

## FILOZOFIJA, TEOLOGIJA, ETIKA: NEKAJ ODPRTIH VPRAŠANJ

Slavoj Žižek

Ravno Kierkegaard je predlagal najbolj jedrnato formulo tistega, kar Alain Badiou imenuje »anti-filozofija«: »Dejansko moramo priznati, da v zadnji instanci teorija ne obstaja.«<sup>1</sup> Vsi veliki »anti-filozofi«, od Kierkegarda in Nietzscheja do poznega Wittgensteina, dojemajo najbolj radikalno avtentično jedro biti-človek kot *konkretno praktično-etično udejstvovanje in/ali izbiro, ki predhodi (in utemeljuje) vsako »teorijo«*, vsako teoretsko samodojemanje, in je v tem radikalnem pomenu pojma *kontingentno* (»iracionalno«) – že Kant je položil temelje za »anti-filozofijo«, ko je zagovarjal primat praktičnega nad teoretičnim umom, Fichte pa je samo izpostavil posledice tega primata, ko je ob temeljni izbiri med spinozizmom in filozofijo subjektivne svobode zapisal: »Kakšno filozofijo nekdo izbere, je odvisno od tega, kakšne vrste človek je.« Kant in Fichte bi se tako s Kierkegaardom nepričakovano strinjala: v zadnji instanci teorije ni, je zgolj temeljna praktično-etična odločitev o tem, kakšni vrsti življenja se hoče nekdo zavezati. Ta nepričakovana kontinuiteta med nemškimi idealizmom in Kierkegaardom nam ponuja prvi namig o tem, kako je Kierkegaardovo anti-heglovstvo (kakor v tej točki tudi Deleuzovo) veliko bolj dvoumno, kot je videti na prvi pogled: s povzdignitvijo Hegla v slamnato podobo Sovražnika prikrije utajeno sorodnost. Za Kierkegarda je Hegel s tem, ko zvoja enkratnost žive subjektivnosti na podrejen trenutek v logičnem samo-razvoju univerzalnega Pojma, skrajni »sistematik«; in, ker je sistematizirajoče ponižanje mišljenja delo univerzitetnega diskurza, ni nič čudnega, če se mora Kierkegaard ukvarjati s tem, da ga bo pogoltnil univerzitetni diskurz, nad čemer se redno pritožujejo ne samo pesniki in umetniki, temveč vsi tisti, ki same sebe dojemajo kot »kreativce«: »Joj, ko pa vem, kdo me bo nasledil, ta čudak, ki mi je tako zoprn, on, ki bo še naprej dedoval vse tisto,

---

<sup>1</sup> Søren Kierkegaard, *Journals and Papers*, Indiana University Press, Bloomington 1970, fragment št. 2509.

kar je najbolje, tako kot je to počel v preteklosti – namreč, asistent profesorja, profesor.«<sup>2</sup>

Ta Profesor je, seveda, Hegel. Kierkegaard pripominja, da vsebuje Heglova spekulativna filozofija »komično predpostavko, povzročeno s tem, da pozablja, v nekakšni svetovno-zgodovinski raztresenosti, kaj pomeni biti človeško bitje. Kajpak ne to, kaj pomeni biti človeško bitje nasploh; kajti to je tisto, s čimer bi lahko spekulativnega filozofa celo pripravili do tega, da se s tem strinja; ampak, kaj pomeni, da smo, vsak zase, ti in jaz in on človeška bitja.«<sup>3</sup> Skratka, ko se spomnimo, da je ta sistem Absolutne Vednosti napisal naključni posameznik, Hegel, nas lahko komični vidik Heglovega sistema zgolj osupne... Ali na tem mestu Kierkegaard znova ne zgreši poante? Ta osrednja povezava univerzalnega Sistema z naključnim posameznikom je podložna ravno logiki tistega, kar Hegel imenuje »neskončna sodba«: paradokсно sovpadanje Univerzalnega z »najnižjo« singularnostjo (»Duh je kost«, itn.).

Kierkegaardova kritika Hegla temelji na (povsem heglovskem!) nasprotju med »objektivnim« in »subjektivnim« mišljenjem: »objektivno mišljenje pretvori vse v rezultate, subjektivno mišljenje položi vse v proces in zanemari rezultate – kajti kot eksistirajoči posameznik je sam nenehno v procesu postajanja.«<sup>4</sup> Za Kierkegarda je Hegel, očitno, temeljni dosežek »objektivnega mišljenja«: Hegel »ne razume zgodovine z gledišča postajanja, temveč jo razume z iluzijo, zavezano preteklosti, s stališča dokončnosti, ki izključi vse postajanje.«<sup>5</sup> Tukaj moramo biti zelo natančni, da ne bi zgrešili Kierkegaardove poante: zanj je zgolj subjektivna izkušnja dejansko »v postajanju«, vsak pojem objektivne realnosti kot odprtega procesa, ki nima fiksnega konca, pa še ostaja znotraj meja biti – zakaj? Ker je vsaka objektivna realnost, naj je še tako »procesualna«, po definiciji ontološko povsem vzpostavljena, prisotna kot pozitivno-eksistirajoče področje objektov in njihovih vzajemnih delovanj; edino subjektivnost označuje področje, ki je *na sebi* »odprto« in ki ga zaznamuje *notranja* ontološka spodletelost:

Kadarkoli je bila partikularna eksistenca zvedena na preteklost, je dovršena, dosegla je dokončnost, in je v toliko podvržena sistematičnemu pojmovanju [...], toda za koga je tako podvržena? Vsakdo, ki je sam zase eksistirajoči posameznik, ne more doseči te dokončnosti zunaj eksistence, ki se ujema z večnostjo, v katero je vstopila preteklost.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Søren Kierkegaard, *Journals and Papers*, fragment št. 6818.

<sup>3</sup> Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, Princeton University Press, Princeton 1968, str. 279. (Odslej CUP).

<sup>4</sup> CUP, str. 86.

<sup>5</sup> CUP, str. 272.

<sup>6</sup> CUP, str. 108.

Toda kaj, če Hegel dejansko stori natanko nasprotno? Kaj če stava njegove dialektike ni, da bi sedanost obravnavala z »gledišča dokončnosti«, da bi jo razumela, kot da je že pretekla, temveč ravno *ponovno vpeljati odprtost prihodnosti v preteklost, pojmiti to-kar-je-bilo v procesu postajanja*, videti kontingentni proces, ki je proizvedel obstoječo nujnost? Ali ni ravno zaradi tega Absolut treba dojeti »ne samo kot Substanco, temveč tudi kot Subjekt«? Ravno zato že nemški idealizem uniči koordinate standardne aristotelске ontologije, ki je strukturirana okrog vektorja, ki je usmerjen od možnosti k dejanskosti. V nasprotju z idejo, da si vsaka možnost prizadeva popolnoma udejanjiti samo sebe, bi »napredovanje« morali dojeti kot poskus obnoviti dimenzijo potencialnosti v goli dejanskosti, razkriti skrivnost, ki je v jedru dejanskosti in skuša doseči potencialnost. Spomnimo na pojem »revolucije kot odrešitve-skozi-ponavljanja preteklosti« Walterja Benjamina: v primeru francoske revolucije naloga pravega marksističnega zgodovinopisja ni opisati dogodke na način, na katerega so dejansko bili (in razložiti, kako ti dogodki povzročajo ideološke iluzije, ki so jih spremljale); naloga je prej razkriti skrito potencialnost (utopično emancipatorične potencialnosti), ki so se ji izneverili v dejanskosti revolucije in v njenem končnem rezultatu (razrast utilitarističnega tržnega kapitalizma). Marxova poanta ni predvsem v norčevanju iz divjih upov jakobinskega revolucionarnega entuziazma; v opozarjanju na to, kako je bila njihova visoko emancipacijska retorika zgolj sredstvo, ki ga je uporabila zgodovinska »zvijačnost uma«, da bi vzpostavila vulgarno trgovsko kapitalistično realnost; Marxova poanta je v tem, da je treba pojasniti, kako ti izneverjeni radikalno-emancipatorični potenciali še naprej »vztrajajo« kot vrsta zgodovinskih prikazni in preganjajo revolucionarni spomin, zahtevajoč svoje udejanjenje, tako da bo lahko tudi kasnejša proletarska revolucija odrešila vse te pretekle duhove oziroma se spravila z njimi... Ali ni Schellingova poanta, na neki drugi ravni, ista, v tem ko je Boga pojmoval pred Stvarjenjem kot področje čistih potencialnosti? V človeškem mišljenju ta potencialnost, ki je v naravi prikrita, znova eksplodira, je »postavljena kot taka«.

In vendar, ali Kierkegaard ne postavi možnosti ravno kot temeljno kategorijo *konceptualnega* »objektivnega mišljenja« v nasprotju do pravega etičnega pristopa, ki se ukvarja z dejansko-eksistirajočim Jazom? »Pravi subjekt ni spoznavajoči subjekt, ker se v spoznavanju giblje v sferi možnega; pravi subjekt je etično eksistirajoči subjekt.«<sup>7</sup> Ideja je v tem, da je v spoznavnem pristopu vsaka singularna entiteta zvedena na instanco neke univerzalnosti, poljubnega primera univerzalnega zakona oziroma pravila, medtem ko je v etično-eksistenčnem pristopu – v MOŽNI upravičitvi zakona – moja dejan-

---

<sup>7</sup> CUP, str. 281.

ska singularna eksistenca tista, ki šteje. Kako to potem združiti s prioriteto možnega pred dejanskim, kar naj bi bilo značilno za etično držo? Nasprotje, za katerega pri tem gre, je nasprotje med tistim, kar je kontingentno, in tistim, kar je poljubno oziroma slučajno, kar najbolje ponazarja primer jezika: dejstvo, da govorim (nekakšno) angleščino, je glede na univerzalno dejstvo, da sem kot človeško bitje »bitje-jezika«, slučajno; dejstvo, da uporabljam, ko govorim angleško, jezik ali kot golo sredstvo izražanja in/ali instrument manipulacije ali pa ga rabim pesniško v njegovi svetu-odprti zmožnosti, je nekaj kontingentnega. Skratka, »slučajno« predstavlja drugotne specifične razlike znotraj univerzalnih meja rodu, medtem ko »kontingentno« napoteva na bolj radikalno raven razvijanja potencialov same univerzalne dimenzije. Možnost, ki pripada spoznavajočemu mišljenju, je, v tem natančnem pomenu, možnost poljubne upravičitve univerzalnega zakona, medtem ko možnost, ki pripada etično-eksistencialnemu pristopu, zadeva popolno kontingentnost odločitve, kaj naj naredim s svojim singularnim življenjem.

Vendar se lahko zdi, da je takšno branje Hegla v nasprotju z neposredno izkušnjo: ali ne predstavi Hegel svojega Sistema kot »leta Minervine sove«, ki poleti šele tedaj, ko pade mrak – gre za vnazajšnje rekapitulacijo/spominjanje poti Absoluta –, in tako nedvoumno potrdi »stališče dokončnosti«? Tukaj bi morali preobrniti eksistencialistično vsakdanjo modrost, po kateri tedaj, ko smo udeleženi v pričujočem zgodovinskem procesu, slednjega dojemamo kot polnega možnosti in nas same kot dejavnike, ki svobodno izbirajo med njimi, medtem ko se za vnazajšnje stališče isti proces izkaže kot popolnoma določen in nujen, brez odprtosti za alternative: ravno narobe, kot vpleteni dejavniki se dojemamo kot ujeti v Usodo in zgolj reagiramo nanjo, medtem ko lahko, za nazaj, s stališča kasnejšega opazovanja, v preteklosti razločimo alternative, možnosti dogodkov, da bi šli po drugačni poti.

V tem je razlika med idealizmom in materializmom: za idealista našo situacijo, kolikor smo vpleteni vanjo, izkusimo kot »odprto«, medtem ko je ista situacija videti »zaprta« s stališča dokončnosti, tj. z večnega stališča vse-mogočnega in vsevednega boga, ki lahko dojema svet le kot zaprto totalnost; za materialista pa gre »odprtost« vse do konca, tj. nujnost ni osnova univerzalnega zakona, ki skrivoma uravnava kaotični medsebojni vpliv pojavov – tj. sam »Vse«, ki je ne-Vse, nekonsistenten, zaznamovan z nezvedljivim kontingentjem. In Kierkegaardova teologija predstavlja na tem mestu skrajno točko idealizma: Kierkegaard priznava radikalno odprtost in kontingentnost celotnega polja realnosti, zaradi česar se lahko zaprta Celota pojavi zgolj kot radikalni Onstran, v preobleki popolnoma transcendentnega Boga: »Nenehno postajanje povzroči negotovost zemeljskega življenja, kjer je vse

negotovo«<sup>8</sup>, božanstvo pa je »prisotno takoj, ko je negotovost vseh stvari mišljena neskončno«.<sup>9</sup>

Tu naletimo na ključno formulo: Kierkegaardov bog je strogo sorazmernen ontološki odprtosti realnosti, našemu odnosu do realnosti kot nedokončane, »v postajanju«. Bog je ime za Absolutnega Drugega, s pomočjo katerega lahko merimo popolno kontingentnost realnosti – kot takega ga ne moremo razumeti kot neke vrste Substanco, kot Najvišje Bitje (to bi ga ponovno naredilo za del Realnosti, njen resnični Temelj). Zato mora Kierkegaard vztrajati na popolni Božji »desubstancializaciji« – Bog je »onstran reda Biti«, On ni NIČ DRUGEGA KOT način, na katerega se nanašamo nanj, tj., mi se ne nanašamo nanj, on JE to nanašanje:

Sam Bog je tole: *kako* se nekdo zaplete z Njim. Kar se fizičnih in zunanjih objektov tiče, je objekt nekaj drugega kot način: obstajajo mnogi načini. Glede na Boga je *kako* kaj. Tisti, ki se ne zaplete z Bogom na način absolutne vdanosti, ne postane zapleten z Bogom.<sup>10</sup>

Ta absolutna vdanost je udejanjena v gesti popolnega samoodpovedovanja: »v samoodpovedovanju razumemo, da smo zmožni nič«.<sup>11</sup> To odpovedovanje priča o popolni vrzeli, ki človeka loči od boga: edini način, da zatrdimo našo zavezanost brezpogojnemu Smislu Življenja, je, da CELOTO našega življenja, našo celotno eksistenco, navežemo na absolutno transcendenco božanskega. Zato, ker ni skupnega merila med našim življenjem in božanskim, žrtvujoče odpovedovanje ne more biti del menjave z Bogom – mi žrtvujemo vse (celoto našega življenja) ZA NIČ: »Protislovje, ki omejuje [razum], je, da se od človeka zahteva, da stori največjo možno žrtev, da pokloni svoje celotno življenje kot žrtev – in zaradi česa? Resnično ne obstaja noben zaradi tega.«<sup>12</sup> To pomeni, da ne obstaja nobeno zagotovilo, da bo naša žrtev nagrajena, da bo povrnila Smisel našemu življenju – treba je narediti skok vere, kar je, v očeh zunanjega opazovalca, videti zgolj kot dejanje norosti (kot Abrahamova pripravljenost, da ubije Izaka): »Na prvi pogled razum ugotovi, da je to norost. Razum sprašuje: kaj je v tem zame? Odgovor se glasi: nič.«<sup>13</sup> Oziroma, če navedemo jedrnato formulacijo Michaela Westona:

<sup>8</sup> CUP, str. 79.

<sup>9</sup> CUP, str. 80.

<sup>10</sup> Søren Kierkegaard, *Journals and Papers*, fragment št. 1405.

<sup>11</sup> Søren Kierkegaard, *Works of Love*, Harper Books, London 1962, str. 355.

<sup>12</sup> Søren Kierkegaard, *Training in Christianity*, Princeton University Press, Princeton 1972, str. 121.

<sup>13</sup> Søren Kierkegaard, *Journals and Papers*, fragment št. 1608.

Res je, da ostaja v terminih merila nekakšen cilj »večna sreča«, o kateri govori Kierkegaard, za katero bi morali tvegati vse, toda to je cilj, na katerega se lahko nanašamo, kolikor je v bistvu odsoten. Takoj, ko nanj pomislimo kot na nekaj, kar bi bilo lahko prisotno, torej kot na nagrado, nehamo tvegati vse in tako prenehamo biti v razmerju do njega. Takšen cilj ni zadovoljitev človeških zmožnosti, saj bi se morali, če bi ga odobraval, odpovedati vsakršni takšni zadovoljivosti kot namenu.<sup>14</sup>

Kot tako je Dobro (ne brez podobnosti s Stvarjo-na-sebi) *negativno določen koncept*: ko se, v gibanju »neskončnega odrekanja«, odvrnem proč od vseh začasnih dobrin, ciljev in idealov, potem – če navedemo Simone Weil –

je moj razlog za odvrnitev od njih, da jih presojam kot napačne v primerjavi z idejo dobrega [...]. In kaj je to dobro? O tem nimam nobene ideje – [...]. Je to, katerega ime samo naj bi mi, če nanj navežem svojo misel, nudilo gotovost, da stvari tega sveta niso dobrine.<sup>15</sup>

Spomnimo na to, kako je za Kierkegarda božja nezmotljivost prav tako negativno določen koncept: njen resnični pomen je v tem, da *se človek vedno moti*. To kierkegaardovsko »neskončno odrekanje« razodeva strukturo tega, kar je Lacan, sledeč Freudu, poimenoval *Versagung*: radikalna (samo-nanašajoča se) izguba/odpoved samemu fantazmatskemu jedru svoje biti: najprej žrtvujem vse, kar imam, za Vzrok-Stvar, ki mi pomeni več kot samo moje življenje; nato pa v zameno za to žrtev dobim *izgubo samega Vzroka-Stvari*.<sup>16</sup> Lacan ta koncept razvija ob drami *Talka* Paula Claudela: zato da bi rešila papeža, ki se skriva v njeni hiši, Sygne – junakinja drame – pristane na poroko s Toussaint Turelurejem, osebo, ki jo sicer globoko prezira, sinom svoje služabnice in dovilje, ki je izrabil Revolucijo, da bi naredil kariero (kot jakobinski lokalni oblastnik je ukazal usmrtitev Sygnejinih staršev vpricho njihovih otrok). Ona tako žrtvuje vse, kar ji pomeni – svojo ljubezen, svoje družinsko ime in posest. Njeno drugo dejanje je njen končni NE! Turelureju: Turelure, stoječ ob postelji smrtno ranjene Sygne, jo obupano prosi, naj dá znak, ki bi osmisлил njeno nepričakovano samomorilsko gesto, s katero je rešila življenje svoje-

<sup>14</sup> Michael Weston, *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*, Routledge, London 1994, str. 85-86.

<sup>15</sup> Nav. po: Michael Weston, *nav. delo*, str. 89.

<sup>16</sup> Lacan je podal podrobnejšo interpretacijo Claudelove *Talke* (*L'Otage*) v svojem seminarju o transferju (*Le séminaire, livre VIII: Le transfert*, Éditions du Seuil, Pariz 1991). Prim. slovenski prevod Lacanove interpretacije v: Jacques Lacan, »Ojdipov mit danes. Komentar trilogije Coûfontainov Paula Claudela«, prev. Alenka Zupančič, v: *Claudel z Lacanom*, Analecta, Ljubljana 1996, str. 99-156.

mu osovraženemu možu – karkoli, četudi tega ni storila iz ljubezni do njega, temveč zgolj zato, da bi rešila družinsko ime pred sramoto. Umirajoča Sygne ne izusti glasu: s pomočjo prisilnega trzljaja, z neke vrste krčevitim trzanjem, ki vedno znova pači njen nežni obraz, zgolj nakaže svojo zavrnitev končne sprave s soprogom.

»Materialistična« rešitev se zdi tukaj očitna – najdemo jo pri Nietzscheju: kaj če, medtem ko sprejmemo Kierkegaardovo poanto o prvenstvu Postajanja v človeškem življenju, o nemožnosti, da bi posameznik privzel »stališče dokončnosti« do svojega lastnega življenja, veselo *zatrjujemo* ne-Vse Postajanja v njegovi odprtosti in negotovosti? Drugače rečeno, kaj če, po zagotovitvi, da noben pozitivni objekt ali vrednota oziroma ideja ne more priskrbeti smisla Celoti mojega življenja, *zanikam samo potrebo po takšnem Merilu?* Kierkegaardov skrajni obup se tako spreobrne v tisto, kar Nietzsche imenuje »nedolžnost postajanja [*die Unschuld des Werdens*]«: naše življenje ne potrebuje nobenega transcendentnega Merila, ki bi podelilo smisel njegovi totalnosti, je ustvarjalna igra, ki nenehno ustvarja nove smisle in vrednote... Kakorkoli že, kaj če ima Kierkegaard tukaj prav? Kaj če je takšna neposredna zatrditev prvenstva Postajanja nad Bitjo prehitra? Kaj če *zgreši vrzel v Postajanju*, zagato, ki poganja proces Postajanja. Drugače rečeno, Kierkegaardovo odrekanje seveda »ni sestop v 'izgubo smisla', v 'nihilizem', ki je možen zgolj kot neuspeh želje po človeško možnem pomenu, pri čemer mora biti ta potemtakem še vedno prisoten, temveč pomen, ki ga življenje lahko vzame nase kot odpovedovanje sami takšni želji.«<sup>17</sup> Vendar bi se nietzschejanski odgovor glasil: kaj če grem do konca in se odpovem ne le tej želji po človeško možnem pomenu, temveč *želji po pomenu (po smislu mojega življenja v njegovi totalnosti) kot takem?* Zakaj je ta nietzschejanski odgovor nezadosten?

Kaj če nas kierkegaardovsko »neskončno odpovedovanje« sooči s čistim Smislom, Smislom kot takim, zvedenim na prazno formo Smisla, ki preostane potem, ko se odpovem vsem človeško določenim končnim Smislom: čisti, brezpogojni, Smisel se lahko POJAVI (in se MORA pojaviti) zgolj kot nesmisel. Vsebina čistega Smisla je lahko le negativna: praznina, odsotnost Smisla. Na tem mestu imamo opravka z nekakšnim filozofsko-religioznim korelatom Malevičevemu »Črnemu kvadratu na beli podlagi«: smisel je zveden na minimalno razliko med prisotnostjo in odsotnostjo samega smisla, tj., v strogi podobnosti z Levi-Straussovim branjem »mane« kot ničelnega-označevalca, je edina »vsebina« čistega Smisla sama njegova forma v nasprotju do ne-Smisla. Nietzsche te skrajne drže nemara ne upošteva: prehitro preide od vsiljenega

---

<sup>17</sup> Michael Weston, *nav. delo*, str. 154-155.

določenega Smisla do brez-smiselnega (breztemeljnega) procesa Postajanja, ki proizvaja celoten smisel.

Andrej Tarkovski se je, med filmskimi ustvarjalci, osredotočil na to isto dejanje: njegova zadnja dva filma, *Nostalgija* in *Žrtvovanje*, sta globoko kierkegaardovska. Aleksander, junak *Žrtvovanja*, živi s svojo veliko družino v zakotni koči na švedskem podeželju (drugi različici ruske *dače*, ki obseda junake Tarkovskega). Praznovanje njegovega rojstnega dne skazi grozljiva novica, da nizkoleteča reaktivna letala oznanjajo začetek atomske vojne med velesilami. Aleksander se je, v svojem obupu, obrnil z molitvijo na Boga, in mu v zameno za to, da do vojne sploh ne bi bilo prišlo, ponudi vse, kar mu je najbolj dragoceno. Vojna je »preklicana« in Aleksander na koncu filma, z žrtevno gesto, zažge ljubljeno kočo, nato ga odpeljejo v umobolnico... Ta motiv čistega, nesmiselnega dejanja, ki povrne smisel našemu zemeljskemu življenju, je srčika zadnjih dveh Tarkovskijevih filmov, posnetih v tujini; dejanje obakrat izvrši isti igralec (Erland Josephson), ki se, kot stari norec Domenico, javno zažge v *Nostalgiji* in kot junak *Žrtvovanja* zažge svojo hišo, svoje najdragocenejše, kar je »v njem več kot on sam«. (Kar bi lahko navezali na *Lom valov* Larsa von Trierja, ki ravno tako doseže vrh v dejanju žrtvovanja junakinje filma: če bo šla na ladjo z nasilnim mornarjem in se pustila pretepti, morda do smrti, bo ta njena žrtev ponovno oživila njenega pohabljenega moža.) Tarkovski se dobro zaveda, da mora biti žrtvovanje, da bi delovalo in bilo učinkovito, na nek način »nesmiselno«, gesta »nerazumnega«, nekoristen izdatek oziroma ritual (kot je prečkanje praznega bazena s prižgano svečo oziramo požig lastne hiše) – ideja je v tem, da samo takšna gesta zgolj »narediti to« spontano, gesta, ki je ne pokriva noben racionalni premislek, lahko obnovi neposredno vero, ki nas bo rešila in ozdravila pred sodobnimi duhovnimi bolestiti. Tukaj smo celo v skušnjavi, da formuliramo to tarkovskijevsko logiko nesmiselnega žrtvovanja v pojmihi heideggerjevskega obrata: temeljni Smisel žrtvovanja je žrtvovanje samega Smisla. Ključna poanta tukaj je, da je objekt, žrtvovan (zažgan) ob koncu *Žrtvovanja*, prav temeljni objekt tarkovskijevskega fantazmatskega prostora, lesena *dača*, ki predstavlja varnost in pristne podeželske korenine Doma – to je tudi edini razlog za to, da je *Žrtvovanje* zadnji film Tarkovskega.

Kar Tarkovskega povzdigne nad religiozno mračnjaštvo, je dejstvo, da to žrtevno dejanje Tarkovski oropa vsake patetične in slovesne »veličine«, predstavljajoč ga kot šušmarsko, absurdno dejanje (Domenico ima v *Nostalgiji* težave pri prižiganju ognja, ki ga bo ubil, mimoidoči se ne zmenijo za njegovo telo v plamenih; *Žrtvovanje* se konča s komičnim baletom ljudi iz ambulante, ki zasleduje junaka zato, da bi ga vrnili v bolnišnico – prizor je posnet kot otroška igra lovljenja). Ta absurдни in šušmarski vidik žrtvovanja bi bilo preveč enostavno brati kot znak tega, kako se mora kazati kot tak navadnim ljudem,



pogreznjenim v njihov vsakdan in nezmožnim upoštevati tragično veličino dejanja. Tarkovski tukaj prej sledi dolgi ruski tradiciji, katere zgledni primer je Dostojevskijev »idiot« iz istoimenskega romana: tipično je, da Tarkovski, čigar filmi so sicer popolnoma oropani humorja in šal, prihrani porog in satiro ravno za prizore, ki slikajo najbolj sveto gesto najvišjega žrtvovanja (že slaven prizor križanja v *Andreju Rubljovu* je posnet na tak način: premeščen v rusko zimsko podeželje, s slabimi igralci, ki ga igrajo z absurdnim patosom, s solzami v očeh). Torej, še enkrat, ali to nakazuje, da, če uporabimo althusserjanske pojme, obstaja razsežnost, v kateri kinematografska tekstura Tarkovskega spodkopava njegov lastni izrecni ideološki projekt, ali vsaj vpeljuje distanco do njega, napravi vidno njegovo notranjo nezmožnost in spodletelost?

V *Nostalgiji* obstaja prizor, ki vsebuje pascalovsko referenco: Evgenija je v cerkvi priča procesiji preprostih kmetič v čast Maddone del Parto – s svojo prošnjo, da bi postale matere, so se obrnile na svetnico, tj., njihova molitev zadeva rodnost njihovih zakonov. Ko zmedena Evgenija, ki prizna, da ni zmožna doumeti privlačnosti materinstva, vpraša duhovnika, ki prav tako opazuje procesijo, kako nekdo postane vernik, ji ta odgovori: »Pričeti bi morala kleče« – jasen namig na Pascalovo slavno »Poklekni in to dejanje te bo poneumilo (npr. prikrajšalo te bo za napačen intelektualni ponos)«. (Evgenija, zanimivo, poskuša, vendar se na pol poti ustavi: nezmožna je celo izvršiti zunanjo gesto klečanja.) Tu se soočimo z zagato tarkovskijevega junaka: ali je za dandanašnjega intelektualca (katerega zgledni primer je Gorčakov, junak *Nostalgije*), za tistega, ki ga od naivne duhovne gotovosti loči vrzel nostalgije, dušec eksistencialen obup, ali je torej zanj možen povratek k neposredni religiozni poglobljenosti, ponovna pridobitev njene gotovosti? Z drugimi besedami, ali ne vodi potreba po brezpogojni Veri, njeni odrešilni moči, k tipično *modernemu* rezultatu, k decizionističnem dejanju formalne Vere, ki se ne zmeni za svojo partikularno vsebino, tj., do neke vrste religioznega protipola schmittovskega političnega decizionizma, pri kateri ima dejstvo, DA verjamemo, prednost pred tem, v KAJ verjamemo?

Kaj je potemtakem napačno v tarkovskijevskem žrtvovanju? Vselej je treba upoštevati, da, za Lacana, osnovni namen psihoanalize ni usposobiti subjekta, da vzame nase nujno žrtvovanje (»sprijaznjenje s simbolno kastracijo«, opustitev nezrelih narcističnih navezanosti, itn.), temveč da se *upre* grozljivi privlačnosti žrtvovanja – privlačnosti, ki, seveda, ni nič drugega kot privlačnost nadjaza. Žrtvovanje je konec koncev gesta, s pomočjo katere merimo na potešitev krivde, ki jo nalaga neznosna nadjazovska zapoved (»temačni bogovi«, ki jih omenja Lacan, so drugo ime za nadjaz). Lahko bi, na tem ozadju, videli, v kakšnem pomenu je problematika Tarkovskijevih zadnjih dveh filmov, osredotočenih na žrtvovanje, napačna in zavajajoča: čeprav bi

sam Tarkovski nedvomno strastno zavrnil takšno označitev, je prisila, ki jo občutijo pozni tarkovskijevski junaki, zato, da bi izvršili nesmiselno žrtvujočo gesto, prisila nadjaza v najčistejši obliki. Odločilni dokaz tega se nahaja v zelo »neracionalnem«, nesmiselnem značaju te geste – nadjaz je zapoved uživanja in, kot to pove Lacan v prvem predavanju svojega *Še*, je užitek konec koncev nekaj, kar ne služi ničemur.

Kierkegaardovo stališče je, z ozirom na to mejno točko, skrajno dvoumno: da bi dobili pravo materialistično teorijo subjektivnosti, bi ga bilo treba le minimalno popraviti. Začnimo s Kierkegaardovim stališčem o skoku iz nedolžnosti v greh; v izvornem stanju duha, ki je še vedno peč in kot tak neveden, »je stanje miru in spokoja, vendar je istočasno nekaj drugega, kar ni nemir in spor, ker ni še ničesar, s čimer bi se sprlo. In kaj je to? Nič. A kako deluje nič? Tako, da rojeva tesnobo. To, da je istočasno tesnoba, je globoka skrivnost nedolžnosti. Sanjajoči projecira duha svoje lastne dejanskosti, vendar je ta dejanskost nič, ta nič pa vidi nedolžnost stalno pred seboj.«<sup>18</sup> Ta tesnoba je še vedno znotraj področja psihologije: »Tesnoba je določilo sanjajočega duha in kot taka spada v psihologijo.«<sup>19</sup> V tej točki bi morali biti zelo jasni: ne-psihološka dimenzija, o kateri govori Kierkegaard, tj., tisto v redu nadnaravnega, česar po njegovem mnenju ne moremo razložiti s pomočjo znanosti, je strogo enakovredno temu, kar Freud imenuje »metapsihologija«. Prehod k etičnemu področju krivde, dobrega in zlega, vsebuje skok (padec v greh), ki je psihologiji videti zgolj kot skrajna dvoumnost (ljubimo, česar se bojimo, itn.). Po Kierkegaardu vznemiri izvorni mir in ravnotežje »sanjajočega duha« posredovanje od zunaj – božja prepoved:

Če predpostavimo, da prepoved prebujajo poželenje, dobimo namesto nevednosti vednost, kajti odkar je poželenje izrabilo svobodo, je moral Adam imeti vednost o svobodi. Pojasnilo je zato naknadno. Prepoved mu vliva tesnobo, ker v njem prepoved prebujajo možnost svobode. Kar je ob nedolžnosti šlo mimo kot nič tesnobe, je zdaj vstopilo vanj samega, kjer je spet nič, to je tesnobna možnost *môči*. Kaj je to, kar on more, o tem nima nobene predstave; kajti sicer si predstavljamo – kar se običajno dogaja – kasnejše, razliko med dobrim in zlim. Le možnost *môči* je, ki obstaja kot višja oblika nevednosti, kot višji izraz tesnobe; kajti v tem pomenu je in ni, jo ljubi in od nje beži.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Søren Kierkegaard, *Pojem tesnobe. Preprosto psihološko nazorno razmišljanje v smeri dogmatičnega problema izvirnega greha*, prev. Primož Repar, Slovenska matica, Ljubljana 1998, str. 52.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*, str. 55.

In vendar, čeravno ta prepoved prihaja od zunaj, lahko njene učinke – vzpon tesnobe svobode – še vedno razložimo s pomočjo psiholoških terminov; ključni skok nastopi kasneje:

Tesnobo lahko primerjamo z vrtoglavico. Čigar oko se zagleda v zevajoče brezno, temu se začne vrteti. [...] Tako je tesnoba vrtoglavica svobode, ki se pojavi, ko duh vzpostavi sintezo. Svoboda, zaverovana v svojo lastno možnost, pa se takrat oprime končnosti in se je čvrsto drži. V tej vrtoglavici se svoboda onesvesti. Naprej psihologija ne more in noče iti. V istem trenutku se vse spremeni, in ko se svoboda spet dvigne, vidi, da je kriva. Med tema dvema trenutkoma je skok, ki ga ni pojasnila nobena znanost in ga tudi ne more.<sup>21</sup>

Natančna časovnost je tukaj ključna: duh, omotičen z breznom svoje lastne svobode, se ji, iščoč podporo v neki končni pozitivnosti (motiv, ki je postal kasneje priljubljen pod imenom »beg pred svobodo«), odpove; kakorkoli že, ta padec v končnost, ki ga pogojuje slabost duha (subjekta), še ni Padec v pravem pomenu besede. Padec nastopi šele tedaj, ko se, po tem padcu v končnost, svoboda SPET DVIGNE in padec paradokсно *sovpadе s tem dvigom* – šele sedaj svoboda dojame sebe kot krivdo (drug vidik istega skoka pa je, da ta seksualnost in čutnost kot taka nastopita kot grešna). Na področje greha in krivde stopimo šele v DRUGEM dvigu svobode – zakaj?

Da bi to pravilno razložili, je treba na tem mestu predstaviti nadaljnji zaplet. Nekaj – ključni korak – v Kierkegaardovem opisu manjka, tj., njegova sicer prefinjena psihološka rahločutnost ga tukaj zapelje: prehod od izvirnega spokoja, napolnjenega z radostno tesnobo niča, k prepovedi ni neposreden; kar posreduje, je to, kar je Schelling imenoval *Zusammenziehung*, izvorni samo-umik, izvorna egoistična kontrakcija. Zaradi tega Kierkegaard v tem, ko ironično zavrne Schellingovo tematiko o razpoloženjih in stanjih Boga, božjega trpljenja, itn., in drugačnih »ustvarjalnih muk božanstva«<sup>22</sup>, napreduje prehitro – bog je, za Kierkegaarda, absolutna transcendentnost, za katerega ne moremo uporabiti takšnih antropomorfnih predikatov (zaradi tega Kierkegaard posmehljivo pripominja, da Schelling, ko se osredotoči na božjo frustracijo, ki ga žene v stvarjenje, Boga primerja z gospodom Müllerjem...); pa vendar, če se to ne nanaša na boga, se zagotovo nanaša na človeški subjekt. V tem se nahaja ključni uvid freudovske meta-psihologije, kot ga je poudaril

<sup>21</sup> *Ibid.*, str. 75.

<sup>22</sup> *Ibid.*, str. 73.

Lacan: *funkcija Prepovedi ni v vpeljavi nemira v predhodni spokoj rajske nedolžnosti, pač pa, ravno nasprotno, v razrešitvi neke grozljive zagate.*

Šele sedaj lahko obnovimo celotno zaporedje: izvorni spokoj prvič zmoti nasilno dejanje kontrakcije, samo-umika, ki priskrbi pravo čvrstost subjektove biti; rezultat te kontrakcije je zagata, ki subjekta, potisnjenega v izprijen krog spodkopavanja svojega lastnega zagona, razcepi – izkušnja TE zagate je GROZA v njeni najbolj grozljivi obliki. Lacanovsko rečeno, ta kontrakcija ustvari *shintom*, minimalno formulo subjektive konsistence – skozi subjekt postane pravi STVOR, in tesnoba je natanko reakcija na to preveliko-neposredno bližino *shintoma*. To zagato potem razreši Prepoved, ki prinese olajšanje, tako da povnanji zapreko, tako da notranjo zapreko, kost v subjektivem grlu, premesti v zunanjo oviro. Kot takšna prepoved povzroči željo v pravem pomenu besede, željo, da bi presegli zunanjo oviro, ki povzroči tesnobo soočenja z breznom naše svobode. Potemtakem imamo zaporedje treh tesnob: radostno »tesnobo nič«, ki spremlja spokoj izvorne nedolžnosti; zadušljivo *tesnobo/grozo prevelike neposredne bližine sintoma*; *tesnobo svobode* v pravem pomenu besede, soočenja z brezno možnostjo, tega, kar »lahko naredim«. <sup>23</sup>

Na tem mestu bi lahko upoštevali Lacanovo lekcijo: sprejetje krivde je manever, ki nas razbremeni tesnobe, in njegova prisotnost priča o tem, da je subjekt popustil glede svoje želje. Ko se torej, v premiku, ki ga opiše Kierkegaard, umaknemo pred vrtoglavostjo svobode ter iščemo trdno oporo v redu končnosti, *je sam ta umik resnični Padec*. Bolj natančno povedano, ta umik je prav umik v pritiske zunanje-vsiljenega prepovedujočega Zakona, tako da je svoboda, ki potem nastopi, svoboda kršiti Zakon, svoboda, ujeta v začaran krog Zakona in njegove transgresije, kjer Zakon povzroči željo »osvoboditi samega sebe«, tako da jo prekrši, in greh je skušnjava, notranja Zakonu – dvoumnosti atrakcije in repulzije, ki je značilna za tesnobo, sedaj ne izvaja neposredno svoboda, pač pa greh. Dialektika Zakona in njegove transgresije se ne nahaja zgolj v dejstvu, da sam Zakon spodbuja svojo lastno transgresijo, da povzroča željo po svoji lastni prekršitvi; naša poslušnost samemu Zakonu ni »naravna«, spontana, temveč vselej-že posredovana z željo (potlačitvijo želje), da bi ga transgresirali. Ko ubogamo zakon, počnemo to kot del obupane strategije, da bi se borili zoper našo željo po njegovi transgresiji, tako da bolj neizprosno ko UBOGAMO Zakon, bolj smo priče dejstvu, da globoko v sebi

<sup>23</sup> Ali ni mogoče pojma tesnobe pri Lacanu analizirati vzdolž osi trojice imaginarno-simbolno-realno? Pri zgodnjem Lacanu je tesnoba umeščena na imaginarno raven, kot reakcija jaza na grožnjo *corps morcelé*, razkosanega telesa; kasneje je tesnoba umeščena v (simbolni) subjekt, označuje trenutek prevelike neposredne bližine želje Drugega, ki grozi z zakritjem razdalje, manka, ki vzdržuje simbolni red; končno, želja zadeva preveliko neposredno bližino *užitka*.

čutimo pritisk želje, da bi grešili. Nadjazovski občutek krivde je potemtakem pravilen: bolj ko ubogamo Zakon, bolj smo krivi, kajti ta poslušnost dejansko JE obramba pred našo grešno željo.

Kar se v tem premiku spremeni, je status Zakona: premaknili smo se od psihologije k pravemu »meta-psihološkemu« simbolnemu redu kot zunanjemu stroju, ki parazitira na subjektu. Oziroma, če povemo v natančnih kantovskih pojmi: »Padec« je prav odpoved moji temeljni etični avtonomiji: do njega pride, ko poiščem zavetje v heteronomnem Zakonu, v Zakonu, ki je izkustvo, ki mi je vsiljeno od zunaj, tj. končnost, v kateri iščem oporo, da bi se izognil vrtoglavosti svobode, je končnost samega zunanjega-heteronomnega Zakona. V tem je *težava biti kantovec*. Vsak starš ve, da otrokove provokacije, divje in »transgresivne« kot so morebiti videti, konec koncev prikrivajo in izražajo zahtevo, naslovljeno na podobo avtoritete, da postavi trdno mejo, da potegne črto, kar pomeni »Do tod in nič dlje!«, ter tako omogoči otroku, da doseže jasen oris tega, kaj je in kaj ni mogoče. (Ali ne velja isto tudi za histerikove provokacije?) Natanko to je tisto, česar analitik noče narediti, in to je tudi tisto, kar ga dela za tako travmatičnega – postavitev trdne meje je, paradokсно, osvobajajoče, samo odsotnost trdne meje pa izkusimo kot dušeče. Zaradi TEGA je kantovska avtonomija subjekta tako težavna – njena posledica je ravno to, da zunaj ni nikogar, nobenega zunanjega predstavnika »naravne avtoritete«, ki bi lahko opravil posel namesto mene in mi postavil moje meje, tako da moram svoji naravni »neobvladljivosti« mejo postaviti sam. Čeravno je Kant, kot je znano, zapisal, da je človek žival, ki potrebuje gospodarja, nas to ne sme zapeljati: s tem Kant ne meri na filozofsko vsakdanjo modrost, glede na katero človeku, v nasprotju z živalmi, katerih vedenjski vzorec je utemeljen na njihovih podedovanih instinktih, manjkajo takšne trdne koordinate, ki mu, potemtakem, morajo biti vsiljene od zunaj, s pomočjo kulturne avtoritete; Kantov resnični cilj je prej poudariti, kako *je prav potreba po zunanjem gospodarju varljiva past*: človek potrebuje gospodarja zato, da pred samim seboj prikrije zagato svoje lastne težavne svobode in samoodgovornosti. Natanko v tem pomenu je resnično razsvetljeno »zrelo« človeško bitje subjekt, ki *nič več ne potrebuje gospodarja*, ki lahko docela vzame nase naporno breme določanja svojih lastnih omejitev. Ta osnovni kantovski (in tudi heglovski) nauk je zelo jasno ubesedil Chesterton: »Vsako dejanje volje je dejanje samoomejitve. Želeti delovanje pomeni želeti omejevanje. V tem pomenu je vsako dejanje dejanje samožrtvovanja.«<sup>24</sup> Na isti način bi lahko za promiskuitetnega najstnika rekli, da se lahko udeleži ekstremnih orgij s skupinskim seksom in drogami, ne more pa prenesti ideje, da bi njegova mati počela nekaj podobnega

<sup>24</sup> G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, Ignatius Press, San Francisco 1995, str. 45.

– njegove orgije se opirajo na domnevno čistost njegove matere, ki služi kot točka izjeme, zunanjega jamstva: počnem lahko, karkoli hočem, saj vem, da moja mati zame ohranja svoje mesto čisto... Najtežje pri tem ni to, da prekršimo prepovedi v divjih orgijah užitka, temveč to, da to počnemo, ne da bi se opirali na nekoga drugega, za katerega predpostavljamo, da ne uživa zato, da lahko jaz uživam, tj., *vzamem nase svoj lastni užitek neposredno, brez posredovanja domnevne čistosti drugega*. (Enako velja za verovanje: težava ni v zavračanju verovanja, da bi globoko užalili verujočega drugega, temveč *biti ne-verujoči, brez potrebe po drugem subjektu, za katerega predpostavljamo, da veruje meni v prid*.)

Kantovi omejitvi, njegovemu kompromisu glede na njegov lastni preboj, nezmožnosti slediti do konca njegovim konsekvencam, bi se lahko najbolje približali s pomočjo razlike, ki jo je razvil Bernard Williams, tj. razlike med »Morati« in »Treba je«: za Kanta je videti, da ju, v svojih formulacijah etičnega imperativa, zamenjuje, ko »Morati« (zapoved na ravni Realnega, nepopustljivega »tega se ne da narediti drugače«) zvaja, (napačno) razlaga, na »Treba je« (*Sollen* na ravni nedostopnega simbolnega Ideala, za katerega si prizadevamo, a ga ne moremo nikoli doseči). Kant, z drugimi besedami povedano, napačno razlaga Realno kot nemožno, ki SE ZGODI (česar »ne morem ne storiti«) z Realnim kot nemožnim-zgoditi-se (česar »ne morem nikoli docela izpolniti«). Drugače rečeno, v kantovski etiki resnična napetost ni med subjektovo idejo, da deluje zgolj zaradi dolžnosti, in skritim dejstvom, da je bila na delu dejansko neka patološka motivacija (vulgarna psihoanaliza); resnična napetost je naravnost nasprotna: svobodno dejanje je v svojem breznenu nezno, travmatično, tako da moramo dejanje, ko ga storimo iz svobode, da bi ga bili zmožni prenesti, izkusiti kot pogojenega z nekaterimi patološkimi motivacijami. Lahko bi se sklicali na ključni kantovski pojem shematizacije: svobodno dejanje NE MORE BITI SHEMATIZIRANO, vključeno v naše izkustvo, zato ga moramo, da bi ga shematizirali, »patologizirati«. In sam Kant praviloma narobe razume resnično napetost (težavo odobravanja in vzetja nase svobodnega dejanja) kot običajno napetost delujočega, ki nikoli ne more biti gotov, če je bilo njegovo dejanje dejansko svobodno, ne pa motivirano s skritimi patološkimi spodbudami. Torej, z ozirom na razliko med »Morati« in »Treba je«, Kantovega slavnega »Du kannst, denn du sollst!« ne bi smeli prevesti kot »Moreš, ker moraš!«, temveč, bolj tavitološko, kot »Moreš, ker *ne moreš, da bi ne storil*«.

Kaj je potem, iz tega vidika, Padec? Spomnimo na prve trenutke feminističnega prebujanja: vse se ni začelo z neposrednim napadom na patriarhalnost, temveč s tem, da je bil položaj nekoga izkušen kot nepravilčen in ponižujoč, pasivnost nekoga pa kot spodletelo delovanje – ali ni to porazno zavedanje neuspeha samo na sebi pozitiven znak? Ali ne priča na negativen

način o dejstvu, da ženske očitno dojemajo potrebo, da bi se branile, da dojemajo umanjkanje le-te kot neuspeh? Na isti način je »Padec« prvi korak k osvoboditvi – označuje dejstvo, da je položaj nekoga pripoznan. »Padec v greh« je tako čisto formalna sprememba: v njem se v realnosti nič ne spremeni, radikalno se spremeni le subjektova drža do realnosti. To pomeni, da je Padec v religioznem pomenu (vednost o grehu) že reakcija na pravi padec, umik iz »vrtoglavosti svobode«. Zato je ključno opozoriti, da Kierkegaard preskoči prvo kontrakcijo končnosti, prvi vznik *sintoma*, ki iz subjekta naredi stvar v pravem pomenu besede, in neposredno preide od izvirnega spokoja k Prepovedi. Osredotočiti bi se morali na razliko med dvema umikoma pred praznino neskončnosti: prvi je izvorna kontrakcija, ki ustvari *sintom* – ta predhodi Prepovedi –, medtem ko je šele drugi umik pred »vrtoglavostjo svobode« padec v pravem pomenu besede: z njim vstopamo na področje *nadjaza*, začaranega kroga zakona in njegove transgresije.