

MESTO PRAZNINE PRI POZNEM LYOTARDU

PETER KLEPEC

V pričujočem tekstu nas bo zanimalo vprašanje, kakšno vlogo in mesto ima v poznem opusu Jeana-Françoisa Lyotarda praznina. Poskušali bomo pokazati, da problem tematizacije praznine, pa naj gre za obravnavo ničā, beline, samoizbrisa in nenazadnje molka, predstavlja rdečo nit, ki je tesno povezana z iskanjem nove koncepcije subjekta, koncepcije, ki, navkljub vsemu, ostaja v Lyotardovem opusu nezaključen projekt, katerega vzrok je nemara prav v vlogi, ki jo mora izpolniti tisto, kar Lyotard imenuje izpraznjenje, upraznjenje, samoizbris.

Videti je, da osnovno težavo vsakršne interpretacije in razumevanja Lyotardovega opusa tvori neka odsotnost, umanjkanje nekih osnovnih koordinat, ki se kaže bodisi kot nedovršenost, nezaključenost, nesklenjenost samega Lyotardovega projekta, bodisi kot nenehno avtorjevo samodistanciranje, samoumik ali kar samoizbris. Vse to preprečuje udobno zakoličenje temeljnih mejnikov znotraj tega projekta in opusa. Mar ni paradokсно in ironično, da poznamo avtorja, ki skorajda tako obsesivno kot Adorno podarja »minimalno«, le po njegovih »maksimalnih«, posplošenih tezah, ki so postale del obče vednosti in modrosti? Mar ni določenega samoizbrisa razbrati tudi iz tega, da Lyotard nima svojih pravih nadaljevalcev, šole, in da je edini pravi »lyotardovec« morda le Geoffrey Bennington? In, nenazadnje, kaj pomeni biti »lyotardovec«? Obstaja skupek temeljnih potez, tez, pojmov, konceptov, ki so lastne Lyotardu in ki so razdelane v »temeljnih delih«? Kate- ra so ta »temeljna dela« glede na nenehno samodistanco – ob *Discours, figure* in *Dérive à partir de Marx et Freud*, denimo, Lyotard govori o tem, da obe deli predstavljata neki določen poskus, ki pa je bil sam še preveč opredeljen s freudovstvom, medtem ko za *Économie libidinale* pravi, da je bila preveč prežeta z njegovim lastnim subjektivnim stališčem, da jo je spisal iz čistega sovraštva in zlobe?¹ Mar Lyotard ne postavi pod vprašaj tudi samega pojma opusa, saj

¹ Jean-François Lyotard, *Pérégrinations. Loi, forme, événement*, Galilée, Pariz 1988, str. 32.

se nenazadnje sprašuje, ali je sad filozofije sploh neko delo, »oeuvre«?² Ali ni celoten napor Lyotardovega projekta usmerjen ravno v skupek tez, ki so v ne-nehni in nikoli končani polemiki s Heglom, tez, ki po eni strani nasprotujejo tistemu, kar imenuje »rezultat« in ki jih sam Lyotard lapidarno povzema rekoč, da je »filozofija kot arhitektura uničena« in da je vse, kar ostane, »pisava ruševin, mikrologij, grafitov«?³ Mar ni tudi sam Lyotardov opus, kolikor o čem takem potemtakem sploh lahko govorimo, nič drugega kot »pisava ruševin, mikrologij, grafitov«, ki je narejen zato, ker se je uprl sistematičnemu zajetju in ki naj bi tak, tj. neizčrpiljiv, neizčrpen, rezistenten dokončnemu izčrpanju, tudi ostal? Mar tudi na ta način ne priča sam o ničemer drugem kot o tem, da sistem ni več možen, da je celota neresnična, da obče, univerzalno, vselej pomeni teror?

Tu smo pri morda najbolj znani plati Lyotardovega projekta, plati, ki po-udarja, da smo priča »koncu velikih pripovedi«, oziroma natančneje rečeno, »krizi pripovedi«, krizi diskurza legitimiranja, ki se imenuje filozofija. Ko se ta »metadiskurz izrecno zateka k tej ali oni veliki pripovedi, kakršne so dialektika Duha, hermenevtika smisla, emancipacija razumnega ali delovnega subjekta, razvoj bogastva, tedaj se odločimo da z 'moderna' poimenujemo znanost, ki se na te pripovedi sklicuje zato, da bi se legitimirala.«⁴ Problem »pripovedi« – naj gre za »velike« ali njim zoperstavljene »male« pripovedi – je namreč za Lyotarda vselej problem »družbene vezi«. Drugače rečeno, problem je v tem, da se vednost (znanost, filozofija itn.) skozi svoje trojne kriterije »znati-povedati, znati-razumeti, znati-storiti« ne more izogniti razmerjem »skupnosti z njo samo in njenim okoljem«. Če pa se »skupaj s pripovedmi pravzaprav prenaša skupina pragmatičnih pravil, ki tvori družbeno vez«,⁵ če so vse naše jezikovne igre nemogoče »brez vsaj malo terorja, pa naj bo ta zmeren ali brezčuten: Bodite operativni, se pravi, komenzurabilni, ali pa izginite!«,⁶ potem lahko lepo vidimo, kje se nahajajo temeljni zastavki, ki napovedujejo delo *Le différend* – nemara edino delo, za katerega je Lyotard zatrdil, da gre za njegovo filozofsko delo: teror, izbris, nekomenzurabilnost.

Razvpiti premislek »konca velikih pripovedi« ni potemtakem nič drugega kot premislek spremenjene temeljne narave družbene vezi, vezi, ki od zunaj in od znotraj določajo vsako vednost, mišljenje, znanost in tako tudi filozofijo. Odtod temeljni zastavek in naloga filozofije v delu *Le différend*:

² Prim. Jean-François Lyotard, *Moralités postmodernes*, Galilée, Pariz 1993, str. 209.

³ Isti, *Heidegger et «les juifs»*, Galilée, Pariz 1988, str. 76.

⁴ Isti, *Postmoderno stanje. Poročilo o vednosti*, prevedla Simona Perpar Grilc, Analecta, Ljubljana 2002, str. 7.

⁵ *Ibid.*, str. 41.

⁶ *Ibid.*, str. 8.

»Obraniti in odlikovati filozofijo v njenem navzkrižju z dvema nasprotnikoma: na zunaj, žanrom ekonomskega diskurza (menjavo, kapitalom), in znotraj nje same žanrom akademskega diskurza (gospostvom)«. ⁷ Drugače rečeno, na filozofijo prežita dve nevarnosti: prva izhaja iz njene vpetosti v zunanji svet, svet, ki mu vlada načelo učinkovitosti in ki se imenuje kapitalizem, druga nevarnost pa izhaja iz tistega, kar se na prvi pogled predstavlja kot izvzetost temu svetu, kar Lyotard imenuje akademski diskurz in kar nemara ni prav daleč od tistega, kar je Lacan imenoval »univerzitetni diskurz«. Stari program, da naj filozofija ne bo dekla teologije, bi se tako v »postmodernem stanju« glasil: filozofija naj ne bo dekla ekonomije in akademije. »Veliko je znanstvenikov«, pravi Lyotard v *Postmodernem stanju*, »katerih 'poteza' je bila spregledana ali zatirana včasih celo desetletja dolgo, ker je preveč silovito destabilizirala dosežene pozicije ne le znotraj univerzitetne in znanstvene hierarhije, temveč znotraj dane problematike.« ⁸ Nemara velja opozoriti, da teror za Lyotarda ni vselej zgolj nasilje občega nad posebnim in posameznim, nasilje univerzalnosti nad pojmom, temveč v prvi vrsti »pod terorjem razumemo učinkovitost, ki izhaja iz eliminiranja ali grožnje, da se nekega partnerja eliminira iz jezikovne igre, v kateri je sodeloval. Ta bo bodisi umolknil bodisi dal svoj pristanek ne zato, ker se ga zavrača, temveč zato, ker mu grozi, da mu bo onemogočeno igrati (obstaja precej vrst onemogočenja). Oholost odločevalcev, ki načeloma nima ekvivalenta v znanostih, se zvede na izvajanje tega terorja. Pravi: Prilagodite svoja stremljenja našim ciljem, sicer... «. ⁹ Če lahko ta precep, v katerem se znajde filozofija v »postmodernem stanju«, ki mu vladajo zahteve po konformizmu in prilagajanju, po eni strani relativiziramo, češ, za kaj drugega kot za boj mišljenja, filozofije, z njenimi starodavnimi tekmeči, mnenjem in sofistiko, gre, bi bilo treba po drugi strani vztrajati pri tem, da ta boj nastopa na ravni »anonimnega neskončnega, ki organizira in dezorganizira posameznega subjekta, ki je, ne glede na nivo, ki ga ta zaseda v družbeni hierarhiji, njegov prostovoljni ali neprostovoljni sluga.« ¹⁰ To opozorilo na nevarnosti anonimne sile je kajpak treba razumeti v navezavi na Lyotardovo trditev, ki je hkrati tudi že program: »Marksizem se ni končal, a kako se nadaljuje?« ¹¹

Videti je, da Lyotard s svojimi tezami, da »konsenz izvaja nasilje nad heterogenostjo«, ¹² da »postmoderna znanost ne proizvaja spoznanega, temveč

⁷ Isti, *Le différend*, Minuit, Pariz 1983, str. 11.

⁸ *Postmoderno stanje*, str. 108.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Moralités postmodernes*, str. 135.

¹¹ *Le différend*, str. 246.

¹² *Postmoderno stanje*, str. 9.

nespoznavno«,¹³ da »mala pripoved« ni nič drugega kot »imaginativna inovacija« in da »do izumov vselej pride v nesoglasju«,¹⁴ filozofiji postavlja nalogo, ki ni nič kaj posebej drugačna od tiste naloge, ki je po Gillesu Deleuzu temeljna naloga filozofije – upor in ustvarjanje novega. Če k temu dodamo, da molk, odvetje besede, utišanje, umanjkanje skupnega imenovalca, idioma, platforme, osnove, ki postane v *Le différend* središče Lyotard analize, tvori tudi eno izmed osnovnih silnic dela Michela Foucaulta, kolikor skuša slednji v svoji *Zgodovini norosti v času klasicizma* napisati »arheologijo nekega molka«, izhajajoč iz tega, da med modernim človekom in duševno boleznijo »skupnega jezika ni, ali bolje, ni ga več«,¹⁵ dobimo nekakšen skupni okvir, kontekst, v katerega se umešča Lyotardov filozofski projekt.¹⁶

Toda ta kontekst Lyotard na svoj lasten način tudi tematizira in presega. Vzemimo primerjavo z Deleuzom, pri katerem nastopa vselej v središču razmisleka trojni vozle upora, ustvarjanja in mišljenja. Za Deleuza filozofija lahko vodi velike notranje boje, lahko se upira svojemu času, vendar pa ni sila, kakršne so religije, države in mediji, zato se z njimi ne more spuščati v boj, temveč lahko vodi kvečjemu vojno brez boja, nekakšno gverilo. In ker tem silam nima česa povedati, se z njimi ne pogovarja, temveč kvečjemu »pregovarja«. Ker pa te sile prečijo slehernega od nas, smo pravzaprav v večnih pogajanjih s seboj. Sile, ki torej prečijo filozofa, so zanj po definiciji nekaj prevelikega, premočnega, preveč neznosnega, ta presežek pa izkuša in o njem priča tako rekoč vsakdo. Prav ta »*ce qui m'arrive est trop grand pour moi*« bo skušal Lyotard na sebi lasten način tematizirati skozi svojo obravnavo sublimnega. A prav v tej točki, točki, kjer je v nekem smislu Deleuzu najbližje – mu je tudi najdlje. Kolikor je za Deleuza ta točka vselej točka kompromisa, ki smo ga prisiljeni sklepati, kompromisa, ki se ga rešuje skozi pregovore, za Lyotarda nastopi problem. Četudi »pregovori« za Deleuza nikoli ne nastopajo v funkciji končnega ali sploh kakršnegakoli soglasja, čeprav je tudi sam ogorčen nasprotnik zvajanja na Isto, Eno, fiksnih identitet, zagovornik razlike, je videti, da vsako »pregovarjanje« tako ali drugače na tihem predstavlja neko skrito identiteto, neki »vemo, kaj hočemo«, neki »do tod da,

¹³ *Ibid.*, str. 102.

¹⁴ *Ibid.*, str. 9.

¹⁵ Michel Foucault, *Zgodovina norosti v času klasicizma*, prevedla Zdenka Erbežnik, Založba *cf., Ljubljana 1998, str. 6.

¹⁶ Ki ga je, mimogrede rečeno, treba misliti v tesni navezavi na tematizacijo pozabe, zamolčanega pri Adornu, za katerega je zgodovina filozofije zgodovina pozabljanja – naloga mišljenja je tako ohraniti prostor za tisto zamolčano in pozabljeno, in tematizacijo pozabe pri Heideggerju, filozofu pozabe Biti, ki pa se je v nekem trenutku »spozabil«, a težava, kot pravi Lyotard, ni njegov rektorat, temveč molk, ki je temu sledil. Prim. Heidegger et »*les juifs*«, str. 14–15 in sq.

od tod dalje, ne«, neko pripoznanje »želje«, »hotenja«, tudi predpostavljanje samega »nosilca upora«, če hočete, naj je ta nosilec dojet kot medij, beseda, procedura, postopek, polje, v katerem se ta pregovarjanja lahko vršijo, ali pa ožje, kot takšen ali drugačen subjekt upora, medtem ko je za Lyotarda ravno to problem. Natančneje rečeno, kaj tedaj, če je nasilje uperjeno na izbris tistega, ki naj bi se nahajal na drugi strani? Kaj tedaj, če »tistega na drugi strani« sploh ni, bodisi v tem pomenu, da ga gospostvo ne priznava, da ne priznava niti njegovega statusa, niti tega, da sploh obstaja problem? Kaj tedaj, če »tisti na drugi strani« niti ne ve, da je na drugi strani, ne ve, da se mu godi tisto, kar Lyotard imenuje krivica, ali pa za kaj takega nima na voljo izraznih sredstev? Kaj, če ni drugega kot neopazna belina na belem ozadju, kaj, če ni drugega, kot praznina, molk, za vse večne čase izbrisan in izničen? Na vsa ta vprašanja skuša Lyotard odgovoriti na različnih ravneh, najprej, na ravni svojega pojmovanja *différend* – navzkrižja, razdora, razkola, radikalnega in neprekoračljivega nesoglasja, kasneje pa, kot bomo videli v nadaljevanju, skozi razdelavo subjekta v rojstnem stanju.

Če bi bilo tako Deleuzovo »pregovarjanje« v skrajni instanci tudi še primer tistega, kar Lyotard imenuje »spor«, *litige*, primer, ko ima tisti, ki meni, da je utrpel škodo, tožnik, na voljo sredstva, da to škodo »prikaže«, izrazi, pa bi »navzkrižje imenoval«, pravi Lyotard, »tisti primer, ko je tožnik oropan sredstev za argumentiranje in zaradi tega dejstva postane žrtev.«¹⁷ Razlika med sporom in navzkrižjem, razkolom je potemtakem v tem, da drugi predstavlja konflikt med vsaj dvema stranema, strankama, ki ga ne moremo nepristransko rešiti, saj na razpolago nimamo nobenega pravila, nobene sodbe, ki bi jo bilo mogoče uporabiti na obeh argumentacijah, ne da bi eni prizadejali nepopravljivo škodo oziroma krivico. Tisto, kar torej Lyotard imenuje krivica, je tako odsotnost samega medija, samih sredstev, s pomočjo katerih bi lahko dokazali, da smo utrpeli škodo. Tako pridemo do nerešljivega paradoksa: bodisi, pravi Lyotard, se vam škoda ni zgodila, in je vaše pričanje napačno, bodisi se je zgodila, in lahko o tem pričate, a to ni krivica, ki ste je bili deležni, saj brž, ko o njej lahko pričate, to ni več krivica, temveč »samo« škoda. Če je tako žrtev nekdo, ki ne more dokazati, da je sploh utrpel krivico, kaj potem dokazuje ta »nemožnost dokazati«? Je ta nemožnost absolutna, ali pa je treba razlikovati med razkoli, ki so absolutne narave, in tistimi razkoli, pri katerih naposled žrtev skozi neki proces postane »navaden tožnik« in lahko dokaže, da je utrpela krivico?¹⁸ Kakšna je v tem razlikovanju naloga filozofije, glede

¹⁷ *Le différend*, str. 24.

¹⁸ Za širši kontekst te problematike, ter podrobnejše branje Lyotarda, na katerega se na pričujočem mestu tudi sicer opiramo, prim.: Jelica Šumič Riha, *Avtoriteta in argumentacija*, Analecta, Ljubljana 1995, str. 51–67 in sq.

na to, da Lyotard postavlja zahtevo po ubesedenju krivice, po tem, da jo je treba spraviti v stavke, da ji je treba »storiti pravico«, kar pomeni »vzpostaviti nove naslovljence, nove naslovnike, nove pomene, nove referente, da bi se krivica mogla izraziti in da bi tožnik prenehal biti žrtev«.¹⁹

Po eni strani je tako videti, da je za Lyotarda filozofija razpeta med dvojim: Na eni strani je njena naloga navezovanje, uveričenje, *enchainement*: »Treba je povezovati. To ni obveza, *Sollen*, temveč nujnost, neki *Müssen*. Povezovanje je nujno, kako povezovati pa ne.«²⁰ Drugače rečeno, »pravilo filozofskega diskurza je odkriti svoje pravilo: njegov *a priori* je njegov zastavek. Gre za to, da formuliramo to pravilo.«²¹ To iskanje pravila, ki ga bo Lyotard tematiziral skozi razliko določujoče in reflektirajoče razsodne moči, kakor nastopa v Kantovi *Kritiki razsodne moči*,²² tvori neki projekt, ki iz nevidnega skuša narediti vidno, ki skuša prezentirati ne-representabilno. Če je torej naloga filozofa v nasprotju z intelektualcem v tem, da izsledí, najde, izbrska idiom za to, da bi neko navzkrižje lahko ubesedili, medtem ko ga skuša slednji pozabiti,²³ pa v isti sapi zanj vsaka prezentacija že pomeni izdajo. Tako zanj že v *Le différend* »kantovska *Darstellung*, navkljub imenu, ki ga nosi, nikakor ni prezentacija univerzuma stavka«,²⁴ kolikor je pač vsaka »prezentacija relativizacija«²⁵ in kolikor je tudi že samo pričanje istoznačno z iztrebljenjem oziroma je že sama »priča izdajalec.«²⁶ Videti je, da se tako kritika reprezentacije pri Lyotardu nahaja pred isto dilemo, istim dvoumjem kot pri Deleuzu – pri slednjem gre za omahovanje med »pensée sans image« in »nouvelle image de la pensée«, mislijo brez podobe in izdelavo, ustvarjenjem nove podobe misli.

Isto dvoumje je na delu pri interpretaciji holokavsta, Auschwitza, šoe. Tudi tu Lyotard niha. Če na eni strani reprezentirati Auschwitz pomeni pozabiti, je temu edina izjema morda Lanzmannov film *Shoah*.²⁷ Kot je v svoji nedavni interpretaciji lepo pokazal Gérard Wajcman,²⁸ je šoa dogodek, ki ga ni mogoče *videti* kot katerikoli drugi dogodek in ki ga tudi ni mogoče *izreči*, *ubesediti* kot katerikoli drugi dogodek. Najprej zaradi dejstvene odso-

¹⁹ *Le différend*, str. 29.

²⁰ *Ibid.*, str. 103.

²¹ *Ibid.*, str. 95.

²² Prim. Rado Riha, *Razsodna moč. Pravilo brez opore*, v: Jelica Šumič Riha in Rado Riha, *Pravo in razsodna moč*, Krt, Ljubljana 1993, str. 147–245.

²³ *Le différend*, str. 206.

²⁴ *Ibid.*, str. 99.

²⁵ Isti, *Inhumain. Causeries sur le temps*, Galilée, Pariz 1988, str. 138.

²⁶ *Ibid.*, str. 215.

²⁷ Prim. Heidegger et »les juifs«, str. 50–51.

²⁸ Prim. Gérard Wajcman, »Umetnost, psihoanaliza, 20. stoletje«, prevedla Alenka Zupancič, v: *Problemi*, 39, št. 3-4/01, – str. 53-76; ter seveda Wajcmanovo delo, kjer so zadeve podrobneje razvite, *L'objet du siècle*, Verdier, Pariz 1998.

tnosti vsakega dokumenta in podobe, odsotnosti arhivov, odsotnosti, ki ni nič naključnega in ki je bila povsem namerna: nacisti so namreč kar najskrbneje nenehno skrbeli, da ne bi pustili nobene sledi, dokumentov, fotografij, zgradb, ne ruševin. Edinstvenost šoe tako za Wajcmana ne izhaja enostavno iz obsežnosti zločina, njegove sistematičnosti in nadčloveškega števila mrtvih, zaradi katerega je neenak vsem drugim zločinom, pač pa iz tega, da so nacisti skušali izbrisati zločin zunaj vsake reprezentacije in vsakega možnega spomina. Izbrisati Žide ne le s površja Zemlje, temveč tudi iz zgodovine, iz spomina, iz preteklosti in prihodnosti. Kot poroča Primo Levi, je neki častnik ob prihodu deportiranih Židov v taborišče izrekel naslednje besede: »Kakorkoli se bo že končala ta vojna, proti vam smo jo že dobili; nihče od vas ne bo ostal, da bi pričal, a tudi, če bi nekateri ušli, jim svet ne bo verjel. Morda bodo sumničenja, razprave, morda bodo zgodovinarji raziskovali, vendar pa ne bo gotovosti, ker s tem, ko uničujemo vas, uničujemo dokaze. In tudi če bi ostali nekateri dokazi in če bi nekateri od vas preživeli, bodo ljudje rekli, da je to, o čemer pripovedujete, preveč monstruozno, da bi vam lahko verjeli.«²⁹ In če *Le différend* v celoti prežema problematika, kako pokazati tisto, česar se ne da pokazati, kako videti tisti nepomnivi dogodek, katerega sama grozljivost presega to, kar je mogoče videti in reči, se s tem problemom, kot lepo pokaže Wajcman, ukvarja celotna umetnost 20. stoletja, kolikor si je v nekem smislu ves čas prizadevala k absolutni singularnosti, produkciji nereproduktibilnih del, ki bi ne imela dvojnikov in ki bi bila brez podobe, kolikor je nenehno skušala producirati nekaj enkratnega, neki *Unicum*.

In če si potem abstraktno slikarstvo za nalogo vzame, kako poprisotiti odsotnost objekta, kako narediti vidno tisto, kar ni nihče videl, nam to ne pojasnjuje ne le tega, zakaj se je Lyotard toliko ukvarjal s slikarstvom, zakaj je tako vztrajal na vzporednicah z njim,³⁰ temveč tudi, kaj je šel po eni strani iskat nazaj k Freudu in po drugi strani h Kantu. Tisto, zaradi česar se sam loti razdelave kantovske problematike zgodovine, politike in entuziazma, je, kot koncizno pravi sam, to, da »entuziazem kot tak ne vidi nič, ali bolje, vidi nič in ga povezuje z nepredstavljjivim.«³¹ Tu v tej točki prehoda iz nevidnega v vidno, bi lahko videli temeljni program, ki ga skuša misliti pozni Lyotard izhajajoč iz teze o navzkrižju in ki bi ga nedvomno lahko navezali na

²⁹ »Umetnost, psihoanaliza, 20. stoletje«, str. 62.

³⁰ Kot se glasi v tekstu »Représentation, présentation, imprésentable«, je naloga avantgardnega slikarja predvsem pokazati, da v vizualnem obstaja nevidno – neprezentabilno, ki ima za predmet Idejo. To kazanje je predmet trdega dela, publika, pravi, »ne razume, da je potrebno eno leto, da naredimo beli kvadrat [*carré blanc*], se pravi, da ničesar ne reprezentiramo«. Prim. *Inhumain*, str. 133.

³¹ Jean-François Lyotard, *Enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, Pariz 1986, str. 55.

freudovski *Wo Es war, soll Ich werden*: kjer je bilo nepredstavljivo, naj nastopi predstava, kjer je bilo nevidno, naj nastopi vidno, kjer je bilo navzkrižje, naj nastopi spor, skratka, kjer je bil nič, naj napoči subjekt. A ob vsem tem velja pripomniti vsaj troje.

Prvič, ali ni paradokсно, da Lyotarda zanima po eni strani šoa kot nekaj nereprezentabilnega, nemerljivega, prekarnega, in na drugi strani entuziazem, ki ga v občudovalcih zbudi francoska revolucija, kot tisti fenomen, ki ga ni več mogoče pozabiti? Dve skrajnosti: na eni strani nekaj, kar je nemožno, nereprezentabilno, neki nič, ki se upira spominu in kar vsak spomin izda, na drugi nekaj, česar ni mogoče ukiniti, odpraviti, izničiti. Na eni strani neopredeljiva groza, na drugi navdušenje, veselje, zanos, polet. Groza, ki nima prič, in četudi bi te obstajale, bi jim tega, čemur so bile priča, nihče ne verjel, in, na drugi strani, nalezljivi polet, ki gre od ust do ust. Groza, ki je povezana s tesnobo, ob kateri dobesedno otrpnemo, okamenimo proti tistemu, na drugi strani, kar oživlja, poživlja, navdušuje, »v potrlih srcih up budi«. Nadalje, na eni strani nekaj, kar velja za človeka najmanj vrednega, nekaj, s čimer je človeštvo doseglo skrajno dno, kar človeštvo za vselej omadežuje, na drugi strani fenomen, ki ga »ni več mogoče pozabiti«, kot pravi Kant, »ker je odkril v človeški naravi takšno zasnovo in zmožnost k boljšemu, kakršne bi noben politik ne mogel izmodrovati iz dosedanjega poteka stvari«. ³² Oba dogodka sta nemožna in nepredvidljiva, a vsak na drugačen način. Če si obeh ni bilo mogoče vnaprej zamisliti, je njuna razlika v tem, da enega ne moremo poprisotiti, prezentirati, ne da bi ga izdali, medtem ko si za drugega ne moremo zamisliti, da bi ne bil več prezentiran, prisoten. Enega ni mogoče poprisotiti, ker je tako temeljito izbrisan, drugega ni več mogoče izbrisati, ker je ta močno prisoten. Eden se, kot bi temu rekel Lacan, »ne preneha ne zapisovati«, drugi se »ne preneha zapisovati«. Eden nastopa kot nekakšna enormna emanacija svetlobe, nekakšen svetilnik, ki nam kot »signum demonstrativum, remomrativum, prognosticon« sveti v tem neskončnem popotovanju napredovanja k boljšemu, drugi nastopa kot črna luknja, madež, ki ni viden in ki vase vsrka vsako opredelitev, nemo opozarja, da tega smotra že ne bomo dosegli, ker ga tudi ne moremo nikoli doseči.

Toda ali obstaja neki koncept, ki združuje vse zgoraj naštete skrajnosti in zoperstavitve? Nedvomno, toda takega koncepta pri Lyotardu ni, pač pa ga najdemo pri Lacanu – gre kajpak za tisto, kar je Lacan imenoval *objet petit a*, objekt mali a, ki je hkrati nereprezentabilen, neki nič, ki čarobno obarva popolnoma vsakdanji predmet in ki, če se mu preveč približamo, zbudi nelagodje in grozo. Neki a-reprezentabilni, nereprezentabilni koncept, ki je

³² Immanuel Kant, *Spor fakultet*, prevedla Maila Golob, v: *Vestnik IMS*, št. 1/1987, str. 34.

a-koncept, odsotnost v prisotnosti in ki kot odsoten, odstranjen, izvržen iz govorice, uokvirja samo realnost. Neki madež, ki privablja pogled, neki korelat subjekta, ki je obenem vzrok-razlog želje. Zaradi razlogov njegovega *différend* z Lacanom – ki, mimogrede rečeno, presegajo okvire pričujočega prispevka – se Lyotard tako rekoč na vse kripnje prizadeva, da bi se ognil tej Lacanovi koncepciji, se potem opre na Freuda, pa vendar se vse njegovo teoretsko početje, kot bomo nakazali v nadaljevanju, v nekem smislu vrti okoli tega vprašanja.

Pred tem še druga pripomba, ki zadeva navezavo nemožnega in nujnega, tistega kar se »ne preneha ne zapisovati« in tistega, kar se »ne preneha zapisovati«. Mar ne gre za tematiko, ki je možna zgolj na ozadju dispozitiva moderne znanosti, tematiko, zaradi katere lahko rečemo, da Lyotard je moderni filozof? Poglejmo, kako zadeve izpostavi Jean-Claude Milner, ki je, mimogrede rečeno, Lyotarda tudi sam³³ nedvoumno uvrstil med moderne filozofe, le na drugačen način in v precej drugačnem kontekstu: »Črka je takšna, kot je, ne da bi za to obstajal kakršenkoli razlog; hkrati ni nobenega razloga, da bi bila drugo, kar je. In če bi bila drugo, kar je, bi bila zgolj neka druga črka. Zares, od trenutka, ko je, vztraja in se ne spreminja (»edinstveno število, ki ne more biti drugo«). Diskurz bi lahko črko kvečjemu zamenjal, ne pa spremenil. Tako si črka, preko nekega zasuka, ki mu je lastna prevara, nadejene poteze nespremenljivosti, ki so po obliki podobne potezam večne ideje. Nedvomno nima nespremenljivost tistega, kar nima razloga biti, kot je, nič opraviti z nespremenljivostjo tistega, kar ne more, ne da bi s tem prekršilo pravila uma, biti drugo, kar je. Toda imaginarna podobnost po obliki ostaja. Odtod izhaja, da zajetje različnega s pomočjo črke podeljuje le-temu, kolikor je lahko drugo, kar je, imaginarne poteze tistega, kar ne more biti drugo, kar je. To imenujemo nujnost zakonov znanosti. Le-ta v vseh točkah spominja na nujnosti najvišjega Bitja, toda podobna ji je še toliko bolj, kolikor nima z njo nobene zveze. Struktura moderne znanosti v celoti temelji na kontingenci. Materialna nujnost, ki jo priznavamo zakonom, je brazgotina same te kontingence. V trenutku nekega prebliska se zdi, da bi bila lahko katerakoli točka kateregakoli referenta katerekoli propozicije znanosti neskončno drugo, kar je, neskončna v smislu neskončnosti gledišč. V naknadnem trenutku pa jo je črka fiksirala takšno, kot je in kot da ne bi mogla biti drugo, kar je, razen če zamenja črko, se pravi, vlogo. Toda pogoj naknadnega trenutka je ravno predhodni trenutek. Pokazati, da je neka točka univerzuma taka, kot je, zahteva, da so vržene kocke nekega možnega univerzuma, v katerem bi bila ta

³³ Prim. Jean-Claude Milner, »Jean-François Lyotard, du diagnostic à l'intervention«, v: Jean-François Lyotard, *L'exercice du différend*, PUF, Pariz 2001, str. 261–272. Omenjeno mesto, ki Lyotardovo nemerljivo umešča v dispozitiv moderne, se nahaja na strani 268.

točka drugo, kar je. Časovnemu intervalu, v katerem se kocke še vrtinčijo, preden spet padejo, je nauk dal ime: vznik subjekta, ki ni metalec (metalec ne eksistira), temveč same kocke, dokler so v suspenzu. V vrtočlavi tih medsebojno izključujočih se možnosti nazadnje vzplamti, v trenutku za tem, ko kocke spet padejo, plamen nemožnega: nemogoče je, da bi, ko so enkrat padle, kocke kazale neko drugo število. Tu vidimo, da se nemožno ne loči od kontingence, temveč tvori njeno realno jedro.³⁴ In tu smo, končno pri temeljnem problemu, ki opredeljuje poznega Lyotarda, problemu, ki prinaša preplet časa, vzroka in subjekta. V čem je osnovna zagata? Kot pravi Milner na omenjenem mestu, znanost ne dovoljuje nenehnega sestopanja iz naknadnega v predhodno: »Od trenutka, ko se je črka fiksirala, ostaja zgolj nujnost in nalaga pozabo kontingence, ki jo je omogočila. Neprimernost tega povratka je tisto, kar Lacan imenuje šiv. Radikalnost pozabe je tisto, kar Lacan imenuje izključitev. Ker je subjekt tisto, kar vznikne v koraku od enega trenutka k drugemu, sta šiv in izključitev nujno šiv in izključitev subjekta.«³⁵ Ker je torej Lyotard filozof moderne, mora nujno premisliti problem časa in vzroka, ter seveda v razmerju do tega umestiti tudi rojstvo in samo mesto subjekta.

In kaj prinaša drugega, tretjič, iskanje nadgradnje *Le différend* kot ravno iskanje novega koncepta vzročnosti, nove tematizacije časa in razdelave tematike subjekta? Čeprav Lyotard še zdaleč ne pojmuje subjekta na enak način kot Lacan, pa tudi zanj velja, da bi tak subjekt, če bi obstajal, ne bi bil nekaj, kar bi se nahajalo zunaj univerzuma. Tudi zanj namreč velja moderna teza, »Ničesar ni zunaj-Univerzuma«,³⁶ tudi zanj velja, da je univerzum neskončen, tudi on sam svojo misel postavi pod »avtoriteto neskončnega«³⁷ oziroma, kar je zanj isto, »avtoriteto heterogenega«, »avtoriteto množstva« in tudi zanj velja, da »Človek ne obstaja«,³⁸ da »univerzum, ki ga prezentira neki stavek ni prezentiran neki stvari ali nekomu kot 'subjektu'. Univerzum je tam, kolikor je stavek primer. Neki 'subjekt' je umeščen v univerzum, prezentiran s stavkom. Ko je kljub temu subjekt deklariran zunaj sveta, kot naslovljenec ali naslovnik prezentacije, misleči Jaz pri Descartesu, transcendentalni Ego pri Husserlu, vir moralnega zakona pri Kantu, subjekt pri Wittgensteinu – ta subjekt ni manj umeščen v sredo univerzuma, ki ga prezentira filozofski staved, ki ga deklarira zunaj sveta. V tem je razlika med univerzumom in 'svetom'.«³⁹

³⁴ Prim. Jean-Claude Milner, »Lacan in moderna znanost«, prevedel Peter Klepec, *Problemi*, 31, *Problemi-Eseji*, št. 1-2/1993, str. 121-122.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, str. 123.

³⁷ *Le différend*, str. 54.

³⁸ *Ibid.*, str. 11.

³⁹ *Ibid.*, str. 110-111.

Poskušajmo torej v nekaj kratkih obrisih podati, v kateri smeri in na kakšen način skuša Lyotard podati trojni preplet vzročnosti, časovnosti in subjektivnosti. Že v delu *Heidegger et »les juifs«* tematizira tako Lyotard neko točko potlačitve, ki jo imenuje »židje«. »Židje« so zanj pisani z malo zato, ker ne gre za nacijo, pač pa so »židje« objekt ne-mesta. V tem loči neki prvi vzrok, ki kot »šok zadane sistem, a se ga sistem ne zaveda«, neki »šok brez afekta«, medtem ko je drugi udarec »afekt brez šoka«. »V tem smislu Freud razume *nachträglich*. Prvi udarec je našo dušo zadel prezgodaj, drugi se je bo dotaknil prepozno. Prvič je, kot da je misel že tam, a še ni mišljena; drugič se to nemišljeno vrne in zahteva, da je mišljeno, toda tedaj, ko prvega ni več tam.«⁴⁰ In v tem pomenu je pravzaprav za Lyotarda bistvo dogodka, ne le, da je *quod* pred *quid*, pač pa, da je psihični aparat vselej nepripravljen na šok, ta šok ga vselej vrže iz tira in preseneti. Skozi takšno razumevanje freudovske *Nachträglichkeit* tako Lyotard umesti tisto, kar sam imenuje »otročnost«, »enfance« – otroštvo je ta prvi udarec, ki nikoli ni bil zrel, ki se nikoli ni zgodil, ki nikoli ni bil, saj ni re-prezentabilen, a vendar ek-sistira in tako in-sistira. Naloga, misli, literature, umetnosti, je potem v tem, da tvegamo, se prepustimo slučaju ali sreči in »pričamo o njem«.⁴¹

Čeprav gre za nekaj, za neki presežek ugodja in bolečine, o katerem se psihičnemu aparatu niti ne sanja, o katerem nima niti najmanjše predstave, se ravno v tem presežku (ki bi ga sami imenovali lacanovska *jouissance*, medtem ko ga Lyotard simptomatično izenačuje s freudovsko tesnobo, *Hemmung*), odigravata usoda tega psihičnega aparata. In četudi Lyotard postavi zahtevo po predelavi tega vzroka, presežka, ta predelava zanj bolečine, trpljenja ne odpravi – zanj je analiza vselej neskončna, medtem ko »umetnost lahko priča le »o tej aporiji umetnosti in njene bolečine. Ne izreka neizrekljivega, temveč trdi, da ga ne more izreči.«⁴²

Videti je, da je Lyotard z vsemi svojimi koncepti »enfance«, »juifs«, »phrase-affect«, »sensus communis« skušal predstaviti nekaj, kar je hkrati preblizu in predaleč – tako se filozofija ne more dotakniti tega *sensus communis*⁴³ – kar je vselej prezgodaj, a obenem tudi že vselej prepozno, nekega »ugodja pred ugodjem«, neke absolutne singularnosti, ki pa bi že bila *communis*, ničesar ne-artikuliranega in ne-artikulabilnega, a kot je lepo ugotovil že sam, je ta koncepcija ostala velikokrat zavezana predvsem negativnim opredelitvam (opredelitvam, ki izhajajo iz »ne... pas«, iz tega, kaj ta koncept ni⁴⁴). Po last-

⁴⁰ *Pérégrinations*, str. 26.

⁴¹ *Inhumain*, str. 15.

⁴² *Heidegger et »les juifs«*, str. 81.

⁴³ *Misère de la philosophie*, Galilée, Pariz 2000, str. 17.

⁴⁴ *Ibid.*, str. 21.

nem prepričanju bi bilo mogoče »misliti stavek-afekt ne zunaj časa, temveč zunaj diahronije«,⁴⁵ tako, da bi bilo treba razdelati »transcendentalni status *infantia*«,⁴⁶ to pa bi bilo mogoče le, če bi Lyotard ne razdelal le pojmovanje subjekta *in statu nascendi*, pred-subjekta, temveč bi se lotil razdelave »subjekta, ki bi vzniknil v procesu obdelave krivice«. ⁴⁷

Ker do tega ne pride, ker Lyotard ostaja zavezan »varovanju heterogenega« pred negativnostjo, dialektiko in subjektivnostjo, je njegova misel zavezana ohranitvi nekega temeljnega razkoraka med subjektom in objektom, razkoraka, ki vselej poudarja predvsem heterogenost objekta, nezvedljivost objekta na subjekt. V tem pomenu pravi, da nam »misli nikoli ne pripadajo«, saj »niso sadovi zemlje. Niso shranjene v načrtih v veliki zemljiški knjigi, razen zaradi udobja ljudi. Misli so oblaki. In obrobje oblaka ni natanko merljivo, gre za fraktalno Mandelbrotovo črto. Misli ženejo oziroma poganjajo različne hitrosti. Imajo globino, toda srce in koža sta iz istega zrna. Misli ne nehajo spreminjati položaja ene glede na druge.«⁴⁸ Nikoli ne moremo predreti misli, misli ostajajo nekaj subjektu heterogenega. Za sam subjekt velja nekaj drugega: zate ni mesta na tem svetu, pravi Lyotard, vsakdo lahko prevzame tvoje mesto, še več, mesta na splošno ne obstajajo – vsaka stvar s seboj nosi svoje mesto. Videti je, da je tako Lyotard pri razumevanju razmerja med subjektom in objektom obstal na pol poti, videti je, da je to razmerje preveč opredeljeno z adornoško »negativno dialektiko«, ki daje »prednost objektu«, ker še ni uspelo razdelati drugačnega pojmovanja subjektivnosti. Ravno zato Lyotarda v njegovem poznem opusu nemara tudi tako zanima problem praznine, praznine, ki je drugo ime za »izpraznitev mesta, kjer se lahko pojavi objekt v svoji konstituirani fenomenalni materialnosti.«⁴⁹ Ta izpraznitev mesta je za Lyotarda možna le z nekakšno evakuacijo duha, umikom subjekta, kakršnega prinaša, denimo, japonski umetnik-vojščak, ki »mora dobiti od svojega telesa in duha neke vrste suspenz običajnih namer duha, ki so povezane s habitusom, z dispozicijami telesa.«⁵⁰ Ta evakuacija duha, ki je za Lyotarda nekaj povsem nasprotnega od identifikacijske, selektivne, pridobitniške dejavnosti, ne gre brez nekega trpljenja. Očitno je, da misel za Lyotarda mora trpeti, očitno je, da je zanj potrebna neka telesna askeza, neka bolečina mišljenja. Šele tako je »v tem svetu že narejenih vpisov, recimo: kulture, če

⁴⁵ *Ibid.*, str. 50.

⁴⁶ *Ibid.*, str. 54.

⁴⁷ Jelica Šumič Riha, »Rešiti čast mišljenja«, v: *Problemi*, 35, št. 7–8/1997, str. 77.

⁴⁸ *Pérégrinations*, str. 21.

⁴⁹ Prim. Rado Riha, »Scene dvojega. I. Črni kvadrat na beli podlagi«, *Filozofski vestnik*, 22, št. 3/2001, Ljubljana 2001, str. 176.

⁵⁰ *Inhumain*, str. 27.

hočete, [...] treba narediti prostor za ta manko z izpraznjenjem [*mise à blanc*], ki omogoči, da nastopi nekaj drugega, kar preostane v premislek.«⁵¹ To izpraznjenje, upraznjenje, potegnitev vase, zadržanje na pravi distanci je tisto, kar šele omogoči, kar šele izprazni mesto, varuje kraj, za vznik, preblisk, *éclair*; dogodek, v pomenu, v katerem Lyotard v *Le différend* pravi: »Toda preblisk se zgodi [*a lieu*] – preblisne, izbruhne v niču noči, oblaka, modrine neba«.⁵² Izpraznjenje kot »odstavitev«, »razorožitev duha«,⁵³ je tako za Lyotarda predpogoj za nastop heterogenega, vznik »porajajočega se subjekta«.

⁵¹ *Ibid.*, str. 28.

⁵² *Le différend*, str. 106.

⁵³ *Inhumain*, str. 164.

