatov:

Sfera cirkulacije ali blagovne menjave, v mejah katere se gibljeta nakup in prodaja delovne sile, je bila dejansko resnični raj prirojenih človekovih pravic. Tu vladajo le svoboda, enakost, lastnina in Bentham. Svoboda! Kajti kupca in prodajalca kakega blaga, na primer delovne sile, določa le njuna svobodna volja. Pogodbe sklepata kot svobodni, pravno enakovredni osebi. Pogodba je končni rezultat, v katerem si dasta njuni volji skupen pravni izraz. Enakost! Kajti drug do drugega sta v odnosu le kot posestnika blag in menjavata ekvivalent za ekvivalent. Lastnina! Kajti vsakdo razpolaga le s svojim. Bentham! Kajti vsak od njiju skrbi le zase. Edina moč, ki ju spravi skupaj in v razmerje, je moč njune sebičnosti, njunih posebnih koristi, njunih zasebnih interesov. In prav zato, ker je vsakomur mar le zase in nikomur za drugega, zaradi prestabilirane harmonije reči ali v varstvu karseda premetene Previdnosti, vse opravljajo le delo vzajemne ugodnosti, skupne koristi, skupnega interesa (Marx 2012, 144).

In – ponovno – končamo na začetku ter zaokrožimo (tudi) to točko – z *nujo*, s *suženjstvom*, s *svobodo* in z *dostojanstvom*. – Nuja! Kajti delo je »večna naravna nujnost« (Marx v Arendt 1996, 105).⁸⁶ Suženjstvo! Kajti – kot piše Marx v prispevku *Začasna pravila mednarodnega delavskega združenja* (Marx 1979g) – »ekonomska podreditev delavcev prisvajalcu delovnih sredstev, to je življenjskih virov, [je] podlaga suženjstva v vseh njegovih oblikah – vse družbene bede, vse duhovne zaostalosti in politične odvisnosti« (Marx 1979g, 139).⁸⁷

⁸⁵ S podnaslovom *Kritika politične ekonomije*.

⁸⁶ Arendt se sklicuje na Marxov *Kapital*.

⁸⁷ *Via* svobodo trgovine bi bilo nadvse zanimivo v teoriji prispeti tudi do problema *kolonializma* ter tako o dostojanstvu v kontekstu dela obsežneje razmišljati še z avtorji kot sta npr. Aimé Césaire in Frantz Fanon; v kolonializmu je bilo namreč tudi in prav dostojanstvo koloniziranih tisto, ki je bilo, toliko bolj kot je bilo ogroženo in zatirano, tudi toliko bolj bojevano in izbojevano. – Césaire, nekdanji martiniški pisatelj in politik, tako v *Razpravi o kolonializmu* (2009) najprej postulira, da t.i. zahodna (evropska) civilizacija, kot odraz dveh stoletij buržoaznega režima, ni bila zmožna razrešiti obeh samonanašajočih se problemov: *proletariata* in *kolonializma*; ter nato z vidika *ne-vrednosti* in *ne-dostojanstva* ne razpravlja o *koloniziranih (sužnji)*, kot tistih, ki naj bi bili *degradirani* in o *kolonizatorjih (gospodarjih)*, kot tistih, ki naj bi bili *superiorni*, pač pa zanj velja ravno obratno: kolonizacija decivilizira, degradira, poživini, napravi za rasističnega itd. *kolonizatorja* in *ne koloniziranega*, kolonizator je tisti, ki izgublja svojo vrednost in svoje dostojanstvo in ne kolonizirani – kolonizirani svojo vrednost in svoje dostojanstvo – *imajo* (Césaire 2009, 7 in 11). – Pri tem Césaire razmišlja predvsem o Bantujcih, za katere zapiše: »Bantujška misel je ontološka in Bantujci zahtevajo samo ontološko

Svoboda! Kajti »boj za osvoboditev delavskega razreda ni boj za razredne privilegije in monopole, ampak boj za enake pravice in dolžnosti ter za uničenje slehernega razrednega gospostva« (Marx 1979g, 139) – in v *zadnjem* koraku tudi za osvoboditev delavca/človeka oz. proletariata/ljudi od *dela samega* oz. od *nujnosti* (glej točko 3.4) –, je »veliki končni smoter« (Marx 1979g, 139) in »družbena naloga« (Marx 1979g, 139). Dostojanstvo! Kajti Marx – kot torej naša *osrednja* referenca dela o *delu* –, je – glede na Arendt – »želel ponovno postaviti dostojanstvo človeškega delovanja nasproti moderni zgodovinski kontemplaciji in relativizaciji« (Arendt 2006, 37).⁸⁸ (V zadnji točki (glej točko 3.4) bomo v okviru naše *druge temeljne premise* namreč postulirali, da človek v delu *najde/išče* svoje dostojanstvo oz. da v njem *izgubi/izgublja* svoje dostojanstvo.)

Ta kratek in kompakten analitski pregled (konteksta) Aristotelovega *sužnja*, Heglovega *hlapca* in Marxovega *delavca*, delujočih oz. delajočih na liniji vprašanja dostojanstva, neke med nujo in svobodo – pri čemer je *suženj* tisti, ki je svoje bolj ali manj že od-delal – naj nam torej služi kot uvod v dve točki, ki sledita oz. kot podlaga za lažje razumevanje dveh točk, ki sledita – točk, v katerih smo si torej najprej zadali misliti o tem, zakaj delo *je* oz. *ni* bistvo/bit

zadoščenje. Spodobne mezde! Ustrezno bivališče! Hrano! Rečem vam, tile Bantujci so čisti duh: 'Ne želijo si izboljšati gospodarskega ali *materialnega* položaja, temveč si želijo predvsem in zlasti to, da bi jih Belec priznal in jih zaradi njihovega človeškega dostojanstva, zaradi njihove polne človeške vrednosti – spoštoval'« (Césaire 2006, 33) (Césaire citira belgijskega misijonarja prečastitega Tempelsa). – Gre torej za *enakost*, za *enakovrednost* (kot tudi za *ponos* (glej npr. *négritude*, gibanje frankofonskih črnih intelektualcev, literatov in politikov iz 30. let prejšnjega stoletja v Franciji, katerega del je bil tudi Césaire; o *ponosu*, kot – poleg *časti* – sopomenki *dostojanstva*, bo sicer nekoliko več govora v *tretjem* delu tega dela))!

Medtem pa se Frantz Fanon, martiniški psihiater, marksist itd. in Césairejev učenec, v svoji knjigi *V suženjstvo zakleti: (Upor prekletih)* (2010), ko v kontekstu kolonializma tematizira dostojanstvo, osredotoča predvsem na vrednoto *zemlje*, kot tiste najbolj bistvene za kolonizirane, ter katera zagotovi tako kruh kot seveda tudi dostojanstvo – ki pa naj ne bi bilo dostojanstvo »človeškega bitja«, saj se po Fanonu kolonizirani vsled vsega nasilja s strani kolonizatorja, kljub temu, da zahodna buržoazija svoj rasizem prikriva z vedno večjim povečevanjem njegovih odtenkov, s čimer ohranja »svojo proklamacijo o vzvišenem človeškem dostojanstvu nedotaknjeno« (Fanon 2010, 139), dobro zaveda, da kolonu *ni* enak (Fanon 2010, 35). – Takole še zapiše Fanon: »Množice morajo vedeti, da sta vlada in stranka v njihovi službi. Ljudstvo, ki nekaj velja, namreč ljudstvo, ki se zaveda svoje veljave, tega nikoli ne pozabi. Med kolonialno okupacijo so ljudstvu dopovedovali, da mora dati življenje za zmago svojega dostojanstva. Toda afriška ljudstva so hitro razumela, da jim tega dostojanstva ne oporeka le okupator. Afriška ljudstva so hitro ugotovila, da je dostojanstvo absolutno enakovredno suverenosti. Ljudstvo z dostojanstvom in ljudstvo, ki je svobodno, je suvereno ljudstvo« (Fanon 2010, 167). – A kolonizirani – piše Fanon (2010, 177) –, kljub razmeram v katerih je možno le »ponosno stradati« (Fanon 2010, 177) ali pa »jesti kruh suženjstva« (Fanon 2010, 177) vseeno nikakor ne smejo pozabiti na svoje dostojanstvo; kot kolonizirani intelektualci, reflektirajoči preteklost, nikakor ne smejo pozabiti na to, »da preteklost ni sramota, pač pa dostojanstvo, slava, slovesnost« (Fanon 2010, 178–179). – Kolonializem se zatorej kaže kot paradigmatski primer lomljenja vprašanja dostojanstva v kontekstu *dela* (kot tudi bistva oz. biti (identiteta itd.)) in vredno bi mu bilo posvetiti nič manj kot kar celotno novo delo – delo, ki bi bilo prav tako silno relevantno za vprašanje razmerja med *delom* in *dostojanstvom* danes.

⁸⁸ Medtem ko je Kierkegaard »hotel postaviti dostojanstvo vere nasproti modernemu razumu in rezoniranju« (Arendt 2006, 37), in je Nietzsche »hotel postaviti dostojanstvo človeškega življenja nasproti nemoči modernega človeka« (Arendt 2006, 37) – torej modernega Sizifa.

človeka (glej točko 3.3) in nato o tem, zakaj v delu človek najde/išče oz. izgubi/izgublja svoje dostojanstvo (glej točko 3.4).

3.3 SIZIFOVA SKALA – PRVIČ: »NJEHOVA SKALA JE NJEHOVA REČ.«: BIT/BISTVO: HEGEL VS. MARX

»Delo pojmuje kot bistro, kot izpričuje se bistro
človeka; vidi samo pozitivno stran dela,
ne pa negativne.«

(Marx 1979d, 380)⁸⁹

Sizif v višave gore še vedno vali skalo, in ko se ta zakotali v globino, v višave gore vali skalo, in ko se ta zakotali v globino, v višave gore vali skalo, in ko se ta zakotali v globino, v višave gore vali skalo ... Skala bi bila lahko tako Sizifov *delodajalec*/delonalagalec/gospodar kot tudi *predmet* (reč) Sizifovega dela. Sizif bi *delo lahko* pojmoval, kot izpričuje se *bistro človeka*; in Sizif bi *lahko* videl samo *pozitivno* stran dela, ne pa tudi *negativne*. Ergo: zgornji citat bi se lahko nanašal na *srečnega* Sizifa (Sizifa, ki *uživa*) – pa se ne (vsaj ne direktno!). – Citat je namreč citat Marxa – Marxa, ki torej, ko je zapisoval navedeno, ni imel v mislih Sizifa, pač pa Hegla – Hegla, ki pa bi lahko – če bi Marx navedeno oz. pravzaprav karkoli zapisoval kakšnega pol stoletja poprej ter bi se Hegel zavedal njegove biti in njegovega (za)pis(ov)anja – zapisal kar, da je Sizif sam Marx oz. da je pravzaprav (tudi) sam Marx tisti, ki vali Sizifovo skalo (skala = *utopija*). – Sizifova skala – *prvič*: *delo je oz. ni bistro/bit človeka*.

Predmet naše obravnave, tj. konglomerat *dela*, *bistva/biti* in *dostojanstva* človeka (tudi Sizifa), nam bosta tako pomagala valiti/klesati Hegel in Marx oz., natančneje, Heglov *hlapec*, ki v delu *uživa*,⁹⁰ in Marxov *delavec*, ki v delu *trpi* – hlapec iz najslavnejšega pasusa Heglove *Fenomenologija duha*, nanašajočega se na *dialektiko gospodarja in hlapca*, in delavec iz Marxovega slavnega rokopisa *Odtujeno delo* (1979č). Marx je imel namreč, ko je pisal o odtujenem delu, morda (!?) v mislih prav Hegla oz. prav Heglovo dialektiko gospodarja in

⁸⁹ Sklicujemo se na Marxov rokopis *Kritika Heglove dialektike in sploh filozofije*.

⁹⁰ Da hlapec v delu *uživa*, Hegel sicer ne omeni nikoli; to, da hlapec v delu *uživa*, je šele rezultat interpretacije Hegla, ki teče po liniji Alexandre Kojève, Jacques Lacan in Mladen Dolar!

hlapca – česar pa Marx sicer ni nikoli eksplicitno nakazal ter zaradi česar Marxovo referiranje na Hegla na tem mestu ostaja na mestu spekulacije.⁹¹

Če sta *bistvo/bit* in *vrednost* dve esencialni ingredienci dostojanstva in če v pričujočem delu tega dela dostojanstvo reflektiramo v kontekstu *dela*, si je pri poskušanju razumevanja razmerja med *delom* in *dostojanstvom*, tako nedvomno neizbežno zastaviti vprašanje: *Zakaj delo je oz. ni bistvo/bit človeka?* – še zlasti, če sta si enako vprašanje zastavljala že dva poglavitna misleca dela, Hegel in Marx, katerih percepciji dela sta bili diametralno nasprotni vsled tega, da je Hegel svojo argumentacijo zgradil na besedici *je* (delo *je* bistvo/bit človeka), medtem ko je Marx takšno argumentacijo rušil ter svojo lastno zgradil na besedici *ni* (delo *ni* bistvo/bit človeka). Izhajajoč iz dotične nocije ter vključujoč paradigmatiski figuri teh dveh mislecev, tj. Heglovega *hlapca* in Marxovega *delavca*, tako lahko postuliramo, da delo *je* bistvo/bit hlapca in da delo *ni* bistvo/bit delavca, ter, nanašajoč se na Heglove interprete na liniji Alexandre Kojève, Jacques Lacan in Mladen Dolar (kot tudi Marcuse in Slavoj Žižek), da hlapec v delu *uživa*, in, sklicujoč se na Marxa, da delavec v delu *trpi*. – Našo razpravo pod to točko tako začnemo s Heglom, *hlapcem* in/oz. (tudi) s *srečnim* in *uživajočim* Sizifom, ki *Nič. Dela.*, torej s percepcijo, da delo *je* bistvo/bit človeka ter da le-ta v delu *uživa* ter jo za tem zaključujemo z Marxom, *delavcem* in/oz. (tudi) z *ne-srečnim* in *trpečim* Sizifom, ki *Dela. Nič.*, torej s percepcijo, da delo *ni* bistvo/bit človeka ter da le-ta v delu *trpi*.

Zakaj torej delo *je* bistvo/bit človeka? – Na začetku svoje knjige *Introduction to the Reading of Hegel* (1980)⁹² Kojève, sigurno eden najpomembnejših Heglovih interpretov, postavi naslednje uvodne besede, katere si izposojamo za otvoritev našega odseka, posvečenega Heglu ter rezoniranju o delu kot *bistvu/bit* človeka, o *užitku* in o *dostojanstvu*: »Človek je samozavedanje. Zaveda se samega sebe, svoje človeške realnosti in svojega človeškega dostojanstva; [...]. Človek se samega sebe zavé v trenutku, ko – 'prvič' – reče 'jaz'« (Kojève 1980, 3). – Ko Hegel (1998, 75, 98, 103–106) namreč razvija svojo dialektiko gospodarja in hlapca, govori o *hlapcu* in o njegovem nasprotju, njegovi negaciji, njegovem Drugem, tj. o *gospodarju*, kot o dveh nasprotnih *samo-zavedanjih* oz. o dveh nasprotnih podobah zavesti, kjer je tista na strani *gospodarja samostojna* in katere bistvo je *zasebstvo* (negacija, ki je absolutna negacija vse drugobiti zunaj sebe in ki se nanaša le sama nase), ter kjer je tista na

⁹¹ Kot drugega ter morda celo bolj ustreznega potencialnega kandidata se sicer navaja še Feuerbacha.

⁹² S podnaslovom *Lectures on the Phenomenology of Spirit*.

strani *hlapca* *ne*-samostojna in katere bistvo je *bit za neko drugo* (negacija, ki je negacija same sebe (negacija negacije) in katere bistvo je v nekem drugem) – *samo*-zavedanji se namreč na dvoje zavesti, torej na gospodarja in hlapca, razdelita *via* boj na življenje in smrt, kjer tako, kot Hegla v svoji knjigi *Samozavedanje* (1992)⁹³ odlično interpretira Dolar, »tisti, ki mu je samozavedanje bilo bolj bistveno od življenja, postane gospodar, drugi pa, ki se je v strahu pred smrtjo raje oklenil življenja, četudi nesamostojnega in nesvobodnega, postane hlapec« (Dolar 1992, 27). – Iz zapisanega potemtakem sledi, da je bistvo hlapca v delu/obdelavi reči⁹⁴ oz. v gospodarju, ali drugače, da je (1.) bistvo *hlapca* v odvisnosti od *gospodarja* oz. v delu/obdelavi reči (zaradi česar hlapcu tudi *ne* more biti bistvo zasebstvo (*samostojnost*) in je *lahko* le *bit za neko drugo* (*ne*-samostojnost)) – gospodar je namreč tisti, ki hlapcu nalaga delo, ki poseduje reči, katere obdeluje hlapec, kar delo hlapca napravi nekako lastno delu gospodarja (Hegel 1998, 107). – Vendar pa bi po drugi strani, kot postulira Marcuse (2004, 115), istočasno kot je od gospodarja oz. od dela/reči odvisen hlapec, lahko veljalo tudi ravno nasprotno, namreč, da je v delu/obdelavi reči tudi bistvo samega gospodarja, ali drugače, da je (2.) bistvo *gospodarja* v odvisnosti od *hlapca*. Gre namreč za to, da ni samostojen niti sam gospodar, saj je odvisen od hlapca, ki dela/obdeluje reči, ter da so tako reči, ki so sicer gospodarjeva last, zaznamovane s hlapčevo obdelavo, kar pa s hlapcem zaznamovanega nekako napravi tudi samega gospodarja.⁹⁵ *Ergo*: razmerje med zavestjo *gospodarja* in zavestjo *hlapca* oz. razmerje med *gospodarjem* in *hlapcem* je posredovano *via* delo oz. reč; gospodar in hlapec sta odvisna drug od drugega, saj drug v drugem *via* delo oz. reč najdeta svoje bistvo/svojo bit – in hlapec se sam sebe zaveda kot hlapca (hlapec je najprej hlapec in šele potem tudi kaj drugega); njegov jaz = hlapec, njegov jaz = to, za kar ga opredeljuje njegovo delo, njegovo razmerje do reči oz. do gospodarja, saj ga njegovo delo, njegovo razmerje do reči oz. do gospodarja definira kot hlapca (pri čemer tako podobno velja tudi za gospodarja). – Pa vendar niti za gospodarja niti za hlapca ne pravimo, da v delu/rečeh *najdeta* oz. *iščeta* svoje dostojanstvo, kot tudi ne, da v delu/rečeh svoje dostojanstvo *izgubita* oz. *izgubljata* (zaenkrat namreč ne pravimo nič! – o tem, da človek v delu *najde/išče* oz. *izgubi/izgublja* svoje dostojanstvo bo namreč, in kot že rečeno, govora šele v okviru naše *druge temeljne* premise oz. v naslednji točki (glej točko 3.4)) – ga pa lahko, ker se sama sebe zavedata, (morda) lahko vseeno reflektirata in problematizirata. A kljub vsemu tako gospodar kot tudi in še relevantnejše hlapec – za katerega bi sicer prej

⁹³ S podnaslovom *Heglova Fenomenologija duha II*.

⁹⁴ Drugače od delavca hlapec ne ustvarja nobene (*presežne*) vrednosti, zato se bomo z vrednostjo srečali šele pri delavcu.

⁹⁵ V *popredmetenem svetu* je pač tako ...

predpostavljali ravno obratno (*trpljenje*) – v delu/rečeh najdeta svoj (*presežni*) *užitek* – užitek, ki je glede na Aristotela (1994, 52) lahko tudi *čast* ter glede na katerega je delo *gospodarja*, ki ni gospodar hlapca (!), *častno* (*gospodar* v delu *najde* čast) in delo *rokodelca*, ki ni hlapec (!), *ne-častno* (*rokodelec* v delu *izgubi* čast).

Tudi gospodar je torej tisti, ki uživa. A če bi tako lahko, z Aristotelom rečeno, pripisali večji pomen gospodarjevemu užitku, ki da je v tem, da le-ta uživa, ker uživa čast vsled njegovega častnega *dela*, pa bi, z Marcusejem (2004, 115) rečeno, lahko večji pomen pripisali gospodarjevemu užitku, ki da je prav v njegovem častnem *ne-delu*, namreč v tem, da le-ta uživa ravno zato, ker njegovo delo niti ni (tisto telesno, nujno in težko) delo, ker ne dela oz. zato, ker uživa v rečeh vsled *hlapčevega dela*, v rečeh, ki jih za njegov užitek obdela hlapec. – Gospodar je pač tisti, ki *želi* – (po)želi reči, zaradi katerih bi lahko užival.

Via željo se vračamo k Kojèvu (1980, 4), ki je *via* človeku lastno željo tolmačil izoblikovanje *jaza* kot bistveno drugačnega *ne-jazu* (nasprotju, negaciji, Drugemu) – s tem pa tako *željo* kot tudi *dostojanstvo* ekspliciral kot bistvo človeka (!) –, ter katera človeka žene v delovanje in s tem v dosego užitka. In če tako gospodar kot tudi in še relevantnejše hlapec v delu/rečeh najdeta svoj (*presežni*) užitek, je to, kot ugotavlja Dolar, zato, ker ne gre pri dialektiki gospodarja in hlapca pravzaprav za nič drugega kot prav za *dialektiko želje* (oz. z Lacanom iz *Hrbtne strani psihoanalize* (2008) rečeno, za *dialektiko frustracije* (Lacan 2008, 17); s čimer pa se podajamo na nasprotni pol *samo-zavedanja*, tj. v *nezavedno*) – *hlapec* je namreč tisti, ki je v boju na življenje in smrt, v katerem sta morali obe *samo-zavedanji* ostati na strani življenja, *popustil* glede svoje želje, tj. glede želje po pripoznanju, medtem ko *gospodar* glede svoje želje *ni* popustil. *Ergo*: če *hlapec* pristane na svojo simbolno *smrt* in raje ohrani svoje realno življenje, *gospodar* raje pristane na svojo simbolno *zmag*o in ne izniči realnega življenja svojega nasprotnika (Dolar 1992, 7, 26 in 27). – Glede na pravkar zapisano bi se dalo postulirati, da *gospodar* s tem, ko *ne* popusti glede svoje želje, *ne* popusti tudi glede svojega dostojanstva, kar pomeni, da gospodar dostojanstvo – čeprav bi to prej kot za dostojanstvo veljalo za čast (!) – *ima*, in da *hlapec* s tem, ko *popusti* glede svoje želje, *popusti* tudi glede svojega dostojanstva, kar pa pomeni, da hlapec dostojanstva – čeprav bi to spet prej kot za dostojanstvo veljalo za čast – *nima*. – Pa vendar niti za gospodarja niti za hlapca še vedno ne pravimo, da v delu/rečeh *najdeta* oz. *iščeta* svoje dostojanstvo, kot tudi ne, da v delu/rečeh svoje dostojanstvo *izgubita* oz. *izgubljata*. – V čem pa je potemtakem – za nas relevantnejši – užitek hlapca bomo izvédeli takoj za tem, ko bomo še dodatno premislili

razmerje med gospodarjem in hlapcem, posredovanim *via* delo/reč oz. zaznamovanim predvsem z (/s presežnim) užitkom.

Rekli smo, da je tudi gospodar tisti, ki uživa – da gospodar uživa, ker *ne* dela, ker uživa delo hlapca oz. v rečeh, na katerih je *hlapec delal*, da bi lahko v njih *gospodar užival*. Zdi se torej, da tisti, ki *dela*, *ne* more tudi/hkrati *uživati* (da tisti, ki dela celo trpi) in da tisti, ki *uživa*, *ne* more tudi/hkrati *delati*; da si znotraj *istega* subjekta delo in užitek nasprotujeta, da *delo* onemogoča *užitek* in da *užitek* onemogoča *delo*, medtem ko gre pri *različnima* subjektoma torej ravno za to, da *eden* mora *delati*, da bi *drugi* mogel *uživati*, in da *eden* mora želei *uživati*, da bi *drugi* mogel (želei) *delati* – želja gospodarja po užitku v reči je namreč tisto, kar hlapcu naloži delo/obdelovanje reči vsled zadovoljitve gospodarjeve želje. Kar pa nas privede do zanimive ugotovitve, namreč: *hlapec* je hlapec *gospodarja* (hlapec *per se*) zato, ker je *gospodar* hlapec *užitka* (čeprav pa je, kot bomo videli prav kmalu, takoj za gospodarjem hlapec *užitka* tudi sam hlapec oz. je hlapec istočasno kot je hlapec *gospodarja* tudi hlapec *užitka*)! *Ergo*: hlapec *užitka*⁹⁶ pravzaprav – v teoriji – predhodi hlapcu *per se*, saj je gospodar pravzaprav najprej tisti, ki je hlapec, namreč hlapec *užitka* oz. je gospodar istočasno kot je *gospodar* tudi hlapec, namreč hlapec *užitka* (*gospodar* = hlapec *užitka*). – In hlapec? Tudi ta je hlapec (*presežnega*) *užitka* (*hlapec* = hlapec (*presežnega*) *užitka*). Zaradi česar pa bi lahko nanizali tudi naslednji krožni vrstni red: hlapec *užitka* (gospodar) – gospodar – hlapec – hlapec (*presežnega*) *užitka* (hlapec) – hlapec *užitka* (gospodar) – gospodar – hlapec – hlapec (*presežnega*) *užitka* (hlapec) itn. *ad infinitum*. A v čem je torej užitek hlapca?

Če se je prej zdelo, da je delo tisto, ki hlapcu *onemogoča* užitek, tako zdaj pridemo do naslednje zanimive ugotovitve, namreč: hlapec je hlapec (*presežnega*) *užitka* ravno zato, ker je hlapec. *Ergo*: ravno delo je tisto, ki hlapcu *omogoča* (presežni) užitek. – Lacan, sigurno najbolj notoričen Heglov interpret,⁹⁷ ter tisti, ki je našel užitek v invenciji in interpretaciji (presežnega) *užitka* hlapca, namreč v svojem spisu *The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious* (2006b) eksplicira, da je delo tisto, kateremu

⁹⁶ Kot zanimivost naj pripomnimo, da se Heglovega *hlapca* v francoski jezik neustrezno prevaja kot *sužnja*, ter – neustrezno (!?) – spomnimo, da smo v našem prvem delu tega dela, ko smo razmišljali o užitku *per se* (*vis-à-vis* *čast*), govorili o sužnju *naslade/pohote/poželenja/afekta/čutnosti/strasti* oz. *čustev* (*versus* (*raz*)*um*).

⁹⁷ Diskurz *gospodarja* je – kot sicer že zapisano v prvem delu tega dela – eden izmed štirih temeljnih diskurzov, katere je Lacan po Heglu formiral tekom svojega psihoanalitskega diskutiranja; preostali so: diskurz *histeričarke/-ka*, diskurz *univerze* in diskurz *analitika*. Karakteristična za vsakršnega izmed njih je strukturna kompozicija štirih sovisnih – *lacanovskih* – elementov, pri čemer so pri vsakem izmed njih ti elementi porazdeljeni na različna mesta; elementi so: gospodar-označevalec (S1), védnost (S2), subjekt (\$) in objekt mali *a*/presežna vrednost (*a*).

se je hlapec podvrgel, ko se je v svojem strahu pred smrtjo – s Heglom rečeno, »smrtjo, tem absolutnim gospodarjem« (Hegel 1998, 108) – odpovedal užitku, s čimer pa je tako ravno delo – katero je, ponovno s Heglom rečeno, »zavrto poželenje, *zadržano* izginjanje, ali, *omikuje*« (Hegel 1998, 108) – tudi tisto *via* katerega hlapec doseže svojo svobodo ter s tem tudi svoj (presežni) užitek, ki ga pušča v taistem delu oz. v taisti sužnosti (Lacan 2006b, 686); hlapec je torej v svojem (presežnem) užitku *svoboden*, a ker je v svojem (presežnem) užitku *svoboden*, je v njem ravno tudi *zasužnjen*, in *vice versa*, hlapec je v svojem (presežnem) užitku *zasužnjen*, a ker je v svojem (presežnem) užitku *zasužnjen*, je v njem ravno tudi *svoboden*. Ergo: hlapec je hlapec (*presežnega*) užitka.

Pri užitku hlapca gre namreč za Lacanov slavn *presežni užitek*,⁹⁸ kjer se užitek proizvede v samem odlogu užitka (dialektika želje oz. frustracije), v odlogu hlapčevega poželenja oz. užitka vsled gospodarjevega poželenja oz. užitka – zaradi česar pa ni hlapec pravzaprav nič drugega kot le zmamljen v past, zaslepljen, tako s psihološkega kot tudi s političnega vidika (Dolar 1992, 30 in 33; Lacan 2006, 686). Ergo: tako gospodar kot tudi hlapec sta hlapca *užitka* (le vsak na svoj način) – gospodar je hlapec *užitka* in hlapec je hlapec *presežnega užitka*. In če smo prej nanizali krožni vrstni red: hlapec *užitka* (gospodar) – gospodar – hlapec – hlapec (*presežnega*) *užitka* (hlapec) – hlapec *užitka* (gospodar) – gospodar – hlapec – hlapec (*presežnega*) *užitka* (hlapec) itn. *ad infinitum* – kjer je, kot v *The Most Sublime Hysteric* (2014)⁹⁹ piše Žižek, fantazmatski scenarij boja gospodarja in hlapca na življenje in smrt, ki je v vlogi lacanovskega *realnega*,¹⁰⁰ vedno predpostavljen že s samim dejstvom dela (domena dela namreč vedno predpostavlja boj na življenje in smrt med dvema subjektoma (*gospodar-suženj; gospodar-hlapec; kapitalist-delavec*)) in že *a priori* strukturiran kot obsesivna dejavnost (obsesivna dejavnosti realnega, tistega, ki se po Lacanu *nikoli ne neha ne zapisovati*) in katerega celotna efektivnost rezultira le v odpadnem produktu simbolnega procesa, tj. v presežnem užitku, tem kvintesencialnem realnem (Žižek 2014, 60, 62 in 65) –; pa bi dotični krožni vrstni red lahko pričeli tudi tako, da bi začeli s hlapcem *per se*, namreč: hlapec – hlapec (*presežnega*) *užitka* (hlapec) – hlapec *užitka* (gospodar) – gospodar – hlapec – hlapec (*presežnega*) *užitka* (hlapec) – hlapec *užitka* (gospodar) – gospodar itn. *ad infinitum*; in

⁹⁸ Lacan *presežni užitek* [*plus-de-jouir*] artikulira v seminarju *Hrbtna stran psihoanalize* (2008) in sicer po zgledu Marxove *presežne vrednosti* – h kateri še pridemo (glej nadaljevanje pričujoče točke z Marxom) –; namreč tako kot presežna vrednost nima nobene uporabne vrednosti (sicer bi bila vrednost pač *uporabna vrednost*), saj le-to presega, nima nobene uporabne vrednosti tudi presežni užitek, saj služi le samemu sebi (Lacan 2008, 207–208). Na mesto presežnega užitka pa tako Lacan postavi objekt *a* – h kateremu tudi še pridemo (glej *tretji* del tega dela).

⁹⁹ S podnaslovom *Hegel With Lacan*.

¹⁰⁰ Iz lacanovske triade: *realno, simbolno, imaginarno*.

tokrat argumentirali, da je – v *praksi* –, še preden je lahko hlapec *užitka* gospodar, hlapec (*presežnega*) *užitka* pravzaprav sam hlapec, saj delo, iz katerega izhaja hlapčev (*presežni*) *užitek*, predhodi rezultatu njegovega dela, iz katerega izhaja gospodarjev *užitek*.

Kljub temu, da niti za gospodarja niti za hlapca še vedno ne pravimo, da v delu/rečeh *najdeta* oz. *iščeta* svoje dostojanstvo, kot tudi ne, da v delu/rečeh svoje dostojanstvo *izgubita* oz. *izgubljata*, zapisano vsekakor poskušajmo pokomentirati v luči vprašanja dostojanstva. – Po analogiji z *gospodarjem* in *rokodelcem* bi (morda) lahko *ne-čast* pripisali tudi *gospodarju* (hlapca) in *hlapcu*, torej *gospodarju čast* in *hlapcu ne-čast* – *gospodar* (hlapca) je namreč tisti, katerega *čast* zdaj izhaja iz njegovega *ne-dela* (*ne-delo* = *čast*) – in ne več iz njegovega *častnega dela* –, medtem ko je *hlapec* tisti, katerega *ne-čast* izhaja iz njegovega *dela* (*delo* = *ne-čast*). *Ergo*: hlapec zato, ker dela nima niti časti, kaj šele dostojanstva. – A če smo v prejšnji točki (glej točko 3.2) zapisali: (telesno, nujno in težko) *delo* oz. *ne-svoboda* oz. *trpljenje* = *ne-dostojanstvo* in (telesno) *ne-delo* oz. *svoboda* oz. *užitek* = možnost za *dostojanstvo*; lahko za hlapca, za katerega zdaj vemó, da – paradoksalno – v delu uživa oz. da je ravno delo tisto, ki mu omogoča njegov (presežni) *užitek* – (presežni) *užitek*, zaradi katerega je hlapec hkrati *zasužnjen* in *svoboden* oz. *užitek*, zaradi katerega je hlapec *zasužnjen*, a le zato, ker je v svojem (presežnem) *užitku* *svoboden* (hlapec je bolj kot je v svojem delu *zasužnjen*, v svojem delu pravzaprav *svoboden*) –, zdaj zapišemo (skoraj) obratno: (telesno) *delo* oz. *svoboda* oz. *užitek* = možnost za *dostojanstvo* (*čast*). *Ergo*: hlapec ima zato, ker dela možnost za *čast* (dostojanstvo). – *Ne-čast* oz. *ne-dostojanstvo* gospodarja in hlapca, ki *oba* prideta do svojega (presežnega) *užitka* (čeprav je hlapec pri tem zaslepljen in tako (najverjetneje) le ne more reflektirati in problematizirati svojega dostojanstva), kot enega izmed indikatorjev, naklonjenih možnosti prisotnosti dostojanstva, sta potemtakem odvisna tako od *gospodarjevega ne-dela*, tj. gospodar ima lahko *čast* oz. dostojanstvo, ker *ne* dela, kot od *hlapčevega dela*, tj. hlapec ima lahko *čast* oz. dostojanstvo, ker *dela*. – (Ne)nazadnje pa je tudi gospodar tisti, ki popusti glede svoje želje – in s tem tudi dostojanstva ...

Užitek gospodarja je torej odvisen od dela hlapca oz. od reči, ki jih za njegov *užitek* obdela hlapec – katerega pa mora zato, če ga že ne odlikujeta niti dostojanstvo niti *čast*, odlikovati *védnost* (katero Lacan na nekem mestu poimenuje *užitek Drugega*). *Védnost* je tako tista, zaradi katere je hlapec sploh v službi *užitka* gospodarja (*védnost* (hlapca) = *sredstvo užitka*

(*gospodarja*)) – gospodarja, ki ne potrebuje (skoraj)¹⁰¹ nikakršne védnosti oz. gospodarja, ki pravzaprav sploh *ne* vé, kaj hoče (kar naj bi bilo po Lacanu bistvo *gospodarja*), saj to, kaj hoče gospodar, *vé* hlapec (kar pa je bistvo *hlapca*, namreč *delo* – delo za gospodarjev užitek) (Dolar 1992, 39; Lacan 2008, 10, 32 in 89). – Vendar pa – s čimer (ponovno) končujemo na začetku, tj. pri želji – užitek gospodarja, kakor razmišlja Dolar, sploh ni več užitek, saj je gospodar, ki se je v boju na življenje in smrt legitimiral s tem, da ni popustil glede svoje želje, takoj za tem storil prav to, namreč popustil glede svoje želje ter pristal zgolj na *ugodje* (*gospodarjevo telo*, ločeno od *užitka vis-à-vis hlapčev užitek*, ločen od *teles*)¹⁰² oz. z vstopom v *simbolno* postal, še z Lacanom rečeno, »kastirani gospodar«. Kar pa ima, zaključuje Dolar, za rezultat tudi »kastracijo« same želje, saj le-ta, kot zaslužna za to, da se je vsa dialektika sploh sprožila, na samem koncu – na gospodarjevem koncu – ne premore več nikakršne dialektike, saj gospodar prav tako zaživa umre (Dolar 1992, 40). – *Nujno* je torej – tako ali drugače – umreti/končati.

Če sta *bistvo/bit* in *vrednost* dve esencialni ingredienci dostojanstva, je zato zastavljanje vprašanja *Zakaj delo je oz. ni bistvo/bit človeka?* neizbežno – tako v primeru argumentacije, da delo *je* bistvo/bit človeka kot v primeru argumentacije, da delo *ni* bistvo/bit človeka, saj delo s tem, ko *je* oz. *ni* bistvo/bit človeka vsekakor pogojuje tudi človekovo ne-vrednost in človekovo ne-dostojanstvo. – Nadaljujemo torej z Marxom, *delavcem* in/oz. (tudi) z *ne-srečnim* in *trpečim* Sizifom, ki *Dela. Nič.*, torej s percepcijo, da delo *ni* bistvo/bit človeka ter da le-ta v delu *trpi*.

Marx je – kot rečeno – Heglovo argumentacijo, zgrajeno na besedici *je* (delo *je* bistvo/bit človeka), rušil ter svojo lastno zgradil na besedici *ni* (delo *ni* bistvo/bit človeka). Citat na začetku pričujoče točke, vzet iz Marxove *Kritike Heglove dialektike in sploh filozofije* (1979d) – torej: »*Delo* pojmuje kot *bistvo*, kot izpričuje se bistvo človeka; vidi samo pozitivno stran

¹⁰¹ Čeravno so torej – kot smo zapisali že prej – po Aristotelu vse védnosti suženjske, pa je gospodarjeva védnost (kot edina izjema), ki se tako sicer nanaša na gospodarja *sužnja* in *ne* na gospodarja hlapca, »izvédenost v uporabi sužnjev« (Aristotel 2010, 132); medtem ko mora imeti – kot pravi Lacan (2008, 32) – hlapec, *ne* védnost o vsem, pač pa *vse-védnost*.

¹⁰² Dolar, ki se sklicuje na Heglov izraz »nepomešano samoobčutje« (Hegel v Dolar 1992, 40), pri tem uporabi svoj izraz »behavost samozadovoljstva« (Dolar 1992, 40); čeprav pa je imelo *samo-zadovoljstvo* v *prvem* delu tega dela izjemno pozitiven predznak, na podlagi katerega smo Aristotelovega *srečnega človeka*, kot enega izmed treh človekov (torej poleg *srečnega človeka* še *dobrega človeka* in *dostojnega človeka*), sešitih v *dostojanstvenega človeka*, preimenovali v *zadovoljnega človeka*; in čeprav ima *ugodje* pozitiven predznak pri Freudu (glej *tretji* del tega dela), ki v svojem metapsihološkem spisu *Onstran načela ugodja* (2012č) govori o *načelu ugodja* kot tistem, ki se *izogiba ne-ugodju* in *nagiba k ugodju* ter tako uravnava celotno duševno življenje človeka (Freud 2012č, 239–240).

dela, ne pa negativne» (Marx 1979d, 380) –, je namreč uperjen prav proti Heglu. Izhajajoč iz tega Marxovega citata in predpostavljajoč, da bi se le-ta vendarle lahko nanašal (tudi) na Heglovo dialektiko gospodarja in hlapca (Marx se tu sicer sklicuje na zadnje poglavje Heglove *Fenomenologije duha*, tj. na *Absolutno védenje*) smo tako oblikovali našo *prvo temeljno* premiso, tj. *delo je oz. ni bistvo oz. bit človeka*, kot tudi našo *prvo pomožno* premiso, tj. *človek v delu uživa oz. trpi*, ter najprej s Heglom elaborirali o *prvi verziji prve temeljne* premise, tj. *delo je bistvo oz. bit človeka (hlapca)*, in nato s Heglovimi interpreti še o *prvi verziji prve pomožne* premise, tj. *človek (hlapec) v delu uživa (presežni užitek)* – torej, kot postuliramo, o *pozitivni* strani dela. V enem samem stavku je tako vsebovan Marxov ekspliciten napad na Heglovo pojmovanje dela, ki da je bistvo oz. bit človeka (hlapca), kot tudi Marxov impliciten napad na heglovsko pojmovanje dela, v katerem da človek (hlapec) *uživa (presežni užitek)*. – Zato nam torej zdaj preostane še, da se z Marxom lotimo *druge* verzije *prve temeljne* premise (prav nasprotne *prvi verziji prve temeljne* premise), tj. *delo ni bistvo oz. bit človeka (delavca)*, in *druge* verzije *prve pomožne* premise (prav nasprotne *prvi verziji prve pomožne* premise), tj. *človek (delavec) v delu trpi (presežna vrednost)* – kot postuliramo, *negativne* strani dela –, prav tako izhajajočih iz zgoraj navedenega Marxovega citata in konsolidirajočih *via* Marxovo (nadaljnje) *eks-pozicioniranje kritike* in/oz. *pozicioniranje teorije* v njegovih rokopisih *Kritika Heglove dialektike in sploh filozofije* (Hegel *ne-posredno* – premisi *posredno*) ter *Odtujeno delo* (Hegel *posredno* – premisi *ne-posredno*). – Za Marxovega *delavca* – s čimer prehajamo še k naši zadnji paradigmatski figuri, na hrbtu katere se v tem delu o *delu* lomi vprašanje dostojanstva in o kateri bo govora od tod naprej (glej nadaljevanje točke 3.3 in glej točko 3.4) – tako postuliramo, da *delo ni bistvo/bit delavca* ter neposredno nanašajoč se na Marxa, da *delavec v delu trpi* (drugače kot pri Heglu, ki za hlapca ni nikoli dejal, da v delu uživa, pač pa je bil *presežni užitek* hlapca rezultat psihoanalitske interpretacije Hegla oz. Kojèeve interpretacije Hegla na liniji Lacan, Dolar in Žižek) – da *delavec, ne da v delu najde presežno trpljenje*, neobstoječe presežno trpljenje, temveč da pri njegovem trpljenju igra (stransko) vlogo nek drug presežek, namreč *presežna vrednost*,¹⁰³ da *delavec v delu trpi* (tudi) zaradi presežne vrednosti. – A najprej si zastavljamo vprašanje ...

¹⁰³ *Presežna vrednost* [Mehrwert] je presežek nad prvotno vrednostjo – prvotno vrednostjo, katero v kapitalističnem procesu ustvari delavec in ki se s tem, ko ji je dodana *presežna vrednost*, uvrednoti, tj. preobrazí v kapital; pri čemer uvrednotenje vrednosti lahko eksistira le v nenehno obnavljajočem se gibanju – brezmejnem gibanju kapitala (Marx 2012, 124 in 125). Gre za »vrst[o] menjave med kapitalom in delom, ki je temelj kapitalistični produkciji ali mezdnemu sistemu in katere stalna posledica je, da se delavec reproducira kot delavec in kapitalist kot kapitalist« (Marx 1979h, 196), zapiše Marx.

Zakaj torej delo *ni* bistvo/bit človeka? – čigar odgovor bomo iskali in našli v Marxovem konceptu *odtujitve*, katerega le-ta predstavi v svojem znamenitem (*prvem* Pariškem) rokopisu *Odtujeno delo* in o katerem razpravlja tudi v svojem (*tretjem* Pariškem) rokopisu *Kritika Heglove dialektike in sploh filozofije*; zaradi zgradbe naše *prve temeljne* premise in naše *prve pomožne* premise, kjer sta kontrapozicionirani Heglova oz. *heglovska* koncepcija dela in Marxova oz. *marksistična* koncepcija dela, bomo navedena Marxova spisa, *via* katera bomo iskali in našli odgovor na to vprašanje, obravnavali v obratnem vrstnem redu ter se tako najprej lotili Marxovega *eks-pozicioniranja kritike* Hegla in nato Marxovega *pozicioniranja teorije* odtujitve.

Svoj očitek Heglu Marx v *Kritiki Heglove dialektike in sploh filozofije* dopolnjuje s tem, da je delo za Hegla »za-sebe-nastajanje človeka znotraj povnanjevanja ali povnanjeni človek« (Marx 1979d, 380), da je za Hegla človek »rezultat njegovega *lastnega dela*« (Marx 1979d, 379) itd. (človek (hlapec) za Hegla – kot rečeno – svoje bistvo/svojo bit namreč najde *via* delo oz. *via* predmete (jaz = (hlapec =) to, za kar ga opredeljuje njegovo delo, njegovo razmerje do predmetov)). (Kot svoj očitek sicer dopolnjuje tudi in predvsem s tem, da je »[d]elo, ki ga Hegel edino pozna in priznava, [...] *abstraktno duhovno delo*« (Marx 1979d, 380), s čimer pa tako za Marxa srž problema ni v tem, »da se človeško bitje *opredmetuje nečloveško*, v nasprotju s samim seboj, ampak to, da se *opredmetuje v razliki* do abstraktnega mišljenja in v *nasprotju* z njim« (Marx 1979d, 377) – to je namreč tisto, kar po njegovem predstavlja bistvo odtujitve in kar je potrebno ukinitve (Marx 1979d, 377). *Ergo*: predmeti *via* katere se opredmetuje človek zahtevajo svojo stvarnost *vis-à-vis* in so odtujeni *abstraktnemu mišljenju*; zgodovina *povnanjevanja* in *de-povnanjevanja* (odprava povnanjevanja), pa je zato pravzaprav zgodovina produkcije abstraktnega mišljenja. In odtujitev, ki formira pravi interes *povnanjevanja* in *de-povnanjevanja*, tako po Marxu pomeni »nasprotje med *na sebi* in *za sebe*, med *zavestjo* in *samozavedanjem*, med *objektom* in *subjektom*, tj. nasprotje med abstraktnim mišljenjem in čutno dejavnostjo ali dejansko čutnostjo, znotraj misli same« (Marx 1979d, 377) (in če za Hegla velja: *človeško bistvo* (človek) = *samo-zavedanje*; velja za Marxa: *odtujevanje* človeškega bistva = *odtujevanje samo-zavedanja* (Marx 1979d, 381)). – Skratka, Marx Heglu – kot že rečeno (glej točko 3.2) – očita, da le-ta ni tudi *in actu* eliminiral dvojnosti *mišljenja* in *biti* kot tudi ne *teorije* in *prakse* ter *subjekta* in *objekta*.) – Za Marxa namreč pri tem – pri Heglovi negaciji negacije/dvojni negaciji (hlapec) – ne gre za »potrjevanje resničnega bistva, ampak [za] potrjevanje navideznega bistva ali sebi odtujenega

bistva v njegovem zanikanju ali zanikanje tega navideznega bistva kot predmetnega, izven človeka prebivajočega in od njega neodvisnega bistva in njegovo spreminjanje v subjekt« (Marx 1979d, 388); pri čemer pa zavest – katere edini akt je védenje, védenje, ki je »njeno edino predmetno zadržanje« (Marx 1979d, 386) – tako vseeno »vé, da je ta ničnost, predmetno bitje, njegovo *samopovnanjevanje*« (Marx 1979d, 386). – Skratka, že res, da je človek, kot zapiše Marx, *naraven oz. predmeten oz. dejanski*, saj ima »*dejanske naravne predmete* svojega bistva, kakor je njegovo samopovnanjevanje postavljanje *dejanskega* sveta, toda sveta v *obliki* vnanjosti, torej predmetnega sveta, ki ne spada k njegovemu bistvu in ki je nadmočno« (Marx 1979d, 382–383). *Ergo*: predmeti – predmeti, katere *vía* delo ustvarja človek (delavec) – *niso* del bistva/bit človeka – in delo *ni* bistvo/bit človeka (delavca) –; prav to pa je tudi razlog, da človek – (delavec) v delu – *trpi*. – Za Marxa je namreč človek – kot *táko* naravno/telesno/čutno/predmetno bitje – *trpeč*, saj je pogojen in omejen s predmeti, ki bivajo izven in neodvisno od njega – predmeti, ki bivajo izven in neodvisno od njega, a so predmeti njegovih nagonov, predmeti njegovih potreb oz. (bistveni) predmeti njegove (bistvene) potrebe po udejstvovanju in potrjevanju njegovih *bitnih moči* – kar pa tako pomeni, da lahko človek svoje življenje izkazuje le *vía* dejanske, čutne predmete – kar pa tako nadalje pomeni, da so ti čutni predmeti istočasno predmeti njegove čutnosti in da je biti *čuten* enako biti *trpeč* (biti *čuten* = biti *trpeč*) – kar pa tako še nadalje pomeni, da je biti *trpeč* enako biti *strasten* (biti *trpeč* = biti *strasten*), saj je (tudi) strast tista, ki tendira k svojemu predmetu (Marx 1979d, 384 in 385). – In ker človek (delavec) predmete ustvarja *vía* delo oz. ker delo (kot ga percipiramo tu!) pomeni ustvarjanje predmetov – predmetov, ki torej za Marxa *niso* del bistva/bit človeka (delavca), zanj tudi samo delo *ni* bistvo/bit človeka (delavca) –; in ker tako predmeti, katere *vía* delo ustvarja človek (delavec), *niso* del bistva/bit človeka oz. ker delo *ni* bistvo/bit človeka (delavca), človek (delavec) v delu *trpi* (*presežna vrednost*). *Ergo*: verziji *prve temeljne* in *prve pomožne* premise sta pravzaprav recipročno zvezani, saj *človek (delavec)*, ker *delo ni bistvo/bit človeka (delavca)*, trpi, oz. *človek (delavec)* trpi, ker *delo ni bistvo/bit človeka (delavca)*. – S čimer pa z Marxovega *ne-posrednega* referiranja na Hegla in bolj *posrednega* referiranja na premisi, končno prehajamo na Marxovo le še morebitno (!?) *posredno* referiranje na Hegla in bolj *ne-posredno* referiranje na premisi, tj. na njegov spis *Odtujeno delo*; s tem pa tudi na neposredno Marxovo eksplicitno ekspliciranje dela – ki *ni* bistvo/bit človeka (delavca) –, pogojujočega človekovo *vrednost* in človekovo *dostojanstvo* (dostojanstvo, katerega esencialni ingredienci sta torej – kot že večkrat rečeno – *bistvo/bit* in *vrednost*); s tem pa končno tudi k naši zadnji paradigmatiski figuri, na hrbtu katere se v tem delu o *delu* lomi vprašanje dostojanstva, tj. k *delavcu*.

Odtujeno delo Marx – kjer zelo eksplicitno eksplicira, da človek oz. delavec svojega bistva/svoje biti *ne* najde v delu in da v svojem delu *trpi* (*presežna vrednost*) – *začenja* s tem, da »[z] *uvrednotenjem* [Verwertung] sveta stvari raste v premem sorazmerju *razvrednotenje* sveta ljudi« (Marx 1979č, 302); in *končuje* s tem, da »[n]asilno *zvišanje mezde* [...] ne [bi] bilo nič drugega kot *boljše plačevanje sužnjev* in bi ne bilo vzelo ne delavcu ne delu njune človeške določbe in dostojanstva« (Marx 1979č, 313). – V (skoraj) začetnem citatu je torej – *via uvrednotenje* in *razvrednotenje* – omenjena *vrednost* in v (skoraj) končevalnem *dostojanstvo*, s čimer pa je v tem delu o *delu* dostojanstvo prvič – in od tod naprej bo le še frekventnejše – omenjano neposredno *via* temeljnega misleca in njegovo paradigmatsko figuro, torej Marxa in njegovega delavca, Marxovega delavca (v naslednji točki (glej točko 3.4) pa tudi Kierkegaarda in njegovega »delavca«, ki da je več od delavca) – *vis-à-vis* Aristotelovega sužnja in Heglovega hlapca, kjer dostojanstvo ni omenjano neposredno v njunem kontekstu.

Še enkrat več nas torej *vrednost*, kot tesno zvezana z *dostojanstvom*, vodi do dostojanstva samega. Vendar pa tokrat nimamo več opravka zgolj z *eno* vrednostjo, tj. z vrednostjo *človeka* oz. z vrednostjo *delavca*, pač pa *tudi* oz. najprej in predvsem z vrednostjo *stvari* oz. z vrednostjo *blaga* (predmeta); tokrat imamo torej opravka z *dvema* vrednostma¹⁰⁴ – dvema vrednostma, ki sta si kontrapozicionirani – kontrapozicionirani tako, da ena (prva) dominira drugi – drugi, ki ni vrednost *stvari/blaga*, pač pa vrednost *človeka/delavca* – vrednost *človeka/delavca*, ki tako, kot bi si sicer mislili, *ni* dominirajoča vrednost – dominirajoča vrednost, nasprotno, *je* vrednost *stvari/blaga* – vrednost *stvari/blaga*, kateri je subsumirana vrednost *človeka/delavca* – vrednost *človeka/delavca*, ki je tako tista, postavljena na *drugo/subsumirano/podrejeno* mesto *vis-à-vis* vrednosti *stvari/blaga*, ki je tako tista, postavljena na *prvo/dominantno/privilegirano* mesto. Ergo (1.): vrednost *stvari/blaga* je tista, ki diktira vrednosti *človeka/delavca* in ne obratno – *in še več*: *premosorazmerno z naraščanjem* vrednosti *stvari/blaga* *pada* vrednost *človeka/delavca*; ergo (2.): vrednost *stvari/blaga* rezultira v *ne-vrednosti* *človeka/delavca* oz. *raz-vrednoti* *človeka/delavca*, *obratna prema sorazmernost* pa je primarno določilo razmerja med vrednostjo *stvari/blaga* in vrednostjo *človeka/delavca*.

¹⁰⁴ Čeprav pa Marx pravi, da je tudi sám delavec lahko percipiran kot *blago* oz. da je delavec *blago*, saj delo – poleg »navadnega« blaga – producira tudi samo sebe in pa »delavca kot *blago*, in sicer v razmerju, v katerem sploh producira blago« (Marx 1979č, 302); kot tudi, da je človek v določbi blaga »*duhovno* ter prav tako tudi telesno *razčlovečeno bitje*« (Marx 1979č, 317). – O tem, kot tudi o delu kot »eksistirajoči *ne-vrednosti*« (Marx 1977, 114) – o čemer Marx razpravlja v *Grundrisse* (1977) (oz. v *Temelji slobode: Osnovi kritike politične ekonomije: (Grundrisse)*) – itd., bo (sicer) več govora v naslednji točki (glej točko 3.4).

Marx namreč ugotavlja, da več (*presežne*) vrednosti kot delavec ustvari *vía* svoje delo, tj. ustvarjanje predmetov, bolj je *sam ne-vreden* (in bolj *trpi*); da več *bogastva* kot delavec ustvari, bolj je *sam reven* (Marx 1979č, 302 in 304); da torej bolj kot delavec *sam* dela oz. ustvarja predmete (ter se s tem izčrpava), bolj postaja (nad)mo(go)čen *tuji* oz. »predmetni svet, ki si ga ustvarja zoper sebe« (Marx 1979č, 303) (zapomnimo si *zoper sebe!*) – *predmetni svet*, ki torej *ni* del njegovega bistva/njegove biti. Namreč – če nadaljujemo z nadaljnjo Marxovo eksplikacijo o razcepu med *človekom* (*delavcem*)/svetom *ljudi* in *predmetom* (*stvarjo* oz. *blagom*)/svetom *predmetov* (svetom *stvari* oz. *blag*), relevantno predvsem za – kmalu celostno – razumevanje Marxove verzije *prve temeljne* premise, da *človek* (*delavec*) *svojega bistva/svoje biti* ne najde v *delu*:

Delavec položi svoje življenje v predmet; a le-to zdaj ne pripada več njemu, marveč predmetu. Čim večja je torej ta dejavnost, tem brezpredmetnejši je delavec. Kar je proizvod njegovega dela, to on ni. Čim večji torej ta proizvod, tem manj je [delavec] on sam. *Povnanjenje* [Entäusserung] delavca v njegovem produktu pomeni ne le, da postane njegovo delo neki predmet, neka *vnanja* eksistenca, temveč da biva *izven njega*, neodvisno, njemu tuje, in da postane nasproti njemu samostojna sila, da mu stopi življenje, ki ga je posodil predmetu, sovražno in tuje nasproti (Marx 1979č, 303–304).

Prav *povnanjenje* oz. *odtujitev* – ki se sicer kaže, a zgolj *kaže* (navideznost!) kot prisvojitve, saj se nanaša na tisto obratno premo sorazmernost nekaj vrstic nazaj – je pač tisto oz. tista, ki nas vodi k – celostnemu – razumevanju Marxove verzije *prve temeljne* premise, da *človek* (*delavec*) *svojega bistva/svoje biti* ne najde v *delu* – in tudi že k – celostnemu – razumevanju Marxove verzije *prve pomožne* premise, da *človek* (*delavec*) v *svojem delu* trpi (*presežna vrednost*); nadaljujemo namreč z Marxom, ki (si) zdaj, ko že vé, da povnanjenje dela obstaja, odgovarja na vprašanje: »V čem tedaj obstaja povnanjenje dela?

Prvič [v tem], da je delo delavcu *vnanje*, tj., da ne spada k njegovemu bistvu, da se zategadelj delavec v svojem delu ne zatrjuje, marveč zanikuje, da se ne počuti dobro, marveč nesrečno, [...]. Delavec se zategadelj počuti šele izven dela pri sebi in v delu izven sebe. [...] Njegovo delo zategadelj ni prostovoljno, ampak prisiljeno, *prisilno delo*. Delo zategadelj ni zadostitev potrebi, ampak je zgolj *sredstvo* za zadovoljitev potreb izven njega. [...] Vnanje delo, delo, v katerem človek povnanjuje samega sebe, je delo žrtvovanja samega sebe, trpinčenja. Slednjič se kaže vnanjost dela za delavca v tem, da delo ni njegova last, marveč last nekoga drugega, da mu ne pripada, da on v njem ne pripada samemu sebi, temveč komu drugemu. [...] Pripada komu drugemu, je izguba njega samega« (Marx 1979č, 305–306).

Če se lotimo kratke evalvacije (predvsem) *prvega* izmed dveh Marxovih obsežnejših citatov, najprej evocirajmo tisti *zoper sebe*, namreč, da delavec predmete (stvari oz. blago)/predmetni svet (svet stvari oz. blag) *ne* producira v prid sebe, temveč *zoper* sebe. Gre torej za to, da več kot delavec dela oz. producira, večji in mo(go)čnejši je (ta) svet predmetov – predmetov, ki *niso* del njegovega bistva/njegove biti, ki so mu tuji, zunanji in od njega neodvisni, ki niso njegova last –; da več kot delavec dela oz. producira ter več presežne vrednosti kot ustvari, bolj je – retroaktivno – *sam ne-vreden* in bolj *trpi* oz. da večji in mo(go)čnejši kot je (ta) svet predmetov ter večja kot je presežna vrednost, bolj je *sam* – retroaktivno – *devalviran* in *trpeč* (svet stvari (predmetov/blag) versus svet ljudi (človeka/delavca) oz. vrednost stvari (predmetov/blag) versus vrednost ljudi (človeka/delavca)). – *Pa vendar*: prav *delavec*, ki dela oz. producira (te) predmete, je tako *tisti, ki devalvira* – *devalvira samega sebe* – devalvira samega sebe *via* produkcijo predmetov, *via* omogočanje *njihove* eksistence, ki zadobi svojo neodvisnost. *Namreč*: če si hoče delavec zagotoviti *svojo* lastno eksistenco, mora – *via* delo oz. produciranje predmetov – najprej zagotoviti *tujo* eksistenco, tj. eksistenco predmetov; v taistem procesu zagotavljanja svoje *lastne* eksistence, delavec torej najprej zagotavlja *tujo* eksistenco. *Ergo* (1.): čeprav naj bi delavec delal (tudi) *za* sebe, dela pravzaprav (predvsem) *proti* sebi, saj producira predmete, ki so proti njemu; delavec *via* delo oz. produciranje predmetov *sam* producira (ta) svet predmetov, ki je proti njemu. *Ergo* (2.): bolj ko si delavec prizadeva za svojo lastno eksistenco, bolj je (*nad*)mo(go)čna tuja eksistenca in bolj je *nična* njegova lastna eksistenca; bolj ko dela oz. producira, da bi si zagotovil/ohranil življenje vredno življenja, lastno vrednost in lastno dostojanstvo, bolj – *via* produkcijo predmetov – producira (tudi) svoje lastno življenje kot *ne-vredno* življenja (nična eksistenca), *izgublja* svojo vrednost in *izgublja* svoje dostojanstvo ter *trpi* (generira nično eksistenco in v njej persistira). *Pa vendar*: delavec *mora* delati oz. producirati – in *circulus vitiosus* je sklenjen. – Tako Marx govori o dvojni sužnosti delavca svojemu predmetu (*delavec* = suženj *predmeta*), saj si mora torej delavec, da bi si zagotovil svojo eksistenco, najprej zagotoviti predmet dela/delo in nato predmete/sredstva za svojo eksistenco; da mora najprej eksistirati kot *delavec* in nato kot *fizičen subjekt*; in, da je »[v]išek tega suženjstva [v tem], da se [more] samo še kot *delavec* obdržati kot *fizičen subjekt* in da je le še kot *fizičen subjekt* delavec« (Marx 1979č, 304) – in *circulus vitiosus* je, še enkrat več, sklenjen. – Kot Marx govori tudi o tem, da je odtujeno delo tisto, ki delo človeka/delavca kot *zavestnega bitja* (*generično bitje*) iz *svobodne* dejavnosti sprevača v *življenjsko* dejavnost, v kateri človek/delavec »iz svojega bistva naredi zgolj sredstvo za svojo eksistenco« (Marx 1979č, 308), in da se tako

človeku/delavcu »[ž]ivljenje samo [...] kaže le kot *sredstvo za življenje*« (Marx 1979č, 308) – in *circulus vitiosus* je, še enkrat, sklenjen.

Lotimo se še kratke evalvacije (predvsem) *drugega* izmed dveh Marxovih obsežnejših citatov – citata, kateri nam je pravzaprav sploh omogočil formiranje Marxove verzije premis, da *človek (delavec) svojega bistva/svoje biti ne najde v delu in da v svojem delu trpi* (presežna vrednost), saj Marx v njem izrazi prav to – namreč, da delo *ne* spada k delavčevemu bistvu, da je delo – *vis-à-vis* bistvo/bit, ki je delavcu nekaj najbolj *notranjega/interiornega* (oz. velja kar: bistvo/bit človeka = človek (sam)) –, vsled povnanjenja oz. odtujitve, delavcu nekaj *zunanjega/eksteriornega*; in ker je delo delavcu nekaj *zunanjega/eksteriornega* in se ta v njem *ne* samo-potrjuje, temveč *samo-zanikuje* (*ne* potrjuje svojega bistva/svoje biti, temveč ga/jo *zanikuje*), delavec v delu *trpi* (oz. je *ne-srečen*) – v delu trpi, ker: 1.) *dela proti sebi* (*delavec-fizičen subjekt*); in 2.) *mora* (prisila/nuja!) *delati* (*fizičen subjekt-delavec*; v zadnji instanci proti sebi – saj, (bolj) ko(t) dela, (bolj) dela proti sebi). – In glede na vse zapisano njegovo *bistvo* ne more biti percipirano drugače kot le *sredstvo za eksistenco* in njegovo *življenje* drugače kot le *sredstvo za življenje* – ki pa sploh ni življenje, ni življenje vredno življenja, je le nična eksistenca – ki pa je (po principu obratnega sorazmerja) tem bolj nična, tem bolj si delavec prizadeva (dela (za to)), da takšna *ne* bi bila, tem bolj si delavec prizadeva, da bi si zagotovil/ohranil življenje vredno življenja, lastno vrednost in lastno dostojanstvo. *Ergo*: delavec misli, da si bo *via* delo zagotovil svoje bistvo/svojo bit nedotaknjeno, da bo *via* delo ohranil svoje bistvo/svojo bit (v delu *išče* svoje dostojanstvo) – pa naleti na *a contrario*: bolj kot si delavec prizadeva za življenje vredno življenja, bolj kot dela/producira, več (*presežne*) *vrednosti* kot *ustvari*, več *lastne* vrednosti in dostojanstva *izgubi* ter bolj *trpi*; in bolj kot delavec dela/producira, *manj* je pod svojo *lastno* oblastjo in *bolj* je pod oblastjo *kapitalista* oz. *kapitala* (Marx 1979č, 303) (*delavec* = suženj *kapitalista/kapitala*)¹⁰⁵ – *ergo*: bolj kot *delavec trpi*, bolj *uživa kapitalist*; kar pa Marx ubesedi (tudi) takole: »Če mu je njegova dejavnost muka, mora biti *užitek* za koga drugega in življenjska radost za koga drugega« (Marx 1979č, 311) (kjer je *prvi delavec* in *drugi kapitalist*). Namreč: s presežno vrednostjo, ki jo *ustvari delavec* in ki si jo *lasti kapitalist* (in *ne* delavec – saj: to, kar je za *kapitalista plus*, je za *delavca minus*), premosorazmerno naraščata *delavčevo trpljenje* in *kapitalistov užitek*. – Kapitalist – drugače kot gospodar (iz Heglove dialektike gospodarja in hlapca) – *ne* popusti v svoji želji in *ne* pristane zgolj na ugodje, *ne* pristane na nič manj kot na užitek, užitek in še

¹⁰⁵ Kjer je *kapitalist* sicer le poosebljeni kapital.

enkrat užitek in še ...¹⁰⁶ Kaj pa – *vis-à-vis* (presežni) užitek *hlapca* – užitek *delavca*? Kakšen užitek *delavca*!? Kapital/-ist/(-izem), z Lacanom rečeno, *delavca* oropa sredstva užitka in s tem užitka samega – *delavec* je namreč oropan svoje (funkcije) védnosti, saj le-ta v kapitalizmu postane neuporabna; *ergo*: moderni *gospodar*, tj. *kapitalist*, je tisti, ki (zdaj) poseduje védnost, ki *via* védnost *delavca* oropa užitka in ki uživa namesto *modernega sužnja*, tj. *delavca* (Lacan 2008, 31, 32 in 172) – *delavca*, ki pa hoče prav tako *uživati* in *ne* več trpeti, ki hoče življenje vredno življenja, ki hoče lastno vrednost in lastno dostojanstvo. (Ki kot *delavec*/človek hoče *svobodo* – ki pa tako niti ni (nujno) *svoboda* od dela, niti ni (nujno; telesno) *ne-delo* –; in ki kot *delavec*/človek hoče *svobodo od nuje* (glej točko 3.4).) – *Nujen* je upor!

V (skoraj) končnem citatu – *via vrednost* itd. – kot rečeno tudi sam Marx dospe do *dostojanstva*. Tam namreč, ko postulira *višjo mezd*o *delavca* istočasno postulira tudi *ohranitev dostojanstva* *delavca* (kot tudi *dostojanstva dela*!), *in concreto* govori o tem, da *delavec* v delu *izgubi* oz. *izgublja* *dostojanstvo*, s čimer tako *in concreto* zveže *d*elo in *izgubo* oz. *izgubljanje dostojanstva* (Marx se sicer – *via vzelo* – nanaša na *izgubi/izgubo* (*in esse*) in *ne* na *izgublja/izgubljanje* (*in posse*)). In če za Marxa potemtakem velja: *d*elo = *izguba* oz. *izgubljanje* *dostojanstva* (glej točko 3.4); pa zanj istočasno – oz. en korak *pred* tem – velja tudi: *višja mezd*a = *več* *dostojanstva* oz. *nižja mezd*a = *manj* *dostojanstva*. Znotraj domene *d*ela, kjer je *mezd*a – kot pogoj kapitala (Marx 2009, 110) – vedno mizerno nizka in kjer *delavec* *izgubi* oz. *izgublja* svoje *dostojanstvo*, pa bi – tako Marx –, če bi se *mezd*a zvišala, *delavec* vseeno lahko *ohranil* svoje *dostojanstvo* – saj: zvišanje *mezd*e bi do neke mere (!) (*delavec* bi bil namreč še vedno zgolj »suženj«) ¹⁰⁷ – zajezilo prepad med vrednostjo *človeka/delavca* oz. svetom *ljudi* (človek/*delavec* bi bil dobesedno – v cifrah (denarju) – vreden več) – in vrednostjo *stvari/blaga/predmeta* oz. svetom *predmetov*; in *delavec* bi bil *bolj* pod *lastno* oblastjo in *manj* pod oblastjo *kapitala* oz. *kapitalista* (a, to bi bil šele prvi

¹⁰⁶ Za odvod od lacanovske koncepcije želje glej koncepcijo *produkcije želje* [*desiring-production*] oz. koncept *želečih strojev* [*desiring-machines*] (znotraj kapitalizma, v katerem prav vsled želje sicer prosperira psihoanaliza) v delu *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (2013) Gillesa Deleuza in Félixu Guattarija.

¹⁰⁷ V svojem rokopisu, naslovljenem kar *Mezd*a (1979c), Marx na mestu, ko pretresava možne scenarije v primeru družbe, kjer se bogastvo povečuje in kjer eventualno pride do zvišanja *mezd*e vsled želje po čim večjem zaslužku, indicira možnost izčrpanosti od dela in s tem še večjo sužnost delu (Marx 1979c, 255). – Kar pa kljub enakemu vzvodu, namreč zvišanju *mezd*e, indicira na možnost ravno nasprotnega scenarija od zapisanega v glavnini teksta (*višja mezd*a = *manj* *dostojanstva*)!? – Ali pa tudi ne, saj Marx v prispevku *Mezd*a, *cena in profit* (1979h), govori o tem, da bi *delavci* lahko delovni dan – katerega si sicer kapital v svojem infinitnem tendiranju obeta raztegniti do maksimalno možne meje – skrčili tako, da bi dosegli zvišanje *mezd*e ter s tem »izpoln[ili] samo svojo dolžnost do samih sebe in do svojega rodu« (Marx 1979h, 210).

korak). Lahko bi, ampak ... Boj¹⁰⁸ za zvišanje mezde (do kam, do vrha Sizifove gore?) ni – kot bi za Marxa zapisal Hegel, če bi se zavedal njegove biti in njegovega (za)pis(ov)anja – nič drugega kot Sizifovo delo. – *Nujno* je torej – tako ali drugače – končati/umreti.

V tej točki – ki predstavlja *prvo* izmed dveh glavnih točk (druga je namreč točka 3.4) pričujočega dela o *delu* – smo tako, védoč, da sta *bistvo/bit* in *vrednost* dve esencialni ingredienci dostojanstva, odgovarjali na bistveno vprašanje: *Zakaj delo je oz. ni bistvo/bit človeka?* – saj delo s tem, ko *je* oz. *ni* bistvo/bit človeka vsekakor pogojuje tudi človekovo vrednost in človekovo dostojanstvo. Tako smo najprej oblikovali našo *prvo temeljno* premiso, tj. *delo je oz. ni bistvo oz. bit človeka*, in nato še našo *prvo pomožno* premiso, tj. *človek v delu uživa oz. trpi*. Na podlagi tega smo soočili diametralno nasprotni percepciji dela njegovih dveh poglavitnih mislecev, tj. Hegla in Marxa, ter tako najprej elaborirali s Heglom oz. z njegovimi interpreti o *prvi verziji prve temeljne* premise, tj. *delo je bistvo oz. bit človeka* (hlapca), in o *prvi verziji prve pomožne* premise, tj. *človek (hlapec) v delu uživa (presežni užitek)* – torej, kot smo postulirali, o *pozitivni* strani dela –; in nato še z Marxom o *drugi verziji prve temeljne* premise, tj. *delo ni bistvo oz. bit človeka* (delavca), in o *drugi verziji prve pomožne* premise, tj. *človek (delavec) v delu trpi (presežna vrednost)* – kot smo postulirali, o *negativni* strani dela.

Naš zaključek pričujoče točke se tako – zelo na kratko – glasi, da *delo je bistvo/bit hlapca* (človeka), saj bistvo hlapca leži v delu/obdelavi reči oz. v gospodarju, ali drugače, da je bistvo hlapca v odvisnosti od gospodarja oz. v delu/obdelavi reči, *ter* da hlapec (človek) v delu *uživa*, saj (presežni) užitek hlapca leži v samem odlogu užitka vsled gospodarjevega užitka; in da *delo ni bistvo/bit delavca* (človeka), saj niso/ni bistvo delavca predmeti/predmetni svet, katere/katerega ustvarja *vía* svoje delo, *ter* da delavec (človek) prav zaradi tega *trpi*, oz. da delavec (človek) *trpi*, ker predmeti/predmetni svet, katere/katerega ustvarja *vía* svoje delo, *niso/ni* njegovo bistvo – kot tudi: da več (*presežne*) *vrednosti* kot delavec *ustvari*, več *lastne* vrednosti in dostojanstva *izgubi* ter bolj *trpi*. – Pri čemer pa ima morda *hlapec* v svojem delu oz. v svojem paradoksalnem (*presežnem*) *užitku* vendarle možnost za *nekakšno* dostojanstvo, a le zaradi tega, ker je zaslepljen in ker svojega *dostojanstva* pravzaprav (najverjetneje) *ne* more reflektirati in problematizirati; medtem ko se *delavec*, ki v svojem delu oz. v svojem

¹⁰⁸ Kot zanimivost naj le omenimo, da naj bi Marxov *razredni boj* temeljil ravno na *boju na življenje in smrt* iz Heglove dialektike gospodarja in hlapca.

trpljenju nima nikakršne možnosti za dostojanstvo, a ki nikakor ni zaslepljeni ter ki svoje *ne-dostojanstvo* še kako *reflektira* in *problematizira* (dostojanstvo je v *mojih*, tj. v *njegovih* očeh),¹⁰⁹ za možnost za *dostojanstvo* in s tem za *konec* trpljenja šele (že) bori. Tako hlapec kot delavec potemtakem možnost za *nekakšno* dostojanstvo *najdeta* (hlapec) oz. možnost za *dostojanstvo iščeta* (delavec) v (!) delu, saj – če smo prej (glej točko 3.2) zapisali, da velja: (telesno, nujno in težko) *delo* oz. *ne-svoboda* oz. *trpljenje* = *ne-dostojanstvo* in (telesno) *ne-delo* oz. *svoboda* oz. *užitek* = možnost za *dostojanstvo* – je hlapec – *vía* njegov paradoksalni (presežni) užitek – *svoboden* ravno v svoji *ne-svobodi*, tj. v delu, in za *delavca* – *vía* boj proti trpljenju v delu – *svoboda* niti ni (nujno) *svoboda* od *dela samega*. – Pa čeprav je *svoboda* v *zadnjem* koraku za *delavca/človeka* oz. za *proletariat/ljudi* ravno *svoboda* od *dela samega* oz. *svoboda* od *nuje* (glej točko 3.4).

3.4 SIZIFOVA SKALA – DRUGIČ: »NIČ. DELAM.«: USODA, NE-SVOBODA; VS. »DELAM. NIČ.«: UPOR, NE-SVOBODA; KIERKEGAARD VS. MARX

»Predpogoj življenja ga ne bi pretental, občutil bi, da je lepo delati za preživetje, v tem bi našel svoje človekovo dostojanstvo; [...]«

(Kierkegaard 2003, 524)

»Osebno dostojanstvo je razkrojila v menjalno vrednoto, na mesto neštetihi zapisanih in pošteno pridobljenih svoboščin je postavila eno samo brezvestno svobodo trgovine.«

(Marx in Engels 2009, 97–98)

Sizif v višave gore še vedno vali skalo, in ko se ta zakotali v globino, v višave gore vali skalo, in ko se ta zakotali v globino, v višave gore vali skalo, in ko se ta zakotali v globino, v višave gore vali skalo ... Skala je lahko tako Sizifova *usoda* kot *nuja* kot *ne-svoboda* kot *upor* kot *utopija* kot tudi *ne-dostojanstvo*. Sizif bi v *delu* kot predpogoju življenja *lahko našel* (oz. *iskal*) svoje *dostojanstvo* in Sizif bi *lahko izgubil* (oz. *izgubljal*) svoje *dostojanstvo*, zaradi nekoga, ki bi le-tega razkrojil v menjalno vrednoto. In tudi ju – saj: Sizif v delu *najde* oz. *išče*

¹⁰⁹ Glej prvi del tega dela.

in – skoraj – istočasno (in tudi izmenično) *izgubi* oz. *izgublja* svoje dostojanstvo. Ampak Sizif je pač *absurden* lik. Ergo: prvi zgornji citat bi se lahko nanašal na Sizifa, ki *Nič. Dela.*, na *srečnega* Sizifa (Sizifa, ki *uživa*; Sizifa, ki vidi samo *pozitivno* stran dela, ne pa tudi *negativne*) – pa se ne, saj je citat citat Kierkegaarda, ki ni imel v mislih Sizifa, pač pa posameznika/»delavca«, ki da je več od delavca; drugi zgornji (spodnji) citat bi se lahko nanašal na Sizifa, ki *Dela. Nič.*, na *ne-srečnega* Sizifa (Sizifa, ki *trpi*; Sizifa, ki vidi samo *negativno* stran dela, ne pa tudi *pozitivne*) – pa se ne, saj je citat citat Marxa, ki ni imel v mislih Sizifa, pač pa človeka/delavca (*proletarca*) in *buržoazijo*. Pa vendar bi se citata Kierkegaarda in Marxa – sodobnikov in obeh pod vplivom Hegla, kjer pa se je le prvi zavedal biti in pisanja drugega in ne tudi obratno; in kjer bi lahko zdaj Kierkegaard zapisal, da je Sizif sam Marx oz. da je pravzaprav (tudi) sam Marx tisti, ki vali Sizifovo skalo (skala = *utopija*) – *lahko* (*ne-direktno!*) – skoraj – istočasno nanašala (tudi) na Sizifa. Sizif je pač *absurden* lik. – Sizifova skala – *drugič*: *v delu človek najde/išče oz. izgubi/izgublja svoje dostojanstvo*.

Predmet naše obravnave, tj. konglomerat *dela* in *dostojanstva* človeka (tudi Sizifa), nam bosta tako tokrat pomagala valiti/klesati (predvsem) Kierkegaard (s svojim »delavcem«, ki da je več od delavca), za katerega človek v delu *najde* oz. *išče* svoje dostojanstvo, in (ponovno) Marx (s svojim *delavcem*), za katerega človek v delu *izgubi* oz. *izgublja* svoje dostojanstvo – prvi (ponovno) z delom *Ali–ali* in drugi (tokrat) z obsežnejšo bero *izbranih del*, katera bomo navajali sproti, tekom naše razprave; s čimer pa tako ostajamo pri naši zadnji paradigmatski figuri, na hrbtu katere se v tem delu o *delu* lomi vprašanje dostojanstva, torej pri *delavcu* oz. pri »delavcu«, ki da je več od delavca (na koncu te točke pa bo – kot že rečeno – *via* Smitha, Hegla in Marxa govora še o vladarju/monarhu/kralju, kot *utelešenju* dostojanstva).

Če je naš del o *delu* le del dela o *dostojanstvu* – čigar dve esencialni ingredienci sta torej *bistvo/bit* in *vrednost* – oz. če v tem delu dostojanstvo (še vedno) reflektiramo v kontekstu *dela*, si je pri poskušanju razumevanja razmerja med *dostojanstvom* in *delom*, nedvomno neizbežno zastaviti vprašanje: *Zakaj človek v delu najde/išče oz. izgubi/izgublja svoje dostojanstvo?* – še zlasti, če sta si enako vprašanje zastavljala že dva poglavitna misleca (dela), Kierkegaard in Marx, katerih percepciji dela sta bili diametralno nasprotni vsled tega, da je Kierkegaard svojo percepcijo (refleksijo) gradil na nociji, da človek v delu svoje dostojanstvo *najde* oz. *išče*, medtem ko je Marx svojo percepcijo zgradil na nociji, da človek v delu svoje dostojanstvo *izgubi* oz. *izgublja*; čemur pričata tudi zgornja citata. – Našo razpravo pod to točko tako začenjamo s Kierkegaardom in/oz. (tudi) s *srečnim* (*uživajočim*) in *v delu dostojanstvo najdečim* oz. *iščočim* Siziom, ki *Nič. Dela.*, torej s percepcijo, da človek

(»delavec«, ki da je več od delavca) v delu svoje dostojanstvo *najde* oz. *išče* ter jo za tem – skoraj (ne pozabimo namreč na dodatek o vladarju/monarhu/kralju) – zaključujemo z Marxom in/oz. (tudi) z *ne-srečnim (trpečim)* in v delu dostojanstvo *izgubečim* oz. *izgubljajočim* Sizifom, ki *Dela. Nič.*, torej s percepcijo, da človek (delavec) v delu svoje dostojanstvo *izgubi* oz. *izgublja*.

Zakaj torej človek v delu *najde* oz. *išče* svoje dostojanstvo? – Kierkegaard,¹¹⁰ ko se v *Ali–ali* (2003) loti *dela* (*Prvi del, ki obsega spise A-ja*) v maniri *simplex sigillum veri* (*vía estetika*) najprej – oz. *že spet*¹¹¹ – smelo (raz)deli človeštvo; in sicer: »Če razdelimo ljudi v dva velika razreda, lahko rečemo, da eni delajo, da bi živeli, drugim pa tega ni treba« (Kierkegaard 2003, 27).¹¹² – Kierkegaard pač rad deli – in ker Kierkegaard rad deli, razdeli tudi svoje delo *Ali–ali*: na *prvi* del, tj. del o *estetiku* (A), in na *drugi* del, tj. del o *etiku* (B). – In ko se Kierkegaard v *Ali–ali* (2003) zares loti *dela* (*Drugi del, ki vsebuje spise B-ja, pisma A-ju.*), se ga *ne* loti v delu o *estetiku*, pač pa v delu o *etiku* (zato se bomo od tod naprej referirali le še na *drugi* del omenjenega dela) – *estetik* namreč živi hedonistično, torej *uživaško* in *brez* materialnih skrbi (*materialne skrbi* = *revščina*), ter se, namesto z vprašanjem *dela*, raje ukvarja z vprašanjem *ljubezni*,¹¹³ zato bi posamezniku, v kolikor bi ga le-ta pobaral za nasvet, kako naj v življenju ravna, da bi bil tudi sam brez materialnih skrbi, povedal le, da naj se pač poroči s kakšno premožno mlado damo ali pa da naj se udeleži kakšne igre na srečo, da naj odpotuje v kakšno kolonijo (ter tam tako živi od dela drugih (sužnjev)), da naj začne upati na kakšno dediščino itd. (Kierkegaard 2003, 520); medtem ko *etik*, ki živi po etičnih načelih in ki opazuje tistega, ki se bojuje z materialnimi skrbmi, »hoče, da je dolžnost slehernega človeka delati za preživetje« (Kierkegaard 2003, 528) – *ergo*: za *etika* je *boj z materialnimi skrbmi* tesno zvezan z vprašanjem *dela*; oz. *še več*: za *etika* je boj z materialnimi skrbmi pri vprašanju *dela ključen*. – Kaj bi torej pravil *etik*? – ki ima posamezniku glede dela za povedati veliko več kot *estetik*.

¹¹⁰ Tokrat pod psevdonimom Viktor Eremita; Kierkegaard je namreč pisal pod številnimi psevdonimi, poleg tega npr. pod Johannes Climacus, Constantine Constantius, Vigiluis Haufniensis in Anti-Climacus.

¹¹¹ Spomnimo se na Kierkegaardovo delitev iz njegove *Ponovitve* (1987b), ki jo najdemo v njegovi publikaciji *Ponovitev; Filozofske drobtinice ali Drobec filozofije* in ki je v izvirniku izšla istega leta kot *Ali–ali*, tj. leta 1843; tam namreč Kierkegaard (1987b, 164), sklicujoč se na »duhovito glavo«, človeštvo deli na *častnike, služkinje* in *dimnikarje*. – Kar pa je kasneje s svojo knjigo, naslovljeno prav *Oficirji, služkinje in dimnikarji*, lepo eksponiral Dolar.

¹¹² Kjer nas *prvi* razred v kakšnem vidiku spomni na Marxov *proletariat* (*delavski razred*) in *drugi* na *buržoazijo* (*buržoazni razred*).

¹¹³ Glej – kot že rečeno – *tretji* del tega dela.

Etik bi najprej kakopak pravil: »Dolžnost vsakega človeka je delo za preživetje« (Kierkegaard 2003, 522); kar pa kakopak ne bi bilo pogodu *estetiku* – (tudi) zato ne, ker bi *estetik* posamezniku pripisal njegovo *izjemnost* in *ne* občečloveškost, kot bi to storil *etik*. Pravkar navedeni citat *etika* se namreč nadaljuje z: »[...] če [...] človek tega ne potrebuje, je izjema'« (Kierkegaard 2003, 522). – Če tako *estetik* najprej pravi, da »eni delajo, da bi živeli, drugim pa tega ni treba« (Kierkegaard 2003, 27), in če *etik* najprej pravi, da je »[d]olžnost vsakega človeka [...] delo za preživetje« in da je tisti, kateremu ni treba delati za preživetje izjema (Kierkegaard 2003, 522), lahko iz tega potegnemo še en – *ergo*: za *estetika* eksistirajo *eni*, ki morajo delati (*da bi živeli*) in *eni*, ki jim ni treba delati (*da bi živeli*); medtem ko za *estetika* morajo (*za preživetje*) delati vsi, razen kakšne izjeme. – Vendar pa je ključno spoznati, da glavna poanta *estetika* in *etika* pri vprašanju dela (sploh) ni v ločevanju med *tistimi, ki delajo* in *tistimi, ki ne delajo*, niti ni (toliko) v ločevanju med *tistimi, ki morajo delati* in *tistimi, ki jim ni treba delati* in niti ni (povsem) v ločevanju med *tistimi, ki morajo delati da bi živeli/za preživetje* (zaradi materialnih skrbi) in *tistimi, ki jim ni treba delati da bi živeli/za preživetje* (zaradi materialnih skrbi),¹¹⁴ pač pa je (predvsem) v ločevanju med *tistimi, ki morajo delati* in *tistimi, ki morajo delati, da bi živeli/za preživetje* (in ne toliko med *tistimi, ki jim ni treba delati* in *tistimi, ki jim ni treba delati, da bi živeli/za preživetje*). – In na podlagi tega bi samí človeštvo pravzaprav smelo razdeliti na štiri manjše razrede: 1.) na tiste, ki jim ni treba delati, da bi živeli/za preživetje, ki nimajo materialnih skrbi in ki zaradi tega tudi *ne* delajo; 2.) na tiste, ki jim ni treba delati, da bi živeli/za preživetje, ki nimajo materialnih skrbi, a ki kljub temu vseeno delajo (vsled drugih (višjih) razlogov); 3.) na tiste, ki morajo do neke mere delati, da bi živeli/za preživetje, ki nimajo materialnih skrbi (imajo pa *materialne razloge*) in delajo *deloma*; in 4.) na tiste, ki morajo delati, da bi živeli/za preživetje, ki imajo materialne skrbi in ki zaradi tega tudi *delajo*.¹¹⁵ – Skratka, tista ločnica med razredoma oz. med razredi – ki pa jih sicer obenem ravno združuje – ni nič drugega kot prav *nuja/nujnost* (*dura necessitas*; *nuja* = *materialne skrbi*) – *nuja/nujnost*, ki je tisto (prvo), ki ga *zasužnjuje* (glej tudi točko 3.2) – ali pa *nuja/nujnost*, ki je tisto, ki ravno *osvobaja*!?

¹¹⁴ V tem kontekstu Kierkegaard (2003, 521 in 523) tako razmišlja tudi o *denarju* – pri čemer je za nas pomembna predvsem njegova zveza s *ponosom*, torej – poleg *časti* – sopomenko *dostojanstva* –, ter ko se navezuje na *etično* dožemanje, govori o tem, da prepričanje o tem, da je denar v življenju najpomembnejši ni nič drugega kot bedarija; a ko se navezuje na *estetsko* dožemanje, govori o tem, da človeka nič ne degradira bolj kot to, če nima denarja (zaradi česar le-ta tudi ne more biti srečen) – zato pa naj se človek, ki *nima* denarja (materialnih sredstev) pomiri s svojim ponosom in naj bo človek, ki denar (materialna sredstva) *ima*, ponosen na svoj denar. – *Ergo*: denar vpliva na oz. zahteva ponos (o *ponosu* bo – kot rečeno – nekoliko več govora v *tretjem* delu tega dela).

¹¹⁵ Seveda, če delo tudi dobijo!?

In *estetik* bi posameznika, kateremu bi pripisoval njegovo *izjemnost*, izvzel iz dolžnosti dela za preživetje; medtem ko bi *etik* posameznika, kateremu bi pripisoval njegovo *občečloveškost*, vztrajal pri tem, da je tudi njegova dolžnost delo za preživetje – *estetik* bi pravil: »Če ni res nujno, raje *ne* delaj«; in *etik*: »Tudi če ni nujno, *delaj*«. – Tudi znotraj *Ali–ali* je namreč (lahko) vkomponirana delitev na *negativen* in na *pozitiven* moment dela; na *tistega* – če parafraziramo Marxovo opazko, letečo na Hegla –, ki vidi samo negativno stran dela, ne pa tudi *pozitivne*, tj. na *estetika* oz. – pravzaprav še bolj – na *tistega*, ki mora *delati za preživetje* (kjer *estetik* in *tisti*, ki mora *delati za preživetje* seveda nista ena in ista oseba ter imata *negativen* odnos do dela iz *različnih* vzrokov), in na *tistega*, ki vidi samo pozitivno stran dela, ne pa tudi *negativne*, tj. na *etika* oz. – pravzaprav še bolj – na *tistega*, ki mu ni treba *delati za preživetje* (kjer tudi *etik* in *tisti*, ki mu ni treba *delati za preživetje* seveda nista ena in ista oseba ter imata *pozitiven* odnos do dela iz približno *enakih* razlogov). Tudi oz. prav delo za preživetje je namreč pozitivno in *lepo*, bi si mislil *etik* ter večini *tistih*, ki morajo *delati za preživetje* – in verjetno tudi večini *estetikov* – verjetno povedal, da jim »manjka etične moči, da bi dojeli in priznali smisel in pomen dela« (Kierkegaard 2003, 523). *Ergo*: večja kot je nuja, bolj je odnos do dela *negativen*, in *manjša* kot je nuja, bolj je odnos do dela *pozitiven*. – A če torej le kakšni izjemi *ni* treba *delati za preživetje* potemtakem, kot pri *etiku* ugotavlja Kierkegaard, »svet, v katerem ne bi bilo treba delati za preživetje [...] nima nič skupnega z dano stvarnostjo« (Kierkegaard 2003, 523) in je nuja velika oz. občečloveška; ter se tako sprašuje: »[M]ar bi življenje izgubilo svojo lepoto zato, ker mora človek delati za preživetje« (Kierkegaard 2003, 523); ali če parafraziramo: »Mar bi življenje izgubilo svojo lepoto zato, ker mora človek delati iz (*the*) nuje?« – Odgovor *etika* bi se seveda glasil: »Nikakor!«; saj *etik* hoče, da nuja ne bi bila zgolj (*the*) nuja, temveč bi bila *nekaj več*; da človek ne bi delal, ker *mora delati za preživetje*, tj. iz *the* nuje (*mora delati* = *mora delati za preživetje*), ampak zato, ker – najprej! – *mora delati*, tj. iz *neke druge* nuje (najprej: *mora delati* = *hoče delati*; in šele nato (morda): *mora delati* = *mora delati za preživetje*). – In prav v takšnem *etikovem* dojemanju dela, ki se nanaša na *pozitivno* stran dela – na *pozitivno* stran dela, ki tako pri Kierkegaardu nadvlada *negativno* – je *primum movens* zgornjega citata z omembo dostojanstva oz. Kierkegaardove percepcije (refleksije) dela, temelječe na nociji, da človek v delu svoje dostojanstvo *najde* oz. *išče*. – In kakšno vlogo ima torej pri vprašanju dela oz. dostojanstva *svoboda*, kot tista – le (še) domnevno! – povsem kontradiktorna *nuji*? Nuja je – (tudi) tokrat (glej tudi točko 3.2) – tisto, ki *ne* zaslužnjuje, pač pa *osvobaja* oz., pravilneje, tisto, ki s tem ko *zaslužnjuje*, ravno *osvobaja* (nuja bolj kot zaslužnjuje, pravzaprav *osvobaja*)!

Ko Kierkegaard tako razmišlja o *etičnem* dojetanju sveta oz. dela namreč zapiše, da je »[z]nati delati [...] izraz popolnosti človeka in zato [...] še višji izraz to, da mora delati« (Kierkegaard 2003, 524); ter tako torej – *vis-à-vis negativni* percepciji dela – podaja *pozitivno* percepcijo dela, kjer bi – paradoksalno – veljalo (ravno obratno kot prej/do sedaj): *manjša* kot je nuja, bolj je odnos do dela *negativen*, in *večja* kot je nuja, bolj je odnos do dela *pozitiven* – namreč, kot to argumentira Kierkegaard: »Na nižji stopnji kot je človekovo življenje, toliko manjša se kaže nujnost dela; na čim višji se nahaja, toliko bolj je navzoča nujnost. Dolžnost dela za preživetje izraža občečloveško, izraža pa tudi še v drugačnem smislu obče, saj je izraz svobode. Človek se osvobaja prav z delom, z delom postane gospodar narave, z delom kaže, da je višji od narave« (Kierkegaard 2003, 523); in po Kierkegaardu je tako »[č]lovek [...] velik, večji od vsake druge stvaritve, ker zmore poskrbeti za svoje potrebe« (Kierkegaard 2003, 524).¹¹⁶ Ergo: *dolžnost dela za preživetje* = izraz svobode; oz.: *delo za preživetje* = svoboda; oz.: *the* nuja = svoboda; oz. – še bolje: *delo* = svoboda; oz. *nuja* = svoboda. – Kar pa nas dokončno pripelje do dostojanstva oz. ponovno pripelje do ene izmed prejšnjih točk (glej točko 3.2) – če smo prej namreč zapisali približno takole: (telesno, nujno in težko) *delo* oz. *ne*-svoboda = *ne*-dostojanstvo in (telesno) *ne*-delo oz. *svoboda* = možnost za dostojanstvo; bi lahko zdaj zapisali (le) nekako takole: *delo za preživetje (mora delati za preživetje)* = *svoboda* = *dostojanstvo*; oz. še bolje: *delo (mora delati in šele nato (morda) mora delati za preživetje)* = *svoboda* = *dostojanstvo*. (V obeh primerih, torej tako pri (bolj) *negativnem* kot pri (bolj) *pozitivnem* dojetanju dela, je tako svoboda tista, ki pogojuje dostojanstvo, vendar pa je pri tem ključno to, da svobodo dojemata različno – *negativno*: *svoboda* = *ne*-delo; in *pozitivno*: *svoboda* = *delo*; pri vprašanju dostojanstva pa gre torej le za različno razumevanje svobode v kontekstu dela!)¹¹⁷ – Zato za Kierkegaarda človek svoje dostojanstvo v delu *najde* oz. *išče*.

Etično dojetanje dela, ki pri Kierkegaardu torej nadvlada *estetskega*, tako eksplicira obče v skladu s stvarnostjo ter dojema človeka v njegovi popolnosti. In *etik*, ki torej hoče, da bi bila

¹¹⁶ Spomnimo se npr. na Giovannija Pica della Mirandola in na njegov t.i. manifest renesanse *O človekovem dostojanstvu* (1997), ki je prav tako v krščanskem kontekstu govoril o tem, da lahko človek – v dostojanstvu in slavi – parira angelom in božanstvom (glej prvi del tega dela).

¹¹⁷ Kot smo zapisali prej (glej točko 3.2) torej krščanstvo – paradoksalno – prinese svobodo človeka kot takega (delo je *občečloveško*). – In če smo tudi prej, ko smo pisali o času po francoski revoluciji, poudarjali enotnost med *človekom* in *dejanskostjo* (glej točko 3.2), zdaj – ponovno – z Marcusejem (2004, 23) oz. z Martinom Luthrom pišemo o tem, da v krščanstvu dejanskost pri vprašanju človekovega bistva ni bila relevantna, saj je Luther s krščansko svobodo etabliral notranjo vrednoto, neodvisno od zunanosti, torej dejanskosti.

dolžnost vsakega delati za preživetje, tako torej tudi opazuje tistega, ki se bojuje z materialnimi skrbmi – kjer *boj*¹¹⁸ z *materialnimi skrbmi* pomeni *delo za preživetje* oz. – še bolje – *delo* in kjer – paradoksalno – velja, da težji kot je boj, *boljše je* (bolj kot človek dela – boljše je)! – Tako Kierkegaard zapiše: »In kateri boj naj bi bolj oblikoval kot tisti z materialnimi skrbmi!« (Kierkegaard 2003, 526) – oblikoval človeka oz. bistvo/bit človeka namreč. – Materialne skrbi so pač zanj tiste, ki »človeku ne pustijo prevarati samega sebe« (Kierkegaard 2003, 526) in v boju z materialnimi skrbmi se pač zanj človek ne bori toliko za sredstva za preživetje oz. za osvoboditev od materialnih skrbi (kaj šele za zadovoljitev svojih želja, strasti, ki ga vedno pustijo na cedilu) (Kierkegaard 2003, 524– 526) kot se »bori, da bi dosegel samega sebe« (Kierkegaard 2003, 526). – Za Kierkegaarda boj z *materialnimi skrbmi* namreč ni nič drugega kot boj za *čast* oz. za Kierkegaarda je boj z *materialnimi skrbmi* še bolj kot je to boj z materialnimi skrbmi, to pravzaprav boj za *čast*;¹¹⁹ zaradi česar pa velja tudi naslednje premo sorazmerje med *materialnimi skrbmi*/bojem z *materialnimi skrbmi* in *častjo*/bojem za *čast*: *večje* kot so človekove *materialne skrbi*, *večja* je (lahko) človekova *čast*; oz. naslednje obratno sorazmerje med (*prvo*, *eksteriorn*) *nagrado*, tj. *sredstvi za preživetje* (*nagrada*, ki je vedno mizerna oz. je pravzaprav sploh ni!), ki jo človek (*pri*)dobi v boju z *materialnimi skrbmi*, in (*drugo*, (*bolj*) *interiorn*) (*a še vedno manj interiorno*, kot je to dostojanstvo)¹²⁰) *nagrado*, tj. *častjo*, ki jo človek – znotraj taistega boja z materialnimi skrbmi, ki je torej bolj kot je to boj z materialnimi skrbmi, to pravzaprav boj za *čast* – (*pri*)dobi v boju za *čast*: *manjša* kot je *prva nagrada*, tj. *materialna sredstva*, *večja* je (lahko) *druga nagrada*, tj. *čast* – nagrada iz boja z *materialnimi skrbmi* je namreč tako mizerna le zato, da je lahko toliko *večja nagrada iz boja za čast*¹²¹ in težji kot je boj, lepša je zmaga (delo plemeniti človeka) (Kierkegaard 2003, 525 in 526). – In ker tako tokrat *the nuja* – paradoksalno – *ne zaslužnjuje*, ampak *osvobaja* (*the nuja* (*delo za preživetje*) = *svoboda*) in ker je *svoboda* še vedno predpogoj za *čast/dostojanstvo* (*svoboda* = *čast/dostojanstvo*), bi tako veljalo (tudi): *the nuja* = *čast/dostojanstvo*; čeprav bi bilo še vedno še bolje, če človek ne bi delal iz *the nuje*, ampak iz *nuje*. – *Ergo*: (tudi *vía čast*) človek v delu *najde* oz. *išče* svoje dostojanstvo.

¹¹⁸ Če za Kierkegaarda *boj* tako pomeni osvobajanje *vía* delo; pa za Marxa *boj* pomeni osvoboditev *od* dela (samega). In če za Kierkegaarda velja: (čim) več dela, tem *bolje* – tem *bolje* za dostojanstvo; pa za Marxa velja: več dela, tem *slabše* – tem *slabše* za dostojanstvo.

¹¹⁹ Pri *estetskem* dojemanju tako ne gre za to, da bi bilo človeku – kot se reče – *delati pod častjo*, pač pa človek dela prav za *čast*.

¹²⁰ Glej *prvi* del tega dela.

¹²¹ Kierkegaard na nekem mestu *vis-à-vis* nagradi iz boja z materialnimi skrbmi – poleg *ponosa* in *nečimrnosti* – kot pozitivno, saj da ima – poleg ostalih dveh – »ogromno zagonsko moč in lahko prinese[/] napredek človeku« (Kierkegaard 2003, 525), označi celo *častihlepje* (*častihlepnost*).

Za Kierkegaarda človek torej v delu *najde* oz. *išče* svoje dostojanstvo – in če že *ne* v delu (*mora delati* = *želi delati*), pa v delu *za preživetje* (*mora delati* = *mora delati za preživetje*) oz. v *boju z materialnimi skrbmi*. – Kot piše Kierkegaard (2003, 525 in 526) se zna namreč človek *boju z materialnimi skrbmi*, čeprav v njem *najde* oz. *išče* svoje dostojanstvo, nič manj dostojanstveno tudi izogibati, saj je boj z materialnimi skrbmi pač najtežji in je (prva) nagrada pač vedno mizerna oz. je pravzaprav sploh ni – fakt je namreč, da kljub temu, da človek gara in se muči »morda dose[že] ravno toliko, kot je potrebno – potrebno za preživetje, da bi znova mogel garati in se mučiti« (Kierkegaard 2003, 526), da se človek oz. »bojevnik [...] bori [zgolj] za možnost, da bi nadaljeval ta boj« (Kierkegaard 2003, 525). – Kierkegaard namreč pridiga zadovoljstvo z malim ter tozadevno vnovič omenja *dostojanstvo* – namreč: »Kako redko naletimo na človeka, ki si upa mirno in s prešernim dostojanstvom izjaviti: 'Tega ali onega ne bom napravil, ker mi tega ne dovoljujejo moja sredstva'« (Kierkegaard 2003, 524) – skratka, Kierkegaardov »delavec«, ki da je več od *delavca*, je pravzaprav *dostojanstven* v svoji *ne-dostojanstvenosti*, je bolj kot je *dostojanstven*, pravzaprav »*dostojanstven*«.

Perpetuiranje *ad infinitum*/infinitno perpetuiranje *dela za preživetje* oz. *boja z materialnimi skrbmi* (več dela, tem bolje) – *vis-à-vis* persistiranje *ad infinitum*/infinitno persistiranje v *delu* oz. v *boju proletariata z buržoazijo* (manj (nič) dela, tem bolje) malce kasneje – je pri Kierkegaardu očitno tisto, kar je *pozitivno*, saj je predpogoj (možnosti) *najdenja* oz. *iskanja* dostojanstva (»*dostojanstva*«). Materialne skrbi (revščina) se morajo namreč perpetuirati, da se lahko perpetuira *delo za preživetje* oz. *boj z materialnimi skrbmi*, ki je, še bolj kot je to boj *z materialnimi skrbmi*, to pravzaprav boj *za čast* oz. boj *za dostojanstvo* (»*dostojanstvo*«) – in torej – paradoksalno – težji kot je boj, *boljše je* (bolj kot človek dela – boljše je)! – In skratka, po vsem tem bi se za Kierkegaardovega »delavca«, ki da je več od *delavca* (pa vendar ni izjema), zaradi vseh superlativov, ki jih pri svojem pisanju o delu uporablja Kierkegaard (pri tem se nam namreč zazdi, da je Kierkegaard vendarle tisti, ki ni v stiku s stvarnostjo, da piše o »delavcu«, ki (niti) ne obstaja), morda vendarle vseeno vprašali, ali v delu svoje dostojanstvo res *najde* ali pa ga predvsem infinitno *išče*. – In že (spet) smo pri Marxu; zato – ponovno – nadaljujemo z Marxom in/oz. (tudi) z *ne-srečnim (trpečim)* in v *delu dostojanstvo izgubečim* oz. *izgubljajočim* Sizifom, ki *Dela. Nič.*, torej s percepcijo, da človek (delavec) v delu svoje dostojanstvo *izgubi* oz. *izgublja*.

Marxova percepcija dela je – kot rečeno – prav diametralno nasprotna Kierkegaardovi, saj je Kierkegaard svojo percepcijo (refleksijo) gradil na nociji, da človek v delu svoje dostojanstvo *najde* oz. *išče*, medtem ko je Marx svojo percepcijo zgradil na nociji, da človek v delu svoje dostojanstvo *izgubi* oz. *izgublja*; čemur pričata tudi zgornja citata. – Zato si zdaj zastavljamo še preostalo vprašanje ...

Zakaj torej človek v delu *izgubi* oz. *izgublja* svoje dostojanstvo? – Čeprav je boj Marxovega delavca za zvišanje mezde – kot rečeno v prejšnji točki (glej točko 3.3), pri navedbi *prvega* Marxovega citata, kjer ta omeni *dostojanstvo* – pač Sizifovo delo, (ponovno) z Marxovo pomočjo vseeno nadaljujemo z valjenjem/klesanjem našega predmeta obravnave, tj. konglomerata *dela* in *dostojanstva* človeka (tudi Sizifa), tam, kjer smo končali, tj. pri konglomeratu *dela*, *bistva/bit*i in *dostojanstva* človeka (tudi Sizifa), katerega nam je prav tako pomagal valiti/klesati (tudi) Marx. – Marx se namreč *nekje*¹²² in ponovno *via* Hegla – še bolj kot bistva *človeka/človeškega* bistva oz. *via* bistvo *človeka/človeško* bistvo – *en passant* dotakne tudi *skupnega* bistva (prehod z *individualnega* na *kolektivno* – od *delavca/proletarca/človeka*, *ki dela*, k *delavskemu razredu/proletariatu/(vsem) ljudem*, *ki delajo!*). Tam namreč omeni, da je menjava *človeške dejavnosti* in menjava *človeških produktov* znotraj produkcije *družbena* dejavnost; kar pomeni, da je pravzaprav »*človeško* bistvo *resnično skupno bistvo* /Gemeinwesen/ ljudi« (Marx 1979e, 408) oz. da se *via* udejstvovanje bivanja individuov producira *resnično skupno bistvo* ljudi; in kar spet pomeni, da resnično skupno bistvo ljudi *via* *menjavo* in *trgovino* združuje nacionalna ekonomija (Marx 1979e, 408 in 409). – In že smo pri *drugem* zgornjem (spodnjem) citatu oz. pri *drugem* Marxovem citatu, kjer ta omeni *dostojanstvo*. – Delavčev *boj za zvišanje mezde* je namreč le prvi korak delavčevega *boja za dostojanstvo* (oz. za ohranitev dostojanstva), še vedno pogojenega s *svobodo*; saj če se delavec tako najprej bori za *svobodo delavca/človeka* (za *svobodo*, ki pa je še vedno le *svoboda delavca*, torej *tistega, ki dela*), se delavec/človek (*človeško* bistvo), zdaj, v *zadnjem* koraku *boja za dostojanstvo*, bori za *osvoboditev od dela samega* oz. od *nujnosti* – za *osvoboditev od dela samega* oz. od *nujnosti*, se (v *razrednem* boju) bori *delavski razred/proletariat/(vsi) ljudje, ki delajo* (*skupno bistvo*).

Tokrat se tako še meritorneje izkaže, da se Marxov »problem« z vprašanja *mezde* ekstenzivira in zajeda v vprašanje *dela samega*, kot tudi, da se z vprašanja *dostojanstva delavca/proletarca* (*človeško* bistvo) ekstenzivira in nanaša na vprašanje *dostojanstva delavskega*

¹²² V mislih imamo Marxov prispevek, naslovljen *Pripombe k Millu* (1979e).

razreda/proletariata (skupno bistvo). – In če je prej tako vseeno veljalo predvsem: *višja* meza = *več* dostojanstva oz. *nižja* meza = *manj* dostojanstva; tako zdaj – v *zadnjem* koraku, ki vstopa v *konec dela* (in s tem – skoraj – tudi v *konec* pričujočega dela o *delu*) – še bolj eksplicite oz. še enkrat več velja: *več* dela = *manj* dostojanstva oz. *manj* dela = *več* dostojanstva oz. *delo* = *izguba* oz. *izgubljanje* dostojanstva (Marx se – kot (tudi) že rečeno sicer nanaša na *izgubi/izgubo* (*in esse*) in *ne* na *izgublja/izgubljanje* (*in posse*)) oz. *delo* = *ne-svoboda* = *ne-dostojanstvo*; čemur botruje tudi več faktorjev, pri čemer pa meza vseeno ostaja tisti *the* faktor. – Drugi Marxov citat – ki pa v resnici ni *le* Marxov citat, saj je vzet iz *Komunističnega manifesta*, katerega je seveda Marx spisal skupaj s svojim prijateljem Engelsom –, kjer ta omeni *dostojanstvo*, govori o tem, da je *buržoazija* tista, katere »goli interes, kot brezčutno 'plačilo v gotovini'« (Marx in Engels 2009, 97), je botroval razkroju (osebnega) *dostojanstva* (človeka (ljudi)/delavca (delavcev/delavskega razreda)/proletarca (proletariata)) v menjalno vrednoto, da je *buržoazija* pridobljene svoboščine (prej naštetih) zamenjala z brezvestno (in *ne-osebno*) svobodo trgovine, da je *buržoazija* »na mesto izkoriščanja, zastrtega z verskimi in političnimi iluzijami, [...] postavila odkrito, nesramno, direktno, suho izkoriščanje« (Marx in Engels 2009, 98). – Skratka, Marx želi z *zgornjim* citatom povedati, da dostojanstvo *proletarcev* oz. *proletariata* zaradi *buržoazije* ni več dostojanstvo, ampak je le še *ne-dostojanstvo*.

Buržoazija je kriva za vse – in *proletariat* je tisti, ki to najbolj vé! – *Buržoazija* (vladajoči razred) in *proletariat* (revolucionarni razred), dva velika razreda,¹²³ postavljena *vis-à-vis* drug drugemu (Marx in Engels 2009, 95), sta namreč ravno tako združena v *nuji* – oba morata pač (nujno) eksistirati oz. živeti, in medtem ko lahko *proletariat* *eksistira* (*golo* življenje/življenje *ne-vredno* življenja) le v (*izkoriščani/subsumirani/zatirani*) odvisnosti od *buržoazije*, lahko *buržoazija* *živi* (življenje *vredno* življenja) le v (*izkoriščevalski/superiorni/zatiralski*) odvisnosti od *proletariata* – da bi *proletariat* lahko *eksistiral*, mora (nujno) *živeti buržoazija*, in da bi *buržoazija* lahko *živela*, mora (nujno) *eksistirati proletariat* – da bi *proletariat* lahko *eksistiral*, mora *nujno delati* oz. *se mora pustiti izkoriščati buržoaziji*, in da bi *buržoazija* lahko *živela*, *nalaga delo* oz. *izkorišča proletariat*. – *Buržoazija* (buržuj(i)/kapitalist(i)) namreč po Marxu (in Engelsu) ni nič drugega, kot *poosebljeni kapital* (*privatna lastnina*; *buržoazija* = kapital/višek (*kapital versus beda/višek versus manko*)), ki v produkcijskem

¹²³ Če je Kierkegaard ljudi (raz)delil na dva velika razreda, kjer bi morda lahko *prvega* poimenovali razred *etikov* in *drugega* razred *estetikov*, pa jih torej Marx razdeli na *proletariat* in *buržoazijo*; pri čemer zaradi številnih razlik v koncipiranju Kierkegaarda (*eksistencializem*) in Marxa (*marksizem*) t.i. razreda *etikov* kakopak vseeno ne gre enačiti s *proletariatom* in t.i. razreda *estetikov* ne z *buržoazijo*.

procesu diktira delu (Marx in Engels 2009, 103; Marx 2012, 254) oz. »udejstvujoči se delovni sili« (Marx 2012, 254) oz. *modernim delavcem*, torej *proletarcem* (Marx in Engels 2009, 103; Marx 2012, 254) – in ki (tako/predvsem) tendira *ad infinitum*. – In ker je buržoazija tako odvisna od proletariata oz. ker znotraj produkcijskega procesa delavci/proletarci predstavljajo tisto najbolj *ne-pogrešljivo* (a hkrati – kot bomo videli – tudi tisto najbolj *pogrešljivo*) produkcijsko sredstvo, jim buržoazija – a zgolj v najnujnejših mejah – ne sme pustiti (iz)umreti (Engels in Marx 1979, 495;¹²⁴ Marx 2012, 469) – infinitno ohranjanje in reprodukcija oz. »[s]talno vzdrževanje in reprodukcija delavskega razreda [pač] ostajata stalni pogoj za reprodukcijo kapitala« (Marx 2012, 476), in »[k]apitalist lahko izpolnitev tega pogoja mirno prepusti samoohranitvenemu in razmnoževalnemu gonu delavcev« (Marx 2012, 476), ugotavlja Marx. Ali: kapital oz. lastnina, ki izkorišča mezdno delo in ki tendira *ad infinitum*, se lahko potencira le, če si *via* ohranjanje in reprodukcijo delavcev/proletarcev – a zgolj v najnujnejših mejah –, zagotavlja infinitno izkoriščanje meznega dela (Marx in Engels 2009, 114). – Delavci/proletarci se pač *morajo pustiti izkoriščati* – in kapitalist/buržuj je tisti, ki to najbolj vé! – Zato človek v delu *izgubi* oz. *izgublja* svoje dostojanstvo.

Pa vendar bo *proletarec* oz. *proletariat* boj za dostojanstvo (*upor*) bil *ad infinitum*, saj se njegov boj *contra buržoaziji*, kot zapiše(ta) Marx (in Engels), »začenja z njegovo eksistenco« (Marx in Engels 2009, 105). – Marx se namreč *nekje* (drugje)¹²⁵ in spet *via* Hegla – *via* skupno bistvo – *en passant* dotakne tudi *buržoazije* in *proletariata* kot tvorcev iste človeške samo-odtujitve. A ker se *buržoazija* v tej samo-odtujitvi počuti *potrjeno* in *močno* in ker se *proletariat* v tej samo-odtujitvi počuti *uničenega* in *ne-močnega*, proletariat po Marxu – kjer le-ta sicer eksplicitno uporabi izraz Hegla (kot smo zapisali prej (glej točko 3.2) naj bi ravno Heglov nerazdelan razmislek o *drhali* botroval skovanju Marxovega pojma *proletariata*, kar naj bi indicirala Marxova raba besede *upor* oz. Marxovo prepričanje o *nujnosti upora*) – ni nič drugega kot »v zavrženosti *upor*« (Engels in Marx 1979, 495); kot proletariat tudi ni nič drugega »kot proletariat, bed[a],¹²⁶ ki se zaveda svoje duhovne in fizične bede, razčlovečenje, ki se zaveda svojega razčlovečenja in zato odpravlja samo sebe« (Engels in Marx 1979, 496)

¹²⁴ Sklicujemo se na (Engelsov in) Marxov prispevek, naslovljen *Sveta družina ali Kritika kritične kritike: Zoper Bruna Bauerja in tovarišijo [Izbor]* (1979).

¹²⁵ Tokrat imamo (ponovno) v mislih (Engelsov in) Marxov prispevek, naslovljen *Sveta družina ali Kritika kritične kritike: Zoper Bruna Bauerja in tovarišijo [Izbor]* (1979).

¹²⁶ Za Marxa torej – med drugim – velja kar: *proletariat* = *beda*; kar pa ni nič čudnega, če pa beda persistira skupaj z delavcem (in *vice versa*) – in to v vseh stanjih družbe, namreč kot v *Mezdi* zapiše Marx: »[...] v stanju upadanja družbe progresivna beda delavca, v stanju napredovanja komplicirana beda, v dovršenem stanju stalna beda« (Marx 1979c, 257). – Skratka: *beda*, *beda* in še enkrat *beda*.

(*proletariat* = beda/manko (*beda versus kapital/manko versus višek*)) – o čemer pa nadalje rezonira takole:

Ker je v izoblikovanem proletariatu praktično dovršena abstrakcija od vse človečnosti, celo od *videza* človečnosti, ker so v življenjskih pogojih proletariata zbrani vsi življenjski pogoji današnje družbe v svoji najbolj nečloveški stopnji, ker je v proletariatu človek izgubil samega sebe, vendar se je hkrati ne le teoretično zavedel te izgube, ampak ga je *nuja*, ki je ni več mogoče odvrniti, ki je ni več mogoče olepševati, ta absolutno ukazovalna *nuja* – praktični izraz *nujnosti* – prisilila k uporabi proti tej nečlovečnosti, zato proletariat more in mora osvoboditi samega sebe. Samega sebe pa ne more osvoboditi, ne da bi odpravil svoje lastne življenjske pogoje. Ne more odpraviti svojih lastnih življenjskih pogojev, ne da bi odpravil vse nečloveške življenjske pogoje današnje družbe, ki so združeni v njegovi situaciji (Engels in Marx 1979, 496–497).

Zato se – kot zapišeta(ta) Marx (in Engels) – boj proletariata *contra* buržoaziji »začenja z njegovo eksistenco« (Marx in Engels 2009, 105). – Delavec/proletarec pač dela, ker *mora delati* (nima druge izbire – nima lastnine, ima pa svoje »življenjske sile in [...] fizičn[o] moč« (Marx 1979h, 195)¹²⁷); v delo ga žene *nuja*, saj *mora eksistirati* (*golo* življenje/življenje *ne*-vredno življenja), *mora eksistirati* v (izkoriščani/subsumirani/zatirani) *odvisnosti*, *mora eksistirati pod* svojim izkoriščevalcem/superiornežem/zatiralcem, *mora eksistirati in se* (mu) *zato pustiti izkoriščati* (in vendar *le* do neke mere!?) – in bolj kot dela, bolj kot ga v delo žene *nuja*, bolj kot *eksistira* v *odvisnosti*, bolj kot *eksistira pod* svojim izkoriščevalcem/superiornežem/zatiralcem in bolj kot se (mu) *pusti izkoriščati*, *slabše je* (bolj kot človek dela – slabše je)! – *Delo* pač *ni* delavčevo/proletarčevo *bistvo*, saj iz njega – kot že rečeno z Marxom (glej točko 3.3) – »naredi zgolj sredstvo za svojo *eksistenco*« (Marx 1979č, 308). In zoper (to) *nujo*, zaradi katere v njej *persistira*, tj. dela, *eksistira* v *odvisnosti*, *eksistira pod* svojim izkoriščevalcem/superiornežem/zatiralcem, se (mu) *pusti izkoriščati* – zaradi katere/česar je *raz*-človečen in *izgubi* oz. *izgublja* svoje dostojanstvo –, je tako uperjen *boj/upor* – zaradi (te) *nuje* in *in medias res* (te) *nuje je* delavčev/proletarčev *boj/upor* oz., pravilneje, *boj/upor* delavskega razreda/proletariata. *Ergo*: *nuji je boj/upor* inherenten. – Namreč: če *proletariat* in *buržoazija* ne moreta eksistirati oz. živeti drug *brez* drugega, pa – paradoksalno – ne moreta eksistirati oz. živeti niti drug z drugim. Buržoaziji kot vladajočemu razredu namreč v njenem vladanju popolnoma spodleti, saj »je nespodobna, da bi svojemu sužnju zagotovila eksistenco celo znotraj sužnosti« (Marx in Engels 2009, 110), medtem ko proletariat – kot že večkrat zapisano – *ne* »more in mora osvoboditi samega sebe [...] ne da bi odpravil vse nečloveške življenjske pogoje« (Engels in Marx 1979, 496–497) – in *circulus*

¹²⁷ Sklicujemo se na Marxov prispevek *Mezda, cena in profit*.

vitiosus je, še enkrat, sklenjen. – In tako *nuja* kot *boj/upor* sta tako Sizifovo delo – a (še) *boj* je tisto *pravo* Sizifovo delo – *boj* proti izkoriščanju/*ne*-človečnosti (*raz*-človečenju) oz. *boj* za zvišanje mezde, za osvoboditev od *dela samega* oz. od *nuje* ter s tem *boj* za *dostojanstvo*.

In kakšni so potemtaka ti življenjski pogoji, v katerih se ohranja in reproducira proletariat; kar pa je le evfemizem za to, da proletarci ne smejo umreti in izumreti oz. da morajo eksistirati in se razmnoževati? Kako se delavec (proletarec) mora pustiti izkoriščati, zakaj dela proti sebi, zakaj je *raz*-človečen in zakaj *izgubi* oz. *izgublja* svoje dostojanstvo? – Zelo na kratko ... Kot *prvo* in *zadnje* je najbolj paradoksalno to, da se mora delavec najprej boriti *za to*, da bi *postal* delavec (da bi *dobil* delo) – delavec se torej, še preden se bori za svoja življenjska sredstva in še preden se bori *proti temu*, da je delavec/*za to*, da *ne bi bil* več delavec (*boj/upor*), bori *za to*, da bi sploh *postal* delavec –, in takoj nato še *za to*, da bi *ostal* delavec (da bi *obdržal* delo) (Marx 1979c, 254).¹²⁸ – Delavec pač lahko eksistira le v kolikor dela in lahko dela le v kolikor *via* svoje delo množi kapital. In znotraj kapitalistične produkcije se (tudi) delavec prodaja – prodaja (tako) samega sebe (kot svojo človeškost)¹²⁹ oz. svoje delo, delovno silo; kar pomeni, da je (tudi) delavec postal *blago* (tako kot vsako drugo blago) (Marx 1979c, 253 in 258; Marx in Engels 2009, 103; Marx 2012, 355). In če blago ne pomeni *uporabne vrednosti*, v smislu namembnosti zadovoljevanja *lastnih* potreb, temveč pomeni *družbeno* uporabno vrednost, v smislu namembnosti *širšega* zadovoljevanja potreb (širša *korist* in vrednost) (Marx 2012, 34), pa je tako delavec, ki mora, ker mora zadovoljevati *lastne* potrebe, zadovoljevati (tudi) *širše* potrebe in producirati blago, tudi *sam* zreduciran na blago – na blago, ki ni vredno (skoraj) *nič*. – Delavec je namreč hitro pogrešljivo blago, saj mu konkurenco predstavljajo tako *drugi delavci* kot tudi *stroji* – stroji, ki pa ne predstavljajo konkurence le *delavcu*, temveč *vsem* delavcem, *celotnemu* delavskemu razredu, saj jih enega za drugim napravijo za pogrešljive ter jih tako transformirajo v *presežno/odvečno prebivalstvo* (Marx in Engels 2009, 110; Marx 2012, 355–356 in 627); zato, če delavcu uspe prodati samega sebe: »[S]reča zanj« (Marx 1979c, 253) – in to kljub temu (oz. ravno zato!), da (ker) delavec ni vreden (skoraj) *nič*. – *Delavčeva* vrednost je pač le vrednost, ki je nujna za njegovo ohranitev in reprodukcijo; pri čemer pa je tako vrednost *dela*

¹²⁸ Sklicujemo se na Marxov rokopis *Mezda*.

¹²⁹ Pri »prodaja[/] samega sebe in svojo človeškost« (Marx 1979c, 258), se Marx sklicuje na Smitha, h kateremu še pridemo.

pravzaprav vrednost delovne *sile* oz. vrednost *blaga* (Marx 1979h, 195, 197 in 198).¹³⁰ – Zato pa za nas tudi ne more biti nič presenetljivega to, da Marx v *Grundrisse* (1977)¹³¹ delo pojmuje kot »*absolutno siromaštvo*« (Marx 1977, 114) oz. kar kot »eksistirajočo *ne-vrednost*« (Marx 1977, 114) – ne v smislu revščine kot take, ampak v smislu izključevanja iz predmetnega bogastva; seveda – in kot smo ugotavljali že prej (glej točko 3.3) –, saj več (*presežne*) *vrednosti* kot delavec ustvari *via* svoje delo, tj. *via* ustvarjanje predmetov, bolj je *sam ne-vreden*; več *bogastva* kot ustvari, bolj je *sam reven*; bolj kot torej *sam dela* oz. ustvarja predmete, bolj postaja (nad)mo(go)čen *tuji* oz. *predmetni svet* (Marx 1979c, 302, 303 in 304) – predmetni svet, ki *ni* del njegovega bistva/njegove biti. – *Zato* človek v delu *izgubi* oz. *izgublja* svoje dostojanstvo.

In medtem ko tako delavec (proletarec) dela proti sebi, ne producira zase in je njegova vrednost (skoraj) nična, pa delavec tako dela/producira za druge (kapital) in producira *presežno vrednost*. Znotraj kapitalistične produkcije namreč ne gre (več le) za produkcijo blag, temveč (predvsem) za produkcijo presežne vrednosti, pri čemer se le-ta izčrpava neposredno iz (izkoriščanja) delavca, tj. iz delavčevega presežnega *časa* in delavčevega presežnega *dela*, in se fiksira v blagu (Marx 2012, 415, 417 in 469). Kapital pač tendira *ad infinitum*; zato si *via* infinitnih meja delovnega dne (do skrajne fizično možne meje delavca) oz. presežnega dela želi infiniten profit (Marx 1979h, 208). In ko *ima kapitalist profit*, *delavec* od profita (navadno) *nima nič*; pa vendar: ko ima izgubo *kapitalist*, ima izgubo tudi *delavec* (Marx 1979c, 254). In kot da še ni dovolj: »Kopičenje kapitala večja delitev dela, večja število delavcev; in obratno, število delavcev večja delitev dela, kakor delitev dela večja kopičenje kapitala« (Marx 1979c, 255), zapiše Marx; kar pomeni, da se mora delavec, ki je odvisen od točno določenega in specifičnega dela, še toliko bolj boriti za to, da bi *ostal* delavec (Marx 1979c, 255–256) – pa čeprav je njegovo delo prav z delitvijo dela in z razširjanjem strojev zanj izgubilo še zadnji mik (!?) (Marx in Engels 2009, 103) ter je postal »duhovno in telesno ponižan v stroj« (Marx 1979c, 256). – *À propos* kapital, delavec in stroj ... Marx (in Engels) – med drugim – poda(ta) nadvse relevantno observacijo, da je »[v] meščanski družbi [...] kapital samostojen in oseben, medtem ko je dejavni individuum nesamostojen in neoseben« (Marx in Engels 2009, 115); *ergo*: *kapital* je *samostojen* in *oseben* in *delavec* je *ne-*

¹³⁰ Kar v svoji knjigi *Brez predmeta: Kapitalizem, subjektivizem, odtujitev* (2012) opaža tudi Franck Fischbach. Njegova analiza Marxa namreč dospe do zanimive ugotovitve, da delavec, ki *nima* lastnine oz. ki *nima* blaga, saj *ima* – kot blago – le svojo delovno silo oz. kar je blago, in ki – če v domeni dela ni (*skoraj*) nič – izven domene dela *ni nič* (Marx 1979c, 302; Fischbach 2012, 89). – Nič manj zanimiva pa ni niti Fischbachova nadaljnja analiza ...

¹³¹ Oz. v *Temelji slobode: Osnovi kritike političke ekonomije: (Grundrisse)*.

samostojen in *ne-oseben*. In če tako Marx na nekem mestu delavca zreducira na stroj, pa delavca na več (ostalih) mestih reducira – oz., pravilneje, *opaža* redukcijo (!) – še npr. na *sužnja*, *slugo*, *hlapca*, *žival* oz. *živino* (tudi *via* Smith); *ergo*: če delavec že ni zreduciran na stvar (*ne-oseben*) ali na *žival*, pa je zreduciran vsaj na tistega *najnižje v hierarhiji* ljudi oz. na »*najmanj vrednega*« med ljudmi (*ne-samostojen*). – Preletimo za konec le še nekatere tovrstne primere (kjer ugotovimo, da je (Marxov) *delavec*, kot naša *tretja* paradigmatska figura, na hrbtu katere se v tem delu o *delu* lomi vprašanje dostojanstva, pojmovan tako kot naša *prva* paradigmatska figura, tj. kot (Aristotelov) *suženj* (delavec = »suženj« (glej točko 3.2)), kot tudi tako kot naša *druga* paradigmatska figura, tj. kot (Heglov) *hlapec* (delavec = »hlapec« (glej točko 3.3))) : delavec je *suženj* (Marx 1979č, 312; Marx in Engels 2009, 110); delavec opravlja *suženjsko delo* (Marx 1979c, 255); delavec je *suženj svojega predmeta* (Marx 1979č, 304); delavec je *sluga mezde* (Marx 1979č, 313); delavec je *hlapec* (Marx 2012, 587); delavec (oz. delavci) je *hlapec buržoaznega razreda*, *stroja* in *buržuja* (Marx in Engels 2009, 104); delavec (oz. delavski razred) *hlapčevsko životari* (Marx in Engels 2009, 110); delavec je *hlapec kapitala* (Marx 1979c, 256); delavec je *pritiklina stroja* (Marx in Engels 2009, 103); delavec je »duhovno in telesno ponižan v stroj« (Marx 1979c, 256); delavec je »[s]amo stroj za produkcijo tujega bogastva« (Marx 1979h, 210); »nacionalna ekonomija pozna delavca samo kot delovno žival, kot na najnujnejše fizične potrebe zreducirano živino« (Marx 1979c, 262); delavec je »manj vreden kot tovarna živina« (Marx 1979h, 210); delavec je »telesno strt in duševno poživljen« (Marx 1979h, 210); delavec je *tovarna živina* (Marx 2012, 476). – *Ergo*: Marx se – v svojih številnih delih – ne utruja repetirati svoje glavne nocije, da je edina meritorna le ohranitev in reprodukcija delavca (proletarca)/delavskega razreda (proletariata; nič več in nič manj kot to!), saj infinitno tendirajoč kapital pač infinitno izkorišča svojega izkoriščanca/-e oz. subsumiranca/-e oz. zatiranca/-e, tj. delavca (proletarca) oz. kar celoten delavski razred (proletariat), katerega oz. katerih eksistenca, je zreducirana na *eksistenco*, na *golo* življenje, na življenje *ne-vredno* življenja ter na takšne ali drugačne *ne-osebne* in *ne-samostojne* oznake, katerih nekaj primerov smo navedli zgoraj. – Svoje glavne nocije torej ... Katere pa spodbode Smith, konservativno-liberalistični začetnik politične ekonomije. Marx se namreč nanj neposredno – včasih pa tudi *via* oznako *nacionalni ekonom* – kritično sklicuje, ko npr. pravi: »Navadna mezda je po Smithu najnižja mezda, ki zadošča za simple humanité, [preprosto človečnost], namreč živinsko eksistenco« (Marx 1979c, 253). – V svojem temeljnem delu *Bogastvo narodov* (2010)¹³² Smith namreč postavi propozicijo o

¹³² S podnaslovom *Raziskava o naravi in vzrokih bogastva narodov*.

sorazmernem množenju (vsake) živalske vrste s količino živeža, pri čemer pomanjkanje slednjega prepreči njeno nadaljnje množenje, in pri čemer Smith že v naslednjem stavku živalsko vrsto tozadevno izenači s človeško vrsto, a – kakopak (!?) – le s tistim delom človeške vrste, ki se nanaša na nižje sloje (Smith 2010, 95); medtem ko Smith o mezdi oz. o plači pravi, da mora biti le-ta nekoliko višja od zgolj tiste, ki zadostuje za delavčevo življenje, saj mora delavec poleg samega sebe preživeti tudi svojo družino; ter tudi, da večina delavcev brez dela ne bi preživela niti en teden in da bi delavčeva družina – ter s tem novi delavci –, če je le-ta ne bi mogel preživeti, izumrla že s prvim rodом (Smith 2010, 82 in 83). – Nič več in nič manj kot *ohranitev* in *reprodukcija*, pač!?

Persistiranje *ad infinitum*/infinitno persistiranje v *delu* oz. v *boju proletariata z buržoazijo* (*manj* (nič) dela, tem bolje) – in *vis-à-vis* perpetuiranje *ad infinitum*/infinitno perpetuiranje *dela za preživetje* oz. *boja z materialnimi skrbmi* (*več* dela, tem bolje) malce prej – je pri Marxu (vendarle tudi) tisto, kar je *negativno*, saj proletariat – kot postuliramo – ravno zato, ker v delu *izgubi* oz. *izgublja* dostojanstvo, bije boj za osvoboditev od *dela samega* oz. od *nuje* ter s tem tudi *boj za dostojanstvo* (boj ne bi bil nujen, če ne bi v delu prihajalo do *izgube* oz. *izgubljanja* dostojanstva). – Ker mora proletariat, da bi si zagotovil *eksistenco* (*golo* življenje/življenje *ne-vredno* življenja; in *eksistenco* svojega potomstva (*ohranitev* in *reprodukcija*)), delati, delati in še enkrat delati, da bi lahko spet delal, delal in še enkrat delal, oz. v delu persistirati *ad infinitum*, je popolnoma zaslužnjen, izkoriščen, izčrpan, ponižan, *raz-osebljen*, *raz-človečen*, *ne-vreden* itd. ter *izgubi* oz. *izgublja* svoje dostojanstvo.¹³³ – In vse to zgolj zato, da lahko kapital nemoteno tendira *ad infinitum*, da lahko kapital (ki je – *vis-à-vis* proletariatu – tako ali tako oseben) oz. kapitalist (buržuj) – *vis-à-vis* delavca – *išče* oz. *najde* svoje dostojanstvo!? – Mar res? *Post festum* razkrojitev (osebnega) dostojanstva v menjalno vrednoto, ga najverjetneje nima niti on sam!? Ga pa je nekoč imel, kot najprezentativnejši primer človeka, ki – v kar *največji meri* – *poseduje* dostojanstvo oz. kar je *utelešenje* dostojanstva (in tudi časti), *vladar/monarh/kralj* (h kateremu končno dospemo prav kmalu).

In v tej točki – ki predstavlja *drugo* izmed dveh glavnih točk (*prva* je torej točka 3.3) pričujočega dela o *delu*, ki pa je le del dela o *dostojanstvu* – čigar dve esencialni ingredienci sta torej *bistvo/bit* in *vrednost* – in kjer smo poskušali (kar najbolje) razumeti razmerje med

¹³³ Proletariat namreč ne more odnehati delati, delati in še enkrat delati, kaj šele odnehati delati, delati in še enkrat delati *ob pravem času* (glej prvi del tega dela), pa vendar torej proletariat *ni* vdan v usodo.

dostojanstvom in delom – smo tako odgovarjali na ključno vprašanje: *Zakaj človek v delu najde/išče oz. izgubi/izgublja svoje dostojanstvo?* Tako smo tudi oblikovali našo *drugo temeljno* premiso, tj. *človek v delu najde/išče oz. izgubi/izgublja svoje dostojanstvo*. Na podlagi tega smo soočili diametralno nasprotni percepciji dveh poglavitnih mislecev (dela), tj. Kierkegaarda in Marxa, ter tako najprej s Kierkegaardom elaborirali o *prvi verziji druge temeljne* premise, tj. delo človek v delu *najde oz. išče* svoje dostojanstvo (torej – ponovno – o *pozitivni* strani dela); in nato še z Marxom o *drugi verziji druge* temeljne premise, tj. človek v delu *izgubi oz. izgublja* svoje dostojanstvo (torej – ponovno – o *negativni* strani dela).

Zaključek te točke (do tega mesta) bomo podali v obliki rekapitulacije »Kierkegaard *versus* Marx«: če je (tudi) pri Kierkegaardu navzoča percepcija o *pozitivni* strani dela, je pri Marxu navzoča percepcija o *negativni* strani dela; če je pri Kierkegaardu nuja/nujnost (v vsakem primeru) *pozitivna*, je nuja/nujnost pri Marxu (le) *negativna*; če pri Kierkegaardu – paradoksalno – velja: *večja* kot je nuja, bolj je odnos do dela *pozitiven*, pri Marxu velja: *večja* kot je nuja, bolj je odnos do dela *negativen*, in *manjša* kot je nuja, bolj je odnos do dela *pozitiven*; če pri Kierkegaardu nuja – paradoksalno – *osvobaja* ter tako pomeni *svobodo*, pri Marxu nuja *zasužnjuje* ter pomeni *ne-svobodo*; če pri Kierkegaardu velja: *delo* = *svoboda* = *vrednost* = *dostojanstvo* (»*dostojanstvo*«), pri Marxu velja: *delo* = *ne-svoboda* = *ne-vrednost* = *ne-dostojanstvo* oz. *ne-delo* = *svoboda* = *vrednost* = *dostojanstvo*; če pri Kierkegaardu – paradoksalno – velja: *več* dela = *več* dostojanstva, pri Marxu velja: *več* dela = *manj* dostojanstva oz. *manj* dela = *več* dostojanstva; če pri Kierkegaardu velja: *več* dela = *več* užitka oz. sreče, pri Marxu velja: *več* dela = *več* trpljenja oz. *ne-sreče* oz. *manj* dela = *več* užitka oz. sreče; če se pri Kierkegaardu »delavec«, ki da je več od delavca, bori (tudi oz. predvsem), da bi *dosegel samega sebe*, se pri Marxu delavec bori (le), da bi *si zagotovil golo eksistenco*; če je pri Kierkegaardu »delavec«, ki da je več od delavca, »večji od vsake druge stvaritve« (Kierkegaard 2003, 524), je pri Marxu delavec le »suženj«/»hlapec«; če pri Kierkegaardu velja: boj za *dostojanstvo* = boj z *materialnimi skrbmi* (*več* dela, tem bolje), pri Marxu velja: boj za *dostojanstvo* = boj *proletariata z buržoazijo* (*manj* (nič) dela, tem bolje); če je pri Kierkegaardu *nagrada* iz boja za dostojanstvo »*dostojanstvo*«, je pri Marxu »*nagrada*« iz boja za dostojanstvo *ne-dostojanstvo*. – Zato za Kierkegaarda človek v delu *najde oz. išče* svoje dostojanstvo, in zato za Marxa človek v delu *izgubi oz. izgublja* svoje dostojanstvo.

Tole pa je tako prav primerno – dodatkovno – mesto, kjer se na etapi *dela* našega pohoda dostojanstva – podobno kot Sizif, ki se sicer ko dela *ad infinitum*, tudi *ad infinitum* vrača na začetek, (še) enkrat tudi mi – vrnemo na začetek, namreč na mesto, kjer smo skupaj z Aristotelom in Platonom omenili, da je delo *gospodarja častno* in delo *rokodelca ne-častno* oz. da preden umremo/končamo//končamo/umremo skupaj z vladarjem/monarhom/kraljem, s pišem grškega vetra kot piš nadaljujemo v *častne* in *dostojanstvene* (*častivredne*) poklice oz. funkcije, pri čemer pa ne bomo iskali oz. našli dokazov o *ne-najdenju* oz. *ne-iskanju* dostojanstva kapitala oz. *kapitalista* (ki ni ne poklic in ne funkcija) – *vis-à-vis* že znanemu faktu o *izgubi* oz. *izgubljanju* dostojanstva *delavca* –, temveč predvsem dokaze o pojmovanju *vladarja/monarha/kralja* kot nareprezentativnejšega primera človeka, ki – v kar *največji meri* – *posедуje* dostojanstvo oz. kar *je utelešenje* dostojanstva (in tudi časti). – A preden se vrnemo k temu najbolj dostojanstvenemu poklicu oz. funkciji, o katerem so – *kot takem* – pisali tako Aristotel kot Smith kot Hegel in tudi Marx (zadnji pri tem sklicujoč se na predzadnjega), najprej dodajmo še nekaj malega o nekaterih ostalih častivrednih, tj. o častnih in dostojanstvenih poklicih oz. funkcijah, o katerih pa sta (so) pisala/(-i) Marx (in Engels) in Smith.

Že v naslednjem stavku, tj. takoj za tistim *drugim* citatom, kjer Marx (in Engels) omeni(ta) *dostojanstvo*, namreč detektira(ta) tudi devalvacijo prej visoko vrednotenih opravil ter s tem seveda tudi njihovih nosilcev: »Buržoazija je snela svetniški sij z vseh dotlej častivrednih opravil, opazovanih prej s svetim strahom. Zdravnika, pravnika, duhovna, pesnika, znanstvenika je spremenila v svoje plačane mezdne delavce. Buržoazija je z družinskega razmerja strgala ganljivo-sentimentalno tančico in ga zvedla na čisto denarno razmerje« (Marx in Engels 2009, 98) (zgolj *ohranitev* (*delavec*) in *reprodukcija* (družina *delavca/delavci*)). *Ergo*: zdravnik, pravnik, duhovnik, pesnik in znanstvenik niso več zdravnik, pravnik, duhovnik, pesnik in znanstvenik, pač pa so zdaj le delavec, delavec, delavec, delavec in delavec; njihov poklic *ni* več častivreden, pač pa je prej *ne-častivreden* oz. je prej *nič* ... – (skoraj) nič drugačen ni od poklica »navadnega« delavca, ki v delu *izgubi* oz. *izgublja* svoje dostojanstvo oz. ki tako dostojanstva kot časti v delu niti *ne* išče. – In podobno kot sicer Marx, je tudi Smith opravila oz. njihove nosilce delil na *produktivne* in na *ne-produktivne*. *Produktiven* poklic je tako npr. poklic manufakturnega delavca, ki *prispeva* k vrednosti, in *ne-produktivni* poklici so poklici oz. funkcije služabnikov skupnosti kot so npr. *vladar*, sodniki, vojaški častniki, kopenska vojska in mornarica, poleg njih pa še hišni služabnik (ki sicer ne sodi v spoštovanja vreden razred), ter ki k vrednosti *ne* prispevajo – a so

vendarle lahko še kako *častni*, *koristni* in *nujni*. In prav v razred le-teh je Smith uvrščal *dostojanstvene* poklice (in *nadvse pomembne*, a nekatere tudi *silno neresne* poklice), kot so npr. poklici duhovnika, pravnika, zdravnika in poklici vseh vrst učenjakov (*dostojanstveni* in *nadvse pomembni*), kot tudi npr. poklice igralca, burkeža, godca, opernega pevca, plesalca (*dostojanstveni* in *silno neresni*), za katere pa vseeno velja, da *imajo svojo vrednost*, le, da le-ta – drugače kot vrednost v primeru *produktivnih* delavcev – zamre *ex tempore* (Smith 2010, 233–235). In Smith je – pred Kierkegaardom in Marxom – razmišljal tudi o *častivrednih* poklicih in o denarnem razmerju, ki pa le še ni bilo *čisto* denarno razmerje – torej o plačilu *častivrednih* poklicev – *vis-à-vis* *sramotne* oz. *srove*, *zoprne* in *odurne* poklice, kot sta npr. mesar (surov in zoprn) in rabelj (oduren), pri katerih je, (kasneje/prej) s Kierkegaardom »rečeno« *nagrada* (v največji meri) *čast*, s Smithom rečeno pa *plačilo* (v največji meri) *čast*; in v katerih je, (kasneje/prej) s Kierkegaardom (2003, 525) »rečeno« tista druga nagrada mizerna oz. je pravzaprav sploh *ni*, s Smithom (2010, 118) rečeno pa plačilo večinoma *premajhno*. In o višini plačila, ko še ni veljalo *višja* mezda = *več* dostojanstva (!), ugotavljal, da se višina plačila za delo »spreminja spričo lahкости oziroma težavnosti, čistosti ali umazanije, uglednosti ali neuglednosti« (Smith 2010, 118) – kar pomeni, da je *krojaški* dninar zaslužil manj od *tkalskega* dninarja, saj je bilo delo *prvega lažje* in delo *drugega težje*; da je *tkalski* dninar zaslužil manj od *kovinarskega* dninarja, saj je bilo delo *prvega bolj čisto* in delo *drugega bolj umazano*; in da je *kovinarski* dninar zaslužil manj od *premogovniškega* rudarja, saj je bilo delo *prvega bolj ugledno* in delo *drugega bolj ne-ugledno* (Smith 2010, 118). – In če so naše tri paradigmatke figure, torej *suženj*, *hlapec* in *delavec* (*ne-samostojen* in tudi *ne-oseben*), na katerih se je v tem delu o *delu* lomilo vprašanje dostojanstva in ki se nahajajo na dnu oz. pri dnu družbene hierarhije – bolj ali manj – zaznamovane s *telesom*, pa je s telesom zaznamovan tudi tisti na samem vrhu družbene hierarhije, tj. *vladar/monarh/kralj* (*prava persona*).

Kljub temu, da bomo – kot že rečeno – o najrepresntativnejšem primeru človeka, ki (je) – v kar *največji meri* – poseduje (posedoval) dostojanstvo oz. je kar (bil) *utelešenje* dostojanstva (in tudi časti) – torej o vladarju/monarhu/kralju – razmišljali *via* Aristotela, Smitha, Hegla in Marxa, začnemo z vprašanjem Kierkegaarda, ki, čeprav govori o »nesojenem« vladarju, odlično otvarja vprašanje dostojanstva monarha/vladarja/kralja, namreč: »Kaj mu pomaga, če je ustvarjen za vladanje svetu, ko pa nima časa zaradi svojih materialnih skrbi« (Kierkegaard 2003, 521)?

• *Kaj mu pomaga, če je ustvarjen za vladanje svetu ...* Dostojanstvo vladarja oz. – s Heglom in njegovim *Orisom filozofije pravice* ter Marxom, ki se tokrat – neposredno – sklicuje na to Heglovo delo, rečeno – dostojanstvo monarha/kralja (suverenost), kot »[o]sebnost[i] države« (Hegel 2013, 233), »ni nekaj izpeljanega, temveč to, kar *začenja iz sebe sploh*« (Hegel 2013, 234); kar pa tako s Heglom nadalje pomeni, da je »monarh [...] bistveno kot *tale* individuum, abstrahirano od vse druge vsebine, in tale individuum je določen za dostojanstvo monarha na neposredni naravni način, po naravnem *rojstvu*« (Hegel 2013, 236). *Ergo* – kar je Marxova *rušitev* Hegla: »Hegel je dokazal, da se monarh mora roditi, o čemer nihče ne dvomi, ni pa dokazal, da te rojstvo naredi za monarha« (Marx 1979a, 76).¹³⁴ Marx namreč od Hegla ne kupi tega, da bi na najvišjem vrhu države *physis* prevagala *ratio*, da bi »[r]ojstvo [...] opredeljevalo kakovost monarha, kot opredeljuje kakovost živine« (Marx 1979a, 76). *Ergo* – kar je Marxova *nadgradnja* Hegla: kralja za kralja *ne* naredi rojstvo, pač pa kralja za kralja naredi obče *soglasje* (Marx 1979a, 125); oz.: »[s]oglasje šele naredi rojstvo tega človeka za rojstvo kralja: torej naredi kralja soglasje, ne pa rojstvo. Če rojstvo, drugače kot druge opredelitve, neposredno daje človeku položaj, tedaj ga naredi *njegovo telo* za *tega določenega* socialnega funkcionarja. *Njegovo telo* je njegova *socialna* pravica. V tem sistemu se kaže *telesno dostojanstvo človeka* ali *dostojanstvo človeškega telesa*« (Marx 1979a, 125). *Ergo* – kar je naš *začasen rezime* Hegla in Marxa: vladar *ni* vladar kar tako *ab incunabulis*, tj. z rojstvom, ampak je vladar, pa čeprav je lahko ravno tako vladar tudi *ab incunabulis*, predvsem oz. šele s *soglasjem*; vladar *ni* vladar na postulatu narave, temveč *družbe/države*.

In če je delo gospodarja – kot torej zapisano na začetku (glej točko 3.2) – *častno*, pa je delo oz. funkcija vladarja – kot pravi Aristotel – tudi *dostojanstvena*. Delo med *gospodarjem* in *vladarjem* se namreč razlikuje predvsem v tem, da usposobljenost gospodarja pač nima nobenega velikega pomena, saj mora ta zgolj znati nalagati, medtem ko se vladar v domeni politike – kjer je največja potreba po moralni odliki, po zasledovanju najvišjega smotra, dobrega k čemur vse teži, tj. k srečnosti – (raje) posveča višjim oz. bolj plemenitim ciljem; oblast gospodarja pa se od oblasti vladarja razlikuje tudi v tem, da se oblast *gospodarja* vrši nad tistimi, ki so po naravi *sužnji*, oblast *vladarja* pa nad tistimi, ki so po naravi *svobodni* (Aristotel 2010, 47, 48, 50, 130, 131 in 149). To pa je tako tudi razlog, zakaj lahko, če lahko *čast* pripišemo tako *gospodarju* kot *vladarju*, le *vladarju* (oz. politiku, sicer pa le še filozofu) pripišemo tudi *dostojanstvo*¹³⁵ – dostojanstvo, katero pa, kot še pripominja Aristotel,

¹³⁴ Sklicujemo se na Marxov prispevek *Kritika Heglovega državnega prava* (§§ 261-313) [Izbor].

¹³⁵ To je ena izjemno redkih omemb besede *dostojanstvo*, ki jih je moč zaslediti v Aristotelovih delih (oz. v slovenskih prevodih Aristotelovih del). Najbolj pogosto se v njih verjetno pojavlja beseda *plemenitost*, ki sicer *ni*

predstavlja tudi tisto kvintesenca, ki ločuje »navadnega« vladarja od *tiranskega* vladarja oz. *tirana* – namreč: ker je vladar »čuvar zakonitosti« in s tem tudi »čuvar enakosti«, mu mora biti vsled tega zagotovljeno priznanje v obliki časti in dostojanstva, saj vladar, v kolikor se s tem ne zadovolji, postane tiran (Aristotel 1994, 170). – In nadaljujemo ...

•••, ko pa nima časa zaradi svojim materialni skrbi ... Vladarjevemu dostojanstvu Smith v *Bogastvu narodov* nameni kar celoten odsek, naslovljen *O porabi za vzdrževanje vladarjevega dostojanstva*, v katerem se razpiše o vzdrževanju dostojanstva tega ne-produktivnega delavca *via* produktivne delavce oz. *via* skupne prispevke – pač glede na osebne kapacitete – celotne družbe, ter o upravičenosti tovrstnega početa (Smith 2010, 480–481), ki da je bajè »v splošno korist vse družbe« (Smith 2010, 480). Skratka, kar želi nakazati Smith je, da ni važna le poraba, zaradi katere lahko vladar opravlja svoje *dolžnosti*, pač pa, da je važna predvsem poraba, zaradi katere lahko vladar *blešči* – saj da »to terja od njega tudi njegovo dostojanstvo« (Smith 2010, 480). *Ergo*: njegovo dostojanstvo *terja* od njega, da ne zaostaja za ostalimi bogataši, njegovo dostojanstvo *terja* od njega, da ostale prekaša – zato kupuje, kupuje in še enkrat kupuje in se nad ostale vzdiguje. Pa vendar je – kako pomenljivo – tista *druga* vladarjeva dolžnost ta – kot smo prej podobno zapisali z Aristotelom (vladar je čuvar ...) –, da vsakega člana družbe ščiti pred krivico in da vsakemu članu družbe zagotavlja pravico (Smith 2010, 366). – Kar pa – zanimivo (ponovno) – potrjuje in dodatno osmišlja tudi naslednji Aristotelov (1994, 131) razmislek o tem, da medtem ko dober človek bogastvo razda drugim, tisti, ki deluje iz čuta dostojanstva svoje premoženje ljubosumno čuva (pri čemer se Aristotel sicer ne sklicuje neposredno na vladarja, ampak na varčneža, stiskača in skoporiteža), saj se boji, da bo sicer prisiljen napraviti kaj nizkotnega; in (spet) tudi Smithov (2010, 457–458) razmislek, da mora bogat in ugleden človek izjemno paziti na svoj ugled, ki je odvisen od percepcije družbe, ter s tem, da ne stori kaj sramotnega – medtem ko Smith za človeka nizkega stanu, ki mora sicer ravno tako paziti na svoje vedènje, pravi, da lahko svoje dostojanstvo izgubi le v podeželskem kraju, ne pa tudi v velikem mestu, saj se tam izgubi v brezimnosti (pri čemer pa tam lahko *ad hoc* pridobi spoštovanje v primeru, da postane član kakšne verske sekte). – In končujemo ...

Če resonančno rezimiramo in ponovno sestavimo Kierkegaardovo vprašanje ... »Kaj mu pomaga, če je ustvarjen za vladanje svetu, ko pa nima časa zaradi svojih materialnih skrbi«

sopomenska *dostojanstvu*; za tem po pogostosti pojavljanja verjetno sledi *dostojanstvu* sopomenska beseda *čast*, ki se pojavlja v različnih oblikah in deloma tudi kontekstih; šele za tem pa verjetno, kot še ena sopomenka *dostojanstvu*, sledi beseda *ponos*.

(Kierkegaard 2003, 521)? *Ergo*: vladar je lahko vladar, če je ustvarjen za vladanje svetu, kar ne pomeni nujno, da je dobesedno *rojen* za vladarja (*rojstvo*/Hegel), pač pa bolj, da je *izvoljen* za vladarja (*soglasje*/Marx), in vladar je lahko vladar, če *nima* materialnih skrbi. – Dobro, vladar *ima* materialne skrbi, a njegove materialne skrbi niso tiste *prave* materialne skrbi, saj vladarja skrbi le to, da bi njegovo bogastvo tendiralo *ad infinitum* ter da ga ne bi nikoli izgubil, ne pa, da bi imel dovolj za preživetje; imajo pa lahko (nekateri) ostali materialne skrbi (tudi) *zaradi* vladarja, npr. v primeru njegovega slabega vladanja, pa tudi zaradi tega, ker vladar, po vsem zapisanem, najverjetneje sploh ni dober človek, – a tokrat (!) – ker *prav vsled svojega dostojanstva tendira* *ad infinitum* – zaradi česar, mimogrede, vladar, ki si pač ne more pomagati (!?) – do neke mere – sploh ni pod svojo *lastno* oblastjo, temveč je pod oblastjo *konkurence* oz. *materialnih dobrin* –, in ker premoženje, *prav vsled ohranitve svojega dostojanstva*, porabi le zase; a čeprav je vladar *ne*-produktiven delavec, kateremu dostojanstva ne zagotovi in ne more zagotoviti boj z materialnimi skrbmi, pa je vladar še vedno »delavec« – »delavec«, ki *ne* »dela« niti iz *the* nuje niti iz *neke druge* nuje (čeprav se pri tem posveča višjim ciljem) in ki svojega dostojanstva v delu niti *ne najde* oz. *išče* niti *ne izgubi* oz. *izgublja*, saj ga tako ali tako *ima* (vladar torej – in če se še enkrat spomnimo zapisanega na začetku (glej točko 3.2): *noben/manjši* poudarek na *telesnem ne-delu* in *večji* poudarek na *razumu* = *več* možnosti za *dostojanstvo*; in: (telesno in »neukazovalno«) *ne-delo* (*poiesis*; ki pa ni *ne-delo per se*!) oz. *svoboda* oz. *užitek* = možnost za *dostojanstvo* – dostojanstvo preprosto *ima*, in to – glede na Aristotela, Smitha, Hegla in Marxa *vis-à-vis* Arendt oz. *vis-à-vis* gospodar – navkljub temu, da je *ne*-svoboden od ukazovanja (*vladanja*), oz. prav zato, ker je *ne*-svoboden od ukazovanja (*vladanja*)) – in s tem (bajè) tudi koristen član družbe!? – Družbe, ki pa je – tako kot zatorej tudi vladarja/monarha/kralja – (skorajda) več ni!¹³⁶ – *Nujno* je torej – tako ali drugače – umreti/končati//končati/umreti.

¹³⁶ Pa vendarle tako kot npr. v antiki, tudi v dandanašnjem – s čimer končujemo na začetku – (ponovno) srečamo *sužnja*, namreč *sodobnega sužnja*, tj. *sužnja dolga*. – David Graeber v svojem odmevnem delu *Dolg: Prvih 5000 let dolžništva* (2014), kjer z *dolgom* – med drugim – vzporeja tudi *lastno vrednost*, tako zapiše, da so dandanes največji sužnji *dolga* oz. najbolj zadolženi t.i. *brezdelni bogataši* (*sodobni vladarji* (!?); in ne t.i. marljivi revni) (Graeber 2014, 577), medtem ko Maurizio Lazzarato v svoji izvrstni knjižici *Proizvajanje zadolženega človeka: Esej o neoliberalnem stanju* (2012) piše o tem, da so prav ti *brezdelni bogataši* oz. *lastniki* kapitala tisti, ki v odnosu *upnik-dolžnik*, poglobitnem odnosu neoliberalizma, temelječem na lastnini, nastopajo kot *upniki*, medtem ko so jim nasproti postavljeni *marljivi revni* oz. *ne*-lastniki kapitala, nastopajoči kot *dolžniki*. A vendar so dandanes, ko se razredni boj vsepovsod vrti okoli dolga, vpričo kapitala, tj. Velikega upnika, dolžni in krivi vsi, tj. tako *delavci* kot *brezposelni*, tako *potrošniki* kot *proizvajalci* itd., vsak je t.i. *zadolženi človek*, kriv za svojo usodo, še piše Lazzarato (2014, 7–8, 9 in 22) – ki se pri svojem reflektiranju precej zgleduje po Nietzscheju oz. njegovi *H genealogiji morale: Polemični spis* (poudarek na konceptu *subjektivacije*), kot tudi po – že omenjenih – Deleuzeu in Guattariju oz. njunem delu *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (poudarek na konceptu *želje*) in Michelu Foucaultu (poudarek na konceptu *biopolitike*). (– Zanimivo pa bi si bilo pri vsem tem sicer pogledati npr. tudi *Razpravo o prostovoljnem suženjstvu*, katere avtor je Étienne de La Boétie.)

Ne le Sizif, (skoraj) vsak človek – nato – *dela*. In medtem ko dela, njegovo dostojanstvo fluktuirá skupaj z vzponi in padci znotraj taistega *dela*. Njegovo dostojanstvo je odvisno od vsote *užitkov* in *trpljenja* ter od intenzivnosti *lahkih* in *napornih* trenutkov znotraj taistega dela oz., *summa summarum*, od lastnega zadovoljstva v taistem delu. In če je človek v svojem delu *zadovoljen*, je *lažje* in prav verjetno tudi (bolj) *dostojantven*, in če je človek v svojem delu *ne-zadovoljen*, je *težje dostojanstven* oz. je prav verjetno (bolj) *ne-dostojanstven*. Človek pač lažje *ohrani* svoje dostojanstvo, v kolikor je v svojem delu *zadovoljen*, saj je človek v tem primeru v *sozvočju/harmoniji* sam s sabo, in človek pač lažje *izgubi* svoje dostojanstvo, v kolikor je v svojem delu *ne-zadovoljen*, saj človek v tem primeru *ni* v sozvočju/harmoniji sam s sabo. – Zato smo nadaljevali z *delom* – po katerem pa bomo *končali* oz. šele resnično začeli z *ljubeznijo* ...

4 NIČ. LJUBIL BOM.

»Nič. Ljubil bom.«

S tem, ali bo njen objekt želje//spolni objekt/seksualni objekt//ljubljeni objekt/ljubezenski objekt/objekt ljubezni¹³⁷ čutil/mislil (in morda še ne pravil (drugemu (Drugemu))) »Nič. Ljubil bom.« (ergo: »Ljubim te.«) ali čutil/mislil (in morda ne pravil (drugemu (Drugemu))) »Ljubil bom. Nič.« (ergo: »Ne ljubim te.«), se bo nekega fiktivnega ne-srečnega (!?) dne, v nekem fiktivnem vrtu, ob vsakem utrganem lističu neke fiktivne marjetice okupirala Marjeta, (»bodoča«) protagonistka tragedije *Faust* (2005) Johanna Wolfganga von Goetheja;¹³⁸ pa vendar se bo lahko s tem, ali bo Marjeta tista, ki bo čutila/mislila (in morda še ne pravila (drugemu (Drugemu))) »Nič. Ljubila bom.« ali čutila/mislila (in morda ne pravila (drugemu (Drugemu))) »Ljubila bom. Nič.«, okupiral nekdo drug. A v vsakem primeru bo vsak čutil/mislil in morda tudi pravil¹³⁹ le: »Nič. Ljubil bom.«/»Nič. Ljubila bom.« ali »Ljubil bom. Nič.«/»Ljubila bom. Nič.«.¹⁴⁰ – To pa je torej tudi nič – in vse: če sta »golo življenje« in »eksistirajoča eksistenca« Marjete le v narekovajih in je njeno *dostojanstvo* intonirano s krivuljo, ki jo kondicionira takšno trganje lističev, pa so naše golo življenje, eksistirajoča

¹³⁷ Oznake (v slovenskih prevodih) *spolni objekt*, *seksualni objekt*, *ljubljeni objekt* in *objekt ljubezni* najdemo (npr.) v delih Sigmunda Freuda (*spolni objekt* (npr.) v *Treh razpravah o teoriji seksualnosti* (1995); *seksualni objekt* (npr.) v *Treh razpravah o teoriji seksualnosti*, v *Spisih o seksualnosti* (2006) in v *Metapsiholoških spisih* (2012); *ljubljeni objekt* (npr.) v *Nelagodju v kulturi* (2001); in *objekt ljubezni* (npr.) v *Nelagodju v kulturi* in v *Spisih o seksualnosti*); oznaki *objekt želje* in *objekt ljubezni* (npr.) v seminarjih Jacquesa Lacana (obe oznaki najdemo (npr.) v njegovem VIII. seminarju, naslovljenem *Transfer* (1992)); in oznako *ljubezenski objekt* (npr.) pri Jacquesu-Alainu Millerju (natančneje, v knjigi *O nekem drugem Lacanu* (2001)). – Od tod naprej bomo uporabljali le še oznaki *objekt želje* in *objekt ljubezni* oz. le še oznako *objekt želje/ljubezni*, Freud in Lacan pa bosta tako predstavljala tudi dve temeljni referenci tega dela o *ljubezni*, ki pa je tako le del dela o *dostojanstvu*.

¹³⁸ Marjeta »bo« sicer mislila oz. pravila: »Ljubi me – ne ljubi me –« ...; oz.: »Ljubi – ne – ljubi – ne –« ... (Goethe 2005, 112 in 113); in na koncu, ko »bo« utrgala zadnji listič, rekla ... (Kaj bo rekla Marjeta bomo izvedeli v točki 4.3.)

¹³⁹ *Nezavedno versus zavest ...*

¹⁴⁰ Nekoliko, a morda ne prav dosti drugače od Hamleta Williama Shakespeara, ki se ne zna odločiti (!?) med »biti« in »ne biti« (Hamlet prav s tem, ko si na izhodišču »biti« zastavlja vprašanje, ali morda vendarle raje »ne biti«, že teži (tendira) k »ne biti«), se bo moral torej vsak »odločiti« med »ljubiti« in »ne ljubiti« (in na izhodišču »ne ljubiti« bo vsak, ki/ker si bo »zastavil vprašanje«, ali – morda vendarle – raje »ljubiti«, že tendiral k »ljubiti« (v obeh primerih gre torej za spremembo glede na izhodišče))!? – Po infinitnem tendiranju želje, a *ne*-infinitnem trganju lističev, bo zadnji utrgan v točki 4.3. (Pa vendar bi tudi trganje lističev marjetice (oz. trganje marjetic) prav tako lahko postalo infinito – v kolikor namreč zadnji listič ne bi podal »zadovoljivega odgovora«, namreč »odgovora«: »Ljubi me.«. V tem primeru bi se namreč trganje marjetic nadaljevalo vse dokler se ne bi naletelo na tisto, katere zadnji listič bi »pomenil«: »Ljubi me.«. In mar ni tudi to dokaz infinitnosti želje!?)

Pri tem zaenkrat zgolj opozarjamo – kar bo sicer detajlno in evidentno prikazano tekom nadaljnje razprave –, da v ljubezni stvari – vsaj kmalu po *srečanju* (*sreči*) – seveda le niso tako *eno*-stavne: da ljubezen ni v domeni (zavestnega) odločanja; da ljubezen ni vedno *izpovedana* ljubezen (*ljubim*, a nič *ne* (na)pravim (*ljubim*, a ne pravim »Nič. Ljubil bom.«)), da je ljubezen lahko »izpovedana« kot (samo)zanikanje (*ljubim*, a pravim »Ljubil bom. Nič.«), da je lahko izpovedana »ljubezen« (*ne ljubim*, a pravim »Nič. Ljubil bom.«), da ljubezen npr. niti sama ne vé, da je ljubezen in »ljubezen«, da ni ljubezen ...

eksistenca in dostojanstvo že skoraj nič več – oz. na tej etapi pohoda dostojanstva *že manj* – intonirani s krivuljami ekonomskih kazalnikov, perpetuirajočih in zaciklanih *ad infinitum* – gor ali/in dol z njimi do skorajšnjega *Niča!* – Na koncu bodo tako *ljubezenski* ekonomski kazalniki tisti, ki bodo odločali o *ničemer* – in o *vsem*.¹⁴¹

Ne nekega fiktivnega dne, ne prav vsak dan in ne v torek in ne v petek (!?) z *ljubeznijo* končujemo oz. šele resnično začnemo naš pohod dostojanstva, ki pa se tako tokrat – za razliko od *prvega*, tj. »*bivanjskega*« del, začenjajočega z besedami »*Nič. Bival sem.*« Roquentina, in *drugega*, tj. »*delavskega*« del, začenjajočega z neizrečenima besedama »*Nič. Delam.*« Sizifa – začnja (in končuje (!?)) s še neizrečenimi besedami »*Nič. Ljubil bom.*« zaljubljenega subjekta, tj. Marjete (?) oz. nekoga drugega. – Marjeto oz. zaljubljenega subjekta, tj. subjekt izjavljanja zgornjega stavka (»*Nič. Ljubil bom.*«) oz. *de*-konstrukcije zgornjega stavka (»*Ljubil bom. Nič.*«),¹⁴² nam bosta v tem »*ljubezenskem*« (»*psihoanalitskem*«)¹⁴³ delu oz. v delu o *ljubezni* pomagala analizirati predvsem Sigmund Freud in Jacques Lacan, vendar pa ta del vseeno *začenjamo* v *antiki*, tj. pri Platonu in Aristotelu, in *končujemo* (!?) v *dandanašnjem*, tj. pri Alainu Badiouju.

Zgornji citat reprezentira ključ do srca, s katerim končujemo naš pohod oz. šele resnično začnemo našo pot *dostojanstva*. Citat je ključen, v kolikor je to izjava, ki jo Marjeti izreče *nekdo*, oz., v kolikor gre za *izpovedano* ljubezen, torej, v kolikor »*Nič. Ljubil bom.*« (»*Ljubim te.*«) pravi Marjeti *nekdo* in v kolikor »*Nič. Ljubila bom.*« (»*Ljubim te.*«) tudi Marjeta pravi *nekomu*. Zaljubljeni subjekt je namreč lahko resnično *vreden* in resnično *dostojanstven* le, v

¹⁴¹ Rainer Maria Rilke v *Pismih mlademu pesniku* (2006) (v slovenski izdaji združenimi s *Pismi mladi ženski*) primerno pripominja, da je ljubezen oz. naučiti se ljubiti najtežje delo sploh – delo, ki lahko nastopi le na koncu, saj vsako drugo delo ni nič drugega kot prav priprava na ljubezen (Rilke 2006, 30). – Sta bila potemtakem tudi v tem delu o *dostojanstvu* prva dva njegova dela le priprava na pričujoč(e) del(o) (ljubezen)?! ((Tudi) to bomo izvedeli v točki 4.3.)

¹⁴² Še enkrat: kar *še* posebej poudarjamo, je, da subjektu *izjavljanja* in *zaljubljenemu* subjektu ne moremo nujno pripisati nekakšne *a priori*ne simultanosti – torej npr., da subjekt, v kolikor izjavlja »*Nič. Ljubil bom.*«, dejansko tudi *je* zaljubljeni subjekt, in npr., da subjekt, v kolikor izjavlja »*Ljubil bom. Nič.*«, dejansko *ni* zaljubljeni subjekt ...

¹⁴³ *Tretji* del dela o *dostojanstvu* je hkrati »*ljubezenski*« del oz. del o *ljubezni* in *psihoanalitski* del, pri čemer imamo v mislih predvsem lacanovsko psihoanalizo. V pričujočem delu se bomo zato referirali predvsem na Lacana – ki bo (tudi) na tem mestu, pa čeprav tokrat *in absentia*, poskušal upravičiti svojo vlogo »*nastopača*« –, na katerega pa so imeli velik impakt vsi ostali trije naštetih v stavku, iz katerega izhaja pričujoča opomba, torej: Platon (lacanovska psihoanaliza namreč črpa tudi iz antične filozofije, katero poskuša obnoviti v smislu njene možnosti odgovaranja na probleme današnjega časa; predvsem s svojim pisanjem o *biti* in o *ljubezni* v delih *Parmenid* in *Simpozij* (2009) (glej vse točke pričujočega dela tega dela)), Aristotel (velja enako kot pri Platonu; predvsem s svojim tematiziranjem *želje* in *užitka* (glej vse točke pričujočega dela tega dela kot tudi točko 2.4 *prvega* dela tega dela)) in Freud (s svojim *formiranjem psihoanalize* in tudi s svojim *branjem Starih* (glej vse točke pričujočega dela tega dela)).

kolikor je tudi sam ljubljen, le, v kolikor je tudi sam *objekt želje/ljubezni*. Le v kolikor se tako zaljubljeni subjekt kot objekt njegove želje vdata v usodo in drug drugemu pravita »Nič. Ljubil bom.«/»Nič. Ljubila bom.«, sta lahko resnično (»popolnoma«) enako-vredna in resnično (»popolnoma«) dostojanstvena (v nasprotnem primeru, v primeru *ne*-vdanosti v usodo – (vsaj) enega izmed njiju, ki tako pravi »Ljubil bom. Nič.«/»Ljubila bom. Nič.« (»Ne ljubim te.«) – v domeni ljubezni pa *ne*-vredna in *ne*-dostojanstvena).

4.1 »NIČ. LJUBIL BOM.«: SREČA-NJE

Začenjamo na začetku, tj. pri *srečanju* in *sreči*.¹⁴⁴ Ljubezen se pač ne more začeti brez srečanja, *sreča* oz. *ne*-sreča v ljubezni pa je pač izjemno tesno zvezana z dostojanstvom oz. z *ne*-dostojanstvom v ljubezni. (Nadaljevali bomo z *ne*-srečo/s *trpljenjem* (glej točko 4.2) in končali oz. šele resnično začeli (!) pri resnični (»popolni«) *sreči* (zadovoljstvu!) (glej točko 4.3) kot nekakšnih (potencialnih) fazah v ljubezni in dostojanstvu, ter tako prešli od *naključja* (*začetek*) k *usodi* (*the* začetek).¹⁴⁵ – Nič. Začnimo.

(Marjeta marjetici utrga) **prvi listič** – prvi listič marjetice, ki vedno pomeni: »Nič. Ljubil bom.« (ergo: »ljubi«). – A – še pred tem oz. še pred to (morebitno!?) srečo (namreč pred »Nič. Ljubil bom.«, tj. izpovedano ljubeznijo)¹⁴⁶ je bila neka druga sreča: *srečanje*; še preden se je Marjeti utrgala (utrnila) misel, da bi utrgala prvo marjetico in njen prvi listič, je Marjeti utrgal (ukradel) pogled – in verjetno tudi spanec – objekt – objekt, ki je na prvi pogled ali pa tudi ne ravno na prvi pogled, tj. ob (prvem)/po srečanju, postal objekt njene želje/ljubezni.¹⁴⁷

¹⁴⁴ *Sreča-nje* bi lahko pomenilo tudi *njeno srečo* – a če bo sreča res na njeni, tj. na Marjetini, strani, bomo pač izvedeli šele v točki 4.3.

¹⁴⁵ Pri tem prehodu se sklicujemo na Badiouja (2010a) (glej opombo nekaj strani naprej in glej točko 4.3).

¹⁴⁶ Glej točko 4.3!

¹⁴⁷ V *O nekem drugem Lacanu*, kjer se sicer pretežno naslavlja na osebo iz naslova, se Miller dotakne tudi Freudovih študij o *psihologiji ljubezenskega življenja* oz. Freudovih *Spisov o seksualnosti*, katerih temeljni termin predstavlja *pogoj ljubezni* oz. *ljubezenski pogoj* [*Liebesbedingung*] (Lacan (1985, 118) bo npr. omenil tudi *ljubezensko izbiro*). Kot pove že samo ime, se termin nanaša na tisto nekaj, kar pogojuje subjektovo *željo* oz. subjektovo *ljubezen* – torej tisto nekaj, kar sproži in locira njegovo *željo* oz. *ljubezen* (npr. nek moški si lahko izbere le določen tip objekta, pri čemer Freud v enem izmed prispevkov v okviru njegovih *Spisov o seksualnosti*, tj. v *O posebnem tipu izbire objekta pri moškem*, navaja štiri distinktivne tipe izbire objekta: 1. pogoj »oškodovanega tretjega«; 2. »ljubezen do cipe«; 3. zaljubljenec obravnava žensko kot *najvrednejši objekt* ljubezni; in 4. zaljubljenec izraža tendenco, da bi svojo ljubljeno »rešil« (Freud 2006a, 49–51)). Pa vendar se, tako Miller, še vedno sklicujoč se na Freuda, pogoji *želje* in pogoji *ljubezni* lahko tudi ločijo (npr. nek moški *ne* more ljubiti objekta, katerega si *želi* in/oz. si *ne* more želei objekta, katerega *ljubi*) (Miller 2001, 94). – Lacan sicer tozadevno ločuje med konceptoma *objekt vzrok želje* (glej točko 4.2) in *objekt želje* (glej vse točke), pri čemer se *prvi* nanaša na objekt, ki *povzroča željo*, in *drugi* na objekt, ki *bi željo zadovoljil*; mi se bomo večinoma nanašali na slednjega (ter ju včasih tudi unificirali) in namesto termina *objekt želje* uporabljali termin *objekt želje/ljubezni*. – Razmerje med *željo* in *ljubeznijo* bo bolj razdelano še v nadaljevanju.

– Skratka, lahko bi propozicionirali, da se je Marjeti po enem srečanju/izmed srečanj »utrgalo«; da je, še preden sta bila utrgana prva marjetica in njen prvi listič, »utrgana« sama Marjeta; pa vendar je bil lahko ob (prvem)/po srečanju »utrgan« (tudi) nekdo drug – tisti, katerega objekt želje/ljubezni je postala prav Marjeta oz. tisti, ki si je (pravzaprav) želel »utrgati najlepši cvet«, tj. (osvojiti) Marjeto.¹⁴⁸

(Prvo) srečanje. (Prvo) srečanje je (in ni ponov(lje)no) srečanje z Aristotelom; natančneje, srečanje z Aristotelovim srečanjem s konceptom (z besedo) *týche* – torej srečanje s (srečanjem s) *srečanjem* oz. srečanje s *srečo* –;¹⁴⁹ pa vendar je še bolj kot je to srečanje z Aristotelom, to srečanje z Lacanovim srečanjem z Aristotelom (in Freudom) in z Lacanovim srečanjem z Aristotelovim srečanjem s *týche* oz. srečanje z Lacanom (samim). – Zgodnejši fragment svoje konceptualizacije besede *týche*, katero Lacan sreča pri Aristotelu,¹⁵⁰ le-ta navrže v svojem VII. seminarju, tj. v *Etiki psihoanalize* (1988), ko začuden ugotavlja, da je beseda *srečanje* v skoraj vseh jezikih ekvivalentna besedi *sreča* – ergo: da *týche* pomeni tako *dobro srečanje* kot *dobro znamenje* –;¹⁵¹ sreča pa je, kot – že – vemó od Aristotela, *najvišje dobro* oz. *najvišji/končen/popoln smoter*, k čemur vedno vse teži oz. ki si ga vedno želimo in si zanj prizadevamo *per se*.¹⁵² In Lacan ne dvomi, da sreča ne pomeni nekaj sličnega niti za Freuda (Lacan 1988, 18; Aristotel 1994, 47 in 48). – Štiri seminarje kasneje, tj. v *Štirih temeljnih konceptih psihoanalize* (2010), Lacan temu konceptu nameni celotno (5.) predavanje, poimenovano *Týche in automaton*, kjer pa ga ne prevaja več le v *srečanje*, temveč v *srečanje z realnim* – kamor zdaj (po)vabi Freuda. Pri svoji nadaljnji konceptualizaciji se namreč Lacan opira predvsem na Freudov (metapsihološki) spis *Onstran načela ugodja* (2012č) oz. na Freudova (konfliktna) koncepta *načelo ugodja* in *načelo realnosti*, kjer je *realno* onstran tendence načela *ugodja*, onstran *automaton* (vračanja, vrnitve (ponavljanja)) (Lacan 2010,

¹⁴⁸ Pri tem se sklicujemo tudi na SSKJ, geslo *utrgati*.

¹⁴⁹ *Týche* je primarno ime grške boginje – ekvivalenta rimske *Fortune* – in pomeni *srečo*; kot lahko pomeni tudi *ne-srečo* in *usodo*. – In naj omenimo še (že), da je v Platonovem *Simpoziju* (2009) o grškem bogu *Erosu*, torej bogu *ljubezni*, govora kot o *najsrečnejšem* bogu (Platon 2009, 494).

¹⁵⁰ Za Aristotelovo izhodišče glej njegovo *Fiziko* (2004) (deloma tudi *Metafiziko*), kjer le-ta v okviru svoje *teorije slučajnosti* med drugim pravi, da za stvari, ki »nastanejo po naključju, trdimo, da so po sreči« (Aristotel 2004, 137); pri čemer *slučajnost* in *naključnost* nista isto, saj je slučajnost vzrok po naključju – tako kot je vzrok po naključju tudi *samodejnost*; in pri čemer nista isto niti *slučajnost (týche)* in *samodejnost (automaton)*, saj je slučajnost vrsta samodejnosti. Za Aristotela je tako »vsaka stvar, ki je po sreči, [...] po samodejnosti« (Aristotel 2004, 139), ne pa nujno tudi po slučajnosti – ključno je namreč to, da se slučajnost nanaša na delovanje ter s tem na možnost izbire (Aristotel 2004, 139–140). – In Lacanovo srečanje z Aristotelom (in Freudom) je bolj ali manj zgrešeno ...

¹⁵¹ Kot izjemo Lacan (1988, 18) navaja angleški jezik, kjer da je med tema dvema besedama v pomenu razlika – čeprav minorna (namreč, (it) *happen(ed)* in *happiness*). Zanimivo je, da Lacan pri tem, kot prevod besede *týche* (vseeno) navaja besedo *srečanje* in *ne sreča* (glej predprejšnjo opombo (Lacanu je bilo namreč to dejstvo dobro znano)).

¹⁵² Glej prvi del tega dela.

52–53). *Ergo* (simplificirano rečeno in zaradi česar se je Lacan čudil že štiri seminarje pred tem): če je *týche* srečanje z *realnim*, je srečanje z *realnim* kontra srečanju s *srečo* (z *ugodjem*) oz. je *týche* kontra *sreči*, *týche* ni sreča; načelo *ugodja* in *ne* načelo realnosti, je tisto, ki teži k sreči. – Še preden namreč Freud svoj slavní spis odpre z asertoričnim nizom, da »načelo ugodja avtomatično uravnava potek duševnih procesov« (Freud 2012č, 239), da načelo ugodja avtomatično botruje »izogibanju neugodju ali proizvajanju ugodja« (Freud 2012č, 239) – da torej »načelo ugodja obvladuje duševno življenje« (Freud 2012č, 240) –, Freud v svojem klasičnem (metapsihološkem) spisu *Formulacije o dveh načelih psihičnega dogajanja* (2012a) – kakopak ravno o načelu *ugodja* in načelu *realnosti* – že formulira konstantno prezenten konflikt (ki generira *trpljenje/ne-srečo*) med *dejanskostjo*, torej načelom *realnosti*, in *željami*, torej načelom *ugodja*, pri čemer konflikt (*trpljenje/ne-sreča*) izvira iz *ne-izpolnjenosti* želja.¹⁵³ – In če z Lacanom (1.) ponovimo ter poleg *ponavljanja* (*automaton*) (v srečanje) vpeljemo še *naključje*: če je *týche* srečanje z *realnim* in je *realno* onstran tendence načela *ugodja*, je *realno* tudi onstran *ponavljanja* oz. *prisile* ponavljanja – pa vendar se vedno ponavlja »nekaj, kar se dogaja« (Lacan 2010, 53) – tako kot *týche* – »kakor po naključju« (Lacan 2010, 53). – In če z Lacanom (1..) – in z njegovim, bolj ali manj, zgrešenim srečanjem s Freudom (in Aristotelom) – (zaenkrat) travmatično zaključimo, je *týche* kot srečanje z *realnim* pravzaprav v osnovi zgrešeno srečanje, srečanje, ki se kaže v obliki travmatizma (*trpljenje/ne-sreča*) (Lacan 2010, 53), saj je načelo *ugodja automaton*, katerega *ne-srečno* prekine srečanje z *realnim*. – In če z Lacanom (1...) (Freudom) in Aristotelom oz. z njunim (njihovim) srečanjem *via* koncept *týche* rekapitulacijsko zaključimo: medtem ko je pri Aristotelu *týche* bolj (naključno) *srečanje*, je pri Lacanu *týche* bolj srečanje z *realnim*; in medtem ko je pri Aristotelu *týche* bolj *sreča*, je pri Lacanu *týche* bolj *srečanje* in celo *ne-sreča*. *Ergo* – in kar bo v nadaljevanju relevantno za nas (!): pri Aristotelu velja: (naključno) *srečanje* = *sreča*; in pri Lacanu: srečanje z *realnim* = *ne-sreča* – saj je, glede na Freuda, načelo *realnosti* zvezano z *ne-srečo* in načelo *ugodja* s *srečo*.

Še preden je Marjeta utrgala prvi listič, ki vedno pomeni: »Nič. *Ljubil bom.*«, je bilo torej srečanje – srečanje, ki je že samo po sebi pomenilo neko srečo – srečanje z objektom, ki je postal objekt (neke) želje/ljubezni (zaljubljenega subjekta, tj. Marjete oz. nekoga drugega). – Ljubezen se pač vedno začne z naključnim in kontingentnim srečanjem (Badiou 2010a, 18) –

¹⁵³ Kar Freud sicer verjetno najbolje razdela v *Nelagodju v kulturi*.

srečanjem, ki je (kot) tako »ime ljubezenskega naključja« (Badiou 2010b, 53); kar tokrat srečamo pri Badiouju – in s tem ponovno (!?) pri Aristotelu in Lacanu – oz. v knjižici *Hvalnica ljubezni* (2010)¹⁵⁴ – poimenovani po pr(a)vi/the hvalnici ljubezni (drugemu), tj. po Platonovemu *Simpoziju* (2009),¹⁵⁵ kjer na *simpoziju* izvemo, kako se dve prej izgubljeni polovici (osebi) *via* srečanje ponovno najdeti ter združiti v ljubezni oz. v ljubezni združiti v *celoto* (Platon 2009, 494 in 516) (kasneje bo tozadevno govora o *Enem* (Platon, Freud, Lacan) in o *Dvojem* (Badiou) (glej točko 4.3), kot tudi, da je *Eros*, torej bog *ljubezni*, *najsrečnejši* bog. – Ali z Jacquesom-Alainom Millerjem iz njegove knjige *O nekem drugem Lacanu* (2001) – in s tem ponovno (!?) z Aristotelom in Lacanom – rečeno: »V ljubezni je nek moment kontingence. Ljubezen je odvisna od naključnih srečanj. Obstaja torej neka *tyché* [sic!] ljubezni, [...], neko 'naključno srečanje'« (Miller 2001, 93). – *Touché!* – *Touché?* – *Touché*. Ob *týche* je namreč (zaljubljeni) subjekt *touché* – *zadet*, *ganjen* –; podobno kot pri sabljanju, kjer se uporablja ta francoski izraz in ki tako označuje potrjen (!) *udarec/dotik*¹⁵⁶ nasprotnika z mečem, *zadetek* in nenazadnje *srečo* – če se zdaj sklicujemo na angleško besedo *hit*, ki torej pomeni tako *udarec* kot *zadetek* kot tudi *srečo* –; in pri čemer *touché* izhaja iz francoskega glagola *toucher*, ki pomeni (p)otipati, prijeti za, zadeti, dotakniti se, dotikati se, ter je tako adekvaten angleškemu *to touch*.¹⁵⁷

Dotaknimo se zdaj *prvega* (ljubezenskega) srečanja (oz. vsaj enega izmed prvih) še z Rolandom Barthesom, ki ga v svojih *Fragmentih ljubezenskega diskurza* (2002) oz. v fragmentu *Nepopustljiv* dobro opiše takole: »Ljubezen pozna dve potrditvi. Najprej ko zaljubljenec sreča drugega, je potrditev takojšnja (psihološko: zaslepitev, navdušenje,

¹⁵⁴ Knjižica je razdeljena na tri dele in na dva avtorja: 1.) Alain Badiou v pogovoru z Nicolasom Truongom: *Hvalnica ljubezni* (2010a); 2.) Alain Badiou: *Prizorišče dvojega* (2010b); in 3.) Slavoj Žižek: *Ljubezen in teror*.

¹⁵⁵ Pomemben navdih *Hvalnice ljubezni* predstavlja seveda tudi Platonov *Parmenid*. – O *Simpoziju* bo več govora v točki 4.2, ko bo obravnavan Lacanov seminar *Transfer*. (Iz Platonove hvalnice ljubezni sicer izvira koncept *platonične ljubezni*.)

¹⁵⁶ In če se tako zaljubljenega subjekta objekt njegove želje/ljubezni dotakne na način, da ga gane, se ga *ne* dotakne v pravem pomenu besede, tj. nanašajoč se na telesni oz. fizični dotik, pač pa v *prenesenem*, metaforičnem pomenu, v svoji knjižici *Poskus nekega dotika* (2008), sklicujoč se na Jacquesa Derridaja – s tem pa tudi na Jeana-Luca Nancyja – oz. na njegovo knjigo *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, piše Mirt Komel (2008, 26). Ljubezenski dotik se namreč lahko dotika tudi, ne da bi se telesno, fizično dotaknil, ugotavlja Komel (2008, 22), tokrat reflektirajoč sliko *Eros in Psyche* izpod čopiča Sira Anthonyja van Dycka. – Dotik je namreč – po analogiji z Aristotelovo nocijo duše – paradigmatski primer prehajanja meje med *notranjim* in *zunanjim* ter zato nekaj ekstirnega, *še* piše Komel (2008, 28–29) – ki pa se v omenjenem delu *še* najbolj zgleduje po Nancyju ter njegovi publikaciji *Corpus*; *Noli me tangere*; *Rojstvo prsi* (2011). – In takšen *ne-telesen* in *ne-fizičen* dotik (ki pa ne pomeni nujno *odsotnosti* objekta želje/ljubezni), je kljub temu, da telo, kot v *Corpusu* (2011a) piše Nancy, uživa v dotikih, pri čemer pa je lahko uživano tudi *via* bolečino (Nancy 2011a, 123), in kljub temu, da telo, kot piše Nancy v *Noli me tangere* (2011b), zaradi dotikov, kdaj ne more zdržati ne užitka in ne bolečine (Nancy 2011b, 118), za zaljubljenega subjekta *še* najbolj intenziven in odločujoč oz. pogojujoč njegovo *srečo* in *ne-srečo/trpljenje*.

¹⁵⁷ Za francosko in angleško rabo se *týche* sicer prevaja v *tuchê* oz. v *tuché*.

poveličanje, brezumna projekcija v izpolnjeno prihodnost: popolnoma me prevzame želja, impulz, da bi bil srečen): vsemu rečem *da* (slepim se). Potem pride dolg predor: moj prvi *da* razžirajo dvomi, *vrednoto* ljubezni ves čas ogroža razvrednotenje: to je trenutek žalostne strasti, vse večje zamere in odpovedi» (Barthes 2002, 31–32).¹⁵⁸ – Ker nas bo (zaenkrat) zanimala le Barthesova *prva* potrditev, na tem mestu pri našem razmišljanju o (prvem) *srečanju*, najprej navajamo dve možni varianti tega, kaj v kontekstu *srečanja* in *sreče* predvsem in pravzaprav (lahko) označuje (prvo) *srečanje*.

i) (Prvo) *srečanje* (oz. vsaj eno izmed prvih srečanj) je bolj *sreča* kot pa srečanje; in ii) (prvo) *srečanje* (oz. vsaj eno izmed prvih srečanj) je bolj *srečanje* kot pa sreča. – i) (Prvo) *srečanje* je bolj *sreča* kot pa srečanje zaradi (praviloma) *momentalne* zaslepljenosti, zasanjanosti (!), brezglavosti, ekscesivne čustvenosti/emfatičnosti itd. (»utrganost«) zaljubljenega subjekta (*ednina/odsotnost*) – sreča, ki je, bolj kot pa je *vzajemna*, vseeno *še* bolj *ne-vzajemna*¹⁵⁹ (nesigurnost glede želje/ljubezni drugega (zaljubljenega subjekta (?)) na strani zaljubljenega subjekta navkljub njeni morebitni dejanski prezenci), in je pravzaprav, bolj kot pa je od objekta želje/ljubezni *odvisna*, od objekta želje/ljubezni *ne-odvisna* (sreča, ki je v primeru *odsotnosti* objekta želje/ljubezni *še* celo močnejša, kot pa v primeru njegove *prisotnosti*;¹⁶⁰ kot tudi: sreča, ki je *naivna*; sreča, ki *ne* predvideva potencialne *ne-sreče* (nedosegljivost, zavrnitev ipd. na/s strani objekta želje/ljubezni)) (– iii) medtem ko je npr. srečanje, ki ni več prvo oz. naključno srečanje (zmenek ipd.) oz. sploh ni več srečanje *per se* (razmerje), bolj *sreča* kot srečanje zaradi *trajnejše* in *vzajemne(jše)* sreče (zadovoljstva), kjer tako srečanja pravzaprav prav vsled *ne-naključnosti* in *ne-kontingentnosti*, pač pa nekakšne skupne stabilnosti (stanovitnosti;¹⁶¹ *dvojina/prisotnost*), ki je tokrat tista, katera generira srečo (zadovoljstvo), ne igrajo več tako ključne vloge (sreča, ki je stabilna tako v primeru sicer značilnejše *prisotnosti* kot tudi *odsotnosti* objekta želje/ljubezni; kot tudi: sreča, ki je morda (?) *ne-naivna*; sreča, ki morda (?) *predvideva* potencialno *ne-srečo* (prevara, zapustitev ipd. s strani objekta želje/ljubezni)).¹⁶² – ii) (Prvo) *srečanje* (oz. vsaj eno izmed prvih srečanj) je

¹⁵⁸ V pričujoči točki nas bo zanimala predvsem *prva* potrditev, o kateri govori Barthes, medtem ko bo o *drugi* potrditvi več govora v točki 4.2 – čeprav pa bomo *vrednoto ljubezni* in *razvrednotenje* *via* vrednost vseeno nekoliko pokomentirali že tukaj.

¹⁵⁹ V XX. seminarju z naslovom *Še* (1985) Lacan sicer pravi, da je ljubezen vedno *vzajemna*. – Lacan v *Še* (1.): »Ljubezen gotovo deluje kot znak (fait signe) in je zmerom *vzajemna*« (Lacan 1985, 7) (glej točko 4.3).

¹⁶⁰ *Odsotnost* in *prisotnost* sta pri vprašanju želje oz. ljubezni izjemnega pomena; kar bo postalo *še* bolj evidentno tekom nadaljnje razprave (glej tudi točki 4.2 in 4.3).

¹⁶¹ Kar pa nas spomni tudi na Aristotelovega *srečnega človeka* (glej točko 2.2 *prvega* dela tega dela).

¹⁶² Razdelek iii) se sicer nanaša bolj na točko 4.3, vendar pa ga na tem mestu navajamo zaradi boljše predstave oz. nakazovanja konceptualizacije pričujočega dela tega dela.

bolj *srečanje* kot pa sreča zaradi večje *ne-vzajemnosti* sreče in *ne-odvisnosti* sreče od objekta želje/ljubezni ter zaradi ključne vloge (naključnih) srečanj.

In nadaljujemo – tokrat (ponovno) – z Wertherjem iz *Trpljenja mladega Wertherja* (1996) Goetheja, ki prav tako nekega fiktivnega srečnega dne oz. jutra sicer ne vzklikne: »*Týche!*« – niti ne vzklikne: »*Touché!*« – pa vendar to (dvoje) nekako vseeno vzklikne, ko vzklikne: »Videl jo bom!« (Goethe 1996, 41) – in eksplicira: »[V]zkliknem zjutraj, ko se prebudim in ves veder [(srečen!)] pogledam v jasno sonce; videl jo bom! In potlej si ves ljubi dan ne želim ničesar več. Vse, vse je ujeto v tem pričakovanju« (Goethe 1996, 41). *Ergo*: Werther je srečen, ker vé, da bo kaj kmalu – ponovno – srečal objekt svoje želje/ljubezni – njegov vzklik: »Videl jo bom!«, ki pomeni še najznačilnejše oz. vsaj *srečanje s pogledom*, bi namreč lahko preformulirali tudi v: »Srečal jo bom!«,¹⁶³ pri čemer je Werther seveda bolj srečen v primeru »Videl jo bom!«, kot pa bi bil v primeru »Srečal jo bom!«, saj njegovo željo oz. hrepenenje poganja prav *odsotnost* in *ne prisotnost* objekta njegove želje/ljubezni. – In če je zaljubljeni subjekt, tj. Marjeta oz. nekdo drug (npr. Werther),¹⁶⁴ zaradi *týche* občutil *týche* in bil in – niti ne – vzkliknil *touché!*, je to zato, ker se – kot v svojem »*touché* argumentu«, tokrat v svojem XX. seminarju, posvečenem (predvsem) ljubezni in naslovljenem *Še* (1985) – in *še*-ji, ki so v pričujočem delu v kurzivih, so posvečeni prav temu seminarju (!) –, argumentira Lacan: »Biti kot taki [...] prav ljubezen približa v srečanju« (Lacan 1985, 119) – in *še*: »Ko se ljubezen približa biti, mar se prav pri tem ne prikaže tisto, zaradi česar je bit nekaj, kar se ohranja le tako, da se zgreši [...]?« (Lacan 1985, 119) (no, če bi zaljubljeni subjekt – res – zadel bit oz. se je – res – dotaknil, bi – čisto zares lahko – vzkliknil: »*Touché!*«)¹⁶⁵ – in *še*: »Približevanje biti, kaj ni v tem največja ljubezen, prava ljubezen?« (Lacan 1985, 119).¹⁶⁶ – No, vse to in *še* več bomo *še*-le videli (ko se bomo poskusili v teoriji približati *biti/bistvu/a*) (glej točko 4.2).

¹⁶³ Komel (2008, 26) tozadevno, *še* vedno sklicujoč se na Derridaja, govori o tem, da se pogleda ne le *srečata*, pač pa tudi *dotakneta*; torej ponovno dotakneta v *prenesenem* in *ne* v pravem pomenu besede, saj se le-ta nanaša na telesen, fizičen dotik.

¹⁶⁴ Kot bi *zadeli v polno* (ljubezen pač vedno zmaga), tu pripominjamo, da se je Goethe v mladosti, poleg plesanja in jahanja, učil prav sabljanja. – *Touché!*

¹⁶⁵ Lacan na nekem mestu v *Štirih temeljnih konceptih psihoanalize* (2010) tozadevno ločuje med *the aim* in *the goal*, torej med besedama, ki (v angleškem jeziku) obe pomenita (tudi) *cilj*, a kjer pravzaprav vendarle nobena ni cilj. Po Lacanu namreč *the aim* ne označuje samega cilja, pač pa *pot* po kateri se mora iti, da bi se prišlo do cilja, medtem ko *the goal* sicer že označuje *cilj*, a *ne* cilja, kot bi si mislili; ne povzemamo ravno *sabljaškega* primera takšne razlage, ampak Lacanov *strelski* primer razlage, kjer cilja pri *the goal* npr. ne predstavlja ptič, ki je bil zadet med streljanjem z lokom, pač pa je cilj pri *the goal* to, da je bil zadetek dosežen (Lacan 2010, 165).

¹⁶⁶ Z Badioujem (2010a, 14) rečeno gre pri dotični Lacanovi izjavi za to, da gre v ljubezni zaljubljeni subjekt *čez* sebe, torej *onstran* narcizma – narci(si)zma, katerega bomo srečali prav kmalu. – Badiou (2010a, 15 in 21) med drugim reflektira tudi razmerje med *željo* in *ljubeznijo* ter tako zapiše, da se, medtem ko se *želja* (fetišistično) naslavlja na *posamezne objekte* objekta želje/ljubezni, tj. na *posamezne dele telesa* drugega, *ljubezen* nanaša na *samo bit* objekta želje/ljubezni, tj. na *celoto bitja* drugega.

(Marjeta marjetici utrga) **prvi listič** – prvi listič, ki vedno pomeni: »Nič. Ljubil bom.« (ergo: »ljubi«). – Marjeta torej marjetici, po srečnem (!?) prvem (!?) srečanju in v odsotnosti objekta njene želje/ljubezni, utrga prvi listič marjetice – prvi listič, ki indicira prisotnost Marjetine želje/ljubezni in ki vedno pomeni: »Nič. Ljubil bom.«. – Marjeta zdaj zaradi *týche* že čuti *týche* in bi že lahko vzdiknila: »*Touché!*« – in (morda) tudi že pravila »Nič. Ljubila bom.«. – Marjeta je zdaj že »utrgana«. – In Marjeta je (momentalno) *ne-dostojanstvena* – pa vendar je Marjeta ((vsaj) momentalno) *dostojanstvena* ...

Marjeta je torej »utrgana«, tj. momentalno (!?) zaslepljena, zasanjana (!), brezglava, *eksczesivno čustvena/emfatična* itd., ker je srečala objekt svoje želje/ljubezni, ki pa se je od nje kaj kmalu tudi *utrgal*¹⁶⁷ (*odsotnost versus prisotnost*) – zaradi česar pa je – podobno kot narator iz *Iskanja izgubljenega časa* (natančneje, iz njegovega drugega dela, tj. v *V senci cvetočih deklet* (1975)) Marcela Prousta, ki se je prav tako znašel v domeni ljubezni, kateri je torej eksplozija čustev imanentna¹⁶⁸ – Marjeta tudi *ne-dostojanstvena* oz. se véde *ne-dostojanstveno*. *Ne-dostojanstvo* je namreč – kot smo že postulirali¹⁶⁹ in kar izhaja iz ene izmed definicij besede *dostojanstven*, ki jo najdemo v SSKJ, tj. »ki vzbuja spoštovanje [...] zaradi obvladovanja čustev« (SSKJ) – zaznamovano s *čustvenostjo/emfatičnostjo* in *dostojanstvo* z *ne-čustvenostjo/ne-emfatičnostjo*.¹⁷⁰ – Pa vendar je *občutek lastne vrednosti* takšne zaslepljene, zasanjane (!), brezglave in eksczesivno čustvene/emfatične Marjete ta moment (!?) najverjetneje blizu vrhunca – kot je blizu vrhunca tudi njena *samo-zavest* (bolj kot je Marjeta zaslepljena, zasanjana (!), brezglava in eksczesivno/emfatična, bolj je prepričana o lastni *vrednosti* in bolj je *samo-zavestna*). – A morda le momentalno/ta moment (!), saj Freud v svojem (metapsihološkem) spisu *Vpeljava narcizma* (2012b) ugotavlja – in kar bomo skupaj z njim ekstenzivneje ugotavljali predvsem v točki 4.2 –, da »v ljubezenskem življenju upade samozavest osebe, ki ni ljubljena, pri ljubljeni osebi pa je povečana« (Freud 2012b, 60–

¹⁶⁷ SSKJ, geslo *utrgati*: »nenadoma oditi, oddaljiti se« (SSKJ); »s sunkovitim potegom narediti, da kaj ni več celo, skupaj« (SSKJ); in *utrgati se*: »nenadoma ločiti se od celote, podlage« (SSKJ), »nenadoma oditi, oddaljiti se« (SSKJ).

¹⁶⁸ Glej prvi del tega dela.

¹⁶⁹ Glej – ponovno – prvi del tega dela.

¹⁷⁰ S tem se najverjetneje ne bi strinjal Jean-Paul Sartre, saj v njegovi knjižici *Oris teorije čustev* (2007) lahko preberemo tudi, da čustva nikakor ne gre razumeti kot psihološki nered, torej kot njihovo *ne-obvladovanje*, praviloma značilno za *ne-dostojanstvenost*. Po njegovem namreč čustvo »pomeni *na svoj način* celoto zavesti« (Sartre 2007, 16) oz. »človešk[e] resničnosti« (Sartre 2007, 16), pri čemer vanjo ne pride *od zunaj* (in pri čemer psihoanalitska percepcija stoji na stališču, da je čustvo odgovor na zunanost), pač pa je »človek [...] tisti, ki privzame svoje čustvo, zato je čustvo organizirana oblika človeškega bivanja« (Sartre 2007, 16). In zaradi tega čustvo, po mnenju Sartra (2007, 34–35), človeka vedno preplavi, pa če si le-ta še tako prizadeva, da bi ga obvladoval.

61); in na enak način bi lahko afirmirali tudi občutek lastne *ne-vrednosti* – torej, če predrugačimo Freudov citat in na mesto *samo-zavesti* postavimo *vrednost* oz. *občutek lastne vrednosti*: v ljubezenskem življenju *upade* občutek lastne vrednosti osebe, ki *ni* ljubljen, pri *ljubljeni* osebi pa je *povečan*.¹⁷¹ – Marjetin občutek lastne *ne-vrednosti* (in njena *samo-zavest*) ter s tem seveda tudi njeno *dostojanstvo*, je torej dolgoročneje odvisen oz. odvisno od tega, kaj bo na koncu čutil/mislil in ji tudi pravil objekt njene želje/ljubezni, namreč, ali »*Ljubil bom. Nič.*« ali pa »*Nič. Ljubil bom.*«.

Temelje *ljubezni* in *ne-dostojanstva* oz. *ne-dostojanstva* v *ljubezni* polagamo z utemeljiteljem psihoanalize, Freudom, ki nam bo pomagal spoznati, zakaj je (p)(o)tipanje teme *ljubezni* še posebej relevantno, ko se – ne le (!) – dotikamo vprašanja *dostojanstva* – ter zakaj sta *sreča* oz. *ne-sreča* v *ljubezni* tako zelo tesno zvezani s *prisotnostjo* oz. z *odsotnostjo dostojanstva* (*prisotnost* objekta želje/ljubezni = ((*tudi*) *biti ljubljen*) = *sreča* = *dostojanstvo*; *odsotnost* objekta želje/ljubezni = ((*le*) *ljubiti*) = *ne-sreča* = *ne-dostojanstvo*). – Izhajamo torej predvsem iz zadnjega Freudovega citata iz *Vpeljave narcizma* in iz njegove razširitve eno stran kasneje: »Sama ljubezen – kot hrepenenje, prikrajšanost – ponižuje samozavest; vračanje ljubezni, biti ljubljen, posedovanje ljubljenega objekta pa jo spet povzdigne« (Freud 2012b, 62); v katerem pa bi na mesto *samo-zavesti* ponovno lahko postavili *vrednost* oz. *občutek lastne vrednosti*, torej: sama *ljubezen* – kot hrepenenje, prikrajšanost – *zmanjšuje* občutek lastne vrednosti; *vračanje* ljubezni, *biti ljubljen*, *posedovanje* ljubljenega objekta pa jo spet *povzdigne*. – Izhajajoč iz lastnega *narci(si)zma* (!?) lahko ugotovimo, da velja na tem mestu vpeljati in nekoliko osvetliti prav ta Freudov naslovni koncept, katerega glavno poanto najdemo dobro rezimirano v Freudovem kasnejšem delu *Nelagodje v kulturi* (2001) ter v tamkajšnji *Spremni študiji* Mladena Dolarja. – Gre namreč za to, da ljubezen, vsled nadaljevanja vrste/prokreacije, tendira k objektom, s čimer so si bili kontrapozicionirani *samo-ohranitveni nagoni* oz. *nagoni jaza* (*Ichtriebe*) in *libido* oz. *objektni nagoni* (*Objekttriebe*; nagoni, ki tendirajo k spolnemu/seksualnemu *objektu* oz. k spolnemu/seksualnemu *cilju*) (Freud 1995, 18;¹⁷² Freud 2001, 66–67).¹⁷³ Vendar pa – kar pri tem, kot enem izmed Freudovih bistvenih

¹⁷¹ Za *občutek lastne vrednosti* bi namreč lahko dejali, da je premo sorazmeren s *samo-zavestjo*, saj se tudi ta nanaša na človekovo mnenje (prepričanje) o samem sebi, na izrazito *dobro* mnenje (prepričanje) o samem sebi.

¹⁷² Sklicujemo se na Freudove *Tri razprave o teoriji seksualnosti*.

¹⁷³ V spisu (»o družbi in religiji«) *Aktualna razmišljanja o vojni in smrti* (2007a) Freud nagone enači s človekovim bistvom, saj zapiše: »Psihološka – v strožjem pomenu psihoanalitična – raziskava [...] pokaže, da najgloblje človekovo bistvo sestoji iz gonskih vzgibov; ti so elementarne narave, pri vseh ljudeh enaki in usmerjeni v zadovoljitev določenih prvobitnih potreb« (Freud 2007a, 219). – Vendar pa bomo mi o *bistvu* v

odkritij, eksponira Dolar – vpeljava *narcizma* to separacijo med nagoni *jaza* in *objektnimi* nagoni substancialno predrugači, saj je s tem postavljena koncepcija, da je pravzaprav *jaz* tisti, ki je »prvi in odlikovan objekt libida« (Dolar 2001, 125), da so pravzaprav »nagoni jaza vselej že libidinalni« (Dolar 2001, 125) ter da potemtakem nagoni *jaza* postanejo *objektni* nagoni šele *via* separacijo od tega svojega primarnega objekta in preusmeritvijo navzven – od koder pa se lahko ponovno »preusmerijo in pretakajo nazaj na jaz« (Dolar 2001, 126). – Tako pa Freud v *Vpeljavi narcizma* zapiše: »Zaljubljenost sestoji iz pretakanja libida jaza na objekt« (Freud 2012b, 63); in v *Nelagodju v kulturi*: »Na vrhuncu zaljubljenosti [...] grozi, da se bo meja med jazom in objektom zbrisala« (Freud 2001, 13). – In Marjeta, za katero smo malo prej zapisali, da je (momentalno) *ne-dostojanstvena* – pa vendar ((vsaj) momentalno) *dostojanstvena* ...; Marjeta, ki je na vrhuncu zaljubljenosti prav ta moment – Marjeta, katere občutek lastne vrednosti je na vrhuncu prav ta moment (kot je prav tam prav ta moment tudi njena *samo-zavest*) in katere dostojanstvo prav ta moment – *je*? Eksplikacija takšne Marjetine *ne-dostojanstvenosti* v *dostojanstvenosti* oz. *dostojanstvenosti* v *ne-dostojanstvenosti* bi se namreč glasila: kljub Marjetinem *ne-dostojanstvu*, kateremu botruje (–) njeno (momentalno) *vedenje*,¹⁷⁴ ima Marjeta hkrati (vsaj) enako ali pa (pravzaprav) celo večjo mero *dostojanstva*, kateri botrujeta (+) njena (momentalna) *sreča* v srečanju z objektom njene želje/ljubezni oz. sreča na vrhuncu njene zaljubljenosti¹⁷⁵ ter (++) njen (momentalen) občutek lastne *vrednosti*, zaradi katerega bi v *usodo*, skupaj (!) z objektom njene želje/ljubezni, – drugače kot Proustov narator, ki se *ni* dostojanstveno vdal v usodo, in drugače kot Anny¹⁷⁶ iz *Gnusa* (2004) Jeana-Paula Sarrtra, ki čuti/misli/*vé*, da tega ne bo nikdar več storila in ki pravi »*Ljubila bom. Nič.*«: »Vem. Vem, da ne bom nikoli več srečala nikogar, ki bi me navdihnil s strastjo. Saj veš, kaj vse mora človek storiti, da začne nekoga ljubiti. Imeti mora moč, plemenitost, biti mora slep ... Prav v začetku je tudi trenutek, ko mora skočiti čez prepad: če premišljuje, tega ne stori. Vem, da ne bom nikoli več skočila« (Sartre 2004, 216) – v momentu skočila¹⁷⁷ – in tako najraje tudi že pravila »*Nič. Ljubila bom.*«. – Vendar pa to kmalu in tudi dolgoročneje za Marjetino dostojanstvo ne bo dovolj – tudi *nekdo* (drug (Drug)) bo namreč moral čutiti/misliti

kontekstu *ljubezni* in *dostojanstva* oz. *dostojanstva* v *ljubezni* govorili nekoliko kasneje in nekoliko drugače, ko bomo govorili o biti/bistvu/a (glej točko 4.2).

¹⁷⁴ Glej točko 2.3 prvega del tega dela – *dostojen človek*!

¹⁷⁵ Glej točko 2.2 prvega dela tega dela – *srečen človek*!

¹⁷⁶ Anny je nekdanji objekt želje/ljubezni Antoina Roquentina, našega protagonista iz prvega dela tega dela.

¹⁷⁷ Glej točko 2.1 prvega dela tega dela – *dober človek*!

in na koncu tudi praviti »Nič. Ljubil bom.«¹⁷⁸ – Zakaj je temu tako, nam bo torej za začetek jasneje po zaokroženju s Freudom.

Če Freud nadalje ljubezen – ki je torej primarno narcistična in šele sekundarno preusmerjena v od jaza bolj ali manj ne-zamejene objekte oz. objekte »inkorporiran[e] v razširjeni jaz« (Freud 2012c, 97), kar najdemo (tudi) v Freudovem (metapsihološkem) spisu *Goni in njihove usode* (2012c)¹⁷⁹ ter s čimer ponovno srečujemo načelo *ugodja* oz. *ugodje* – definira »kot razmerje jaza do svojih virov ugodja« (Freud 2012c, 95), podobno stori tudi z besedo *ljubiti* (kateri torej kot adekvatno postavljamo besedno zvezo »Nič. Ljubil bom.«), namreč – kot zapiše sam: »Če postane objekt vir občutij ugodja, se iz tega razvije motorična tendenca, ki ga želi približati jazu, inkorporirati v jaz; v tem primeru govorimo tudi o 'privlačnosti', ki jo vrši objekt, ki prinaša ugodje, in rečemo, da objekt 'ljubimo'« (Freud 2012c, 96) – *ergo* – ter ponovno s Freudom: »Beseda 'ljubiti' se [...] vse bolj premika v sfero čistega razmerja ugodja med jazom in objektom in se končno fiksira na seksualne objekte« (Freud 2012c, 96). – Kjer pa, kot že rečeno, Marjeta »Nič. Ljubila bom.« zgolj čuti/misli in (*še*) ne pravi – a kar je *še* bolj ključno je, da »Nič. Ljubil bom.« (*še*) ne pravi *nekdo* (drug (Drug)). – To pa je tudi mesto, kjer finiširamo s polaganjem temeljev oz. kjer uvidimo temeljni problem *ljubezni* in *ne-dostojanstva* oz. *ne-dostojanstva* v *ljubezni* – ter zakaj sta *sreča* oz. *ne-sreča* v *ljubezni* tako zelo zelo tesno zvezani s *prisotnostjo* oz. z *odsotnostjo dostojanstva* (*prisotnost* objekta želje/ljubezni = (*tudi*) *biti ljubljen* = *sreča* = *dostojanstvo*; *odsotnost* objekta želje/ljubezni = (*le*) *ljubiti* = *ne-sreča* = *ne-dostojanstvo*). In sicer najprej (*še*) s temle citatom iz Freudove *Vpeljave narcizma*: »Povratek objektnega libida v jaz in njegova preobrazba v narcizem spet predstavlja srečno ljubezen, po drugi strani pa tudi realna srečna ljubezen ustreza prvotnemu stanju, kjer se ne da razločiti objektnega libida in libida jaza« (Freud 2012b, 62); in na koncu *še* s temle, kot tistim, pozicionirajočim oz. rezimirajočim temeljni problem: »Kdor ljubi, je tako rekoč izgubil kos svojega narcizma in lahko ga nadomesti le tako, da je ljubljen« (Freud 2012b, 61). – Vse to pa dobro ponazori *še* en Proustov citat oz. citat Proustovega naratorja, namreč: »Najbrž le malo ljudi razume čisto subjektivni značaj pojava, ki mu pravimo ljubezen, in razume, da ljubezen ustvari ljubljeni osebi nekakega dvojnika, ki je drugačen od človeka, kakršnega poznajo pod istim imenom drugi ljudje, ter je sestavljen v glavnem iz prvin, ki jih črpamo sami iz sebe« (Proust 1975, 47) – *Ergo*: da bi bila Marjetina *sreča* in *dostojanstvo* (dolgoročneje) »popolna«, mora Marjeta ali *ljubiti* le *samo sebe* ali pa *ljubiti* tudi

¹⁷⁸ Kot že rečeno bomo, kaj bo rekel *nekdo* izvédeli v točki 4.3.

¹⁷⁹ V dotičnem spisu Freud razglablja predvsem o razmerju *ljubezen-sovrastvo*; kar pa bo ponovno eno izmed osišč točke 4.2.

nekoga (drugega (Dругega)), torej čutiti/misliti in tudi praviti »Nič. *Ljubila bom.*«, in (!) *biti ljubljena*, torej tudi *nekdo* (drug (Drug)) mora čutiti/misliti in tudi praviti »Nič. *Ljubil bom.*«; da bi bila Marjetina *sreča* in *dostojanstvo* (dolgoročneje) »popolna«, mora *biti* Marjeta ali *ljubljena* le *vía samo sebe* ali pa *biti ljubljena vía samo sebe in* (prav ta *in* je tisti, ki je v ljubezni odločilen (dvojina)!) *nekoga* (drugega (Dругega)), tj. svojega dvojnika,¹⁸⁰ ki pa je tako pravzaprav »ona sama«; le tako je Marjeta v ljubezni lahko *cela* – *cela z* (in prav ta *z* je tisti, ki je v ljubezni odločilen (dvojina)!) *nekom* (drugim (Drugim)) –, le tako je Marjeta v ljubezni lahko v *sozvočju/harmoniji* – v *sozvočju/harmoniji z* (!) *nekom* (drugim (Drugim)) – in le tako je Marjeta v ljubezni lahko resnično (»popolnoma« *srečna* in) *dostojanstvena* – (srečna in) *dostojanstvena z* (!) *nekom* (drugim (Drugim))). – In ker je Marjeta marjetici po srečnem (!?) prvem (!?) srečanju ter v odsotnosti objekta njene želje/ljubezni oz. prav ta moment utrgala **prvi listič** – prvi listič, ki indicira prisotnost Marjetine želje/ljubezni in ki vedno pomeni »Nič. *Ljubil bom.*« (ergo: »ljubi«), vémo, da Marjeta že čuti/misli, čeprav (še) ne pravi, »Nič. *Ljubila bom.*« (Marjeta ne ljubi le samo sebe pač pa ljubi tudi *nekoga* (drugega (Dругega))); kot vémo tudi, da bo Marjeta marjetici utrgala še naslednji listič in še naslednjega in še ...: (»Nič. *Ljubil bom.*« –) »*Ljubil bom. Nič.*« – »Nič. *Ljubil bom.*« – še ...; ne vémo pa še, kaj bo na koncu hotela usoda oz. kaj bo na koncu čutil/mislil in tudi pravil *nekdo* (drug (Drug)) – čeprav pa nam nekaj že signalizira, da bo kot slednje (tudi (!)) pravil slednje: »Nič. *Ljubil bom.*« (glej točko 4.3). (Ljubezen je v zraku/znaku!)¹⁸¹ (In če je tako v tej točki veljala predvsem iz Aristotela izpeljana enačba (naključno) *srečanje* = *sreča*; pa bo v naslednji točki veljala tista, izpeljana iz Lacana oz. *vía* Lacana izpeljana iz Freuda, torej *srečanje z realnim* = *ne-sreča/trpljenje*. – (In Marjeta bo marjetici utrgala) **drugi listič** – drugi listič, ki vedno pomeni: »*Ljubil bom. Nič.*« (ergo: »ne ljubi.«).)

4.2 »LJUBIL BOM. NIČ.«: BIT/BISTVO/a: TRPLJENJE

Nadaljujemo z *ljubeznijo* in *ne-srečo/trpljenjem*, torej s predvsem *negativnimi* vidiki *ljubezni* in *ne-dostojanstva* oz. *ne-dostojanstva v ljubezni*, saj je pri reflektiranju o dostojanstvu najverjetneje še najbolj interesanten in še najbolj relevanten ravno vidik njegovega

¹⁸⁰ Pomen *dvojnika* [*Doppelgänger*] – nekakšnega ekstimnega drugega – je v psihoanalizi zaradi njegove navezave na izraz *Unheimlich* (glej tudi Freudov istoimenski spis) ambivalenten, saj le-ta označuje tako nekaj *tujega* in *grozljivega* kot nekaj *domačega*, tako nekaj *zunanjega* kot nekaj *notranjega* itd.

¹⁸¹ Še enkrat: Lacan v *Še* (2.): »Ljubezen gotovo deluje kot znak (*fait signe*) in je zmerom vzajemna« (Lacan 1985, 7).

izgubljanja oz. njegove izgube, torej sprememba glede na izhodišče, v katerem pač dostojanstvo vsakdo – ima.¹⁸²

(Marjeta marjetici v »sanjah«/dnevni sanjah (!) utrga) **drugi listič** – drugi listič, ki vedno pomeni: »*Ljubil bom. Nič.*« (ergo: »ne ljubi.«). – Marjeta torej marjetici, po srečnem (!?) prvem (!?) srečanju in v odsotnosti objekta njene želje/ljubezni, zdaj v »sanjah«/dnevni sanjah (!) utrga drugi listič marjetice – drugi listič, ki še vedno indicira prisotnost Marjetine želje/ljubezni, a ki zdaj pomeni »*Ljubil bom. Nič.*«, ter zaradi česar bi tako Marjeta, ki še vedno čuti/misli, a morda (še) ne pravi »*Nič. Ljubila bom.*« (!), – *via* Barthesa – pravila (tudi): »Bolj ljubim, kakor sem sam/ a ljubljen/ a« (Barthes 2002, 19).¹⁸³ – In že skoraj se *srečamo z realnim oz. trčimo ob realno* – *realno* že trka na vrata, »[r]ealnost je tam *en souffrance*«¹⁸⁴ (Lacan 2010, 54), *realno* že čaka, da bo prekinilo *automaton*, načelo *ugodja*, pred vrati je že *ne-sreča/trpljenje* – *slabo* znamenje; *týche* pomeni le *še touché* – *zadet*, a *ne* ganjen, pač pa *ranjen* (*ne-cel*, *ne-sozvočen/dis-harmoničen*, *ne-dostojanstven*). – Lacanovo (2010, 53) *realno* je onstran Aristotelovega *automaton*, onstran Freudovega načela *ugodja* (vračanja, vrnitve (ponavljanja), tendence načela *ugodja*); ranjen pa je tudi sam Barthesov citat, saj od njega ostaja le *še* njegova druga polovica (Drugi) – polovica *ne-srečnega*, *trpečega*, *ranjenega*: »Potem pride dolg predor: moj prvi *da* razžirajo dvomi, *vrednoto* ljubezni ves čas ogroža razvrednotenje: to je trenutek žalostne strasti, vse večje zamere in odpovedi« (Barthes 2002, 32).¹⁸⁵ – In medtem ko Marjeta *še* vedno »sanja«/sanjari in bo »sanjala«/sanjarila *še* naprej, je tako *zaljubljeni subjekt* – z Lacanom rečeno – (lahko) »pod udarom prebujenja« (Lacan 2010, 55), (lahko) je tik pred tem, da bo *knocked*.

Zaljubljeni subjekt – govora je torej o subjektu, ki je *zaljubljen*, ki *ljubi* –, ki bi se skupaj (!) z objektom njegove želje/ljubezni v usodo *dostojanstveno vdal*, ki bi skupaj (!) z objektom njegove želje/ljubezni v usodo *ne-dostojanstveno* v momentu *skočil*, je namreč (lahko) tik pred tem, da bo občutil ne samo kakšen udarec *usode*, temveč – ponovno z Barthesom (2002,

¹⁸² Prav zaradi tega (tudi) v tem delu posvečamo toliko prostora vsem *negativnim* vidikom vprašanja *dostojanstva* oz., bolje, *ne-dostojanstva*!

¹⁸³ Obsežnejši citat iz Barthesovega fragmenta *Odsotni* gre sicer takole: »Ko rečeš odsotnost, rečeš tudi, da prostora subjekta in prostora drugega ni mogoče zamenjati; rečeš: 'Bolj ljubim, kakor sem sam/ a ljubljen/ a'« (Barthes 2002, 19). – Kot zanimivost naj le omenimo, da Barthes dotičen fragment prične ravno z Wertherjem in njegovim objektom želje/ljubezni, tj. Lotte.

¹⁸⁴ Zgledujemo se po opombi na strani 54 slovenske izdaje Lacanovega predavanja *Týche in automaton* v okviru njegovega seminarja *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, navajajoč dvoumnost francoske besede *souffrance* oz. *en souffrance*, namreč: »1. vzdržljivost, potrpežljivost; strpnost, toleranca; *en souffrance*: v odlogu, v prelogu; ki čaka na rešitev, razrešitev, kot npr. neprevzeto blago, nedostavljivo pismo; 2. trpljenje, bolečina, muka«.

¹⁸⁵ Če bi za *prvo* polovico tega Barthesovega citata tako lahko dejali, da se nanaša na »*Nič. Ljubil bom.*« (glej točko 4.1), bi za *drugo* polovico lahko dejali, da se nanaša na »*Ljubil bom. Nič.*«.

41) – tudi kakšen udarec *ljubezni*; pri čemer pa velja, da je (lahko) udarec, ki mu ga vzajemno zadata tako *usoda* kot *ljubezen*, (vsaj) dvakrat intenzivnejši od tistega, ki mu ga zada (»samo«) *usoda*, da (lahko) udarec *usode/ljubezni* zaljubljenega subjekta *še* najbolj efektivno *knockoutira*.¹⁸⁶ – Kar pa v svojem »*knockout* argumentu« argumentira Freud: »Trpljenju nismo nikoli bolj izpostavljeni kot takrat ko ljubimo, nikoli nismo bolj nemočno nesrečni kot takrat, ko izgubimo ljubljene objekt oziroma njegovo ljubezen« (Freud 2001, 30); ali pa objekta želje/ljubezni oz. njegove ljubezni sploh *še* ne »posedujemo«/»nimamo« (*last(nina)* (!)) – objekt želje/ljubezni *ni* bil (1.) *odsoten* in nato *prisoten* in nato ponovno (2.) *odsoten*, zaradi česar je zdaj ta »*druga* odsotnost« tista, ki generira trpljenje zaljubljenega subjekta, pač pa je le (1.) *odsoten*, in ta »*prva* odsotnost« je tista, ki generira njegovo trpljenje. – In že spet se srečamo s temeljnim/ključnim problemom oz. trčimo ob temeljni/ključni problem *ljubezni* in *ne-dostojanstva* oz. *ne-dostojanstva* v *ljubezni*, ki je torej v tem, da le *vračana* ljubezen objekta želje/ljubezni zaljubljenega subjekta (ljubiti in biti ljubljene (vzajemna ljubezen)), zaljubljenega subjekta vzpostavlja kot resnično (»popolnoma«) *srečnega* in *dostojanstvenega* – medtem ko ga *ne-vračana* ljubezen objekta želje/ljubezni (ljubiti brez biti ljubljene (*ne-vzajemna* ljubezen)) dela oz. kmalu naredi za *ne-srečnega/trpečega* in *ne-dostojanstvenega*. – Ali *še* z enim pleonazmom, a tokrat z Dolarjem rečeno: »Pot ljubezni je tvegana – lahko prinese najvišje zadovoljstvo in srečo, a obenem tudi največjo nesrečo in mizerijo. Nihče ni tako ranljiv kot zaljubljenec, ki je obenem najbližje in najdlje od ideala zadovoljitve« (Dolar 2001, 109). – *Touché!* – »Auuu!« – pa bi zavpil zaljubljeni subjekt, ki bi sicer neizmerno raje kot to ali celo »*Ljubil bom. Nič!*«, zavpil: »*Nič. Ljubil bom!*«. Njegova ranljivost ter s tem tudi tveganje – tveganje za njegovo *ne-srečo* in *ne-dostojanstvo* – namreč izhajata že iz samega njegovega »pretakanja libida jaza na objekt« (Freud 2012b, 63), zaradi česar je zaljubljeni subjekt vsaj momentalno že *ne-cel*, *ne-sozvočen/dis-harmoničen*, *ne-dostojanstven* in *ne-srečen/trpeč* (ljubiti in (*še*) *ne* biti ljubljene (objekt (*še*) *ne* vrača ljubezni)); in v kolikor zaljubljeni subjekt svojega deleža libida jaza, ki ga je pretočil oz. ga *še* pretaka na objekt, kmalu ni deležen nazaj, je *ne-cel*, *ne-sozvočen/dis-harmoničen*, *ne-dostojanstven* in *ne-srečen/trpeč* tudi dolgoročneje (ljubiti brez biti ljubljene (objekt *ne* vrača in tudi *ne* bo vračal ljubezni)). – Usodna razlika med *dostojanstveno vdanostjo* v *usodo* in med *ne-dostojanstvenim skokom* v *usodo/ljubezen* je tako ta, da le-to v drugem primeru pogojuje *dvojina* (razlika (!)) in *ne* ednina – pa ne glede na *usodo* in *ljubezen*, pač pa glede na *zaljubljeni subjekt* in *objekt* (njegove) *želje/ljubezni*. In intenzivnost udarca oz. *knockouta*

¹⁸⁶ Pri tem velja, da je udarec *ljubezni* vedno že udarec *usode*, medtem ko udarec *usode* ne pomeni vedno tudi udarca *ljubezni*.

usode/ljubezni (*ne-sreče/trpljenja* in *ne-dostojanstva*) je tako (lahko) toliko bolj intenzivna, kolikor bolj je intenzivna želja po tem, da bi se – kot za ljubezen v prispevku *Pornografija sedanjega časa* (2014) zapiše Badiou – »izkušnja življenja na vseh področjih življenja izkazala za bolj intenzivno in bolj določno v dvoje kot pa v samoti« (Badiou 2014, 30–31). – In tveganje udarca oz. *knockouta* usode/ljubezni (*ne-sreče/trpljenja* in *ne-dostojanstva*) – katero izpostavlja Badiou (2010a) – je (lahko) toliko večje, kolikor večja je želja po tem, da bi se – še enkrat z Lacanom rečeno – zaljubljeni subjekt približal biti objekta svoje želje/ljubezni. Skoku v usodo/ljubezen (*najprej*; (lahko) *brez* znakov vzajemne ljubezni) oz. skoku na pot približevanja biti oz. poti približevanja biti (*za tem*; z znaki vzajemne ljubezni)¹⁸⁷ je pač vsem skupno tveganje. – *Tok, tok, tok* (angl.: *Knock, knock, knock*)!¹⁸⁸

S tem pa sta tvegani tudi *identifikacija* z objektom želje/ljubezni in njegova *idealizacija*. – Za začetek bolj eruditivne obravnave identifikacije in predvsem idealizacije navajamo še en Proustov citat oz. citat Proustovega naratorja, ki aludira na prizor z Narcisom, ki se zaljubi v svoj lasten odsev v gladini vode: »Kadar človek ljubi, je ljubezen prevelika, da bi jo mogel obdržati vso v sebi samem; tedaj ljubezen izžareva proti ljubljenu bitju, naleti v njem na ploskev, ki jo prestreže in odbije proti izhodišču, in ta odboj lastnih čustev imamo za ljubezen onega drugega bitja ter smo od nje vsi očarani, saj ne spoznamo, da izvira iz nas« (Proust 1975, 197). – In toliko bolj kot je zaljubljeni subjekt *najprej očaran* (in zaslepljen in ...), toliko bolj je (lahko) *kmalu* oz. *na koncu raz-očaran*; toliko bolj kot »[n]a vrhuncu zaljubljenosti [...] grozi, da se bo meja med jazom in objektom zabrisala« (Freud 2001, 13), toliko bolj (lahko) »vrednoto ljubezni [...] ogroža razvrednotenje« (Barthes 2002, 32); in toliko bolj kot lahko *zaljubljeni subjekt kriči*: »Ljubim!« (»Nič. Ljubim!«); toliko bolj lahko *objekt njegove želje/ljubezni molči*. – Po dostojanstvenem skoku v usodo/ljubezen, kateremu torej pritiče tudi momentalna »brezglavost« in *ne* dolgotrajno »razbijanje glave« z vsemi *pro et contra*, s kalkuliranjem vseh *eventualnih* plusov in minusov, vseh *eventualnih* sigurnosti in rizikov, vseh *eventualnih* profitov in izgub (*ljubezenskih* ekonomskih kazalnikov; zaradi česar nenazadnje skok tudi je *skok* (v neznano) – in šele nato (dolga) *pot* (ki pa je že (na) pot(i)

¹⁸⁷ Šee enkrat: Lacan v *Še* (3.): »Ljubezen gotovo deluje kot znak (fait signe) in je zmerom vzajemna« (Lacan 1985, 7).

¹⁸⁸ Trkanje na vrata, ki je postajalo vedno močnejše, pa je neke decembrske noči poslušal tudi pripovedovalec v *Krokarju* (1985) Edgarja Allana Poa, medtem ko je poskušal preboleti izgubo (smrt) ljubljene Lenore. A ko je odprl vrata, tam ni zagledal niti Lenore niti koga drugega; šele ko je odprl okno, je v njegovo sobo namreč priletel krokar – krokar, ki je nato venomer, kadar ga je pripovedovalec ogovoril, odgovoril z: »Prav nikdar«. Tako pa je pripovedovalec tudi spoznal, da Lenore ne bo več *prav nikdar* in da je prav tako pozabil ne bo *prav nikdar* (Poe 1985, 23–25); da je *ne-sreča/trpljenje* vstopila/-o skozi odprta vrata (okno).

vzajemne ljubezni)), tako obstaja (znatno) tveganje, ki lahko s seboj pripelje (najprej/tudi) *raz-očaranje*, *raz-vrednotenje* ljubezni in s tem *raz-vrednotenje* samega sebe, občutek lastne *ne-vrednosti* in izgubo/okrnitev dostojanstva. *Ergo*: dostojanstven skok v usodo/ljubezen je že *ab initio* dostojanstvo zastavljajoč (dostojanstvo je tisto, ki skoči (!?)) – zato je, kot opaža Badiou, (dandanes) ljubezen percipirana kot »nepotrebno tveganje« (Badiou 2010, 11) –; dostojanstven skok v usodo/ljubezen se lahko kmalu oz. na koncu izkaže za dostojanstvo-*ne*-potrjujoč, pač pa za dostojanstvu-ravno-*nasprotujoč*, namreč za dostojanstvo-*izgublja*joč; dostojanstven skok v usodo/ljubezen lahko, po *začetni prezenci* dostojanstva, pomeni prav *kasnejšo ne*-prezenco dostojanstva; dostojanstven skok v usodo, navkljub vsej svoji *ne-dostojanstvenosti*, torej pomeni (tudi) tveganje izgube prav iste mere dostojanstva – in *zato* je dostojanstven skok v usodo/ljubezen (lahko) tako zelo usoden – tako zelo usoden, da kakšen zaljubljeni subjekt – kljub siceršnji načelni momentalnosti in nenačrtovanosti skoka v usodo/ljubezen – (prej) vseeno dobro (!?) razmisli, ali si (*še*) upa tvegati, vanjo res skočiti (podati) in ljubiti (*Nič. Ljubiti.*).

Proustov narator in Anny sta že védela, da med *ljubil* in *izgubil* obstoji tesna povezava, da z(a) ljubil (lahko) pride tudi izgubil, da obstaja (znatno) tveganje, da bo zaljubljeni subjekt ljubil *in* izgubil ... (objekt svoje želje/ljubezni oz. njegovo ljubezen (itd.) in tudi) svoje dostojanstvo – da za *očaranjem* (lahko) pride *raz-očaranje*, da *ne-sreča/trpljenje* že trka na vrata. – Kar pa je Proustov narator védel tudi že iz prvega dela cikla, tj. iz *V Swannovem svetu* (1987), ko je to ideal(izira)no opisal takole: »[...] morda tudi zaradi želje, da ne bi bil razočaran, želje, ki je ena od oblik nagona samoohrane najdragocenejšega dela naše osebnosti, zdaj, ko sem jo [(ljubljen)no] spet povzdignil [...] nad ostalo človeštvo« (Proust 1987, 282). – In *samoohrano najdragocenejšega dela osebnosti* bi tako lahko zvedli kar na ohranitev (torej na *ne*-izgubo oz. na *ne*-izgubljanje) samega dostojanstva in s tem tudi občutka lastne vrednosti – kar bi nam bil morda sugestiral tudi Werther, ki je bil prepričan, »da na tem svetu človeku samo ljubezen daje veljavo in nič drugega« (Goethe 1996, 51) –, ali pa vsaj na ohranitev lastne biti oz. lastnega bistva – ki pa je tako ali tako tesno zvezana/-o z dostojanstvom?¹⁸⁹ (S tem pa se spuščamo že tudi globlje v razpravo o *biti/bistvu/a*, *ne-vrednosti* in *ne-dostojanstvu* ter tudi o *želji*.)

¹⁸⁹ In Proustov narator potemtakem ni podoben le Aristotelovemu *srečnemu človeku*, pač pa tudi *dobremu človeku* – ki pa sta, skupaj z *dostojnim človekom*, tako bolj en (in isti) človek, (tudi) *dostojanstven človek*.

Freud v spisu (»o družbi in religiji«) *Aktualna razmišljanja o vojni in smrti* (2007a) zapiše, da »najgloblje človekovo bistvo sestoji iz gonskih vzgibov« (Freud 2007a, 219), medtem ko Lacan v *Štirih temeljnih konceptih psihoanalize* reče, da je subjekt »subjekt želje, ki je človekovo bistvo« (Lacan 2010, 101). Ergo: medtem ko bi se iz Freuda izpeljana enačba glasila: človekovo bistvo = gon; bi se tista, izpeljana iz Lacana glasila: človekovo bistvo = želja. In če smo prej (glej točko 4.1) gon obravnavali v »srečnem kontekstu« oz. kontekstu s srečo, bomo zdaj željo obravnavali v »ne-srečnem kontekstu« oz. kontekstu z ne-srečo/s trpljenjem; saj je razmerje med gonom in željo oz. razmerje med gonom in srečo ter željo in ne-srečo/trpljenjem pač takšno, da gon tendira k sreči (k močnim občutkom ugodja in odsotnosti ne-ugodja/bolečine/trpljenja; pa čeprav k nezavedni sreči (!?)) – k sreči, ki se tudi realizira –, in da želja tendira k sreči – a k sreči, ki se ne realizira ter tako vselej vsebuje neko ne-sreč(n)o(st) (Freud 2001, 23–24; Miller 2001, 65).¹⁹⁰ – Zaradi česar pa bi lahko postulirali, da je freudovsko človekovo bistvo (gon) artikulirano s srečo in da je lacanovsko človekovo bistvo (želja) artikulirano z ne-srečo/(s trpljenjem).

Tisto, kar željo dela za ne-srečno in tudi za ne-dostojanstveno pa (tako) ni nič drugega kot manko; da zaljubljeni subjekt ljubi – a da zaljubljeni subjekt ni ljubljen, da objekt njegove želje/ljubezni ne ljubi. – V Lacanovem spisu *Vodenje zdravljenja in principi njegove moči* (1994a)¹⁹¹ lahko, kot sličnega tistemu, v katerem izvemo, da je želja človekovo bistvo, najdemo naslednji citat: »Psihologi so že pred Freudom vedeli (če tega niso tako izrazili), da je – če je želja metonimija manka biti – Jaz metonimija želje« (Lacan 1994a, 226); ergo: želja = manko biti; in: jaz = želja. – Gre namreč – pri čemer povzemamo Lacana (2010)¹⁹² in Millerjevo povzemanje Lacana – za pokrivanje dveh mankov – (1.) tistega na strani (zaljubljenega) subjekta (na tega se tudi nanaša zgornji citat) in (2.) tistega na strani objekta (njegove želje/ljubezni). – (1.) V primeru subjekta gre za manko (njegove lastne) biti v razmerju do Drugega oz. za manko imeti Drugega (subjekt = metonimija manka biti) (Drugi = objekt njegove želje/ljubezni)¹⁹³ – subjekt je odvisen od označevalca, ki je sprva v polju

¹⁹⁰ Lacan v *Štirih temeljnih konceptih psihoanalize* (predavanje *O subjektu gotovosti*) na nekem mestu izpostavi ključno razliko med ugodjem in željo; namreč: goni (tudi potrebe) so artikulirani oz. ugodje je artikulirano s srečo vsled dejstva, da »ugodje obmejuje doseg človekovega razsežaja« (Lacan 2010, 33), da je »načelo ugodja [...] načelo homeostaze« (Lacan 2010, 33) (ergo: ugodje je omejeno – omejeno na telo), medtem ko je želja artikulirana z ne-srečo prav vsled tega, ker »prestopa prag, ki ga nalaga načelo ugodja« (Lacan 2010, 33) (ergo: želja je ne-omejena – ni omejena na telo; želja tendira *ad infinitum*).

¹⁹¹ Z dodatkom *Poročilo s kolokvija v Royaumontu od 10. do 13. julija 1958*.

¹⁹² Glej *Štiri temeljne koncepte psihoanalize* (predavanje *Subjekt in drugi: odtujitev*).

¹⁹³ Kdo ali kaj je torej Drugi? – Lacan v *Štirih temeljnih konceptih psihoanalize* postavi eno svojih pomembnejših premis, namreč, da je »nezavedno diskurz Drugega« (Lacan 2010, 122); in zakaj je temu tako, nam seveda najbolje pove kar sam Lacan: »Nezavedno so učinki govora na subjekt, nezavedno je razsežnost, kjer se subjekt opredeljuje v razvoju učinkov govora, in zaradi tega je nezavedno strukturirano kakor govornica«

D drugega oz. s samim naslavljanjem na D drugega subjekt razkriva, da mu nekaj manjka – nekaj, kar Drugi ima, oz. nekaj, kar Drugi je (Lacan 2010, 190; Miller 2001, 63 in 98).¹⁹⁴ Ergo: manko (zaljubljenega) *subjekta* vznikne, ker **subjekt ljubi objekt** (svoje želje/ljubezni) in si želi, da bi *ljubil* tudi *objekt/bil* tudi sam *ljubljen*; pri čemer pa je tako *objekt mogočen/veličasten/dragocen (idealizacija)* in s tem tudi *dostojanstven*, in *subjekt ponižen/podrejen*¹⁹⁵ (*ponižanje*) in s tem tudi *ne-dostojanstven* (2. Lacanova definicija želje: *želja je želja D drugega*).¹⁹⁶ – (2.) V primeru *objekta* pa gre tako za manko oz. za vznik manka, ki ga v objektu želi povzročiti subjekt. Ergo: (zaljubljeni) *subjekt* želi, da bi povzročil vznik manka (tudi) v objektu (njegove želje/ljubezni), da ne bi *ljubil* le sam, pač pa, da bi *ljubil* tudi *objekt/bil* tudi sam *ljubljen*, da bi – sicer neustrezno rečeno (!) – **objekt ljubil subjekt**; pri čemer pa tako *subjekt* želi, da bi *bil* tudi sam *ljubljen* in s tem tudi *dostojanstven* oz. da bi si podredil objekt, da bi tudi *objekt ljubil* in bil s tem *ne-dostojanstven* (!?) (1. Lacanova definicija želje: *želja želi biti zelena*).¹⁹⁷ – Ergo: zaljubljeni *subjekt*, ki *ljubi*, a (*še*) ni *ljubljen*, ter zaradi česar je *ne-srečen* in *ne-dostojanstven*, želi, da bi *ljubil* tudi *objekt/bil* tudi sam *ljubljen*, ter s tem tudi *srečen* in *dostojanstven*; zaljubljeni subjekt, ki *želi* D drugega – želi, da bi *bil* tudi sam *zelen*, kar pa je prav *prva* Lacanova definicija želje – definicija želje s poudarjeno *dostojanstvenostjo* v *ne-dostojanstvenosti* ali pa definicija želje z željo prehoda iz *ne-dostojanstvenosti* v *dostojanstvenost* –, namreč: *želja želi biti zelena*; in zaljubljeni subjekt si želi D drugega, ker je, in kar je *druga* Lacanova definicija želje – definicija želje s poudarjeno *ne-dostojanstvenostjo* v *dostojanstvenosti*: *želja želja D drugega*. – Zaljubljeni subjekt *želi* (in *mora*) *biti ljubljen*!¹⁹⁸

(Lacan 2010, 138). Ko Lacan govori o *nezavednem* namreč nasproti postavlja dve polji, tj. »polje subjekta in polje D drugega« (Lacan 2010, 189–190), pri čemer velja, da je »Drug[...] mesto, kamor je umeščena veriga označevalca, ki obvladuje vse, kar se bo od subjekta lahko ponavzočilo; to je polje tistega živega, kjer se mora prikazati subjekt« (Lacan 2010, 190). Ali bolj preprosto ter z Lacanom in Alenko Zupančič v *Etiki realnega: Kant, Lacan* (1993) rečeno: »[N]i D drugega (od) D drugega« (Lacan v Zupančič 1993, 34); oz.: »Drug[...] (od) D drugega je subjekt« (Zupančič 2010, 40).

¹⁹⁴ Na tem mestu – *via* Millerja (2001, 67) – morda *še* nekaj o razliki med *gonom* in *željo*, katere ključ da leži v tem, da *želja vis-à-vis gon* pomeni popustitev; saj je – z *drugo* Lacanovo definicijo želje rečeno – želja (že) želja D drugega (subjekt želje je svoj užitek, in s tem gon, že (pre)dal Drugemu). – O Lacanovi (drugi) definiciji želje, ki je *želja je želja D drugega*, bo več govora prav kmalu.

¹⁹⁵ Za več o *poniževanju* in *podrejanju* v ljubezni glej sicer Freudove *Spise o seksualnosti*, natančneje spisa *O vsesplošni težnji po ponižanju v ljubezenskem življenju* (2006b) in *Tabu devištva* (kjer igra pomembno vlogo tudi razmerje *moški-ženska*).

¹⁹⁶ Ta, slavnejša izmed dveh Lacanovih definicij želje je iz *Štirih temeljnih konceptov psihoanalize* (najdemo jo npr. tudi v *Še*) in je skovana po Lacanovem branju Alexandra Kojéva oz. po Lacanovem in Kojévozem branju Georga W. F. Hegla (glej tudi točko 3.3 *drugega* dela tega dela).

¹⁹⁷ Morda *še* bolj kot druga Lacanova definicija želje, je ta imanentna histeriji oz. izhaja iz želje *histeričarke/-ja*.

¹⁹⁸ Kaj to zares pomeni bomo videli prav kmalu, ko bomo govorili o *ágalmi/a*.

Zaljubljeni subjekt – ki je ganjen in ki ne želi biti (tudi) ranjen – želi »raniti«¹⁹⁹ objekt njegove želje/ljubezni, a le v smislu povzročitve vznika manka, v smislu, da ga gane, da se ga dotakne, želi se dotakniti njegove biti oz. se približati njegovi biti (Lacan v *Še reče tudi*, da »ljubezen meri na bit, namreč na tisto, kar se v govorici najbolj izmika« (Lacan 1985, 35), in ki se vedno izmakne tudi ljubezni, namreč – kot *še* premišljuje Lacan: »Ko se ljubezen približa biti, mar se prav pri tem ne prikaže tisto, zaradi česar je bit nekaj, kar se ohranja le tako, da se zgreši (que de se rater)?« (Lacan 1985, 119); zaradi česar pa tako prava ljubezen ni dotik biti (objekta), pač pa (le) približevanje biti (objekta)) – in (srečno in dostojanstveno) vzklikniti: »*Touché!*«; in: »*Ljubljen sem!*«. A toliko bolj kot zaljubljeni subjekt svoj objekt idealizira in toliko bolj kot je objekt dostojanstven, toliko bolj je on sam, ki (*še*) ni ljubljen, ponižen in ne-dostojanstven; in toliko bolj kot zaljubljeni subjekt svoj objekt idealizira in toliko bolj kot je objekt dostojanstven in vreden, toliko bolj bo on sam, če ne bo ljubljen, ponižan, ne-dostojanstven in ne-vreden. – Nadaljujemo torej s pisanjem o idealizaciji, kot tudi o ne-vrednosti in ne-dostojanstvu.

*Še naprej vztrajamo na tvegani poti ljubezni, na tvegani poti približevanja biti, na tvegani poti identifikacije in idealizacije – na poti k bistvu zaljubljenosti (kakor Freuda bere Lacan), k: idealu jaza, idealnemu jazu in a (ágalma, objekt mali a, objekt (vzrok) želje (parcialni objekt)). Namreč, kot to v svojem VIII. seminarju *Transfer* (1992),²⁰⁰ posvečenem Platonovi hvalnici *ljubezni*, torej *Simpoziju*, katera pa je tu remodelirana v hvalnico *drugemu* (katera substituirala ljubezen samo), ter s tem Sokratu in Alkibiadu (učitelju in njegovemu učencu), opiše *še* Lacan: »Tisti, ki se poda na vzpon proti ljubezni, gre po poti identifikacije in, če hočete, produkcije, pri tem pa mu pomaga čudež lepega« (Lacan 1992, 6–7) – čudež lepega, ki ga pelje, vodi, zapeljuje, in poslej »spelje na pot poželjivega« (Lacan 1992, 8). – Osrednji (parcialni) objekt (objekta želje/ljubezni, ki pa »je« prav s tem sam subjekt (Žižek 1997, 17)), kateremu se bomo *vía* Lacana poskušali približati ter okoli katerega se bomo vrteli, bo tako *ágalma/a* – »minimum fantazmatske konsistence subjektove biti« (Žižek 1997, 17), »stožer, središče, ključ človeške želje« (Lacan 1992, 13) –, ki pa nas bo speljal v samo srž razmerja med ne-vrednostjo in ne-dostojanstvom. – Vendar *še* preden se bomo poskušali približati*

¹⁹⁹ Slavoj Žižek v *Kugi fantazem* (1997) z Lacanovimi besedami tako pravi – s čimer smo že bližje *ágalmi/a* –, da zaljubljeni subjekt pohabi objekt želje/ljubezni zato, ker v njem ljubi nekaj bolj kot njega samega, tj. objekt *a* (objekt vzrok želje).

²⁰⁰ *Transfer* ni v psihoanalizi prav nič drugega kot ravno *ljubezen* (tudi med *analitikom* in *analizandom*).

Lacanovemu *a*, se bomo poskušali približati Freudovima *idealu jaza* [*Ich-Ideal/Ichlibido*] in *idealnemu jazu* [*Ideal-Ich/Objektlibido*].

S Freudom na tvegani poti k biti, na poti identifikacije in idealizacije, na poti k *idealu jaza* in *idealnemu jazu*, tako začenjamo oz. nadaljujemo takole: »Nadalje smo rekli, da se na tej poti na najbolj vprašljiv način postavimo v odvisnost od dela zunanjega sveta, namreč od izbranega objekta ljubezni, ter se tako izpostavimo najhujšemu trpljenju, kolikor nas ta zavrne ali pa ga izgubimo zaradi nezvestobe oziroma smrti« (Freud 2001, 49). – Stvar je torej v tem, da se v ljubezni oz. pri *idealizaciji*, tj. pri seksualnem precenjevanju, »prelije večja mera narcističnega libida na objekt« (Freud 2007b, 291),²⁰¹ da se objekt postavi na mesto ideala jaza, da objekt jaz tako rekoč použije (Freud 2007b, 292). – Zaradi česar je – kot že rečeno – zaljubljeni subjekt tudi tako zelo ranljiv in dovzeten za potencialno *ne-srečo* in *ne-dostojanstvenost*, saj v primeru, da (kmalu) ni deležen nazaj svojega libida jaza, ki ga je pretočil oz. ga *še* pretaka na objekt – *ergo*: da *ni* ljubljen –, (kaj kmalu) postane *ne-cel*, *ne-sozvočen/dis-harmoničen*, *ne-srečen/trpeč* in *ne-dostojanstven*. In če zaljubljenost tako – kar Freud zapiše v enem izmed prispevkov v okviru svojih *Spisov o seksualnosti* (2006), tj. v *O vsesplošni težnji po ponižanju v ljubezenskem življenju* (2006b) – prinese »najvišje psihično vrednotenje seksualnega objekta« (Freud 2006b, 62), s katerim sta *objektu* zato pripisana najvišja *vrednost* in *dostojanstvo*, pa na drugi strani zaljubljenemu *subjektu*, v kolikor ni (kmalu) ljubljen, prinese (tudi) najgloblji padec v *ne-srečo*, *ne-vrednost* (*raz-vrednotenje*) in *ne-dostojanstvenost*; nasproti sta si tako postavljena *mogočen/veličasten/dragocen objekt* ter (*nezahteven/skromen/ponižen/podrejen subjekt* (2. Lacanova definicija želje: *želja je želja Drugega*) – zaradi česar pa subjekt ni več »obogat[en] z lastnostmi objekta« (Freud 2007b, 292), tj. objekt *ni* več postavljen na mesto *jaza*, pač pa je osiromašen, saj se je predal objektu in ga »postavil na mesto svoje najpomembnejše sestavine« (Freud 2007b, 292), tj. objekt se je *postavil* na mesto *ideala jaza* (Freud 2007b, 292). – *Tok, tok, tok!* (A *ne-sreča/trpljenje* in *ne-dostojanstvo še* vedno o(b)stajata tam zunaj, na drugi strani vrat, *en souffrance!*)

Zaljubljeni subjekt torej *želi* (in tudi *mora*) *biti ljubljen* – stopiti tudi na pot poželjivega; saj – če zdaj nadaljujemo tam, kjer smo končali z Lacanom: »Biti ljubljen pomeni nujno vstopiti v [...] lestvico poželjivega« (Lacan 1992, 31). *Ergo*: le, če bo zaljubljeni subjekt *poželjiv* oz. *vreden poželenja* oz. *éromenos* oz. če bo drugi v njem našel *ágalmó/a*, bo zaljubljeni subjekt

²⁰¹ Sklicujemo se na Freudov spis (»o družbi in religiji«) *Zaljubljenost in psihoza* (2007b).

tudi vreden tega, da je ljubljén, ter s tem vreden *per se*, ljubljén in tudi dostojanstven; pri čemer pa tako po Lacanu obstaja cela lestvica želje, in le v kolikor na vrh te lestvice ne postavimo Boga oz. absolutne vrednosti ne pripišemo Bogu, lahko (ljudje) »ohranimo dostojanstvo vrhovnega objekta« (Lacan 1992, 31). – A kaj sploh je *objekt*, in še prej, kaj sploh je parcialni objekt, *ágalma/a*? *Ágalma/a* je parcialni objekt objekta naše želje/ljubezni (objekta želje/ljubezni zaljubljenega subjekta); ali: *ágalma/a* = *objekt (vzrok) želje* in objekt želje/ljubezni = *objekt ljubezni*; ali: ker je *ágalma/a* skrita v *notranjosti* objekta želje/ljubezni zaljubljenega subjekta, je lahko ta objekt obenem objekt *želje in ljubezni* zaljubljenega subjekta, tj. objekt *želje/ljubezni* zaljubljenega subjekta. – Dobro, a še enkrat in še bližje bistva, kaj sploh je ta (parcialni) objekt, *ágalma/a*, ki torej predstavlja »stožer, središče, ključ človeške želje« (Lacan 1992, 13)?²⁰²

Ágalma/a je natanko to, kar ima Lacan – ki jo še vedno razlaga inspiriran s *Simpozijem* – v mislih, ko reče, da zaljubljenega subjekta čudež *lepega* spelje na pot *poželjivega* (*lepo/zunanjost versus poželjivo/notranjost*) – namreč, na pot iskanja tistega, »kar je v drugem *erómenon*, poželjivega« (Lacan 1992, 7), torej na pot približevanja, vrtenja okoli *ágalma* oz. *a*; ali – kot še pravi Lacan: »[...] vse [se] vrti okrog tistega privilegija, tiste enkratne točke, ki jo nekje zgradi tisto, kar najdemo edinole v bitju, ki ga zares ljubimo. Toda kaj je to? Natanko *ágalma*« (Lacan 1992, 18). Bistv(en)o je torej (tisto, kar je) v *notranjosti*, vsebina, in *ne* v *zunanjosti* (formi), embalaža. – Beseda *ágalma*, ki izvira iz besede *ágallo*, tj. *kititi*, *krasiti*, sicer že pomeni *okras/okrasje*, *nakit/kitenje* (Lacan 1992, 5), ter se tako prvotno nanaša na nekaj zunanjega – pa vendar, kot nadalje eksplicira Lacan, gre tu »predvsem za nakit, za nekaj dragega – nekaj, kar je v *notranjosti*« (Lacan 1992, 8) (za skriti zaklad!); za nekaj, kar zaljubljeni subjekt v objektu *občuduje* (*ágamai*), in istočasno za nekaj, kar zaljubljeni subjekt objektu *zavida* ter zaradi česar je nanj *ljubosumen*; in nenazadnje, gre tudi za – še vedno izhajajoč iz istega korena – preoblikovanje pomena besede *ágalma* v *prenašati z muko* (*agazo*) ter nadalje v *biti ogorčen* (*agaíomai*) (Lacan 1992, 11). *Ergo*: gre za to, kar objekt naredi za objekt *želje*(/ljubezni); za to, kar objekt naredi za *poželjivega* in *vrednega občudovanja* (*agastós*), za *mogočnega/veličastnega/dragocenega*; za to, kar *idealiziranemu objektu* pripiše njegovo vrednost in dostojanstvo – ter na drugi strani oz. strani drugega: za to, kar zaljubljenega subjekta naredi za *zaljubljenega* subjekta; za to, kar subjekta naredi za tistega, ki *želi* in *občuduje*, za *zavidljivega* in *ljubosumnega*, za *ponižnega/podrejenega*

²⁰² Lacan (1992, 10) tozadevno govori tudi o fetiški funkciji objekta.

(idealizacija = ponižnost/podrejenost);²⁰³ za to, kar *subjekta, ki idealizira*, – v kolikor (kmalu) ni tudi sam *ljubljen* oz. v kolikor tudi v njem ni najdena *ágalma/a* – napravi za *prenašajočega z muko* (trpljenje) in *ogorčenega*, za *ne-vrednega* in *ne-dostojanstvenega*. – In že smo se znašli v sami ambivalenci besede *ágalma*, še bližje srži razmerja med ne-vrednostjo in ne-dostojanstvom.

Zaljubljeni subjekt torej *želi* (in tudi *mora*) *biti ljubljen* – postati tudi *poželjeni* (*erómenos*) oz. tisti, ki *je ljubljen*, in ne ostati le *poželjivec* (*érastes*) oz. tisti, ki *ljubi*; zaljubljeni subjekt ne želi ostati le (*zaljubljeni*) *subjekt*, temveč tudi sam postati *objekt* (*želje* (*ljubezni*)); pri čemer pa je subjekt tako – kot že rečeno – odvisen od označevalca, ki je spočetka v polju Drugega – in za njegovo dostojanstvo bo – kot bomo videli – signifikantna prav fiksacija (infinitega drsenja) označevalca. – Še preden pa končno preidemo do še bolj specifično Lacanovega analiziranja vprašanja ne-vrednosti in ne-dostojanstva v razmerju med *objektom* in *subjektom*, kjer prevelika *vrednost objekta* pogojuje oz. aficira *dostojanstvo subjekta*, ter (tako) tukajšnjo razpravo, črpajočo iz *Transferja*, končamo s tistim, čemur Lacan (1992, 37–38) pravi *dostojanstvo subjekta*, pa še enkrat oz. še nekoliko drugače povejmo, kaj sploh je *objekt* oz. kaj sploh je *subjekt*.

Zaljubljeni subjekt si – na vsak način, tj. ne glede na njegovo dobro//*srečo* ali zlo//*ne-srečo/trpljenje* (in kasneje (vzajemna ljubezen): v dobrem in slabem!?) – želi to, kar je objekt njegove želje, torej *ágalma/a*, oz. to, kar je v objektu njegove želje/ljubezni, torej – ponovno – *ágalma/a* – v objektu želje/ljubezni, ki pa »je« torej pravzaprav prav s tem (tudi) sam subjekt – subjekt, na katerega zaljubljenega subjekta veže ljubezen in ki je istočasno oz. *še* prej objekt njegove želje; pri čemer pa je objekt želje tako tudi ta, ki subjekta naredi za neprimerljivega z drugimi subjekti (Lacan 1992, 16 in 26). *Ergo*: *ágalma/a* je objekt, skrit znotraj subjekta. – In prav to je tudi razlog, zakaj Lacan pravi, da je največja ljubezen, prava ljubezen v približevanju biti/a!

Ne ustavimo se na poti približevanja biti/a – ustavimo (se pri) označevalec(/-cu); ustavimo se pri Lacanovi pripombi: »Tisto, za kar gre v ljubezni, je objekt in ne subjekt« (Lacan 1992, 37); ter s tem – ponovno – pri tem, da zaljubljeni *subjekt želi*: (in tudi *mora*) *biti ljubljen*; »padec Drugega, A, v drugega, a« (Lacan 1992, 43), ter (obenem!) da bi bila tudi v njem

²⁰³O tem bo več govora zelo kmalu oz. ko bomo govorili o *das Ding* (pa čeprav se za glavno *ne* bo izkazala idealizacija oz. identifikacija, ampak *aspiracija*).

najdena *ágalma/a* (da bi tudi sam padel v oz. postal *a*); (da ne bi bil več (le) sam podrejen, tj. da ne bi več (le) sam *ljubil*, pač pa) da bi podredil subjekta svoji lastni želji, tj. da bi iz subjekta napravil *objekt* (*želje*(/*ljubezni*)), ter (obenem!) da bi tudi sam postal *objekt* (*želje*(/*ljubezni*)); in ustavimo se pri drugi Lacanovi definiciji želje, torej: *želja je želja Drugega*. Za vse to gre v ljubezni! – *Ergo*: zaljubljeni subjekt si želi (in mora) iz subjekta »narediti nekaj, kar bi bilo v celoti podvrženo in podrejeno neki vrednosti« (Lacan 1992, 43), značilni za objekt – natančneje, za *predmet* – oz. za razmerje *objekt-subjekt* oz. za razmerje *objekt-objekt*, v katerem je sploh lahko en objekt vreden drugega, ter tako iz njega – *vis-à-vis* sebe kot subjekta (subjekta, ki želi postati objekt) – narediti objekt; obenem (!) pa zaljubljeni subjekt želi (in mora) tudi sam postati objekt (*želje*(/*ljubezni*)). – Prav to pa je tudi razlog, zakaj je subjekt odvisen od označevalca, ki je prvotno v polju Drugega. Namreč: da bi subjekt postal objekt, mora biti fiksiran označevalec, fiksiran mora biti sam subjekt – pri čemer pa je objekt tisti, ki ga ustavi, ko »v razmerju do subjekta prejme tisto bistveno vrednost, ki tvori temeljno fantazmo« (Lacan 1992, 37); subjekt se namreč ob tem identificira s to temeljno fantazmo, prepozna željo kot željo Drugega, prepozna se kot fiksiran, kot objekt želje oz. *a* (fantazma je namreč tista, ki konstituira željo, ki konstituira *a* (objekt fantazme/želje) (Žižek 1997, 13))²⁰⁴ (Lacan 1992, 37). – In že smo se (z)našli pri intersubjektivnosti fantazme oz. pri želji kot želji Drugega, kajti: »[Ž]elja je v svoji korenini in svojem bistvu želja Drugega, in prav v tem je resnično gibal rojstva ljubezni, če je namreč ljubezen tisto, kar se dogaja v objektu, ki mu ponujamo roko, vodeni z našo lastno željo, in ki nam v trenutku, ko naša želja razblešči njegov požar, za hip ponudi tisti odgovor, tisto drugo roko, ki se steguje proti nam kot njegova želja« (Lacan 1992, 45); oz. pri objektu želje oz. *a*, kjer: »[N]oben izmed partnerjev v razmerju, ne subjekt ne Drugi, ne more ostati pri tem, da je subjekt potrebe ali objekt ljubezni, temveč mora zasesti mesto vzroka Želje« (Lacan 1994b, 239),²⁰⁵ tj. postati objekt želje oz. *a*. – Prav to – namreč: želja je želja Drugega oz. *a* (!) – pa je tudi ključna točka, s katero Lacan poveže *dostojanstvo erómenos*, tj. dostojanstvo tistih (dveh), vrednih poženja, ter/oz. *dostojanstvo subjekta*. Dostojanstvo *éromenos* tako Lacan umesti na prehod iz nevédnosti glede želje (Drugega) v razkritje njihove želje (Lacan 1992, 26);²⁰⁶ in/oz. dostojanstvo *subjekta* – vnovič – v razmerje med *objektom* in *subjektom*, kjer mora objekt,

²⁰⁴ Tako Lacana dobro povzame Žižek, ko zapiše, da je tozadevno objekt *a* v objektu tisto *nekaj več*, zaradi česar se le-ta sam sebi zdi *vreden želje Drugega*. Želja je pač vedno želja Drugega, zato pravo vprašanje želje pravzaprav ni: »Kaj jaz hočem?«, pač pa: »Kaj hoče(jo) drugi od mene?« (Žižek 1997, 17) (kar pa je pravzaprav prav travmatično).

²⁰⁵ Sklicujemo se na Lacanov spis *Pomen falosa: Die Bedeutung des Phallus*.

²⁰⁶ Šee enkrat: Lacan v Še (4.): »Ljubezen gotovo deluje kot znak (fait signe) in je zmerom vzajemna« (Lacan 1985, 7).

kateremu je »pripisana prevelika vrednost« (Lacan 1992, 37), vsled tega, da ne bi subjekt pred njim razvrednoten propadel, izginil kot subjekt, »rešiti [njegovo] dostojanstvo subjekta, se pravi, narediti iz [njega] nekaj drugega od subjekta, ki je podvržen neskončnemu drsenju označevalca« (Lacan 1992, 37–38). – Stop! Končali smo s *Transferjem* – tu je le še kratek zaključni komentar fiksacije označevalca, ki tako significira, da se je v primeru dostojanstva *erómenos* le-ta že/pravkar dogodil, da je bil v subjektu že/pravkar najden (parcialen) objekt, *a*, in da se mora v primeru dostojanstva *subjekta* le-ta še dogoditi, da mora biti v subjektu še najden (parcialen) objekt, *a*. Pri fiksaciji označevalca tako namreč (zaljubljeni) subjekt (končno) postane objekt želje oz. *a* ((tudi v njem je najden *a*); (zaljubljeni) subjekt (končno) postane *poželjiv* oz. *éromenos* oz. *vreden poželenja* oz. *vreden občudovanja* (mogočen/veličasten/dragocen), *vreden tega, da je ljubljen* (vreden Drugega), *vreden per se, ljubljen* in nenazadnje *dostojanstven*. – Ne-dostojanstvenost približevanja biti/*a*, pa se nam na tej točki/na tem mestu naše poti pravzaprav le še toliko bolj pokaže za dvosmiselno/dvosmerno (vzajemno), namreč: ne gre le za subjektovo približevanje biti drugega oz. *a* v drugem, temveč tudi za subjektovo približevanje temu, da bi sam postal (in ostal) *a* (da bi se drugi približeval njegovi biti oz. *a* v njem). – (Double) »touché«!? – *Krasno!*²⁰⁷

Pa vendar velja na koncu še enkrat poudariti tisto, kar je pri *a* (pravzaprav) najbolj relevantno, namreč to, da ni *a* nič drugega kot produkt fantazme, oz. to, da je *a* (pravzaprav) nek *nič* – da je *a* kot nekaj najvrednejšega (pravzaprav najprej) nek *nič* – da si zaljubljeni subjekt želi to, česar objekt njegove želje/ljubezni (pravzaprav najprej) *nima* – da velja: »[T]am, kjer nekaj vidiš, nisem nič« (Lacan 1992, 24). Sokrat namreč Alkibiadu *a* prav iz tega razloga – ker vé, da je *nima* – zavrne (Lacan 1992, 29);²⁰⁸ in vendar je Sokratu »prav zato, ker ve, [...] usojeno, da se o njej zmoti – da namreč spregleda bistveno funkcijo naperjenega objekta, ki ga tvori *ágalma*« (Lacan 1992, 29). Sokrat namreč *a ima*, tudi če trdi, da je *nima*, saj Alkibiad v

²⁰⁷ Ali pa: *Čudovito!* – »Čudovit si!« je namreč naslov Barthesovega fragmenta, kjer le-ta govori tudi ravno o objektu *a*. Istočasno ko naj bi *čudovit si* izrekal Celoto drugega, naj bi namreč povedal tudi, kaj tej celoti manjka, saj – kakor torej *a* opiše Barthes: »[...] določiti hoče tisti kraj pri drugem, kamor se *prav posebej* zapiči moja želja, toda tega kraja ni mogoče določiti; o njem ne bom nikoli nič vedel; vselej bom jecljal, jezik se mi bo zatikal, ko ga bom poskušal izraziti, toda nikoli ne bom zmogel izreči kaj več kakor le prazno besedo, ki je nekakšna ničta stopnja vseh krajev, kjer se oblikuje moja tako zelo preprosta želja po prav tem drugem (in ne po kakšnem drugem drugem)« (Barthes 2002, 26–27).

²⁰⁸ Sokrat sicer neprestano ponavlja, »da ve le to, da nič ne ve« (Dolar 2006, 175) oz. »da je ljubezen edina reč, na katero se spozna, o kateri zares nekaj ve« (Dolar 2006, 175). To pa je, kot v *Prozopopeji* (2006) piše Dolar, tako ravno tudi védnost o transferju. In Sokrat je tako tisti, ki pravi Alkibiadu: »Toda, srečnejš moj, glej bolje, da ti ne bi ostalo prikrito, da jaz pravzaprav nisem nič« (Platon v Dolar 2006, 176); Sokrat torej vé, da *nima a*. – Kar pa je tudi povod za Lacanovega *subjekta*, za *katerega se predpostavlja, da ve* (recimo) analitika, ki ravno tako nekaj vé o ljubezni, a kljub temu, da se transfer vzpostavlja le v razmerju do *a*, *a* vendarle *nima*.

Sokratu *vidi a*, kljub temu, da Sokrat tam *ne* vidi nič – (tudi) prevara je namreč dvosmerna (vzajemna): Sokrat misli, da *nima a*, pa jo (pravzaprav) *ima*, in Alkibiad misli, da Sokrat *a ima*, pa je (pravzaprav) *nima* (Lacan 1992, 33). – Mar se s tem ne znajdemo pred nenadejanim preobratom, celo pred paradoksom v naši dosedanji obravnavi vrednosti, kjer je najvišja vrednost pripisana *niču* oz. kjer je najbolj vreden *nič*!? Ne – *a* vendarle *ni* nič, temveč je *nekaj* – *nekaj* več kot nič – (vsaj) »minimum fantazmatske konsistence subjektove biti« (Žižek 1997, 17) – je *nekaj*, kar sicer nastane iz nič, kar sicer na nič gradi – a *a ni* nič.²⁰⁹ – *Ergo*: zaljubljeni subjekt želi, da bi bila tudi v njem najdena *a – a*, ki je sam sicer ne bo mogel nikoli videti, vendar katerega nemožnost in katere (predmetna) neoprijemljivost ga bo v enaki meri navdajala z mislijo, da je v ljubezni možno prav vse!?

Od »a *thing*« (oz. »*thing a*«, tj. objekt (mali) *a*, ki pa je tako sicer bolj »*object*« kot pa »*thing*«) se bomo sedaj poskušali – z Lacanom in njegovo *Etiko psihoanalize* – povzpeti še do »the *thing*«, tj. do *das Ding* oz. *Stvari*.²¹⁰ Od identifikacije in idealizacije ter predvsem s slednjo povezanih ponižnosti/podrejenosti in trpljenja ter od objekta *a*, kjer je dostojanstvo subjekta *vis-à-vis* dostojanstvo objekta – o katerem Lacan v *Transferju* sicer ne govori – lahko rešeno le tako, da postane objekt nekoliko *manj* vreden in dostojanstven in da (p)ostane nekoliko *bolj* vreden in dostojanstven subjekt, da se prelijeta vrednost in dostojanstvo z objekta nazaj na subjekt oz. da tudi subjekt (p)ostane objekt, tako prehajamo k *Stvari* – k »*Stvari* kot različ[i] od objekta« (Lacan 1988, 112) – in k *sublimaciji* – sublimaciji kot tisti, ki »povzdigne objekt [...] v dostojanstvo *Stvari*« (Lacan 1988, 113)²¹¹ –, ter s tem ponovno – in še bolj – k ponižnosti/podrejenosti in k trpljenju. *Ergo*: medtem ko Lacan v *Transferju* govori o dostojanstvu subjekta, Lacan še prej, v *Etiki psihoanalize*, govori o dostojanstvu *Stvari*; Lacan v *Transferju* sicer govori o vrednosti objekta, ne pa tudi o dostojanstvu objekta, saj po povedanem v *Etiki psihoanalize* ne moremo govoriti o dostojanstvu objekta oz. *lahko* o

²⁰⁹ In potemtakem bi morda lahko postulirali, da »*Ljubim te.*« ne pomeni le »*Nič. Ljubil bom.*«, pač pa pravzaprav tudi »*Ljubil bom. Nič.*«.

²¹⁰ Lacan to sicer stori v obratnem vrstnem redu, saj se njegov seminar *Etika psihoanalize*, v katerem le-ta obravnava *das Ding*, umešča tik pred njegov seminar *Transfer* (*Etika psihoanalize* je namreč – kot že zapisano – Lacanov VII. seminar in *Transfer* – kot prav tako že zapisano – njegov VIII. seminar). – Tovrsten vrstni red, kjer obravnavo *das Ding* oz. dostojanstva *Stvari* – vsled znatnejšega naslavljanja tematik, ki sledijo – umeščamo za obravnavo objekta *a* oz. dostojanstva subjekta (torej obraten vrstni red), smo si izbrali zaradi lažjega prehoda na drugi oz. zaključni del pričujoče točke, kjer bodo še bolj eksplicite tematizirani *trpljenje*, *ponižanje/podrejenost*, *ne-vrednost* in *ne-dostojanstvo* (kot tudi razmerje *moški-ženska*).

²¹¹ Sublimacija je tudi tista, ki narekuje družbene vrednote (Lacan 1988, 118) – odtod naslov Lacanovega seminarja *Etika psihoanalize*.

»dostojanstvu *objekta*« govorimo šele, v kolikor pravzaprav *ne* gre za objekt, pač pa za *Stvar*. – V čem je torej stvar?

Stvar je v tem, da pri *das Ding* *ne* gre (več) toliko za objekt identifikacije/idealizacije, za dragocen objekt, ki zaslepi, temveč *gre* bolj za samo *aspiracijo* – aspiracijo, ki *via* sublimacijo, kot tisto, ki torej preobrazi nek objekt – natančneje, predmet – v neko stvar, ki je povzdignjena v dostojanstvo – v dostojanstvo *Stvari* –, omogoča, da je lahko čaščen tudi kak *manj*-vreden, popolnoma vsakdanji objekt (npr. škatlica vžigalic); Lacan se tako pri tem sklicuje na Freuda (in (predvsem) na njegove *Tri razprave o teoriji seksualnosti*) oz. na Stare, na *dvorsko ljubezen* in na »določen krščanski ljubezenski slog« (Lacan 1988, 100),²¹² ki da so *vis-à-vis* nas dandanašnje (!?) namesto objektov aspiracije tako poudarjali aspiracijo *samo*, s takšno sublimacijsko *anti*-redukcijo gona, posegajočega za golim oz. seksualnim objektom (cilj = *cilj* (*Ideal*)), pa lahko *drugod* dosegli paradoksalno oz. *de*-seksualizirano zadovoljitev (cilj = *pot* (*vzpon* k Idealu)) (Lacan 1988, 99, 100, 112 in 119). Ta *drugod* se namreč nanaša na sublimacijo, na *de*-seksualiziran *cilj* oz. na – bolje – *de*-seksualizirano *pot* (aspiracijo) k seksualnemu cilju, na *pot*, ki je sama sebi *cilj*, oz. na *cilj*, ki je nikoli ne priti na (pravi) *cilj*, na *cilj*, ki je *pot*.²¹³ – (Paradoksalen) zaljubljeni subjekt, ki je (že) na (začetku) poti ljubezni takole (p)ostajal oz. se (že) na začetku poti približevanja biti takole ustavljal, pa tako – drugače od zaljubljenega subjekta, ki *želi* (in tudi *mora*) *biti ljubljen* – sploh *ni* želel (kaj šele, da bi moral) biti ljubljen; takšen (paradoksalen) zaljubljeni subjekt je želel le *ljubiti*, želel je le, da bi *ljubil* in *ne*, da bil tudi sam ljubljen, to je bil njegov paradoksalni *the* užitek (njegov *dietni* užitek) – užitek, ki se, tako kot običajni užitek, *ne* manifestira ob doseg (seksualnega) cilja, temveč užitek, ki se, drugače kot običajni užitek, *manifestira* ob *odsotnosti* cilja (ob odsotnosti običajnega užitka), užitek, ki se manifestira in manifestira in manifestira ... na sami (*de*-seksualizirani) poti, v infinitnem tendiranju želje; in tako je takšen zaljubljeni subjekt našel užitek v *ne*-srečni ljubezni, *trpljenju*, *ponižnosti/podrejenosti* Stvari (kar pa že vleče na nekatere vzporednice z *mazohizmom* (*vzpon* k Idealu), o katerem – kot tudi o *sadizmu* – bo še govora (kar največji poudarek na/(seksualni (!)) užitek v *poniževanju*, *ne*-sreči/*trpljenju*, (lastni oz. tuji) *ne*-vrednosti in (lastnem oz. tujem) *ne*-dostojanstvu (znotraj seksualnega razmerja (!)) – *via* *prizadejanje bolečin/mučenje*). – *Tok, tok, tok!* (*Ne*-sreča/*trpljenje* in *ne*-dostojanstvo, ki že tako dolgo trkata, zdaj končno vstopata skozi odprta vrata.)

²¹² Ima tu Lacan morda v mislih *askezo*? – ki bo, nekoliko reappropriirano, kasneje tudi del naše razprave.

²¹³ Spomnimo se ponovno na Lacanovo koncepcijo *the aim*.

Končno torej – a vendarle še ne čisto na stežaj – odpiramo vrata razpravi o *ne-sreči/trpljenju* in *ne-dostojanstvu* ter *poniževanju/podrejanju* *via* nekakšen kult idealiziranega objekta, – za zelo kratek čas (za čas ene noči!?) – seleč se s simpozija na *dvor* kot emblematično prizorišče dvorske ljubezni oz. sublimacije ženskega objekta oz. poveličevanja odsotne/nedosegljive *ženske* (ženske kot »the thing«, Stvari),²¹⁴ paradoksalno prizorišče, kjer je bilo poniževanje v imenu nekega ideala oz. podrejanje nekemu idealu – torej poniževanje/podrejanje *zaljubljenega subjekta vis-à-vis objektu njegove želje/ljubezni* (Stvari) – bolj kot z *ne-srečo/s trpljenjem* in *ne-dostojanstvom per se*, povezano z *užitkom* znotraj oz., bolje, zaradi taiste *ne-sreče/trpljenja* in *ne-dostojanstva*; takšen (paradoksalen) zaljubljeni subjekt, ki je užival v *ne-sreči/trpljenju* – v *ne-sreči/trpljenju*, ki je bila zanj kar sreča *sama* –, je užival v infinitnem tendiranju želje in v svoji *ne-dostojanstvenosti* – *svoji ne-dostojanstvenosti vis-à-vis dostojanstvu Stvari*; in takšen (paradoksalen) zaljubljeni subjekt je bil tako cel, sozvočen/harmoničen in srečen ravno v *svoji ne-dostojanstvenosti* in *ne-vrednosti vis-à-vis dostojanstvenosti Stvari*, a ne nujno tudi vrednosti Stvari.

Dvorska ljubezen je namreč – kot Lacan nadaljuje v *Še* in kot o (vrednosti) ljubezni v *O vsesplošni težnji po ponižanju v ljubezenskem življenju* piše še Freud – predstavljala »[z]elo pretanjen način, kako zapolniti odsotnost spolnega razmerja« (Lacan 1985, 57) z infinitnim postavljanjem umetnih oz. konvencionalnih ovir, ki bi otežkočile oz. preprečile dosego (seksualnega) cilja ter povečale psihično vrednost ljubezenske potrebe oz. omogočile vzpon libida oz. infinitno tendiranje želje; po drugi strani pa je dvorska ljubezen prav zaradi tega predstavljala nek višek *zvestobe* objektu želje/ljubezni – *zvestobe* objektu želje/ljubezni, ki je bila torej lahko *zvestoba* le, v kolikor to ni bila prava *zvestoba*, le, v kolikor je objekt želje/ljubezni (paradoksalnega) zaljubljenega subjekta ostajal večno nedosegljiv (Freud 2000b, 68–69; Lacan 1985, 57). – In *ženska* – oz. ženske, za katere Lacan (sicer) zapiše: »Kar je v zgodovini o ženskah najbolj slavnega, je pravzaprav tisto, kar se o njih more reči nečastnega in sramotnega« (Lacan 1985, 69–70)? Ženska je bila pač ta(kšen) objekt želje/ljubezni oz., pravilneje, ženska je bila pač »the thing«, Stvar.

Subjektova ljubezenska idealizacija objekta njegove želje/ljubezni torej že *a priori* pomeni njegovo poniževanje/podrejanje oz. zaljubljeni subjekt je že kot tak ponižen/podrejen; kar v *Vpeljavi narcizma* nadalje ugotavlja sam Freud, namreč: »Dalje je lahko ugotoviti, da

²¹⁴ Ter v čas trubadurjev in t.i. *Minnesänger*-jev.

libidinalna investicija v objekte ne poveča samozavesti. Odvisnost od ljubljene objekta deluje poniževalno; kdor je zaljubljen je ponižen» (Freud 2012b 61).²¹⁵ – Velja, zaljubljeni subjekt je ponižen/podrejen, vendar pa je razlika med (*paradoksalnim*) zaljubljenim subjektom in *zaljubljenim* subjektom ta, da se je *prvi* poniževal/podrejal in bil *ne-dostojanstven*, ker je *želel le ljubiti* (in *ne* tudi biti ljubljene) – želel le (p)ostajati in se ustavljati (že) na začetku poti približevanja biti –, medtem ko se *drugi* ponižuje/podreja in je – bolj/manj – *ne-dostojanstven*, ker *želi* (in tudi *mora*) *biti ljubljene* – se želi na poti približevanja biti približati cilju –; oba ljubita, a (*še*) nista ljubljena, vendar pa to predstavlja užitek le *prvemu* – le prvi je tisti, ki v *ne-sreči/trpljenju* in v svoji *ne-dostojanstvenosti* najde *užitek*, oz. tisti, kateremu *ne-sreča/trpljenje* predstavlja srečo *samo*, tisti, ki svoje *ne-dostojanstvenosti* in *ne-vrednosti* (niti) *ne* problematizira/reflektira, medtem ko je *drugi* ob tem dejstvu resnično *ne-srečen/trpeč* ter svojo *ne-dostojanstvenost* in *ne-vrednost* (občuti in) *problematizira/reflektira*. – In v prispevku Freuda – ter seveda tudi Josefa Breuerja – z naslovom *O psihičnem mehanizmu histeričnih pojavov* (2002)²¹⁶ tako zasledimo še tale, za nas nadvse prikladen stavek, ki nam pomaga neposredno utemeljiti kavzalno zvezanost med *ponižanjem/podrejanjem* in *ne-dostojanstvom* – kot tudi občutkom lastne *ne-vrednosti* –, namreč: »Spomin na neko ponižanje bo popravljen s pravilno postavitvijo dejstev, s premisleki o lastnem dostojanstvu ipd.« (Breuer in Freud 2002, 43);²¹⁷ *ergo*: več *poniževanja/podrejanja* = *manj* (nič) dostojanstva (*poniževanje/podrejanje* = *ne-dostojanstvo*) – kot tudi *manj* (nič) vrednosti –; in: *manj* (nič) *poniževanja/podrejanja* = *več* dostojanstva (*dostojanstvo*) (*ne-poniževanje/ne-podrejanje* = *dostojanstvo*) – kot tudi *več* vrednosti. – In ker velja, da se zaljubljeni subjekt ob naraščanju psihične vrednosti ljubezenske potrebe oz. ob najvišjem psihičnem vrednotenju objekta njegove želje/ljubezni (seksualnega objekta) ponižuje/podreja oz. da je zaljubljeni subjekt ponižen(/podrejen), velja tudi, da je zaljubljeni subjekt bolj/manj *ne-dostojanstven* (pri čemer to načeloma velja veliko *bolj* v primeru »kdor je zaljubljen« (*na začetku, ne-vzajemna ljubezen*) ter veliko *manj* v primeru »kdor ljubi« (*kasneje, vzajemna ljubezen*)); in ker velja, da je ljubezni oz. *objektu želje/ljubezni* zaljubljenega subjekta pripisana tako *velika* vrednost, velja tudi, da je *zaljubljenemu subjektu* pripisana toliko *manjša* vrednost, da je *objekt mogočen/veličasten/dragocen* in s tem tudi

²¹⁵ Søren Kierkegaard npr. tako v *Ponovitvi* (1987b) iz njegove publikacije *Ponovitev; Filozofske drobtinice ali Drobec filozofije* piše o mladeniču, ki »je bil globoko in iz vsega srca in lepo in ponižno zaljubljen« (Kierkegaard 1987b, 133).

²¹⁶ Z dodatkom *Preliminarni prikaz*. – Prispevek je seveda del Breuerjevih in Freudovih slavnih *Študij o histeriji*.

²¹⁷ Širši kontekst tega stavka se nanaša na *ne-srečo* oz. spomin na neko nevarnost, ponižanje, strah, kateri je zamenjan z zavedanjem varnosti v trenutnem položaju ter popravljen, in njegov spremljajoči afekt odpravljen, *via* dejavnosti asociacije (vključno s premisleki o lastnem dostojanstvu) (Freud in Breuer 2002, 43).

dostojanstven, medtem ko je *subjekt ponižen/podrejen* in s tem tudi *ne-dostojanstven*; in ker velja, da zaljubljeni subjekt *želi* (in tudi *mora*) *biti ljubljen*, velja tudi, da je (kmalu), v kolikor (še vedno) *ljubi* le sam, *ne-cel*, *ne-sozvočen/dis-harmoničen*, *ne-vreden*, *ne-dostojanstven* in *ne-srečen/trpeč*. – Vendar *še* preden skupaj s Proustom oz. z njegovim naratorjem ter *še* z nekaterimi preostalimi praviloma romanesknimi protagonisti spoznamo (!?), da »[l]jubezen vsebuje v resnici nenehno trpljenje« (Proust 1975, 168), da je *zaljubljeni* subjekt pravzaprav kot tak (tudi) bolj/manj *trpeči* zaljubljeni subjekt (*zaljubljeni* subjekt = (bolj/manj) *trpeči* zaljubljeni subjekt!) ter se tako *še* globlje potopimo v temine *trpljenja* zaradi/iz ljubezni, močno kontrastirajočega z vprašanjem – *askeze* oz. prizadevanja za *ohranitev/ponovno pridobitev* (*pasivno*, »mazohizem«, *lastno dostojanstvo*) in *sovraštva/maščevanja* oz. prizadevanja za *okrnitev/ponovno pridobitev* (*aktivno*, »sadizem«, (*lastno dostojanstvo* *vía*) *tuje* dostojanstvo) (!) – (*lastnega* oz. *tujega*) *dostojanstva* kot seveda tudi (*lastne* oz. *tuje*) *vrednosti*, se *še* nekoliko potopimo v senčine *prizadejanja bolečin/mučenja* oz. *poniževanja* – natančneje: *ugodje/užitek* v tem (!) – zaradi/iz ljubezni oz., adekvatneje, znotraj seksualnega razmerja (!) (*prisotnost* objekta želje/ljubezni), kar najbolj eklatantno kontrastirajočega z vprašanjem (*lastnega* oz. *tujega*) *dostojanstva* kot seveda prav tako (*lastne* oz. *tuje*) *vrednosti*, namreč tako, da se *še* nekoliko pomudimo oz. da *še* nekoliko postojimo pri *sadizmu/sadistu* in *mazohizmu/mazohistu* (ki nas predvsem vsled navedenega v pod-oklepaju za prvo omembo sadista in mazohista v oklepaju zgoraj, spomnita na (paradoksalnega) zaljubljenega subjekta).

Na naši poti se torej srečujemo s – *srečnim* (dobrim) (?!) – srečanjem – *sadizma* in *mazohizma*, s »srečanjem« Donatiena Alphonsa François de Sada *alias* markiza de Sada ((literarni) oče *sadizma* (glej predvsem njegove romane *Sto dvajset dni Sodome*, *Justine* in *Filozofija v budoarju*), po katerem je bil le-ta tudi poimenovan) in Leopolda von Sacher-Masocha ((literarni) oče *mazohizma* (glej predvsem njegov roman *Venera v krznu*), po katerem je bil le-ta – prav tako – tudi poimenovan) – ki ga v eni izmed možnih različic, tj. v svojem prispevku *Predstavitev Sacherja-Masocha* (2000),²¹⁸ v okviru publikacije *Mazohizem in zakon*, umeščenem za Sacher-Masochovo *Venero v krznu* (2000), odlično izpelje Gilles Deleuze. – Deleuze, ki izhaja iz literarnih primerov tako Masocha kot Sada, pri tem seveda ne more zaobiti Freudovega srečanja s sadizmom in mazohizmom oz. Freudovega srečanja sadizma in mazohizma, izhajajočega iz procesov v duševnem življenju – od katerega pa se

²¹⁸ S podnaslovom *Hlad in krutost*.

Deleuze izpeljujoče odkloni zlasti na točki Freudove prvotne nocije, da gre pri sadizmu in mazohizmu za sprevračanje sadizma v mazohizem ...

S sadizmom in (predvsem) z mazohizmom se Freud sreča že v *Treh razpravah o teoriji seksualnost, Gonih in njihovih usodah* in *Onstran načela ugodja*, vendar pa šele v (metapsihološkem) spisu *Ekonomski problem mazohizma* (2012d) svojo nocijo o sprevračanju enega v drugega dokončno opusti ter o mazohizmu govori kot o nedvomno primarnem.²¹⁹ – Freud – ki sicer ni izumil sadomazohistične entitete – kakor piše Deleuze –, saj jo je moč zaslediti že npr. pri Richardu von Krafft-Ebingu in Havelocku Ellisu²²⁰ – v *Gonih in njihovih usodah* kot tri izmed štirih usod, ki lahko doletijo gone, obravnava *sublimacijo* (de-seksualiziran cilj (pot)) ter *sprevračanje v nasprotje* in *obračanje proti lastni osebi* (slednji dve: izrazito seksualen/seksualiziran cilj), ki se nanašata na par nasprotij *sadizem-mazohizem* (kot preostalo eventualno usodo gonov Freud navaja *potlačitev*); pri čemer naj omenimo še, da Freud prav tam med drugim navaja tudi tri raznolika nasprotja oz. polarnosti v ljubezni, ki so: *subjekt* (jaz)-*objekt* (zunanji svet), *ugodje* (načelo *ugodja*)-*ne-ugodje* (načelo *realnosti*) ter *aktivno-pasivno* – kjer se *aktivno* nanaša na *sadizem*, torej na *prizadejati bolečino/mučiti*, in *pasivno* na *mazohizem*, torej na *občutiti bolečino/bit* *mučen* (Freud 2012c, 86–87, 88 in 93). Freud nato *sprevračanje v nasprotje* kaj kmalu deklarira za neutemeljeno (za *ne-nasprotujoče-si*), ko s pomočjo dveh procesov, tj. »*obrat[a]* gona *iz aktivnosti v pasivnost* in [...] *vsebinsk[ega] sprevračanj[a]*« (Freud 2012c, 87), ugotavlja, da se *prvi* proces nanaša na obrat *iz/sprevračanje sadizma v mazohizem* ter *drugi* na sprevračanje *ljubezni v sovraštvo* (kar se bo izkazalo za relevantno pri naši obravnavi *maščevanja* oz. prizadevanja za *okrnitev* (aktivno, »*sadizem*«) (tujega) dostojanstva); pri čemer Freud podobno percipira tudi *obračanje proti lastni osebi*, namreč v smislu, da je »mazohizem dejansko sadizem, obrnjen proti lastnemu jazu« (Freud 2012c, 87), kjer se »*aktivni cilj gona* preobrazi v *pasivnega*« (Freud 2012c, 87), torej iz *mučiti* (*aktivnost*, *druga oseba kot objekt*) v *biti mučen* (*pasivnost*, *lastna oseba kot objekt*) (Freud 2012c, 87), pri čemer pa tako v primeru sadista kot v primeru mazohista ugodje (užitek) *ni* v samem povzročanju bolečin in *ne-ugodja* oz. v samem občutenju bolečin in *ne-ugodja*, temveč v spremljajočem *seksualnem vzburjenju* *via* katerega pa se nekakšno stanje ugodja (le) proizvede (Freud 2012c, 88–89) (*sadizem* in *mazohizem* sta potemtakem »*določen[i] pogojenost[i] seksualnega vzdraženja*« (Freud 2012d, 365)); skratka, Freudova

²¹⁹ Freudova argumentacija v prvih dveh navedenih delih gradi na domnevi o mazohizmu, ki da izhaja iz predhodnega sadizma, medtem ko Freud v tretjem navedenem delu ugotavlja, da bi bil lahko mazohizem tudi primaren; medtem ko v *Ekonomskem problemu mazohizma* to za Freuda ni več dilema – mazohizem namreč, ugotavlja Freud, je primaren (glej uredniško opombo k *Ekonomski problem mazohizma*) (Freud 2012d, 361).

²²⁰ Prvi je bil nemško-avstrijski psihiater in drugi angleški zdravnik, raziskujoč človeško seksualnost.

predpostavka v tem spisu je – še vedno –, da gre pri nasprotju *sadizem-mazohizem* za proces, kjer mazohizem izhaja iz prvega (torej, da se sadizem sprevrača v mazohizem in nato mazohizem v sadizem ...; ali, kot Freuda povzema Deleuze (2000, 34), za naslednje zaporedje: *sadizem agresivnosti – obrat proti sebi – mazohistično izkustvo – hedonistični sadizem*), medtem ko Freud v *Ekonomskem problemu mazohizma* o slednjem govori kot o nedvomno primarnem. – Spis Freud odpre na točki tozadevnega (paradoksalnega) razmerja med načelom *ugodja* ter *libidinalnimi goni* in *goni smrti* oz. nerazumevanja mazohizma vsled dognanja, da njegov cilj – tako kot to velja za cilj načela *ugodja* kot obvladujočega duševne procese in kot »varuha našega življenja« (Freud 2012d, 363) – *ni* »izogibanje neugodju in pridobivanje ugodja« (Freud 2012d, 363), pač pa ravno nasprotno, *izogibanje ugodju* in *pridobivanje ne-ugodja* oz. bolečina in *ne-ugodje sama* (s čimer je načelo *ugodja* ohromljeno) (Freud 2012d, 363).²²¹ – Čeprav bomo mazohizmu *vis-à-vis* sadizmu zaradi prioritete vprašanja *lastne* (!) *ne-vrednosti* in *lastnega* (!) *ne-dostojanstva* (in ne toliko *tuje ne-vrednosti* in *tujega ne-dostojanstva* (v primeru sadizma)) namenili več pozornosti, se bomo na tem mestu *via* Lacanov spis *Kant s Sadom/Kant with Sade* (1994c/2006a) ponovno – *srečno* (dobro) – srečali z Immanuelom Kantom oz. z njegovo *Kritiko praktičnega uma* (2003) ter se še nekoliko pomudili (v *budoarju*!?) pri Sadu in *sadizmu/sadistu* – mazohizma namreč ne moremo problematizirati, ne da bi problematizirali sadizem. – *Dobro* ...

Če že nenehno kontrapozicioniramo *srečo* – ter s tem željo *ljubiti* in *biti ljubljen* (*ergo*: *željo biti srečen*) – in *ne-srečo/trpljenje*, je prav, da se ponovno spomnimo na *željo po srečnosti* (in morda tudi na Aristotelovo nocijo, da je sreča najvišje dobro), ki po Kantu velja za (maksimo) vsakogar; vendar pa Kant želje po srečnosti vseeno ne percipira kot nek (*praktični*) zakon, ki bi veljal za vse, tj. veljal za vse *enako* (objektivno), saj ima po njegovem vsak svoj lasten objekt volje. Iz česar sledi, da je zadovoljstvo²²² vsakogar njegovo subjektivno zadovoljstvo – zadovoljstvo, ki bazira na rezultatu v prid njegovim občutjem *ugodja vis-à-vis* njegovim občutjem *ne-ugodja* (Kant 2003, 30 in 34). – Prav tu pa se ponuja tudi izhod iz Freudove zagate z mazohizmom, ki noče ubogati načela *ugodja* oz. ga – pravzaprav – uboga čisto po svoje – skozi katerega nas pripelje Lacan, namreč: čeprav Freudovo načelo *ugodja* predstavlja nekakšen zakon dobrega (počutja), pa glede na Kanta takšen zakon v praksi ne obstaja, saj

²²¹ Z Millerjem ob tem dodajamo, da »gre za patologijo ugodja v neugodju« (Miller 2001, 19) ter da je užitek ((Lacanov) *jouissance*) »vozlišče gona smrti in libida« (Miller 2001, 20).

²²² Tukaj tako ponovno srečamo *srečo vis-à-vis* zadovoljstvo (glej prvi del tega dela).

ima pač vsak svoj lasten objekt volje oz. ker bi sicer – kot Kanta bere Lacan – to v praksi pomenilo podreditev subjekta »istemu fenomenalnemu uverženju, kakršno določa njegove objekte« (Lacan 1994c, 244) – »[n]oben fenomen se [namreč] ne more ponašati s konstantnim razmerjem do ugodja« (Lacan 1994c, 244). – To pa je tudi razlog, da mora biti – glede na Lacanovo (2006a, 646) interpretacijo Kanta – iskanje dobrega nadomeščeno z iskanjem Dobrega; kjer pa – kot piše Deleuze (2000, 63) – zakon *ne* temelji več na Dobrem, ampak *Dobro* temelji na *zakonu*; pa vendar Kant razmišlja ravno obratno, češ da dobro *ne* temelji več na zakonu, ampak da *zakon* temelji na *dobrem*. – in *zlo* ... Kar nas pripelje do dihotomije med *dobrim* in *zlim*, pomembne za kasnejše problematiziranje *sadizma/sadista*, in nazaj do zakona.

Kant tako najprej pripomni, da so »[e]dini objekti praktičnega uma [...] objekti *dobrega* in *zla*« (Kant 2003, 69), ter nato ugotavlja, da je *ugodje* povezano z *dobrim*, *zadovoljstvom* in *prijetnim*, medtem ko je *ne-ugodje* povezano z *zlom*, *bolečino* in *ne-prijetnim*, oz. da *dobrega* in *zla* ni mogoče dognati iz izkustva (čut), pač pa vedno (tudi) *vía* *um*, torej *vía* nekaj *občega* in *ne* (le) *vía* nekaj subjektivnega (Kant 2003, 70). – Kant nato pristavi, da »hočemo, glede na napotilo uma, samo to, kar imamo za dobro ali zlo, drugega nič« (Kant 2003, 71), oz. da »ne želimo ničesar glede na naš *blagor* ali naše *gorje*« (Kant 2003, 71). – Zanj namreč le *dobro* in *zlo* »pomenita vedno razmerje do *volje*, kolikor je le-ta z *zakonom uma* določena, da si postavlja nekaj za svoj objekt« (Kant 2003, 72), ter se nanašata na *dejanja*, kjer pravilo uma služi kot gibalni vzrok dejanja (Kant 2003, 72); medtem ko se *blagor* in *gorje*, ki pomenita »vedno le odnos do našega stanja *prijetnosti* ali *neprijetnosti*, *zadovoljstva* ali *bolečine*« (Kant 2003, 71), nanašata na *stanje občutja v osebah*; zaradi česar pa bi kot dobro ali zlo lahko »poimenovali le način ravnanja, maksimo volje in torej osebo samo, ki deluje kot dober ali zel človek, ne pa neko stvar« (Kant 2003, 72), še rezonira Kant (tako j za tem pa navede primer *stoika*, katerega bolečina po njegovem – in kar je zelo zanimivo za našo razpravo o dostojanstvu ter s tem torej tudi o vrednosti – »v ničemer ne zmanjšuje vrednosti njegove osebe, ampak le vrednost njegovega stanja« (Kant 2003, 72), ter s čimer – in kar je še bolj zanimivo – tako lahko celo prispeva k temu, da le-ta postane še bolj vreden in s tem torej tudi dostojanstven (Kant 2003, 72); in zaradi česar bi pri stoiku tako veljalo ravno obratno kot je veljalo do sedaj, namreč: *več ne-sreče/trpljenja* = *več* vrednosti in dostojanstva; in: *manj ne-sreče/trpljenja* = *manj* vrednosti in dostojanstva). – Ergo: »Kar je treba imenovati dobro, mora biti v sodbi vsakega umnega bitja predmet zmožnosti želenja, zlo pa mora biti v očeh vsakogar predmet zavračanja; torej je za tako presojanje potreben razen čuta še |um« (Kant

2003, 72); *dobro* delovanje je tako pač *dobro* in *zaželeno*, medtem ko je *zlo* delovanje *slabo* in *ne-zaželeno*, v obeh primerih pa se tako nanaša na *delovanje* in *ne* na človekovo bistvo/bit.

Dobro – pa je tudi pojem *via* katerega Lacan pri svojem sklicevanju na Kantovo introdukcijo v *Kritiko praktičnega uma*, ki je, da »nam je dobro v dobrem« [*Man fühlt sich wohl im Guten*«] (Lacan 1994, 244; Lacan 2006a, 646), predstavi obrat od Kanta in od »dobro dene početi dobro« (Lacan 2006a, 646) k Sadu in k »dobro dene početi zlo« (Lacan 2006a, 646) – kar pa nas končno pripelje do našega problematiziranja *sadizma/sadista*. – Deleuze tozadevno, in na podlagi (izjavljanja) Sadovega libertinca iz *Stodvajset dni Sodome*, ugotavlja, da sadista ne vznemirjajo »objekti, ki so tu« (Deleuze 2000, 22), pač pa, da ga vznemirja »Objekt, ki ni tu« (Deleuze 2000, 22), namreč »ideja zla« (Deleuze 2000, 22) – nedosegljiv objekt oz. univerzalen in neoseben zločin, kateremu se skuša – frustrirajoče (hladnokrvno in apatično) – približati *via* sredstva, ki jih ima na razpolago, torej *objekte*, ki so tu (*vis-à-vis objekt*, ki ni tu) – dosegljive objekte oz. partikularne in osebne zločine – *via* infinitno reprodukcijo Bolečine oz. infinitno multiplikacijo žrtev ter njihovih bolečin, ter s tem njegovega lastnega – frustriranega – ugodja (Deleuze 2000, 21–23). – In če smo prej s Kantom dejali, da o dobrem in zlem vedno presojaмо *via* um ter da zlo imenujemo tisto, kar je vzrok bolečine in *ne-prijetnosti* oz. *ne-ugodja*, lahko zdaj z Deleuzom dodamo, da je sadistu inherentna neka norost uma ter da so njegova dejana zla. In če za Kanta želja po *srečnosti* (dobro za vse) velja za maksimo *vsakogar*, bi Sadova maksima lahko temeljila na *sadistovi* (ednina (!)) želji po *zlu* (*sreča* (!?)) za *sadista* in *ne-sreča* za *Dругega* oz. *druge*) in se – po Lacanu (!), ki se sklicuje na Sadovo *Filozofijo v budoarju* in kar lepo sovpadе z Deleuzovo nocijo o infinitni multiplikaciji bolečin žrtev – izkristalizirala iz naslednjega: »Pravico imam uživati v tvojem telesu, mi lahko vsakdo reče, in to pravico bom užival, ne da bi me kakršnakoli omejitev zaustavila v kaprici čezmernosti, ki si jih bom zaželel potešiti« (Lacan 1994c, 247). – Skratka, če je za Kanta želja po *srečnosti* (*dobro* za vse) – in s tem tudi po *dostojanstvu* (!) – maksima *vsakogar* (»*sreča* in *dostojanstvo* za *vsakogar*«), bi bila za Sada maksima *sadista* *infinitna pravica do užitka* (*zlo* za vse) – in s tem tudi *ne-sreče/trpljenja* in *ne-dostojanstva* za (skoraj) *vsakogar* (!) (»*sreča* (!?) in *dostojanstvo* (!?) za (skoraj) *nikogar* (*zame*)« – in s tem tudi »*ne-sreča* in *ne-dostojanstvo* za (skoraj) *vsakogar* (*za ostale*)« –), infinitna pravica do *užitka*, pravica do *zla* (*sreče* (!?) in *dostojanstva* (!?) za *sadista* ter *ne-sreče/trpljenja* in *ne-dostojanstva* za *Dругega* oz. *druge*) *sadista*, na račun bolečin, *ne-sreče/trpljenja* in *ne-dostojanstva* njegove žrtve oz. njegovih žrtev. – In čeprav za Kanta želja po *srečnosti* – in s tem tudi po *dostojanstvu* – ne more biti zvedena na zakon, saj ima vsak

svoj lasten objekt volje, kar pomeni, da svojo željo po *srečnosti* – in *dostojanstvu* – vsak uresničuje na sebi lasten način (vendar ne na račun bolečin, *ne-sreče/trpljenja* in *ne-dostojanstva* drugega oz. drugih (!)), pa sadist svojo *željo po zlu* (torej Objektu, ki ni tu in ki ga najbolj vznemirja), katera tako pravzaprav pomeni njegovo *infinitno pravico do užitka*, uresničuje v temeljnem nasprotju s Kantovo maksimo oz. na čisto svoj način, tj. – in kar je njena glavna specifika – na račun želje po *srečnosti* – in s tem tudi po *dostojanstvu* – Drugega oz. drugih (torej *objektov*, ki so tu in ki mu služijo le kot sredstvo za dosego *Objekta*) (želja po *srečnosti* – in s tem tudi po *dostojanstvu* – *vsakogar* versus želja po *zlu* oz. želja po *sreči* (!?) in *dostojanstvu* (!?) za *sadista* ter želja po *ne-sreči/trpljenju* in *ne-dostojanstvu* za *Drugega* oz. *druge*). – To pa je tudi razlog, da *sadist* potrebuje *zakon* – zakon, ki bi – v imenu etabliranega reda in oblasti (Deleuze 2000)²²³ – moralizirajoče upravičeval njegovo kapriciozno in amoralno pravico do *užitka* in *sreče* (!?) (zla) in *dostojanstva* (!?) na račun bolečin, *ne-sreče/trpljenja* in *ne-dostojanstva* drugega oz. drugih. In če tako *sadist* – kot ugotavlja Deleuze – »razmišlja v okvirih instituiranega posedovanja« (Deleuze 2000, 18), pa razmišlja »mazohist [...] v okvirih pogodbene zveze« (Deleuze 2000, 18), saj je »[p]osedovanje [...] norost sadizma, pakt pa norost mazohizma« (Deleuze 2000, 18). – *Sadist* (rabelj) skuša torej »*ne-zakonsko-določeno*« maksimo želje po srečnosti *vsakogar* pretvoriti v »*zakonsko-določeno*« maksimo pravice do *njegovega lastnega* užitka, medtem ko skuša *mazohist* – ki noče ubogati načela ugodja, kot nekakšnega zakona-dobrega-počutja-ki-to-niti-ni (!?), oz. ki ga uboga čisto po svoje, namreč v smislu, da je njegovo načelo *ugodja* nekakšno »*ne-zakonsko-določeno*« načelo *ne-ugodja* – svojega rablja šele vzgojiti – kar pa je razlog – tako Deleuze (2000, 17) glede na vsebino *Venere v krznu*²²⁴ –, da *mazohist* potrebuje *pogodbo*. Ergo – in še vedno delno sklicujoč se na Deleuza (2000, 27): *sadist* potrebuje *zakon*, da bi lahko *pospešeno* in *zgoščeno delal* – tj. *prizadejal* bolečine/*mučil* in *poniževal* – na izničenju *dostojanstva svoje žrtve* oz. *svojih žrtev*, in *mazohist* potrebuje *pogodbo*, da bi lahko *okamenelo* in *v suspenzu čakal* – tj. *prejemal* bolečine/*bil mučen* in *bil poniževan* – na izničenje *svojega dostojanstva* kot *dostojanstva »žrtve«*.

Izhajajoč iz literarnih primerov Sada in Masocha kot rečeno Deleuze Freudu, ki kakopak izhaja iz procesov v duševnem življenju, ne pritrdi predvsem glede njegove prvotne nocije o

²²³ Deleuze se na tem mestu sklicuje na Georges Batailla in na njegov *L'Érotisme*.

²²⁴ Na neki točki romana namreč mazohističnemu protagonistu uspe svojo partnerko vzgojiti do mere podpisa pogodbe o mučenju.

sprevračanju sadizma v mazohizem, temveč le-to raje transformira v idejo, da gre pri sadizmu in mazohizmu bolj za »neko paradoksalno dvojno produkcijo: humoristično produkcijo določenega sadizma ob izteku mazohizma in ironično produkcijo določenega mazohizma ob izteku sadizma« (Deleuze 2000, 31), saj da libertinec iz *Stodvajset dni Sodome* ob izteku njegovega sadističnega udejstvovanja uživa v prepuščanju povratnega ravnanja z njim in da Severin iz *Venere v krznu* ob izteku njegovega mazohističnega prepuščanja uživa v podobnem sadističnem udejstvovanju (postane *kladivo* namesto *nakoval*);²²⁵ skratka, *sadist* je – kot nekako ugotavlja Deleuze (2000, 30) – prav tako rad *bičan* kot rad sam *biča* (ko *sadist* postane *mazohist* ...) in *mazohist* prav tako rad *biča* kot je rad sam *bičan* (ko *mazohist* postane *sadist* ...). Vendar pa *sadist* in *mazohist*, čeprav tvorita par nasprotij, ne moreta biti komplementarna in znotraj seksualnega razmerja ne moreta biti par (*sadist* in *mazohist* se ne moreta – *srečno* (!) – srečati); namreč: čeprav *sadist* (*aktivno*) uživa v *poniževanju*, *obvladovanju* in *prizadejanju* bolečine/*mučenju* ter čeprav *mazohist* (*pasivno*) uživa v tem, da *je poniževan*, *obvladovan* in *so mu prizadejane* bolečine/*je mučen*, pa *pravi sadist* v svojem udejstvovanju nikoli ne bi mogel zares uživati, v kolikor bi v tem zares uživala tudi njegova *žrtev*, ki potemtakem *ne* bi bila več prava *žrtev*, ampak le »*žrtev*«, in obratno, *pravi mazohist* v svojem *prepuščanju* nikoli ne bi mogel zares uživati, v kolikor bi v tem zares užival tudi njegov *mučitelj*, saj potem on sam *ne* bi bil več le »*žrtev*«, ampak bi bil prava *žrtev* (Deleuze 2000, 32). Ergo: v sadomazohističnem razmerju – ki je prej kot je to ljubezensko razmerje to seksualno razmerje – para *ne* tvorita *sadist* in *mazohist*, pač pa ga tvorita *sadist* in njegov *partner* oz. *mazohist* in njegov *partner* (*sadist* in *mazohist* torej že *imata* (!?) svojega partnerja, svoj objekt želje/ljubezni; njun objekt želje/ljubezni je *prisoten*), pri čemer pa je tako *pravi užitek* lahko le na strani enega, namreč na strani *sadista* oz. na strani *mazohista*, saj *partner* pri tem nastopa le kot sredstvo za doseg njegov lastnega užitka – *sadist* ima namreč tako ali tako po zakonu pravico do užitka (!?), medtem ko si *mazohist* svoj užitek pač zagotovi s pomočjo pogodbe.

Sadizem in mazohizem sta tako torej paradigmatiska in eklatantno relevantna, ko govorimo o vprašanju *dostojanstva* in o vprašanju *vrednosti* v domeni ljubezni oz. »ljubezni« (seksualno razmerje) – *sadizem* predvsem glede *tujega* dostojanstva in *tuje* vrednosti ter *mazohizem* predvsem glede *lastnega* dostojanstva in *lastne* vrednosti. Gre namreč za skrajn način

²²⁵ Kot še eno zanimivost omenjamo, da se Sacher-Masoch na mestu, ko govori o tem, da mora biti človek ali *kladivo* (*vladati*) ali pa *nakovalo* (*biti vladan*), sklicuje na Goetheja, torej prav na literarnega očeta naše Marjete (kot tudi Wertherja), ter da *via* Severina citira celo nekaj ljubezenskih verzov iz *Fausta*, kateri da mu pomagajo poganjati njegovo željo.

tendiranja za seksualnim ugodjem/užitkom, za radikalen način doseganja seksualnega ugodja/užitka v (torej izrazito seksualnem) razmerju med *sadistom* in njegovim »partnerjem« (na svojo vlogo partnerja *ne* pristaja (žrtev sadista)) oz. med *mazohistom* in njegovim *partnerjem* (na svojo vlogo *pristane* (gospodar/despot mazohista)), ki – se giblje na relaciji ekstremov *dobrega* in *zla*, ki ga *ne* gonijo toliko libidinalni goni kot ga *gonijo* goni *smrti* – temelji predvsem na poniževanju ter prizadevanju oz. prejetanju bolečin/mučenju, torej prav na prizadevanju za izničenje tujega oz. lastnega dostojanstva kot tudi za izničenje tuje oz. lastne vrednosti. – In če smo tako pred tem govorili o *zaljubljenem subjektu*, ki je *paradoksalen* (torej o (*paradoksalnem*) zaljubljenem subjektu), smo zdaj pri sadistu in mazohistu govorili o *paradoksalni dvojni produkciji*; če smo prej govorili o *sublimaciji*, kot eni izmed potencialnih usod gonov, smo zdaj govorili o *sprevračanju v nasprotje* in o *obračanju proti lastni osebi*, kot dveh izmed potencialnih usod gonov; če smo prej govorili o *de-seksualizirani poti*, smo zdaj govorili o *izrazito seksualnem cilju*; če smo prej govorili o *pasivnosti* (*paradoksalnega*) zaljubljenega subjekta, smo zdaj govorili o *aktivnosti sadista* in o *pasivnosti mazohista*; če smo prej govorili o (*paradoksalnem*) zaljubljenem subjektu, ki je *sam*, saj želi (*le*) *ljubiti* in *ne* želi (tudi) biti ljubljen, smo zdaj govorili o *sadistu* in *mazohistu*, ki sta v *paru*, vsak s svojim partnerjem (objektom želje/ljubezni (!?)); če smo prej govorili o *de-seksualiziranem* (dietnem) užitku (*paradoksalnega*) zaljubljenega subjekta, ki se proizvaja v poniževanju/podrejanju in *ne-sreči/trpljenju* ob infinitnem *tendiranju želje* vsled večnega postavljanja ovir oz. *odsotnosti/nedosegljivosti objekta želje/ljubezni*, povzdignjenega v dostojanstvo *Stvari* (*vis-à-vis ne-dostojanstvenega* in *ne-vrednega* (*paradoksalnega*) zaljubljenega subjekta), smo zdaj govorili o *seksualnem užitku sadista* oz. *mazohista*, ki se kot (infinitna) *pravica do užitka* oz. *paradoksalna želja* po zagotovitvi užitka proizvaja v poniževanju/prizadevanju *bolečine/mučenju* in *ne-sreči/trpljenju* ob spremljajočem seksualnem vzburjenju vsled *odsotnosti* kakršnih koli ovir in zavor oz. nenehne *prisotnosti partnerja* (objekta želje/ljubezni (!?)), *povzdignjenega* v *dostojanstvenega* (!?) in *vrednega mučitelja* (!?) (*sadist* (*vis-à-vis žrtev/žrtve*)) oz. *ponižanega* v *ne-dostojanstvenega* in *ne-vrednega sužnja* (*mazohist* (*vis-à-vis gospodar*)); in če smo prej govorili o (*paradoksalnem*) zaljubljenem subjektu, ki svoje *ne-dostojanstvenosti* in *ne-vrednosti* (niti) *ne* problematizira/reflektira, smo zdaj govorili o *sadistu*, ki svoje *ne-dostojanstvenosti* in *ne-vrednosti* prav tako (niti) *ne* problematizira/reflektira, ter o *mazohistu*, ki (niti) *ne* problematizira/reflektira svoje *ne-dostojanstvenosti*, medtem ko svojo *ne-vrednost* le *problematizira/reflektira* (a na *paradoksalen* način). (– Sledi krajša analiza ene in edine omembe besede *dostojanstvo* v Sacher-Masochovi *Veneri v krznu*.)

Zato svojega dostojanstva *ne* problematizira/reflektira niti Severin, osrednji »akter« (partner) *Venere v krznu* – pač pa zato svoje dostojanstvo *problematizira/reflektira* osrednja akterka (partnerka), njegova (pogodbena) despotinja, *Venera v krznu* ... – Severin je sicer resda naslednjega mnenja: »Ljubiti, biti ljubljen, kakšna sreča!« (Sacher-Masoch 2000, 113) – *ergo*: Severin, ki že *ljubi*, želi, da bi bil tudi sam *ljubljen* ter s tem tudi *srečen*, vendar pa Severin *ne* želi tudi, da bi bil dostojanstven – *prav nasprotno*: Severin želi biti hkrati *srečen in ne-dostojanstven* (paradoks), saj pač svojo *srečo* najde ravno v svojem *ne-dostojanstvu*. Severin je pač tudi mnenja, da »[v] ljubezni ni enakosti« (Sacher-Masoch 2000, 120); in Severin pač *ne* more biti srečen, v kolikor mora svojo ljubljeno *podcenjevati* oz. je *lahko* srečen le, v kolikor lahko svojo ljubljeno *obožuje* (in časti); po njegovem pač »[r]esnično lahko ljubimo le to, kar je nad nami« (Sacher-Masoch 2000, 128); in njegov – drugi (!?) – ideal je pač ženska, »ki nima kreposti, zvestobe, usmiljenja« (Sacher-Masoch 2000, 127) (*vis-à-vis* višku zvestobe, ki nastopa pri *das Ding*); zato pač velja, da Severin žensko ljubi tem bolj, tem več bolečin in muk mu jih le-ta zada, ter tem bolj, tem bolj zaradi vsega tega trpi, saj je Severin lahko prav takrat kar najbolj deležen svojega *užitka*, kar najbolj *srečen* in kar najbolj *ne-dostojantven* (Severin se – kot pravi, med drugim – npr. ne boji, da bi ga Wanda/Venera osramotila, torej ponižala, niti Severin samega sebe pri vsem tem ne obvladuje ravno kaj dosti (Sacher-Masoch 2000, 150)) (Sacher-Masoch 2000, 127–128). Severin je pač tako tudi mnenja, da lahko moški »[i]zbira [...] le, ali bo ženski tiran ali njen suženj« (Sacher-Masoch 2000, 109); in za Severina sta pač tako njegov *the* užitek in njegova *the* sreča v *ne-dostojanstvu* oz. – kot pravi sam – v: »*Biti suženj ženske, lepe ženske, ki jo ljubim, ki jo obožujem!*« (Sacher-Masoch 2000, 135) (pri čemer se zgleduje po sužnjih iz antične Grčije in mučenikih, ter iz česar – tudi on (!?) – ustvari celoten kult) – *ergo*: v celoti, brezpogojno pripadati ljubljeni ženski, biti v njeni oblasti, biti njena *last* (Sacher-Masoch 2000). Severin je pač zaljubljen – moški (!) –, ter s tem tudi »šibak, upogljiv, smešen« (Sacher-Masoch 2000, 125) (ali s Freudom: *ponižen*), oz. Severin je pač (ponižen/ponižan) mazohist ...²²⁶

A čeravno Severin neposredno *ne* problematizira/reflektira svojega dostojanstva, pa vendarle *problematizira/reflektira* svojo vrednost – izjavi namreč naslednje: »[...] se ji ne zdim vreden niti tega, da bi me mučila, trpinčila« (Sacher-Masoch 2000, 135). Torej prav nič nenavadnega, vedoč, da za Severina velja: *mučenje in trpinčenje* = *ljubezen*; da več kot je *mučenja* in

²²⁶ Nekaj govora o *ljubezni* in *last(n)i(ni)* ter o razmerju *moški-ženska* sledi prav kmalu.

trpinčenja z njene strani, večja je zanj *ljubezen* z njene strani (zaljubljeni subjekt, o katerem je v tem delu prvotno govora, bi takšno *ljubezen* praviloma prej percipiral kot »*ljubezen*« oz. bi v takšni *ljubezni* praviloma prej prepoznal *sovraštvo* kot pa *ljubezen*, torej jasen indic, da ga objekt njegove želje/ljubezni prej *sovraži* kot pa *ljubi*; a Severina pač – kot ugotavlja Wanda/Venera – privlači to, kar druge odbija (Sacher-Masoch 2000, 128), on je pač – kot ugotavlja sam – »nadsenzualen«²²⁷ (Sacher-Masoch 2000, 131)) in večja je tudi *ljubezen* z njegove strani; da bolj kot Wanda/Venera *muči* in *trpinči*, bolj se mu zdi *vredna* njegovega *občudovanja* in *poželenja*. Ergo: Severin želi biti *vreden* tega, da bi bil *ne-vreden* (paradoks); s čimer pa želi biti tudi (paradoksalno) *vreden* tega, da bi bil *ne-dostojanstven*. (Kar pa bi Kant sicer najverjetneje korigiral, saj po njegovem – sklicujoč na primer (bolečin) stoika – nekdo ne more biti *ne-vreden/manj vreden per se*, torej *trajno ne-vreden* kot *oseba*, pač pa je lahko *ne-vredno/manj vredno* le njegovo *trenutno stanje*.)

Severin torej *ne* problematizira/reflektira svojega dostojanstva (neposredno) – pač pa zato svoje dostojanstvo (zelo neposredno) *problematizira/reflektira* Venera v krznu ... ko izreče tale stavek: »[L]e hitro, hitro mi ga vrni, da ne bom čisto izgubila občutka za dostojanstvo« (Sacher-Masoch 2000, 165). Izreče ga seveda Severinu; in to, o čemer govori, ni nič drugega kot plašč, *krzneni* plašč, *krzno*. Venera v *krznu*, ki – praktično edino (!?) – takrat, ko ga izreče, tako *ni* v *krznu*, torej od Severina zahteva, naj ji vrne njeno *krzno* – od Severina zahteva *krzno*, da bi bila lahko spet ona sama, Venera v *krznu*; Venera v *krznu* brez *krzna* pač res ne more biti Venera v *krznu*, ampak je lahko le še *raz-osebljena*, *raz-orožena* ter s svoje funkcije boginje/despotinje odstavljena Venera (*krzno* je tisto, ki avtorizira in legitimira njeno početje). Severinov *the* objekt želje/ljubezni je pač *Venera v krznu*, torej antična boginja/despotinja, ki pa mora biti na ledenem (krščanskem (!)) Severu, da se ne prehladi, kakopak oblečena v *krzno* (Sacher-Masoch 2000, 109) – le v kombinaciji obojega, torej v *Veneri v krznu*, tako lahko Severin vidi svoj *the* objekt želje/ljubezni oz. svojo boginjo *ljubezni*; *krzno* je torej Venerin glavni atribut in ima tako tu fetiško funkcijo.

Beseda *dostojanstvo* se torej znotraj romana eksplicitno pojavi enkrat samkrat – in še to znotraj *njenega* in *ne* znotraj njegovega konteksta, torej nanašajoč se *nanjo*, Venero v *krznu*, boginjo/despotinjo (paradigmatski primer *dostojanstva*), in *ne* nanj, Severina, *sužnja* (paradigmatski primer *ne-dostojanstva*); pa čeprav dostojanstvo v romanu praktično še bolj eksplicitno prav ves čas visi v zraku, naelektrizira ozračje – in to prav v navezavi *nanj* in *ne*

²²⁷ In tudi tokrat se Sacher-Masoch sklicuje na *Fausta*, namreč na oznako, ki jo v njem uporabi Goethejev Mefisto (ki je, mimogrede, hudič!?).

nanjo. *Ona* je namreč tista, ki svoje dostojanstvo, vsaj dokler je oblečena v krzno, čemur ni (čisto) tako praktično edinole (!?) na točki navedenega stavka, preprosto – *ima*; *on* pa je tisti, ki svoje dostojanstvo praktično tekom celega romana na raznotere zapletene načine *izgublja*; pri čemer je ona, ki dostojanstvo preprosto ima, tista, zaradi katere ga on neprestano zapleteno izgublja. *Ergo*: ves čas romana se zdi, da gre za – *njega*, za *njegov* kontekst, za – *njegovo* dostojanstvo, čeprav le-to ni nikoli eksplicitno omenjeno, nato pa je proti koncu romana (kar) (na)enkrat omenjeno *njeno* dostojanstvo. – Res je, ona je tista, ki dostojanstvo pač ima (se ne spreminja (tako pač je!)), vendar pa je vseeno njegovo dostojanstvo tisto, ki je *via* opisovanje procesa njegovega izničevanja tematizirano skozi celoten roman (vemó sicer, da se na koncu Severinov mazohizem izteče v sadizem); torej tisto, kar je bolj interesantno in relevantno od »problematiziranja« *samega* dostojanstva (problema *ni*), je problematiziranje grožnje *izničenja/izgube dostojanstva* oz. problematiziranje *ne-dostojanstva* (problem *je*) (spreminjanje/sprememba). – In ravno zato začne Venera problematizirati svoje dostojanstvo – problematizirati ga namreč začne ravno na točki, ko se zboji, da bo svoje dostojanstvo *izgubila*, da bo postala *ne-dostojanstvena* (da bo prišlo do spremembe). Krzno je namreč tisto, ki ji daje njeno dostojanstvo, in v kolikor izgubi svoje *krzno*, izgubi tudi svoje *dostojanstvo*; s tem, ko si nadene svoje *krzno*, si nadene tudi svoje *dostojanstvo* – *ergo*: *krzno* = *dostojanstvo*; in: Venera v *krznu* = Venera v *dostojanstvu*! (Čeravno za sadista ne vemo čisto dobro, ali je res dostojanstven, pa je Venera/despotinja brez dvoma dostojanstvena – še več: dostojanstvo je celo njen glavni atribut.) Venera za Severina oz. *vis-à-vis* Severinu vendarle predstavlja dostojanstven objekt, ki ga kot takega – poleg okrutnosti – dela torej predvsem *krzno*. – In še nekaj za nadaljnji razmislek, namreč: v kolikor med *dostojanstvo* in *krzno* v referenčnem primeru postavljamo enačaj, bi bilo nadvse zanimivo razmišljati tudi o *prenosljivosti* dostojanstva – mar namreč v takšnem *ne-enakovrednem/ne-simetričnem* razmerju oz. v vsakem razmerju, zaznamovanem z *ne-enakostjo/ne-simetrijo*, z *razmerji moči*, lahko dostojanstvo prehaja iz enega na drugega partnerja, tako kot lahko prehaja iz enega na drugega partnerja krzneni plašč? – in: se mar Venera tako ne zboji ravno, da bo, v kolikor bo ona postala *ne-dostojanstvena*, Severin postal *dostojanstven*? – saj: mar ni v takšnem razmerju pač *nekdo* vedno (bolj) *dostojanstven* in *nekdo drug* pač vedno (bolj) *ne-dostojanstven*?

Kot nekakšen dodatek (*intermezzo*) na tem mestu dodajamo še refleksijo o *ljubezni* in *last(n)i(ni)* (Severin npr. želi biti torej Wandina/Venerina last), kot prav tako relevantni za vprašanje dostojanstva v domeni ljubezni. – In če si sadist želi, da bi bila *njegova* žrtev

njegova last, in si mazohist želi, da bi bil *on sam last* despota/gospodarja, si zaljubljeni subjekt, o katerem je tu prvotno govora, pravzaprav prav tako želi, da bi objekt njegove želje/ljubezni postal njegova *last*. Ergo: zaljubljeni subjekt, ki je že kot tak – ker je pač zaljubljen – ponižen, si, da ne bi bil več le *sam* ponižen in podrejen objektu svoje želje/ljubezni, želi, da bi postal ponižen tudi *objekt* njegove *želje/ljubezni* oz. da bi si tudi sam podredil *objekt* svoje *želje/ljubezni*, pri čemer postane – ponovno (glej razmerje *sadist-»partner«* oz. *mazohist-partner*) – pomembna *ne-simetrija* oz. (lahko) postanejo pomembna *razmerja moči* v odnosu (*še ne ...*) oz. v razmerju (*že ...*) med zaljubljenim subjektom in objektom njegove želje/ljubezni; zaljubljeni subjekt, ki *ljubi* in je (*še*) bolj/manj *ne-dostojanstven*, si pač želi, da bi *bil* tudi *sam ljubljen* in s tem tudi *dostojanstven* oz. da bi si podredil objekt, da bi tudi *objekt ljubil* in bil s tem *ne-dostojanstven* (!?); zaljubljeni subjekt – kot že (pre)večkrat rečeno – si pač želi le *ljubiti in (!) biti ljubljen*. – O *ne-simetriji* v ljubezni, ki se kaže v – kakopak *ne-simetrični* – relaciji *ljubiti in biti ljubljen*, tako npr. govori Miller, ki »ljubim« enači z »manjka mi« (*»ljubim«* = *»manjka mi«*), zaradi česar zaljubljenemu subjektu pripiše predznak minus (–) in objektu njegove želje/ljubezni predznak plus (+); kar pa je tudi razlog, zakaj želi zaljubljeni subjekt – kar je torej tisto bistveno vprašanje v ljubezni (!) – »povzročiti vznik manka« (Miller 2001, 98) v objektu njegove želje/ljubezni oz. si – *še* millerjansko sklicujoč se na Freuda oz. na njegove spise (»o družbi in religiji«) *Množična psihologija in analiza jaza – podrediti* objekt njegove želje/ljubezni (Miller 2001, 97 in 98) oz. si objekt njegove želje/ljubezni *prilastiti/polastiti/prisvojiti*. – Pri vprašanju last(n)i(ne) pa bo tako – kot bomo videli kmalu – ponovno postalo pomembno vprašanje *odsotnosti* in *prisotnosti* (katerega bomo tu končno naslovili tudi eksplicite) kot seveda tudi vprašanje *vrednosti* – zaljubljeni subjekt, ki si želi za vsako ceno (!?) podrediti/prilastiti objekt svoje želje/ljubezni, kateremu pripisuje kar najvišjo vrednost, želi biti namreč s tem za vsako ceno (!?) *vreden ljubezni* taistega objekta (*vreden želje Drugega*).

V *še* enem posrečenem srečanju – ki je in ni ponov(lje)no srečanje – se zato srečujemo z Benedictusom de Spinozo²²⁸ oz. z njegovo *Etiko* (2004), kjer pa sicer bolj kot srečo srečamo *veselje* (*ljubezen* je afekt *veselja*). Spinoza namreč o ljubezni – med drugim – zapiše tole: »Kadar ljubimo sebi podobno stvar, si, kolikor moremo, prizadevamo doseči, da bi tudi ona nas ljubila« (Spinoza 2004, 217); in tole: »Če nam je torej stvar podobna, jo bomo skušali navdati z veseljem bolj kot druge stvari [...] ali, kolikor moremo, si bomo prizadevali, da bi ljubljeno stvar navdalo veselje, ki bi ga spremljala ideja nas samih, se pravi [...], da bi tudi

²²⁸ Sicer (torej) bolj znanim pod imenom Baruch Spinoza.

ona ljubila nas« (Spinoza 2004, 217); in še tole: »Ljubezen namreč ni nič drugega nego veselje, ki ga spremlja ideja vnanjega vzroka, [...]. Vidimo tudi, da si tisti, kdor ljubi, nujno prizadeva, da bi imel pri sebi in ohranil stvar, ki jo ljubi« (Spinoza 2004, 202).²²⁹ – Ergo: Spinoza nam – zaenkrat – potrjuje, da si zaljubljeni subjekt želi prisotnosti/navzočnosti/bližine objekta njegove želje/ljubezni in si za to tudi za vsako ceno prizadeva (!) oz. da si zaljubljeni subjekt želi in tudi za vsako ceno prizadeva (!) biti ljubljen. – Podobno pa je razmišljal tudi že Aristotel, ki je bil mnenja, da je »ljubezen [...] šele, če kdo hrepeni po osebi, kadar je odsotna, in si želi, da bi bila navzoča« (Aristotel 1994, 281); Barthes²³⁰ – za katerega se zdi, da se na ljubezenske zadeve oz. na *željo* in celo na grško besedišče spozna bolj od samega Aristotela ter da direktno respondira prav na ta Aristotelov citat – v fragmentu *Odsotni* pa: »Kako, mar ni želja zmerom enaka, naj je objekt navzoč ali odsoten? Ali ni objekt *zmerom* odsoten? – Ne gre za enako hrepenenje: dve besedi sta: *póthos*, želja po odsotnem bitju, in *hímeros*, bolj gorečna želja po navzočem bitju« (Barthes 2002, 21).²³¹ – Dobro, če je želja res vedno enaka, če je želja res enako močna tako v primeru *odsotnosti* kot v primeru *prisotnosti* objekta (oz. je v primeru *prisotnosti* celo še bolj močna), pa je tisti pr(a)vi indic ljubezni *še* vedno želja, ki tendira za *odsotnim* objektom, torej za tistim, ki je sicer že bil prisoten *vía* srečanje, a *še* (!?) ni zares navzoč (vzajemna ljubezen). – Kar pa nam dobro prezentificirata Badiou in – ponovno – Barthes – *prvi* z mislijo: »To je pravo ljubezensko srečanje: krenete v osvajanje drugega, da bi ga vzpostavili ob sebi« (Badiou 2010a, 15); in *drugi*: »[...] k temu dodam misel – upanje, da se bo ljubljeni objekt vdal moji želji« (Barthes 2002, 26). – K čemur dodajamo misli – ponovno – Barthesa in Prousta, torej: »Želja se sprevrača v potrebo: v tem je obsesivnost ljubezenskega čustva« (Barthes 2002, 23); in: »[...] na mesto želje po užitkih, ki nam jih je nudila [...] družba [objekta želje/ljubezni], nenadoma [stopi] silna, tesnobna potreba po tem bitju samem, nesmiselna potreba, ki jo je po zakonih tega sveta nemogoče zadovoljiti in težko ozdraviti – blazna, boleča potreba, da bi postalo naša last« (Proust 1987, 342). – Ergo: želja (lahko) na neki točki vseeno kulminira v *potrebo* – potrebo, ki *ne* tolerira odsotnosti in je na *končni* poti k sreči (je torej artikulirana s *srečo*) ter tako ne pristane na nič manj kot na *imetje* oz. *last* objekta; medtem ko sama *želja*, ki – tako Miller (2001, 106), ki se sklicuje na latinski izvor te

²²⁹ Ko Spinoza tako razmišlja o *ljubezni*, ji nenehno kontrapozicionira *sovraštvo*, vendar pa bomo mi o sovraštvu (tudi) s Spinozo govorili nekoliko kasneje, ko se bomo lotili dveh taktik ponovne pridobitve (lastnega) dostojanstva, tj. *askeze* in *sovraštva/maščevanja*.

²³⁰ Katerega citat, ki sledi, smo vzeli iz oklepajev.

²³¹ *Póthos* (sl. *Peito*, boginja osvajanja in zapeljevanja), *Himeros* (sl. *Himerus*, bog sle in poželenja) in *Anteros* (sl. *enako*, bog čiste ljubezni; slednja dva bi označevala npr. ljubezen, ki je vračana, vzajemno ljubezen) so *eroti* (množina od *Eros*), tj. skupina krilatih bogov, obletavajočih *Afrodito*, grško boginjo ljubezni, ter povezanih z *ljubeznijo* in s *spolnostjo* (Wikipedia 2015).

besede *vis-à-vis* Barthes –, pomeni prvotno *hrepenenje po*, predpostavlja *odsotnost* in je na *ne-(s)končni* poti k sreči (je torej artikulirana z *ne-srečo*) ter tako predpostavlja *ne-imetje* oz. *ne-last* objekta (zaporedje pa bi se potemtakem lahko glasilo: želja po *odsotnem* bitju – potreba – želja po *navzočem* bitju).²³²

Še en(krat) »srečni« srečanec Friedrich Nietzsche v svoji *Veseli znanosti* (2005) oz. v tamkajšnjem aforizmu z nadvse pomenljivim naslovom *Čemu vse pravimo ljubezen* kritično pretresava ravno povezavo med *ljubeznijo* in *lastnino* oz. *pohlepom*. Nietzsche – ki v navezavi na *pohlep* govori o nečem, kar je *že* v lasti, a kar mora biti ravno zato tudi vedno znova ohranjeno, in v navezavi na *ljubezen* o nečem, kar *še* ni v lasti – se tako že takoj na začetku sprašuje: »Kaj ni naša ljubezen do bližnjega – le sla po novi *lastnini*?« (Nietzsche 2005, 50);²³³ pri čemer pa si je – tako Nietzsche – najlažje *podrediti* oz. *prilastiti/polastiti/prisvojiti* tistega, ki *trpi*, torej tistega, ki je *že* tako ali tako na dnu, na dnu svoje vrednosti in na dnu svojega dostojanstva, torej tistega, ki je *že* tako ali tako *ne-vreden* in *ne-dostojanstven* – bolj kot je namreč *objekt želje/»ljubezni«* *ne-vreden* in *ne-dostojanstven*, bolj je – v takšnem *ne-enakovrednem/ne-simetričnem* (razmerja moči) »ljubezenskem« (!?) razmerju – lahko »zaljubljeni« *subjekt vreden* in *dostojanstven*. – Zaljubljeni *subjekt*, ki ne želi le *ljubiti*, ampak želi *biti* tudi sam *ljubljen*, ki si želi *podrediti* oz. *prilastiti/polastiti/prisvojiti* objekt svoje želje/ljubezni, mora namreč v njem v vsakem primeru sprožiti vznik manka, tj. tudi vplivati na njegovo vrednost in na njegovo dostojanstvo, »raniti« (»*Touché!*«) objekt svoje želje/ljubezni v smislu povzročitve vznika manka, v smislu, da ga gane, da se ga dotakne – kar npr. izvrstno upodobi Proust: »Ljubil sem jo in žal mi je bilo, da se nisem o [*sic!*] pravem času domislil in jo užalil, jo ranil ter ji s tem vsilil spomin name« (Proust 1987, 247)²³⁴ – namreč tako, da *objekt* ne bi bil več tako zelo mogočen/veličasten/dragocen in s tem tudi *dostojanstven* ter da on sam ne bi bil več tako zelo ponižen/podrejen in s tem tudi *ne-dostojanstven*, skratka, da bi bil odnos med njima bolj enako-vreden, da odnos med vrednostjo in dostojanstvom *enega* ter vrednostjo in dostojanstvom *drugega* ne bi bil več tako zelo *a-simetričen* –, in v kolikor se ta manko že kaže, tj. tudi v kolikor sta njegova vrednost in dostojanstvo že načeta oz. v kolikor sta to že kar *ne-vrednost* in *ne-dostojanstvo*, toliko lažje

²³² Z Lacanom bi na tem mestu v debato poleg potrebe in želje lahko vpeljali še *zahtevo*, vendar pa bomo to pustili za kdaj drugič.

²³³ Ki pa se generira sorazmerno s hitrostjo lastne naveličanosti nad določeno lastnino in zaradi česar lahko tako – glede na Nietzscheja – trpimo tudi vsled preobilja; in zato, ker se tako naše ugodje nad samimi seboj ohranja ravno *via* spreminjanje, bi naveličati se kakšne lastnosti pomenilo tudi »naveličati se samega sebe« (Nietzsche 2005, 50), *še* piše Nietzsche.

²³⁴ Nekaj podobnega zasledimo tudi pri Stendhalu, in sicer v knjigi *O ljubezni* (1971), ko le-ta zapiše: »Čim strastneje je človek zaljubljen, večje je nasilje, ki ga mora storiti nad samim seboj, da bi si upal tvegati, da užali žensko, ki jo ljubi, in jo prijeti za roko« (Stendhal 1971, 223).

bo zaljubljeni subjekt ljubljen oz. »ljubljen« tudi sam. – Skratka, če Nietzscheja – (ne-)prikrajšani za oster vokabular (*brezpogojno, lastnik, oblast, duša, telo, vladati, najvišje, najbolj zaželeno, osiromašiti, prikrajšati, najbrezobzirnejši, najsebičnejši, osvajalec, izkoriščevalec* ipd.) (!) – le zelo na kratko rezimiramo, le-ta v svojem rezoniranju vsled svojega zgoraj navedenega vprašanja ugotavlja, da tako poveljevana in tako oboževana (spolna) ljubezen mogoče le ni »nasprotje egoizma, [temveč] je mogoče ravno najbolj neomejeni izraz egoizma« (Nietzsche 2005, 51)²³⁵ – zaljubljeni subjekt želi biti namreč – tako Nietzsche – »edini lastnik« (Nietzsche 2005, 51) objekta njegove želje/ljubezni.²³⁶ – Ergo – ostro po Nietzscheju: *zaljubljeni subjekt* si želi podrediti oz. prilastiti/polastiti/prisvojiti objekt svoje želje/ljubezni s svojo agendo biti ljubljen in s tem tudi kar se da vreden in dostojanstven v *prvem* planu, ter s posledicami, ki jih bo to imelo na vrednost in dostojanstvo *objekta* njegove *želje/ljubezni* v *drugem* ali kar v nobenem planu – zaljubljeni subjekt si pač za vsako ceno (!?) želi biti ljubljen – njegov *skrajno* egoistični »ljubezenski« (v *redkejših* primerih/*manj* običajno) *načrt* je tako: *prodati* vrednost in dostojanstvo *drugega* (kar lahko – paradoksalno – stori tudi tako, da drugega (kot osebo) – *kupi* (tako kot *sužnja* ali pa npr. prostitueranca)) – ter si *kupiti* lastno vrednost in dostojanstvo; oz. njegov *manj* egoistični ljubezenski (v *pogostejših* primerih/*običajno*) *načrt* je: izenačiti vrednost in dostojanstvo *drugega* z vrednostjo in dostojanstvom *samega sebe* – skratka iz *drugega* v vsakem primeru narediti vsaj tako velikega *sužnja ljubezni*, kot je suženj *ljubezni* on sam.²³⁷ (– In če *das Ding* nima nujno najvišje vrednosti, a jo kot taka – kot nek objekt želje/ljubezni – vseeno ima, in *ima* definitivno *the* dostojanstvo, ter če ima *objekt želje/ljubezni* – ki ni *das Ding* – kar najvišjo *vrednost* in ima definitivno tudi *dostojanstvo*, pa *suženj* nima niti vrednosti niti dostojanstva. Skratka, kar še želimo pripomniti je namreč to, da sta, ko govorimo o *ljubezni* in *last(n)i(ni)* z vidika lasti *objekt želje/ljubezni* (najvišja *vrednost, dostojanstvo*) in *suženj* (*ne-vrednost, ne-dostojanstvo*) vseeno enačena – oba sta namreč zreducirana na *last(nino)* –; pri čemer pa lahko suženj postane tudi zaljubljeni subjekt – namreč suženj *ljubezni* – ki pa bi sicer raje tudi sam postal objekt želje/ljubezni (zaljubljeni subjekt želi, da *sam* ne bi bil več le (ponižen) suženj *ljubezni* oz. da bi bil tudi *sam objekt želje/ljubezni*, oz. zaljubljeni subjekt želi, da *drugi* ne bi bil več le objekt želje/ljubezni oz. da bi tudi *drugi* postal (ponižen) suženj

²³⁵ Če Nietzsche s tem izenači *ljubezen* in *egoizem*, pa Badiou o egoizmu razmišlja prav nasprotno, namreč kot o največjem sovražniku *ljubezni*, saj po njegovem pri *ljubezni* *ne* gre za identiteto (*jaz*), pač pa, nasprotno, za *razliko* (*jaz* in *nekdo* (drugi (Drugi))).

²³⁶ Nietzsche (2005, 51) tako kot o nadaljevanju *ljubezni* razmišlja o *prijateljstvu, philii*, ki zanj pomeni neko *skupno* željo po idealu, višjem od njiju.

²³⁷ Kar nas ponovno spomni na sužnja *naslade/pohote/poželenja/afekta/čutnosti/strasti* oz. *čustev* (*versus* (*raz*)*um*) iz *prvega* dela tega dela.

ljubezni.) – Nadaljujemo z razmerjem *moški-ženska*, ki ga bomo za namene naše razprave o negativnih vidikih *ne-dostojanstva* in *ljubezni* oz. *ne-dostojanstva* v *ljubezni* tudi tozadevno negativno obarvali.

S srečanjem citata Sacherja-Masocha: »Moški želi, ženska je zelena, to je vsa njena prednost. ta je odločilna!« (Sacher-Masoch 2000, 105–106); in citata (besed) Nietzscheja iz *Tako je govoril Zaratustra* (1999) (poglavje *O starih in mladih ženičkah*): »Sreči moškega se reče: hočem. Sreči ženske se reče: on hoče« (Nietzsche 1999, 76); ter nadaljevanja nekaj vrstic kasneje: »Greš k ženskam? Ne pozabi na bič!« (Nietzsche 1999, 77); torej sedaj srečujemo (še) dva – potencialna (!?) – partnerja ljubezenskega/seksualnega razmerja, namreč *moškega* in *žensko*, ter s tem tudi ne-vrednost in ne-dostojanstvo *moškega* in ne-vrednost in ne-dostojanstvo *ženske*. – Izhajajoč iz *prvega* citata tako postavljamo (1.) premiso, da je v njunem (*ne-simetričnem*) razmerju *moški suženj ženske*, da je *moški* tisti, ki je *ne-vreden* in *ne-dostojanstven*, in da je *ženska* tista, ki je *vredna* in *dostojanstvena* (podobno kot pri *das Ding*, kjer je bila ta(kšen) objekt želje/ljubezni *ženska* in *ne* moški); in izhajajoč iz *drugega* citata – ravno nasprotno – (2.) premiso, da je v njunem (*ne-simetričnem*) razmerju *ženska sužnja moškega*, da je *ženska* tista, ki je *ne-vredna* in *ne-dostojanstvena*, in da je *moški* tisti, ki je *vreden* in *dostojanstven*; pri čemer pa sicer oba citata predpostavljata *aktivnost moškega* – *moški želi/hoče* – in *pasivnost ženske* – *ženska je zelena/on hoče* – *moški* je vedno tisti, ki – najprej (!) – ljubi in ki želi biti ljubljen!²³⁸

Prva premisa se torej nanaša na *moškega*, ki je – najprej – zaljubljen v *žensko* in je že zaradi tega samega dejstva – kot smo s Sacher-Masochom *via* Wando/Venero zapisali nekoliko prej – »šibak, upogljiv, smešen« (Sacher-Masoch 2000, 125) – in *trapast*, dodajamo s Proustom, ki prav tako *via* ženska usta, tj. *via* Odette, ugotavlja: »Moškim, ki te ljubijo, lahko storiš karkoli, saj so tako *trapasti*« (Proust 1975, 46–47); zaradi česar si *ženska* lahko/mora – ponovno *via* Wando/Venero – *moškega* podredi/-ti, iz njega napraviti sužnja. *Ergo*: *moški* je suženj *ženske*, *moški* je tisti, ki je *ne-vreden* in *ne-dostojanstven*, medtem ko je *ženska* tista, ki je *vredna* in *dostojanstvena*. – Če si namreč *ženska* *moškega* – takoj (!?) – ne podredi in iz njega – takoj (!?) – ne napravi sužnja, se namreč zgodi ravno nasprotno – zgodi se *druga* premisa, ki se nanaša na *moškega*, ki je – najprej – zaljubljen v *žensko*, a je – že – tudi *ženska* zaljubljena vanj, zaradi česar si lahko – še enkrat *via* Wando/Venero – *moški* podredi *žensko* in iz nje napravi sužnjo oz. postane njen gospodar. *Ergo*: *ženska* je sužnja *moškega*, *ženska* je

²³⁸ Opozarjamo, da je takšna percepcija (tipičnega) *moškega* in (tipične) *ženske* seveda zastarela!

tista, ki je *ne-vredna* in *ne-dostojanstva*, medtem ko je *moški gospodar ženske*, *moški* je tisti, ki je *vreden* in *dostojanstven*. – In tako torej je *moški* ženski – kot smo s Sacher-Masochom zapisali tudi že prej – lahko ali *suženj* ali pa *gospodar/tiran*, medtem ko je *ženska* lahko le *sužnja* moškega ali pa *ni sužnja* moškega; številni avtorji pod vplivom krščanstva (!), kot je npr. Søren Kierkegaard, tako botruje drugi premisi ter moškega, *vrednega* in *dostojanstvenega moškega*, *gospodarja/tirana*, postavlja *nad* – ponižano/podrejeno – žensko, *ne-vredno* in *ne-dostojanstveno žensko*, *sužnjo* – Kierkegaard v *Ali–ali* (2003) *via* Victorja Eremito²³⁹ tako zapiše tole: »Toda ti se nočeš odreči malikovanju te spogledljive igre, da boš njen suženj, čeprav dobro veš, da si njen gospodar« (Kierkegaard 2003, 359).²⁴⁰ – Skratka, ker je *moški* tisti, ki *želi*, in ker je *ženska* tista, ki je *želena*, ker je *moški* tisti, ki najprej – in *bolj* – *želi* (je *zaljubljen*), in ker je *ženska* tista, ki najprej *še ne želi* (je *želena/ljubljena*), je tudi *moški* tisti, ki je *najprej* ponižen/podrejen, ki je *najprej suženj* – suženj, ki *želi* biti gospodar –; vendar pa se situacija obrne v trenutku, ko začne – *bolj* (!?) – *žele*ti (ljubiti/postane zaljubljena) tudi *ženska*, in *takrat* postane ponižna/podrejena *ženska*, takrat postane *sužnja ona* in *on* njen *gospodar*.²⁴¹ – Manj seksistično in *še* nekoliko drugače, pa bi *ne-enakost/a-simetrijo/razmerja moči* v ljubezni lahko ubesedili tudi takole: kdor ljubi *bolj*, je (*bolj*) ponižen/podrejen (*suženj*), *manj* vreden oz. *ne-vreden* in *ne-dostojanstven*, in kdor ljubi *manj*, je (*manj*) ponižen oz. *ne-ponižen*/(*manj*) podrejen oz. *ne-podrejen* (*gospodar*), (*več*-) *vreden* in *dostojanstven*; oz.: tisti, ki *bolj* ljubi, je *manj* dostojanstven, a v trenutku, ko si podredi drugega oz. ko doseže obrat, postane *bolj* dostojanstven (*ergo*: ko *ljubi* in *je* tudi sam *ljubljen*). – In *bolj* kot zaljubljeni subjekt *ljubi*, *ni* pa tudi sam *ljubljen*, *bolj* lahko tudi *trpi*

²⁴²
...

²³⁹ Victor Eremita je eden izmed mnogih Kierkegaardovih psevdonimov.

²⁴⁰ Nekje Kierkegaard (2003, 209) tako zapiše tudi, da je *ženska bit-za-drugega* oz. *bit-za-moškega*.

²⁴¹ V *Ponižanih in razžaljenih: Roman v štirih delih z epilogom* (1979) Fjodorja Mihajloviča Dostojevskega protagonistka Nataša npr. govori o tem, kako je od venomer, tudi v njunih najsrečnejših trenutkih, *védela*, da ji bo objekt njene želje/ljubezni, Aljoša prizadejal le trpljenje; pa vendar naj bi ji takšne muke vseeno postale sreča, in zaradi česar tudi pripomni: »In vendar sem rada njegova sužnja, prostovoljna sužnja; potrpebna bom vse, prav vse, samo da bo pri meni, samo da ga bom gledala« (Dostojevski 1979, 48). – Medtem ko npr. Kierkegaard *via* Kordelijo zapiše tole: »Ti si se drznil prevarati človeka tako, da si postal zame vse, tako da bom našla vso svojo radost v tem, da bom Tvoja sužnja, jaz sem Tvoja, Tvoja, Tvoja, Tvoja, Tvoje prekletstvo« (Kierkegaard 2003, 224). – Moški je, kot nekje zapiše Stendhal (1971, 49), pač gospodar usode ženske. – Skratka, kot že rečeno z Lacanom so ženske *vis-à-vis* moškim večinoma vedno *ne-častne* in *sramotne* – in *ne-dostojanstvene*.

²⁴² Proust (1975, 172) tako npr. razmišlja, da prevelika ponižnost moškega le-temu lahko postane celo prepreka pri osvojitvi njegove ljubljene, saj bi ga lahko v tem primeru le-ta zaradi občutka prevelike lastne vrednosti preprosto zavrnila; pa vendar bi po drugi strani moški seveda trpel tudi, če ji svoje ljubezni ne bi pokazal.

In prav zato, ker si zaljubljeni subjekt za vsako ceno želi *biti ljubljen*, (si) mora: 1.) *podrediti* oz. *prilastiti/polastiti/prisvojiti* objekt svoje želje/ljubezni (ga *vzpostaviti* ob sebi – kot last(nino) (!?) (*odsotnost-prisotnost*)); in tudi (!) – kar traja kontinuirano in je (načeloma) še težje – 2.) *ohraniti/obdržati* objekt svoje želje/ljubezni (ga *obdržati* ob sebi – kot last(nino) (!?) (*prisotnost-prisotnost*)); želja je namreč – tako Barthes –, ne glede na to, ali objekt želje/ljubezni *še ni* »last« zaljubljenega subjekta ali objekt želje/ljubezni *že je* »last« zaljubljenega subjekta, vedno enaka (*póthos versus himeros*). – In zato Proust oz. njegov narator – če nadaljujemo s tem prej začetim stavkom – ugotavlja: »Ljubezen vsebuje v resnici nenehno trpljenje, ki ga radost sicer nevtralizira, ga spravlja v pogojnost in ga odlaga, vendar trpljenje lahko vsak hip postane takšno, kakršno bi bilo že zdavnaj, če človek ne bi bil dosegel tistega, kar si je želel – se pravi grozno« (Proust 1975, 168).²⁴³ Ergo: *ne biti ljubljen* od objekta svoje želje/ljubezni oz. *ne-last* objekta svoje želje/ljubezni = *ne-sreča/trpljenje*. – In zato – če se *še* enkrat spomnimo na Freudova citata z omembo trpljenja v kontekstu ljubezni – *ne-sreči/trpljenju* »nismo nikoli bolj izpostavljeni kot takrat ko ljubimo« (Freud 2001, 30) oz. smo najhujšemu trpljenju izpostavljeni takrat ko ljubimo, a nas objekt naše želje/ljubezni *zavrne* ali pa objekt naše želje/ljubezni – oz. njegovo ljubezen – izgubimo vsled njegove *nezvestobe* ali njegove *smrti* (Freud 2001, 49). Ergo: *zaljubljeni* subjekt je trpljenju kar najbolj izpostavljen in je že kot tak (tudi) bolj/manj *trpeči* zaljubljeni subjekt, vendar pa nikoli ne trpi bolj kot takrat, ko – ni več dvoma (!), da – ga objekt njegove želje/ljubezni *ne ljubi* (več); in njegov občutek lastne vrednosti in njegovo dostojanstvo nista nikoli bolj blizu ničle, kot takrat²⁴⁴ – zaljubljeni subjekt, ki je že kot tak *ponižen*, je kar najbližje tega, da je tudi *ponižan*! – S tem pa smo tudi (nazaj) pri *askezi* in *sovraštvu/maščevanju*, zaključnem delu pričujoče točke.

Ne-srečen/trpeči – in tudi *ponižan* (!) – zaljubljeni subjekt, ki je *ne-srečen/trpeč*, ker ga objekt njegove želje/ljubezni *ne ljubi* (več) – *ne-srečen/trpeč* je torej, ali zato, ker (1.) objekta svoje želje/ljubezni oz. njegove ljubezni sploh (*še*) *ne* »poseduje«/»nima«, saj ga le-ta *ni* (*še*) *nikoli* ljubil, ali pa zato, ker (2.) objekta svoje želje/ljubezni oz. njegove ljubezni *ne* »poseduje«/»nima« *več*, saj ga objekt njegove želje/ljubezni, ki ga je nekoč že ljubil, zdaj *ne ljubi več* –, se s svojo *ne-srečo/s* svojim *trpljenjem*, z občutkom lastne *ne-vrednosti* in z

²⁴³ Stendhal (1971, 216) tako npr. pripomni, da »[l]jubezen spravi v grob več ljudi kakor dolgčas« (Stendhal 1971, 216).

²⁴⁴ Spomnimo se npr. na fraze *biti nič*, *dajati se v nič*, *dajati drugega v nič* ipd. – In – ponovno – na Kierkegaarda, ki tokrat govori o v ljubezni prevarani Margareti, katero je zaradi tega preplaval občutek, da je bila popolni nič« (Kierkegaard 2003, 153), ter – zelo zanimivo – o tem, da takrat ko je nekdo v *razmerju* nič, pravzaprav sploh ne more biti razmerja (in zato niti ne prevare) – in po drugi strani Margareta prav zato istočasno sploh ni mogla res biti nič.

lastnim *ne-dostojanstvom*, lahko sooči – tudi (!?) – na naslednja dva načina (pri katerih igra pomembno vlogo čustvena *ambivalenca*): ali tako, da izbere *askezo* (*jaz trpim!*), ali tako, da izbere *sovraštvo/maščevanje* (*ti trpi!*) – in s tem, ali *pasivno* ali *aktivno* – in s tem, ali *vía* (bolj) *znotraj* (čustva itd. *navznoter*)/*vía* (bolj) *samega sebe* ali *vía* (bolj) *zunaj* (čustva itd. *navzven*)/*vía* (bolj) *drugega* – in s tem, ali da *bo ohranil/si bo spet pridobil svoje dostojanstvo* in ne (toliko) okrnil dostojanstva drugega ali da bo (*najprej*) *okrnil dostojanstvo drugega* in *si (nato) spet pridobil svoje lastno dostojanstvo*. Ergo: *trpeči* zaljubljeni subjekt bolj ali manj oz. manj ali bolj eklatantno reflektira/problematizira (predvsem) *svoje lastno ne-dostojanstvo* – ter ga skuša ohraniti/pridobiti nazaj na zgoraj navedena možna načina; pri čemer pa *trpeči* zaljubljeni subjekt – kljub vsemu – še vedno ljubi ter je pri tem – ambivalentno – razpet med tem, ali želi, da *bi ga tudi drugi (spet) ljubil*, in med tem, ali želi, da *ga tudi on sam ne bi več ljubil*; ali želi, da *ne bi bil več trpeči* zaljubljeni subjekt, ampak *zaljubljeni* subjekt, ali želi, da *ne bi bil več trpeči* zaljubljeni subjekt, ampak le *še subjekt* – skratka, da bi veljalo: *ljubim-ljubi*; ali pa: *ne-ljubi-ne ljubim* (simetrija/enako-vrednost).

Najprej zelo na hitro in precej abstraktno zarisujemo razliko med navedenima načinoma soočanja zaljubljenega subjekta z *ne-srečo* s pomočjo Barthesovega fragmenta *Črna očala*, kjer le-ta govori o tem, da zaljubljeni subjekt objekt svoje želje/ljubezni doživlja nadvse ambivalentno ter da pri tem omahuje med *časčenjem* (*askeza, pasivno*) in *tiranijo* (*sovraštvo/maščevanje, aktivno*) – namreč: »Sam sebe jemljem za talca: če drugega ljubim, mu moram želei dobro; toda tedaj lahko samo trpinčim sebe: past: obsojen sem, da sem svetnik ali pošast; svetnik ne morem biti, pošast nočem; zato se izvijem: svojo strast pokažem *samo malo*« (Barthes 2002, 53); kjer bi svetnik npr. spadal k *askezi* in *pošast* npr. k *sovraštvu/maščevanju*. – In začenjamo z *askezo*.²⁴⁵ – Tak *trpeči* zaljubljeni subjekt bi torej rad bil svetnik, rad bi bil asket in se – tokrat še s Freudom (2000b, 68–69) rečeno – po *eni* strani *odpovedal libidinalni skušnjavi*, pa vendar po *drugi* strani vseeno niti *ne* odpovedal drugemu (torej taisti libidinalni skušnjavi) ter mu vendarle (pasivno in) niti *ne samo malo* pokazal – Barthes namreč v fragmentu *Biti asket* zapiše: »[...] obrni se, poglej me, poglej, kaj mi delaš« (Barthes 2002, 42–43) –, da zaradi njega trpi. Tak *trpeči* zaljubljeni subjekt si prizadeva svoje dostojanstvo ohraniti (kot da se ni nič zgodilo) oz. si skuša svoje dostojanstvo spet pridobiti

²⁴⁵ Izraz si sposojamo pri Barthesovem fragmentu z naslovom *Biti asket*, na katerega se bomo – poleg njegovega vsebinsko sličnega fragmenta *Črna očala* – sklicevali na tem mestu, čeprav pa ga bomo vsled naše argumentacije nekoliko reappropriirali.

brez večjega (!) (*versus sovraštvo/maščevanje*) vplivanja na ne-dostojanstvo drugega, torej bolj *via samega sebe* in ne toliko *via* drugega oz. če že le v smislu (vnovičnega) vznika manka v njem, oz. tako, da ne-dostojanstvena čustva obrne (bolj) navznoter, da se véde kar se da dostojanstveno, torej, da navzven (histerično (!?)) kaže – zaigrano (!) – dostojanstvenost, dostojanstvenost v trpljenju – torej morda še bol(je), dostojanstveno ne-dostojanstvenost – Barthes namreč zapiše še tole: »Denimo, da sem jokal zaradi kakšnega pripetljaja, ki ga drugi ni niti opazil [...], in da se to ne bi videlo, si na otečene oči nadenem črna očala [...]. Namen te geste je preračunan: rad bi obdržal moralno prednost stoicizma, 'dostojanstvo' [...] in hkrati – protislovje! – bi rad izzval nežno vprašanje ('Kaj pa je s tabo?'); hočem, da me hkrati pomiluje[/] in občuduje[/]« (Barthes 2002, 54); in še tole: »Zelo potrpežljiv bom, malo žalosten, z eno besedo, *dostojanstven*, kakor pritiče zagrenjenemu človeku. Histerično bom kazal svoje žalovanje (žalovanje, ki si ga nalagam) z obleko, ostriženimi lasmi, rednimi navadami. To bo sladek umik; ravno tolikšen, kolikršen je potreben, da zadržana patetičnost dobro deluje« (Barthes 2002, 42). – *Ergo*: takšen *pasivno* (asketsko) *trpeči* zaljubljeni subjekt reflektira/problematizira (predvsem) *svoje lastno* ne-dostojanstvo, katerega si prizadeva ohraniti oz. spet pridobiti *via* nekakšno *dostojanstveno* ne-dostojanstvenost; in takšen *trpeči* zaljubljeni subjekt je morda (bolj) na tem, da bi ga tudi *objekt* (spet) *ljubil*, kot (bolj) na tem, da objekta svoje želje/ljubezni tudi sam *ne* bi več ljubil – skratka, da bi veljalo: *ljubim-ljubi*.

In končujemo – tj. tudi končno končujemo s to točko (!) – s *sovraštvom/z maščevanjem*²⁴⁶ – Ko Freud v *Gonih in njihovih usodah* navaja tri nasprotja, zadevajoča spremembe gona v njegovo (materialno) nasprotje – ki so: *ljubiti-sovražiti*, *ljubiti-biti ljubljen*²⁴⁷ in nasproti slednjemu še indiferentnost ali ravnodušnost –, pa nato dejansko opisuje le spremembo *ljubezni* v *sovraštvo*; pri čemer ugotavlja, da ljubezen in sovraštvo zelo pogosto simultano merita na isti objekt, zaradi česar ju označi za najbolj relevanten primer čustvene *ambivalence* (Freud 2012c, 92 in 93). – Če smo prej (glej točko 4.1) že zapisali, kako Freud definira ljubezen, pa Freud *sovraštvo* – *vis-à-vis* *ljubezen* – eksplicira takole: »Če pa je, nasprotno, objekt vir občutij neugodja, si neka tendenca prizadeva povečati distanco med objektom in jazom in ob tem [objektu] ponoviti prvotni poskus bega pred zunanjim svetom, ki odpošilja dražljaje. Občutimo 'odbojnost' objekta in ga sovražimo; to sovraštvo lahko zraste v agresivno

²⁴⁶ Kmalu za tem, ko Lacan reče, da je prava ljubezen v približevanju biti, pripomni tudi, da se »prava ljubezen [...] izteka v sovraštvo« (Lacan 1985, 119).

²⁴⁷ Freud (2012c, 93) v tem kontekstu sicer govori o obračanju iz *aktivnosti* v *pasivnost*.

nagnjenje do objekta, v namero, da bi ga uničili« (Freud 2012c, 96). – Vendar pa Freud za tem ugotavlja, da ljubezen in sovraštvo nista ravno popolno (materialno) nasprotje, saj da je sovraštvo v tem smislu starejše od ljubezni ter tesno zvezano z ohranitvenimi goni *jaza*, zaradi česar pridejo goni *jaza* in *seksualni* goni zlahka v kontradikcijo, torej v ponavljanje nasprotja med sovraštvom in ljubeznijo (Freud 2012c, 98). – Sovraštvo in ljubezen pa Freud nato ponovno pokomentira kot primer čustvene ambivalence, kjer ključno vlogo ponovno igrajo konflikti med *goni jaza oz. interesi jaza* in *seksualnimi goni oz. ljubezenskimi interesi*, ter za sovraštvo in ljubezen zapiše: »Če je ljubezenski odnos z nekim objektom prekinjen, potem neredko stopi na njegovo mesto sovraštvo, iz česar nastane vtis preobrazbe ljubezni v sovraštvo. Iz tega opisa potem sledi pojmovanje, da je realno motivirano sovraštvo pri tem okrepljeno z regresijo ljubezni na sadistično predstopnjo, tako da sovraštvo prejme erotični značaj in je zajamčena kontinuiteta ljubezenskega odnosa« (Freud 2012c, 98). – Skratka, *zaljubljeni* subjekt, ki je vsled konfliktov interesov med interesi *jaza* in *ljubezenskimi* interesi oz. vsled zavrnitve, nezvestobe ali smrti s/na strani objekta njegove želje/ljubezni postal *trpeči* zaljubljeni subjekt, a kljub vsemu (zaenkrat) *še* vedno ostal *zaljubljeni* subjekt, je ambivalentno razpet med ljubeznijo in sovraštvom ter med tem, ali želi, da *bi ga tudi drugi (spet) ljubil* – da bi veljalo: *ljubim-ljubi*; in med tem, ali želi, da *ga tudi on sam ne bi več ljubil* – da bi veljalo: *ne ljubim-ne ljubi*.

V nekaterih vidikih dojemanja razmerja med ljubeznijo in sovraštvom je bil blizu Freuda že tudi Spinoza, kateri je, če je *ljubezen* ekspliciral v navezavi na *veselje*, *sovraštvo* ekspliciral v navezavi na *žalost* (*sovraštvo* je afekt *žalosti*) ter tako o sovraštvu – *vis-à-vis* ljubezen in med drugim – zapisal tole: »[...] sovraštvo [ni] nič drugega kot žalost, ki jo spremlja ideja vnane vzroka. Vidimo tudi, da si tisti, kdor ljubi, nujno prizadeva, da bi imel pri sebi in ohranil stvar, ki jo ljubi, in narobe, da si tisti, ki sovraži, prizadeva odstraniti in uničiti stvar, ki jo sovraži« (Spinoza 2004, 202); in tole: »[...] čim večja je torej žalost, s čim večjo zmožnostjo delovanja si bo človek prizadeval odstraniti žalost, se pravi [...], s tem večjo želnostjo ali gonom si bo prizadeval odstraniti žalost« (Spinoza 2004, 220); in *še* tole: »Če je kdo začel sovražiti ljubljeno stvar, tako da je ljubezen docela zatrta, bo čutil ob istem vzroku do nje večje sovraštvo, kakor ko bi ji ne bil nikdar ljubil, in sicer tem večje, čim večja je bila poprej ljubezen« (Spinoza 2004, 220). – Tako Freud kot Spinoza torej sovraštvo postavljata nasproti ljubezni (in tako v primeru ljubezni kot v primeru sovraštva sta objektu pripisana pre-velika vrednost in pre-veliko dostojanstvo), pri čemer je *sovraštvo – vis-à-vis ljubezen*, ki je vir *ugodja oz. veselja* – vir *ne-ugodja oz. žalosti*; zaradi česar pa si *sovraštvo – vis-à-vis*

ljubezen, ki si prizadeva objekt *približati* oz. *imeti* pri sebi in *ohraniti* – prizadeva objekt *distancirati* oz. *ne imeti* pri sebi in *odstraniti* – ter ga v zadnji instanci, tj. ko je sovraštvo največje oz. ko je *trpeči* zaljubljeni subjekt (bolj) na tem, da objekta svoje želje/ljubezni *ne ljubi* več, kot (bolj) na tem, da bi ga tudi objekt (spet) *ljubil*, celo *uničiti*. – *Trpeči* (zaljubljeni) subjekt si torej pri sovraštvu *aktivno* in bolj/manj agresivno in *ne-dostojanstveno* prizadeva *via maščevanje* (!) svoje *ne-ugodje/bolečino/ne-srečo/trpljenje* – potencirano (!?) – prenesti na objekt ter ga narediti za *ne-srečnega/trpečega* in *ranjenega* (tokrat morda tudi v prvotnem pomenu besede); skratka, (najprej) uničiti objekt oz. izničiti njegovo vrednost in dostojanstvo oz. (najprej) *okrniti* dostojanstvo *drugega* ter si (*nato*) – torej (predvsem) *via* drugega – spet *pridobiti* svoje lastno dostojanstvo.

Izjemno hvaležen za to debato se tudi tokrat oz. tokrat *še* posebej – kakopak – izkaže Proust, ki *via* naratorja poda naslednje tri odlične sentence, od katerih smo prvo uporabili že pri zadnjem »*Touché!*«, namreč: »Ljubil sem jo in žal mi je bilo, da se nisem o [*sic!*] pravem času domislil in jo užalil, jo ranil ter ji s tem vsilil spomin name« (Proust 1987, 247);²⁴⁸ in: »[...] ljubljeno bitje kaznovati s trpljenjem« (Proust 1975, 220); in *še*: »Še zmeraj sem jo ljubil, njo, ki sem bil o njej prepričan, da jo sovražim« (Proust 1975, 216). – Iz navedenih – umetno sopostavljenih (!) – citatov je več kot očitno, da narator *še vedno ljubi* (objekt svoje želje/ljubezni), da je narator *še vedno zaljubljeni* subjekt oz., natančneje, *trpeči* zaljubljeni subjekt – v tem vidiku pa podoben Charlesu Swannu, najbolj znanemu liku Proustovega *Iskanja izgubljenega časa* in enemu najbolj slovitih (romanesknih) (*trpečih*) zaljubljenih subjektov. – Glede na izbrane – *še* enkrat: umetno sopostavljene (!) – citate bi tako lahko za naratorja zapisali, da pri njem ne gre za pravo spremembo ljubezni v sovraštvo, saj narator kljub temu, da se ambivalentno nagiba zdaj k enemu, zdaj k drugemu, svoj objekt želje/ljubezni *še vedno ljubi* oz. objekt svoje želje/ljubezni ljubi bolj kot ga sovraži ter ga želi tako raniti le v smislu manka – želi namreč, da bi ga tudi objekt njegove želje/ljubezni (spet) ljubil – da bi veljalo: *ljubim-ljubi* – ter tozadevno posledično vplivati tudi na občutek lastne vrednosti in na dostojanstvo objekta želje/ljubezni. – Vendar pa bi se lahko zgoraj naslikana slika kaj kmalu zatemnila v primeru Swanna, paradigmatskega *trpečega* zaljubljenega subjekta – ki pa bi bil sicer načeloma rad le *zaljubljeni* subjekt, saj: Swann bi rad istočasno *ljubil* in *ne trpel*; Swann bi rad *ljubezen brez* (nenehnega) trpljenja.²⁴⁹ Narator namreč poda tudi naslednji dve sentenci, nanašajoči se na Swanna: »[...] željo, da se bo za vse to trpljenje

²⁴⁸ Še ena je sicer: »Če vas je kdo užalil, si goreče želite, da bi ga ponižali« (Proust 1975, 48).

²⁴⁹ O tem – na enem izmed svojih predavanj – podobno razmišlja tudi Alenka Zupančič Žerdin (2014).

maščeval, ko Odette ne bo več ljubil in se je torej ne bo več bal« (Proust 1975, 107); in »[...] samo smrt tiste, ki jo ljubi [...], mu bo lahko zgladila popolnoma zagrajeno cesto življenja« (Proust 1975, 107). In glede na ta dva izbrana citata bi lahko za Swanna zapisali, da bi se pri njem ljubezen vendarle lahko spremenila v pravo sovraštvo oz. spremenila *le* v sovraštvo, če bi se tako Swann nagnil *le* v smer sovraštva in če objekta svoje želje/ljubezni, torej Odette, *ne* bi več ljubil, pač pa bi jo *le še sovražil* ter si tako ne bi več želel, da bi ga (spet) ljubila – da bi veljalo: *ne ljubim-ne ljubi*. V takem primeru Swann Odette namreč ne bi več želel raniti *le* v smislu vznika manka, pač pa v skrajno maščevalnem in bolj/manj agresivnem smislu, v smislu radikalnejše ranitve njenega občutka lastne vrednosti in njenega dostojanstva ali morda celo njene ranitve v prvotnem pomenu besede, tj. kar do mere njene smrti – skratka: Swann bi si na *ne*-dostojanstven način prizadeval (najprej) uničiti Odette oz. izničiti njeno vrednost in dostojanstvo oz. (najprej) *okrniti njeno dostojanstvo* ter si (nato) spet *pridobiti svoje lastno dostojanstvo*; vendar pa do česa takega nikoli ne pride, saj Swann do Odette, takrat ko je resnično *ne* ljubi več, postane ravnodušen ali indiferenten. – In prav na *ta* način, tj. z ravnodušnostjo ali indiferentnostjo, se neagresivno maščuje Swann, namreč, kot izvemo od Proustovega naratorja, ki ponovno govori o Swannu: »[...] ne bo več ljubil, tej ženski neizprosno pokazal vso svojo končno prisotno ravnodušnost ter na ta način maščeval svoj dolgo poniževani ponos« (Proust 1975, 108). – *Ponos!*

S tem pa smo (skoraj) na koncu končno prispeli *še* do druge oz. zadnje – poleg *časti*²⁵⁰ – sopomenke besede *dostojanstvo*, tj. naše naslovne teme, torej besede *ponos*.²⁵¹ *Ponos* se – tako kot je tudi pri prvi definiciji *časti*, glede na SSKJ – nanaša na *občutek lastne vrednosti* oz. »občutek velike etične, moralne vrednosti« (SSKJ) (kjer pa tako svojo vlogo sicer igrata tudi *dobro* in *slabo/zlo*) – torej ravno na *vrednost* kot eno izmed dveh – poleg *biti/bistva* oz. *bivanja*²⁵² – esencialnih ingredienc dostojanstva. In če smo takrat, ko smo nekoliko porezonirali o razmerju med *častjo* in *dostojanstvom*²⁵³ dejali, da se zdi, da je *čast* nekaj bolj *eksteriornega*, nekaj zaznamovanega bolj s *tujo* percepcijo, in *dostojanstvo* nekaj bolj *interiornega*, nekaj zaznamovanega bolj z *lastno* percepcijo, pa se zdi, da slednje velja tudi za *ponos* – da sta tako *dostojanstvo* kot *ponos* nekaj zaznamovanega bolj z *lastno percepcijo*, pa vendar hkrati nekaj, kar je zaznamovano z *vplivi drugih*, z *vplivi od zunaj*; *ergo*: če sta

²⁵⁰ Za naše rezoniranje o besedi *čast* oz. o razmerju med *častjo* in *dostojanstvom* glej prvi del tega dela.

²⁵¹ V SSKJ je beseda *ponos* opisana (tudi) takole: »občutek velike etične, moralne vrednosti« (SSKJ).

²⁵² Glej prvi del tega dela.

²⁵³ Glej torej prvi del tega dela.

dostojanstvo in *ponos* nekaj zaznamovanega z lastno, notranjo percepcijo, pa je ta percepcija zaznamovana z vplivi drugih, z vplivi od zunaj – kar pa je tudi razlog za to, da lahko *dostojanstvo* tako kmalu postane *ne-dostojanstvo* in da lahko *ponos* tako kmalu postane *ponižanje*.

Kar pa se je dogodilo tudi (trpečemu) *zaljubljenemu* subjektu Swannu, katerega *ponos* je bil tako dolgo poniževan in katerega *dostojanstvo* je bilo tako dolgo *ne-dostojanstvo*. Vendar pa bi Swann, v kolikor *ne* bi bil več (trpeči) *zaljubljeni* subjekt, ampak le *še subjekt*, torej, v kolikor Swann ne bi več ljubil Odette – katera Swanna ni več ljubila že dlje časa – Swann ne bi več ljubil ter bil s tem že *a priori* ponižen, temveč bi bil (lahko) spet ponosen – Swann bi lahko *ne* bil več ponižen, *ne-vreden* in *ne-dostojanstven*, pač pa bi bil lahko spet *ponosen*, *vreden* in *dostojantven*. – A vendar je – kot smo že zapisali in kot bomo videli tudi še v zaključni točki – *zaljubljeni* subjekt, ki se je kot tak znašel v domeni ljubezni, navkljub vsem negativnim vidikom *ljubezni* in *ne-dostojanstva* oz. *ne-dostojanstva* v *ljubezni*, v kolikor tako ne postane tudi *trpeči* *zaljubljeni* subjekt, pač pa ostane le *zaljubljeni* subjekt oz. postane *zaljubljeni* subjekt, ki *ljubi* in tudi *je ljubljen*, saj mu objekt njegove želje/ljubezni ljubezen vrača (vzajemna ljubezen), lahko kar najbolj *srečen*, *vreden* in *dostojanstven*; takrat je namreč *zaljubljeni* subjekt šele resnično (»popolno«) *srečen* (zadovoljen!), resnično (»popolno«) *vreden* in resnično (»popolno«) *dostojanstven* – resnično (»popolno«) *srečen* (zadovoljen!), resnično (»popolno«) *vreden* in resnično (»popolno«) *dostojanstven* z objektom svoje želje/ljubezni.²⁵⁴ (In če je Marjeta čas od točke 4.1 do točke 4.3 »presanjala«/presanjarila, bomo tako zdaj skupaj z njo končno prešli od *naključja* (*začetek*) (glej točko 4.1) k *usodi* (*the začetek*) (glej točko 4.3).)

4.3 »NIČ. LJUBIL BOM.«: USODA

In končujemo oz. *še-le* resnično začenjamo z *usodo* in resnično (»popolno«) *srečo* (zadovoljstvo!), s kar najbolj *pozitivnim* vidikom *ljubezni* in *ne-dostojanstva* oz. *ne-dostojanstva* v *ljubezni*, z resničnim (»popolnim«) *dostojanstvom*.

²⁵⁴ Kar pa ni tuje tudi *zaljubljenemu* subjektu iz Barthesovega (2004, 29) fragmenta *Nepopustljiv*, ki kljub vsemu trdi, da ljubezen *je* vrednota.

(Marjeta marjetici – po tem, ko ji je utrgala prvi listič in *še* naslednjega in *še* naslednjega in *še* ... – utrga) **zadnji listič** – zadnji listič marjetice, ki na (*drugo*)²⁵⁵ srečo pomeni: »Nič. Ljubil bom.« (ergo: »ljubi«).²⁵⁶ – Po (*prvi*) sreči prvega srečanja Marjete z objektom njene želje/ljubezni in *še* po naslednjem srečanju in *še* naslednjem srečanju in *še* ... je tu tudi (*druga*; trajna in vzajemna) sreča (zadovoljstvo!) Marjete oz. sreča (zadovoljstvo!) Marjete *in nekoga* (dvojina!), saj zdaj že (i)(z)vemó, da ni bila le Marjeta tista, ki je čutila/mislila »Nič. Ljubila bom.« (kar je indiciralo (tudi) njeno trganje lističev v odsotnosti objekta njene želje/ljubezni), temveč da je »Nič. Ljubil bom.« čutil/mislil tudi *nekdo* – in oba sta zdaj tista, ki (*drug drugemu*) tudi že pravita »Nič. Ljubil bom.«/»Nič. Ljubila bom.« (ergo: »Ljubim te.«; *izpovedana* ljubezen); in oba sta zdaj tista, ki se ne želita (več) utrgati drug od drugega (Marjeta ni več »utrgana« v smislu zaslepljenosti, zasanjanosti, brezglavosti, ekscesivne čustvenosti/emfatičnosti itd. (vêdenje), torej (predvsem; *momentalne*) *ne*-dostojanstvenosti (*odsotnost* objekta želje/ljubezni = ((*le*) ljubiti) = *ne*-sreča = *ne*-dostojanstvo; pa vendar istočasno tudi (v (vsaj) enaki ali pa (pravzaprav) celo *še* večji meri; momentalni) dostojanstvenosti, vsled dejstva, da bi v usodo skupaj z objektom njene želje/ljubezni v momentu skočila), temveč v smislu *vzajemne* in *izpovedane* ljubezni, torej (predvsem; *trajne*, resnične in »popolne«) *dostojanstvenosti* (*prisotnost* objekta želje/ljubezni = ((*tudi*) biti ljubljen) = *sreča* = *dostojanstvo*); in oba sta zdaj tista, ki sta se po naključnem/kontingentnem – srečnem (!) – prvem srečanju in po vseh nadaljnjih bolj/manj naključnih srečanjih ter po že izrečenih besedah »Nič. Ljubil bom.«/»Nič. Ljubila bom.«, tj. po izpovedani ljubezni, (i)(z)našla v skupni *usodi*.²⁵⁷

In čeprav je naključno/kontingentno/prvo srečanje Marjete in *nekoga* že pomenilo nekakšen prvi izraz usode (1. usoda je hotela, da sta se Marjeta in *nekdo* sploh srečala), in čeprav Proust oz. njegov narator v *V Swannovem svetu* fatalistično ugotavlja, da naključno/kontingentno/prvo srečanje – v kolikor »pač silni piš vznemirjenja« (Proust 1987, 342) naredi svoje že takrat – lahko že *zapečati* usodo – namreč: »Eden najbolj učinkovitih načinov nastanka ljubezni, eno najbolj učinkovitih sredstev širjenja te svete bolezni je pač silni piš vznemirjenja, ki zaveje včasih čez nas. Usoda je tedaj zapečaten, bitje, ki nam je v

²⁵⁵ Prva sreča oz. neka druga sreča je namreč *srečanje*.

²⁵⁶ (Nadaljevanje opombe iz točke 4.1) ... rekla: »Ljubi me!«; Marjeta namreč po »Ljubi – ne – ljubi – ne«, kot zapiše Goethe, »[z] radostnim olajšanjem utrga zadnji listič«, in najverjetneje ne le reče, temveč vzkligne: »Ljubi me!« (Goethe 2005, 113). – Nekdo torej vendarle (tudi) pravi »Nič. Ljubil bom.«.

²⁵⁷ Badiou, ki se sicer sklicuje na Arthurja Rimbauda, pravi, da je treba ljubezen »na novo izumiti« (Badiou 2010a, 10), saj da je treba *vis-à-vis* varnosti in udobju, »na novo izumiti tveganje in pustolovščino« (Badiou 2010a, 10). Torej, da je treba na tvegani poti ljubezni pač – tvegati.

tistem trenutku vseč, bomo vzljubili« (Proust 1987, 341–342)²⁵⁸ –, pa je bila to še bolj usoda *in posse*, saj Badiou o videzu usode oz. o usodi *in esse*, tj. o *the* usodi, govori še-le od momenta *izpovedane* ljubezni naprej (2. usoda je hotela, da sta se Marjeta in *nekdo* srečala in *the* usoda zdaj hoče, da oba že (hočeta in) pravita »Nič. *Ljubil bom.*«/»Nič. *Ljubila bom.*« in ...) – še-le ljubezenska izpoved je namreč po njegovem tista, ki *fiksira* naključje,²⁵⁹ ki »fiksira[/] naključje srečanja v obliki nekega začetka« (Badiou 2010a, 24) ter tako pomeni »prehod od naključja k usodi« (Badiou 2010a, 25) (*izpovedana* ljubezen je torej tista, ki *fiksira* naključje, ki pomeni *the* usodo in ki usodo tako lahko pravzaprav sploh še-le *zapečati*). Naključje oz. srečanje potemtakem ni nič drugega kot »le« začetek-(potencialnega)-*the* začetka in *the* usoda oz. *izpovedana* ljubezen potemtakem ni nič drugega kot »še-le« ta *the* začetek (*the* začetek = *the* usoda). – Zato pa smo se tudi mi na domnevnem koncu naše poti pravzaprav (i)(z)našli še-le na resničnem *začetku* naše poti – pred resnično (»popolno«) *srečo* (zadovoljstvom!), pred resnično (»popolno«) enako-vrednostjo in pred resničnim (»popolnim«) *dostojanstvom*.

Kot smo lahko videli, se je v tem delu o *ljubezni* (*èros*) vprašanje dostojanstva (z)lomilo na srcu zaljubljenega subjekta, katerega ključni problem, ki je pogojeval njegovo *ne*-celost, *ne*-sozvočnost/*dis*-harmoničnost, *ne*-dostojanstvo in *ne*-srečo/*trpljenje*, je bil v tem, da je bil le on tisti, ki je *ljubil* – in da *ni* bil tudi sam ljubljen. – In medtem ko je Marjeta na začetku točke 4.2 marjetici utrgala drugi listič, ki vedno pomeni »*Ljubil bom. Nič.*« (ergo: »*ne* ljubi«), in nato še naslednjega in še naslednjega in še ..., ter je tako čas od točke 4.1 do točke 4.3 »presanjala«/presanjarila, se je zaljubljeni subjekt – ki je sicer že *per se* bolj/manj trpeč – v točki 4.2 znašel – z Lacanom rečeno – »pod udarom prebujenja« (Lacan 2010, 55) – zaljubljeni subjekt je bil tako *knocked* kot tudi *knockoutiran*, kar pomeni, da ni le sanjal težke sanje, temveč, da je bil buden situiran *in medias res* »nočne more«; zaradi česar pa bi za zaljubljenega subjekta (glej točko 4.2) veljala predvsem tista enačba, izpeljana iz Lacana oz. *via* Lacana izpeljana iz Freuda, namreč srečanje *z realnim* = *ne*-sreča/*trpljenje*, in za Marjeto (glej točko 4.1) oz. za Marjeto *in nekoga* (glej točko 4.3) tista, izpeljana iz Aristotela, namreč (naključno) *srečanje* = *sreča*. – Marjeta *in nekdo*, po srečnem (naključnem/kontingentnem)

²⁵⁸ Citat se sicer nadaljuje takole oz. z že njegovim navedenim delčkom iz točke 4.2, namreč: »Saj ni niti treba, da bi nam pred tem trenutkom ugajalo bolj ali vsaj toliko kot druga. Treba je le tega, da osredotočimo naklonjenost na to bitje in izključimo vsa druga. In ta pogoj se uresniči, kadar stopi – v trenutku, ko nam ni dosegljivo – na mesto želje po užitkih, ki nam jih je nudila njegova družba, nenadoma silna, tesnobna potreba po tem bitju samem, nesmiselna potreba, ki jo je po zakonih tega sveta nemogoče zadovoljiti in težko ozdraviti – blazna, boleča potreba, da bi postalo naša last« (Proust 1987, 342).

²⁵⁹ Badiou (2010a, 24) se pri tem sklicuje na Stéphana Mallarméja, ki takšen izraz uporabi v kontekstu s *pesmijo* in *ne* ljubeznijo.

srečanju, drugače kot Anny, ki *ne* bi nikdar več skočila v usodo, in drugače kot Proustov narator, ki se *ni* dostojanstveno vdal v usodo, – in ki sta morda mislila (tudi) »sreči reči, *da!*« ali pa »*the* uso-da, *da!*« – sta tvegala in se dostojanstveno vdala v usodo; in kljub temu, da nista kalkulirala *eventualnih* plusov in minusov, sigurnosti in rizikov ter profitov in izgub, tj. si preveč »razbijala glave« z ljubezenskimi ekonomskimi kazalniki (ki pa na koncu odločajo o *ničemer* – in o vsem!), nista izgubila, ampak sta *pridobila* – drug drugega, svojo izgubljeno polovico, svojega dvojnika itd. (dvojina!), zaradi česar sta lahko v ljubezni *cela* – *cela drug z drugim* –, v *sozvočju/harmoniji* – v *sozvočju/harmoniji drug z drugim* –, resnično *srečna* – *srečna drug z drugim* – in resnično *dostojanstvena* – dostojanstvena *drug z drugim* (svojega dostojanstva in tudi svoje vrednosti torej nista izgubila, pač pa *potrdila* oz. *nadgradila*), in zaradi česar – kot smo z Badioujem že zapisali – prav vsak vidik življenja izkušata *še* »bolj intenzivno in bolj določno« (Badiou 2014, 30–31). – *Zato* je to, da Marjeta *in nekdo* zdaj (tudi) že pravita »*Nič. Ljubil bom.*«/»*Nič. Ljubila bom.*« tako ključno, tako usodno, oz. *zato* je ljubezenska izpoved tako ključna, tako usodna (oz. – kakor pravi Badiou – nevarna in nabita s tremo) – s tem je pač narejen ključni »prehod od naključja k usodi« (Badiou 2010a, 25), ključni prehod od *ljubiti* k tudi *biti ljubljen*. – Prehod k *Enemu* (Platon, Freud, Lacan) ali prehod k *Dvojemu* (Badiou)?

Ljubezen se torej vedno prične z naključnim/s kontingentnim srečanjem – katerega pa Badiou percipira kot nekakšen metafizičen *dogodek*, in katerega naključje mora biti v nekem momentu fiksirano, tj. z izjavo »*ljubim te*« vpisano v strukturo dogodka. Za Badiouja namreč »[i]zpovedati ljubezen pomeni preiti od dogodka-srečanja k začetku konstrukcije resnice« (Badiou 2010a, 24), tj. k pričetku nekega trajanja, pomeni prehod od naključnega/kontingentnega srečanja k neki konstrukciji, pri čemer se vsled (trmastega in angažiranega) trajanja in trajanja in *še* ..., zdi, da le-to sploh nikoli ni bilo tako zelo naključno/kontingentno, pač pa, da je bilo pravzaprav vedno zaznamovano z nekim elementom nujnosti (kar Badiou označuje za *zvestobo*)²⁶⁰ (Badiou 2010a, 18 in 23–25). – In če sta se Marjeta *in nekdo* tako (i)(z)našla v skupni *usodi*, sta se Marjeta *in nekdo* (i)(z)našla tudi na skupnem *prizorišču*, na Badioujevem *prizorišču Dvojega*.

Čeprav močno zaznamovan z Lacanom, Badiou pri tem ne izhaja neposredno iz Lacanovega in *še* prej iz Freudovega in *še* prej iz Platonovega (glej *Parmenida*) koncipiranja – iz katerih

²⁶⁰ Izpovedana ljubezen, katere izjava »*ljubim te*« mora biti vedno znova ponavljana, tako po Badiouju pomeni neko »trajanje, trmo, angažma, zvestobo« (Badiou 2010a, 25), zaradi česar naključno srečanje preide v neko tako močno konstrukcijo, da se zanjo zdi, kot da je bila vedno nujna (Badiou 2010a, 25).

namreč izhaja Lacan –, da je namen Erosa »iz več narediti eno« (Freud 2001, 56), da je Eros »spojitev, ki naredi iz dvojega eno« (Lacan 1985, 55), da je »Eros težnja k Enemu« (Lacan 1985, 8) – *ergo*: da je ljubezen »zgolj želja biti Eno« (Lacan 1985, 9) –, pač pa iz Enega izpelje svojo koncepcijo o *Dvojem*, saj da je ljubezen »konstrukcija, življenje, ki se gradi ne več z vidika Enega, temveč z gledišča Dvojega« (Badiou 2010a, 19), da torej »[l]jubezen najprej zadeva Dvoje« (Badiou 2010a, 18). – In zato, ker ljubezen najprej zadeva Dvoje, »ljubezen zadeva razločenost oziroma disjunkcijo« (Badiou 2010a, 18), tj. *razliko*, ki se najpogostejše nanaša kar na razliko med dvema (glavnima) spoloma, na razliko med dvema izgubljenima polovicama, ki se *via* naključno/kontingentno srečanje ponovno (i)(z)najdeta v ljubezni. Za Badiouja namreč naključno/kontingentno srečanje omogoči, da svet ni več doživljan le z vidika *identitete* (vidika *narci(si)zma*, *egoizma*), temveč tudi in predvsem z vidika *razlike* (vidika *vzajemne in trajne ljubezni*) (Badiou 2010a, 13–14 in 18); tako pa je zanj ljubezen bolj/manj zvezana s trajanjem ter – kot smo poprej pisali že (predvsem) s Proustom in Freudom (in Dolarjem) – s tveganjem in tudi s trpljenjem. Ljubezen namreč po Badiouju »izumlja drugačen način trajanja v življenju« (Badiou 2010a, 20), saj *via* zvestobo, trmo in angažma, ki botrujejo premagovanju vseh preizkušenj oz. ovir prostora, sveta in časa – pri čemer je za trajnejšo in resnično srečo (zadovoljstvo!) vseeno pripravljena kdaj pa kdaj tudi dostojanstveno potrpeti,²⁶¹ dostojanstveno prenesti kakšen udarec usode –, iz skoraj *nič*a, torej naključnega/kontingentnega srečanja, ustvarja vse, ustvarja neko trajno konstrukcijo, nek nov svet – prizorišče Dvojega (Badiou 2010a, 14, 20 in 26), prizorišče resnične (»popolne«) enako-vrednosti in resničnega (»popolnega«) dostojanstva.²⁶²

Marjeta in nekdo, ki torej (drug drugemu) tudi že pravita »Nič. Ljubil bom.«/»Nič. Ljubila bom.«, ki se torej ne želita (več) utrgati drug od drugega in ki sta se torej po naključnem/kontingentnem – srečnem (!) – prvem srečanju in po vseh nadaljnjih bolj/manj naključnih srečanjih ter po že izrečenih besedah »Nič. Ljubil bom.«/»Nič. Ljubila bom.«, tj. po izpovedani ljubezni, (i)(z)našla v skupni *usodi*, torej že *ljubita* in *sta* tudi *ljubljeni* – ključni problem v ljubezni sta premagala tako, da sta (i)(z)našla ključ do srca drug drugega –, (drug z

²⁶¹ Pri Badiouju bi trpljenje lahko razumeli kot spopad med *identiteto* in *razliko*, saj da je »[l]jubezenska drama [...] najčistejša izkušnja spopada med identiteto in razliko« (Badiou 2010a, 32).

²⁶² Kar pa najverjetneje ne bi bilo nič drugače niti na koncu njune *življenjske* in s tem tudi *ljubezenske* poti. – Michael Haneke npr. v dokumentarnem filmu *Michael H.: Profession: Director* (2013) o svojem filmu *Amour*, ki portretira starejši ljubezenski par, soočajoč se s posledicami možganske kapi enega izmed njiju, pove, da je osrednja tema tega filma prav poizkušanje na dostojanstven način končati ljubezen (Haneke v Montmayeur, 2013).

drugim) sta *cela*, v *sozvočju/harmoniji*, resnično (»popolnoma«) *srečna* (zadovoljna!), resnično (»popolnoma«) *enako-vredna* in resnično (»popolnoma«) *dostojanstvena* (in njuna *samo-zavest* je v *višini oblakov*, a ne tudi v oblakih).

Še! – In Marjeta *in nekdo* se bosta zdaj v *skupni* usodi oz. *skupaj* v svetu okupirala drug z drugim in *še* naprej okupirala drug z drugim in *še* ... Kot namreč v *Še* – kateremu, kot rečeno, posvečamo vse *še*-je v tem delu o *ljubezni* – lepo pove Lacan: »[L]jubezen zahteva ljubezen. Ne preneha je zahtevati. Zahteva jo ... *še*. *Še*, to je lastno ime zevi, od koder v Drugem izhaja zahteva ljubezni« (Lacan 1985, 7). – Zato se bosta Marjeta *in nekdo*, katerih želja je že razkrita (izpovedana ljubezen) in katerih želja *še* vedno – (a) *nad-vse* dostojanstveno, saj jima je predvsem – *še* enkrat z Lacanom rečeno – pripisano dostojanstvo *erómenos*, torej tistih (dveh), vrednih poželenja (!) – tendira *ad infinitum*, *še* naprej okupirala drug z drugim in *še* naprej okupirala drug z drugim in *še* ... drug od drugega zahtevala *še* in *še* ljubezni, *še* in *še* pogledov, *še* in *še* dotikov, *še* in *še* objemov, *še* in *še* poljubov – poljubov, o katerih Proust (1987, 349) zapiše, da bi jih zaljubljenca preštela *še* težje, kot pa cvetlice – marjetice? – na polju (in to zgolj tiste poljube v eni uri!) –, *še* in *še* ... vsakič znova (ponovno) oz. na novo – na nov način oz. z drugimi besedami, kot Lacana dopolni Badiou – izpovedane ljubezni: »Nič. Ljubil bom.«/»Nič. Ljubila bom.« ...²⁶³ – In Marjeta *in nekdo*, življenjska sopotnika, bosta – kot – kakor torej *še* pravi Lacan (1985, 119) – izrazu največje, prave, resnične (»popolne«) ljubezni – tudi *še* naprej in *še* naprej in *še* ... *nad-vse* dostojanstveno *vz-trajala* in *še vz-trajala* in *še* ... na poti približevanja biti drug drugega; in s svojo srečno ljubeznijo oz. srečo v ljubezni bosta tudi *še* naprej in *še* naprej in *še* ... *nad-vse* dostojanstveno *vz-trajala* in *še vz-trajala* in *še* ... visoko, *še* višje in *še* višje *nad vse-mi* (!) dušečimi (aktualnimi!) ekonomskimi kazalniki ...²⁶⁴

Ne le Marjeta, (skoraj) vsak človek – nato *še* – *ljubi*. In medtem ko ljubi, njegovo dostojanstvo fluktuirajo skupaj z vzponi in padci znotraj taiste *ljubezni*. Njegovo dostojanstvo je odvisno od vsote *srečnih* in *ne-srečnih* trenutkov, od *užitkov* in *trpljenja* ter od intenzivnosti *lepih* in *težkih* doživetij znotraj taiste *ljubezni* oz., *summa summarum*, od lastnega zadovoljstva in zadovoljstva *nekoga* v taisti *ljubezni*. In če sta človek *in nekdo* v njuni

²⁶³ Ljubezen namreč, kot piše Badiou (2010a, 42) pod vplivom Lacana, potrebuje ponovitve – vedno nove izpovedi in tudi vedno drugačne in *še* lepše izpovedi. – In *še* je tisto, od koder izhaja.

²⁶⁴ In čeprav je potrebno za srečo – kot je januarja letos v Beogradu predaval Badiou (Badiou 2015) in kot je seveda že prej ugotavljal npr. Freud v *Nelagodju v kulturi* – svoje želje uglasiti z realnostjo, ki je (tudi) danes črna, sta zaljubljena Marjeta *in nekdo* tako pač (i)(z)našla nek nov način trajanja v življenju ...

ljubezni *zadovoljna*, sta *lažje* in prav verjetno tudi (bolj) *dostojanstvena*, in če sta človek *in nekdo* v njuni ljubezni *ne-zadovoljna*, sta *težje dostojanstvena* oz. sta prav verjetno (bolj) *ne-dostojanstvena*. Človek *in nekdo* pač lažje *ohranita* svoje dostojanstvo, v kolikor sta v njuni ljubezni *zadovoljna*, saj sta človek *in nekdo* v tem primeru v *sozvočju/harmoniji* sama s sabo oz. drug z drugim, in človek *in nekdo* pač lažje *izgubita* svoje dostojanstvo, v kolikor sta v njuni ljubezni *ne-zadovoljna*, saj človek *in nekdo* v tem primeru *nista* v sozvočju/harmoniji sama s sabo oz. drug z drugim. – Zato smo *končali* oz. šele resnično začeli z *ljubeznijo*.

4.4 ŠE!²⁶⁵

²⁶⁵ Pričujoča točka, torej točka 4.4, namenoma ostaja *brez* teksta. Predstavlja – kolikor pač sploh lahko predstavlja – tisto, kar ni možno opisati z besedami, ubesediti; predstavlja namreč mesto zevi, »od koder v Drugem izhaja zahteva ljubezni« (Lacan 1985, 7); predstavlja *ágalmó/a* – tisto, za kar gre zares v ljubezni. (Najpomembneje pri tej točki pa je tako edinole, kako velika je ta zev, koliko strani res obsega ta zev?)

5 SKLEP

Vsak človek torej najprej *biva*, nato *dela* in nato še *ljubi*. Najprej mora *bivati*, da lahko nato dela – in (po)skrbi za svoje eksistencialne pogoje –, in nato *delati*, da mu je – *vía* čim večjo brezskrbnost glede taistih pogojev – nato omogočeno še *ljubiti*. Človek mora *bivati*, da lahko dela, in človek mora *bivati* in *delati*, da lahko *ljubi*. In človek mora *delati*, da lahko *biva* in *ljubi*. In če tako najprej bivanje pogojuje delo in ljubezen, pa nato delo pogojuje bivanje in ljubezen; pa vendarle lahko tudi ljubezen pogojuje bivanje in delo. *Bivanje* s svojima poglavitnima področjema *dela* in *ljubezni* – skoraj nihče se namreč ne more izogniti ne delu ne ljubezni –, pa je ključno za (človekovo) *dostojanstvo*, katerega torej najprej vsakdo – ima. A če dostojanstvo najprej vsakdo ima, ga nato prav in predvsem *vía* delo in ljubezen lahko tudi izgubi oz. izgublja.

V kontekstu *dela* je dostojanstvo najprej odvisno od tega, ali človek sploh ima delo, in nato tudi od tega, ali je s tem delom, bolj kot je nezadovoljen, zadovoljen (da bolj kot dela proti sebi, dela za sebe oz. da v njem, bolj kot trpi, uživa); ali ima delo za svoje bivanje, ki zanj ni zgolj nujno delo za bivanje – tako v smislu, da človek ne dela le za minimum svoje eksistence, kot v smislu, da človek to, kar dela, dela prej z zadovoljstvom, kot pa z nezadovoljstvom. Tako v primeru, da dela le za minimum svoje eksistence, kot v primeru, da je s tem, kar dela nezadovoljen, namreč človek v delu izgubi oz. izgublja svoje dostojanstvo (pri čemer je prvo tisto, ki v največji meri vpliva na drugo). Njegovo dostojanstvo je namreč odvisno od vsote užitkov in trpljenja, intenzivnosti lahkih in napornih trenutkov ter vzponov in padcev v delu, torej od njegovega zadovoljstva v delu. In če je človek v svojem delu zadovoljen, je lažje in prav verjetno tudi (bolj) dostojantven, in če je človek v svojem delu nezadovoljen, je težje dostojanstven oz. je prav verjetno (bolj) nedostojanstven.

Medtem ko je dostojanstvo v kontekstu *ljubezni* odvisno od tega, ali človek, ki ljubi, ljubi le sam, ali pa je tudi ljubljen sam oz. od tega, ali je ljubezen le enostranska ali pa je vzajemna (ljubiti in biti ljubljen); kot tudi od tega, ali se pred drugim, tj. svojim (še-)ne-partnerjem ali svojim partnerjem, ponižuje in se mu podreja. Šele v vzajemni in v enakovredni ljubezni je namreč človek lahko (resnično) dostojanstven, saj je v le enostranski in v neenakovredni ljubezni (prej) nedostojanstven. Medtem ko ljubi je namreč njegovo dostojanstvo odvisno od vsote užitkov in trpljenja, srečnih in nesrečnih trenutkov, intenzivnosti lepih in težkih

doživetij ter vzponov in padcev v ljubezni, torej od njegovega lastnega in zadovoljstva drugega v ljubezni. In če sta človek in drugi z njuno ljubeznijo zadovoljna, sta lažje in prav verjetno tudi (bolj) dostojanstvena, in če sta človek in drugi z njuno ljubeznijo nezadovoljna, sta težje dostojanstvena oz. sta prav verjetno (bolj) nedostojanstvena.

Zadovoljstvo v delu in ljubezni kot dveh poglavitnih področjih bivanja, je tako močno zvezano s prisotnostjo oz. z odsotnostjo dostojanstva. Človek namreč lažje ohrani svoje dostojanstvo, v kolikor je v svojem delu zadovoljen, saj je človek v tem primeru v sozvočju sam s sabo, in človek lažje izgubi svoje dostojanstvo, v kolikor je v svojem delu nezadovoljen, saj takrat ni v sozvočju sam s sabo. Medtem ko človek in drugi lažje ohranita svoje dostojanstvo, v kolikor sta v njuni ljubezni zadovoljna, saj sta človek in drugi v tem primeru v sozvočju sama s sabo oz. drug z drugim, in človek in drugi lažje izgubita svoje dostojanstvo, v kolikor sta v njuni ljubezni nezadovoljna, saj človek in nekdo takrat nista v sozvočju sama s sabo oz. drug z drugim. In enako velja za bivanje kot tako.

Dostojanstvo v kontekstu *bivanja* kot takega je namreč zvezano predvsem s tem, ali je bivanje takšno, da se človeku sploh zdi vredno bivanja, ali pa je takšno, da bi ga morda celo raje prekinil, saj v njem ne vidi več nobenega smisla ter nima več nikakršne volje in niti ne upanja v njegovo izboljšanje; ali je torej človek s svojim bivanjem zadovoljen, saj je le-to vredno in dostojanstveno, ali pa je z njim nezadovoljen, saj je nevredno in nedostojanstveno; ali ga delo in ljubezen vzdržujeta in dopolnjujeta do te mere, da je človek s svojim bivanjem zadovoljen, če nanj pogleda scela. Če je človek namreč zadovoljen kot delavec in/ali pa kot zaljubljenec, je najverjetneje zadovoljen tudi *per se*, saj se vse prepleta. A dandanes še prav posebej in prav gotovo ne more biti zadovoljen vsak – niti ne more biti vsak delavec in še manj zaljubljenec.

V današnjih nevzdržnih pogojih, ko se na področju dela – in s tem bivanja – tudi pri nas vse zapleta zaradi vedno večjega števila brezposelnih in revnih (zaposlenih), je ljubezen nenehoma potiskana v negotovo, čeprav domnevno nekoč vendarle svetlejšo prihodnost. Ni časa za ljubezen, saj se lahko človek iz dneva v dan okupira le s svojo golo eksistenco. Pa vendarle bi prav v takšnih deprimirajočih pogojih (kjer smo vsi ničvredni, številke oz. 0) vendarle lahko začeli vznikat optimistični pogoji ljubezni (kjer bi bili vsi najbolj vreden nič oz. najbolj vreden *a*). Prav zdaj bi morda vseeno (že) lahko bil pravi čas za ljubezen. Prav zdaj bi (že) lahko bil čas točno za ljubezen. Vse zapleteno bi se tako danes lahko začelo odpletati prav s pomočjo ljubezni.

Ponižujoče so namreč takšne in drugačne pomoči, katere »blagohotno« ali kar na posodo nudi mačehovska in le s svojim imenom ponašajoča se socialna država, ki obstaja le v spregi s kapitalizmom in njegovimi eksekutorji ter v kateri oz. zaradi česar se je človek sploh znašel v svojem nevrednem položaju, ki kar traja in traja in traja ... Pomoč, ki človeka ne postavi nazaj na njegove lastne noge, temveč mu pod njimi, podobno kot je to storila prvič, vedno znova spodmika tla ter ga nalašč drži v primežu *statusa quo*, torej v njegovi skrajni revščini, je namreč le hipokritska »pomoč«. Zato človek, ki si od takšne licemerske države ne želi biti poniževan še drugič, raje životari na zadnjem minimumu svojih psihičnih in fizičnih zmožnosti, kot da bi bil skupaj s položnico, ki bi mu jo morda blagovolila le-ta pokriti vkolikor bi jo prepričal, da to resnično težko zmore sam (kakopak naj bi bil za svoje bedno stanje človek kriv sam, kakšna odgovornost kakšne vlade nekje!?), pripravljen žrtvovati svoje dostojanstvo. Tudi revež zna namreč biti dostojanstven – in ponosen, kdaj celo preponosen. In zakaj le ne bi v tem svetu, kjer so vrednote obrnjene na glavo, saj je pravica krivica in krivica pravica, zahteval svojih pravic. Zakaj le ne bi od takšne države zahteval, da ga le-ta, ob tem ko ga kapitalizem poškoduje, ne le za silo neguje, temveč da ga dokončno postavi nazaj na njegove noge in mu zagotovi dostojno delo.

To, da dostojanstvo predstavlja tisto zadnjo stvar, ki jo je človeku morda še dovoljeno imeti, ter za katero se bori pravzaprav pred vsemi ostalimi stvarmi, saj se s tem bori za samega sebe, namreč pomeni prav to, da človek raje sprejme magari najbolj mizerno delo, kar ga dobi, kot pa da bi ostal brez vsakršnega dela; da je raje poniževan zaradi mizernega dela, kot pa da bi bil poniževan zaradi nedela. Zanj je namreč vseeno manj sramotno to, da si poskuša, pa čeprav tako, da opravlja ponižujoče, nedostojno in mizerno delo, pomagati sam, kot pa da bi mu moral pomagati kdorkoli drug. In prav to je trik omenjene sprege, ki svoje armade ponižnih delavcev, odtujenih tako od svojega dela kot drug od drugega, izčrpava in ohranja na fronti golega preživetja – na koncu pa jih vendarle brezčutno oropa tudi dostojanstva samega. – In ker bi tako človek, če ne bi delal, izgubil svoje dostojanstvo in samega sebe, saj se ne bi mogel preživeti (sam) in bi morda slej ko prej celo tudi umrl, človek dela in v svojem delu išče dostojanstvo – na koncu pa kljub vsemu izgubi tako svoje dostojanstvo kot samega sebe, saj dela proti sebi in le zato, da lahko še naprej životari in životari in životari ... Kar pa ne pomeni nič drugega kot to, da človek v svojem delu paradoksalno išče svoje dostojanstvo zgolj zato, ker bi ga v nasprotnem primeru še toliko prej in še toliko bolj zagotovo izgubil (zaradi česar pa pravzaprav le pristaja na prostovoljno suženjstvo). Ali – ali, pač.

In če je kriza, ki je bila le povod za vse nadaljnje dogajanje, Grke in nato še nas ostale, iz dneva v dan soočajoče se s podobnimi eksistenčnimi in eksistencialnimi težavami, združila v skupnem boju za dostojanstvo ter je dostojanstvo postalo Vprašanje in reprezentativna beseda, odlično povzemajoča dogajanje zadnjega časa, dostojanstvo pa bo tudi v bodoče najverjetneje le še pridobivalo na svoji relevantnosti in njegov pomen se bo najverjetneje le še z močnejšo intenziteto potrditve izkazoval kot ključen, bi danes, kljub temu, da se zdi, da za ljubezen ni in ni časa, vsak človek na vprašanje: Ali ljubiti ali ne ljubiti?; vsekakor moral odgovoriti z: Ljubiti! – Zatorej, nič več le bivati oz. delati, temveč začeti ljubiti. Delati bi morali začeti predvsem na ljubezni. Vse bi se moralo začeti vrteti okoli ljubezni. Ljubezenski ekonomski kazalniki bi morali biti tisti, ki bi presegli, obvladali in odpletli zapletene ekonomske kazalnike, v katere smo svojo pozornost usmerjali do sedaj. To bi bila lahko možnost za spremembe – spremembe na bolje. Ljubezen, zdaj! – to bi bil Dogodek!

6 LITERATURA

- Althusser, Louis. 2000. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Založba /*cf.
- Arendt, Hannah. 1996. *Vita activa*. Ljubljana: Krtina.
- --- 1998. *Kaj je filozofija eksistence?* Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- --- 2006. *Med preteklostjo in prihodnostjo: šest vaj v političnem mišljenju*. Ljubljana: Krtina.
- Aristoteles. 1994. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- --- 2004. *Fizika: knjige 1, 2, 3, 4*. Ljubljana: Slovenska matica.
- --- 2010. *Politika*. Ljubljana: GV založba.
- Badiou, Alain. 2010a. Alain Badiou v pogovoru z Nicolasom Truongom: Hvalnica ljubezni. V *Hvalnica ljubezni*, 7–52. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- --- 2010b. Prizorišče dvojega. V *Hvalnica ljubezni*, 53–66. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- --- 2014. Pornografija sedanjega časa. V *Problemi* 5-6, 27–39. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- --- 2015. *Alen Badju, Dom kulture Studentki grad 21.1.2015/Alain Badiou, Students City Cultural Center*. Dostopno prek: https://www.youtube.com/watch?v=4BsQH_9eam4 (24. avgust 2015).
- Badiou, Alain in Slavoj Žižek. 2010. *Hvalnica ljubezni*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Balibar, Étienne. 2002. *Marxova filozofija*. Ljubljana: Krtina.
- --- 2004. *Strah pred množicami: politika in filozofija pred Marxom in po njem*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Barthes, Roland. 2002. *Fragmenti ljubezenskega diskurza*. Ljubljana: Založba /*cf.
- Bloch, Ernst. 1987. *Natural Law and Human Dignity*. Cambridge (Massachusetts); London: The MIT Press, cop. Dostopno prek: **Google Books**.

- --- 2008. Sprememba sveta ali enajst Marxovih tez o Feuerbachu. V *O spremembi sveta: pomen Marxovih tez o Feuerbachu*, 39–90. Ljubljana: Sophia.
- Breuer, Joseph in Sigmund Freud. 2002. O psihičnem mehanizmu histeričnih pojavov, Preliminarni prikaz. V *Študije o histeriji*, 35–52. Ljubljana: Delta.
- Camus, Albert. 1980. *Mit o Sizifu: esej o absurdnem*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Césaire, Aimé. 2009. *Razprava o kolonializmu*. Ljubljana: Založba /*cf.
- Deleuze, Gilles. 2000. Predstavitev Sacherja-Masocha: hlad in krutost. V *Mazohizem in zakon*, ur. Alenka Zupančič, 11–100. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Deleuze, Gilles in Felix Guattari. 2013. *Anti-Oedipus: capitalism and schizophrenia*. London [etc.]: Bloomsbury.
- Dolar, Mladen. 1992. *Samozavedanje: Heglova Fenomenologija duha II*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- --- 2001. Spremna študija. V *Nelagodje v kulturi*, 96–142. Ljubljana: Gyrus.
- --- 2003. *O glasu*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- --- 2006. *Prozopopeja*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Dostoevskij, Fedor Mihajlovič. 1979. *Ponižani in razžaljeni: roman v štirih delih z epilogom*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Eagleton, Terry. 2009. *Smisel življenja: zelo kratek uvod*. Ljubljana: Krtina.
- Engels, Friedrich in Karl Marx. 1979. Sveta družina ali Kritika kritične kritike: Zoper Bruna Bauerja in tovarišijo [Izbor]. V *Izbrana dela: v petih zvezkih/Karl Marx, Friedrich Engels*, I. zvezek, 493–534. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Fanon, Frantz. 2010. *V suženjstvo zakleti: (Upor prekletih)*. Ljubljana: Založba /*cf.
- Fischbach, Franck. 2012. *Brez predmeta: kapitalizem, subjektivnost, odtujitev*. Ljubljana: Krtina.
- Freud, Sigmund. 1995. *Tri razprave o teoriji seksualnosti*. Ljubljana: ŠKUC: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

- --- 2001. *Nelagodje v kulturi*. Ljubljana: Gyrus.
- --- 2006. *Spisi o seksualnosti*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- --- 2006a. Prispevki k psihologiji ljubezenskega življenja: I: O posebnem tipu izbire objekta pri moškem. V *Spisi o seksualnosti*, 47–57. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- --- 2006b. Prispevki k psihologiji ljubezenskega življenja: II: O vsesplošni težnji po ponižanju v ljubezenskem življenju. V *Spisi o seksualnosti*, 59–71. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- --- 2007a. Aktualna razmišljanja o vojni in smrti. V *Spisi o družbi in religiji*, 211–239. Ljubljana: Studia humanitatis.
- --- 2007b. Množična psihologija in analiza jaza: VIII. spis: Zaljubljenost in psihoza. V *Spisi o družbi in religiji*, 290–294. Ljubljana: Studia humanitatis.
- --- 2012. *Metapsihološki spisi*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- --- 2012a. Formulacije o dveh načelih psihičnega dogajanja. V *Metapsihološki spisi*, 9–20. Ljubljana: Studia humanitatis.
- --- 2012b. Vpeljava narcizma. V *Metapsihološki spisi*, 33–64. Ljubljana: Studia humanitatis.
- --- 2012c. Goni in njihove usode. V *Metapsihološki spisi*, 71–99. Ljubljana: Studia humanitatis.
- --- 2012č. Onstran načela ugodja. V *Metapsihološki spisi*, 237–292. Ljubljana: Studia humanitatis.
- --- 2012d. Ekonomski problem mazohizma. V *Metapsihološki spisi*, 359–374. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Goethe, Johann Wolfgang von. 1996. *Trpljenje mladega Wertherja*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- --- 2005. *Faust: celotna izdaja*. Ljubljana: Sanje: Društvo slovenskih književnih pisateljev.
- Graeber, David. 2014. *Dolg: prvih 5000 let dolžništva*. Ljubljana: Založba /*cf.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986. Die Verfassung Deutschlands (1800–1802). V *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke I: Frühe Schriften*, 449–620. Frankfurt na Majni: Suhrkamp Verlag.
- --- 1998. *Fenomenologija duha*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- --- 2013. *Oris filozofije pravice*. Ljubljana: Kritna.
- Heidegger, Martin. 1995. *Uvod v metafiziko*. Ljubljana: Slovenska matica.
- --- 1997. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- *Iniciativa za demokratični socializem*. 2015. Pohod dostojanstva 2015: Mednarodna izjava solidarnosti. Dostopno prek: <http://www.demokraticni-socializem.si/pohod-dostojanstva-2015/> (24. avgust 2015).
- Kant, Immanuel. 2003. *Kritika praktičnega uma*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- --- 2005. *Utemeljitev metafizike nravi*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Kierkegaard, Søren. 1987a. *Bolezen za smrt: krščanska psihološka razprava za spodbudo in prebujo*. Celje: Mohorjeva družba.
- --- 1987b. Ponovitev. V *Ponovitev; Filozofske drobtinice ali Drobec filozofije*, 127–228. Ljubljana: Slovenska matica.
- --- 2003. *Ali–ali: I. in II. del*. Ljubljana: Študentska založba.
- Kobe, Zdravko. 2014. Drhal in proletariat: o nekem domnevno nerazrešenem problemu filozofije. V *Problemi* 3-4, 5–49. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Kojève, Alexandre. 1980. *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*. Ithaca (NY); London: Cornell University Press.
- Komel, Mirt. 2008. *Poskus nekega dotika*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Lacan, Jacques. 1985. *Seminar Jacquesa Lacana. [Knj. 20, Še : 1972-1973]*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo: RK ZSMS.

- --- 1988. *Seminar Jacquesa Lacana. [Knj. 7, Etika psihoanalize: 1959-1960]*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- --- 1992. Transfer. V *Razpol (Problemi, Razprave)* 7, 5–46. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- --- 1994a. Vodenje zdravljenja in principi njegove moči: poročilo s kolokvija v Royaumontu od 10. do 13. julija 1958. V *Spisi*, 177–232. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- --- 1994b. Pomen falosa: Die Bedeutung des Phallus. V *Spisi*, 233–242. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- --- 1994c. Kant s Sadom. V *Spisi*, 243–270. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- --- 2006a. Kant with Sade. V *Écrits: The First Complete Edition in English*, 645–668. New York; London: W. W. Norton & Company, cop.
- --- 2006b. The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious. V *Écrits: The First Complete Edition in English*, 671–702. New York; London: W. W. Norton & Company, cop.
- --- 2008. *Hrbtna stran psihoanalize*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- --- 2010. *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Lazzarato, Maurizio. 2012. *Proizvajanje zadolženega človeka: esej o neoliberalnem stanju*. Ljubljana: Maska.
- Lévinas, Emmanuel. 1998. Čas in drugi. V *Etika in neskončno; Čas in drugi*, 81–169. Ljubljana: Družina.
- Lukács, György. 1986. *Zgodovina in razredna zavest: študije o marksistični dialektiki*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstveno raziskovalni center SAZU, Inštitut za marksistične študije.
- Marcuse, Herbert. 2004. *Um in revolucija: Hegel in nastanek teorije družbe*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Marx, Karl. 1977. *Temelji slobode: osnovi kritike političke ekonomije: (Grundrisse)*. Zagreb: Naprijed.

- --- 1979a. Kritika Heglovega državnega prava (§§ 261-313) [Izbor]. V *Izbrana dela: v petih zvezkih/Karl Marx, Friedrich Engels*, I. zvezek, 57–134. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- --- 1979b. Prispevek k židovskemu vprašanju. V *Izbrana dela: v petih zvezkih/Karl Marx, Friedrich Engels*, I. zvezek, 149–188. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- --- 1979c. Kritika nacionalne ekonomije: Pariški rokopisi 1844 (»Ekonomsko-filozofski rokopisi«): Prvi rokopis: Mezda. V *Izbrana dela: v petih zvezkih/Karl Marx, Friedrich Engels*, I. zvezek, 252–268. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- --- 1979č. Kritika nacionalne ekonomije: Pariški rokopisi 1844 (»Ekonomsko-filozofski rokopisi«): Prvi rokopis: Odtujeno delo. V *Izbrana dela: v petih zvezkih/Karl Marx, Friedrich Engels*, I. zvezek, 301–315. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- --- 1979d. Kritika nacionalne ekonomije: Pariški rokopisi 1844 (»Ekonomsko-filozofski rokopisi«): Tretji rokopis: Kritika Heglove dialektike in sploh filozofije. V *Izbrana dela: v petih zvezkih/Karl Marx, Friedrich Engels*, I. zvezek, 371–397. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- --- 1979e. Iz ekscerptnih zvezkov: Pripombe k ekonomom: Pripombe k Millu. V *Izbrana dela: v petih zvezkih/Karl Marx, Friedrich Engels*, I. zvezek, 401–420. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- --- 1979f. Obdobja ekonomskega formiranja družbe [iz Očrtov kritike politične ekonomije (Prvega osnutka) 1857-1858]. V *Izbrana dela: v petih zvezkih/Karl Marx, Friedrich Engels*, IV. zvezek, 47–99. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- --- 1979g. Inavguralna poslanica mednarodnega delavskega združenja in Začasna pravila mednarodnega delavskega združenja: Začasna pravila mednarodnega delavskega združenja. V *Izbrana dela: v petih zvezkih/Karl Marx, Friedrich Engels*, IV. zvezek, 139–142. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- --- 1979h. Mezda, cena in profit. V *Izbrana dela: v petih zvezkih/Karl Marx, Friedrich Engels*, IV. zvezek, 155–220. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- --- 2012. *Kapital: kritika politične ekonomije*. Ljubljana: Sophia, zavod za založniško dejavnost.
- Marx, Karl in Friedrich Engels. 2009. *Komunistični manifest*. Ljubljana: Sanje.

- Miller, Jacques-Alain. 2001. *O nekem drugem Lacanu*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Montmayeur, Yves. 2013. *Michael H.: profession: director*. Črni Vrh nad Idrijo: Demiurg.
- Nancy, Jean-Luc. 2011. *Corpus; Noli me tangere; Rojstvo prsi*. Ljubljana: Študentska založba.
- --- 2011a. *Coprus*. V *Corpus; Noli me tangere; Rojstvo prsi*, 11–126. Ljubljana: Študentska založba.
- --- 2011b. *Noli me tangere*. V *Corpus; Noli me tangere; Rojstvo prsi*, 127–185. Ljubljana: Študentska založba.
- Nietzsche, Friedrich. 1995. *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*. Ljubljana: Karantanija.
- --- 1999. *Tako je govoril Zaratustra: knjiga za vse in za nikogar*. Ljubljana: Slovenska matica.
- --- 2004. *Volja do moči: poskus prevrednotenja vseh vrednot: (iz zapuščine 1884/88)*. Ljubljana: Slovenska matica.
- --- 2005. *Vesela znanost*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Pico della Mirandola, Giovanni. 1997. *O človekovem dostojanstvu*. Ljubljana: Družina.
- Plato. 1995. *Država*. Ljubljana: Mihelač.
- --- 2009. Simpozij. V *Zbrana dela/Platon*, II. knjiga, 487–528. Ljubljana: KUD Logos.
- Poe, Edgar Allan. 1985. *Krokar: izbrano delo*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Proust, Marcel. 1975. *V senci cvetočih deklet*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- --- 1987. *V Swannovem svetu*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Rilke, Rainer Maria. 2006. *Pisma mlademu pesniku*. V *Pisma mlademu pesniku; Pisma mladi ženski*, 5–46. Ljubljana: Študentska založba.
- Ritter, Joachim. 1965. *Hegel und die französische Revolution*. Frankfurt na Majni: Suhrkamp.

- Sacher-Masoch, Leopold von. 2000. Venera v krznu. V *Mazohizem in zakon*, ur. Alenka Zupančič, 101–215. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Sartre, Jean-Paul. 2004. *Gnus*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- --- 2007. *Oris filozofije čustev*. Ljubljana: Študentska založba.
- Schopenhauer, Arthur. 2008. *Svet kot volja in predstava*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Seneca, Lucius Annaeus. 2004. *Pisma prijatelju Luciliju*. Ljubljana: Modrijan.
- Shakespeare, William. 1954. *Kakor vam drago*. Ljubljana: Slovenska matica.
- *Slovar slovenskega knjižnega jezika*. Dostopno prek: <http://bos.zrc-sazu.si/sskj.html> (24. avgust 2015).
- Smith, Adam. 2010. *Bogastvo narodov: raziskava o naravi in vzrokih bogastva narodov*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Snoj, Marko. 2003. *Slovenski etimološki slovar*. Ljubljana: Modrijan.
- Spinoza, Benedictus de. 2004. *Etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- *Splošna deklaracija človekovih pravic*. Dostopno prek: <http://www.varuh-rs.si/pravni-okvir-in-pristojnosti/mednarodni-pravni-akti-s-podrocja-clovekovih-pravic/organizacija-zdruzenih-narodov/splosna-deklaracija-clovekovih-pravic/> (24. avgust 2015).
- Stendhal. 1971. *O ljubezni*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Škamperle, Igor. 1997. Giovanni Pico della Mirandola in renesančna kultura. V *O človekovem dostojanstvu*, 45–62. Ljubljana: Družina.
- Wikipedia, 2015. *Erotes*. Dostopno prek: <https://en.wikipedia.org/wiki/Erotes> (24. avgust 2015).
- Zupančič, Alenka. 1993. *Etika realnega: Kant, Lacan*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Zupančič Žerdin, Alenka. 2014. *Cikel predavanj na Filozofskem modulu, Podiplomska šola ZRC SAZU: Kantova Kritika praktičnega uma ali o etiki malo drugače*. Ljubljana, 4. november.

- Žižek, Slavoj. 1997. *Kuga fantazem*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- --- 2014. *The Most Sublime Hysteric: Hegel with Lacan*. Cambridge (UK); Malden (MA): Polity Press, cop.