

FILOZOFSKI  
VESTNIK

1/1997

Nastanek Evrope  
Um in univerzalno  
Bog  
Estetske razprave  
Resnica







---

ISSN 0353-4510

FILOZOFSKI VESTNIK / ACTA PHILOSOPHICA

Letnik XVIII / Volume, številka / number 1/1997

*FILOZOFSKI VESTNIK je vključen v: Arts & Humanities Cit. Index,  
Current Contents / Arts & Humanities, Internationale Bibliographie der Zeitschriften,  
The Philosopher's Index, Répertoire bibliographique de philosophie, Sociological Abstracts.*

---

*Uredniški odbor / Editorial Board*

Aleš Erjavec, Marina Gržinič, Peter Klepec, Gorazd Korošec, Vojislav Likar,  
Oto Luthar, Tomaž Mastnak, Rado Riha, Jelica Šumič-Riha, Alenka Zupančič

*Mednarodni uredniški svet / International Advisory Board*

Alain Badiou (Paris), Bohdan Dziemidok (Gdańsk), Manfred Frank  
(Tübingen), Martin Jay (Berkeley), John Keane (London), Ernesto Laclau  
(Essex), Steven Lukes (Firenze), Chantal Mouffe (Paris), Ulrich Müller  
(Kassel), Herta Nagl-Docekal (Wien), Aletta J. Norval (Essex), Nicholas  
Phillipson (Edinburgh), J.G.A. Pocock (Baltimore), Françoise Proust (Paris),  
Ernst Vollrath (Köln)

*Glavni urednik / Managing Editor*

Vojislav Likar

*Odgovorni urednik / Editor-in-Chief*

Rado Riha

*Naslov uredništva / Editorial Office Address*

FILOZOFSKI VESTNIK, ZRC SAZU, P.P. 306, 1001 Ljubljana, Slovenia.

Tel.: (+ 386 61) 125 6068 – Fax: (+386 61) 125 5253

E.Mail: fi@zrc-sazu.si – <http://www.zrc-sazu.si/fi/fi.html>

Vso korespondenco, vključno z naročili, pošiljajte na naslov uredništva.  
Editorial correspondence and enquiries, business correspondence and  
books for review should be addressed to the Editorial Office.

Časopis izhaja dvakrat letno. / The Journal is published semi-annually, two  
issues constitute one volume.

Cena posamezne številke: 1400 SIT. Letna naročnina: 2400 SIT.

Annual subscription: 18 \$ for individuals, 36 \$ for institutions.

Single issue: 10 \$ for individuals, 20 \$ for institutions. Back issues available.

Access / Master Card / Eurocard and VISA accepted.

Credit card orders must include card number and expiration date.

*Filozofski vestnik* izhaja s podporo Ministrstva za znanost in tehnologijo in  
Ministrstva za kulturo Republike Slovenije.

*Filozofski vestnik* is published with grants from The Ministry of Science  
and Technology and The Ministry of Culture of the Republic of Slovenia.

© Filozofski inštitut ZRC SAZU

*Tisk / Printed by*

Planprint d.o.o., Ljubljana

FILOZOFSKI  
VESTNIK

ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU  
FILOZOFSKI INŠTITUT

LJUBLJANA 1997

Po mnenju Ministrstva za znanost in tehnologijo R. Slovenije (št. 415-144/93 mb z dne 12.8.1993) je ta publikacija uvrščena med proizvode, za katere se plačuje 5-odstotni davek od prometa proizvodov.



***Nastanek Evrope***

Tomaž Mastnak, *Iznajdba »Evrope«: humanisti in vojna proti Turkom* .....9

***Um in univerzalno***

Rado Riha, *Subjekt izjavljanja kot fantazma Kantove filozofije* .....27

Alenka Zupančič, *Subjekt in univerzalno* .....43

Monique David Ménard, *Univerzalno pri Sadu in Kantu* .....59

Joan Copjec, *Spol in eutanazija uma* .....79

***Bog***

Jelica Šumič-Riha, *Fantazma pri Schellingu* .....103

Ernesto Laclau, *O božjih imenih* .....121

Jean-François Courtine, *Časovnost in razodetje* .....135

***Estetske razprave***

Lars-Olof Åhlberg, *Ali je estetika mogoča?* .....153

Frances M. Berensen, *Merleau-Ponty in razumevanje* .....169

Marina Gržinić, *Pojmovanje telesa v Merleau-Pontyjevi filozofiji* .....181

***Resnica***

Peter Klepec, *Badioujeva konceptualizacija resnice* .....203

***Prikazi in recenzije***

Alain de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age* (Matjaž Vesel) .....221

Michel Fabre, *Bachelard éducateur* (Vojo Likar) .....225

***Povzetki - Abstracts*** .....231



## **NASTANEK EVROPE**





Zgodovina Evrope se piše na novo. Toda ta na novo pisana zgodovina ni posebno nova. Kot je bilo pričakovati, se v to zgodovino odločneje, kot je bilo v navadi pred padcem Berlinskega zidu, vključuje tiste narode, ki jih je ta zid delil od »evropske Evrope« (in ki so zdaj, ne najbolj premišljeno, politiko nadomestili z »vključevanjem v Evropo«)<sup>1</sup>. Iz potrebe po ustvarjanju možnosti za pisanje »sintetične zgodovine Evrope«, ki bo morda kdaj krasila pričakovano sintetično enotno Evropo, je pet evropskih založnikov (po en iz Francije, Anglije, Nemčije, Španije in Italije) začelo izdajati zbirko »Oblikovanje Evrope«, ki jo je zasnoval Jacques Le Goff. Gotovo gre za intelektualno najambicioznejši projekt te vrste, ki se očitno tudi dobro prodaja. Kako naj se ne bi, ko pa Le Goffov »Predgovor« k zbirki napoveduje in ponuja prefinjeno evropsko ideologijo? Knjige v tej zbirki obravnavajo »ključna vprašanja, s katerimi se soočajo tisti, ki sodelujejo pri oblikovanju Evrope«. Izhodišče je namreč optimistično, da je Evropa v procesu oblikovanja: »Evropa se oblikuje«. In zgodovinarji se čutijo poklicane, kot je videti, da pri tem »oblikovanju Evrope« pomagajo po svojih močeh: »tisti, ki so se posvetili evropskemu podjetju, ne bodo uspešni, če njihov pogled na prihodnost ne bo zasidran v razumevanju preteklosti«.

Ne preseneča toliko, da se glavnemu uredniku »Oblikovanja Evrope« to »oblikovanje« očitno ne zdi vprašljivo. Večje presenečenje je, da ugledni zgodovinar vzame v zakup spontano ideologijo močno prevladujočega dela zgodovinopisja Evrope, ki si prisvaja kot evropsko zgodovino vse, kar je mogoče vnesti ne le v okvir ozemlja, ki se mu danes bolj ali manj soglasno reče Evropa, marveč tudi v širši sredozemski prostor. Po Le Goffu segajo »korenine« evropske »dediščine« »daleč v predzgodovino«, zgodovinarji

---

<sup>1</sup> Npr. N. Davies, *Europe. A History*, Oxford Univ. Press, New York 1996. Gl. uničujočo recenzijo T. K. Raaba, »History in a Hurry«, v *The New York Times Book Review*, 1. 12. 1996. Pred pol stol. je zagovarjal tezo, da je »evropska zgodovina zgodovina vseh evropskih narodov gledanih kot celota, kot skupnost«, da je Vzhodna Evropa zgodovinsko del Evrope, O. Halecki, *The Limits and Divisions of European History*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame 1962 (1. izd. 1950), cit. na str. 8. Izraz »l'Europe européenne«, ki seveda označuje Zahodno Evropo, je uporabil G. de Reynold, *La Formation de l'Europe*, Fribourg en Suisse s. a. [1944-45], zv. I, str. 55.

Evrope pa imajo svojega daljnega prednika v Herodotu. In ker naj bi bili evropski »zgodovina in geografija neločljivo prepleteni«, je treba povedati še, kje so meje Evrope. »Atlantik, Azija in Afrika,« pravi Le Goff (in se elegantno izogne nikoli res rešenemu vprašanju vzhodne meje). Zapiše tudi, da »to ozemlje ohranja ime, ki so mu ga dali stari Grki.«<sup>2</sup>

Od časa do časa kdo kritizira »evropocentrično« zgodovino, ki da predstavlja kolonialistični pogled na svet.<sup>3</sup> Veliko redkeje se govori o evropski kolonizaciji preteklosti, ki se je odigrala na ozemlju današnje Evrope. Teza pričujoče razprave je, da evropska zgodovina ni starejša od Evrope; Evropa kot samozavedujoča se skupnost, kot entiteta s kolektivno identiteto, pa ne šteje veliko več kot petsto let.<sup>4</sup> Potemtakem ni mogoče govoriti o »srednjeveški Evropi«,<sup>5</sup> še toliko manj pa vključevati v Evropo antično Grčijo. Trditev, da so ozemlju med Atlantskim oceanom, Afriko in Azijo dali ime Evropa stari Grki, je zavajajoča. Najstarejša omemba Evrope v neki himni iz 7. stol. pr. n. št. je s to besedo označevala severovzhodna področja današnje Grčije.<sup>6</sup> Iz Herodotove pripovedi o vojni med Grki in Perzijci, v kateri beseda Evropa prvič opisuje nekaj takega kot kulturni prostor, razberemo, da so to ime uporabili Perzijci, ne Grki, ki so svet delili na Helene in barbare, in da Herodot tega perzijskega nauka ni vzel za svojega.<sup>7</sup>

Zgodovinarji operirajo z različnimi pojmi Evrope in dajejo tem pojmom ustrezne odgovore na vprašanje, kdaj je nastala Evropa; če sami

<sup>2</sup> Citiram po angl. prev., »Series Editor's Preface«.

<sup>3</sup> Npr. J. M. Blaut, *The Colonizer's Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, The Guilford Press, New York/London 1993.

<sup>4</sup> Prva zgodovina Evrope je bila natisnjena leta 1566: Pierfrancesco Giambullari, *Istoria d'Europa*; šest let pozneje je Uberto Foglietta objavil *Ex universa historia rerum Europae* (gl. C. Curcio, *Europa. Storia di un'idea*, Vallecchi, Firenze 1958, str. 203-5). Zgodovina Evrope se je torej začela pisati stoletje potem, ko je ime Evropa začelo označevati skupno »domovino« zahodnih kristjanov. Pri Giambullariju je Evropa »eden od treh poglobitnih delov sveta«, in kar imenuje »zgodovino Evrope«, je zgodovina tega ozemlja med leti 800 in 913, čeprav sodi vanjo, med drugim, tudi pripoved o arabski ekspanziji (Cugini Pomba e comp., Torino 1853, str. 43, 81 sq.).

<sup>5</sup> Med redkimi izjemami, ki zagovarjajo tako stališče, je D. Hay, *From Roman Empire to Renaissance Europe*, Methuen, London 1953, str. 1; podobno H. Gollwitzer, *Europabild und Europagedanke. Beiträge zur deutschen Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*, 2. izd., C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1964, pogl. II.2.

<sup>6</sup> M. Fuhrmann, *Alexander von Roes: ein Wegbereiter des Europagedankens?*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 1994, str. 9.

<sup>7</sup> *Ibid.*, str. 11-2. O zgodovinarski konstrukciji Grčije kot »zibelke Evropske civilizacije« gl. M. Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, zv. I: *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*, Rutgers Univ. Press, New Brunswick, N. J., 1987; cf. J. Fontana *The Distorted Past. A Reinterpretation of Europe*, Blackwell, Oxford/Cambridge, MA. 1995, 1. pogl. (v zbirki »Oblikovanje Evrope«).



nimajo spekulativnih nagnjenj, priključijo na pomoč filozofe in govorijo o »evropskem duhu« in podobnih rečeh.<sup>8</sup> A njihova Evropa, ali raje: njihove Evrope, so projekcija njihovih lastnih predstav ne le na evropsko, marveč tudi neevropsko – ali bolj teleološko rečeno: predevropsko – preteklost zemljepisne Evrope. Preteklim rodovom polagajo na jezik anahronizme, namesto da bi prisluhnili, kolikor je pač mogoče, jezikom, ki so jih govorili. Če pa govorjenje o zgodovini Evrope naj ne bi bilo zgolj maličenje in prikrojevanje preteklosti, bi veljalo vedeti, kdaj v zgodovini se je začelo govoriti o Evropi, kdaj in v kakih kontekstih je nastopalo ime Evropa. Evropa je nastala, ko so latinski kristjani začeli govoriti o Evropi kot skupnosti, ki ji pripadajo, in o sebi samih kot Evropejcih. Enemu ključnih momentov v procesu te invencije Evrope je posvečen sklepni del tega teksta, ki sledi kratkemu orisu zgodovine uporabe imena Evropa.

### I. Zgodovina imena Evropa

Iz zgodovin imena Evropa<sup>9</sup> sledi, da je Evropa sicer klasična beseda, ki pa je bila v antičnem sredozemskem svetu postranskega pomena in brez

---

<sup>8</sup> Ta duh, ki je vedno duh svobode, praviloma zajema staro Grčijo, stari Rim in krščanstvo. Popularna teza o sekularizaciji stvari tu in tam zaplete, v osnovi pa je Evropa »skupnost vseh narodov, ki so v prijaznih okoliščinah male, vendar raznolike celine sprejeli in razvili dediščino grško-rimske civilizacije, ki jo je preoblikovalo in dvignilo na višjo raven krščanstvo, ki je s tem svobodnim ljudstvom zunaj antičnega cesarstva omogočilo dostop do večnih vrednot preteklosti«. Halecki, *op. cit.*, str. 17. Danes si je »evropski duh« nadel podobo selektivnih zgodovinskih »video spotov« in zelo poljubne enciklopedije: A. Compagnon in J. Seebacher, *L'Esprit de l'Europe*, Flammarion, Pariz 1993. Gl. tudi Benda, Bernanos, Jaspers, Spender, Guéhenno, Flora, Rougemont, Salis in Lukács, *L'Esprit européen, Rencontres internationales de Genève 1946*, Éditions de la Baconnière, Neuchatel 1947; ter tematsko št. *Humanitas*, 5 (8-9/1950) *Che cosè l'Europa?* Gl. zajedljive pripombe G. Barraclougha na *The European Inheritance*, ur. E. Barker *et al.* (1954): »Inquest of Europe«, v Barraclough, *History in a Changing World*, Greenwood Press, Westport, Conn., 1984 (1. izd. 1956).

<sup>9</sup> Najobsežnejša med temi zgodovinami je Curcio, *op. cit.* Pionirsko delo je W. Fritzmeyer, *Christenheit und Europa. Zur Geschichte des europäischen Gemeinschaftsgefühls von Dante bis Leibniz*, R. Oldenbourg, München/Berlin 1931. R. Wallach, *Das abendländische Gemeinschaftsbewusstsein im Mittelalter*, B. G. Teubner, Leipzig/Berlin 1928, govori o imenu Evropa samo na zadnjih straneh razprave; na temo »Evropa« in »Zahod« je pisal tudi E. Rosenstock-Huessy, *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen*, 1. izd. 1931 (str. 34-56 v 2. izd., Europa Verlag, Zürich/Dunaj 1951); fašisti so priredili velik mednarodni simpozij o Evropi v Rimu: *Convegno di scienze morali e storiche, 14-20 Novembre 1932-IX, Tema: L'Europa*, Reale Academia d'Italia, Rim 1933; *Nationalsozialistische Monatshefte*, 3 (33/1932) so izčrpno poročali o dogodku (o nacističnem »preporodu Evrope« gl. P. Kluge, »Nationalsozialistische

univerzalizirajoče in integracijske moči.<sup>10</sup> »Evropa« je bila, bolj kot kar koli drugega, mitski lik in oznaka za enega od treh delov, na katere so takrat delili svet. Hipokrates je tematiziral Evropo v okviru svojega nauka o podnebjih, kar naj bi bil bistven grški prispevek k »misli o Evropi«, sicer pa je Evropa

Europaideologie«, *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, 3 (1955)); gl. tudi Reynold (ki je bil v Rimu), *op. cit.* Med deli, ki so izšla v desetletju in pol po II. svetovni vojni, naj poleg Curcia omenim predavanja F. Chaboda v letih 1943-44 in 1947-48 (uporabljam 10. izd.: *Storia dell'idea d'Europa*, ur. E. Sestan in A. Saitta, Laterza, Bari 1991); P. Brezzi, *Realtà e mito dell'Europa dall'antichità ai giorni nostri*, Editrice Studium, Rim 1954; H. Gollwitzer, »Zur Wortgeschichte und Sinndeutung von 'Europa'«, *Saeculum*, 2 (1/1951), in *Europabild* (1. izd. 1951); J. Fischer, *Oriens – Occidens – Europa. Begriff und Gedanke »Europa« in der späten Antike und im frühen Mittelalter*, Franz Steiner, Wiesbaden 1957; D. Hay, »Sur un problème de terminologie historique: 'Europe' et 'chrétienté'«, *Diogenes*, št. 17, 1957, in *Europe. The Emergence of an Idea*, Edinburgh Univ. Press 1957 (uporabljam revid. 2. izd., isti založnik, 1968; slov. prev. S. Knop: ZPS, Ljubljana 1995); A. Annoni, *L'Europa nel pensiero italiano del settecento*, Marzorati, Milano 1959; B. Voyenne, *Histoire de l'idée européenne*, 3. izd., Payot, Pariz 1964 (prvič izšlo kot *Petite histoire de l'idée européenne*, 1953). Po koncu 50. let je publikacij na to temo manj. Cf. D. de Rougemont, *Vingt-huit siècles d'Europe. La conscience européenne a travers les textes d'Hésiode à nos jours*, Payot, Pariz 1961 (priložnostnih člankov tega avtorja na evropske teme je sicer za nekaj knjig); J. B. Duroselle, *L'idée d'Europe dans l'histoire*, Danoël, Pariz 1965; R. H. Foerster, *Europa. Geschichte einer politischen Idee*, Nymphenburger Verlagshandlung, München 1967; J. Tazbir, »Poland and the Concept of Europe in the Sixteenth-Eighteenth Centuries«, *European Studies Review*, 7 (1977); *Actes du colloque international sur la notion d'Europe*, Travaux du Centre de recherches sur la civilisation de l'Europe moderne, P. U. F., Pariz 1963; R.-J. Sattler, *Europa. Geschichte und Aktualität des Begriffes*, Albert Limbach, Braunschweig 1971; *La conscience européenne au XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècle*, *Actes du Colloque international organisé à l'Ecole Normale Supérieure de Jeunes Filles (30. septembre – 3. octobre 1980)*, Collection de l'Ecole Normale Supérieure de Jeunes Filles, Pariz 1982; tematski sklop v *History of European Ideas*, 1 (1/1980). V 90. letih je zanimanja za zgodovino pojma Evrope spet več, vendar malo v razmerju do poplave evrofilске literature. Gl. H. Münkler, »Europa als politische Idee. Ideengeschichtliche Facetten des Europabegriffs und deren aktuelle Bedeutung«, *Leviathan*, 19 (4/1991); B. Karageorgos, »Der Begriff Europa im Hoch- und Spätmittelalter«, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 48 (1/1992); M. Fuhrmann, *op. cit.*, K. Leyser, »Concepts of Europe in the Early and High Middle Ages«, v Leyser, *Communications and Power in Medieval Europe. The Carolingian and Ottonian Centuries*, ur. T. Reuter, The Hambledon Press, London/Rio Grande 1994; K. P. Liessmann, *Der Aufgang des Abendlandes. Eine Rekonstruktion Europas*, Sonderzahl, Dunaj 1994; G. Delanty, *Inventing Europe. Idea, Identity, Reality*, St. Martin's Press, New York 1995; J. Hale, *The Civilization of Europe in the Renaissance*, Simon & Schuster, New York 1995, pogl. 1; in tematske št. *Past and Present*, št. 137, 1992; *History Workshop Journal*, št. 33, 1992; *Filozofski vestnik/Acta philosophica*, 14 (2/1993); *The Wilson Quarterly*, 21 (1/1997).

<sup>10</sup> D. Hay, »Europe Revisited: 1979«, *History of European Ideas*, 1 (1/1980), str. 1; Fuhrmann, *op. cit.*, str. 14.



pri Grkih nastopala kot sinonim za Grčijo, medtem ko je govorjenje o Evropi pri Rimljanih le v posamičnih primerih seglo čez zemljepisni pomen besede.<sup>11</sup> Tako mit kot predstava o tridelnem svetu sta prešla v elementarno srednjeveško vednost prek Izidorja iz Seville.<sup>12</sup> Mit o posilstvu feničanske princese Evrope je postal argument zgodnjih krščanskih očetov pri njihovem obračunavanju s poganskimi bogovi, krivci takih in podobnih zločinskih dejanj, sicer pa ga je potisnilo na obrobje razpletanje legende o Noetovih sinovih in njihovem poseljevanju sveta.<sup>13</sup> Če izvzamemo zabeležko anonimnega analista iz Córdoba, ki je v poročilu o bitki pri Poitiersu, v kateri je Karel Martel leta 733 premagal emirja 'Abd ar-Rahmana, opisal frankovsko vojsko kot »Evropejce«,<sup>14</sup> naletimo na omembe vredno uporabljane imena Evropa v karolinškem cesarstvu. Tu naj bi ime – prvič zares – imelo tudi »političen« pomen, ker se je pač nanašalo na mogočno gospostveno tvorbo.<sup>15</sup> Vendar pa je Karel Veliki, ki so ga opevali kot »očeta

<sup>11</sup> *Ibid.*, str. 13-15; cf. Chabod, *op. cit.*, str. 29. Podrobneje v Fischer, *op. cit.*, prva poglavja, zlasti str. 41, da je bila beseda Evropa šele v 5. stol., prvič po Herodotu, uporabljena v več kot le zemljepisnem pomenu.

<sup>12</sup> *Etymologiae sive originum libri XX*, ur. W. M. Lindsay, Oxford Univ. Press 1911, XIV, ii, 1-3; XIV, iv, 1.

<sup>13</sup> Npr. Avguštin, *De civitate Dei*, Harvard Univ. Press in William Heinemann Ltd, Cambridge, MA/London 1960, XVIII, 12; Fischer, *op. cit.*, str. 8-9. Mit je konec 16. stol. rehabilitiral geograf Gerhardus Mercator (gl. Liesmann, *op. cit.*, str. 20), že samo misel na to, da bi ta »odvratni mit« utegnil simbolizirati »vrednote naše celine«, pa je energično zavrnil Duroselle, *op. cit.*, str. 20. O legendi o Noetovih sinovih, zlasti o Jafetu, ki je obveljal za prednika Evropejcev, gl. Hay, *Europe*, pogl. 1; Fischer, *op. cit.*, str. 10-19; za poznejše obdobje D. C. Allen, *The Legend of Noah, Renaissance Rationalism in Art, Science, And Letters*, Univ. of Illinois Press, Urbana 1963.

<sup>14</sup> Potem ko je boj divjal sedem dni, je zapisal analist, »diluculo prospiciunt Europenses Arabum temtoria«; ko so videli, da so bili šotori prazni, da se je arabska vojska umaknila, »Europenses vero [...] in suas se leti recipiunt patrias«. Cit. v Fischer, *op. cit.*, str. 51. Moderni zgodovinarji so na tej bitki, ki so jo sodobniki komaj opazili, zgradili »mit o Poitiersu kot rešitelju krščanske Evrope«. F. Cardini, *Alle radici della cavalleria medievale*, »La Nuova Italia«, Firenze 1981, str. 269. Edward Gibbon je imel bitko pri Poitiersu za dogodek, ki je spremenil svetovno zgodovino; če bi ne bilo Martela, je pisal, bi v njegovih dneh v Oxfordu obrezanemu ljudstvu razlagali *Koran* (*Decline and Fall of the Roman Empire*, Frederick Warne and Co., London s. a., zv. 3, str. 253-4). Po zmagi je Martelovo vojaštvo ropalo krščanske dežele na jugu današnje Francije prav tako temeljito, kot bi bila arabska vojska, če bi potokla Franke. P. R. L. Brown, *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, AD 200-1000*, Blackwell, Cambridge, MA./Oxford 1996, str. 255.

<sup>15</sup> Podrobno Fischer, *op. cit.*, str. 77 sq., ki govori v tem kontekstu o »političnem pojmu Evrope«, podobno Gollwitzer, *Europabild*, 2. izd., str. 27-28; Münkler, *op. cit.*, str. 530; F. Oakley, *The Crucial Centuries. The Mediaeval Experience*, Terra Nova Editions, London 1979, str. 29; H. Fichtenau, *The Carolingian Empire*, Medieval Academy of

Evrope«, častili kot »vrh« ali »svetilnik« Evrope ipd., oznako Evropa »vedno le trpel«<sup>16</sup> in najverjetneje imel kaj besede pri tem, da ni bila zapisana v nobenem uradnem dokumentu. Poleg tega naj bi bil v 9. stol. le en papež enkrat samkrat uporabil besedo Evropa.<sup>17</sup> »Evropa« je bila na voljo pesnikom, ki so laskali mogočnim in jim peli hvalnice, in zapisovali so jo učeni, ki so se zgledovali in navdihovali pri antičnih avtorjih; bila je »kulturni emblem« in znamka učenosti.<sup>18</sup> Ko se je karolinško cesarstvo začelo drobiti, je »Evropa« živel v glavnem le še v spominih na svetle čase Karla Velikega,<sup>19</sup> s ponovno obnovitvijo zahodnega cesarstva kot rimskega cesarstva pod Otoni pa se je umaknila rimljanskemu imperialnemu besednjaku.<sup>20</sup> Čeprav pojem z 11. stol. ni povsem mrknil,<sup>21</sup> pa je njegova uporaba postala zelo redka in pretežno zemljepisna.<sup>22</sup> Šele v 14. in zlasti v 15. stol.<sup>23</sup> se je ime Evropa začelo spet pogosteje uporabljati.

---

America in Univ. of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London 1978, str. 64. Gl. tudi W. Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A study in the ideological relation of clerical to lay power*, Methuen & Co. Ltd., London 1955, str. 105-113.

<sup>16</sup> Fischer, *op. cit.*, str. 78.

<sup>17</sup> Leon IV. v polemičnem pismu v Bizanc: Fischer. *op. cit.*, str. 92-93.

<sup>18</sup> Leyer, *op. cit.*, str. 7-8, 10; Fuhrmann, *op. cit.*, str. 24; Gollwitzer, »Zur Wortgesch.«, str. 165; Chabod, *op. cit.*, str. 29, trdi, da se je uporaba besede Evropa takrat vedno nanašala na geografijo.

<sup>19</sup> Fuhrmann, *op. cit.*, str. 25; Fischer. *op. cit.*, str. 88 sq.

<sup>20</sup> Fischer, *op. cit.*, str. 94, 99 sq.

<sup>21</sup> *Ibid.*, str. 4.

<sup>22</sup> Fuhrmann, *op. cit.*, str. 35, zmotno trdi, da v celotni križarski literaturi zaman iščemo ime Evropa. Nekaj primerov v T. Mastnak, »'Etnično čiščenje' kot temelj Evrope«, v Hay, *Evropa*, str. 154, in Mastnak, *Kristjanstvo in muslimani*, ZPS, Ljubljana 1996, str. 75, 150; tradicionalno razdelitev naseljenega sveta na Evropo, Azijo in Afriko – s popravkom Plinijevega mnenja, da je Evropa večja od Azije, kajti Azija zavzema »več kot pol sveta ter vse, razen Evrope in Afrike« – je prevzel Roger Bacon (*The Opus Majus*, ur. R. B. Burke, New York 1962, zv. I, str. 203, 328 in 373); podobno nastopa »Evropa« pri Danteju (gl. Fritzmeier, *op. cit.*, str. 79; Chabod, *op. cit.*, str. 35 sq.; Curcio, *op. cit.*, str. 149 sq.); J. K. Wright, *The Geographical Lore of the Time of the Crusades. A Study in the History of Medieval Science and Tradition in Western Europe*, American Geographical Society, New York 1925, str. 258, pravi, da so bili pisci v obdobju križarskih vojn enotnega mnenja, ko je šlo za delitev sveta na tri dele: Azijo, Libijo ali Afriko in Evropo.

<sup>23</sup> Fuhrmann, *op. cit.*, str. 25 sq., vidi bistven premik v pojmovanju Evrope pri Aleksandru iz Roesa konec 13. stol., vendar gre za izoliran primer. V približno istem času je govoril o Evropi Brunetto Latini, vendar na moč konvencionalno. Gl. *Li livres dou tresor*, ur. F. J. Carmody, Univ. of California Press, Berkeley/Los Angeles 1948, I, cxxi, 2 (»Toute la terre est devisee en .iii. parties« itn.); I, cxxiii, 1 (»Europe est une partie de la terre« itd.). P. Burke, »Did Europe Exist before 1700«, *History of European Ideas*, 1 (1/1980), str. 23, zapiše, da se je beseda Evropa začela pogosteje uporabljati v 13. in 14. stol. in se sklicuje na Haya, *Europe*, ki pa v tej zvezi govori o 14. in 15. stol.



Na splošno je mogoče reči, da se je »Evropa« prvih dva tisoč let uporabljala sporadično, da beseda ni imela posebne teže in da »ni pomenila veliko veliko ljudem«. <sup>24</sup> To je mogoče pojasniti s tremi poglavitnimi dejavniki. Prvič, če vzamemo, da je Evropa ekskluzivistični pojem, da je vključevala vedno le tako, da je izključevala, <sup>25</sup> in se ozremo na mehanizme vključevanja/izključevanja v omenjenem obdobju, vidimo, da »Evropa« pri tem ni igrala nobene vloge. Opozicije, ki jih najpogosteje srečujemo do konca srednjega veka, so Grki : barbari; Rimljani : barbari; kristjani : neverniki, pogani in židje (tudi heretiki, apostati); Latinci : Grki ali Zahodnjaki : Vzhodnjaki; kristjani (latinski kristjani, katoliki) : Saraceni (Agareni). Nasprotja te vrste so seveda ključnega pomena za artikuliranje predstav o najširši skupnosti, ki jim tisti, ki se vidijo na eni strani, pripadajo. Če, drugič, pogledamo, katere so bile predstave te vrste, ki so jih gojili na področjih zemljepisne Evrope, pred koncem srednjega veka med njimi ne najdemo »Evrope«. Najvplivnejše med njimi po zatonu klasičnega republikanstva so bile cesarstvo, *imperium*; Zahod, *Occidens*; cerkev, *ecclesia*; latinski svet, *latinitas*; in kristjanstvo, *christianitas*, katerega sinonim je pogosto krščanska republika, *respublica christiana*. <sup>26</sup> Kolikor se je »Evropa« pojavljala v besedilih iz tistega časa, ni imela ne integrativne ne mobilizacijske moči, ki so jo imele te druge kategorije. Kot taka, tretjič, ni bila programski pojem: pojem Evrope ni »nikdar služil kot zapopadek programskih zahtev, nikdar ni imel naloge kazati na določen cilj, ideal, ki bi ga veljalo udejaniti s pomočjo določenih ustanov ali ukrepov, ali vsaj ohraniti«. <sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Burke, *op. cit.*, str. 23.

<sup>25</sup> Ta moment je poudarjen zlati v Münkler, *op. cit.*, npr. str. 530. Veliko dobrohotnih zamisli, kako to preseči, v Delanty, *op. cit.*, str. 9-15, pogl. 10, ki si je postavil za nalogo »ponovno ovrednotenje evropske ideje«, tako »redefinicijo evropejstva, ki ne izključuje tujca«, iznajdbo »post-nacionalnega evropskega državljanstva«, »Družbene Evrope« (v nasprotju z Evropo držav), »Evrope Državljanov« in evropejstva, »povezanega s politiko družbe v smislu 'civilne družbe'«, in kar je še podobnih radikalnodemokratskih nesmislov. Fontana, *op. cit.*, str. 168, agitira za »multidimenzionalno zgodovino« in »ponovno vzpostavitev raznolikosti naše evropske kulture« z veliko naklonjenostjo do pogleda »od spodaj«, za Evropo onkraj nevsčernih plati »evropske« zgodovine (ki se tudi tu vleče nazaj do stare Grčije), vendar gre ob vsem tem za dostojen akademski izdelek.

<sup>26</sup> Gl. zlasti Wallach, *op. cit.*; Fontana, *op. cit.*, pogl. 1 in 2; Fischer, *op. cit.*; Fritzmeyer, *op. cit.*, uvodno pogl.; Chabod, *op. cit.*, pogl. 1. Hay, »Sur un probl.«, str. 50, ter Chabod, *op. cit.*, str. 33, 42, 47, močno poudarjata, da je (pokaroliško) srednjeveško enotnost Zahoda označevala *christianitas*; gl. Mastnak, *Kristjanstvo*, 2. pogl. (z nadaljnji referencami). Cf. Burke, *op. cit.*, str. 23, da je »'Evropa' v srednjeveškem repertoarju pojmov, ki so izražali skupinsko identiteto, zavzemala relativno minorno mesto«.

<sup>27</sup> Fuhrmann, *op. cit.*, str. 25.

Zadeve so se začele spreminjati v 14. stol. in se, kolikor je v zgodovini pač mogoče govoriti o zarezah, spremenile sredi 15. stol. »Evropa« je začela pridobivati vse izrazitejše čustvene tone in mobilizacijsko moč,<sup>28</sup> postala je pojem, ki je začel delovati kot »nosilec politične skupne zavesti Zahoda«.<sup>29</sup> Kot oseba, ki je igrala ključno vlogo pri artikulaciji tega in takega pojma Evropa, torej pri iznajdbi Evrope kot politične skupnosti, nastopa Enej Silvij Piccolomini, ki je na koncu svoje humanistične kariere postal papež Pij II.<sup>30</sup> Piccolominiju in njegovim sodobnikom je posvečen preostanek tega besedila.

## II. »Pregnati Turka iz Evrope«

V omejenem prostoru, ki je na razpolago, je mogoče samo nakazati kontekst, v katerem se je uveljavila zavest o Evropi kot dejavni skupnosti kristjanov, ter navesti dokazno gradivo. Ključnega pomena je, da se je ponoven vzpon papeštva po prevladanju cerkvene shizme odigraval v okoliščinah razpada vsaj načelno enotne »krščanske republike« in vse večje

<sup>28</sup> Hay, *Europe*, str. 73.

<sup>29</sup> Fritzmeyer, *op. cit.*, str. 28; cf. Hay, *Europe*, str. 72-73. V 15. stol. je bil pojem Evrope »na novo skovan in je pripeljal do jasne artikulacije zavesti o Evropi«. Karageorgos, *op. cit.*, str. 144.

<sup>30</sup> Zgodovinarji, ki so se ukvarjali s tem vprašanjem, se praviloma strinjajo tako s časovno določitvijo iznajdbe Evrope kakor s Piccolominijevo vlogo pri tem. Gl. Wallach, *op. cit.*, str. 51-52; Fritzmeyer, *op. cit.*, str. 18-29; Gollwitzer, »Zur Wortgesch.«, str. 166, 167, in *Europabild*, 1. izd., str. 41, 46; Hay, »Sur un probl.«, str. 51, in »Europe rev.«, str. 2; C. Curcio, »Formazione e sviluppi dell'idea europea«, *Ulisse*, 2 (4/1948), str. 481, in *Europa*, str. 180; Foerster, *op. cit.*, str. 81 sq.; Münkler, *op. cit.*, str. 531; Fuhrmann, *op. cit.*, str. 37; Hale, *op. cit.*, str. 3; Burke, *op. cit.*, str. 23; Fischer, *op. cit.*, str. 151. Gieysztor, *Actes du colloque*, str. 8, je opozoril, da se je izraz Evropa v 15. stol. uveljavil tudi na Poljskem, Madžarskem ter v Litvi in Šleziji. Redki izjemi sta Chabod, ki pripiše prelomno vlogo Machiavelliju ( *op. cit.*, str. 48 sq.; toda gl. str. 44, kjer da priznanje tudi Piccolominiju), in Voyenne, *op. cit.*, ki ga je Curcio (*Europa*, str. 43) diskvalificiral kot federalistično propagando, na živce pa je očitno šel tudi Hayu (»Europe rev.«, str. 2-3) tako z »elegičnim jezikom, ki si ga privoščijo Francozi«, kot s stvarnimi nesmisli. Med takimi nesmisli in »rodomontadami« (ki impresionirajo kakega »radikalnega demokrata«: gl. Etienne Tassin, »Europe: A Political Community?«, v *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, ur. Ch. Mouffe, Verso, London/New York 1992) je denimo mnenje, da je 13. stol. »velika prekretnica«: »Kristjanstvo umira [...] Evropa ali raje ideja Evropa je tista, ki bo, ko se ponovno rojeva iz pepela, vsak hip poklicana, da ga nasledi«; ali da je Pierre Dubois v *De recuperatione Terre Sancte* predložil »resnični načrt za evropsko federacijo« in zato »označuje vstop evropske ideje *stricto sensu* v zgodovino« (3. izd., str. 53-54). Dubois o Evropi ne govori (cf. Mastnak, *Kristjanstvo*, str. 216 sq.).



drobitve oblasti, katere pozitivni izraz je bilo uveljavljanje ozemeljskih vladavin, in v času krepitve osmanskega cesarstva in turške ofenzive na Balkanu in v Sredozemlju; prav tako je pomembno, da je bilo papeštvo tesno povezano z razcvetom »humanizma«. <sup>31</sup>

Dogodek, ob katerem se je skristaliziralo novo – reči je mogoče geopolitično – pojmovanje krščanskega sveta kot Evrope je bila turška osvojitve Carigrada spomladi 1453. Osrednjo vlogo v tem kristalizacijskem procesu je, kot rečeno, igral Piccolomini. Vendar so humanisti že v desetletju pred dokončnim zlomom bizantinskega cesarstva razvili literarno zvrst govorov proti Turkom in »križarskih pisem«, <sup>32</sup> in Piccolominija so Turki obsedali dolgo pred tem, ko so ga dosegle »grozljive novice o izgubi Carigrada«. <sup>33</sup> Od vseh smotrov življenja mu je bil najbolj pri srcu en: »dvigniti kristjane proti Turkom in jim napovedati vojno«. <sup>34</sup> Seveda pa živeti za sveto vojno ni bilo v tistih časih nič novega in niti razpredanja humanističnih misli o Turkih ne moremo imeti za Piccolominijevo posebnost. <sup>35</sup> Piccolominijev prispevek k evropski zgodovini je, da je povezal vojno proti Turkom, razumljeno kot

<sup>31</sup> Cf. H. Pfeffermann, *Die Zusammenarbeit der Renaissancepäpste mit den Türken*, Mondial Verlag Ag., Winterthur 1946, str. 45; D. Hay, *The Italian Renaissance in its Historical Background*, 2. izd., Cambridge Univ. Press 1977, str. xv.

<sup>32</sup> Gl. G. Voigt, *Enea Silvio de' Piccolomini als Papst Pius der Zweite, und sein Zeitalter*, Georg Reimer, Berlin 1856-63, zv. II, str. 92; R. Black, *Benedetto Accolti and the Florentine Renaissance*, Cambridge Univ. Press 1985, str. 232; za zgled tega žanra velja *Oratio exercitationis gratia* Alamanna Rinuccinija (Rinuccini, *Lettere ed orazioni*, ur. V. R. Giustiniani, Leo S. Olschki, Firenze 1953, str. 3-10; cf. V. R. Giustiniani, *Alamanno Rinuccini, 1426-1499. Materialien und Forschungen zur Geschichte des florentinischen Humanismus*, Böhlau Verlag, Köln/Graz 1965, str. 87 sq.).

<sup>33</sup> Že na baselskem cerkvenem shodu 1436 je govoril o turški nevarnosti. Gl. Black, *op. cit.*, str. 228-229, ter številne omembe Turkov v *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini*, ur. R. Wolkan, *Fontes rerum austriacarum*, zv. 61 (I/1), 62 (I/2), 67 (II), 68 (III), Alfred Hölder, Dunaj 1909-18; »nova horribila«: pismo S. Cacciju, 12. 7. 1453, *ibid.*, III, str. 188.

<sup>34</sup> *The Commentaries of Pius II*, ur. L. C. Gabel in F. A. Gragg, *Smith College Studies in History*, zv. 22, 25, 30, 35, 43, Northampton, MA., 1936-57, II, str. 115.

<sup>35</sup> O humanistih in »turškem vprašanju« v 15. stol. gl. Black, *op. cit.*; R. Schwoebel, *The Shadow of the Crescent. The Renaissance Image of the Turk (1453-1517)*, B. de Graf, Nieuwkoop 1967; L. Schmutge, *Die Kreuzzüge aus der Sicht humanistischer Geschichtsschreiber*, Helbing & Lichtenhahn, Basel in Frankfurt/M. 1987; F. Babinger, »Maometto il Conquistadore e gli umanisti d'Italia«, v *Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento*, ur. A. Pertusi, G. C. Sansoni, Benetke 1966; A. M. Cavallarin, »L'umanesimo e i Turchi«, *Lettere italiane*, 32 (1/1980); L. Gualdo Rosa, »Il Filelfo e i Turchi. Un inedito storico dell'Archivio Vaticano«, *Annali della Facoltà di lettere e filosofia*, zv. 11 (1964-68), Università di Napoli, Istituto editoriale del Mezzogiorno, Napoli 1968; Lodrisio Crivelli, *De expeditione Pii Papae adversus Turcos*, ur. G. C. Zimolo, v Muratori, *Rerum italicum scriptores*, nova izd., zv. XXIII/5, Nicola Zanichelli, Bolo-

sveto vojno, z »Evropo«. <sup>36</sup> Njegova programska, mobilizacijska formula je bila, da je treba Evropo očistiti Turkov.

Evropa, o kateri je govoril Piccolomini, je bila zemljepisno natančneje določena, kot kdaj koli prej. Posebnega pomena je, da je Piccolomini v Evropo prišteval balkanske dežele in jim posvečal posebno pozornost. <sup>37</sup> Njegova Evropa je bila veliko več kot le zemljepisni pojem. Postala je kulturna celota. Po osmanskem zavzetju Carigrada je Piccolomini jadikoval, da je Homerja, Pindarja, Menandra in druge sijajne pesnike doletela druga smrt in da bo grška filozofija dokončno uničena: tožil je, da je bila Evropa odrezana od vira svoje znanosti in umetnosti. <sup>38</sup> Poleg tega je Evropa zaradi kristjanskih ozemeljskih izgub najprej v Afriki in zatem v Aziji postala istovetna s kristjanstvom; ker so kristjani vse, kar so imeli v posesti v Aziji, »sramotno izgubili«, je bilo kristjanstvo omejeno na Evropo. A niti v Evropi

gna 1950, zlasti urednikov predgovor, str. xxx-xxxi; *Gli umanisti e la guerra otrantina. Testi dei secoli XV e XVI*, ur. L. Gualdo Rosa, I. Nuovo in D. Defilippis, Edizioni Dedalo, Bari 1982; K. H. Setton, *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, zv II: *The Fifteenth century*, The American Philosophical Society, Philadelphia 1978; R. Sabbadini, »Andrea Contrario«, *Nuovo archivio veneto (Nuova serie)*, 16 (62/1916); H. Vast, *Le Cardinal Bessarion (1402-1472). Étude sur la chrétienté et la renaissance vers le milieu du XV<sup>e</sup> siècle*, Librairie Hachette et C<sup>ie</sup>, Pariz 1878; L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, zv. I: *Darstellung*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1923, in *Aus Bessarions Gelehrtenkreis. Abhandlungen, Reden Briefe von Bessarion, Theodoros Gazes, Michael Apostolios, Andronikos Kallistos, Georgius Trapezuntios, Niccolò Perotti, Niccolò Capranica*, isti založnik 1942; gl. tudi J. F. D'Amico, *Renaissance Humanism in Papal Rome. Humanists and Churchmen on the Eve of Reformation*, The Johns Hopkins Univ. Press, Baltimore/London 1991, in navedbe v C. Göllner, *Turcica*, zv. I, II: *Die europäische Türkendrucke des XVI. Jahrhunderts*, Editura Academiei Republicii Socialiste România/Valentin Koerner, Bukarešta/Baden-Baden 1968.

<sup>36</sup> Na zelo pogosto rabo besede Evropa pri Piccolominiju opozarja Hay, *Europe*, str. 86; tako Hay, *ibid.*, str. 86-7, kot Fritzmejer, *op. cit.*, str. 28, pripisujeta Piccolominiju uvedbo pridevnika evropski. O »sveti vojni« gl. npr. Raynaldus, *Annales ecclesiastici ab anno MCXXCVIII*, zv. 10, Lucca 1753, str. 1a, 2b. Piccolomini je pojmoval vojno proti Turkom kot križarsko vojno, to pa je opredelil kar se da konvencionalno kot vojni pohod proti nevernikom, ki ga zaukaže papež. Gl. Aeneas Silvius, *Die Geschichte Kaiser Friedrichs III.*, Dyk'schen Buchhandlung, Leipzig 1889-90, zv. II, str. 103.

<sup>37</sup> Gl. Fritzmejer, *op. cit.*, str. 24; Karageorgos, *op. cit.*, str. 147 sq. Povsem drugačen je bil pogled enciklopedista s konca 13. stol. Za Latinija, *op. cit.*, I, cxxiii, 15, se je Evropa na Balkanu nehala. Po opisu zemljepisno evropskih Grčije/Makedonije in Dalmacije je Latini zapisal, da je v notranjosti »la terre de Trace, ou li barbarin sont«. Pri Piccolominiju pa bi bilo treba Evropo prav tu braniti pred človeško manjvrednimi Azijati.

<sup>38</sup> Pismo Kuzanskemu, 21. 7. 1453, Wolkan, III, str. 209 sq, cf. papežu Nikolaju V., 19. 6./12. 7. 1453, *ibid.*, str. 200.



kristjani niso več imeli miru.<sup>39</sup> Piccolomini je zato klical k miru in vojni: miru med kristjani in vojni proti Turkom, miru v Evropi in vojni za Evropo.

Tako je zemljepisno določena ter kulturno in versko zaokorožena Evropa postala in prizorišče in nosilec politične dejavnosti, političen pojem. Piccolomini jo je predstavil kot »domovino« kristjanov. Pri kronistu iz 8. stol., ki je omenil spopad med Franki in Arabci pri Poitiersu, so se »Evropejci« po bitki vrnili v svoje »domovine«<sup>40</sup> – na svoje posesti oziroma, kot je zapisal Gibbon, v svoje »rodne gozdove«.<sup>41</sup> Za Piccolominija je bila *patria* Evropa. Ko je nastopil kot cesarski govorec na kongresu konec leta 1454 v Frankfurtu, se je, ko je dve uri govoril *contra Turcos*, med drugim dotaknil turške zmage nad Grki, ki da je bila obenem ponižanje za Latince, ter izjavil: »V prejšnjih časih smo bili namreč potolčeni samo v Aziji in Afriki, se pravi na tuji zemlji, zdaj pa nas je najhuje zadelo v Evropi, to je v naši domovini, v lastnem domu, na našem sedežu.«<sup>42</sup> In ko je sklepal variacijo na standardno temo razprtij med kristjani, ki so omogočale uspehe sovražnikom vere, je dejal, da bi bilo, če bi le kristjani strnili svoje sile, »lahko izgnati Turke iz Evrope«.<sup>43</sup>

Ker ne shod v Frankfurtu ne druga zborovanja niso uspeli sprožiti nove križarske vojne, je Piccolomini, brž ko je postal Pij II., sklical nov kongres, tokrat v Mantovi, ki naj bi sklepal o obrambi krščanske republike.<sup>44</sup> Tudi to zborovanje je bilo s praktičnega vidika precejšnja polomija, ampak načel to ni kompromitiralo. Nasprotno, prav zato, ker je bilo na poti k sveti vojni toliko preprek, jih je bilo mogoče brezkompromisno artikulirati. Tako je Pij II., ko je poročal o mantovanskem kongresu frančiškonom, zapisal

<sup>39</sup> Kuzanskemu, *ibid.*, str. 211-2. Cf. *Comment.*, II, str. 192, da bi bilo, če bi si Turki podredili »vso Evropo«, uničeno krščanstvo.

<sup>40</sup> Gl. op. 14.

<sup>41</sup> *Op. cit.*, zv. 3, str. 255.

<sup>42</sup> Cit. v Widmer, »Biographische Einleitung«, v *Papst Pius II. Ausgewählte Texte aus seinen Schriften*, ur. B. Widmer, Benno Schwabe & Co., Basel/Stuttgart 1960, str. 82, in Karageorgos, *op. cit.*, str. 149. Cf. pismo Nikolaju V., 19. 6./12. 7. 1453, kjer Piccolomini med drugim pravi, da izgube Jeruzalema, Akka, Antiohije ni mogoče primerjati s sodobno katastrofo: naša stara mesta so bila izgubljena v Aziji in na tuji zemlji, zdaj pa nas je sovražnikova roka pregnala »v Evropi na naših lastnih tleh«. Ker so Turki osvojili najmogočnejše krščansko mesto, in to v Evropi, »[z]daj Mehmed vlada med nami.« Wolkan, III, str. 201. Gl. tudi že cit. pismo Kuzanskemu, *ibid.*, str. 212: kakor koli neizmerne že so bile izgube v Aziji, je bilo vendarle znosneje izgubiti mesta, ki so jih kristjani imeli na sovražnikovem ozemlju, kot pa biti izgnan iz tistih, ki so, »utemeljena na naših lastnih tleh, nekdanj pripadala kristjanom«. V obeh primerih Piccolomini uporablja besedo *solum*, ki lahko pmeni tudi domovino.

<sup>43</sup> *Annales eccl.*, str. 4a.

<sup>44</sup> *Comment.*, II, str. 117; VIII, str. 515.

znameniti stavek o tem, kako »smo« z veliko stroški, truda in nevšečnosti vsi prisotni soglasno »razglasili, da bomo z božjo pomočjo spodili Turka iz Evrope«. <sup>45</sup> Podobno se je v tej zvezi izrazil v svojih *Komentarjih*: Turke je treba »prisiliti, da se umaknejo iz Evrope«, in sultana Mehmeda je treba »premagati in do konca izgnati iz Evrope«. <sup>46</sup> Ko je iz Mantove pisal beneškemu dožu in senatu, je govoril o »izgonu Turkov iz Evrope«, v pismu Filipu Burgundskemu pa, da je treba Turka pregnati z meja Evrope. <sup>47</sup> In ko se bo to zgodilo in bo Grčija znova osvojena, je Pij molil k Bogu in ga prosil, naj se z usmiljenjem ozre na svoje ljudstvo in mu nakloni uspeh v vojni, ki jo to ljudstvo bije zanj proti njegovim sovražnikom, »bomo po vsej Evropi peli hvalnice tebi v čast«. <sup>48</sup>

Piccolominiu je mogoče pripisati zasluge za formulacijo pojma Evrope, ki je določala njegovo uporabo in s tem samorazumevanje kristjanov kot Evropejcev v zgodnjemodernem obdobju <sup>49</sup> in tudi pozneje. Vendar se Piccolominijsve inovacije ne bi bile tako uspešno – in hitro <sup>50</sup> – uveljavile, če bi podobnega pojma Evrope ne uporabljali tudi njegovi sodobniki. »V zavesti takratnega sveta ni nikdar manjkala misel, da je treba Turke dokončno izgnati iz Evrope.« <sup>51</sup> Koliko je Piccolomini vplival na te sodobnike, je vprašanje, ki mora tu ostati odprto; dejstvo pa je, da je z večino tistih, ki jih bom navedel, komuniciral in takega vpliva ni mogoče izključiti.

Poglejmo najprej Pijeva predhodnika na papeškem prestolu. Nikolaj V., ki ga je Piccolomini spodbujal, naj vzpostavi mir ali vsaj premirje med »družabniki v veri«, tako da bi bilo mogoče orožje uperiti proti »sovražnikom odrešitvenega križa«, <sup>52</sup> je v križarski encikliki, objavljeni septembra 1453, imenoval preroka Satanovega sina in sultana znanilca Antikrista, <sup>53</sup> kmalu

<sup>45</sup> *Annales eccl.*, str. 281a; navedeno tudi v Wadding, *Annales minorum seu Trium ordinum a S. Francisco institutorum*, 3. izd., zv. XIII, Quaracchi 1932, str. 180.

<sup>46</sup> *Ibid.*, XII, str. 816.

<sup>47</sup> G. B. Picotti, *La dieta di Mantova e la politica de' Veneziani*, Premiata tipografia libreria emiliana, Benetke 1912, dokumenta XII in XVII, str. 415, 424. Cf. Piccolomini, *De viris illustribus*, ur. A. van Heck, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatikan 1991, str. 52.

<sup>48</sup> *Pii ad Deum oratio, Annales eccl.*, str. 362a.

<sup>49</sup> Sattler 1971, str. 35-36. Cf. Karageorgos, *op. cit.*, str. 150, da je »humanističnemu papežu Piju II. uspelo pripraviti zmagoviti pohod besede Evropa v novem veku«.

<sup>50</sup> »Ze v času Karla V. se je ta novi pojem Evrope, ki ga je koncipiral Enea Silvio Piccolomini, v veliki meri uveljavil med izobraženimi in politično odgovornimi.« Sattler 1971, str. 36.

<sup>51</sup> M. Berza, »Der Kreuzzug gegen die Türken – ein europäisches Problem«, *Revue historique du sud-est européen*, 19 (1/1942), str. 59.

<sup>52</sup> Cit. pismo Nikolaju V., *op. cit.*, str. 201.

<sup>53</sup> Gl. Voigt, *op. cit.*, II, str. 95. O Nikolajevi podpori boju proti Turkom gl. K. Pleyer, *Die Politik Nikolaus V.*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1927, str. 108 sq.



zatem pa pisal, da bi bilo treba Turke »pregnati z meja Evrope«. <sup>54</sup> Če je Nikolaj štet za enega prvih humanističnih papežev, je bil njegov naslednik Kalikst III. manj uglajen sovražnik Turkov. <sup>55</sup> In če je Piccolominijev program izгона Turkov iz Evrope odstopal od klasičnega križarskega cilja osvojitve Svete dežele, <sup>56</sup> je Kalikst pisal florentinskemu nadškofu o tem, kako bodo kristjani »ne le ponovno osvojili Carigrad, marveč tudi osvobodili Evropo, Azijo in Sveto deželo«. <sup>57</sup> O »osvoboditvi celotne Evrope« je pisal tudi francoskemu kralju in to svetlo idejo povezal s ponovno osvojitvijo Svete dežele ter ali spreobrnitvijo celotne Azije in drugih neverniških dežel ali iztrebljenjem nevernikov. <sup>58</sup> Etiopskemu kralju je govoril o tem, kako »naši kristjani v Evropi bijejo vojno proti Turkom«, in upal, da ga bo pridobil za zaveznika v tej vojni. <sup>59</sup>

K razmišljanju o ponovni osvojitvi Svete dežele je Kaliksta utegnil navdihniti Janez iz Capistrana, frančiškan, ki je ves gorel za križarsko vojno in ki ga je njegov biograf dobrih dvesto let pozneje imenoval »apostola Evrope«. <sup>60</sup> Po zmagi nad Turki leta 1456 pred Beogradom je Janez poln navdušenja pisal papežu: »to zdaj je dan rešitve krščanskega ljudstva; zdaj

<sup>54</sup> Bratom nadškofom, škofom itn., 9. 10. 1453, *Annales min.*, XII, str. 204.

<sup>55</sup> Pfefferman, *op. cit.*, str. 34, ga je označil za edinega papeža v 15. stol., ki je – poleg tega, da je, tako kot vsi ostali, videl v vojni proti Turkom sredstvo za krepitev oblasti svete stolice – v resnici sovražil islam. Da bi zbral sredstva za vojno proti muslimanom, je zastavil tiaro, prodal mitro in skoraj ves jedilni pribor. *Ibid.*, str. 39. Kalikst je, denimo, pisal o Mohamedu kot hudičevemu sinu in o »iztrebljenju diabolčne sekte zavrženega in verolomnega Mohameda in *partibus Orientalibus*: *Quod si oblitus fuero tui Hierusalem, oblivioni detur dextera mea*, itn. Razmišljal je o »popolnem izbrisanju mohamedanskega ljudstva«. *Annales min.*, XII, str. 284, 440.

<sup>56</sup> Hay, *Europe*, str. 85.

<sup>57</sup> *Annales eccl.*, str. 82a; *cf.* str. 85a, kjer je ista misel izražena brez uporabe besede Evropa; za ožje zemljepisni pojem Evrope pri Kalikstu gl. str. 38a. Dodati je treba, da je tudi Piccolomini mislil na vojno proti »vzhodnjaškim ljudstvom« in na zmago ne le nad Turki, marveč tudi nad »Saraceni in drugimi barbarskimi ljudstvi«, ter na osvojitve ne le Grčije, temveč tudi Azije, Libije in Egipta. Pismo Kuzanskemu, *op. cit.*, str. 215; *Comment.*, III, str. 226; XII, str. 817. Zamislil si je tudi načrt za evropsko razkosanje Turčije. L. Pastor, *The History of Popes, from the Close of the Middle Ages*, zv. III, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., London 1894, str. 324.

<sup>58</sup> *Annales min.*, XII, str. 440.

<sup>59</sup> *Ibid.*, str. 487.

<sup>60</sup> O Capistranovem organiziranju križarske vojne gl. J. Hofer, *Johannes von Capestrano. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche*, Tyrolia, Innsbruck, Dunaj, München 1936, pogl. 13 in 14; E. Jacob, *Johannes von Capistrano*, I. del: *Das Leben und Wirken Capistrans*, Max Woywod, Breslau 1903, str. 112-157. Pater Jacob se ni strinjal s tem, da je Capistrano Turke vedno imenoval samo »pse« in se »celo razjezil, če je kdo govoril o Mohamedu kako drugače kot o 'pesjanu'«. *Ibid.*, str. 135. »Apostolus Europae« je Capistrana imenoval



je čas, da se izpolnijo želje Vaše svetosti, da korakamo dalje in ponovno osvojimo ne samo Grčijo in Evropo, marveč Sveto deželo Jeruzalem«. <sup>61</sup> Na »osvoboditev Evrope« je ta sveti mož mislil vsaj že leto prej, vendar se je takrat zadovoljil z vizijo »izgona nevernikov iz Evrope«. <sup>62</sup> Že pred tem pa je o vojni proti Turkom in »osvoboditvi Evrope« pisal krakovski škof Capistranu. <sup>63</sup>

Janez iz Capistrana je bil križarski aktivist. A njegovi bolj intelektualski sodobniki niso bili nič manj aktivno zavzeti za vojno proti Turkom. In če so se humanisti do tistih, ki so imeli moč in vpliv, obnašali kot krotke domače živali, <sup>64</sup> so Turkom kazali zobe. Krščanskim vladarjem so pisali budniška pisma, sestavljali zgodovine Turkov in križarskih vojn (v katerih niso marali za »tekstno kritiko«), sodelovali na protiturških shodih, ustanavljali vojaške redove ipd. <sup>65</sup> Poggio Bracciolini je v pismu Alfonzu Aragonskemu februarja 1455 govoril o izgonu »Trojancev« iz Evrope. <sup>66</sup> Med humanisti, ki so spodbujali kralja Alfonza, naj poveljuje križarski vojski, ga je Orazio Romani predstavil kot edini up za preživetje Evrope in kristjanstva, Panormita pa je v enem prvih pisem, ki jih je spisal kot kraljevi tajnik, razglasil, da je njegov gospod pripravljen pregnati Turke iz Grčije in jim slediti tudi prek meja Evrope. <sup>67</sup> Ko je Janez Vitez de Zredna leta 1455 na zboru v Neustadtu nagovarjal cesarja k vojni proti Turkom, mu ni razložil samo tega, kako so ti »zdaj že dolgo tega prišli v krščanski svet, se najprej preselili iz Skitije v Azijo, potem pa vdrli v Evropo«, ampak tudi bolj aktualistično našteval,

---

G. Barbiero, ki si je prizadeval za njegovo kanonizacijo. *Ibid.*, str. 214, op. 285. Toda že dva Capistranova sodobnika, krakovski škof in neki graščak iz istega mesta, sta leta 1462, ko se je začela kampanja za kanonizacijo, med argumenti zanjo navedla, da je Capistrano, ker je bil aktiven tudi v današnji Vzhodni Evropi, deloval v »večjem delu Evrope« oziroma v »vseh Evropi«. *Annales min.*, XIII, str. 254, 258.

<sup>61</sup> *Annales eccl.*, str. 81a; *Annales min.*, XII, str. 431.

<sup>62</sup> Pismo Kalikstu III., 21. 7. 1455. *Ibid.*, str. 295. O Evropi je govoril tudi v pismu papežu mesec poprej, *ibid.*, str. 293.

<sup>63</sup> 16. 8. 1454, *ibid.*, str. 232.

<sup>64</sup> Schmugge, *op. cit.*, str. 6.

<sup>65</sup> V pomanjkanju prostora napotujem na op. 35 in dodajam Pietro Apollonio Colazzo, *Il libro sin qui inedito delle epistole a Pio II per la crociata contro i Turchi*, ur. S. Grosso, Tipografia Miglio, Novara 1877; o Kuzanskem: E. Meuthen, *Die letzten Jahre des Nicholaus von Kues. Biographische Untersuchungen nach neuen Quellen*, Westdeutscher Verlag, Köln/Opladen 1958, str. 47-55, 104, 213; in J. E. Biechler, *The Religious Language of Nicholas of Cusa*, American Academy of Religion and Scholars Press, Missoula, Montana 1975, str. 41-2.

<sup>66</sup> *Lettere*, ur. H. Harth, zv. III, Leo S. Olschki, Firenze 1987, str. 323; cf. pismo Frideriku III., dec. 1455/jan. 1456, *ibid.*, str. 382-3. Poggio piše *Teucriskladno* s teorijo o trojanskem izvoru Turkov.

<sup>67</sup> J. H. Bentley, *Politics and Culture in Renaissance Naples*, Princeton Univ. Press 1987, str. 163, 166.

katere dežele vse »v Evropi« so zavzeli in potem še ponovil, da so Turki »zasedli dežele Evrope tja do Donave«. <sup>68</sup> Kardinal Bessarion je na mantovanskem kongresu navduševal prisotne za izgon Turkov ne le iz Evrope, marveč tudi Azije, in za ponovno osvojitve Svetega groba, <sup>69</sup> navodila, ki so jih beneški senatorji pošiljali svojim predstavnikom na tem kongresu pa so govorila o tem, da je treba »iztrebiti turško ime iz Evrope« <sup>70</sup> in »izgnati in iztrebiti iz Evrope tega kar se da močnega in drznega sovražnika«, namreč Turka. <sup>71</sup>

Govor o izgonu Turka iz Evrope je prešel v kronike in zgodovine. Tako je, na primer, Mathieu d'Escouchy poročal, kako je cesar v poslanici vojvodi Burgundskemu leta 1454 pisal, da je treba zbrati krščansko vojsko, ki bo dovolj močna, da se bo ne le postavila v bran pred Turki, »marveč tudi za osvojitve dežel, ki so jih zavzeli, in za njihov pregon iz dežel Evrope«. <sup>72</sup> O prizadevanjih za sestavo krščanske vojske proti Turkom, ki jih velja »izgnati iz Evrope«, beremo v *Češki kroniki*. <sup>73</sup> Lodrisio Crivelli se je v *De expeditione Pii Papae II adversus Turcos* napotil daleč nazaj v zgodovino, tja do arabske ekspanzije in bojev s Saraceni v »Evropi«, <sup>74</sup> ko pa je pripoved segla do bitke pri Beogradu, si je bilo moč zamisliti, da bi bilo mogoče »izgnati Turke iz vse Evrope«. <sup>75</sup> Kako zelo je bilo »turško vprašanje« na dnevnem redu, priča ne nazadnje prva nemška knjiga, ki jo je natisnil Gutenberg, tako imenovani »Turški koledar« za leto 1455, v katerem verzi za vsak mesec kličejo kakega krščanskega vladarja ali ljudstvo v boj proti Turkom, tik pred koncem pa lahko beremo prošnjo Bogu, naj pomaga pregnati hudobnega Turka in njegovo ljudstvo, tako da nihče od njih ne bo ostal živ »ne v Turčiji, Grčiji, Aziji, ne v Evropi.« <sup>76</sup>

Studij obdobja, ki je sledilo, bi potrdil ugotovitev, da je od 15. stol. dalje »turška nevarnost odločilno prispevala k temu, da se je pojem 'Evropa' razširil in postal popularen, in ta razprostranjenost in popularnost se do

<sup>68</sup> Joannes Vitéz de Zredna, *Orationes in causa expeditionis contra Turcas habitae item Aenae Sylvii epistolae ad eundem exaratae. 1453-1457*, Budimpešta 1878, str. 16, 19.

<sup>69</sup> Vast, *op. cit.*, str. 239.

<sup>70</sup> Picotti, *op. cit.*, dokument XXIII, str. 448; podobno dok. XXVIII, str. 462.

<sup>71</sup> *Ibid.*, dokument XXIII, str. 452.

<sup>72</sup> *Chronique de Mathieu d'Escouchy*, ur. G. du Fresne de Beaucourt, zv. 2, Jules Renouard et C<sup>ie</sup>, Pariz 1863, str. 363.

<sup>73</sup> *Česká kronika Benedikta Johnsdorfa*, ur. J. Mikulka, Krajské nakladatelství, Ostrava 1959, str. 46-7.

<sup>74</sup> Ime Evropa je omenjeno v tej zvezi na str. 15, 16, 27.

<sup>75</sup> *Op. cit.*, str. 71.

<sup>76</sup> »Den vblen turken vnd sin folck zuertriben / Vnd dz sie ir keinen lebendig lassen blyben / Wedder in turky, grecie, asye noch eropa.« *Türkenkalender auf das Jahr 1455*, ur. A. Bieling, Kubasta & Voigt, Dunaj 1873, str. 22 (v. 188-90).

danes nista zmanjšali.«<sup>77</sup> Evropa kot politična skupnost se je oblikovala v sveti vojni proti »Turku«, ki je v renesansi postal simbolna podoba sovražnih muslimanov.

---

<sup>77</sup> Gollwitzer, *Europabild*, 2. izd., str. 25; cf. Hay, *Europe*, str. 88-9; Münkler, *op. cit.*, str. 526, 531; Hale, *op. cit.*, str. 5, Fritzmeier, *op. cit.*, str. 14; Burke *op. cit.*, str. 24.

**UM IN UNIVERZALNO**





## Rado Riha

# *Subjekt izjavljanja kot fantazma Kantove filozofije*

### *Razcep subjekt izjave – subjekt izjavljanja pri Kantu*

Kantovo filozofijo lahko nedvomno opredelimo kot filozofijo občosti naravnega zakona in univerzalnosti moralnega zakona, skratka, kot filozofijo univerzalnega in nujnega. Tako na teoretičnem področju kakor na praktičnem področju Kant pri tem vzpostavlja univerzalno tako, da izključuje iz njegovega polja vse, kar je partikularno. Kantova teoretična in praktična filozofija je filozofija čiste forme zakona, zgrajene na zavrnitvi sleherne vsebine pred formo in zunaj forme. To ne pomeni, da Kantova filozofija ne pozna partikularnega. Prav narobe, nedvomno se je treba strinjati z vsemi tistimi interpretacijami Kanta, ki kažejo na to, da je partikularno vpeljana v samo jedro transcendentalne zastavitve. Čut za empiričnost je ena izmed temeljnih značilnosti Kantove filozofije. A ne glede na to pripoznanje partikularnega velja, da je za univerzalno Kantovega kriticizma konstitutivna gesta izključitve partikularnega.

Tu se je treba seveda izogniti napačni podobi o prazni univerzalni formi, ki jo napolnjuje njej vnanja empirična vsebina. Rekli bomo torej, da sta pri Kantu prazna forma in empirična vsebina neločljivo povezani, in sicer z gesto izključitve. Da bi to podrobneje izpeljali, se lahko navežemo na dvojico *subjekt izjave*, ki se v Kantovi perspektivi vpisuje v polje univerzalnega, in *subjekt izjavljanja*, ki se vpisuje v polje partikularnega. Začetno trditev o konstitutivnosti geste izključitve lahko zdaj povzamemo z naslednjo splošno formulacijo: Kantova transcendentalna zastavitev je zgrajena na razcepu med univerzalnim subjektom izjave in partikularnim subjektom izjavljanja, na razcepu, ki je nepremostljiv, kolikor je gesta izključitve partikularnega subjekta izjavljanja konstitutivna za vzpostavitev univerzalnega subjekta izjave. Eden od učinkov tega razcepa je tudi, da se lahko nekaj pojavi in eksistira samo, če se pojavi na ravni subjekta izjave.

Gotovo bi bilo zanimivo analizirati različne načine, na katere je partikularno izključeno v Kantovi teoretični in praktični filozofiji. Nič manj zanimivo ne bi bilo brati Kanta v nasprotju z njegovo lastno intenco in si ogledati, kje v njegovi filozofiji je mogoče najti sledi bodisi izključenega subjekta izjavljanja bodisi operacij njegove izključitve.

Pričujoči obravnava gre za nekaj drugega. Njena temeljna teza se glasi takole: če upoštevamo poleg prvih dveh Kritik še tretjo, je mogoče Kantovo filozofijo brati tudi kot zastavitev, ki skuša z ravnijo univerzalnega subjekta izjave artikulirati ravno to, kar je iz nje konstitutivno izključeno, namreč subjekt izjavljanja. V *Kritiki razsodne moči* je na delu nov tip univerzalnega: imenovali ga bomo singularno univerzalno. Gre za univerzalno, ki se lahko v svoji univerzalnosti konstituira le tako, da ga suplementira neka nanj ireduktibilna singularnost. V tretji Kritiki je torej razvit koncept univerzalnega, ki ni ne instanca, ki subsumira vse partikularno, niti ni instanca, ki proizvaja iz sebe vse bogastvo partikularnega. Pač pa se univerzalno v tretji Kritiki konstituira prek momenta ireduktibilne singularnosti, ki ga suplementira in tako od zunaj komplementira v njegovi univerzalnosti. In v tem singularnem univerzalnem pride do svoje ustrezne konceptualizacije tudi kantovsko razmerje med subjektom izjave in subjektom izjavljanja.

Našo tezo pa lahko formuliramo tudi z gledišča psihoanalitskega koncepta fantazme. Kot je znano, je temeljna funkcija fantazme v psihoanalizi lacanovske orientacije v tem, da daje subjektu v njegovem manku-bitu neko pozitivno oporo, neko minimalno konsistenco. Ta fantazmatska opora je po našem mnenju v Kantovi filozofiji vsebovana prav v njeni temeljni gesti, v gesti izključitve subjekta izjavljanja. Natančneje rečeno: v tej gesti se izključeni subjekt izjavljanja hkrati vzpostavlja kot tisti kos biti, ki daje univerzalnemu subjektu transcendentalne filozofije njegovo konsistenco. Vendar pa s tem nočemo reči le, da se določa Kantova filozofija v razmerju do neke temeljne fantazme. Po našem mnenju gre v Kantovi filozofiji še za nekaj drugega. V njej je namreč subjektovo razmerje do fantazme razvito, če smemo tako reči, kot implicitna tema Kantovega filozofiranja. S tem hočemo reči, da je v Kantovi tretji Kritiki razvita logika subjektovega razmerja do nekega objektnega momenta, ki ni le imaginarna opora njegovega manka-bitu, imaginarno dopolnilo tega, da je subjekt v samem sebi praznina brez lastne konsistence. Pač pa v razmerju do tega objektnega momenta subjekt vzame nase, da je njegovo izginotje v tej točki nekaj realnega.

V nadaljevanju nam bo šlo za to, da našo izhodiščno tezo upravičimo nekoliko podrobneje.

Začnimo s trditvijo, s pomočjo katere lahko, čeprav le na deskriptivni, še predteoretski ravni, orišemo okvir, v katerega umeščamo problem razmerja med univerzalnim subjektom izjave in partikularnim subjektom izjavljanja, kolikor je ta problem značilen za Kantovo filozofijo.

Trditev ima dva dela. Prvi del se glasi: Kantova morala je morala univerzalnega par excellence, univerzalistično obzorje morale pa je danes radikalno postavljeno pod vprašaj. Če je danes še mogoče govoriti o morali,



natančneje rečeno, o etiki, potem le na podlagi spoznanja, da za nas ni več možna etika, veljavna za vse. Kot je postavil Lacan in pred kratkim ponovil Badiou: etika, kolikor je danes možna, je etika, ki se vselej nanaša na specifičen diskurz. Ali, z besedami Badiouja: »Etika je lahko le etika procesov resnice, napornega dela, ki omogoči, da v tem svetu napočijo *nekater*e resnice. Etiko je treba dojeti v tistem pomenu, kot jo pojmuje Lacan, ko govori, zoperstavljajoč se tako Kantu kot predstavi o splošni morali, o etiki *psih*oanalize. Etika ne obstaja. Obstaja le etika česa«<sup>1</sup> – to se pravi, obstaja le etika politike, znanosti, umetnosti in ljubezni, če ostanemo v okviru Badioujevih štirih pogojev filozofije.

Drugi del trditve pa se glasi takole: prav Kantova univerzalna morala je tista, ki omogoča, še več, ki zahteva, da za nas danes ne obstaja več etika, veljavna za vse, da se za nas etika ne postavlja več kot razsežnost univerzalnega in v razsežnosti univerzalnega, ampak kot vselej relativna etika. Seveda moramo tej trditvi najprej dodati, da razmerje med univerzalno moralo in vselej partikularnimi, relativnimi etikami, ki ga imamo tu v mislih, ni razmerje praznega formalnega okvira in empirične vsebine, ki se spreminja glede na prostor in časa. Vselej relativne etike niso oblika, v katerih lahko Kantova univerzalna morala obstaja v skladu s svojimi vsakokratnimi časovnimi in prostorskimi okoliščinami. V nasprotju s takšno razlago, ki ustreza, denimo, habermasovski paradigmi, je treba trdno vztrajati na naslednjem: edino v tisti meri, v kateri je Kantova morala univerzalna, vsebinsko prazna, zgolj formalna, je hkrati vselej že »etika česa«. Drugače rečeno: ker sodi k univerzalnemu Kantove morale neka točka ireduktibilne singularnosti, lahko njegova morala obstaja edino v obliki zahteve po vselej relativnih etikah.

V to smer gre po našem mnenju tudi argumentacija, ki jo je razvil Guy Lardreau v svoji knjigi *La vé*racité. Jedro te argumentacija se glasi: »Kant izjavlja naslednje: če je morala možna, in sicer morala z velikim M, morala kot taka, potem ni možno, da bi ne bila to, kar pravi sam o njej«<sup>2</sup>. Kar pomeni tudi, da strogo vzeto sploh ni mogoče govoriti o Kantovi morali, saj kantizem obstaja le kot izjavljanje pogojev možnosti morale kot takšne. Zato tudi ni možna izbira med »'Kantovo moralo' in kako 'drugo' moralo, ampak le med Moralo in kako etiko oziroma večščino življenja«.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. Alain Badiou, *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Hatier, Pariz 1993, str. 28; slov. prev. J. Š.-R., *Etika. Razprava o zavesti o Zhu*, Problemi 1, Ljubljana 1996, str. 26.

<sup>2</sup> Cf. Guy Lardreau, *La vé*racité. *Essai d'une philosophie négative*, Verdier, Pariz 1993, str. 149.

<sup>3</sup> *Ibid.*

Jedro Lardreaujeve argumentacije je po našem mnenju v opozorilu, da morala univerzalnega – morala, ki ne velja za nikogar, če ne velja za vse, morala, ki se ne ozira na nobene partikularne pogoje veljavnosti – da torej morala univerzalnega obstaja le, kolikor jo je kot takšno postavila neka posebna filozofija, v našem primeru pač Kantova. Drugače rečeno, pogoj možnosti subjekta univerzalne morale je, da ga je proizvedel partikularni subjekt, ki izjavlja univerzalnost morale.

Funkcijo in pomen tega subjekta izjavljanja je mogoče ponazoriti v treh korakih. Prva dva, ki se vpisujeta v sodobno dokso o statusu subjekta izjavljanja, sta dovolj evidentna. Najprej bomo torej ugotovili, da univerzalnega subjekta moralne izjave ni brez partikularnega subjekta izjavljanja, ki izjavo izjavlja, da pa se ta subjekt izjavljanja ne ujema s Kantom oz. s Kantovo filozofijo, se pravi, s tistim empirično-partikularnim subjektom, ki je dejansko »izumil«<sup>4</sup> univerzalno moralo. Verjetno ni treba posebej poudariti, da bi, če bi subjekt izjavljanja poistovetili s Kantom oz. z njegovo filozofijo, ravno ne imeli opraviti z utemeljitvijo univerzalne morale, ampak z eno izmed možnih, partikularnih filozofskih zastavitev morale.

V drugem koraku se negativna določitev, da se namreč subjekt izjavljanja, brez katerega ni univerzalnega subjekta izjave, ne ujema z empiričnim partikularnim subjektom, ki izjavlja univerzalni stavek, sprevrne v prvo pozitivno definicijo subjekta izjavljanja. Kot instanca, ki je nujna za univerzalno, subjekt izjavljanja v samem sebi ni drugega kot abstrakcija od slehernega empirično-partikularnega subjekta izjavljanja. Obstaja le kot le prazno mesto, kot točka, v kateri je vsak empirično-partikularni subjekt izjavljanja izničen<sup>4</sup>.

Tu je treba zdaj narediti še tretji korak. Če postavimo, da je na ravni univerzalnega subjekta izjave subjekt izjavljanja vselej odsoten, saj obstaja tu le kot izničenje slehernega empirično-partikularnega izjavljalnega subjekta, moramo postaviti tudi, da je tu prav kot tak, se pravi, kot odsoten, na specifičen način vselej tudi že prisoten. Subjekt izjavljanja je instanca, ki zaznamuje možno nemožnost univerzalnega, njegovo radikalno kontingentnost – toda to zaznamovanje je tudi že način, na katerega nemožnost ne obstaja le v modusu možnosti, ampak v modusu dejanskosti. Subjekt izjavljanja je tako

---

<sup>4</sup> Z vidika univerzalnega, za katerega obstaja edino to, kar mogoče razvrstiti v red univerzalnega in partikularnega, zato subjekt izjavljanja ni le nekaj tujega, ampak nekaj neeksistentnega. Toda prav kot ta točka neeksistence je nujen za eksistenco univerzalnega. Trditi, da je neeksistenca nujna za eksistenco samega univerzalnega, pa ne pomeni drugega kot trditi, da bi univerzalno lahko tudi ne bilo. Pomeni, skratka, afirmirati radikalno kontingentnost univerzalnega, možnost njegove nemožnosti: subjekt izjavljanja je v tem smislu znamenje za radikalno kontingentnost, za možnost nemožnosti univerzalnega.



dvoje hkrati. Je prazno mesto, toda prazno mesto, ki je kot takšno ponavzočeno, torej nekako »zapolnjeno«; je nemožnost univerzalnega, toda nemožnost, ki je postala prav kot nemožnost nekaj realnega.

Jedro tretjega koraka je torej v naslednjem: univerzalni subjekt izjave, bistveno določen s svojim razmerjem s subjektom izjavljanja, je na višini svoje določitve le takrat, kadar je na njegovi ravni artikulirana tudi odsotnost subjekta izjavljanja, kadar je torej ta odsotnost kot takšna ponavzočena. In prav to ponavzočenje odsotnosti je, denimo, na delu v Kantovi tretji Kritiki, ki razvije, kot smo zapisali zgoraj, logiko subjektovega razmerja do nekega objektnega momenta, v katerem subjekt vzame nase, da je njegovo izginotje v tej točki nekaj realnega.

Navežimo se torej zopet na Kanta, in sicer neposredno z vprašanjem, kaj bi lahko bil subjekt izjavljanja Kantove univerzalne morale? Pri odgovoru na to vprašanje se lahko opremo na razmišljanje Monique David-Ménard o statusu Kantovega univerzalnega.<sup>5</sup> Po našem mnenju je treba namreč subjekt izjavljanja univerzalne morale iskati prav na tistem mestu v drugi Kritiki, na katerega opozarja M. David-Ménard. Gre za mesto, kjer Kant najprej zavrne možnost, da bi bila morala utemeljena z empiričnim določilom srečnosti, nato pa nadaljuje: «Potemtakem bodisi sploh ne obstaja nobena višja zmožnost želenja ali pa mora biti *čisti um* sam po sebi praktičen, se pravi, da mora biti zmožen določati voljo z golo formo praktičnega pravila, ne da bi predpostavljal kakršenkoli občutek, potemtakem brez predstav o prijetnem ali neprijetnem kot materije zmožnosti želenja»<sup>6</sup>. Če kam, potem lahko subjekt izjavljanja Kantove univerzalne morale umestimo v izjavo »višja zmožnost želenja bi lahko tudi ne obstajala, eksistenca praktičnega uma ni nujna, brezpogojna«.

Monique David-Ménard je prepričljivo pokazala, kako Kant svojo lastno hipotezo, da je možno, da bi višja zmožnost želenja ne bila, zakrije s postopkom, ki ga je poimenovala »retorika brezpogojnega«: v njem Kant moralno naravnost, ki se ravna le po brezpogojnih načelih, vseskozi upravičuje z navajanjem primerov, ki kažejo na neobstojnost, naključnost in nedoločljivost empiričnega delovanja. Vendar pa po našem mnenju to, kar Kant sistematično izključuje s pomočjo retorike brezpogojnega, ni sama hipoteza o možni nemožnosti praktičnega uma, se pravi, dejstvo, da v drugi Kritiki, kot ugotavlja Monique David-Ménard, eksistenca višje spoznavne zmožnosti ni nikoli zares deduktivno izpeljana. Kantova hipoteza po našem

---

<sup>5</sup> Monique David-Ménard, »L'universel chez Sade et chez Kant«, v: *Passions et politique, Rue Descartes 12-13*, Editions Albin Michel, Pariz 1995, str. 177-198; cf. naš prevod v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*, str. 59–77.

<sup>6</sup> I. Kant, *Kritika praktičnega uma*, A 44/45; slov. prev., Ljubljana 1993.

mnenju ni teoretski spodrsrljaj utemeljitve univerzalne morale, ni moment, v katerem se za hip razkrije neka temeljna nezadostnost deduktivne utemeljitve. Prav narobe, gre za moment, v katerem postane za trenutek viden tisti akt utemeljitve univerzalne morale, ki je *po univerzalni meri te morale same*. Akt, v katerem je izjavljena možnost nemožnosti univerzalne morale, je edina pravilna utemeljitev njene univerzalnosti, se pravi, brezpogojnosti. Če ta akt na eni strani izjavlja možno nemožnost univerzalnega, pa na drugi strani konstrukcija univerzalnega ni drugega kakor izgradnja konsistentnega sistema, ki ne dopušča, da bi videli to nemožnost. Drugače rečeno, akt izjavljanja možne nemožnosti univerzalnega je hkrati akt, ki sproža operacije svoje lastne izključitve – te operacije izključitve pa niso drugega kakor to, kar imenuje Kant *deduktivna utemeljitev univerzalne morale*. In retorika brezpogojnega je po našem mnenju postopek, s katerim se Kant zaslepi za to, da je sestavni del brezpogojnega, absolutno nujnega moralnega Zakona tudi njegova nemožnost, ineksistenca.

Izjavljalni akt ne postavlja nemožnosti, ineksistence praktičnega uma le kot možnost. Pravilneje bi bilo reči, da je izjavljalni akt *Da-sein* te ineksistence. Z njim je nemožnost praktičnega uma postavljena kot njegov sestavni del: z njim je v brezpogojno moralnega zakona vpeljana njegova radikalna kontingentnost. Kar Kant zakriva z retoriko brezpogojnega, ni toliko dejstvo, da je brezpogojno konstrukcija, pač pa vse prej to, da je v svoji absolutni nujnosti radikalno kontingentno.

Vrnimo se zdaj k Lardreauju, ki trdi, da Kantova morala, če je možna, ne more ne biti to, kar o njej pravi Kant. Njegova misel nas opozarja na to, da je univerzalna morala bistveno povezana s svojo partikularno, kantovsko izrazno obliko. S to mislijo Lardreau zgledno izpostavi, da gre v Kantovem tipu univerzalnega za medsebojno zvezo med univerzalnostjo označevalca in ireduktibilno partikularnim, singularnim subjektom izjavljanja. »Kant« kot ta subjekt izjavljanja ni empirični individuum, ampak ima status objektnega momenta, status tega torej, kar je označevalcu radikalno heterogeno.

Poanta pa je prav v tem, da je »Kant« kot subjekt izjavljanja, se pravi, kot objektni moment, v bistvu univerzalno samo: je tista faktična eksistenca univerzalnega, ki je ni mogoče izpeljati iz nobenega nadrejenega občega in je kot taka absolutno kontingentna. Lardreau nam torej kaže, da obstaja Kantovo univerzalno le, če obstaja v obliki svojega lastnega primera. Natančneje rečeno: Kantovo univerzalno – ki je prav zato univerzalno moderne *in* postmoderne – obstaja le, če hkrati suplementira samega sebe v obliki ireduktibilno singularnega »to je primer univerzalnega«. In prav ta točka nujne suplementacije univerzalnega z njegovim lastnim primerom – s primerom univerzalnega, ki nanj hkrati nikoli ni popolnoma zvedljiv, ki



nastopa torej vedno ali kot njegov preostanek ali njegov presežek – je tisto, kar omogoči vznik postmodernih vselej relativnih etik. Drugače rečeno, relativne etike niso zapolnitev praznega okvira zgolj formalne univerzalne morale, ampak so način, kako je mogoče ostati zvest singularni točki, ki vselej že suplementira Kantovo univerzalno in ga s tem naredi možnega.

### *Tretja Kritika in koncept singularnega univerzalnega*

Razmerje dveh heterogenih členov, singularnega subjekta izjavljanja, ki ima status objektnega momenta, in univerzalnega subjekta izjave, pa je vsebovano, kot smo že dejali, v samem jedru zastavitve tretje Kritike. Tretjo Kritiko je mogoče, kot nam je to pokazal Louis Guilleremit, brati tudi kot delo, v katerem Kant do konca izpelje nalogo, ki je zastavljena že v prvi Kritiki: gre za utemeljitev transcendentalne estetike kot znanosti *vseh načel* čutnosti. Problematika transcendentalne teorije čutnosti, kot je razvita v treh Kantovih Kritikah, je preveč kompleksna, da bi jo lahko tu prikazali v celoti. Zadovoljili se bomo z naslednjo formulacijo: razdelava transcendentalne estetike je poskus razviti vse razsežnosti pojmovne zveze *čutnost a priori*.

Kaj je bistveno za to zvezo? Ni dovolj, če le ugotovimo, da sta v njej postavljena v razmerje dva pojma, ki vsak zase medsebojno povezovanje izključujeta, čutnost na eni strani in apriornost oz. umnost na drugi. To, kar je bistveno za Kantovo konceptualizacijo, je vse prej, da od vsega začetka misli čutnost in um na podlagi njunega medsebojnega razmerja. Drugače rečeno, pri Kantu je *razmerje* med čutnostjo in umom *pred* pozitivno identiteto vsakega od obeh členov. In obratno, njuna identiteta ni drugega kot beleženje učinka, ki ga ima prednost razmerja na oba člena tega razmerja.

Oglejmo si najprej pojem čutnosti. Bistveno za konceptualizacijo čutnosti v tretji Kritiki je, da je v njej občutek ugodja/neugodja določen kot *avtonomna, na načelih a priori utemeljena zmožnost čudi*. Za to določitev je ključen obrat v intencionalnosti občutka. Predstava se v občutku ugodja/neugodja<sup>7</sup> ne nanaša, tako kot je bilo to značilno za čutnost čuta, na objekt, ampak nanaša razsodna moč v občutku predstavo zgolj na subjekt. Občutek

---

<sup>7</sup> Ta obrat prihaja jasno do izraza v transcendentalni definiciji občutka v *Kritiki razsodne moči*. Definicija se glasi: »Ugodje je stanje čudi, v katerem se predstava ujema sama s seboj kot razlogom, da bodisi zgolj ohranja samo to stanje (kajti stanje sil čudi, ki podpirata drug drugo v predstavi, ohranja samega sebe) bodisi da proizvede svoj objekt. V prvem primeru je sodba o dani predstavi estetska refleksijska sodba. V drugem pa gre za estetsko-patološko ali estetsko-praktično sodbo«. I. Kant, *KdU*, Uvod, prva inačica, VIII, Pripomba; cf. slov. prevod v: *Filozofski vestnik*, št. 1, Ljubljana 1994.

je določen v tem obratu kot to, kar je v predstavi ireduktibilno subjektivno. Je izraz specifičnega stanja subjekta, to stanje pa je nastane kot rezultat akta razsojanja. Občutek vznikne tostran sleherne intencionalne dejavnosti zmožnosti spoznanja in želenja, in sicer kot način, na katerega učinkuje refleksija medsebojnega razmerja zmožnosti čudi ob dani predstavi na čud samo. Kant ga razume tudi kot »dovzetnost za določitev subjekta«<sup>8</sup>.

Razsodna moč nanaša torej predstavo »v celoti na subjekt«, posledica tega pa je, da se subjekt pokaže kot gola dovzetnost za lastno biti-določen. Kot pravi Kant, pri odnosu do občutka ugodja in neugodja subjekt »čuti samega sebe tako, kakor ga aficira predstava«.<sup>9</sup> Kako je treba razumeti to nanašanje predstave zgolj na subjekt? Drugače rečeno, kaj čuti subjekt, ko zaznava v občutku ugodja »samega sebe« tako, kakor ga aficira igra spoznavnih zmožnosti ob dani predstavi?

Odgovor na zastavljeno vprašanje je treba po našem mnenju poiskati v pojmu stanja čudi, *Gemütszustand*. Prav s pomočjo tega pojma<sup>10</sup> uspe namreč Kant rešiti težavo, povezano z nanosom predstave na subjekt, nanosom, ki je bistven za čutnost občutka. Težava je v tem, da občutek ugodja/neugodja sicer nastane tako, da reflektirajoča razsodna moč nanaša dano predstavo na subjekt. Vendar pa občutek ni učinek, katerega vzrok je predstava, skratka, ni rezultat *kavzalnega* učinkovanja predstave predmeta na subjektovo čutnost.<sup>11</sup> Občutek ugodja ne izraža subjektivnih občutkov ob predmetu. Vse prej izraža sam akt razsojanja: je nujni korelat akta, s katerim razsodna moč presoja predstavo glede na medsebojno razmerje spoznavnih zmožnosti v njej. Razsojanju daje njegov reflektirajoči estetični značaj specifično *ravnanje* subjekta s predstavo. Občutek ugodja je v toliko znamenje specifične, nekavzalne »kavzalnosti« subjektivne zmožnosti razsojanja.

Zasnutek tega drugačnega, nekavzalnega razmerja med predstavo in subjektom je vsebovan v trditvi tretje Kritike, da je čud, ki jo igra njenih zmožnosti postavlja v določeno stanje, vedno že identična z občutkom ugodja ali neugodja<sup>12</sup>. To identiteto med stanjem čudi in občutkom ugodja je po našem mnenju treba razumeti kot strukturno istovetnost njunega procesa nastanka: tako kot je občutek proizvod reflektirajočega razsojanja

<sup>8</sup> *KdU*, Uvod, prva inačica, III.

<sup>9</sup> *KdU*, par. 1, A/B 3.

<sup>10</sup> Cf. k temu Louis Guillermit, *L'élucidation critique du jugement de gout selon Kant*, Editions du CNRS, Pariz 1986, p. 148 f. Cf. tudi naš članek »Končnost subjekta in regulativnost uma v tretji Kantovi Kritiki«, v: *Problemi-Eseji 1*, Ljubljana 1994.

<sup>11</sup> Kot vemo, Kant vseskozi trdno vztraja na tem, da ni mogoče a priori določiti zveze med predstavo predmeta in občutkom ugodja, ki ga ta predstava sproža. Cf. I. Kant, *KpV*, A 39, A 102.

<sup>12</sup> *KdU*, par. 12, B 36.



o določeni predstavi objekta, tako je čud proizvod procesa identifikacije. Čud je kot sistem treh apriornih zmožnosti čudi – zmožnosti spoznanja, zmožnosti želenja in občutka ugodja/neugodja<sup>13</sup> – proizvod procesa identifikacije, v katerem se čud poistoveti z enim svojih treh delov, z občutkom ugodja.

Na podlagi povedanega lahko postavimo naslednjo trditev: čud v svojem stanju pravzaprav ni toliko *pri sebi*. Pač pa je *stanje* čudi v resnici *gibanje* čudi, v katerem čud *pride k sebi*, gibanje, v katerem se kot čud šele vzpostavi. Vendar pa je treba tu poudariti naslednje: če sicer obstaja gibanje, v katerem prihaja čud k sebi, pa pri Kantu ne bomo našli nobenega »sebstva« čudi, ki bi obstajalo *pred* tem gibanjem. Prav narobe, čud šele *v* občutku ugodja/neugodja, v katerem je začuteno učinkovanje predstave *na* čud, dobesedno *pride k sebi*.

Občutek ugodja ima torej dvojno vlogo: na eni strani deluje kot to, kar je čudi lastno, notranje, na drugi strani pa kot nekaj, kar je čudi drugo, zunanje. Zato lahko rečemo, da čud vzpostavlja svojo notranjost zunaj sebe. Svojo notranjost postavlja kot zunanost, ki nujno suplementira njeno notranje sebstvo. Drugače rečeno: s čutnostjo občutka se v najbolj notranje jedro čudi, rekli bomo, v sebstvo Kantovega subjekta, vpisuje neka ireduktibilna zunanost.

Da bi nekoliko pojasnili to dvojno vlogo čutnosti občutka, lahko analitično ločimo dve značilnosti občutka, ki sta pri Kantu med seboj neločljivo povezani. Prva značilnost je *občutek v čudi*. Gre za občutek kot apriorno zmožnost čudi, se pravi, kot sestavni del sistema treh avtonomnih zmožnosti čudi. Druga značilnost pa je *občutek kot vsebinska določitev* subjekta. Gre za občutenje *učinka* spoznavnih sil *na* čud. Prvo lahko imenujemo občutek-pogoj, drugo pa občutek-učinek.

Oglejmo si naprej občutek-pogoj. Gre za instanco, ki je, logično gledano, *pred* učinkom predstave predmeta na subjektovo čud. Občutek-pogoj ni vpis učinka predstave *v* čud. Pač pa ta vpis šele omogoča, in sicer tako, da najprej odpre prostor zanj, da najprej »izprazni« neko mesto, kamor se lahko vpiše učinek predstave.

To prazno mesto vpisa pa po našem mnenju ni drugega kot čud sama. Šele ko deluje občutek kot avtonomna zmožnost čudi je namreč, kot smo dejali, vzpostavljena tudi čud kot sistem treh zmožnosti čudi. Občutek ugodja/neugodja sodi k čudi kot *njeno lastno mesto*, se pravi, kot mesto vpisa aficiranosti čudi z refleksijo dane predstave. Občutek-pogoj lahko razumemo v toliko kot prazno mesto, na katerem sploh lahko pride do

---

<sup>13</sup> Za razliko med čudjo kot »sistemom« in golim »agregatom« cf. *KdU*, Uvod, I. inačica, III.

srečanja zmožnosti čudi, se pravi, kot kraj, kjer sploh lahko pride do konstitucije čudi kot sistema. Čutnost občutka je receptivnost subjekta, toda ta receptivnost je tako rekoč *pred oz. tostran* receptivnosti za predmete, za katero vemo, da sodi pri Kantu k celoti objektivirajoče konstitucijske dejavnosti transcendentalne subjektivnosti.

Če interpretiramo čutnost občutka na tak način, nas to pripelje tudi k redefiniciji kantovskega pojma receptivnosti. V prvi Kritiki je receptivnost čutnosti izraz za to, da je za subjektovo spoznavno dejavnost nujna njena aficiranost: nujen je zor, vezan na eksistenco »zunanjih« predmetov. Vendar pa je ta nujnost »zunanje eksistence« s transcendentalnega gledišča problematična<sup>14</sup>, saj se zdi, da ohranja v transcendentalni zastavitvi preostanek realizma. Drugače rečeno, receptivnost subjekta je v prvi Kritiki komaj kaj več kot znamenje »končnosti« subjektive spontanosti, znamenje za to, da je »zunanost« predmetnega sveta nekaj, kar se subjektu sicer »dogaja«, vendar pa ga v bistvu ne zadeva: »dogajanje zunanosti« tu ni bistveno za samo subjektivnost subjekta.

Dovzetnost za določitev subjekta v tretji Kritiki pa ni nič neposredno danega. Prav narobe, dovzetnost je tu rezultat gibanja, v katerem čud šele pride k sebi, gibanja, v katerem se kot čud »proizvede«. V občutku-pogoju postavlja čud samo sebe kot prazno mesto dovzetnosti za aficiranost z dano predstavo. Postavlja se kot kraj izvirne, če smemo tako reči, »spontane« receptivnosti. V tretji Kritiki je receptivnost vpisana v samo spontanost subjekta. Natančneje rečeno, receptivnost deluje v tretji Kritiki kot nekakšen »prvi«, za vselej izgubljeni, tako rekoč *urverdrängt*, izvorno potlačeni akt subjektive spontanosti. Gre za receptivnost, ki je vpisana v samo jedro subjektive dejavnosti. A receptivnost je subjektivi spontanosti notranja v obliki vrzeli, ki jo v njej izdolbe: z njo vznikne v spontani dejavnosti transcendentalnega subjekta neka notranja nemožnost, prekinitev, vrzel.

Receptivnost, kakor jo razumemo tu, torej ni znamenje za subjektovo pasivnost, se pravi, za to, da ga aficirajo okoliščine njegovega empiričnega bivanja. Prav narobe, šele s tem, ko je receptivnost postavljena kot »prvi«, izvorno potlačeni akt spontanosti, smo na ravni, ki onemogoča, da bi se subjekt dojel kot trpeče bitje oz. kot žrtev okoliščin. Dejstvo, da je receptivnost postavljena kot »prvi« akt spontanosti pomeni namreč, da so objektivni konstitucijski akti transcendentalne subjektivnosti možni šele na podlagi tega »prvega« akta. Izvornost receptivnosti pa v sami spontanosti ni prisotna drugače kakor v obliki radikalne prekinitve njenih aktov, v obliki neprekoračljive, notranje meje spontanosti. Receptivnost kot »prvi« akt

<sup>14</sup> Vsaj na ravni transcendentalne estetike, na kateri se tu gibljemo.



spontanosti vpisuje v samo jedro konstitutivne dejavnosti transcendentnega subjekta točko, kjer se razbijejo vse zahteve reda konstitucije. Čutnost občutka drži v redu konstituiranega smisla mesto *radikalne prekinutve* tega reda, mesto tega, kar je empirično neomejeno in brezpogojno.

Oglejmo si zdaj drugo značilnost občutka, občutek-učinek. Gre za občutek, ki »zabeleži«<sup>15</sup>, kot pravi Kant, učinek medsebojnega razmerja spoznavnih zmožnosti ob dani predstavi *na* čud. To, kar zabeleži občutek ugodja/neugodja, je neka specifična *vsebinska določitev* subjekta, povod zanjo pa je dana predstava, natančneje rečeno, presojanje medsebojnega razmerja spoznavnih zmožnosti v dani predstavi. Predstave so po Kantu vselej zakoreninjene v »priložnostnih vzrokih njihove proizvodnje v izkustvu«<sup>16</sup>, zato je tudi določitev subjekta, ki je zabeležena v občutku, vsebinsko gledano vselej »priložnostna«, se pravi, povzročena z naključnimi okoliščinami. Vendar pa je občutek ugodja/neugodja zmožnost čudi a priori, ima transcendentni status – po definiciji torej ne more zaznamovati nobene empirično-arbitrarne vsebinske določitve subjekta. V občutku kot zmožnosti čudi a priori je lahko zaznamovana samo neka vsebinska določitev subjekta, ki ni empirično-naključna, ampak je *nujni pogoj možnosti* subjekta. A kaj bi lahko bilo ta neempirična, »prazna«, »transcendentna vsebina«?

Posamezne subjektive določitve so spremenljive, saj so odvisne od toka »priložnostnih« predstav. Je pa nekaj, kar ostaja v tem toku nenehnega spreminjanja nespremenjeno. To, kar se ne spreminja, je dejstvo, da je subjektova čud vedno že na specifičen način določena. Čud je vedno že v nekem stanju, in subjekt se tega stanja zave v občutku, v katerem stanje začuti. Transcendentna vsebina občutka ugodja zastopa ravno ta »vedno-že« vsebinske določenosti čudi. Drugače rečeno, občutek beleži to, kar preostane od začutene vsebinske določenosti subjekta, če odmislimo njeno naključno vsebinsko empiričnost. »Transcendentna vsebina«, ki jo zabeleži občutek, ni drugega kot praznina mesta, v katerega se bo bilo vpisalo učinkovanje predstave na subjekt. Občutek-učinek je praznina, ki je čutno navzoča. Je *čutna navzočnost praznega mesta*, na podlagi katerega se konstituira čud. Kot tako ponavzočenje praznine pa je čutnost občutka v sebi prazna čutnost. To se pravi, je nekaj čutnega, kar je le materialno navzoče, kar je zgolj tu, a nima smisla. Zato bi lahko rekli, da občutek ugodja ni drugega kot ponavzočenje nekega »smisla brez pomena«.

---

<sup>15</sup> »Torej lahko to subjektivno enotnost /med razumom in močjo upodobitve/ zabeleži le občutenje«, *KdU*, par. 9, A/B 31.

<sup>16</sup> *KrV*, A 86/B 118.



Na tej točki lahko zaključimo obravnavo občutka tako, da zopet med seboj povežemo njegovi značilnosti, ki smo ju analitično ločili. Rekli bomo torej, da občutek kot ireduktibilno subjektivna sestavina predstave označuje navzočnost nečesa v subjektu, kar je subjektivno, se pravi, kar pripada subjektu ravno v meri, v kateri je samo v sebi brezsmiselno. Ta točka radikalnega *izbrisa smisla* pa je v tretji Kritiki hkrati dojeta kot kraj, kjer prihaja do artikulacije čutnosti in uma. Drugače rečeno, čutnost občutka je v tretji Kritiki dojeta kot točka radikalne prekinitve subjektive konstitucije reda smisla, in hkrati kot kraj, kjer doseže um svojo resnično univerzalnost.

Um pa nastopa v tretji Kritiki, kot vemo, v obliki ideje o smotrnosti narave za našo spoznavno zmožnost. Kompleksno problematiko smotrnosti pri Kantu bom tu zreduciral na dva momenta. Prvič, na to, da je ideja smotrnosti načelo a priori, ki ga daje razsodna moč *sama sebi* kot načelo za presojanje *posebnega kot posebnega*. In drugič, na to, da je šele na podlagi ideje smotrnosti mogoče rešiti zahtevo po sistematični enotnosti izkustvenega spoznanja, ki jo postavlja regulativni ideal uma v prvi Kritiki. Skratka, zahteva, ki je pogoj možnosti racionalnosti kot take, je mogoče uresničiti šele na podlagi transcendentnega načela smotrnosti, ki ga daje reflektirajoča razsodna moč sama sebi. Univerzalno uma temelji torej, če uporabimo formulacijo J. Petra, na *strukturi razsodne moči*<sup>17</sup>.

Kaj pa je značilno za strukturo razsodne moči? Na kratko: v refleksiji razsodne moči o dani predstavi prihaja »nenamerno«, tako rekoč »samo od sebe«<sup>18</sup>, ne da bi torej interveniral pojem razuma, do takšne uglasitve subjektivnih spoznavnih sil, da je proizveden spoznavni učinek, učinek »spoznanja nasploh«<sup>19</sup>. Razsodno moč ne vodi objektivni pojem razuma, prav tako razsodna moč tudi ne poskuša razdelati pojma o predmetu. Kljub temu pa postavlja občutek ugodja, ki ga proizvede spontana igra spoznavnih sil ob dani predstavi predmeta, *zahtevo, da velja za vse*. Čeprav občutek ugodja ni element objektivnega spoznanja, ima značilnost objektivnega spoznanja. Natančneje rečeno, strukturiran je kot racionalno, objektivno spoznanje. Občutek ima sicer racionalno strukturo, vendar pa pri spoznavnosti občutka ne gre za občost in nujnost objektivnega spoznavnega akta. To se pravi, spoznavna struktura ne pripada predmetu, spoznavno strukturirano je le

<sup>17</sup> Cf. Joachim Peter, *Das transzendente Prinzip der Urteilskraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant*, Kantstudien-Ergänzungsheft, Bd. 126, de Gruyter, Berlin 1992. Cf. slov. prevod (P. Klepec) odlomka iz navedenega dela v: *Filozofski vestnik*, št. 1, Ljubljana 1996, str. 115-137.

<sup>18</sup> Cf. *KdU*, Uvod, I. inačica, IX, Uvod, 2. inačica, VII.

<sup>19</sup> *KdU*, Par. 9, B/A 29.

subjektivno razmerje med spoznavnimi zmožnostmi. To stanje stvari pa poimenuje Kant formalna smotrnost narave za našo spoznavno zmožnost.

Občutek ugodja ob nekem posebnem predmetu izraža na eni strani neko »spoznanje nasploh«, tako da je mogoče s pomočjo občutka misliti posebno kot del enotnega sistema izkustva. Hkrati pa na drugi strani posebni predmet ni zares spoznan, ni subsumiran pojmu razuma, tako da je ohranjena ireduktibilna kontingentnost njegove posebnosti. V občutku ugodja je posebno sicer racionalno zajeto, se pravi, možno ga je misliti kot del sistematične enotnosti spoznanja, vendar je hkrati ohranjeno, rečeno s Kantom, kot »na sebi naključno«<sup>20</sup>. To pa tudi pomeni, in to je za nas tu bistveno, da je umna ideja o sistematični enotnosti spoznanja, univerzalistična zahteva uma torej, *omogočena in utemeljena z momentom ireduktibilne kontingentnosti*. Univerzalno uma je utemeljeno v naključnem spoznavnem učinku, ki ga proizvede reflektirajoča razsodna moč.

Jedro nauka o smotrnosti v tretji Kritiki je torej v tem, da doseže um svojo resnično univerzalnost – se pravi, da postane v svoji univerzalnosti tudi dejansko možen – v trenutku, ko obsega tako *univerzalnost* in *nujnost* kakor *partikularnost* in *kontingentnost*. A kako misliti to konvergenco univerzalnega in partikularnega, nujnega in kontingentnega? Ena izmed možnosti je naslednji premislek: to, kar je nujno za eksistenco univerzalnega, ni samo partikularno: partikularno ostaja za univerzalno vedno »na sebi naključno«. Pač pa je za eksistenco univerzalnega nujna sama kontingentnost, ki jo predstavlja partikularno.

V tretji Kritiki postavlja um zahtevo po univerzalnosti, ki ji nič ne manjka – tudi njena radikalna kontingentnost ne. Um se (pred)postavlja kot univerzalno, ki obsega vse – tudi tisti nič, ki ostane zunaj njegove celosti. In funkcija čutnosti občutka je ravno, da omogoči rešitev te nemožne naloge. Njeno rešitev pa omogoča čutnost občutka v meri, v kateri reprezentira moment kontingentnosti univerzalnega, ki je tako pogoj njegove možnosti kakor pogoj njegove nemožnosti. Čutnost občutka igra torej dvojno vlogo. Na eni strani izraža naključnost partikularnega. Na drugi strani pa zastopa radikalno kontingentnost samega univerzalnega – naznačuje torej, da bi univerzalno lahko tudi ne bilo.

Kantova argumentacija v tretji Kritiki dokazuje, da je možno misliti vsezaobsegajoče univerzalno, univerzalno, ki mu nič ne manjka – ne nujnost ne kontingentnost, ne zunanost ne notranost, ne univerzalno ne partikularno v njegovi ireduktibilni partikularnosti. A cena za to je, da postane univerzalno nekonsistentno, ne-celo, da to, kar univerzalnemu ne manjka,

---

<sup>20</sup> *KdU*, Uvod, 2. inačica,, V.



od znotraj načinja njegovo univerzalnost: resnično univerzalno se izoblikuje tako, da ga vedno suplementira njegov preostanek ali njegov presežek.

Naš zaris tretje Kritike kot dovršitve transcendentalne teorije čutnosti lahko zdaj povzamemo v treh točkah.

Prvič, subjektivna dimenzija čutnosti je v občutka ugodja definirana kot to, kar se odteguje objektivirajočemu zajetju razumskega pojma<sup>21</sup>: občutek je to, kar ne more nikoli postati spoznavna sestavina, »Erkenntnisstück«. Toda občutek se prikaže kot nekaj ireduktibilno nespoznavnega, partikularnega šele kot rezultat popolnega pojmovnega zajetja čutnosti, se pravi, kot rezultat artikulacije čutnosti in uma. Čutnost občutka je na pojem ireduktibilni preostanek pojma, ki vznikne kot preostanek pojma šele, ko je pojmovno zajetje celovito, dovršeno. Drugače rečeno, v občutku subjekt res čuti »samega sebe«. Toda to »sebstvo« ki ga subjekt čuti, je nekaj, v čemer subjekt kot instanca samoprisotnosti in samotransparentnosti presahne. Je nekaj, kar radikalno prekinja spontano, konstitutirajočo dejavnost transcendentalnega subjekta. V občutku vzame subjekt nase, da njegovo »sebstvo« ni drugega kot neki »smisel brez pomena«, ta prvi, »izvorno potlačeni« akt spontanosti subjekta.

Drugič, Kantova tretja Kritika s problematiko nespoznavnosti čutnosti občutka ne uvaja diskurza neizrekljivega in nedoločljivega. Občutek ni nedojemljiv na sebi, v njem nimamo opraviti z neko nedojemljivo globino subjektivnosti. Občutek je nekaj spoznavno nedojemljivega, je »smisel brez pomena« edino v razmerju do univerzalnosti uma. V Kantovi konceptualizaciji je namreč občutek kot nekaj v sebi brez-smiselnega hkrati kraj, kjer pride do popolne konstitucije univerzalnega uma: je tako rekoč zastopnik samega univerzalnega. Kar pomeni tudi, da je v tretji Kritiki um vzpostavljen kot instanca univerzalnega tako, da je suplementiran z momentom kontingentnosti – z dopolnilom torej, ki njegovo univerzalnost dekompletira, naredi nekonsistentno, ne-vso.

Tretjič, čutnost in um se v njunem bistvenem razmerju vzpostavljata kot prekarni, še več, kot nemožni entiteti. A kot takšni nemožni entiteti se prikažeta le za nazaj, se pravi, z gledišča njunega razmerja. To razmerje pa je samo nekaj docela možnega. Natančneje rečeno, je kraj možne nemožnosti. Za to možno razmerje dveh nemožnih entitet – ireduktibilne partikularnosti čutnosti, ki je plod njenega popolnega pojmovnega dojetja, in univerzalnosti uma, ki jo od znotraj krni moment radikalne kontingentnosti – smo tu predlagali koncept singularnega univerzalnega. S tega gledišča je mogoče razdelavo transcendentalne teorije čutnosti razumeti

<sup>21</sup> Cf. *KdU*, par. 3, A/B 9-10.



tudi kot razdelavo načina, na katerega lahko nemožno prav kot nemožno postane nekaj možnega. Ali tudi, kot razdelavo načina, na katerega je mogoče na ravni subjekta izjave artikulirati subjekt izjavljanja, ki je iz izjavne ravni konstitutivno izključen. V artikulaciji čutnosti in uma deluje pri tem ireduktibilna partikularnost čutnosti občutka kot moment, ki zastopa vselej izključenega subjekta izjavljanja. Vendar pa se lahko v tej vlogi zastopnika izključenega subjekta izjavljanja pojavi le na podlagi univerzalnosti, ki jo omogoča.

V razdelavi transcendentalne teorije čutnosti se tako zarisuje kraj nekega »tretjega« kantovskega subjekta. Ta »tretji« subjekt ni ne simbolni subjekt, se pravi, brezvsebinski transcendentalni subjekt = X, niti ni imaginarni subjekt, se pravi, empirični, vselej že objektivirani subjekt. Vse prej gre za prazen, brezvsebinski subjekt, ki pa je v svoji praznosti kljub temu nekaj realnega. Poskušajmo na koncu vsaj v grobem naznačiti, kje lahko pri Kantu najdemo sled tega »tretjega«, realnega subjekta.

Kot smo zapisali, je univerzalno singularno kraj, na katerem postane nemožno prav kot nemožno nekaj možnega. Pojemovna forma, ki v okviru Kantove filozofije omogoča vznik singularnega univerzalnega, vznik nemožnega kot nemožnega, pa je izjava »Das ist der Fall«, »to je primer« (pravila, občega, norme): gre, skratka, za elementarno formo reflektirajoče razsodne moči. Reflektirajoča razsodna moč razsoja, da je nekaj, denimo, ta dogodek, ono stanje, »primer« tega ali onega »pravila« ali »občega«, te ali one »norme«. Sodba vzpostavlja razmerje med dvema členoma: med nečem partikularnim, to je primerom, in univerzalnim, to je pravilom tega primera. Vendar pa dojetje njunega razmerje ni postopek, v katerem bi bilo partikularno subsumirano univerzalnemu. Reflektirajoča sodba namreč, kot vemo, ne razpolaga z nobenim obćim, z nobeno normo ali pravilom, ki bo jo lahko vodili. Razsojanje ne poteka v imenu že danega univerzalnega. Pač pa univerzalno, v postopku, ki poskuša nekaj partikularnega dvigniti na raven »primera univerzalnega«, šele proizvede, izumi.

Reflektirajoča sodba »to je primer pravila« ni enostavna ugotovitev, konstatacija. Prej jo lahko razumemo kot deklarativ ali, še boljše, kot preskriptiv, kot predpis. A kaj je tisto, kar sodba predpisuje? Reflektirajoča razsojanje »to je primer pravila« ni izrekanje naravnega zakona – v tem primeru bi šlo za določujočo sodbo. Prav tako razsojanje ne predpisuje realnosti njenega najstva, tako kot ga ni mogoče razumeti kot rezultata odločitve subjekta, ki bi že obstajal pred sodbo. To, kar predpisuje preskriptiv reflektirajoče sodbe, lahko opišemo takole: partikularno, primer, in njegovo univerzalno, pravilo, obstajata le, kolikor obstaja izjava oz. sodba »to je primer pravila«. Ta izjava pa obstaja le toliko časa, dokler obstaja

izjavljalni akt »to je primer pravila«, dokler obstaja njegov subjekt izjavljanja. Izjava nima drugega jamstva kot svoje izjavljanje: ni utemeljena ne v realnosti ne v predstavi o njej: nosi jo subjekt izjavljanja, ki nima drugega mesta razen izjavljanja samega. Lahko bi rekli tudi takole: preskriptivno razsojanje »to je primer pravila« je utemeljeno edino v »zvestobi primeru«, to se pravi, v tem, da subjekt vselej znova izbere reflektirajoče razsojanje »to je primer pravila« kot način, kako se umešča v dano situacijo. S tem, ko izbere reflektirajoče razsojanje kot način svoje situacijske eksistence, pa izbere samega sebe kot nekoga, ki nima druge substance razen svojega izjavljanja. V tej izbiri gre za izbiro, ki ne temelji na nobenem vnaprej danem konceptu, za izbiro brez »odločitve za«. Gre za »izbiro brez odločitve« oziroma, če uporabimo formulacijo A. Badiouja, za »izbiro brez koncepta«, za »absolutno čisto izbiro, izbiro, ki je ločena od vsake druge predpostavke razen tiste, da je treba izbrati«<sup>22</sup>. In Kantov »tretji«, realni subjekt se zarisuje prav v tej absolutno čisti izbiri reflektirajočega razsojanja, v kateri subjekt prekinja situacijo s tem, kar bo v njej bilo »primer pravila«.

---

<sup>22</sup> A. Badiou, *Conditions*, Seuil, Pariz 1992, str. 190.

**Alenka Zupančič**  
*Subjekt in univerzalno*

»Deluj tako, da lahko velja maksima tvoje volje vselej hkrati kot načelo obče zakonodaje.« (Immanuel Kant, *Kritika praktičnega uma*)

»Deluj tako, da bi Führer, če bi vedel za tvoja dejanja, le-ta odobral.«  
(»Kategorični imperativ tretjega Reicha«, kot ga je formuliral nacistični guverner na Poljskem Hans Frank)

»Pravico imam uživati v tvojem telesu, mi lahko vsakdo reče, in to pravico bom užival, ne da bi me kakršnakoli omejitev ustavila v kaprici čezmernosti, ki si jih bom zaželel potešiti.« (Jacques Lacan, »Kant s Sodom«)

Zgornje formulacije že s samim dejstvom, da obstajajo, kažejo na neko težavo Kantovega kategoričnega imperativa. Toda – kot bomo poskušali pokazati – ta težava ne izhaja iz razvpite nedoločenosti, zgolj formalnosti, prevelike »abstraktnosti« moralnega zakona, temveč nasprotno nastopi prav tedaj, ko te nedoločenosti in zgolj formalnosti nismo pripravljeni vzeti zares, v vsej njeni radikalnosti in z vsemi konsekvencami, ki iz nje izhajajo.

### *Subjekt zakona*

Obstaja neka poteza Kantove etike, ki ima med interpreti nadvse paradoksen status. Gre za potezo, po kateri se Kantova etika razlikuje od vseh ostalih in s katero tako rekoč stoji in pade: moralni zakon ne sloni na nobenem predhodnjem ali že etabliranem pojmu dobrega in ni izpeljan iz njega, temveč je utemeljen zgolj v samem sebi. Edino dobro je tisto, ki samo izhaja iz moralnega zakona, tj. ki izhaja iz tega, da smo ravnali v skladu z dolžnostjo in hkrati zgolj iz dolžnosti. Moralni zakon, ki predpostavlja konsenz o tem, kaj je dobro in kaj ne, ni moralni zakon. Tisto, po čemer je status te poteze Kantove filozofije paradoksen, pa je sledeče: čeprav je splošno pripoznana (preberemo jo lahko tako rekoč v vsakem učbeniku), pa se zdi, da tako rekoč nikoli ni vzeta čisto zares. Vzemimo dva primera tega »saj vem, pa vendar«, ki spremlja osnovno postavko Kantove etike.



Ko Kant izbira primere, s katerimi ponazori brezpogojnost dolžnosti in moč moralnega zakona, da subjekt navede k temu, da ravna moralno, pa čeprav je to v nasprotju z njegovimi interesi, jih praviloma izbira tako, da se moralni zakon in dobro bližnjega nahajata na isti strani. Čeprav oziranje na dobro bližnjega ne bi smelo igrati nobene vloge pri odločitvi za neko dejanje (to bi moralo izhajati zgolj iz zakona), pa se v Kantovih primerih kot po naključju vselej prikrade zraven in zamegli pravi domet etične izbire.<sup>1</sup> Bralec bo tako pritegnil Kantu, toda, če lahko tako rečemo, iz »nenačelnih razlogov«: ne zato, ker ga je prepričala neizprosna in brezpogojna moralnega zakona, temveč zaradi podobe zla, storjenega našemu bližnjemu /podobniku, ki tu vselej nastopa kot protiutež in v kateri vede ali nevede utemeljimo smisel naše dolžnosti. Da gre tu res za neko zaslepitev glede prave razsežnosti etičnega dejanja zgovorno priča goreča polemika, ki se je razvila ob edinem Kantovem primeru, ki predstavlja drugačno konfiguracijo. Primer pravzaprav ni Kantov – formulira ga B. Constant in ga pripiše Kantu, ki pa se v njem takoj prepozna in ga skratka vzame za svojega: nekdo z očitno zlobnimi nameni išče oz. zasleduje našega prijatelja in nas vpraša, če se skriva v naši hiši. Ali moramo odgovoriti po resnici ali pa je (etično) dopustno, da se zlobnežu zlažemo, da bi s tem obvarovali našega prijatelja? Kant, kot je znano, odgovori, da smo dolžni odgovoriti po resnici.<sup>2</sup>

Primer je vselej razburjal Kantove interprete in na tej točki so Kantovo stališče zavrnilo tudi njegovi najbolj zagreti zagovorniki (na primer H.-J. Paton). Tudi sami menimo, da je Kantovo stališče v zvezi s tem problematično, a nikakor ne zaradi tistih razlogov, zaradi katerih ga običajno zavračajo. Kajti ne glede na problematičnost Kantovega stališča ima zadevni primer neko neizpodbitno vrednost: eksplicitno prizna heterogenost, neistovrstnost dolžnosti in oziranja na dobro (naše lastno ali naših bližnjih) in v tem aspektu predstavlja preizkusni kamen tega, ali smo Kantovo etiko pripravljene vzeti resno. Možnost, da gre dolžnost zmeraj lahko proti nekogaršnjem dobrem moramo sprejeti kot tako, ali pa zavrniti temelj Kantove etike, v kateri dobro (v smilsu dobrobiti – naše lastne ali naših bližnjih) in dolžnost nikakor nujno ne sovpadata.

Drug primer tega, kako interpreti, in to najboljši, zavračajo Kantovo etiko »pod videzom« zavzemanja zanjo, pa je spis H. E. Allisona »Razmislek o banalnosti (radikalnega) zla«<sup>3</sup>. Gre za eksemplaričen primer tega, kako

<sup>1</sup> Tak je na primer znan primer, kjer si Kant zamisli situacijo, v kateri knez od podložnika zahteva, da krivo priča proti poštenjaku, ki se ga želi z izmišljenimi izgovori znebiti. Cf. I. Kant, *Kritika praktičnega uma*, prev. Rado Riha, Analecta, Ljubljana 1993, str. 32-33.

<sup>2</sup> Cf. I. Kant, »Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen«, TWA zv. VIII.

<sup>3</sup> Henry E. Allison, »Reflections on the banality of (radical) evil: A Kantian analysis«, v: *Idealism and Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

v Kantovo etiko skozi zadnja vrata vtihotapimo nek pojem dobrega, v katerem utemeljimo kategorični imperativ; hkrati ta primer v polni meri izpostavi natanko tisti paradoks etike, ki se mu želi Kant izogniti, in ki bi ga lahko formulirali takole: etike ni mogoče utemeljiti, ne da bi že predpostavljali neko etiko. Kant seveda poskuša storiti prav to (moralni zakon se utemeljuje zgolj sam, dobro pa je dobro – oz. etično – šele *po* moralnem zakonu), kar pa zahteva določeno ceno. »Deluj tako, da lahko velja maksima tvoje volje vselej hkrati kot načelo obče zakonodaje« – v čem je paradoks tako formuliranega kategoričnega imperativa? V tem, da kljub kategoričnosti na nek način pušča stvari povsem odprte. Odprt, nedefiniran ostane sam *kriterij načela obče zakonodaje*. Kako bom razsodil, ali moje dejanje (moja maksima) lahko velja kot načelo obče zakonodaje, če – kot Kant sam – ne sprejemam postavke, da me že izvorno vodi neka predstava o Dobrem (oz. o tem, kaj je univerzalno sprejemljivo). Kant je bil prepričan, da je ta kriterij našel v izključitvi protislovnosti, vendar pa je bila od tedaj napisana vrsta tekstov, ki dokazujejo pomanjkljivost tega kriterija. Kot opozarja sam Allison, so številni kritiki in interpreti opozorili, da lahko »test« univerzalizabilnosti prestane praktično katerakoli maksima, če je le primerno (tj. dovolj spretno) formulirana. Z drugimi besedami: karkoli lahko pretendira na zahtevo po univerzalnosti, nič ni a priori izključeno iz etike. In to po našem mnenju ni pomanjkljivost Kantove etike, temveč prav nasprotno njen najpomembnejši moment, moment, na katerem je potrebno vztrajati. Allison pravilno zasluti, kje tiči problem, namreč v sami ideji, da je kategorični imperativ *test*, ki nam lahko enoznačno pokaže, kaj je naša dolžnost in zanjo jamči. Toda na ta problem po našem mnenju odgovori napačno: namesto da bi kot problematično zavrnil samo idejo »testa«, jo »zakrpa« tako, da jo opre na neko točko v realnosti. Najprej kot ključen pojem za razumevanje Kantove praktične filozofije vpelje pojem samoprevarje (*self-deception*), od tod pa postavi tezo, da prav testiranje maksim (ob kriteriju univerzalnosti) ponuja najboljšo možnost za samoprevaro, ki tu prejme naslednjo obliko: sami sebi prikrijemo resnično naravo načel, na podlagi katerih delujemo. Pri testu načrtno goljufamo, da bi na ta način opravičili svoja dejanja, ki so v resnici storjena iz čisto patoloških motivov. Allison navaja sledeč primer: recimo, da nekoga zelo sovražimo in izvemo nekaj, kar bi ga, če bi to izvedel, hudo prizadelo. Ker bi ga radi prizadeli, se odločimo, da mu bomo bolečo novico povedali, to pa opravičujemo s tem, da ima pravico vedeti. Zadevno dejanje torej sebi in drugim predstavimo ne kot dejanje čiste zlobe, s katerim želimo drugemu povzročiti bolečino, temveč kot častno dejanje resnicoljubnosti. Lahko celo uspemo prepričati sami sebe, da je to naša sveta dolžnost.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, str. 181.



Primer je vsekakor zgovoren in opisuje neko situacijo, ki nam ni tuja. Toda če ta primer pokaže, da je testiranje maksim idealna priložnost za samoprevaro, pa Allison od tod ne zaključi, da je sama ideja testiranja maksim problematična, da je skratka osnovna samoprevara ravno prepričanje, da obstaja neki test, ki nas lahko vnaprej odveže odgovornosti za naša dejanja. Nasprotno, idejo »testiranja« podpre z nečim, kar je temu testiranju (in s tem moralnemu zakonu) zunanje in kar imenuje »očitne (v oči bijoče) moralne poteze določene situacije«, *morally salient features of a situation*. Nemoralne maksime samo *na videz* prestanejo test univerzalnosti, ker ignorirajo oz. zamegljijo moralno očitne poteze dane situacije. V zgornjem primeru je takšna poteza naša intenca, da bi prizadeli osovraženo osebo. V primeru nacističnega zločinca Eichmanna, ki je s čistjo vestjo pošiljal Žide v smrt, gre po Allisonu za mejni primer takšnega neziranja na moralno očitne poteze. Kaj bi lahko bilo za Eichmanna bolj očitno, retorično vpraša Allison, kot dejstvo, da je imel opravka s človeškimi bitji? Problem te interpretacije je seveda konceptualna šibkost pojma očitnega. Niti najmanj ni gotovo, da so bili za Eichmanna Židje očitno človeška bitja, oziroma, drugače rečeno, nacistični diskurz je poskrbel in je vse naredil za to, da bi bilo očitno nekaj drugega, da namreč Židje niso ljudje. In če bi nazivem zmagal, bi imeli danes verjetno opravka s čisto druge vrste očitnostmi, kot pa imamo. Z drugimi besedami, problem je v tem, da je sama očitnost, ki naj bi nas varovala pred samoprevaro, lahko ravno najvišja oblika samoprepare. Če sprejmemo to, kar sugerira Allison, da namreč v realnosti obstaja nekaj, na kar se lahko opremo ob testiranju maksim (če skratka Kantov moralni zakon »pod mizo« opremo na nekaj, kar mu je zunanje), potem – pa naj se sliši še tako škandalozno – sprejmemo tudi logiko, ki je v osnovi maksime »Deluj tako, da bi Führer, če bi vedel za tvoja dejanja, le-ta odobral.« Führerja lahko nadomestimo npr. z Bogom in dobili bomo kategorični imperativ, ki je za našo kulturo že veliko bolj sprejemljiv. Toda ne smemo pozabiti, da je njuna logika, njuna struktura natanko ista. Svoja dejanja oz. maksime testiramo ob nekem idealu, ki določa koordinate in horizont tega, kaj je splošno sprejemljivo in kaj ne. S tem pridemo do položaja, kjer etiko utemeljimo tako, da že predpostavimo neko etiko. Zato nas tudi ne sme presenetiti način, kako Allison definira radikalno zlo. Iz njegovih izpeljav lahko izluščimo naslednjo definicijo radikalnega zla: tisto, kar pretendira na univerzalnost (tj. se sklicuje na zakon), a je hkrati skregano z našimi osnovnimi predstavami o dobrem (tj. z moralno očitnimi potezami), je radikalno zlo. Takšna definicija je sicer možna, a reči je treba, da zelo hitro trči ob lastno mejo: dve različni kulturi bi ob prvem konfliktu druga drugo zlahka obtožili radikalnega zla. Vsaka drugačnost, ki je kolikor



toliko resna in resno mišljena, bi postala prikladen kandidat za nalepko »radikalno zlo«. Problem tega, kar Allison imenuje »samoprevara«, s tem še zdaleč ni rešen, temveč zgolj premeščen na neko drugo raven.

Vprašanje, ki se postavlja na tej točki, pa je sledeče: Kako definirati, konceptualizirati kategorični imperativ oz. moralni zakon tako, da bi izključil možnost, da se na primer nekdo kot Eichmann brani z besedami, da je z brezpogojno poslušnostjo Hitlerju zgolj sledil (Kantovemu) kategoričnemu imperativu? Če, kot smo videli, Allisonova koncepcija prej omogoča takšno sklicevanje, kot pa ga preprečuje, kje iskati alternativo? Naš odgovor je, da je treba do konca vztrajati prav na nedoločeni moralnega zakona.

Za pojasnitev tega se še enkrat vrnimo k primeru, ki ga navaja Allison. Za kaj natanko v tem primeru gre? Nekdo želi prizadeti drugega in za to išče opravičilo ter ga seveda tudi najde. Glej, glej, si reče, saj mi vendarle dolžnost nalaga, da drugega seznanim s tem, kar ima pravico vedeti. Torej mu bom to povedal, čeprav ga bo »na žalost« prizadelo. S čim imamo tu oprava? S tem, da, rečeno z besedami S. Žižka, *dolžnost tu nastopa kot opravičilo za to, da storimo svojo dolžnost*.<sup>5</sup> Z drugimi besedami, problem je v tem, da imamo oprava z dvema problemoma, z dvema »zaslepitvama«, in ne le z eno samo. Ena zaslepitev je ta, na katero opozori Allison (zaslepimo se za očitno intenco, ki je v tem, da bi radi prizadeli drugega). Toda ta zaslepitev je možna zgolj na podlagi neke osnovnejše zaslepitve oz. nekega osnovnejšega verovanja. Možna je zgolj, če dolžnost (če to, kaj je moja dolžnost) nastopa kot, če naj tako rečemo, »gotovo jelo«. Zato našega hinavca ne bomo razkrinkali enostavno tako, da mu bomo rekli, »saj vemo, da ti je dolžnost samo priročna pretveza za to, da prizadaneš drugega« – saj bo lahko še naprej na primer svetohlinsko trdil, da je moral ravno zbrati vse svoje moči, da je lahko drugemu povedal resnico, kljub temu, da je vedel, da ga bo prizadela; trdil bo, kako je sam trpel ob tem, a da se dolžnosti pač ni mogel izneveriti... Nasprotno, hinavca – oziroma natančneje, perverzneža, gre namreč natanko za držo pervezneža – bomo razkrinkali tako, da ga bomo vprašali: »Kje pa piše, da je tvoja dolžnost drugega seznaniti s tem, kar ima pravico vedeti? Po čem sklepaš, da je to tvoja dolžnost? Ali si pripravljen odgovarjati za svojo dolžnost?«

V skladu s Kantovimi osnovnimi postavkami je dolžnost samo tisto, kar subjekt naredi za dolžnost, ne obstaja nekje zunaj tega kot tablica zapovedi. To, da subjekt nekaj naredi za svojo dolžnost, pa implicira, da zanjo tudi odgovarja. Zakon nam nalaga, da storimo svojo dolžnost, nikakor pa ne jamči zanjo, zanjo *ne odgovarja*. Zanjo odgovarja edinole subjekt.

---

<sup>5</sup> Cf. Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, Verso, New York & London 1996, str. 170.

Z drugimi besedami, kategorični imperativ ni preizkus, test, na podlagi katerega bi lahko sestavili seznam (četudi nikoli dokončen) etičnih dejanj, oziroma nekakšen »katekizem čistega uma«. <sup>6</sup>

Kaj torej je moralni zakon? Njegovo osnovno strukturo lahko pojasnimo z razliko med uganko in citatom. Moralnega zakona ne moremo zvesti na strukturo citata, kjer bi lahko na primer rekli: »Moralni zakon mi pravi 'Povej resnico'« in tako skrili odgovornost za naša dejanja za avtoriteto Zakona. Moralni zakon ima nasprotno strukturo uganke, nekega pol-rekanja (»*mi-dire*«). Moralni zakon je izjavljanje brez izjave in subjektu je naloženo, da iz tega izjavljana naredi izjavo – in nosi posledice.

Na tej točki pa se lahko znova vrnemo h Kantovem spisu »O domnevni pravici lagati iz človekoljubja«, saj bi moralo biti zdaj že jasno, v čem je nevzdržnost Kantovega stališča. Prvič, Kant vzame dolžnost govoriti resnico natanko kot neko a priori gotovo dolžnost, ki je prestala preizkus kategoričnega imperativa in jo lahko zapišemo na tablico zapovedi za vse sedanje in bodoče rodove. Skratka, zakon tu postane citat. Kar ta gesta omogoči, pa je natanko to, da se subjekt postavi v perverzni položaj, kjer svoja dejanja *opravičuje* z dolžnostjo, kjer se »skrije za zakon« in se predstavlja zgolj kot instrument njegove volje. Njegova pozicija izraža naslednjo držo: »Žal mi je, če vam to, kar sem storil, ni po godu; toda deloval sem po ukazih Drugega (Zakona,...), ki je to hotel. Če vas torej moja dejanja motijo, se zmenite z Njim.« Dejansko gre Kant v omenjenem spisu tako daleč, da trdi, da subjekt, če preganjalcu pove resnico, ni odgovoren za posledice svojega dejanja, če pa se zlaže, je zanje odgovoren. S tem pa omenjen primer, namesto da bi ponazarjal, da je dolžnost v skrajni instanci utemeljena zgolj v sami sebi in da se prav sem vpisuje subjektova odgovornost, nasprotno ponazarja primer nekoga, ki presežni užitek, ki ga najde v izdaji, skrije za Zakon.

Vendar pa ob tem velja še enkrat poudariti, da to ne omaje strukturne vrednosti primera. Dopustiti moramo možnost, da subjekt deluje etično, čeprav deluje proti dobri bližnjega. Dopustiti moramo možnost, da bi

<sup>6</sup> Cf.: »Kantov kategorični imperativ bi razumeli napačno, če bi v njem videli nekakšno formalno šablono, katere aplikacija na nek konkreten primer moralnega subjekta razreši odgovornosti za odločitev: Nisem prepričan, ali je to, da storim dejanje X, moja dolžnost ali ne. Ni problema – preizkusim ga tako, da ga podvržem dvojnemu formalnemu kriteriju, ki ga implicira kategorični imperativ (...) in če dejanje X preizkus prestane, vem, kaj je moja dolžnost... Vsa poanta Kantove argumentacije je natanko nasprotna temu avtomatičnemu postopku verifikacije: dejstvo, da je kategorični imperativ prazna forma, pomeni natanko to, da ne more nuditi nobenega jamstva proti temu, da napačno presodimo svojo dolžnost.« *The Indivisible Remainder*, *op. cit.*, str. 170.



nekdo v takšnem primeru za svojo dolžnost *postavil* resnicoljubnost – ne da bi jo pri tem vzel kot nekaj, za kar mu zakon »krije hrbet«.

Kant si torej v omenjenem spisu vzame svobodo, da za nas *use* in enkrat za vselej »dopolni« pol-rekanje kategoričnega imperativa. S tem prekrši svoja lastna načela in postavi resnicoljubnost kot *a priori*, že vnaprej določeno in nevprašljivo dobro. Zakaj je to problematično? Ne enostavno zato, kot bi utegnili pomisliti, ker na ta način že vnaprej zanemarimo vse mogoče partikularne okoliščine, ki nastopajo v vsaki konkretni situaciji; ne enostavno zato, ker en primer ni nikoli povsem identičen z drugim in ker v vsakem primeru, v vsaki situaciji lahko nastopa kak poseben dejavnik, ki ga moramo pri svoji odločitvi upoštevati. Stvari so še bolj radikalne: tudi če bi bilo mogoče, na primer s pomočjo kakšnega super računalnika, vnaprej simulirati vse možne situacije, to še vedno ne pomeni, da bi lahko na podlagi tega sestavili seznam etičnih odločitev, ki ustrezajo vsaki dani situaciji. Ključni problem moralnega zakona ni variabilnost situacij, na katere ga »apliciramo«, temveč mesto, vloga subjekta pri sami njegovi konstituciji in s tem pri konstituciji univerzalnega. Tisto, zaradi česar subjekta ni mogoče izbrisati iz »strukture« etičnega (tako, da bi na primer sestavili omenjen seznam, s čimer bi že vnaprej odpadla tudi odgovornost za dejanja), ni posebno, posamično, specifično, temveč univerzalno. Tisto, česar se absolutno ne da reducirati, ni pestrost, raznolikost vsake dane situacije, temveč gesta, s katero vsak subjekt s svojim dejanjem postavi univerzalno, izvrši neko operacijo univerzalizacije. Subjekt v etiki ni *agent* univerzalnega (takšne ali drugačne volje, takšnega ali drugačnega dobrega), ni tisti, ki deluje v imenu univerzalnega ali z njegovim pooblastilom – če bi to bil, potem bi ga bilo mogoče odmysliti, bil bi reduktibilen. Subjekt ni agent univerzalnega, temveč je njegov *agens*. Vendar pa je tudi to treba še podrobneje pojasniti, da se izgnemo nekemu nesporazumu. Da je subjekt agens univerzalnega, tisto, brez česar univerzalnega ne bi bilo, ne pomeni, da imamo nek pojem subjekta, ki je neobhodno potreben za pojem univerzalnosti; ne pomeni enostavno tega, da je vsaka univerzalnost subjektivno posredovana oz. da je zakon vselej »subjektiven«; ne meri na določeno definicijo univerzalnega, temveč na definicijo subjekta. Sam subjekt ni nič drugega kot ta moment univerzalizacije, konstitucije zakona in determinacije univerzalnega. Etični subjekt ni subjekt, ki v dano (moralno) situacijo prinese vso subjektivno prtljago in z njo vpliva na to situacijo (formulira maksimo, ki ustreza njegovim osebnim nagibom), temveč je strogo vzeto nekaj, kar v etičnem dejanju šele vznikne. (Etični subjekt je točka, kjer se univerzalno sklene in doseže svojo določitev.



To je tista točka, na kateri je treba vztrajati, če hočemo Kanta rešiti pred očitkom, da je njegova etika zvedljiva na sadovsko etiko. To pa hkrati pomeni »zarežati« v samega Kanta in vztrajati na enem momentu njegove praktične filozofije proti drugem.

*Kontroverza o radikalnem oziroma diabolčnem zlu*

V delu *Religija v mejah golega uma* Kant, kot je znano, identificira tri različne moduse zla, od katerih prva dva še nista »prava«. Če na hitro povzamemo:

1) *Šibkost* človeške narave, zaradi katere se vdam nagnjenjem, »patološkim vzgibom«, *kljub* svoji volji po dobrem. Volja je torej dobra, hotel sem dobro, toda realizacija, »izvedba« tega dobrega je spodletela

2) *Nečistost*, »nepristnost« človeške volje. Tu problem ni v diskrepanci med maksimo in izvedbo. Za objekt volje imamo »dobro« in smo tudi dovolj močni, da ga »izvajamo«. Toda tako ne delujemo iz spoštovanja moralnega zakona in zgolj zaradi njega, temveč na primer iz samoljubja, iz določenih osebnih interesov, ker pričakujemo, da nam bo to v življenju koristilo ipd.

3) *Zloba* (Bösartigkeit) oziroma »radikalno zlo« pa je strukturirano nekoliko drugače. Temelj radikalnega zla je neko (svobodno) dejanje (ki pa ni temporalno, ni ga mogoče situirati v subjektovo zgodovino), v katerem motive oziroma gibala, ki so povezana z našim samoljubjem (z našimi subjektivnimi nagibi) naredimo za *pogoj* poslušnosti moralnemu zakonu. Z drugimi besedami, radikalno zlo sprevrne hierarhijo (patoloških) nagibov in zakona: namesto da bi bil slednji pogoj oz. »kriterij« sprejemanja ali zavračanja prvih, pa so nagibi tisti, na podlagi katerih se odločamo, ali bomo ubogali zakon ali ne. Moralni zakon ubogamo zgolj »po naključju«, kadar nam to ustreza oz. kadar se to sklada z našimi patološkimi nagibi. Radikalno zlo je v resnici pojem, ki pojasni možnost prvih dveh modusov zla.<sup>7</sup>

Tem trem »stopnjam« zla Kant nato doda še četrto, »diabolčno zlo«, ki pa ga v isti gesti tudi že izključi kot primer, ki ga ni mogoče aplicirati na človeka. Diabolčno zlo bi pomenilo, da bi bilo tu samo nasprotovanje moralnemu zakonu povzdignjeno na raven maksime. V tem primeru bi maksima nasprotovala zakonu ne negativno, temveč direktno. To bi na primer pomenilo, da bi bili pripravljeni delovati proti moralnemu zakonu, čeprav bi bilo to v navskrižju s samimi našimi patološkimi interesi, tj. čeprav

---

<sup>7</sup> Cf. I. Kant, »Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft«, TWA zv. VIII., str. 676-678.

bi to pomenilo delovati proti našemu lastnemu dobru. Nasprotovanje moralnemu zakonu bi povzdignili v načelo in tega načela bi se držali, naj stane kar hoče – tudi za ceno lastne smrti.

Prvi problem, ki nastopi s to konceptualizacijo diaboličnega zla, je sama njegova definicija: da bi namreč diabločno zlo nastopilo tedaj, ko bi bilo samo nasprotovanje moralnemu zakonu povzdignjeno v maksimo (v načelo, v zakon). V čem je problem te definicije? Glede na Kantov koncept zakona – ki ni zakon, ki bi nam narekoval »storite to« ali »storite ono«, temveč enigmatični zakon, ki nam nalaga zgolj to, da storimo svojo dolžnost, ne da bi to dolžnost kadarkoli imenoval – se pojavi naslednji ugovor: če bi nasprotovanje moralnemu zakonu povzdignili na raven maksime oz. načela, to ne bi bilo več nasprotovanje moralnemu zakonu, temveč že sam moralni zakon. Moralnemu zakonu ni mogoče nasprotovati na ravni zakona. Natančneje rečeno: nič ne more načeloma (iz nepatoloških vzgibov) nasprotovati moralnemu zakonu, ne da bi se s tem samo sprevrglo v moralni zakon. Če delujemo, ne da bi dopustili, da razni patološki motivi vplivajo na naše delovanje, je to delovanje dobro. Glede na ta pojem dobrega, bi se morala definicija (diaboličnega) zla glasiti takole: Zlo je, če, ne glede na vse naše patološke nagibe, nasprotujemo delovanju, ki se ne ozira na patološke motive. V kontekstu Kantove etike dejansko nima nobenega smisla govoriti o *nasprotovanju* (opoziciji) moralnemu zakonu. Nasprotovanje moralnemu zakonu bi samo bilo zakon; na tej, načelni ravni, med njima ni mogoče postavili nobene razmejitve. »Diabolično zlo« neizogibno sovpadе z »najvišjim dobrim«, ki ga Kant vpelje v *Kritiki praktičnega uma* kot »nujni objekt volje«. Kant diabolično zlo vpelje na popolnoma simetričen način kot najvišje dobro: oba postavi kot »ideala«, v katerih bi volja povsem sovpadla z zakonom, in oba izključi kot primera, ki ju ni mogoče aplicirati na človeka. S to razliko, da najvišje dobro opre na postulat nesmrtnosti duše. Toda ne smemo pozabiti, da bi bila nesmrtna duša prav tako lahko postulat diaboličnega zla. Prvi odstavek poglavja »Nesmrtnost duše kot postulat čistega praktičnega uma« bi zlahka prepisali takole: »Uresničevanje najvišjega zla v svetu je nujni objekt volje, določljive z moralnim zakonom. V tej volji pa je vrhovni pogoj najvišjega zla *popolno ustrezanje* naravnosti moralnemu zakonu. (...) Popolno ustrezanje volje moralnemu zakonu pa je *diaboličnost*, popolnost, ki je ni zmožno doseči nobeno umno bitje v čutnem svetu v nobenem trenutku svojega bivanja. Ker pa je kljub temu zahtevano kot praktično nujno, ga je mogoče najti le v progresu, ki gre v naskončnost proti temu popolnemu ustrezanju (...). Torej je najvišje zlo praktično možno le ob predpostavki nesmrtnosti duše.«



Postulat nesmrtnosti duše je dejansko mnogo daljnosežnejši in mnogo manj nedolžen, kot se zdi na prvi pogled. Njegova glavna operacija je v tem, da *objekt* praktičnega uma (kakor Kant imenuje vrhovno dobro) naveže na *voljo* in postavi, da je »realizacija« tega objekta možna samo ob predpostavki svetosti volje. Prav ta operacija pa je tisto, kar, po eni strani, Kanta približa Sadu in njegovi »volji po Užitku«, po drugi strani pa Kanta (ki noče biti Sade) primora k temu, da izključi najvišje dobro/zlo kot nemogoče za človeške akterje. Če se želimo izogniti temu problemu Kantove etike, moramo hkrati formulirati naslednji dve postavki:

1) Diabolično oziroma najvišje zlo je identično najvišjemu dobru, slednja pa nista nič drugega kot definicija uspelega (etičnega) dejanja. Z drugimi besedami, na ravni formalne strukture etičnega dejanja razlika med Dobrim in Zlom ne obstaja. Zlo je nerazločljivo od Dobrega.

2) »Najvišje zlo« in »najvišje dobro« obstajata oz. natančneje, do njiju pride, »se zgodita« – *kar ne obstaja, pa je sveta oziroma diabolična volja*.

Naj to pojasnimo na primeru neke polemike.

Joan Copjec v tekstu »Zlo v času končnega sveta«<sup>8</sup> pozdravi Kantovo izključitev diaboličnega zla kot tisto gesto, ki preprečuje, da bi se moralni zakon »fenomenaliziral«. Tisti, ki Kantu očitajo to izključitev, češ da ni imel dovolj intelektualnega poguma, da bi priznal diabolično zlo, po J. Copjec zapadejo v neko volontaristično branje Kanta – branje, ki se ujame v past romantizma (povezanega z idejo nekega diaboličnega bitja) in ki voljo jemlje kot pozitivno silo in se vdaja (nevarni) iluziji, da je mogoče odpraviti njen notranji razcep. Prav nek tak »romantizem« čiste, nerazcepljene volje je po J. Copjec v jedru nacizma: razcep je dojet kot načeloma odpravlјiv; strategija za njegovo odpravo pa je ta, da je projiciran navzven, v zunanjo realnost, v kateri je hkrati določen tisti moteči element (Žid), ki ga je treba eliminirati, da bi ta razcep odpravili. In ker je zadevni razcep načeloma neodpravlјiv, tovrstna vera v možnost njegove odprave implicira, da ne bomo nikoli pobili zadnjega Žida...

Toda, kar tovrstna teoretska podpora Kantovi izključitvi diaboličnega zla kot nemožnega (zasledimo jo tudi pri Allisonu) praviloma spregleda ali zamolči, je naslednje: moralnega zakona ne bi »fenomenalizirali« samo, če bi nasprotovanje moralnemu zakonu povzdignili v maksimo – natanko isto bi se zgodilo, če bi moralni zakon povzdignili v edino gibalno naših dejanj. Simetrija (najvišjega) dobrega in (radikalnega) zla, ki jo vzpostavi Kant, je tu ireduktibilna. S tem, ko izključimo možnost diaboličnega zla izključimo

<sup>8</sup> J. Copjec, »Evil in the Time of the Finite World«, v: *Radical Evil*, Verso, London & New York 1996.



tudi možnost Dobrega, izključimo možnost etike kot take oz. še natančneje, postavimo etično dejanje kot v sebi nemožno (ker bodisi nikoli še ni dovolj »čisto« bodisi vselej vodi v zlo). Skratka, človeško bitje je po definiciji tostran dobrega in zla (sicer bi postalo ali angelsko ali diabolično). Dejansko na primer J. Copjec zaključí, da zmožnost za etično dejanje oziroma »zmožnost za to, da delujemo nepogojeno, obstaja zgolj v tem, da se nikoli ne realizira, da ji vselej spodleti, da bi se realizirala«. Če jo poskušamo realizirati, pademo na primer v fašizem oz. nacizem.

To stališče pa odpre dva problema. Prvič, etika se s tem zvede zgolj na preprečevanje zla; drugič, vprašanje je, kolikor ni za vsak totalitarizem nujna ravno predpostavka nerealizabilnosti. Za totalitarizem ni značilno zgolj to, da razglašá npr. možnost realizacije svobode (oz. odprave takšnega ali drugačnega razcepa, alienacije), temveč tudi in predvsem to, da se hkrati z njo – s to možnostjo – ne identificira: identificira se s potjo do nje (vidi se kot njen agent, instrument) in zato je zanj vitalnega pomena, da se ta pot nikoli ne konča.

Tisto, kar sami očitamo Kantu na tej točki, ni to, da ni imel dovolj »intelektualnega poguma«, da bi dopustil nekaj tako radikalnega, ekstremnega, kot je diabolično zlo. Gre nasprotno za to, da je ta ekstremnost (in z njo povezan romantizem) že rezultat neke določene kantovske konceptualizacije etike. In v nasprotju s tem postavljamo tezo, da je etično dejanje (v Kantovem pomenu besede) možno, ne da bi zato impliciralo sveto ali diabolično voljo.

Kot je opozoril že Lacan, problem omenjene konceptualizacije najjasneje izstopi v dveh zgodbicah, apologih, ki ju vpelje Kant, da bi dokazal obstoj moralnega zakona in hkrati to, da subjekt ne more delovati v nasprotju s svojimi patološkimi motivi iz drugega razloga kot iz tistega, ki ga predstavlja moralni zakon. V prvi zgodbici gre za nekoga, ki si želi preživeti noč z izvoljeno damo, a hkrati ve, da ga pri izhodu čakajo vislice, da bo, skratka, po strastni noči usmrčen. Kant to izbiro komentira rekoč, da je vsakomur jasno, da bo v tem primeru zadevni subjekt premagal svoje poželenje. Nato pa Kant vpelje drugo zgodbico, primer nekoga, od kogar njegov knez zahteva, da lažno priča proti nedolžni osebi, ki se je želi znebiti. Tudi tu je kazen za zavrnitev lažnega pričevanja smrt. Toda v tem primeru, pristavi Kant, si lahko zamislimo, da bi zadevni subjekt raje izbral smrt kot pa pripomogel k smrti nedolžnega sočloveka.<sup>9</sup>

Ti dve zgodbici torej služita kot dokaz tega, da poleg moralnega zakona ne obstaja nobena druga »sila«, ki bi nas lahko pripravila do tega, da

---

<sup>9</sup> Cf. *Kritika praktičnega uma*, op. cit., str. 32-33.

delujemo proti naši lastni dobrobiti. Temu Lacan postavi nek pertinenten ugovor: takšna sila obstaja, in sicer *užitek* (kot različen od ugodja, kot nekaj, kar se nahaja onstran načela ugodja).

»Presunljiva razumljivost prvega zgleda se opira na to, da nam je noč, ki bi jo preživali z damo, paradoksnost predstavljena kot ugodje, ki je postavljeno na eno stran tehtnice, na drugo pa kazni, ki jo moramo sprejeti, ugodje in kazni sta torej postavljena v opozicijo, ki ju homogenizira. (...) Dovolj je, da noč, ki jo preživimo z damo, prestavimo iz rubrike ugodja v rubriko užitka kot užitka (...), kar ravno implicira sprejetje smrti, pa bo primer ovržen.«<sup>10</sup>

Toda Lacanov argument je še subtilnejši. Ne gre za to, da bi užitek postavil kot neko diabolno silo, ki se je zmožna zoperstaviti zakonu. Nasprotno, v njej prepozna jedro samega zakona: zadošča, pravi Lacan, da je užitek nekaj »bolečega« (tj. različnega od ugodja), pa se zadeva popolnoma spremeni in se hkrati spremeni tudi smisel moralnega zakona. »Vsakdo lahko vidi, da je vloga moralnega zakona, če ima moralni zakon tu sploh kakšno vlogo, prav v tem, da je opora tega užitka.«<sup>11</sup> Z drugimi besedami, če nas, kot trdi Kant, k temu, da sprejmemo smrt (oz. da odmislimo vse interese naše dobrobiti), ne more napeljati nič drugega kot moralni zakon, potem je primer nekoga, ki bi z damo preživel noč, čeprav bi bil nato usmrčen, pač primer moralnega zakona. – Je primer moralnega zakona, ne da bi bilo to zato diabolno dejanje. To je ključna točka Lacanovega argumenta: obstajajo dejanja, ki povsem ustrezajo Kantovim zahtevam za Dejanje, a ki hkrati niso ne »angelska« ne »diabolna«. Subjektu *se zgodi*, da stori dejanje; še več, *zgodi se mu, pa če to hoče ali ne*. Prav ta točka izključuje voluntarizem, ki bi vodil k romantizmu diabolnega (ali angelskega). Užitek (kot realno jedro moralnega zakona) ni stvar volje. Oziroma natančneje, če je stvar volje, je to v toliko, kolikor vselej nastopa kot nekaj, česar subjekt noče. To, kar po Lacanu Kanta približa Sadu, je prav dejstvo, da vpelje nek »hoteti užitek« (najvišje dobro, moralni zakon), oz. to, da iz realnega naredi *objekt volje*. To se izteče v izključitev objekta (najvišjega dobrega oz. diabolnega zla), izključitev, ki pa ravno podpira fantazmo njegove realizacije (nesmrtnost duše). Za Kanta je nepojmljivo, da bi nekdo hotel svojo lastno destrukcijo – to bi bilo diabolno. In Lacanov odgovor ni, da je to vendarle pojmljivo, da tudi takšni ekstremni primeri obstajajo. Lacanov odgovor je, da na tem ni nič ekstremnega, da na neki ravni (vsak), še tako povprečen subjekt hoče svojo destrukcijo, *pa če to hoče*

---

<sup>10</sup> J. Lacan, *Etika psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1988, str. 188.

<sup>11</sup> *Ibid.*



*ali ne.* Hoče jo natanko tam, kjer se kot subjekt ne prepozna in kjer kot subjekt nima nobene besede. To raven Lacan imenuje gon oz. pulzija smrti, kamor umesti užitek.

Z drugimi besedami, angelizacija dobrega in diabolizacija zla je konceptualna cena, ki jo plačamo za to, da Realno naredimo za objekt volje, tj. da popolno sovpadanje volje z moralnim zakonom naredimo za pogoj etičnega dejanja. To pa pomeni zagovarjati tezo, da obstaja »junak« dejanja. V prvem koraku Kant poveže etično dimenzijo dejanja s subjektovo voljo. Od tod sledi, da če bi subjekt dejansko uspel izvršiti etično dejanje, bi bil to bodisi angelski, sveti, bodisi diabolični subjekt. Toda nobeden od teh dveh primerov ne pride v poštev za človeka. Iz te izključitve angelov in hudičev pa nato sledi perpetualna diereza, ki deluje v tistem, kar po tej izključitvi ostane. Subjekt je za vselej prepuščen ireduktibilnemu dvomu, ki se kaže v vztrajanju krivde: od svoje patologije se mora cepiti v neskončnost.

Z drugimi besedami: (notranji) razcep volje, njena alienacija sami sebi, v kateri nekateri interpreti vidijo eno najbolj pertinentnih točk Kantove etike, je dejansko že posledica tega, da Kant ni mislil (»priznal«) neke bolj temeljne alienacije: alienacije subjekta v dejanju, alienacije, ki implicira, da subjekt ni nujno junak »svojega« dejanja.

Če bi Kant priznal to temeljno »alienacijo« oz. ta razcep, potem uspelo dejanje ne bi impliciralo ne svete ne diabolične volje. Kaj ravno je ta temeljna alienacija in kje je vidno, da je Kant ne pripozna? Spet v »kantovskih zgodbicah«, primerih, ki jih v svojih tekstih ponuja Kant. Na primer slavni primer lažne obljube oz. še slavnejši primer depozita, ki sledita isti logiki.

»Postavil sem si, denimo, za maksimo, da bom večal svoje premoženje z vsemi varnimi sredstvi. V mojih rokah je trenutno *depozit*, čigar lastnik je umrl, ni pa glede njega zapustil nobenega zapisa. To je kajpada primer, ki ustreza moji maksimi. Zdaj želim vedeti le, ali lahko ta maksima velja tudi kot obči praktični zakon. Maksimo bom torej apliciral na pričujoči primer in se vprašal, ali lahko nemara prejme formo zakona: da lahko vsakdo utaji depozit, za katerega mu ne more nihče dokazati, da je bil deponiran. Takoj lahko opazim, da bi tako načelo kot zakon izničilo samo sebe, ker bi povzročilo, da depozit sploh ne bi obstajal.«<sup>12</sup>

Kaj tu pravzaprav trdi Kant? Trdi, da – z Lacanovimi besedami – »ni depozita brez depozitorja *na višini svoje naloge*«, tj., brez depozitorja, ki povsem sovpadne in je v celoti zvedljiv na opredelitev »depozitor«. S tem Kant za pogoj dejanja dejansko postavi nič manj kot svetost volje (popolno

---

<sup>12</sup> *Kritika praktičnega uma*, op. cit., str. 29.



ustrezanje volje moralnemu zakonu – to je implicirano v onem »na višini svoje naloge«).

Če to formuliramo splošneje, bomo rekli: ni (etičnega) dejanja brez subjekta na višini tega dejanja. To seveda implicira zabris razlike med ravnijo izjave in ravnijo izjavljanja: subjekt izjave mora sovpadati s subjektom izjavljanja.

Mimogrede lahko omenimo, da v tej luči verjetno ni naključje, če prav laž, laganje predstavlja najbolj nevraltično točko Kantove etike. Problem, za katerega gre, je namreč v osnovi problem oz. »paradoks« lažnivca. Če je lažnivec na višini svoje naloge, potem ne more reči »lažem« (ker s tem že govori resnico itd.), oziroma, kot bi rekel Kant, ker bi s tem laganje postalo nemožno. Kot je znano Lacan ta paradoks označi za navidezen in ga razreši prav s konceptualizacijo razlike med subjektom izjave in subjektom izjavljanja: besedica »lažem« je del besednega zaklada, ki se nahaja v Drugem. Ta »besedni zaklad« je nekaj, česar se lahko poslužujem kot instrumenta ali pa se on poslužuje mene kot govorila. Kot subjekt pa se vpisujem oz. vzniknem na drugi ravni, na ravni izjavljanja in ta raven je ireduktibilna. Tu spet pridemo do tega, da se subjekt ne more skriti za Zakon in se predstavljati kot zgolj njegov instrument – s tem je namreč utajena natanko raven izjavljanja.

»Ni depozita brez depozitorja na višini svoje naloge« oziroma »ni dejanja brez subjekta na višini tega dejanja« je teza, ki implicira, da kot kriterij oz. pogoj »realizacije« dejanja postavimo izbris razlike, razmika med izjavo in izjavljanjem. Ta izbris je nato postavljen kot nemožen (za človeška bitja) in hkrati (v interpretacijah Kanta) kot prepovedan: če ga poskusimo udejaniti, bomo neizogibno povzročili zlo.

Toda ključno vprašanje je ravno, zakaj bi morali ukinitvev tega razcepa postaviti za kriterij oz. pogoj dejanja? Zakaj reči, da realizacija dejanja predpostavlja ukinitvev tega razcepa? Dejanje bi namreč lahko postavili v neko drugo perspektivo: prav dejanje, (»uspelo«) dejanje je tisto, ki zadevni razcep šele v polni meri izpostavi, poprisoti. V tej perspektivi bi bila definicija uspelega dejanja ta, da ima vselej natanko strukturo paradoksa lažnivca, strukturo lažnivca, ki reče »(jaz) lažem«, ki reče »nemogoče« in s tem v polni meri izpostavi razcep med ravnijo izjave in ravnijo izjavljanja, med šifterjem »Jaz« in označevalcem »lažem«. Zato je treba reči, da junak dejanja ne obstaja. To pomeni, da je na ravni »lažem« subjekt vselej patološki, določen z velikom Drugim, z označevalci, ki so tu pred njim. Na tej ravni je subjekt »pogrešljiv«. A to ni vse. Medtem ko je subjekt izjave določen vnaprej (posluži se lahko zgolj že danih označevalcev), pa je subjekt izjavljanja, shifter »jaz«, določen *retroaktivno*: »jaz, retroaktivno opredeljen s tem, kar

proizvede na ravni izjavljanja, postane pomen, generiran na ravni izjave.«<sup>13</sup> Na to raven moramo umestiti etični subjekt: ta ni »junak« dejanja (nima svete ali diabolične *volje*), temveč je nekaj, kar šele postane to, kar je, v dejanju, ki ga, če lahko tako rečemo, »spočne« nek drugi subjekt.

---

<sup>13</sup> J. Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1980, str.184.





# Monique David Ménard

## *Univerzalno pri Sadu in Kantu<sup>1</sup>*

*Kaj Lacan izbere v »Kantu s Sadom«*

/.../ Tudi Lacan se, tako kot Nietzsche, čeprav veliko podrobneje od njega, ukvarja z vprašanjem krutosti kategoričnega imperativa. Svojo vrnitev k temu vprašanju navezuje na dva epistemološka pogoja. Prvič, najvišje dobro filozofske etike interpretira kot zadnji, za vedno prepovedani objekt želje – Kant je govoril o tem, da je najvišje dobro postulirano kot nekaj, kar ni nemogoče, a ni nikoli prisotno v dejanskem moralnem življenju. Drugič, moralni zakon, ki ga izjavlja imperativ, postavlja kot »nekaj, kar je že označevalno« – se pravi, kot nekaj, kar določa strukturo subjektive želje, s tem pa proizvaja v njem razcep. Za Kanta je to razcep med patološkimi interesi in racionalno voljo, vendar pa ga lahko, tako kot Jakobson, definiramo tudi kot razcep na subjekta izjave in subjekta izjavljanja. Lacan torej pokaže, do kod seže v okviru tega dvojnega pogoja kantovska morala: gre za moralo, ki se ne opira več na nobeno vnaprejšnjo predstavo o dobrem, to pa ji omogoča, da razkrije razmerje med objektom želje in moralnim zakonom, ki se vzpostavi kot kategorični imperativ tako, da izključi vsak patološki objekt. Ta izključitev seveda ni možna, ne da bi bilo racionalno bitje kruto do svoje patološke biti. Pri Lacanu poteka torej približevanje Kanta in Sada v treh korakih:

1. Tako Sade kakor Kant razmišljata o politiki univerzalnega in o njenem razmerju z moralo. Zakon velja za vsako človeško bitje – to trditev, ki utemeljuje idejo demokratične republike, postavljata tako Kant kakor Sade. Pri Sadu nastopa v nekem specifičnem kontekstu, ki ga izraža geslo: v demokratični družbi velja, da nihče ne sme drugega človeka spremeniti v svojo lastnino, Sade pa hoče pokazati, da implicira ta enakost glede pravice do užitka tudi to, da lahko vsak človek spremeni vse druge v svoje začasno orodje, tudi pod pogojem, da temu orodju prizadeva bolečino, saj je »vsak človek tiran, kadar uživa«, kot jasno pove Sade. Lacan vidi torej v Sadu in

---

<sup>1</sup> "L'universel chez Sade et chez Kant", v: *Passions et politique, Rue Descartes* 12-13, Editions Albin Michel, Pariz 1995, str. 177-198; strani 177-179 besedila so v pričujočem prevodu izpuščene.

Kantu glasnika stališča »za vsakega človeka«, ki je značilno za filozofijo človekovih pravic.

2. Stališče »za vsakega človeka« je pri Kantu definirano z brezpopojnostjo človekovega razmerja do moralnega zakona, kar po Lacanu predpostavlja podreditev patološkega, to se pravi, moment krutosti, s katerim vznikne brezpopojno kot tako. »Povejmo, da je to dobro predpostavljeno kot dobro le tako, da se, kot smo pravkar dejali, zoperstavlja vsakemu objektu, ki bi ga pogojeval, da se z načelno ekvivalentnostjo zoperstavlja katerikoli negotovi dobrini, ki bi jo lahko prinesli ti objekti, da bi se uveljavilo kot to, kar je v svoji univerzalni vrednosti višje«. <sup>2</sup>

3. Lacan razbira torej v nedostopnosti stvari na sebi, ki je dojeta kot najvišje dobro, v katerem se srečujeta dolžnost in srečnost, znamenje tega, da se dobro za človeka univerzalnosti diabolično podvoji: najvišje bitje zlobe se najavlja v dejstvu, da zakon tistim, ki jih spreminja v subjekte, povzroča bolečino. Da je dobro v morali zgolj postulirano, ne pomeni le, da je treba, če naj se vzpostavi univerzalizirajoča forma zakona, opustiti vsako upoštevanje patološkega objekta. Pomeni tudi, da imamo v razmerju morale do zakona vseeno opraviti z nekim objektom. Prav ta objekt razkriva Sade, medtem ko ima njegova latentnost v Kantovi stvari na sebi za posledico njegovo odtegotvanje. Moralni zakon se naslavlja na vsakega človeka, s tem pa ima po Lacanu enak status kakor mučitelj v sadovskem izkustvu. Za mučitelja, ki se naslavlja na »vsakega človeka«, je značilna ista brezosebna nevtralnost, ista brezčutnost kot za zakon. Tako lahko odkrijemo, zapiše Lacan, tisti tretji člen (med patološkim objektom in glasom uma), ki naj bi ga po Kantu v moralnem izkustvu ne bilo. Gre za tisti objekt, ki ga Kant prestavlja v nemišljivost stvari na sebi, saj lahko edino tako zagotovi, da je dostopen za voljo, ki izvršuje zakon. »Mar ni ta objekt zdaj tu, mar ni iz svoje nedosegljivosti sestopil v sadovsko izkustvo, mar ni razkrit kot tu-bit, *Dasein*, mučitelja?« <sup>3</sup>

Seveda je mogoče Lacanu vselej ugovarjati, da v resnici ne pokaže istovetnosti med Kantovo nedostopnostjo dobrega in med sramežljivim umikom povzročitelja trpljenja, ki pri Sadu stopi iz sence v podobi mučitelja, ki mu je v demokratični družbi podvrženo vsako človeško bitje. Prav tako je mogoče upravičeno pripomniti, da v odlomku, ki smo ga navedli, Lacan ravno tako popači Kanta kakor, denimo, Hegel: Kant ni nikoli dejal, da je

<sup>2</sup> J. Lacan, »Kant avec Sade«, *Écrits*, Seuil, Pariz 1966, 766; slov. prevod S. Pelka v: J. Lacan, *Spisi*, Analecta, Ljubljana 1994, str. 245; (v navedenem odlomku smo prevod ustrezno prilagodili, op. prev.).

<sup>3</sup> *Ibid.*, str. 772; slov. prev. str. 250.



stvar na sebi nemišljiva, ampak samo, da je nespoznavna. Tako kot Hegel tudi Lacan ne upošteva razlike med misliti in spoznati, na ta način pa lahko v umiku, ki ga je Kant pripravil za najvišje dobro, napoči Dolmancéjev bič.

4. Potem ko je spremenil Sada v misleca, ki je odkril navšnje bitje zlobe kot skrito plat najvišjega dobrega, ki se je umaknilo v egalitarno idejo človekovih pravic, naredi Lacan še en nasilni prevrat: *in extremis* skuša namreč ločiti zakon – simbolni zakon psihoanalize in s samim tem tudi kantovski moralni zakon – od njegovega skritega zavezništva z mučilnim orodjem: »Kajti vislice niso Zakon, niti jih Zakon ne more pripeljati sem: obstaja samo furgon policije, ki je lahko tudi država, kot nam zatrjujejo s Heglovega konca. Toda Zakon je nekaj drugega, kot vemo od Antigone naprej«. <sup>4</sup>

Lacanovali stališče je zapleteno: edino, kar pri njem loči mučilno orodje od zakona, je eliptično sklicevanje na Antigono podobo, se pravi, na pripravljeno sprejeti tveganje smrti, ki uveljavlja pravico nekega zakona, ki ni le represiven na eni strani in perverzen na drugi. Da bi opozoril na to točko, se Lacan sklicuje, tako v članku »Kant s Sadom« kakor v seminarju *Etika psihoanalize*, na dva primera iz *Kritike praktičnega uma*, s katerima je Kant hotel filozofskemu bralcu ponazoriti, da vsak človek nujno razlikuje med tem, kar je v njem patološko določeno, in moralnim imperativom. Oba Kantova primera nimata enake logične strukture in ne prikazujeta na enak način subjektovega razcepa. V prvem primeru gre za nekoga, ki so mu ponudili ljubezensko noč – Kant ne pove natanko, s kom, a Lacan si predstavlja lepoticu – pod pogojem, da bo po preživetju noči končal na vislicah, ki ga čakajo pred sobano njegovih naslad. Tudi drugi primer postavlja na prizorišče vislice, a scenarij se tokrat razlikuje: tiran zahteva od enega svojih podložnikov, da krivo priča proti nekemu, do katerega naš junak upravičeno goji maščevalne namere – če pa ni pripravljen pristati na izdajstvo, ga čakajo vislice. Kant meni, da ta subjekt-podložnik nemara ne bo mogel zase trditi, da se bo zares uprl skušnjavi »prodati« onega drugega, vendar pa si bo, kolikor je človeško bitje, z vso nujnostjo predstavljal obvezo, da se tej skušnjavi upre. To pa zadošča za trditev, da je volja kot taka neposredno določena z imperativom, ki razveljavlja vrednost sleherne pogojene eksistence. Zdi se, da je prvi primer strukturiran drugače, saj ne vsebuje ekskluzivne disjunkcije med patološkimi interesi in obveznostjo zakona. Po Kantu bo namreč vsak v sebi utišal zahtevo želje, če gre za to, da si reši življenje; vsak bo raje žrtvoval noč z objektom svoje izbire kakor pa da bi bil obešen. Žrtvovanje strasti, ki ga je zmožen vsak, je enkrat opravljeno v nasprotju z interesom preživetja in zaradi spoštovanja besede, drugič pa

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, str. 782; slov. prev. str. 260.



zaradi ohranitve življenja. Zadnji primer povzroča interpretaciji precej težav, saj je ohranjanje življenja mogoče šteti bodisi za dolžnost, kakor poudarja slavni odlomek v *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, bodisi za željo, če upoštevamo tiste, ki so navezani predvsem na življenje. Oba primera pa sta kljub temu homogena, kolikor oba kažeta na zmožnost človeških bitij, da utišajo v sebi red želje, brž ko velja zanje nekaj brezpogojnega, ne glede na naravo tega brezpogojnega člana.

Naše razmišljanje o Lacanovem branju Kanta bomo zaenkrat sklenili takole: če psihoanaliza postavlja, da se v nedostopnosti najvišjega dobrega skriva »objekt zakona«, medtem ko se za filozofijo zakon naslavlja na vse subjekte kot na ekvivalentne, ne da bi pri tem razpolagal z orodjem, ki bi cepilo subjekt, je razlog za tako razlago najprej znotrajpsihoanalitičen. Lacan trdi, da je objekt želje »enako nedosegljiv« v svoji sposobnosti, da zamaja subjekt, kot je nedosegljivo najvišje dobro. A ko se ta objekt kljub temu materializira, se to zgodi v podobi mučilnega orodja, in edino stališče, ki zakon, tako pri Kantu kakor v psihoanalizi, loči od mučilne funkcije, je stališče, ki ga naznačuje Antigona: želja onstran čutne želje. Sicer, se pravi, v fantazmi, pa vlada Sade: drugače rečeno, udejanjitve želje so perverzne, subjekta soočajo z objektom, ki s pomočjo trpljenja prežene subjekta z njegovega lastnega mesta. To trpljenje strukturno ali z gledišča resnice ustreza dejstvu, da je subjekt tako rekoč izvržen v manko v Drugem, v točko nepopolnosti, ki organizira označevalce njegove želje, odtujene v Drugem. Za subjekt se ta točka manka razkrije v trenutku, ko ga neki objekt, ki je v rokah mučitelja, objekt, ki je senčna stran zakona, s trpljenjem prisili, da pripozna točko, v kateri sam kot subjekt izgine. Perverzni subjekt brez omahovanja zasede to mesto mučitelja drugega, mučitelja, ki drugega sooča z razlogom njegovega spodleta in sam v tem spodletu uživa, pripravljen, da se v naslednjem koraku identificira z momentom trpljenja v drugem. V nevrozi to, česar resnica je perverzija, ni pripoznano, in edini možni izhod iz tega pekla je nekakšna odpoved želji v imenu Zakona, o čemur priča Antigona. Tako bi lahko povzeli Lacanovo stališče, če ne bi sam Lacan včasih vpeljal še dodatne razlike med stališčem analitika in stališčem Antigone, takrat, denimo, ko nekoliko skrivnostno zapiše, da analitikova želja ni čista želja<sup>5</sup>. To pa odpira vprašanje, kaj je želja, ki bi se lahko realizirala zunaj analize, ne da bi bila perverzna.<sup>6</sup> S tega gledišča Kant ni Sade. Na nekem

<sup>5</sup> J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XIV, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Pariz, 1966, str. 248; slov. prev.: *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, CZ, Ljubljana 1980, str. 365.

<sup>6</sup> P. Guyomard, *La jouissance du tragique. Antigone, Lacan et le désir de l'analyste*, Aubier, Pariz 1992.

drugem mestu sem pokazala, da je struktura želje, ki pripravlja definicijo moralnega subjekta, melanholija, ne pa sadizem<sup>7</sup>. Melanholik ne udejanja svoje želje tako, da drugega prisili, da se v trpljenju zazna kot subjekt zakona, ki mu povzroča zlo, tako kot sam ne uživa v tem, da lahko s trpljenjem vselej zadane svoj cilj. Za melanholika je vse prej značilno, da svoje trpljenje preoblikuje v stališče trajnih življenjskih načel. Kantova antropologija ni Sadova antropologija, pa čeprav oba priznavata subjektovemu trpljenju konstitutivno vlogo v razmerju do moralnega zakona. Dejstvu, da opozarja Sade na nekaj, kar ostaja v filozofiji človekovih pravic nemišljeno, se ne bomo približali tako, da v Kantovem zakonu ali v stvari na sebi iščemo objekt.

Iz zanimivega, čeprav nekoliko nasilnega Lacanovega branja bomo ohranili to, da je približevanje Kanta in Sada možno le na podlagi morale univerzalnega. Če hočemo dojeti, kaj natančno nam razkriva Sade, moramo tako pri Kantu kakor pri Sadu opisati strukturo univerzalnega. Sade predstavlja karikaturu univerzalnega, s tem pa nas prisili, da razmislimo o sestavi tega, kar je v tem terminu povezanega, o sestavi, ki je ne eksplicirata ne Kant, ne Lacan. Res je sicer, da Lacan loči med univerzalnostjo *de iure*, ki je značilna za zakon, in empirično univerzalnostjo, ki bi ji lahko rekli splošnost, Lacan pa ji pravi včasih tudi način, kako se zadeve »uredijo«, prevzemajoč s tem Sadov izraz, označujoč erotične situacije, ki spravljajo v igro množstvo organov, med seboj nadomestljivih v ugodju. Vendar pa Lacan razliko, ki jo včasih vpeljuje, zopet razveljavlja s tem, da hkrati išče objekt v transcendentni funkciji zakona. Njegova edina eksplicitna razmejitev glede na filozofsko kategorijo univerzalnosti je v tem, da pokaže, da sleherna univerzalna afirmativna trditve, še zlasti tista, ki izjavlja podreditev vsakega človeka zakonu, že s samo izjavo te trditve predpostavlja potlačitev tistega, ki izjavlja zakon in ki je glede na to, kar izjavlja, v poziciji izjeme. Vendar pa te sugestije ne izrabi za to, da bi mislil razmerje med Kantom in Sadom.

*Univerzalno pri Kantu: zapleten ali nejasen pojem?*

Pri Kantu je univerzalnost zapletena: označuje v prvi vrsti brezpogojnost zakona. Kategorični imperativ postavlja svojo zahtevo, ne da bi upošteval empirične, se pravi, partikularne pogoje dejanja, in prav zaradi tega neposredno določa vsako voljo. Zakon zadeva sleherno voljo, korelat tega pa je, da razveljavlja pomembnost tega, kar partikularizira dejanja. Moralna in

---

<sup>7</sup> Monique David-Ménard, Uvod v prevod Kantovega *Versuch über die Krankheiten des Kopfes, l'Essai sur les maladies de la tête*, Garnier-Flammarion, Pariz 1990; *La Folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swendenborg*, Vrin, Pariz 1990, pogl. V.



pravna oseba je logično sočasna z brezpogojnostjo zakona. Tu bi se lahko celo vprašali, ali taka zastavitev ne presega množičnosti oseb: človeštvo je identično v slehernem človeku. Vse in pa serijskost, ki jo implicira, napotujeta na neko istost človeškega v empiričnih individualnostih. Prav v tem smislu opredeljuje *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* usmiljenje kot ljubezen do človeškosti v vsakem človeku: brezpogojnost zakona tako v zadnji instanci ukinja sleherni serijskost univerzalnega. A brž ko si ogledamo različne formulacije kategoričnega imperativa, bomo odkrili, da je brezpogojnost zakona pri Kantu kljub temu vedno razvita, in to v najbolj konciznih izjavah druge Kritike, s pomočjo sklicevanja na serijsko univerzalnost tistega »za vsakega človeka«. Prva zapletenost Kantovega univerzalnega je navezana na to točko: ideja brezpogojnosti se konceptualno razlikuje od kvantitativne univerzalnosti sodbe, ki eksplicira formalni preizkus, ki mu je podvržena namera dejanja. A Kant preprosto poistoveti brezpogojnost in serijsko univerzalnost: tisti »za vsakega človeka« deluje kot nekakšen naravni komentar dejstva uma, kolikor le-ta nalaga določitev z nečim absolutnim. Navedimo stavek, ki lepo osvetljuje to vzajemno, a netematizirano implikacijo brezpogojnega in univerzalnega: »Zakonodajaja uma pa terja, da je *edina* predpostavka, ki jo potrebuje um, *on sam*, ker je pravilo veljavno objektivno in vobče le takrat, kadar velja brez naključnih, subjektivnih pogojev, ki eno umno bitje razlikujejo od drugega«<sup>8</sup>. Ta stavek, ki je več kot dovolj koncizen, nas v resnici postavlja pred ključne probleme.

Najprej je treba pripomniti, da sta pojma univerzalnega in brezpogojnega, ki se tu med seboj prepletata, v *Kritik der reinen Vernunft* jasno razločena. Razliko med serijsko univerzalnostjo in brezpogojnim definira Kant v prvi Kritiki, ko na začetku Transcendentalne dialektike razmišlja o načinu, na katerega je mogoče zarisati naše sodbe, ko povezujejo predstave, ki vsebujejo totalnosti. »V sklepu umnega sklepanja omejimo predikat na določen predmet, potem ko smo ga najprej v vrhnjem stavku mislili v vsem njegovem obsegu pod določenim pogojem. Ta popolna velikost obsega je, če jo mislimo v odnosu do takega pogoja, *občnost* (*universalitas* /*Allgemeinheit*/). V sintezi zorov ji ustreza *celost* (*universitas* /*Allheit*/) ali *totalnost* pogojev.«<sup>9</sup> Tisti »za vsak x«, ki je logična funkcija, spremlja pri sklepanju predstava o absolutu, danem v zoru, predstava, ki je sicer varljiva – zor je namreč vselej končen – a neizogibna.

Pa pogledjmo, kaj je iz te razlike nastalo v analizi praktične zmožnosti uma. Prve strani *Kritike praktičnega uma* definirajo razliko med načeli

<sup>8</sup> I. Kant, *Kritika praktičnega uma*, A 38, slov. prev. R.R., Analecta, Ljubljana 1993.

<sup>9</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B380/A 323.



delovanja, ki se nanašajo na vsebino dejanja – z gledišča povezanosti vzroka in učinkov, ki lahko proizvede dejanskost te vsebine za subjekta, ki si jo želi – in med imperativi, se pravi, zakoni, ki neposredno in brezpogojno zapovedujejo volji in torej ne upoštevajo tiste kavzalne povezanosti, ki je pogojena s tem, da želi subjekt to ali ono. V okviru teoretičnega uma je bila brezpogojnost definirana na pozitiven način, a v pogojniku: šlo je za naravo zora, ki bi nam lahko prinesel totalnost – kar pa ni mogoče, saj je zor končen. V okviru praktičnega uma je bila brezpogojnost definirana negativno, a v indikativu: avtonomnost volje je bila dosežena z ukinitvijo tiste omejitvenjene univerzalnosti, ki je bila vsebovana v vsebinskih in motivacijskih razlikah subjektov. Univerzalnost je dosežena hkrati z brezpogojnostjo imperativa, tako da obe značilnosti zakona celo ni več mogoče razlikovati. Ne razlikujeta se več med seboj, tako kot sta se prej razlikovali kvantiteta sodbe in predstava, navezana na zor, pač pa sta vključeni v isti register, tako da celo ni več mogoče reči, da se razlikujeta, nedvomno zaradi tega, ker je nevtralizirano gledišče, ki veže naša dejanja na empirični zor. V morali namreč nismo podvrženi omejitvenim pogojem, ki jih zahteva spoznanje, zato strogo vzeto nikoli ne poznamo moralne kvalitete naših dejanj, tako kot tako rekoč nismo več prisiljeni upoštevati razlike med *universitas* in *universalitas*, se pravi, med določitvijo formalne logike in transcendentalno določitvijo.

Lahko bi se celo vprašali, ali je pojem brezpogojnosti, kadar zadeva svet umnih volj, ki ni nikoli postavljen kot nekaj dejanskega, sploh še smiseln. Kant odgovarja na to vprašanje pozitivno, ne da bi ga sploh postavil. Še več, nikoli se ne vpraša, kako lahko to, kar je možno – možnost, ki jo je skrbno redefiniral v teoretični filozofiji – pomeni tu zgolj »neprotislovno«. Ne da bi to izrecno povedal, se odloča za to, da transcendentalna razlika med tem, »kar ni nemožno v smislu protislovja« in tem, »kar je mogoče šteti za možno«, ne velja več, brž ko gre za dejstvo uma. Transcendentalna kritika modalnosti z logičnim preizkusom maksim naših dejanj nekako izgubi razlog za svoj obstoj, čeprav ni zares razveljavljena. Zato pa postane zdaj razmerje med brezpogojnim in univerzalnim nejasno. Kant govori v svojih formulacijah vedno hkrati o obeh vidikih razmerja do zakona tako, kakor da bi šlo za enega samega. Prav to je značilno za stavek, iz katerega smo izhajali: »Zakonodaja uma pa terja, da je *edina* predpostavka, ki jo potrebuje um, *on sam*, ker je pravilo veljavno objektivno in vobče le takrat, kadar velja brez naključnih, subjektivnih pogojev, ki eno umno bitje razlikujejo od drugega«. Aktivno proizvajati zakone pomeni ne predpostavljati drugega kakor samega sebe, to pa pomeni veljati univerzalno.

Vendar pa se pri univerzalnosti pokaže še neka druga zapletenost. V odlomku, ki smo ga navedli, ne gre le za eno serijskost, ampak za dve. Da bi predstava o univerzalni vrednosti pravila bila smiselna, moramo v mislih odpraviti empirične razlike, in sicer tako, da upoštevamo samo njihovo formo. V razmerju med imperativom in univerzalnostjo njegove aplikacije je bilo nekaj nedoločnega, meglenege. A ta meglenost je zakrivala neko drugo: da bi lahko rekel, da zakonodajni um ne predpostavlja drugega kakor samega sebe, navezuje Kant njegovo absolutnost na metodično ukinjanje razlik med subjekti, ki veljajo za kontingentne. Kategorično dejavnost zakona je mogoče izreči le pod pogojem, da sta hkrati omenjeni kontingentnost in partikularnost vsakega dejanja, ki ga je treba postaviti v oklepaj. Opraviti imamo torej z dvema serijskima univerzalnostima: na eni strani je v mislih treba odpraviti sleherno vsebino dejanja in sleherno partikularno motivacijo; na drugi strani pa dobimo zakon, ki velja za vse primere, za vsa človeška bitja, za katera velja zgolj formalna določitev volje. Kant se nikoli ne vpraša, kako sta povezani obe ekstenzivni kvantiteti, tista, za katero gre v primeru »brez naključnih, subjektivnih pogojev«, in tista, za katero gre v primeru »zakon velja za vsakega človeka«, se pravi, v primeru »zakon ni protisloven«.

Logične vezi, ki povezujejo obe serijskosti, bi bilo treba eksplicitno definirati. Ker je preoblikovanje maksime v formulo zakona sestavni del moralnega življenja – zgolj to preoblikovanje lahko moralni subjekt osvobodi od partikularnosti, se pravi, od njegovih naključnih motivacij – bi bilo treba definirati razliko med obema nizoma: vsako empirično motivacijo je treba, kot sem zapisala, podvreči formalnemu preizkusu zakona. Neskončna oz. nedoločna kvantiteta dejanj, ki so podvržena temu preizkusu, se nujno vzpostavlja za vsak posamičen primer posebaj, saj je mogoče edino tako odpraviti pogojenost dejanja. V primeru tistega »za vsakega človeka lahko ta zakon velja brez protislovja« pa je univerzalna kvantiteta sodbe predstavljena kot nekaj dovršenega ali danega. Po Kantu je, denimo, intuicionistična logika vztrajala na tem, da niz členov, katerega konstrukcijo obvladujemo primer za primerom, ni ekvivalenten neskončnemu nizu členov, za katere predpostavljamo, da so dani vsi, brž ko je definiran kompozicijski zakon niza. Kant seveda ni poznal Brouwerjevih<sup>10</sup> del, ki so bila napisana veliko pozneje. Kljub temu udejanja intuicionistično logiko *avant la lettre*, ko v Transcendentalni dialektiki pokaže, da v primeru, ko razmišljamo o neskončnem nizu kot o nizu vseh razmerij med fenomeni, ki jih imenujemo »svet«, načeli protislovja in izključenega tretjega nikakor

---

<sup>10</sup> J. Largeault, *Intuition et intuitionisme*, Vrin, Pariz 1993.



nista nujni. Možno je tudi, da sta oba stavka, »svet je končen« in »svet je neskončen«, hkrati napačna. Serijskost niza »primer za primerom«, ki ji podvržemo vsakega naših dejanj, in neskončna kvantiteta človeških bitij, za katere zakon velja, pa se razlikujeta v tem, kako dojemata zgradbo neskončne serije. Zakaj je Kant, ki zahteva od nas v *Kritik der reinen Vernunft* izredno logično strogost, tako površen takrat, ko je treba utemeljiti moralo univerzalnega in filozofijo prava? Seveda z vso skrbnostjo opozarja na to, da je miselno polje praktičnega uma konstituirano drugače kot miselno polje teoretičnega, saj je dejstvo uma dejstvo *sui generis*, o moralnosti dejanja pa ne moremo nikoli razsojati na način določujoče sodbe, saj se tu ne gibljemo v redu spoznanja. A tudi če sprejmemo to Kantovo razlikovanje, se zdi, da so nekatera dognanja prve Kritike prav nenavadno pozabljeni, čeprav veljajo tudi za konstrukcijo zgolj možnega miselnega polja kraljestva smotrov, sveta umnih volj, ki ni bil nikoli postavljen kot nekaj dejanskega.

Kantovo univerzalno je torej zapleteno z logičnega gledišča. Imamo dve serijskosti, njuno medsebojno razmerje pa ni podrobneje opredeljeno. In imamo ekvivalentnost – ekvivalentnost, ki je postavljena, ni pa tudi upravičena – med *universitas* zapovedi zakona, ki zajame voljo v njeni totalnosti, in med *universalitas* subjektov, na katere se zapoved nanaša. Logika univerzalnega v Kantovi morali je zapletena, a ta zapletenost ni tematizirana.

### *Retorika brezpogojnega pri Sadu in Kantu*

Vendar pa je mogoče to zapletenost opaziti – kar seveda ne pomeni tudi že misliti – samo pod pogojem, da soočimo *Kritiko praktičnega uma*, razumljeno kot avtonomen tekst, in Sadovo *Filozofijo v budoarju*. Sade namreč v položaj brezpogojnega ne postavlja več Kantovega moralnega zakona, ampak ugodje enega samega individua, ki s samo ločenostjo svojega mesta vse druge postavlja v status ekvivalentnih objektov svojega ugodja. Kanta in Sada povezuje pri tem prav dvoplastna zgradba univerzalnega: ti dve plasti lahko imenujemo brezpogojnost in serijska univerzalnost. Pri Sadu se zdi serijska univerzalnost na prvi pogled bolj enostavna kot pri Kantu, saj ne vsebuje razlike med nizom čutnih dejanj in nizom moralnih oseb: šteje le razlika med brezpogojnim členom, med edinstvenim ugodjem libertinca, in med nizom objektov. Ker brezpogojni člen ni več sam zakon, tako kot pri Kantu, ampak užitek enega samega, ki vse ostale postavlja v niz objektov, se v svoji čisti obliki, v svoji logični oz. strukturalni funkciji, prikaže razlika med dvema redoma univerzalnosti. Nasprotno pa pri Kantu brezpogojnost ni ločljiva od transcendence zakona. Zato se tudi ne prikazuje kot funkcija.



Ponavadi pravijo, da je Sade karikatura Kanta, vendar pa pri tem ni podrobneje opredeljeno, na kaj se ta karikatura nanaša. Rekla bom torej, da gre pri tej karikaturi za to, da zavzema mesto brezpogojnega pri Sadu čutni člen, patološki člen v Kantovem pomenu, saj je izkustveni temelj Sadovega univerzalnega bogoskrunstvo, ne pa spoštovanje. Vendar pa je nekaj, kar ostaja v teh preoblikovanih univerzalnega nespremenjeno, ta invariantnost pa se prikaže le, kot bi dejal Husserl, v eidetski variaciji, ki spremeni vsebino brezpogojnega člena: šele brezpogojni člen omogoča, da vsi drugi členi v nekem drugem registru konstituirajo niz. Kant umešča svoja dva primera vislic – prvi predpostavlja žrtvovanje čutnega, drugi pa njegovo ohranjanje – na isto raven, to pa lahko naredi zato, ker je njuna skupna točka vzpostavitev brezpogojnega člena oz. funkcije brezpogojnosti, ne glede na to, ali je vsebina tega člena čutna ali umna.

Zapletenost v Sadovem univerzalnem, če o njej sploh lahko govorimo, je nekje drugje: vsak subjekt Republike lahko v sadovski ustavi, zapisani v »Francozi, še en napor, če hočete biti republikanci«, zavzame mesto brezpogojnega člena, ki ga v dialogih zavzema ugodje libertinca. Univerzalno razmerje med brezpogojnim členom in neskončno serijo objektov, ki jih brezpogojni člen odrinja v položaj objektov, ki so zamenljivi in ekvivalentni prav v meri, v kateri jim odreja položaj izgnanstva, na ta način ni ovrženo, ampak je vse prej potrjeno. Tudi pri Sadu obstajata torej dve obliki serijskosti, serija zamenljivih objektov in serija enakosti državljanov libertincev.

Artikulacija politike in strasti poteka torej na naslednji način: enkratni, brezpogojni člen erotičnih scenarijev postane stališče »za vsakega človeka« pravno-političnega programa. Nekako tako, kakor da bi pri Kantu sama morala, ki je odvrгла svojo transcendenco, postala moralna oseba. Ta sprememba poenotuje oba heterogena dela *Filozofije v budoarju*. Za dramsko delo, iniciacijo Eugénie v libertinstvo, velja pogoj, da zakoni veljajo za to, kar je splošno, ne pa za posebno. Posebno ugodje libertinca je torej v položaju brezpogojnega. Med petim in šestim dialogom pa je Sade vrnil besedilo o temeljnih zakonih Republike, ki postavlja, da ima vsak človek pravico, da pri zadovoljitvi svojih želja zavzame mesto brezpogojnega: to je smisel demokratične enakosti, ki zahteva, da se na novo določijo razmerja države in religije do užitka državljanov.

Kanta in Sada ločita torej dve razliki, ki zadnjega spreminjata v karikaturu prvega. Pri Sadu je brezpogojni člen nekaj empiričnega: v »dejstvu uma« ni več transcendence. In drugič, brezpogojni člen je v drugem koraku dojet kot element tistega »za vsakega človeka«. Toda edino karikatura, ki reducira člene na to, kako delujejo v konstrukciji univerzalnega, omogoča, da pri samem Kantu razberemo logično ogrodje konstrukcije.

A če pristanemo na to, da beremo *Kritiko praktičnega uma* potem, ko smo prebrali *Filozofijo v budoarju*, moramo narediti še korak več. Pri Sadovem besedilu gre za literarni tekst, ne glede na to, da vsebuje veliko filozofskih razprav. Kantova obravnava pa je teoretično, po svoji formi deduktivno besedilo, kot pravijo, ki utemeljuje praktični um in postavlja njegovo transcendentalno konstitucijo v razmerje do teoretičnega uma. Navada vsakega profesorja filozofije je, da vpelje svoje poslušalstvo v razumevanje besedila tako, da opozori na to, da filozof v njem postavlja teoreme, v nasprotju z *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, v katerem postopa Kant induktivno in skuša definirati transcendentalno mesto zakona s pomočjo primerov. Človeško delovanje je analizirano na podlagi razlikovanja načel in imperativa, to pa zadošča za dedukcijo kategorične narave moralnega imperativa in svobode. Hkrati tudi vztrajamo na tem, da kritika v primeru praktičnega uma ne izhaja iz kritike zdrave pameti, kot je bilo to značilno za teorijo spoznanja, pač pa moralno zdravo pamet upravičuje. Ne glede na to, da je besedilo druge Kritike napisano *more geometrico*, se razume druga Kritika kot legitimiranje moralne zdrave pameti, ki je ne postavlja pod vprašaj: vsak človek izkustveno razlikuje moralnost od čutnih motivov dejanj...

Branje Sada pa nam izbistri pogled za to, da je slog *Kritike praktičnega uma*, naj je to delo po svojem samorazumevanju še tako demonstrativno, tak, da jo enači z literarnim besedilom, pri čemer je prav ta slog tisto, kar univerzalnemu določa njegovo funkcijo. To, kar imenujem konstrukcija univerzalnega, ne temelji le na logiki ali strukturni določitvi, kakršno smo srečali zgoraj, ampak se opira na nekakšno retoriko brezpogojnega, ki Kantov tekst priliči Sadovemu. Oba uporabljata retoriko brezpogojnega, in le zato, ker je ta slog pisanja pri Sadu očiten, ga lahko opazimo tudi pri Kantu, pri katerem ga ponavadi prezremo.

Tema dialogov je v Sadovem besedilu seveda iniciacija mlade Eugénie v libertinstvo, kajpak s pomočjo erotičnih uprizoritev, a tudi na ozadju številnih filozofskih razprav. Eugénie ima dva učitelja, gospo de Saint-Ange in prijatelja njenega brata, Dolmancéja, ki ga de Saint-Ange še ni spoznala. Dolmancé ni le v vsej družbi največji filozof, ampak je tudi najbolj trden glede strogo homoseksualnih načelih svojega libertinstva. Dolmancé je libertinski ekvivalent Kantovega melanholičnega in sublimnega subjekta: nikoli se ne pregreši zoper svoja načela. Vitez de Mirval, ki spremlja Dolmancéja, je banalen libertinec, ki ljubi bolj ženske kot moške in ne pozna zlobe ali indiferentnosti do bolečine, ki jo povzroča in ki zagotavlja libertincu živost njegovih ugodij. Razen tega nastopata še dva lakaja, ki jih zbrani prijatelji pokličejo zraven, da bi izpopolnili nekatere skupinske slike, prav tako ga. Mistival, mater Eugénie, ujetnica krutosti lastne hčerke.



Eugénie od začetka razglaša, da si želi smrt svoje matere, in brž ko se mati pojavi, jo posili tisti od obeh lakajev, ki ima sifilis, še prej pa ji Eugénie lastnoročno zašije spolovilo. Tu je treba pripomniti, da Eugénie tega ne počne zaradi krute naslade, pač pa zato, da bi ugajala tistemu izmed »prijateljev«, ki se ji najdlje upira. Seveda kaže svoje sovraštvo do matere, vendar pa ga uporablja le zato, da bi dosegla, da bi jo Dolmancé razdevičil. Le-ta se najprej upira, naposled pa pristane na to, da jo bo sodomiziral, če bo glasno zahtevala žrtev, svojo mater. In naj se Eugénie še tako trudi, da bi se mu predala, se Dolmancé vztrajno brani te naloge, ki se mu upira, ter jo navsezadnje prenese na de Mirvala.

Kar smo opisali, ponazarja ujemanje dejanj z Dolmancéjevim načelom razuzdanosti: »...nobena strast ne rabi bolj svobode v vsem njenem obsegu kot razuzdanost, in nobena ni tako zelo gospodovalna...«<sup>11</sup>. Politični ukrep, ki izvira iz tega načela v »Francozi...«, je namenjen temu, da bi se v mestih Republike uredili prostori svobode, kjer bi bila vsa bitja ponujena kapricam libertincev, ki naj bi uživali v uresničevanju tiranije svojih želja. Prizori, ki potekajo v intimnosti budoarja, pa so nekakšna prva realizacija tega popolnega solipsizma ugodja, realizacija, ki je Republika še ni legitimirala. Ugodje je solipsistično in je zaradi tega na eni strani popolnoma indiferentno do načina, kako učinkuje na drugega, na drugi pa zahteva množstvo partnerjev. Ta indiferentost je najbolj očitna takrat, kadar so učinki ugodja kruti. Mimogrede lahko pripomnimo, da lahko srečamo podobno trditev v več Kantovih primerih, saj konceptualna razlika med empiričnimi določitvami in čisto racionalno določitvijo napoči takrat, kadar druga »pobje«prve.

V dialogih se Eugénie hitro uči, svoje znanje pridobiva seveda od gospe de Saint-Ange, ki jo predvsem uči, kako naj si pridobi svobodo s tem, da obide družinska pravila, pravila zakonskega življenja in družbe. Edina norma v življenju mladega dekleta je univerzalnost priložnosti in objektov ugodja. Vendar pa je ta univerzalnost nekoliko plehka: »Fukaj, z eno besedo, fukaj; zaradi tega si na svetu; tvoje ugodje ne sme poznati nobene pregrade razen tiste, ki ti jo postavljajo tvoje zmožnosti ali tvoja razpoloženja; ni nobene izjeme, ki bi jo narekovali kraj, čas in oseba; vsak trenutek, vsak kraj, vsi ljudje morajo služiti tvojemu poželenju. /.../ Dokler bodo zakoni takšni, kakršni še vedno veljajo dandanes, se moramo skriti za nekaterimi tančicami; k temu nas sili javno mnenje; toda za to kruto kastriranost, ki smo jo prisiljene prenašati javno, se lahko odškodujemo na tihem«<sup>12</sup>. Libertinstvo, kakor je predstavljeno v tem odlomku, ni kaka nova filozofija. Z drugimi besedami,

<sup>11</sup> Marquis de Sade, *op. cit.*, str. 218.

<sup>12</sup> *Ibid.*, str. 83.

*universalitas* ugodja, ki ga priporoča gospa de Saint-Ange, sicer implicira, da so tu in tam prekršena nekatera pravila, a tega posiljevanja pravil ne spreminja v vir specifičnih ugodij. S Kantom bi lahko rekli, da ženske nimajo smisla za brezpogojno. Tudi če se Sade zavzema za zlo žensk, pa to zlo v stilu gospe de Saint-Ange ne deluje kot razlog za njeno ugodje. Tudi de Saint-Ange zahteva sicer pravico enega samega individua do nešteti ugodij, vendar pa je njeno upravičevanje te pravice nekaj popolnoma drugega od upravičevanja bogoskrunstva. Krutost, ki je za libertinko povezana z ugodjem, je predvsem krutost časa, ki mineva, libertinka pa se zanjo maščuje z neomejeno kvaniteto užitka: »Fukaj, Eugénie, fukaj torej, ljubi moj angel; tvoje telo pripada tebi, samo tebi; ti si edina na svetu, ki imaš pravico, da uživaš v svojem telesu in da omogočiš tistemu, ki ga sama izbereš, da v njem uživa. Izkoristi najsrečnejši čas tvojega življenja: srečna leta našega uživanja so žal vse prekratka! Če smo dovolj srečne, da smo v tem obdobju našle užitek, nas bodo dragoceni spomini tolažili in radostili tudi še v naši starosti«<sup>13</sup>.

Moško libertinstvo, ki velja v sadovskem univerzumu kot zakon, vsebuje drugačne poudarke. Ti poudarki se kažejo v naukih, ki jih Dolmancé daje Eugénie in ki jih le-ta sprejema, da bi ga zapeljala. »Odpovej se kreposti, Eugénie! Ali obstaja karkoli, kar lahko žrtvujemo za te lažne bogove /za kreposti/, kar bi odtehtalo eno samo minuto ugodja, ki ga izkušamo, ko jih kršimo? Daj no, krepost ni drugega kot himera. Ena sama kaplja, ki jo ejakulira ta ud, Eugénie, je zame bolj dragocena od najbolj sublimnih krepostnih dejanj, ki jih zaničujem«<sup>14</sup>. Tu ne gre le za to, da je neko posebno ugodje postavljeno kot nekaj enkratnega in dragocenega. Ta enkratnost dobi vrednost brezpogojnega s kršitvijo, ki doleti vse moralne vrednote. Dolmancéjev slog vedno in nujno meri na svetoskrunstvo; objekti ugodja oblikujejo neskončen niz samo zato, ker ugodje libertinca izničuje to, k čemur stremijo. Kaplja sperme je dragulj, ki mu daje ceno zaničevanje »najbolj sublimnih kreposti«. V kantovskem jeziku bi rekli, da ugodje libertinca »pobija prevzetnost« kreposti. Ni torej ugodja brez množice žrtvovanih členov, in beseda žrtev ima v Dolmancéjevih naukih svoje stalno mesto.

V bogoskrunstvu v pravem pomenu besede meri žrtvovanje na Boga; in če je v tem primeru objekt, ki ga je treba ponižati, en sam, lahko libertinec izigrava nedoločeno ponavljanje užitkov, s katerimi vselej znova postavlja Boga samo zato, da bi ga lahko izničil. »...ena mojih največjih radosti je, da preklinjam Boga, kadar mi stoji. Zdi se mi, da moj duh, ki je v tem stanju tisočkrat bolj vznemirjen, toliko bolj zaničuje in zavrača to odvratno himero /.../ in ko me moja prekletstva pripeljejo do spoznanja o

---

<sup>13</sup> *Ibid*, str. 84.

<sup>14</sup> *Ibid*, str. 67.



ničnosti tega odvratnega objekta mojega sovraštva, me to razdraži in najraje bi takoj zopet zgradil fantom, da bi moj bes vsaj imel nekaj, na kar se nanaša«<sup>15</sup>.

Verjetno bi ne bilo mogoče bolj logično povezati brezpogojnosti ugodja enega samega individua, ponižanja, ki mu je izpostavljena transcendenca člena, ki je na tak način nadomeščen, in serijskosti objektov, ki so proizvedeni v ekscesu bogoskrunstva: vse skupaj pa je izraženo v moškem jeziku. Drugi vidik žrtvovanja objektov, ki so hkrati v svojem mnoštvu orodje ugodja enega samega individua, je seveda krutost ugodja v njegovem solipsizmu: »...ni nobene primerjave med tem, kar izkusijo drugi in kar čutimo mi; najhujša bolečina drugih je za nas nedvomno nekaj, kar ne šteje nič, najblažji dotik ugodja, ki ga izkusimo sami, pa nas prevzame; ne glede na ceno moramo torej temu blagemu dotiku, ki nas razveseljuje, dati prednost pred neskončno vsoto nesreč drugih, ki ne morejo seči do nas«<sup>16</sup>.

Zadnji stavek nam kaže podrobnosti sloga, ki ga skušam opisati, v vsej njihovi nujnosti:

1. Ločenost enkratnega člena, ki stoji na mestu brezpogojnega, ki jo na paradoksen način uveljavlja afirmacija njegovega minimuma; najblažji dotik, postavljen v nasprotje z množico prizadejanega trpljenja.

2. Učinek izgnanstva, ki mu je podvržen niz trpljenja drugih, kjer sam dispozitiv stavka zanika to, kar najprej zatrjuje, da so namreč ugodje enega samega individua in trpljenja drugih v razmerju enostavne zunanosti.

3. Tema žrtvovanja, ki veže brezpogojnost in serijskost («ne glede na ceno»).

Navedli bi lahko še vrsto drugih citatov, praktično bi bilo treba citirati vse Dolmancéjeve tirade. Lahko bi rekli, da je za Dolmancéja poučevanje Eugénie v tem, da jo vpelje v nekatere stavčne obrate, ki spreminjajo ugodja v dragulj, v člen, ki zasije zaradi paradoksov, ki ga zoperstavljajo nizu členov, razporejenih v registru zaničevanja. Takšen je slog sadovske univerzalnosti, s katerim bomo sedaj soočili Kantov slog v *Kritiki praktičnega uma*.

Če se lotimo branja *Kritike praktičnega uma* po tem, ko smo nekaj časa potrpežljivo prebivali, če smem tako reči, v Sadovem peklju, bomo prese-nečeni nad nenavadno konstrukcijo tega besedila. Res se ne moremo zadovoljiti zgolj z ugotovitvijo, da ravna Kant tu sintetično in deduktivno, čeprav gre za utemeljitev zdrave moralne pameti in ne za njeno kritiko, kakršno poznamo iz *Kritike čistega uma*. Kantu gre edino za misel o svobodi, ki bi bila kompatibilna s tem, kar so postavili zakoni fenomenalne narave, ki ji pripadamo tudi na ravni pravil za delovanje. In Kant si jemlje pravico,

<sup>15</sup> *Ibid*, str. 112-113.

<sup>16</sup> *Ibid*, str. 169-170.

da kavzalno analizo naših dejanj, ki jih določa naravna kavzalnost, nadgradi s svobodno kavzalnostjo, pri čemer z vso potrebno skrbnostjo izpeljuje, da med kavzalnostjo in svobodo ni protislovja. Naj bo!

A da bi lahko poleg vladavine nagnjenj umestil še vladavino volje, in sicer tako, da se na eni strani ne ovirata na teoretični ravni, in da na drugi strani moralno življenje nenehno živi od realnosti njunega konflikta, nam filozof predlaga opis naravnega delovanja, ki je več kot presenetljiv: edino, kar je pri dejanju pomembno s fenomenalnega stališča, pravi, je to, da poznamo intenzivnost ugodja, ki nam ga bo prinesla izvršitev dejanja, ki bo udejanjilo objekt ali stanje, ki ju želi naša zmožnost želenja. Z drugimi besedami, edini način, da dojamemo naša dejanja s pojmi, je v tem, da ocenimo, kakšno stopnjo ugodja ali neugodja nam bo dejanje prineslo. K temu je treba najprej pripomniti, da je v moralnem življenju na delu nenehna povezava med zmožnostjo želenja, ki aktivno proizvaja dejstva, in med zmožnostjo, da občutimo ugodje ali neugodje, ki označuje realnost nekega stanja za subjekta tako, da določa stopnjo realnosti tega, kar subjekt doživlja, ko deluje. Namen teh Kantovih opredelitev je omogočiti kompatibilnost analize spoznanja in analize delovanja, saj stopnja intenzivnosti dejanja ustreza drugi kategoriji kvalitete v tabeli kategorij: da bi bil objekt v spoznanju dojet kot realen, mora aficirati našo zmožnost, da ga recipiramo, da ga torej čutimo in zaznamo; element apriorne določitve te zaznave je intenzivnost njegove realnosti, ki je matematično določljiva. Objekt je realen, kadar je zaznan z določeno stopnjo realnosti. Tu še ne gre za zadosten pogoj določitve realnosti neke stvari, saj mora biti njena eksistenca določena tudi glede na druga načela, gre pa za nujen pogoj. Kategorični imperativ pogosto predstavljajo tako, da ga zoperstavljajo tako imenovanim hipotetičnim imperativom, ki kažejo, kako se naša različna poželjenja, dojeta v kavzalnih relacijah, »znajdevajo«, da bi prišla do svojih smotrov. *Kritika praktičnega uma* pa premešča poudarek predhodnih formulacij, saj veže zmožnost želenja na proizvodnjo realnega objekta, ki ga je mogoče dojeti le, kolikor poznamo stopnjo njegove intenzivnosti. Patološko aficirana volja skuša nujno anticipirati učinek, ki ga bo to, kar želi udejanjiti, imelo na stopnjo ugodja, ki ji ga bo zaželeno stanje prineslo. Vendar pa misli v tem prizadevanju spodleti: učinka ugodja ali neugodja, ki ga lahko povzroči neki objekt ali neka situacija, ni mogoče racionalno predvideti, hkrati pa je mogoče misliti življenje naših želja edino z gledišča učinka ugodja in neugodja. Kantova kritika srečnosti kot negotove maksimizacije našega ugodja ni drugega kakor posledica izjave, ki govori o naslednjem paradoksu: »Predstave predmetov so lahko še tako raznovrstne, lahko so predstave razuma in celo uma v nasprotju s predstavami čutov, vendar je občutek



ugodja, zaradi katerega so pravzaprav sploh določiteni razlogi volje (prijetnost, zadovoljstvo, ki ju pričakujemo in ki žene k dejavnosti, ki naj proizvede objekt), kljub temu iste vrste. Ne le zato, ker ga je vselej mogoče spoznati zgolj empirično, ampak tudi zato, ker aficira eno in isto življenjsko silo, ki se izraža v zmožnosti želenja in ker se lahko v tem odnosu razlikuje od kateregakoli drugega določenega razloga le po stopnji.«<sup>17</sup> Obe tezi sodita skupaj: načela delovanja je mogoče primerjati, se pravi, dojeti, le na podlagi stopnje ugodja in neugodja, ki ga bo samo dejanje prineslo, in, glede te intenzivnosti ni mogoče ničesar predvideti *a priori*. »O nobeni predstavi kakega objekta, kakršnakoli že je, pa ni mogoče *a priori* spoznati, ali bo povezana z *ugodjem*, ali z *neugodjem* ali pa bo *indiferentna*«<sup>18</sup>. Edino zveza obeh tez omogoča utemeljitelju moralnosti, da prepusti življenje naših želja temu, kar imenuje kontingentnost, naključje. In edino ta zveza vzpostavlja kot protiutež voljo, ki jo določa zakon kot racionalno načelo delovanja. Da bi moralni zakon nastopil kot racionalen, brezpogojen, *a priori* določljiv za vsakega človeka itn., je potrebno dvoje: prvič, da ugotovimo, da v redu ugodja in neugodja, ki ga pričakujemo, ni ničesar stalnega, in drugič, da ugotovimo, da je gledišče ugodja in neugodja kljub temu edini način, na katerega lahko naša misel dojame to, kar določa naša dejanja v redu želja.

Zavzemimo do povedanega nekoliko distance, in sicer tisto distanco, ki jo zahteva Sadovo nenavadno razmišljanje o človeškem delovanju. Takoj bomo ugotovili, da Kantovo »kadriranje« čutnega življenja ni nič manj nenavadno od markizovega. Zakaj bi morali namreč sploh trditi, da je edino, kar omogoča primerljivost naših dejanj, določitev stopnje ugodja, ki ga nudijo? »Priključek« volje na drugo izmed kategorij kvalitete, na intenzivno velikost, nedvomno ustreza skrbi za notranjo koherentnost kritične zgradbe. Vendar pa, ali ne bi mogli naših dejanj, utemeljenih v naših željah, dojeti tudi drugače? Kant postavlja, da je mogoče o realnosti objektov in stanj, katerih prisotnost želimo čutiti, racionalno reči le, da jih je mogoče dojeti na podlagi nepredvidljive intenzivne velikosti. Kaj pa če bi bila po naključju možna znanost o naših željah, ki se ne bi ukvarjala z velikostjo realnega ugodja, ampak s tem, v kakšnem razmerju je naša možnost želenja znotraj samega čutnega reda do realnosti ali irealnosti objekta, h kateremu stremi? In kaj če bi kdaj postalo mogoče *a priori* določiti razmerje človeškega subjekta do tega, kar lahko povzroča njegovo ugodje, njegovo neugodje, in celo presežek nad obema, ki uravnava način, kako je organiziran kot patološko določen subjekt?

---

<sup>17</sup> *KpV*, A 42.

<sup>18</sup> *Ibid*, A 39.

Ta vprašanja sedaj ne zastavlja več Sade, ampak Freud. Sami jih zaenkrat še ne bomo postavili: že to, da smo jih izrekli, zadošča, da nas preseneti nenujna narava Kantove antropologije: da je zmožnost želenja zainteresirana za realnost objektov na način, ki ne zahteva nadaljnje obravnave, in da je življenje naših želja nekaj kontingentnega, se pravi, hkrati nestalno in nepredvidljivo, to je, kot se zdi, za Kanta razumljivo samo po sebi. To, kar nam Kant daje kot načelo – da »nihče ne more *a priori* vedeti, katero predstavo bo spremljalo ugodje in katero neugodje« – je nedvomno samo pretirana posplošitev rekla, da se vse dogaja v redu želja, ali pa tudi preobrazba melanholičnega občutka življenja – po katerem čutna eksistenca, prepuščena sama sebi, samo sebe izničuje – v psevdonačelo o apriorni nedoločljivosti intenzivne velikosti našega afektivnega izkustva. Funkcija sklicevanja na intenzivno velikost je, da omogoča izjavo, da je edino moralnost mogoče racionalno utemeljiti. Našo trditev potrjuje nadaljevanje Kantovega teksta: volja odkriva na nedvoumen in evidenten način svojo določenost z zakonom, v katerem je utemeljena, prav v nasprotju s kontingentnostjo ugodja.

Zakaj je treba, da bi utemeljili moralo, graditi diskurzivno nasprotje med racionalno voljo in čutnim življenjem? Zaradi naslednjega razloga: če izhajamo iz artikulacije Kantovega besedila, ki samega sebe prestavlja kot sintetično in deduktivno, bomo ugotovili, da ni bil obstoj višje zmožnosti želenja nikoli zares dokazan. Vse prej daje višji zmožnosti želenja njeno konsistentnost retorika brezpogojnega. Vredno je, da se pri tej točki nekoliko ustavimo. Kant najprej »utemelji«, da pri obravnavi stopnje ugodja in neugodja ni možna njena apriorna določitev, nato pa doda: »Potemtakem bodisi sploh ne obstaja nobena višja zmožnost želenja ali pa mora biti *čisti um* sam na sebi praktičen, se pravi, da mora biti zmožen določati voljo z golo formo praktičnega pravila, ne da bi predpostavljal kakršenkoli občutek, potemtakem brez predstav o prijetnem ali neprijetnem kot materije zmožnosti želenja«<sup>19</sup>. Kot vidimo, nam nič ne prepoveduje trditi, da višja zmožnost želenja ne obstaja, in prav to je tisto, kar naredi Sade. Kljub navidezni deduktivnosti teoremov praktičnega uma ni praktični um v resnici nikoli deduktivno izpeljan. V besedilu je to dejstvo zaznamovano na eni strani s pomočjo specifičnih sintaktičnih zvez, na drugi s pomočjo sloga:

1. Kant hoče utemeljiti neodvisnost določitve volje z zakonom, vendar ne more te neodvisnosti nikoli izraziti drugače, kakor da govori o nečem drugem, in sicer o zgolj empirični določenosti stopnje ugodja. Prav to je izraženo s formulacijo »ne da bi predpostavljal kakršenkoli občutek«.

---

<sup>19</sup> *Ibid*, A 45.



Konstrukcija stavka je tu istovetna s prvim odlomkom, ki sem ga navedla malo višje, ko sem razmišljala o razmerju med brezpogojnimi in serijskimi sestavinami univerzalnega: »Zakonodaja uma pa terja, da je *edina* predpostavka, ki jo potrebuje um, *on sam*, ker je pravilo veljavno objektivno in vobče le takrat, kadar velja brez naključnih, subjektivnih pogojev, ki eno umno bitje razlikujejejo od drugega«<sup>20</sup>. V teh izjavah nadaljevanje stavkov zanika to, kar je postavljeno na začetku. Če bi um v moralni volji res lahko predpostavljajl zgolj samega sebe, mu ne bi bilo treba govoriti še o čem drugem kot o sebi, in sicer zato, da bi s tem drugim opravil. V navedenih stavkih priča izraz »ne da bi predpostavljajl kakršenkoli občutek« vselej o tem, da Kantov prikaz morale ni nikoli sintetičen: del stavka, ki se začinja z »ne da bi«, prevzema indukcijo v dozdevno deduktivni postopek. Drugače rečeno, v *Kritiko praktičnega uma* prenaša *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*.

2. Zato so za Kantov slog značilni primeri, ki uprizarjajo očitnost dejstva, da moralni zakon za vsakogar jasno »odstopa« od patološke določenosti njegovih dejanj. Zato srečujemo pri Kantu retoriko brezpogojnega, ki začne delovati po stavku, ki je dovoljeval predpostavko, da bi višja zmožnost želenja lahko ne obstajala. Spomnimo se na primer vešal in njihovih dveh inačic. Očitno je, da bo vsak človek žrtvoval svojo »razuzdano slo«, če mu grozi, da ga bodo takoj po zadovoljivti njegove strasti obesili. »Ni nam treba dolgo ugibati, kaj bi odgovoril«<sup>21</sup>.

Drugi primer: vzemimo, nam pripoveduje Kant, da vam priporočajo za hišnika nekoga, ki ga slavijo v vsem, pri čemer še dodajajo, da je ena izmed njegovih odlik tudi ta, da je pripravljen uporabiti tuj denar kakor da bi bil njegov, če le ve, da ga pri tem ne bodo odkrili. No, gotovo boste »pomislili, da vas imajo njegovi priporočniki bodisi za norca ali pa da so ob pamet.- Meje nravnosti in samoljublja so zarezane tako jasno in ostro, da celo najbolj preprosti pogled ne more zgrešiti razlike, ali sodi nekaj k prvi ali k drugemu«<sup>22</sup>. Kant ima svoj stil, in ta stil je daleč od naivnosti: ko izkorišča besedišče o jasni vidnosti moralnega zakona, mu postavlja ob stran refleksije o zaslepljujoči naravi določenih pojavov, denimo, sanjaštva in fanatizma. Moralni zakon je evidenten za vse, vendar pa ne zaslepljuje. Gre za dragulj, ki ne slepi, saj konča z »nejasnostmi« iskanja srečnosti ali koristnosti. »Drugače rečeno, kaj je *dolžnost*, to se kaže vsakomur samo od sebe, kaj pa prinaša resnično trajno prednost, to je /.../ vselej zavito v nepredirno temo /.../.«<sup>23</sup> Da bi se lahko izločila čistost v oceni dolžnosti, mora biti navzoča temačnost,

<sup>20</sup> *Ibid*, A 38.

<sup>21</sup> *Ibid*, A 32.

<sup>22</sup> *Ibid*, A 63.

<sup>23</sup> *Ibid*, A 64.

s katero nas hišnikov primer še zdaleč ne sooča, in sicer kot spremljevalka kontingentnosti patološkega življenja. Retorika o jasnosti dolžnosti tu podvaja tezo, da ni apriorne določitve afektivne kvalitete naših izkustev.

Razlog za to, da je treba evidentnost dolžnosti ponazoriti s primeri, je v tem, da ni bila nikoli zares odpravljena prva hipoteza, iz katere je izhajal Kant, hipoteza, po kateri bi lahko višja spoznavna zmožnost, prvi člen v alternativni »ali pa«, tudi ne obstajala. V teh primerih zasiže moralni zakon kot dragulj, tako, kakor je bilo to postavljeno v *Grundlegung*. A s tem dobi Kantovo brezpogojno retorični status, ki ga postavlja v bližino Sadovega brezpogojnega. Daleč od tega, da bi bilo dokazano, prej bi lahko rekli, da je priklicano. Evidentnost brezpogojnega ni nikoli vzpostavljena racionalno. Uprizorjena je s pomočjo stavkov, ki postavljajo brezpogojno v položaj, ki je oddvojen od čutnih določitev. Pri Monique Schneider sem našla drugačno formulacijo te misli: če bi višja spoznavna zmožnost bila racionalno vzpostavljena, pravi, ne bi bilo treba omenjati in ne bi bilo treba vedeti, ali potrjuje ali pa pobija prevzetnost čutnih interesov. V tem primeru bi v resnici predpostavljala samo sebe, in Kant ne bi čutil potrebe, da uporablja omejitev »ni ji treba predpostavljati drugega kakor same sebe« – a ravno tega nikoli ne dela!

Sklenimo: lahko bi rekli, da nisem naredila drugega kakor ponovila to, kar pravi Kant, se pravi, da praktični um potrjuje evidentnost občega moralnega čuta. A ko Kant postavi to trditev, jo hkrati loči od hipoteze, ki jo je v nekem trenutku formuliral, hipoteze, ki postavlja, da bi bilo možno, da ne bi obstajala višja spoznavna zmožnost. Sintetičen prepis induktivne analize iz *Grundlegung* v drugi Kritiki je namenjen temu, kar je bilo kljub temu najprej izrečeno, a mora biti izključeno. Brezpogojno zakona je utemeljeno s pomočjo retorike o tem, kar odstopa od predpostavljene temačnosti čutne določenosti naših dejanj, pri tem pa je treba predvsem poudariti, da izvira nujnost te retorike iz tega, da Kanta odvezuje od vprašanja glede nejasnosti logike univerzalnega, ki jo uporablja, da bi utemeljil moralnost. Uprizoritev brezpogojnega ga odvezuje od razmisleka o razmerju brezpogojnega do tistega »za vsakega človeka«, ki je značilno za serijsko univerzalno, in o razmerju te serijskosti do niza naših dejanj, ki štejejo vsa kot ekvivalentna, ker jih evidentnost zakona izganja v nejasnost in nedoločljivo zapletenost patološkega. To, česar Kant v teh razmerjih ne opredeli podrobneje, spreminja priklicano evidentnost univerzalnega v konstrukcijo, ki ostaja glede svoje zgradbe bolj malo jasna. /.../





Joan Copjec  
*Spol in evtanazija uma\**

*Falična funkcija*

Naj takoj odgovorim na ugovore, za katere vem, da jih bo moje stališče deležno. Psihoanalitsko stališče predstavljam s pomočjo argumentov, sposojenih od kritične filozofije. Pa vendar se za subjekt, kot ga opredeljuje ta filozofija – ponekod se opisuje kot »univerzalni« subjekt, v nasprotju s konkretnim posameznikom – zdi, da je po definiciji *neutralen*, da je *brezspolen*, medtem ko je subjekt psihoanalize, prav tako po definiciji, zmeraj spolno določen. Na kak način se je torej v okviru kritične filozofije pojavil subjekt, opredeljen s spolno razliko? Po kakšni poti smo prišli do ugotovitve, ki se bo nedvomno zdela navidezno protislovna, da je »univerzalni« subjekt *nujno* spolno določen?

Toda zakaj, bi lahko postavili naše protivprašanje, se tako zlahka sprejema trditev, da naj bi bil filozofski subjekt biti spolno nevtralen? Z našega stališča se prav ta predpostavka zdi neutemeljena. Po mnenju njenih zagovornikov naj bi jo utemeljevala sama definicija subjekta, ki mu konstitutivno manjka kakršnakoli pozitivna lastnost. Iz tega lahko sklepamo, da tisti, ki deseksualizirajo subjekt, pojmujejo spol kot pozitivno lastnost. Vse kar smo povedali doslej, pa govori v prid zavrnitve takšne opredelitve. Ko smo na primer ugotovili, da spolne razlike ni mogoče izenačiti z drugimi vrstami razlik, smo trdili, da subjekta ne opredeljuje pozitivno. Rekli bi lahko tudi takole: *moško in žensko, tako kot bit, nista predikata, kar pomeni, da ne povečujeta obsega naše vednosti o subjektu, pač pa označujeta obliko spodletelosti naše vednosti.*

Sami smo subjekt opredeljevali kot notranjo mejo ali negacijo, spodletelost govornice – in to z namenom, da bi podprli trditev, da subjekt nima materialnega obstoja, da ni predmet možnega izkustva. Če vlada prepričanje, da je ta subjekt brezspolen, to ni zgolj zato, ker je spol naivno dojet kot pozitivna lastnost, pač pa tudi zato, ker je spodletelost dojeta kot ena sama. Če bi bilo to res, če bi jezik – ali um – lahko odpovedal le na en

---

\* Pričujoči članek je prevod drugega dela poglavja z naslovom »Sex and the Euthanasia of Reason«, iz knjige Joan Copjec, *Read My Desire, Lacan against the historicists*, An October Book, MIT Press, Cambridge Massachusetts, London 1994.



način, potem bi bil subjekt dejansko spolno nedoločen. Vendar pa ni tako; jeziku in umu lahko spodleti na enega od dveh različnih načinov. Razlikovanje med tema modalitetama neuspeha – med dvema načinoma, na katera um zaide v protislovje s samim sabo – je prvi vzpostavil Kant v *Kritiki čistega uma* in ga ponovno uporabil v *Kritiki razsodne moči*. V obeh delih je pokazal, da neuspeh uma ni enovit, pač pa zaide v antinomično zagato po dveh ločenih poteh: prva je matematična, druga pa dinamična.

Mnogi so v Kantovih tekstih poskušali izslediti spolno razliko, vendar pa so v resnici iskali spolne predsodke ali ravnodušnost do spolne razlike. Nekateri so v opisih lepega in vzvišenega, na primer, razpoznali razlikovanje spolne vrste. Ti interpreti so – če lahko tako rečem – iskali spol na vseh mogočih napačnih mestih. Sama pa želim postaviti trditev, da je spolno razliko pri Kantu dejansko mogoče zaslediti, a ne v naključni obliki, v uporabi pridevnikov ali izbiri primerov, pač pa na temeljnem nivoju, v njegovem razlikovanju med matematičnimi in dinamičnimi antinomijami. Z drugimi besedami, *Kant je bil prvi, ki je prav s pomočjo tega razlikovanja teoretiziral razliko, ki utemeljuje psihoanalitsko delitev vseh subjektov na dva medsebojno izključujoča se razreda: moške in ženske.*

V nadaljevanju tega spisa je torej moj namen interpretirati psihoanalitsko seksuacijo subjekta s pojmi Kantove analize antinomij uma. Natančneje rečeno, osredotočila se bom na formule seksuacije, ki jih poda Lacan v svojem XX. seminarju, *Še*. V tem seminarju Lacan vseskozi poudarja stališče psihoanalize glede spolne razlike: naša spolna bit, vztraja, ni biološki fenomen, ne vzpostavi se preko telesa, ampak »rezultira iz neke logične zahteve v govoru.«<sup>1</sup> Ta logična zahteva nas privede k srečanju s temeljnim trdim jedrom ali zagato, ko neizogibno trčimo ob dejstvo, da je »reči vso resnico materialno nemogoče: zmanjka besed.«<sup>2</sup> In ne le to, na osnovi povedanega lahko dodamo, da jih zmanjka na dva različna načina ali, kot pravi Lacan v *Še*, imamo »dva načina, kako zgrešiti zadevo, spolno razmerje. ... obstaja moški način ... [in] ženski način.«<sup>3</sup>

Formule seksuacije, kot jih Lacan zapiše v »Pismu o ljubezni in duši«, sedmem predavanju tega seminarja, so videti takole:<sup>4</sup>

$$\begin{array}{cc} \bar{\Xi}_x \bar{\Phi}_x & \bar{\Xi}_x \bar{\Phi}_x \\ \bar{V}_x \bar{\Phi}_x & \bar{V}_x \bar{\Phi}_x \end{array}$$

<sup>1</sup> Jacques Lacan, *Še*, prev. Slavoj Žižek in dr., Analecta, Ljubljana 1985, str. 11.

<sup>2</sup> Jacques Lacan, *Televizija*, prev. Alenka Zupančič in dr., *Problemi-Eseji* 3, let. 31, Ljubljana 1993, str. 47.

<sup>3</sup> Lacan, *Še*, str. 48.

<sup>4</sup> *Ibid.*, str. 63. Ta tabela se nahaja tudi na strani 149 angleškega prevoda tega predavanja seminarja, ki je vključen v zbornik *Feminine Sexuality* urednic Juliet Mitchell in Jacqueline Rose.

Vsaka od štirih formul je preprost logični stavek in ima, tako kot vsi logični stavki, tako svojo *kvantiteto* kot *kvaliteto*. Kvantiteta ali obseg stavka je določena z obsegom pojma na mestu subjekta: simbola  $\exists$  in  $\forall$  sta kvantifikatorja, torej označujeta obseg pojma subjekta.  $\forall$ , splošni ali univerzalni kvantifikator, je okrajšava za besede kot so *vsak*, *vsí*, *noben*; vendar pa je potrebno opozoriti, da tudi lastna imena spadajo med splošne pojme.  $\exists$ , eksistencialni kvantifikator, nadomešča besede kot so *nekateri*, *eden*, *vsaj eden*, *določeni*, *večina*. Kvaliteta stavka pa je določena z vrednostjo njegovega veznika, ki je lahko trdilen ali nikalen. Trdilen stavek je brez oznake, nikalni pa je označen s črto nad pojmom predikata.

Ker simbol  $\Phi$  že poznamo iz drugih Lacanovih tekstov, lahko zdaj stavke prevedemo:

---

Obstaja vsaj en x, ki ni podvržen falični funkciji	Ne obstaja noben x, ki ne bi bil podvržen falični funkciji
Vsi x so (vsak x je) podvrženi falični funkciji	Ne-vsi (ne vsak) x so podvrženi falični funkciji

---

Leva stran sheme je označena kot moška stran, desna stran pa kot ženska. Najprej opazimo, da se oba stavka, ki sestavljata vsako stran, kažeta v *antinomičnem* odnosu, da sta si torej v protislovju. Kako so te očitne antinomije nastale in kako to, da so bile poimenovane prav s pojmom spolne razlike? Preden odgovorimo na ta vprašanja, si moramo te formule malo podrobneje ogledati.

Lacan opusti dva od pojmov klasične logike, ki smo ju uporabljali v prejšjem opisu; namesto *subjekta* in *predikata* uporablja pojma *argument* in *funkcija*. Ta zamenjava pa označuje konceptualno razliko: oba razreda, moški in ženski, se ne oblikujeta več z združevanjem subjektov s podobnimi lastnostmi, za kar je šlo pri starejših pojmih. Načelo razvrščanja ni več opisno, torej se ne opira več na skupne lastnosti ali skupno bistvo. Ali se nekdo uvršča v razred moških ali žensk, je nasprotno odvisno od tega, kam se kot argument umešča v razmerju do funkcije, torej od tega, katero pozicijo izjavljanja privzame.

Tisto, kar upravičuje Lacanovo opustitev nekaterih pojmov in celo nekaterih premis klasične logike, je funkcija – namreč falična funkcija – ki nastopa v vsakem od teh štirih stavkov. Ta funkcija, in še posebej dejstvo, da se pojavlja na obeh straneh tabele, je bila osrednji predmet sporov vse



odkar je Freud prvič začel razvijati svojo teorijo ženske seksualnosti. Feministke so se vedno razburjale nad idejo, da je falos potrebno dojeti kot tisto, kar utemeljuje obstoj obeh spolov, da je torej razliko med njima treba določiti glede na isti pojem. Obsojale so tisto, kar so imele za zvajanje razlike na enostavno potrditev ali zanikanje: imeti ali ne imeti falos. Toda ta obtožba je uperjena proti napačni tarči, saj je posebnost oziroma izjemnost faličnega označevalca prav v tem, da onemogoča vsakršno preprosto potrditev ali zanikanje. Prav falični označevalec je vzrok, zakaj na vsaki strani tabele ne nastopa le en preprost stavek, pač pa dva nasprotujoča si stavka. Vsaka od strani je opredeljena tako s potrditvijo kot z zanikanjem falične funkcije, z vključitvijo in izključitvijo absolutnega (nefaličnega) *užitka* [*jouissance*]. Ne gre le za to, da razvpito »ne-vse« na ženski strani – niso vse podvržene falični funkciji – opredeljuje temeljna neodločljivost glede umestitve ženske v razred stvari, podvrženih faličnemu redu, pač pa tudi moško stran obvladuje podobna neodločljivost: vključitev *vseh* moških v območje faličnega reda je pogojena z dejstvom, da se mu *vsaj eden* izmakne. Ali štejemo tega »pobeglega moškega« med tiste vse ali ne? Kakšna vrsta »moškega« pa je to, če njegov *užitek* ni omejen le na moško vrsto; in kakšne vrste »vse« je to, če mu manjka eden od njegovih elementov?

Tako lahko vidimo, da res nima smisla, da bi si psihoanalizo prizadevali poučevati o neodločljivosti in o tem, da se spolni označevalci upirajo razvrstitvi v dva ločena razreda. Psihoanalizi pač nima smisla pridigati dekonstrukcije, saj že sama ve vse o njej. Biseksualnost je bila eden od psihoanalitskih konceptov že dolgo pred tem, preden je sploh postala tudi dekonstruktivističen koncept. *Vendar pa je razlika med dekonstrukcijo in psihoanalizo v tem, da slednja ne pomeša dejstva biseksualnosti – se pravi dejstva, da moških in ženskih označevalcev ni moč popolnoma razločiti – z zanikanjem spolne razlike.* Dekonstrukcija pa to dvojje pomeša prav zato, ker ne upošteva razlike med načini, kako pride do tega neuspeha. S tem, da neuspeh obravnava kot enoličen, se prizadevanja dekonstrukcije iztečejo v razvodenitev spolne razlike v spolno nerazlikovanost. Temu pa je mogoče prišteti še dejstvo, da se vsaj na tej točki zdi, da dekonstrukcijo zavede stremljenje jezika, da bi spregovoril o biti, saj nejasnost spolnih označevalcev izenači z nejasnostjo samega spola.

V tem je na kratko nauk formul seksuacije: gre za nauk, ki ga je mogoče najti že pri Kantu, kot bom skušala zdaj podrobneje pokazati. Najprej pa moramo povedati nekaj več o falični funkciji, ki je vir vse te neodločljivosti. Njena prisotnost – na *obeh* straneh tabele – kaže, da imamo opravka z govorečimi bitji, torej z bitji, ki se v skladu z Lacanovim prevodom Freudovega koncepta kastracije odpovejo svojemu dostopu do *užitka* z

vstopom v govorico. Ta trditev ni le nova formulacija tistega, kar smo trdili vse doslej – da so zagate *govorice* tiste, ki ustvarjajo izkustvo neizkusljivega, neizgovorljivega – pač pa pokaže tudi na vso nesmiselnost tistega branja Lacanove teorije spolne razlike, ki trdi, da ta odriva žensko na temno celino, izven govorice. Vsaka stran tabele opisuje drugačno zagato, s pomočjo katerih se zastavlja to vprašanje o zunanjosti govorice, drugačen način razkrivanja bistvene nemoči govora. A kljub temu, da je falična funkcija vzrok neuspeha na obeh straneh, pa med njima ne vzpostavlja simetrije.

*Ženska stran: matematična spodletelost*

Našega branja ne bomo začeli, tako kot je v navadi, na levi, pač pa nasprotno na desni, ženski strani formul. V nasprotju s precej pogostim predsodkom, da psihoanaliza obravnava žensko kot sekundarno, kot zgolj predrugačeno obliko moškega kot osnovnega pojma, te formule pokažejo, da desni strani v neki meri pripada prednost. To branje formul je skladno s prednostjo, ki jo imajo matematične antinomije pri Kantu, ki se z njimi ne le ukvarja najprej, pač pa matematični sintezi tudi pripisuje bolj neposredno obliko gotovosti kot njenemu dinamičnemu protipolu. V Kantovi analizi so prav dinamične antinomije (»moška stran« formul v naši razlagi) tiste, ki se v več pogledih zdijo drugotne, so neke vrste *razrešitev* temeljnejše *nerazrešljivosti*, popolne zagate, ki nastopa pri matematičnem nasprotju. Ena od stvari, na katere bi radi opozorili pri naši preiskavi razlike med tema dvema oblikama nasprotja, je način, kako se v prehodu od ene oblike k drugi premestijo sami pojmi nasprotja in rešitve. (Konec koncev pa je to prednost enega od spolov ali oblike antinomij pred drugim mogoče imeti le za iluzijo. Tako oba spola kot obe obliki antinomij lahko ustrezneje dojamemo kot različna položaja na Moebiusovem traku, kot pa če jih štejemo za dve vrsti istega rodu.) Med matematičnimi in dinamičnimi antinomijami je povsem očitna nesimetričnost: ko preidemo od enih k drugim, se zdi, da vstopimo v povsem drugo področje. Vendar pa ne bomo pustili, da bi nas ta razlika zmedla, kot se je zgodilo tako številnim Kantovim komentatorjem, niti je ne bomo poskušali pripisati miselni nedoslednosti, pač pa bomo z opiranjem na Lacana skušali orisati logiko, na kateri temelji.

Kaj je matematična antinomija; kako lahko opišemo nasprotje, ki jo opredeljuje? Kant analizira dve »kozmoški ideji«, v katerih je zgoščena ta posebna oblika nasprotja; ogledali si bomo le prvo, saj menimo, da prav ta najbolj ustreza antinomiji, ki jo lahko najdemo na »ženski strani« formul seksuacije. Prva antinomija je posledica poskusa, da bi mislili »svet«, s čimer



Kant misli »matematično vsoto vseh fenomenov in celoto njihove sinteze«,<sup>5</sup> torej tak univerzum fenomenov, da ni potrebno predpostaviti nobenega dodatnega fenomena, ki bi služil kot njegov pogoj. Um torej stremi k nepogojeni celoti, k absolutnemu vsemu fenomenov. Rezultat tega poskusa sta dve nasprotujoči si izjavi o naravi tega vsega – teza: svet ima začetek v času, prav tako pa je tudi omejen glede na prostor; in njena antiteza: svet nima začetka in ne meja v prostoru, pač pa je, tako glede na čas kot prostor, neskončen.

Po preiskavi obeh argumentov Kant pride do sklepa, da sicer vsak od njiju uspešno dokazuje napačnost drugega, nobeden pa ni sposoben prepričljivo utemeljiti svoje lastne resnice. Ta sklep ustvari skeptično zagato, iz katere se bo moral izkupati, saj je eno od temeljnih načel njegove filozofije, ki se zoperstavlja skepticizmu, da je vsak problem uma mogoče razrešiti. Rešitev, do katere pride, pa je naslednja: namesto da bi obupovali nad dejstvom, da med dvema nasprotnima odgovoroma ni mogoče izbrati, moramo spoznati, da izbira ni potrebna, saj sta oba nasprotna odgovora napačna. Z drugimi besedami, za stavka teze in antiteze, za katera se je sprva zdelo, da predstavljata *protislovno* nasprotje, se po podrobnejši preučitvi izkaže, da sta *nasprotna* ali *protivna*.

V logiki je protislovno nasprotje nasprotje med dvema stavkoma, od katerih je eden preprosto zanikanje drugega; ker skupaj izčrpata vse možnosti, resničnost enega dokazuje napačnost drugega in obratno. Pri protislovju imamo vedno opraviti z ničelno vsoto. Negacija, ki se nanaša na veznik, ne dopušča nobenega preostanka; v celoti razveljavi drugi stavek. Protivno nasprotje pa je po drugi strani nasprotje med dvema stavkoma, od katerih eden ni preprosto zanikanje drugega, pač pa postavlja trditev, usmerjeno v nasprotno smer. Negacija, ki se v tem primeru nanaša le na predikat, ne izčrpa vseh možnosti, pač pa pušča za sabo nek preostanek, o katerem ne izjavlja ničesar. Zato sta lahko *oba* stavka hkrati napačna.

Da bi to logiko napravil lažje razumljivo, se Kant zateče k neobičajno pikantnemu primeru, ki uspešno ponazarja, za kaj gre pri matematičnih antinomijah. Tako zoperstavi stavek »Vonj teles je prijeten« njegovemu nasprotju, stavku »Vonj teles je neprijeten«, da bi pokazal, da drugi ni preprosto zanikanje prvega, (za kar bi zadostoval stavek »Telesa nimajo prijetnega vonja«), pač pa seže dlje in postavi trditev o drugem vonju, tokrat neprijetnem. Medtem ko za ta dva stavka ni mogoče, da bi bila hkrati resnična – saj se dišanje in smrad medsebojno izključujeta – pa je mogoče,

<sup>5</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, TWA, zv. IV, str. 408, B 446/A 418.

da sta oba napačna – saj nobeden od njiju ne upošteva naslednje od možnosti, namreč da bi telesa lahko bila brez vonja.

Da bi poanto te logike ponazorili še na drug način, lahko opozorimo, da so prav v skladu s to strukturo protivnega nasprotja zgrajene šale tipa »Kdaj si nehal pretepati svojo ženo?« Čeprav se zdi, da oblika vprašanja omogoča naslovljencu, da odgovori, kakorkoli hoče, pa mu dejansko pusti izbirati le med protivnimi nasprotji. Ne omogoča pa mu zanikati obsodbe, ki jo vključuje vprašanje.

Kant se izogne skeptični zagati s tem, da zavrne odgovor na vprašanje »Ali je svet končen ali neskončen?« in namesto tega zanika predpostavko, ki jo vsebuje to vprašanje: svet *je*. Vse dokler sprejemamo predpostavko, da svet obstaja, moramo imeti tezo in antitezo kozmološke antinomije za protislovnii, medsebojno izključujoči in izčrpnii nasprotnii možnosti. Torej smo prisiljeni izbrati. Ko pa se ta predpostavka izkaže za neutemeljno, nam nobene od teh nasprotnih možnosti ni več treba imeti za resnično; izbira ni več potrebna. Rešitev te antinomije je torej v tem, da pokažemo na samo notranjo protislovnost te predpostavke, *absolutno nemožnost*<sup>6</sup> (Kantove besede) obstoja sveta. To pa Kant stori tako, da pokaže, da je svet koncept, ki je sam v sebi protisloven in da je absolutna celota neskončnega napredovanja po definiciji nepojmljiva.

Kako to? Če je svet nek predmet izkustva, kot domnevajo tisti, ki si tako vneto prizadevajo določiti njegovo velikost, potem je treba pri njegovem dojetju zadostiti pogojem možnosti njegovega izkustva. Nujen zlom ideje sveta bo torej postal očiten prav s pomočjo dokaza, da ni sposobna zadostiti tem formalnim pogojem. Ti pogoji pa določajo, da mora biti možni predmet izkustva mogoče umestiti v zaporedje napredovanja ali nazadovanja fenomenov v času in prostoru. Koncept absolutne celote fenomenov pa nasprotno izključuje možnost takšnega *zaporedja*, saj ga je mogoče dojeti le kot *hkratnost* fenomenov. Pravilo uma, ki od nas zahteva, da si prizadevamo poiskati pogoje, je torej okrnjeno prav s pojmom popolne zadostitve temu pravilu, torej pojmom sveta. Privrženost temu pravilu in njegova popolna zadovoljitev sta, kot se izkaže, antinomična. Svet je predmet, ki izniči sredstva, s pomočjo katerih ga je mogoče odkriti; prav zaradi tega razloga ga sploh ne moremo upravičeno imenovati predmet. Univerzum fenomenov je resnično protisloven pojem: *svet ne more obstajati in ne obstaja*.

Ko dokaže nemožnost obstoja sveta, lahko Kant hkrati zavrne tako trditev teze kot antiteze. Resnično stori prav to, ko svojo rešitev formulira na dva načina, prvič v nikalni in drugič v trdilni obliki. Stavek »Svet nima začetka v času in ne absolutne meje v prostoru,« predstavlja negativno

<sup>6</sup> KrV, op. cit., str. 480, B 548/A 520.



rešitev; zanika tezo, ne da bi hkrati segel dlje od tega, kot to stori antiteza, in postavil nasprotno trditev. V okviru fenomenalnega področja ne more obstajati nikakršna meja fenomenov, saj bi to zahtevalo obstoj fenomena izjemne vrste, torej takšnega, ki sam ne bi bil pogojen in bi nam nam tako omogočal, da zaustavimo naše nazadovanje, ali pa takšnega, ki ne bi imel oblike fenomena, t.j. ki bi bil prazen: prazen prostor ali prazen čas. Vendar pa je očitno, da ti protislovni pojmi ne predstavljajo resničnih možnosti. Noben fenomen ni izvzet pravilom uma, ki fenomene edina lahko napravijo za predmete našega izkustva. Ali, *ne obstaja fenomen, ki ne bi bil predmet možnega izkustva* (oziroma ne bi bil podvržen pravilu nazadovanja):  $\exists x \bar{\Phi}x$ .

Kant zatem preide k zavrnitvi antiteze, tako da zatrdi, da »se nazadovanje v nizu pojavov sveta – kot določitev velikosti sveta, nadaljuje *in indefinitum*«. <sup>7</sup> Drugače rečeno, priznanje dejstva, da niz fenomenov nima meje, nas ne obvezuje, da bi zagovarjali stališče antiteze – da je *neskončen* – pač pa nas nasprotno obvezuje, da priznamo temeljno *končnost* vseh fenomenov, dejstvo, da so neizogibno časovno in prostorsko pogojeni in jih moramo torej obravnavati enega po enega, v nedokončanem procesu [*indefinitely*], brez možnosti, da bi prišli do konca, do točke, kjer bi bili vsi fenomeni poznani. Status sveta ni neskončen, pač pa nedoločen [*indeterminate*]. *Ne-psi fenomeni so možni predmeti izkustva:  $\forall x \Phi x$ .*

Rešitev, ki jo ponudi Kantova kritična filozofija, je potrebno navesti dvakrat, da bi se izognili vsakršnemu možnemu nesporazumu. Kajti zgolj trditev, da ne obstaja meja fenomenov, bi za tiste, ki se predajajo transcendentalnim iluzijam, pomenila, da je svet brezmejen, medtem ko bi samo trditev, da vseh fenomenov ni mogoče spoznati, pomenila, da se vsaj en fenomen izmakne našemu izkustvu.

Zdaj mora že postati očitno, da formuli, ki smo ju izpeljali iz Kantovih dveh trditev, povezanih z razrešitvijo prve matematične antinomije, formalno podvajata tisti, ki ju Lacan poda za žensko, ki, tako kot svet, ne obstaja. Toda kako je mogoče zagovarjati to vzporednico med svetom in žensko; kako to, da Lacan lahko govori o neobstoju ženske? Naš odgovor mora izhajati iz Lacanovega lastnega pojasnila, da je: »za postavko 'eksistira' potrebna tudi možnost, da to eksistenco konstruiramo, torej da znamo najti, kje ta eksistenca je.« <sup>8</sup> V tem pojasnilu boste gotovo lahko prepoznali njegov kantovski podton, vendar pa morate v njem razpoznati tudi odmev Freuda, ki je trdil, da moramo zato, da bi našli nek objekt, biti hkrati tudi sposobni, da ga ponovno najdemo. Če ženska ne obstaja, je vzrok za to v tem, da je ni mogoče ponovno odkriti. Na tej točki se moj poskus, da bi na nov način

<sup>7</sup> KrV, *op. cit.*, str. 481, B 549/A 521.

<sup>8</sup> Lacan, *Še*, str. 85.

formulirala in pojasnila ta Lacanov ne najboljše razumljeni izrek, najbrž ne bo zdel nič manj nerazumljiv kot sam njegov izvornik. Vendar pa imam namen razjasniti to razlago, ko bomo prešli k razdelavi dinamičnih antinomij, s tem pa bomo tudi utrdili povezavo med Kantom in freudovsko psihoanalizo.

Zdaj pa si podrobneje oglejmo povsem kantovske elemente te Lacanove trditve. Lacan nedvomno trdi, da koncepta ženske ni mogoče konstruirati zato, ker naloge, da bi v celoti razgrnili njene pogoje, v dejanskosti ni mogoče izpeljati. Ker smo končna bitja, vezana na čas in prostor, je naša vednost odvisna od zgodovinskih pogojev. Naše pojmovanje ženske ne more »prehitevati« teh omejitev, in tako ne more proizvesti pojma celotnosti ženske. Kako pa se to kantovsko stališče razlikuje od tistega, ki so ga artikulirale Butlerjeva in druge avtorice? \* Je naše stališče res tako močno v nasprotju s tistim, ki se dandanes tako pogosto zoperstavlja vsakemu univerzalizmu: da ni nikakršnih splošnih kategorij ženske ali moškega, niti splošne kategorije subjekta; obstajajo le zgodovinsko določene kategorije subjektov, kot jih opredeljujejo posamezne in raznolike govornice? V čem je razlika med našo razlago stavka, da »ženska ne obstaja« in naslednjo: ko izrekamo trditve o obstoju ženske, se nahajamo v zmoti, saj

»je kategorija 'ženske' normativna in izključujoča ter se navezuje na neopazne razsežnosti neokrnjenih razrednih in rasnih privilegijev. Z drugimi besedami, vztrajanje pri razvidnosti in enotnosti kategorije ženske je učinkovito odvrnilo pozornost od raznolikosti sečišč kulturnih, družbenih in političnih vplivov, s pomočjo katerih se konstruirajo konkretne skupine 'žensk'.«<sup>9</sup>

Navedeno stališče torej zagovarja mnenje, da je univerzalna kategorija ženske v nasprotju s sodobnimi raziskavami, ki preiskujejo razredne in rasne razlike med ženskami, kot jih konstruirajo raznolike prakse, ter da se te raziskave tej kategoriji tudi aktivno zoperstavljajo. Logika te argumentacije je aristotelska; univerzalno torej dojema kot pozitiven, končen pojem (»normativen in izključujoč«), katerega mejo predstavlja nek drug pozitiven, končen pojem (posamezne ženske ali »konkretne skupine 'žensk'«).

---

\* Judith Butler, avtorica knjige *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York in London 1990. Prvi del pričujočega članka Joan Copjec, ki tu ni preveden, je polemika proti tej avtorici in njenim somišljenicam in somišljenikom. Prav tako pa je proti njim naperjen tudi naslov tega članka, saj Copjecova uvodoma ugotavlja, da jo skrbi prav trditev, da naj bi dosledna razprava o vprašanih spola terjala odpoved pojmu uma oziroma, s Kantovimi besedami, njegovo evtanazijo. (Op. prev.)

<sup>9</sup> Judith Butler, *op. cit.*, str. 14.



Zanikanje tega vsega torej proizvede posebno. Obsodba »dvodelnosti spolov«, ki je izrečena s tega stališča, pa je sama čvrsto utemeljena v dvojiški logiki, ki dojema univerzalno in posebno kot vse izčrpujoči možnosti.

Kant pa misli na nekaj povsem drugega, ko trdi, da matematične antinomije pokažejo na meje uma. Njegov nauk – ki ga je vredno ponoviti – se glasi, da je naš um omejen, ker *postopki našega spoznanja nimajo niti časovne niti prostorske omejitve; um torej omejuje prav odsotnost meje*. Domet tega spoznanja zgrešimo – in ne potrdimo – vsakokrat, ko skušamo ne-vse dojeti s strani njegove razsežnosti ali ekstenzije;<sup>10</sup> torej vsakokrat, ko zanikanje sveta ali univerzalnega uma ter njegovega stremljenja, da bi bil zmožen spregovoriti o vseh fenomenih, dojamemo tako, da naj bi pomenilo zgolj to, da si lahko pridobimo zanesljivo vednost le o končnih, posameznih fenomenih. Kajti v tem primeru umu preprosto priskrbimo *zunanjo* mejo, s tem da predpostavimo nek izsek časa, namreč prihodnost, ki sega prek njega in torej umu uhaja. To pa odstrani iz uma njegovo *notranjo* mejo, ki ga edina dejansko opredeljuje.

Spomnimo se, da je Kant vztrajal, da je prva antinomija ponudila posreden dokaz »transcendentalne idealnosti fenomenov«. Dokaz, kot ga povzema Kant, se glasi:

»Če je svet v sebi zaključena celota, mora biti ali končen ali neskončen. Vendar pa je tako prvo kot drugo napačno (kot smo pokazali, po eni strani s tezo, po drugi strani pa z antitezo). Torej je napačno reči tudi, da je svet (skupek vseh fenomenov) neka na sebi obstoječa celota. Iz tega sledi, da fenomeni zunaj naših predstav niso nič.«<sup>11</sup>

Kantova logika bi se morala zdeti pomanjkljiva, če bi zanikanje, vsebovano v predzadnji trditvi, dojeli kot *omejitev* vseh fenomenov, ali sveta, na posamezen fenomen. Do takšnega sklepa je mogoče priti le, če predzadnjo trditev dojamemo kot *neomejeno oz. neskončno sodbo [indefinite judgement]*.<sup>12</sup> Z drugimi besedami, tu ne gre za takšno zanikanje veznika, ki bi »vse fenomene« povsem odpravilo ali odstranilo in pri tem prepustilo njihovemu dopolnilu – nekaterim ali posebnim fenomenom – da bi obvladali polje, pač pa nasprotno za potrditev negativnega predikata. Drugače povedano, Kant poudarja, da je edini način, da se izognemo antinomijam, v katere nas zaplete ideja sveta, ta, da ugotovimo, da svet ni možni predmet izkustva, ne da bi onstran tega postavljali sodbe o samem

<sup>10</sup> Lacan, *Še*, str. 85: »ne-vsega ne moremo več umestiti na stran ekstenzije.«

<sup>11</sup> *KrV*, str. 471, B 534-5/A 506-7.

<sup>12</sup> Za izvrstno razpravo o razmerju Kantovega pojma neskončne sodbe do nasprotja med prvima dvema antinomijama, glej Monique David-Ménard, *La folie dans la raison pure*, Vrin, Pariz 1990, str. 33 in nasl.

obstoju sveta. To stališče pa pojmuje um kot omejen z ničemer drugim kot s svojo lastno naravo (svojo odvisnostjo od zgolj regulativne ideje celote), torej kot *notranje* omejen.

Prav v tem pa je bistvo razlike med Kantovim in historicističnim stališčem. Ali, kot bi pravzaprav morali reči, med kantovsko-lacanovskim stališčem in historicističnim stališčem, saj Lacan zagovarja podobno stališče glede ženske. Ko pravi »Ženska je ne-*vs*a«, zahteva, da to njegovo trditev beremo kot *neskončno sodbo*. Potemtakem, čeprav resnično trdi, kot so njegovi bralci pogosto z grozo ugotavljali, da je ideja ženske protislovje uma, in da zatorej ženska ne obstaja, pa hkrati trdi tudi, in to ni bilo tako pogosto opaženo, da njenega obstoja *ni mogoče* ovreči z umom – niti ga ni mogoče, kot je povsem očitno, potrditi. Z drugimi besedami, Lacan pušča odprto možnost, da obstaja nekaj – ženski *užitek* – kar je neumestljivo v izkustvo, za kar torej ni mogoče reči, da obstaja v simbolnem redu. Ex-sistenca ženske ne le *ni* zanikana, prav tako je ni mogoče obsoditi kot »normativen in izključujoč« pojem; prav nasprotno, lacanovsko stališče se glasi, da se je zgolj s tem, da zavrremo zanikanje – ali potrditev – njene ex-sistence, mogoče izogniti »normativnemu in izključujočemu« razmišljanju. Z drugimi besedami, zgolj s pomočjo spoznanja, da koncept ženske *ne more* obstajati, da je strukturno nemogoč znotraj simbolnega reda, se je mogoče zoperstaviti vsaki od njenih zgodovinskih konstrukcij. Konec koncev namreč prav nič ne preprečuje tem zgodovinskim konstrukcijam, da bi uveljavljale svojo univerzalno resnico; to dokazuje zgodovinsko pričevanje, da splošna, nadzgodovinska kategorija ženske *ne* obstaja. Resnica tega pričevanja pa zgodovinskemu subjektu preprosto ni dostopna.

Naj jasno povemo, da je ena od posledic tega Lacanovega argumenta ta, da tudi on, tako kot historicizem, postavi pod vprašaj združljivost žensk v celoto. To pomeni, da ima tudi vsa prizadevanja za koalicijsko politiko za sporna. Vendar pa za razliko od historicizma Lacan meni, da združljivosti žensk ne onemogočajo zunanja navzkrižja različnih opredelitev, pač pa notranja meja vsake in sleherne opredelitve, ki ji na nek način spodleti, da bi »zaobsegla« žensko. Lacanovo stališče se odpira proti nekemu onstranu, ki ga je nemogoče potrditi ali zanikati.

Sodeč po feminističnem viku in kriku, ki spremlja omembe tega onstrana, lahko upravičeno sklepamo, da potrebuje podrobnejšo pojasnitev in zagovor. Pogosto se je namreč pojavljalo mnenje, da predstavlja zgolj še eno od oblik odpiranja ženske v področje zunaj govornice in družbenega reda, še en poskus več, da bi jo izgnali na neko »temno celino« (kot da bi kdajkoli odkrili kakršnokoli obliko življenja, ki bi uspela preživeti znotraj mrtvih struktur govornice!). Zato moramo podrobneje razložiti, kaj natančno



pomeni ta »neuspeh simbolnega« v primeru ženske, kaj torej nakazuje neskončna sodba. Simbolnemu spodleti, da bi vzpostavilo ne *realnost*, pač pa, bolj natančno, *obstoj* ženske. Če smo bolj precizni: tisto, kar spodleti in kar postane nemogoče, je izrekanje sodbe o obstoju. V kolikor je namreč mogoče dokazati, da svet ali ženska ne moreta oblikovati celote, univerzuma – kar pomeni, da ne obstaja meja fenomena jezika, nikakršen fenomen, ki ne bi bil predmet izkustva, noben označevalec, katerega vrednost ne bi bila odvisna od drugega – potem izgubimo možnost razsojanja o tem, ali nam ti fenomeni oziroma ti označevalci povedo kaj o realnosti, neodvisni od nas, ali ne. Zato da bi lahko zatrдили, da neka stvar obstaja, moramo biti prav tako zmožni ugotoviti tudi nasprotno – da ne obstaja. Toda kako je ta druga, nikalna sodba, mogoča, če ni nobenega fenomena, ki ne bi bil predmet našega izkustva, če torej ni nikakršnih metafenomenov, ki bi se izmaknili našemu izkustvu in bi bili tako zmožni postaviti pod vprašaj veljavnost tistih, ki se mu ne izmaknejo? Neobstoj meje fenomenov (in označevalcev) izključuje prav to: metagovorico, brez katere smo obsojeni na neskončno potrjevanje, torej na to, da potrjujemo brez konca – in ne da bi mogli katerega zanikati – naključno zaporedje fenomenov, ki se nam predstavljajo. Kjer ni mogoča nobena meja, ne obstaja »ne«, kot je Freud dejal o nezavednem. In tako kot pri nezavednem se tudi tu protislovje nujno spregleda, saj je vse potrebno imeti za enako resnično. Kjer ni mogoče ničesar spoznati za napačno, tudi ni na voljo nikakršnih sredstev, ki bi lahko odstranila nekonsistentnost.

Medtem ko torej historicistične feministke najpogosteje zagovarjajo mnenje, da moramo razrešitev »skrivnosti ženskosti« iskati v množici »ženskih subjektivnih pozicij«, da moramo torej pripoznati *razlike* v teh različnih konstrukcijah ženske in nenujnost njihovih medsebojnih odnosov, da bi se lahko končno poslovili od vprašanja, kaj je ženska, pa Lacan meni, da ta »razrešitev« predstavlja danost, ki jo je treba šele pojasniti. *Zakaj* je tako – Lacan od nas zahteva, da se ne zadovoljimo z ugotovitvijo, pač pa raziskujemo naprej – *zakaj* ženska ne oblikuje nekega vsega? Zakaj smo prisiljeni konstrukcije žensk v govorici dojeti le kot vrsto razlik, nikoli pa med njimi ne naletimo na žensko kot tako? Lacan na to odgovarja, da je ženska ne-vsa, ker ji manjka meja, s čimer misli, da ni dovzetna za grožnjo kastracije: tisti »ne«, ki je utelešen v tej grožnji, zanjo ne velja. Vendar pa bi nas to lahko zavedlo, kajti kljub temu, da drži, da ta grožnja nima vpliva na žensko, pa je bistvenega pomena opozoriti na to, da je ženska posledica in ne vzrok neučinkovitosti zanikanja. Predstavlja neuspeh omejitve, ne pa vzroka tega neuspeha.

Če naj povzamemo: ženska se nahaja tam, kjer v napredujoče nizanje označevalcev ne poseže nobena meja, ki bi ga zaustavila, in kjer torej sodba

o obstoju postane nemogoča. To pomeni, da je o njej mogoče reči in je bilo rečeno vse, vendar pa nič od tega ni podvrženo »preizkušnji realnosti« – nič od tega, kar je bilo rečeno, ne zadostuje za to, da bi potrdilo ali zanikalo njen obstoj, ki se zatorej izmika sleherni simbolni artikulaciji. To pa precej zaplete razmerje ženske do simbolnega in do falične funkcije. Kajti ravno zato, ker je povsem, torej brezmejno vpisana v simbolno, je v nekem smislu v celoti zunaj njega, kar pomeni, da je vprašanje njenega obstoja v njegovih okvirih popolnoma neodločljivo.

Glede na to smo torej primorani priznati, da je ženska resnično proizvod simbolnega. Vendar pa moramo prav tako tudi priznati, da pri tem, ko jo proizvaja, simbolno ne deluje na tak način, kot običajno mislimo, da deluje. Navadno o simbolnem razmišljamo kot o sinonimu, z lacanovskimi besedami, za Drugega. Vendar pa je Drugi po definiciji tisto, kar zagotavlja našo konsistentnost, kot pa smo videli, ne obstaja nobeno tako zagotovilo, ko gre za žensko. Ženska, ali simbolno, ki jo ustvarja, je prepolna nekonsistentnosti. To nas privede do sklepa, da je ženska proizvod »simbolnega brez Drugega«. Za to na novo vpeljana entiteto pa Lacan v svojih zadnjih spisih skuje pojem *jezika*. Ženska je torej proizvod *jezika*.

#### *Moška stran: dinamična spodletelost*

Če bi ravnali v skladu z načeli historicizma, bi morali postaviti trditev, da tako kot ženska, tudi moški ne obstaja in da v mnogoterosti moških subjektivnih pozicij, ki jih konstruira vsaka doba, ni mogoče prepoznati konkretizacije nobene splošne kategorije moškega. Tako s pomočjo nominalističnih argumentov, ki nastopajo kot neke vrste teoretska razgraditev, najpogosteje uspejo razkrojiti tako kategorijo moškega kot ženske. Po Lacanovem mnenju pa nasprotno *ne moremo* postaviti simetrične trditve, da moški ne obstaja. Če naj verjamemo levi strani tabele formul seksuacije, nimamo pri njegovi umestitvi in zatrjevanju njegovega obstoja nikakršnih težav.

Tu si bomo pomagali z naslednjim shematičnim zapisom, ki našo argumentacijo povezuje z Lacanovo tabelo formul seksuacije (glej tabelo na str. 92).

Trditev, da na moški strani nimamo opravka z nemožnostjo obstoja splošne kategorije, bi se utegnila zdeti presenetljiva – in to ne samo historicistom. Naša razprava nas je namreč pripeljala do sklepa, da mora pravilo uma, ki od nas zahteva, da si prizadevamo poiskati celoto pogojev, za vedno onemogočiti sleherni sodbo o obstoju. Zatorej nismo pripravljeni



Shematičen povzetek argumentacije teksta »Spol in evtanazija uma«

Dinamično / Moško	Matematično / Žensko
Teza: Vzročnost v skladu z naravnimi zakoni ni edina vzročnost, ki deluje pri nastajanju sveta. Da bi povsem pojasnili te fenomene, je prav tako potrebno upoštevati vzročnost svobode.	<del>Teza: Svet ima začetek v času, prav tako pa je tudi omejen v prostoru.</del>
Antiteza: Ne obstaja nič takšnega, kot je svoboda, pač pa se vse na svetu zgodi zgolj v skladu z naravnimi zakoni.	<del>Antiteza: Svet nima začetka in ne meja v prostoru, pač pa je, tako glede na čas kot na prostor, neskončen.</del>
$\exists x \bar{\Phi}x$	$\bar{\exists}x \bar{\Phi}x$
$\forall x \Phi x$	$\bar{\forall}x \Phi x$

na to, da bo ta nemožnost nenadoma kot s čarovnijo izginila, saj se zdi, da potrditev obstoja moškega pomeni prav to. Podobno presenečenje praviloma izražajo Kantovi komentatorji, ki se čudijo nad nenadno lahkotnostjo, s katero pride do razrešitve dinamičnih antinomij. Medtem ko sta bili tako teza kot antiteza matematičnih antinomij proglašeni za neveljavni, saj sta obe neupravičeno zatrjevali obstoj sveta (ali sestavljene substance), pa Kant tezo in antitezo dinamičnih antinomij proglasi za resnični. V prvem primeru je obveljalo mnenje, da je nasprotje med obema stavkoma nerazrešljivo (saj sta postavljala nasprotujoči si trditvi o istem predmetu); v drugem primeru pa se nasprotje »čudežno« razreši z ugotovitvijo, da si trditvi ne nasprotujeta. Če bi šlo zgolj za tezo, ne bi imeli pri sprejemanju njenega argumenta nobenih težav: teza »Vzročnost v skladu z naravnimi zakoni ni edina vzročnost, ki deluje pri nastajanju sveta. Da bi povsem pojasnili te fenomene, je prav tako potrebno upoštevati vzročnost svobode,« priznava pomembnost naravne vzročnosti in zgolj vztraja na njeni dopolnitvi s svobodo. Vendar pa antiteze ni mogoče tako preprosto uskladiti

s Kantovim zanikanjem protislovja. Trditev »Ne obstaja nič takšnega, kot je svoboda, pač pa se vse na svetu zgodi zgolj v skladu z naravnimi zakoni,« tezi očitno nasprotuje oziroma jo zanika. Če naj sprejmemo Kantov argument, da sta obe trditvi hkrati resnični, bomo to morali storiti *navkljub* očitnemu protislovju. Na kratko, poseči bomo morali po nearistotelovski logiki – prav tako, kot smo to storili ob matematičnih antinomijah.

V nadaljevanju nas ne bodo toliko zanimale podrobnosti Kantovih argumentov o kozmoloških idejah svobode in boga, temveč predvsem način, kako druga vrsta antinomij preseže zagato, s katero smo se srečali ob prvi vrsti. Prav tako moramo opozoriti, da leva ali moška stran formul seksuacije ponavlja logiko Kantove rešitve: trditvi »Obstaja vsaj en  $x$ , ki ni podvržen falični funkciji« in »Vsi  $x$  so podvrženi falični funkciji« sta obe dojeti kot resnični, kljub dejstvu, da teza očitno spodbija trditev antiteze o vse-vključujočnosti, da je torej tisto vse v antitezi zanikano s strani teze.

In vendar Kant pravi, da je antiteza *resnična*; s tem potrjuje obstoj vsega, univerzalnega, prav tako kot Lacan potrjuje obstoj univerzuma moških. Ker je bil obstoj univerzuma v primeru ženske dojet kot nemogoč, ker verigi označevalcev ni bilo mogoče določiti nobene meje, bi bila na mestu domneva, da je oblikovanje vsega na moški strani odvisno od postavitve meje. Toda o tej razrešitvi je lažje postaviti domnevo, kot pa jo podpreti z dokazi, saj smo se na ženski strani spoznali z razlogi, ki upravičujejo prepričanje, da je postavitve meje nemogoča in da ne more obstajati nikakršen metafenomen niti metagovorica. Zdaj, na moški strani, pač ne moremo odstopiti od čvrsto utemeljnega pravila uma – in tega tudi res ne počnemo.

Dejansko namreč meja na »levi, usodni« [*»sinister«*]\* ali dinamični strani ne ustvarja možnosti metagovorice, ampak enostavno prekriva njen manko. To pa je mogoče doseči tako, da se zaporedju fenomenov (ali označevalcev) doda neka negativna sodba o tem, česa v to zaporedje ni mogoče vključiti. Trditev »Ne obstaja nič takšnega, kot je svoboda,« ki nastopa v antitezi tretje antinomije (če vzamemo to kot primer), ima natanko to vlogo, vlogo omejitve. S pomočjo te nikalne sodbe je nepojmljivost svobode konceptualizirana in zaporedje fenomenov preneha biti odprto; sklene se v zaključen niz, saj zdaj vključuje – čeprav v negativni obliki – tudi tisto, kar je izključeno iz njega; torej zdaj vključuje *use*. Opazili boste, da se to *use* pojavi kot posledica v drugem stavku antiteze tretje antinomije: »Pač pa se vse na svetu zgodi zgolj v skladu z naravnimi zakoni.« Svet, ki mu

---

\* Iz heraldike, grboslovja – levi, na levi strani; izraz sicer pomeni slabši, usoden, nesrečen, zlohoten, poguben ipd. (Op. prev.).



je bilo v matematičnih antinomijah preprečeno, da bi se oblikoval, nenadoma vznikne na dinamični strani.

Ko smo govorili o tej postavitvi meje kot o dodatku, kot o *dopolnilu* naravni vzročnosti, smo pravzaprav predstavili pogled teze na to dogajanje. Vendar pa antiteza ponuja nek drug, prav tako točen in prav tako resničen opis. V skladu s tem opisom gre pri premiku od ženske na moško stran za nek *odvzem*. Spomnite se Kantove pritožbe, da tako teza kot antiteza matematičnih antinomij obe prekoračita vlogi, ki jima pripadata, saj obe »zatrdita več, kot je potrebno za protislovje«;<sup>13</sup> obe torej povesta *preveč*. Vsaka od teh trditev nosi s sabo neko presežno, t. j. neupravičeno, trditev o obstoju. Na dinamični strani pa je ta presežek *odvzet* iz polja fenomenov in – na to lahko gledamo tudi na ta način – prav ta odvzem je tisti, ki postavi mejo. Odstranitev ali ločitev svobode od področja mehanične vzročnosti razreši to radikalno nekonsistentnost, popolno zagato, na dinamični strani. Medtem ko je matematično polje opredeljevala istovrstnost njegovih elementov (ki so bili vsi fenomeni, predmeti izkustva) in nekonsistentnost njegovih trditev (saj nobene ni bilo mogoče šteti za napačno), pa dinamično polje opredeljuje raznovrstnost njegovih elementov (kar izhaja iz *ločitve* dveh vrst vzročnosti, čutne in umske, na različni področji) in – kaj še? Kaj je tisto, kar na tej strani ustreza nekonsistentnosti na drugi? Nepopolnost.<sup>14</sup> Na dinamični strani se torej oblikuje »vse«, vendar pa mu manjka nek element: svoboda. Prvotnega vzroka mehanično polje, ki ga je ta vzrok ustvaril, ne prenese oziroma ta iz njega izgine.<sup>15</sup> To pa pomeni, da bo na tej strani vedno šlo za to, da se pove *premalo*.<sup>16</sup>

V Lacanovih formulah so vzporednice med obema stranema bolje vidne, saj v njih vseskozi nastopajo isti simboli. Tako lahko vidimo, da je vprašanje obstoja prenešeno neposredno na dinamično stran. Z drugimi besedami, presežni trditvi o obstoju, ki sta povzročali nasprotje na ženski strani, sta na moški strani utišani, saj je prav obstoj – ali bit – tisto, kar je

<sup>13</sup> KrV, str. 470, B 532/A 504.

<sup>14</sup> To Lacanovo razlikovanje med nekonsistentnostjo in nepopolnostjo v razmerju do spolne razlike razvije Jacques-Allain Miller v svojem neobjavljenem seminarju »Extimité« (1985-86).

<sup>15</sup> Slavoj Žižek na Lacanovo razlago tega izginotja vzroka iz polja njegovih učinkov naveže pojem »izginjajočega posrednika«, ki si ga sposodi od Fredrica Jamesona; glej Žižek, *For They Know Not What They Do*, Verso, London in New York 1991, str. 182-197.

<sup>16</sup> Thomas Weiskel v svoji znani knjigi *The Romantic Sublime*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1972, pride do natanko nasprotnega sklepa; v skladu z njegovo razlago je matematično vzvišeno povezano s »premalo pomena«, medtem ko je za dinamično vzvišeno značilna prekomernost označenega ali »preveč pomena«.

odvzeto od univerzuma, ki se tu oblikuje. Prav na ta način bi namreč morali razumeti Lacanovo postavitev eksistencialnega kvantifikatorja za mejo vsega, ki ga začrta univerzalni kvantifikator. Če je torej za svet (ki deluje izključno v skladu z naravnimi zakoni) ali za univerzum (moških) na dinamični ali moški strani mogoče reči, da obstaja, pa ne smemo pozabiti, da se ta trditev nanaša zgolj na pojmoven obstoj. Bit kot taka se izmakne oblikovanju pojma sveta. Univerzum, ki se tu oblikuje, je torej opredeljen z določeno nemočjo, saj je lahko vanj vključeno vse *razen* biti, ki je glede na pojmovni svet heterogena.

To, da je treba hkrati postaviti tako tezo kot antitezo –  $\exists x \bar{\Phi}x$  in  $\forall x \Phi x$  – in da morata biti obe hkrati spoznani za resnični, se torej pojasni s paradoksnim statusom meje, ki je ni mogoče razumeti niti kot povsem odsotne niti kot povsem vključene v krog moških. Kajti, kot nas je poučil Kant, če bi želeli trditi, da moški obstaja, ne bi s tem temu moškemu, pojmu moškega, dodali popolnoma ničesar. Tako lahko trdimo, da temu pojmu ne manjka nič. Kljub temu pa ne vključuje biti in je v tem pogledu neustrezen, saj pojem ne more vključevati dejstva, da stvar, ki jo poimenuje, dejansko obstaja.

To nas privede nazaj k vprašanju »preizkušnje realnosti«, ki smo ga zastavili že prej. Obljubili smo, da bo ta postopek, ki je bil izločen kot nemogoč na ženski strani, končno vstopil v igro na moški strani. To trdimo še zmeraj, vendar pa je to očitno dobra priložnost, da razjasnimo, kaj preizkušnja realnosti, v freudovskem pomenu, je. Najprimernejše izhodišče za to pa je Freudov spis »Zanikanje«, saj je ta tekst zgrajen na pojmih, ki so domala enaki tistim, na katerih smo, sledeč Kantu in Lacanu, tudi sami zgradili našo razpravo. Ko Freud zapiše pripombo: »S pomočjo simbola za zanikanje se mišljenje osvobodi omejitev, ki jih nalaga potlačitev, in se obogati za vsebine, ki se jim ne more odpovedati, če naj opravlja svojo dejavnost,«<sup>17</sup> se moramo takoj spomniti na dinamične antinomije. Kajti nikalnica ali simbol zanikanja je natanko tista meja, ki Kantu dovoli, da pri dinamičnih antinomijah postavi trditev o vednosti o »vsem na svetu«, medtem ko je bil pri matematičnih antinomijah prisiljen priznati, da razmišljanje o svetu spodleti. Pri dinamičnih antinomijah si Kant priskrbi tudi snov, predmet mišljenja, čeprav je bila v prejšnjem nasprotju umu zanikana možnost kakršnegakoli podobnega predmeta in je bil obsojen zgolj na »razpravljanje o ničemer«.<sup>18</sup>

Kaj pravi Freud o postopku preizkušnje realnosti? Predvsem pravi naslednje, kar trdi že vse od *Očrta* [*Entwurf*] (1895) naprej in kar na najbolj

<sup>17</sup> Sigmund Freud, »Zanikanje« (1925), v: *Metapsihološki spisi*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1987, str. 408.

<sup>18</sup> *KrV*, str. 468, B 529/A 501.



znamenit način pove v *Treh razpravah o teoriji seksualnosti* (1905); najdenje nekega objekta je njegovo ponovno najdenje. Tu cilj preizkušnje realnosti »ni v tem, da bi v realni zaznavi našli objekt, ki ustreza predstavljenemu objektu, marveč v tem, da bi ta objekt *znova našli*, da bi se prepričali, da je še navzoč.«<sup>19</sup> Prav tako pravi, da je eden od problemov, ki se ob tem postopku pojavljajo, ta, da

»Obnavljanje zaznave v predstavi ni zmeraj njena zvesta ponovitev; lahko jo popačijo opuščanja, lahko jo spremeni to, da se različni elementi med seboj spojijo. Preizkušnja realnosti mora v tem primeru preverjati, kako daleč so segla takšna popačenja. Pogoj za to, da pride do preizkušnje realnosti, pa je, da so objekti, ki so nam nekoč prinesli realno zadovoljitev, zgubljeni.«<sup>20</sup>

V nasprotju z običajno napačno predstavo preizkušnja realnosti tu ni opisana kot postopek, s katerim bi primerjali naše zaznave z zunanjo, neodvisno realnostjo. V bistvu predstavlja prav trajno *izgubo* te realnosti – ali realnega: torej realnosti, ki kot taka ni nikoli nastopila –, ki je predpogoj določitve objektivne vrednosti naših zaznav. Ne le da je realno nedostopno za primerjavo z našimi zaznavami, pač pa lahko ugotovimo tudi, priznava Freud, da so slednje vedno v določeni meri izkrivljene, nenatančne. Kaj torej utemeljuje razlikovanje med subjektivnimi in objektivnimi zaznavami; kaj s svojim posegom preoblikuje zmešnjavo nasprotujočih si, izkrivljenih fenomenov v prepričanje, da je naše izkustvo objektivno? Odgovor, ki ga moramo za zdaj na pol uganiti, je približno takle: množici naših zaznav se doda nekaj, kar ni nova zaznava, nova čutna vsebina; pač pa je ta dodatek pojmoven ali umski in brezvsebinski: namreč neka nikalna sodba, ki zaznamuje mejo naših zaznav, s tem pa tudi izgubo objekta, ki »je nekoč prinašal realno zadovoljitev«. Nikalna sodba ta objekt izključi iz mišljenja – oziroma, če smo natančnejši, izključitev tega objekta omogoča mišljenje. To pa pomeni, da pojem *izključitev* ni povsem ustrezen, saj bi utegnil nakazovati, da med realnim objektom in objektom mišljenja ni nikakršnega odnosa, medtem ko Freud zatrjuje, da med njima obstaja povsem jasna povezava. Zdi se namreč, da bežne zaznave pridobijo težo objektivnosti šele, ko se nanje pripne ali naveže izključeni realni objekt. Šele ko se torej naše zaznave začnejo same nanašati na ta izgubljeni objekt zadovoljitve, jih lahko imamo za objektivne. Ko se začnejo same nanašati na objekt, jih začnemo dojemati kot njegove izraze ali manifestacije. Tako je objekt izključen iz zaznav, vendar ne na enostaven način, saj zdaj deluje kot tisto, kar je »v njih več kot one same«: kot porok njihove objektivnosti. Razlog za to, da se Freudu za

---

<sup>19</sup> Freud, op. cit.

<sup>20</sup> *Ibid.*, str. 410.

poimenovanje postopka preizkušnje realnosti namesto izraza *najdenje* zdi primernejši izraz, ki vključuje ponovitev, torej *ponovno najdenje*, ni zgolj to, da izgubljenega objekta ni mogoče nikoli neposredno najti, pač pa ga je potrebno namesto tega znova najti v njegovih izražanjih, pač pa tudi to, da ga je mogoče najti mnogokrat, vedno znova, v množici zaznav, ki, naj si bodo med sabo še tako različne (izkrivljenja, popačenja), jih je vendarle treba šteti za dokaz prav tiste nedostopne realnosti, ki so jo vse – celoten univerzum fenomenov – nezmožne vsebovati. Tako nikalne sodbe, čeprav zagotavljajo, da zaznave označujejo neko objektivno, neodvisno realnost, to realnost ohranjajo – in jo morajo ohranjati – kot nedosegljivo, kajti če bi ta privzela obliko fenomena, bi postala zgolj še ena od zaznav; v tem primeru pa bi se univerzum mišljenja porušil.

Če se povrnemo k naši razpravi o spolni razliki, bi moralo biti sedaj jasno, da kljub temu, da je za moškega, za razliko od ženske, mogoče trditi, da obstaja, njegova ex-sistenca ali bit vendarle ostaja nedostopna, saj se izmakne pojmovnemu ali simbolnemu polju, znotraj katerega se izoblikuje njegov obstoj. Če je razlike med moškimi mogoče zanemariti in je enega moškega mogoče nadomestiti z drugim, ker oba predstavljata izraz iste stvari, pa ostaja še vedno neznan, kaj ta stvar je, in tako mora tudi ostati. S tem pa je neposredno povezano tudi dejstvo, da se noben moški ne more pohvaliti, da uteleša to stvar – moškost – nič bolj kot je za katerikoli pojem mogoče reči, da uteleša bit.

Vsakršna domišljavost moškosti je torej golo nastopaštvo; prav tako kot je vsako košatenje z ženskostjo zgolj maškarada. S svojo desubstanciacijo spola nam je Lacan omogočil prepoznati prevaro, na kateri temelji vsako zatiranje pozitivne spolne identitete. In to je storil v enaki meri za moške kot za ženske. To seveda ne pomeni, da jih je obravnaval na simetričen način ali jih dojemal kot dopolnili drug drugega. Univerzum moških in žensk je nepojmljiv; ena kategorija ne dopolnjuje druge, ne nadomešča tistega, kar manjka drugi. Če bi verjeli v možnost takšnega univerzuma, bi morali verjeti tudi v spolno razmerje, z vsemi heteroseksističnimi posledicami, ki jih to prinaša.

Lacan seveda tega ne verjame. Nasprotno, pokaže nam prav to, zakaj ta heteroseksistična predpostavka – ki jo je mogoče formulirati takole: moški ljubijo ženske in ženske ljubijo moške – ni upravičena in ni veljavna kot logični stavek. Predpostavlja namreč to, da se univerzalni kvantifikator, torej nek *usi*, nanaša tako na *moške* kot na *ženske*, prav to pa je tisto, kar njegove formule ovržejo. Medtem ko je univerzum žensk, kot smo obširno pokazali, enostavno *nemogoč*, pa je univerzum moških mogoč le pod pogojem, da iz njega nekaj izključimo. Univerzum moških je torej iluzija, ki jo spodbuja



*prepoved*: ne vključujte vsega v vaše vse! Lacan univerzuma moških ne opredeli kot nečesa, kar bi se dopolnjevalo z univerzumom žensk, pač pa opredeli moškega kot prepoved tega, da bi ustvarili univerzum, in žensko kot nemožnost, da bi se to storilo. Spolno razmerje tako spodleti zaradi dveh razlogov: je nemogoče in je prepovedano. Če ti dve spodletelosti vzamemo skupaj, ne bomo nikoli prišli do celote.

### *Spolna razlika in Nadjaz*

Naša razprava si je zadala le dve nalogi: zavriniti predpostavke o spolu, ki jih je, pogosto hkrati, mogoče najti v historicističnem in dekonstruktivističnem stališču; in pojasniti drugačno razlago, ki jo ponuja Lacan, s tem da smo izpostavili njegov dolg do kritične filozofije. Če bi želeli razviti vse posledice te drugačne teorije spolne razlike, bi to zahtevalo precej več časa in prostora, kot ga imam na voljo tukaj. Vendar pa tega poglavja svoje raziskave ne bi želela skleniti, ne da bi vsaj opozorila na neko pomembno podrobnost in nakazala pot za njeno nadaljnjo raziskavo. Ta podrobnost pa je naslednja: tako Kantovo dojetje dinamičnih antinomij kot Lacanovo dojetje moških antinomij se ujemata s psihoanalitskim opisom Nadjaza.

V *Kritiki razsodne moči* Kant ob razpravljanju o dinamičnem vzvišenem,<sup>21</sup> opisuje podobe grozečih skalnih prepadov, nevihtnih oblakov, vulkanov, orkanskih viharjev, srhljive podobe mogočne in potencialno uničujoče narave, ki pa kljub temu, kot pravi, nima »nobene oblasti nad nami.«<sup>22</sup> Tista »kot da« lastnost, ki se drži dinamično vzvišenega, je komentatorje pogosto osupnila kot presenetljiva. Kaj Kant misli s tem, ko govori o grozljivem predmetu, ob katerem pa dejansko ne čutimo strahu? S tem želi povedati, da z našega stališča v fenomenalnem svetu lahko formuliramo zgolj *možnost* te grozljive sile, ne pa tudi njenega *obstoja*, prav tako kot lahko formuliramo zgolj možnost, ne pa tudi obstoja Boga, svobode in duše. Ta možnost nekaga področja onstran, neomejenega z našimi fenomenalnimi pogoji, je odvisna natanko od izključitve sodbe o obstoju.

Povsem enaka razlaga namreč pojasnjuje tudi paradokse Nadjaza. Tudi tu se strah ne nanaša neposredno na samo krutost Nadjaza, saj ta krutost ni odvisna od strogosti njegovih prepovedi (v smislu, da bi si Nadjaz lahko pozitivno predstavljali kot neke vrste strogega očeta ali da bi njegove

<sup>21</sup> Jean-François Lyotard, v svojih predavanjih *Leçons sur l'analytique du sublime*, Gehlen, Pariz 1991, prepričljivo trdi, da ne obstajata dve vrsti vzvišenega, pač pa dve obliki razmišljanja o vzvišenem.

<sup>22</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, TWA, zv. X, str. 184, B 102/A 101.

prepovedi lahko natančno razbrali), pač pa od pretvorbe očeta v nemogoče realno, torej v bitje, o katerega obstoju ni mogoče izjaviti ničesar. Prepoved, ki je lastna Nadjazu, nedvomno napravi nekaj za neizrekljivo in neizvedljivo, vendar pa ne pove, česa ne smemo reči ali napraviti; zgolj postavi mejo, ki napravi vse, kar storimo in rečemo, za brezvredno v primerjavi s tistim, česar ne moremo. Kot pojasni Lacan, je: »Nadjaz ... [kot zapoved »Uživaj!«] korelat kastracije, ki je znamenje, s katerim se kiti priznanje, da se užitek Drugega, telesa Drugega, objublja šele v neskončnosti.«<sup>23</sup>

A ko spoznamo, da ta logika meje ali izjeme opredeljuje tako dinamične antinomije kot moškega subjekta in Nadjaz, se soočimo z novim problemom; tako je vsaj videti na prvi pogled. Zdi se namreč, da smo se zdaj znašli na strani zagovornikov zloglasnega argumenta, ki žensko opisuje kot konstitutivno nesposobno za to, da bi razvila Nadjaz ter s tem kot nagnjeno k etični ohlapnosti. Vse, kar lahko tu odgovorimo na to je, da je bilo polje etike vse predolgo teoretsko dojemano s pomočjo te posebne nadjazovske logike izjeme ali meje. Zdaj je čas, da nekaj miselnih naporov posvetimo tudi razvijanju etike vključitve ali neomejenega, torej etike, ki je lastna ženski. Nastopiti bi morala neka druga logika Nadjaza.

*Prevedel Gorazd Korošec*

---

<sup>23</sup> Lacan, *Še*, str. 10.





**BOG**





**Jelica Šumič-Riha**  
*Fantazma začetka pri Schellingu*

Kako nas lahko o fantazmi podučí Schellingov mračni, da ne rečemo prej mračnjaški diskurz, ki je prav v tem oziru bliže jungovski kakor freudovski psihoanalizi? Naše izhodišče bomo opredelili takole: Schellingov diskurz, kljub svojemu nedvomnemu obskurantizmu, orakeljstvu, skratka, »jungovstvu«, nam lahko nekaj pove o fantazmi, in to v tisti meri, v kateri ta diskurz bolj ali manj nehote in na slepo vrže novo, lahko bi rekli drugo luč na vprašanje začetka vobče in začetka filozofije v posebnem. To novo ali drugo luč bi lahko povzeli v obliki tele teze: izvirnost Schellingovega pristopa je v tem, da preobrne vprašanje začetka v vprašanje o Drugem.

Nas bo torej zanimalo, s kakšnim likom Drugega imamo opraviti pri Schellingu. Po našem mnenju je pri Schellingu mogoče razločiti dve figuri Drugega:

1. Prva inkarnacija Drugega je seveda tista, ki jo Pascal poimenuje Bog filozofov: Drugi kot garant mojega govora, kot garant večnih resnic. To inkarnacijo Drugega Schelling, kot bomo videli v nadaljevanju, kritizira.

2. Toda pri Schellingu obstaja še druga figura Drugega, namreč tista, ki jo Schelling poimenuje realni Bog ali živi Bog.

Nas bo seveda zanimal statut tega Drugega, natančneje, zanimalo nas bo, kaj je tisto, kar naredi, da je Bog realen? Prvi, provizorični odgovor bi bil tale: zato da bi bil Bog zares realen, zato da bi bil Drugi v pravem pomenu besede, je nujno, da se izmika subjektu oziroma umu. In kot bomo videli, je distinktivna poteza tega Boga prav njegova zmožnost, da »iztiri«, da »vrže iz sebe« um, in to prav v hipu, ko hoče zapopasti, zagrabití Boga v njegovi absolutni drugosti. Še bolj natančno: Schelling vidi prav v tej zmožnosti Boga, da »iztiri«, da »vrže iz sebe« um, da ga vrže v ekstazo, dokaz za njegov obstoj, za njegovo realnost, s čimer se ta realni Bog prav loči, to je torej njegova *differentia specifica*, od Boga filozofov, ki ni zmožen povzročiti ekstaze uma, saj po Schellingu tudi ni drugega kot koncept, se pravi, produkt samega uma.

Seveda pa bi grešili zoper interno ekonomijo Schellingove misli, če bi se zadovoljili s tem, da izločimo te poteze, ki njegovega Boga nedvomno približujejo radikalnemu Drugemu, kajti s tem prehitrim priličnjem schellingovskega Boga radikalnemu Drugemu, bi zgrešili eno izmed pomembnih poant Schellingove misli, namreč nujnost razodetja, ali še



drugače, pri taki asimilaciji bi vsa problematika razodetja, ki je tako dolgo preokupirala Schellinga, postala nerazumljiva, neumestljiva ali kar odveč. Zato bomo tu postavili drugo tezo, po kateri je izvirnost Schellingovega pristopa v specifični medsebojni artikulaciji dveh tem, namreč teme razodetja in teme Drugega kot Drugega. Ta artikulacija ni brez neke določene napetosti in prav to napetost bomo v nadaljevanju poskušali pojasniti s pomočjo koncepta fantazme.

Prvo vprašanje, ki se nam ob tem postavlja je seveda skorajda samoumevno, namreč vprašanje, ali je sploh pertinentno uporabljati ta koncept za Schellingovo filozofijo, saj nikakor ni očitno, da obstaja kakšna afiniteta med Schellingovo filozofijo in tem konceptom. Da bi si olajšali delo in hkrati s tem utrli pot do tega koncepta, bomo poskušali vprašanje fantazme vpeljati prek neke Lacanove pripombe, ki se je nanašala na Sadovo razmerje do njegove temeljne fantazme. Lacan namreč o Sadu zatrdi, da »ga ni prevarala njegova fantazma, in to v tisti meri, v kateri strogost njegove misli preide v logiko njegovega življenja«. Isto je, kot je znano, mogoče trditi tudi o Freudu, predvsem pa o samem Lacanu. Kajti v vseh treh primerih neka rigorozna logika obvladuje tako njihovo mišljenje kakor delo. Ali, če smo še bolj natančni: v vseh treh primerih obe logiki, miselna in življenjska, koincidirata, pri čemer to koincidenca omogoča prav intervencija neke fantazme.

Katera fantazma omogoča koincidenca obeh logik, denimo, pri Lacanu? Tej fantazmi bi lahko, sledeč J. A. Millerju,<sup>1</sup> rekli herojska. Toda le z določenim zadržkom. Vsakemu inovatorju, vsakemu »bahnbrecherju« je konec koncev mogoče pripisati heroizem. Tipičen zgled bi bil lahko prav Freud, namreč heroizem nekoga, ki se upira pritiskom h konformizmu v imenu neke resnice. Toda v čem je specifičnost Lacanovega heroizma? Prav v tem, da to ni heroizem upiranja, odpora – četudi tega ne gre zanikati. Prej gre za paradoksn heroizem objekta a, skratka, za heroizem izmečka. Če se Lacan upira, potem le, kolikor se situira kot izmeček oziroma kot svetnik, ki je, kot zatrdi sam Lacan v *Televiziji*, zgolj drugo ime za izmeček.

Toda če Lacan trdi o Sadu, da ni bil »prevaran« s svojo fantazmo, ali lahko isto rečemo tudi za Lacana, in še naprej, če to drži, kako se kaže, da Lacana ni »prevarala« fantazma herojskega izmečka? Na kratko bi lahko odgovorili, da ni bil »prevaran« edino v tisti meri, v kateri razdela teorijo o analitikovi vlogi, saj analitika situira prav v objet a, skratka, v izmeček.<sup>2</sup> Tisto,

<sup>1</sup> Tu se sklicujemo na J. A. Millerjevo opazko iz cikla predavanj 1995-96.

<sup>2</sup> »Če naj objektivno umestimo analitika, ni boljšega načina od tega, kar so v preteklosti imenovali: biti svetnik. ... Svetnikov posel ... ni dobredelnost. Svetnik deluje kot izmeček... Na ta način udejanji, kar nalaga struktura, namreč omogoči subjektu, subjektu nezavednega, da ga vzame za razlog svoje želje.« Cf. J. Lacan, *Televizija, Eseji 3/1993*, str. 59sl. Prevedla A. Zupančič.

kar omogoča konvergenco Lacanove misli, to je, teorije analitikove vloge, in njegovega življenja, ki ga, kot je znano, odločilno zaznamuje status izobčenca iz Internacionale<sup>3</sup>, je torej prav teorizacija objekta a, namreč objekta a, kolikor ga nikdar ni mogoče identificirati s kakšnim Drugim.

Poglejmo zdaj, katero fantazmo je mogoče pripisati Schellingu? Povejmo takoj na začetku, da Schellingova fantazma ni ne Sadova, ne Lacanova. Schelling ni heroj ne v Freudovem, ne v Lacanovem smislu. V zvezi s Schellingom bi kvečjemu lahko govorili o fantazmi »velikega človeka«. Kako drugače razumeti njegovo zagrenjenost, njegovo ljubo-sumnost do Hegla, ki ga pojmuje kot svojega tekmeca, če ne ravno izhajajoč iz domneve, da je bil Schelling žrtev svoje lastne fantazme »hoteti biti velik ali kar največji filozof svoje dobe?« Kako drugače pojasniti njegovo sovražnost, njegovo polemiko s heglovski filozofijo,<sup>4</sup> ki je bolj ali manj odkrita in ki je ne le enosmerna, pač pa tudi povečini posthumna, če ne upoštevamo smrtonosnega razmerja, v katerem se Schelling vidi kot nekdo, ki ga je zamenjal, detroniziral podobnik, dvojnik? Kot je znano, je bil Schelling poklican v Berlin l. 1841, torej nekaj let po Heglovi smrti, zato da bi »izkoreninil zmajevo seme«, ravno tako je znano, da je Schelling izrabil to priložnost zato, da bi se maščeval svojemu velikemu tekmecu. Toda ali je mogoče dvomiti o tem, da ta klic v Schellingovih očeh ne nastopa toliko kot priložnost za maščevanje kakor prej kot nekakšen »odgovor realnega«?

Ali to pomeni, da je mogoče schellingovsko fantazmo reducirati zgolj na to smrtonosno imaginarno razmerje rivalstva? Po našem mnenju s tem nismo še izčrpali Schellingove fantazme, saj je naš namen pokazati, da Schellingova fantazma ne pojasni zgolj njegovega življenja, pač pa v nekem odločilnem smislu zadeva usodo same filozofije, kot jo razume Schelling. »Vsa filozofija,« zatrdi Schelling, denimo, v stuttgartskih predavanjih, »je progresivni dokaz Absoluta, nenehno kazanje Boga.«<sup>5</sup> Tu se pokaže druga plat fantazme hoteti biti »veliki filozof«, saj Schelling noče nič več in nič manj kakor biti, če smemo tako reči, pisec Božjega življenjepisa, skratka, Božji biograf.

Vprašanje, ki se nam zdaj postavlja, pa je vprašanje, na kateri *Che vuoi?* odgovarja Schelling s to grandiozno, enkratno elaboracijo, ki jo začne z *Vekovi sveta*, s to koncepcijo zgodovine časov sveta, zasnovano ravno kot

---

<sup>3</sup> Cf. zlasti prvo poglavje *Štirih temeljnih konceptov psihoanalize*, CZ, Ljubljana 1980, prevedli R. Močnik, Z. Skušek in S. Žižek.

<sup>4</sup> Cf. v zvezi s tem X. Tilliette, *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, P.U.F., Pariz 1987, str. 120-140.

<sup>5</sup> SW, str. 443.



»biografija« Boga? Skratka, gre za vprašanje razmerja med Schellingovo subjektivno pozicijo in njegovim tekstom, namreč življenjepisom Boga.

Na neki način je mogoče reči, da se tudi Schelling, podobno kot Lacan, pozicionira kot objekt a. A v Schellingovem primeru gre za drugi objekt a, ne za izmeček, pač pa prej za objekt fantazme oziroma za objekt v fantazmi. Kajti v tisti meri, v kateri se Schelling vidi v vlogi Božjega življenjepisca, v tisti meri, v kateri se vidi kot pisca Božje zgodovine, je mogoče reči, da hoče biti Božje orodje. Tu torej trčimo na inverzijo formule fantazme: namesto  $\$ \diamond a$ , dobimo  $a \diamond \$$ , inverzijo, v kateri subjekt zavzame pozicijo objekta, soočenega, ne z razcepljenim subjektom, pač pa Drugim. Ne smemo namreč pozabiti, da gre tu za zgodovino, življenjsko zgodbo samega Boga. Poskusimo pokazati, na kakšen način ta »perverzna« pozicija, če jo smemo tako opredeliti, omogoči Schellingu, da misli Božjo zgodovino, natančneje, da jo misli prav kot fantazmo, in drugič, na kakšen način se ta instrumentalizacija subjektivne pozicije reflektira v samem Schellingovem delu. Nas torej zanima, ali in na kakšen način fantazma »biti Božji življenjepisec« podeli konsistentnost Schellingovemu delu.

Prvo, na kar je treba ob tem opozoriti, je, da je Schellingovo podjetje mogoče pojasniti le, če izhajamo iz neke specifične, neregularne identifikacije, ki jo je Lacan opredelil kot identifikacijo s pomočjo fantazme. Kakšen modus identifikacije ponuja fantazma? Gre seveda za identifikacijo subjekta z objektom kot svojo »bitjo«, z *Dasein*. Gre za paradokсно identifikacijo, saj s tem modusom identifikacije, kot ga ponuja fantazma, subjekt dobesedno izgine v objektu, posledica česar je seveda tudi ta, da subjektov razcep, to je, razlika od samega sebe, ki jo zmerom že implicira »regularni« modus identifikacije, izgine oziroma je utajen. Namesto strukturne neidentičnosti s sabo nastopi identiteta, ki pa je patološka, saj dobi subjekt, to je manko biti, komplement biti, ne v simbolnem, pač pa v imaginarnem oziroma v realnem redu. Tako, denimo, Lacan v *Štirih temeljnih konceptih*, pokaže, da je perverzni subjekt subjekt, ki je na mestu objekta v fantazmi, pri čemer je razcep tega zdaj s sabo identičnega subjekta prevržen na Drugega. Inverzni učinek fantazme, kot ga pokaže perverzija, je namreč v tem, da fantazma ni več »v službi želje«, skratka, ne povzroča subjektovega razcepa, s čimer se šele pokaže manko v subjektu, pač pa postane temelj subjektove identifikacije. S to realno identifikacijo, kot jo omogoča fantazma, vznikne nov subjekt, subjekt užitka oziroma pulzije, katerega *differentia specifica* je, če še enkrat ponovimo, to, da se v soočenju s subjektivnim razcepom situira kot objekt. Toda kaj pokaže ta divja identifikacija z objektom? Najprej in predvsem to, da alienacija manka biti ne zadostuje za določitev subjektivnega statusa. Skratka, potreben je še en korak več v

identifikaciji, namreč identifikacija s subjektivim *Dasein*, s tistim objektom, ki je vzrok-razlog njegove želje. Ta trenutek, ko se subjekt »prepozna« v tistem, v *ča*, ko si reče »Sem tisto!«, posledica česar je seveda subjektova destitucija, je prav trenutek prekoračitve fantazme. Nas bo zanimalo, v kolikšni meri je mogoče s konceptom fantazme pojasnjevati schellingovsko filozofijo in, narobe, v kolikšni meri schellingovska filozofija prispeva k osvetlitvi tega koncepta.

Kaj torej pomeni »biti Božji biograf?« Ne gre namreč pozabiti, da hoče biti Schelling Božji življenjepisec *kot filozof*. Kako si Schelling-filozof naloži tako nalogo? Kot je znano, to ni Schellingova začetna pozicija. Bog ni že od začetka določen kot privilegirani objekt njegovih refleksij. V knjigi *Vom Ich* (O Jazu kot filozofskem načelu ali o nepogojenem v človeškem vedenju) iz l. 1795 je svoboda določena kot alfa in omega vse filozofije. Kajti ta svoboda, ki jo Schelling definira kot samopostavitev absolutnega Jaza, ta svoboda, ki presega celo osebno bit boga, hkrati s tem konstituira tudi začetek filozofije. Tako da bi lahko rekli, je filozofijo mogoče misliti in hkrati tudi spočeti prav izhajajoč iz tega dejanja brezpogojne svobode. Pri tem je treba opozoriti še na nekaj, da je namreč za Schellinga, in to ne le na začetku, temveč skozi vso njegovo dolgo filozofsko kariero, pravi problem filozofije prav problem začetka. Rdeča nit vse Schellingove filozofije je namreč vprašanje: Kaj je pravi začetek filozofije? To vprašanje, ki je tudi sicer eno centralnih vprašanj vse moderne filozofije, se v schellingovski perspektivi postavlja kot naloga, konstitutivna za filozofijo kot tako, kot nujna, nezaobidljiva naloga, a paradoks je v tem, da ostaja ta naloga – ob vsej svoji nujnosti – nerealizabilna.

Sicer pa o tem priča prav fragmentarnost, nedokončanost skoraj vseh Schellingovih spisov. Ne le *Vekovi sveta*, »njegova prezgodnja grobnica«, kot jih označi v svoji izvrstni knjigi *L'Absolu et la philosophie* oče Tilliette<sup>6</sup>, Schellingovo delo, vzeto v celoti, je nedokončano in nepopolno. To zbrano delo ni namreč nič drugega kakor serija napačnih začetkov, spontanih »splavov«, če uporabimo Lacanov izraz, kajti noben predlagani začetek se ne izkaže za dobrega ali zadovoljivega. Vsak spis, vsaka serija predavanj nastopa »kot začetek od ničle, kot tabula rasa,« kot poudari Tilliette, a vsaka taka pretenzija začeti od ničle konča z neuspehom, ki zahteva nov začetek. In narobe, vsako novo prizadevanje stigmatizira prejšnjega z »to ni tisto«. V zadnji instanci bi lahko rekli, da se zdi serija izhodišč, ki jih drugega za drugim predlaga Schelling, vsaj v načelu neskončna: absolutni Jaz, svoboda, Narava, Bog, negativna filozofija, pozitivna filozofija itn., ta radikalna odsotnost pravega začetka pa ima za posledico fragmentarnost, nedokončanost celotnega Schellingovega dela.

---

<sup>6</sup> *Op. cit.*, str.18.



Kako pojasniti to nepopolnost? Kaj onemogoča Schellingu, da bi enkrat za vselej končal z začetkom? Tu bi lahko navedli tole provizorično hipotezo: nepopolnost, ki zaznamuje Schellingovo delo, je manj posledica naključja kakor strukturne nujnosti, in sicer zato, ker je tisto, kar jo motivira, prav strast do začetka, obsesija z začetkom. Parafrazirajoč sadovsko zapoved, bi lahko maksimo te schellingovske strasti do začetka povzeli takole: »Filozofi še en napor!« »Še en napor, zato da bi definirali pravi začetek filozofije!« Razvita formula te tihe zapovedi, te schellingovske etične maksime, tega schellingovskega »ne popustiti glede svoje želje«, ki od začetka do konca prečka Schellingovo delo, je zato nekakšna quasi-tavtologija: »Filozofi še en napor, da bi postali, kaj? Nič drugega kakor filozofi!«

Z drugimi besedami, če se Schellingu ne posreči končati z začetkom, je to zato, ker ne sme končati, saj je usoda same filozofije odvisna od tega neskončnega iskanja pravega začetka. To nenehno iskanje začetka vzdržuje namreč filozofijo pri življenju, iz česar je mogoče potegniti en sam sklep: da ni pravega začetka oziroma da mora iskanje pravega začetka vedno znova spodleteti. Kajti v trenutku, ko bi filozofija našla svoj pravi začetek, bi hkrati trčila tudi na svoj konec. Schelling, skratka, vidi pogoj možnosti filozofije prav v tej metonimiji začetkov. Ključno vprašanje, ki se ob tem postavlja, pa je, ali Schelling ostane zvest svojemu »ne popustiti glede svoje želje«.

Zato da bi odgovorili na to vprašanje, bi morali v Schellingovi filozofiji ločiti dve različni problematiki. Problematiko začetka, ki samo filozofijo identificira z neskončno refleksijo o svojem lastnem začetku. Druga problematika pa se vrti okoli Absoluta, Boga, z eno besedo, okoli Drugega, ki mu Schelling pripisuje drugačno, lahko bi rekli celo nasprotno vlogo. Kajti ta tema Drugega nastopa že od začetka kot *terminus ad quem* in *terminus ad quo* schellingovske filozofije.

Povedano bi lahko ponazorili s tole Schellingovo trditvijo iz stuttgartskih predavanj: »Obstoj brezpogojnega se ne bi smel kazati kot obstoj pogojnega. Brezpogojno je namreč edini element, kjer demonstracija postane mogoča...Filozofija je pravzaprav kontinuiran dokaz absoluta.«<sup>7</sup> Z drugimi besedami, filozofija, ki je že od začetka opredeljena kot kontinuiran dokaz absoluta, lahko začne zgolj s tistim, ki edino predstavlja resnično izhodišče: Absolut, prav v tisti meri, v kateri le-ta nastopa hkrati kot njen cilj, njena končna točka. Absolut oziroma Bog nastopa torej pri Schellingu kot točka, kjer začetek in konec koincidirata, sidrišče, točka zaustavitve.

Toda zdaj si moramo postaviti tole vprašanje: Kako misliti to paradoksnost razmerje med metonimijo začetkov, to željo, ki animira filozofijo

---

<sup>7</sup> *Op. cit., ibid.*

kot filozofijo, in to točko fiksacije, pripisane Bogu? Ali Schelling s tem, ko predpostavi obstoj take končne točke, ne postavi pod vprašaj filozofije, ki je bila identificirana z metonimijo začetkov? Kako torej misliti hkrati metonimijo, to je, tisto, kar po definiciji ne pozna počitka, in Bogom, ki prav narobe nastopa kot fiksna točka? Če formuliramo problem na ta način, potem smo soočeni z alternativo, lahko bi rekli celo z izsiljeno izbiro, ki kot vsaka izsiljena izbira izniči eno opcijo: če izberemo filozofijo, namreč metonimično iskanje začetkov, potem se zdi, da nujno izgubimo Boga. Če pa, narobe, izberemo Boga, potem le za ceno izgube filozofije, kolikor je namreč ta poslej reducirana zgolj na eno fazo, in to prehodno fazo na poti k Bogu, namreč tisto fazo, ki jo bo Schelling pozneje poimenoval negativna filozofija.

Vendar pa je Schelling zanimiv še danes prav zato, ker se na neki način ogne tej aporiji. Kako se torej izogne tej pasti? Izogne se ji lahko le, kolikor sam Bog konstituira pravi začetek. Schelling poskuša rešiti aporijo začetka in konca tako v svojih stuttgartskih predavanjih kakor tudi v fragmentih *Vekovih sveta*, nastalih v letih 1810. Prvi poskus rešitve je, da je Bog sam postavljen kot vprašanje, notranje problematiki začetka. Schellingovo rešitev bi lahko na kratko povzeli takole: če je Bog notranji, imanenten problematiki začetka, je to zato, ker je začetek imanenten problematiki Boga. Tu bi lahko navedli drugo hipotezo, po kateri rešitev paradoksa začetka zahteva prehod od Boga kot začetka do začetka Boga. Oglejmo si to rešitev in izmerimo njen domet.

Ta sprememba smeri, ta prehod kaže, da za Schellinga Drugi ni zmerom tu, kar potrjuje že njegova kritika ontološkega dokaza.<sup>8</sup> Kot je znano, je zastavek te kritike demonstracija živega Boga. Povzemimo jedro Schellingove kritike: po Schellingu je dokaz za obstoj Drugega, Boga, filozofsko nevzdržen v tisti meri, v kateri zgreši svojo tarčo: meri na obstoj, doseže pa zgolj način obstoja, eksistenčni modus, ki naj bi bil nujnost. V Schellingovi perspektivi potemtakem ontološki dokaz ne dokaže, da Bog obstaja, pač pa da lahko obstaja, če obstaja, zgolj nujno.

A zakaj se Schelling sploh loti preiskave ontološkega dokaza? Končno njegovi argumenti niso drugega kakor varianta že zdavnaj znanih protiargumentov, ki so bili formulirani hkrati z Descartesovim ontološkim dokazom? Ne zato, da bi izpostavil pomanjkljivosti takega dokaza, saj so ti, kot že rečeno, sočasni s formulacijo ontološkega dokaza, pač pa zato, da bi dokazal, da um ni zmožen doseči Boga. A kako potem priti do živega Boga,

---

<sup>8</sup> Izvrsten povzetek Schellingove kritike ontološkega dokaza najdemo v Tilliettovi knjigi, str. 162-182.



do »gospodarja Biti«, kot pravi Schelling, če pa pot uma ni prava? In zakaj pravzaprav pot uma ni prava?

Tisto, kar Schelling očita filozofom, v prvi vrsti Descartesu, je, da hočejo dokazati nekaj, kar je po definiciji nedokazljivo, namreč božjo eksistenco. Misliti eksistenco Boga kot filozof, to se pravi, misliti jo kot koncept, je za Schellinga isto kot hoteti misliti nemišljivo. To pa po Schellingu ni mogoče: nemišljivega namreč ni mogoče misliti, hoteti misliti nemišljivo povzroča vrtoglavo, oziroma če si sposodimo Schellingov izraz, vrže um iz sebe, ga iztiri. Tako za Schellinga ontološki dokaz ni dokaz božje eksistence, pač pa prej demonstracija nemoči uma.

A prav na tej točki pride do drugega preobrata v Schellingovi misli: Ekstaza, to se pravi, izkustvo nemoči uma, da zapopade božjo eksistenco, je za Schellinga – v tem Schelling sledi teološki tradiciji – že na sebi dokaz, kajti ta nemost uma je za Schellinga, tako kot tudi za teologe, prav dokaz, pričevanje, da je soočenje z Drugim oziroma prezenca Drugega tisto, kar se umu izmika, skratka, je onstran uma. Z drugimi besedami, tisto, kar vrže um iz tira, kar ga vrže iz sebe, kar ga vrže v ekstazo, je prav srečanje z Drugim, srečanje s čistim, nedvoumnim bivajočim, z eno besedo, srečanje z realnim Bogom, kot zatrdi sam Schelling. To je tudi razlog, zakaj po Schellingu Boga ni mogoče reducirati na koncept.

Vrnimo se korak nazaj, zato da bi preverili Schellingov postopek. Pri tem se pokaže, da si hoče Schelling, vtem ko razkrinka napako, ki naj bi jo po njegovem zagrešili filozofi, na neki način prihraniti dokazni postopek, saj iz njihovega napačnega sklepa potegne svoj sklep, ki po našem mnenju ni nič manj problematičen. Kajti Schellingova rešitev, namreč dokaz božje eksistence, je gola inverzija: iz nemožnosti ontološkega dokaza Schelling sklepa na dokaz o realni eksistenci. Drugače rečeno, zahvaljujoč tej inverziji sama nemožnost ontološkega dokaza postane dokaz za obstoj realnega Boga. V Schellingovi perspektivi je potemtakem božja eksistenca pokazana, če smemo tako reči, ne s preobilico, pač pa z odsotnostjo argumentov.

A prav tu lahko pokažemo, v čem je nemišljivo samega Schellinga, njegov »ne mislim«. Kako se namreč kaže ta schellingovski »ne mislim«? Kaže se prav v obliki nekega spregleda, neke zaslepitve. In kaj je tisto, česar Schelling ne vidi in noče videti? Tisto, kar Schelling ne vidi oziroma noče videti, tisto, kar je zanj nezamišljivo, ni nič drugega kakor možnost, da bi to pregrado, na katero naj bi um trčil, proizvedel sam um. Drugače povedano, za Schellinga je nepojmljivo, da bi bil Bog kot tisti objekt, ki ga Schelling odreka umu, ta objekt, za katerega Schelling noče, da bi um v njem užival, v resnici objekt, ki ga um naredi iz samega sebe. Kajti prav nič ne preprečuje, da se ne bi zadaj za Drugim, ki vznemirja um, ki »ga vrže iz sebe«,

zadaj za realnim Drugim, ki naj bi bil umu nedostopen, skrival spet sam um, razcep samega uma, s pomočjo katerega um naredi iz samega sebe svoj objekt. Ali še drugače: Tisto, čemur Schelling pripiše status radikalnega, zunanjega Drugega, bi namreč lahko bil prav objekt, ki je umu sicer notranji, a ga vseeno kot takega ne prepozna. Z drugimi besedami, realni Bog bi lahko bil zgolj drugo ime za objekt, ki je ekstimen umu.

Ni treba posebej poudariti, da tudi Schelling ni dokazal eksistence Boga. Toda tisto, za kar gre Schellingu, tudi ni dokaz. Kajti če Schelling prepoveduje prehod iz koncepta Boga v njegovo realno eksistenco, prehod iz koncepta v eksistenco oziroma prehod iz simbolnega v realno, je to zato, ker izhaja iz koncepcije Boga, ki naj bi ravno preseгла »Boga filozofov«, to je Boga, reduciranega na koncept. To pa nam spet omogoča, da se vrnemo, ne sicer k ontološkemu dokazu, pač pa rajši k tistemu, na kar ta dokaz meri, namreč na eksistenco. Kajti tisto, na kar meri Schelling v svoji kritiki ontološkega dokaza, je realna eksistenca oziroma realno eksistence, lahko bi rekli, eksistenca kot realno. A kakšna je ta eksistenca, na katero meri Schelling in ki je ni mogoče zapopasti kot pojem? Tu bi nam lahko bil v pomoč Lacan. Kajti tisto, kar Lacan pove v zvezi z Ojdipovim mitom, bi lahko brez težav aplicirali na Schellingovega Boga:

»Ojdip je po svojem lastnem življenju v celoti ta mit. Ojdip je namreč sam na sebi prehod iz mita v eksistenco. To, da naj bi obstajal, nam je tako malo pomembno, kajti v bolj ali manj reflektirani obliki obstaja v vsakem izmed nas, in to veliko bolj, kakor če bi dejansko obstajal... To, da neka reč dejansko obstaja ali ne, je kaj malo pomembno. Kajti obstaja lahko v polnem pomenu besede, četudi ne obstaja dejansko. Vsa eksistenca je po definiciji nekaj tako neverjetnega, da se moramo nenehno spraševati o njeni dejanskosti.«<sup>9</sup>

In prav izhajajoč iz te zmerom neverjetne eksistence, kot pravi Lacan, lahko tudi Schelling s prstom pokaže, če smemo tako reči, na paradoksn ontološkega dokaza. Paradoks je namreč v tem, da je ontološki dokaz v notranji ekonomiji racionalistične filozofije nujen in hkrati odveč, nepotreben. Nujen je v tisti meri, v kateri – v perspektivi te filozofije – obstaja le tisto, kar je mogoče dokazati po umni poti, skratka, obstaja le tisto, kar je mogoče simbolizirati. Če Bog obstaja, je to treba tudi dokazati oziroma proizvesti njegov koncept. A problem je v tem, da je v tem dokaznem postopku Bog kot jamstvena funkcija, kot garant za vse rečeno in za vso bit, zmerom že predpostavljen, zmerom že tu. Skratka, ta pristop se ne more ogniti pasti *petitio principii*.

---

<sup>9</sup> J. Lacan, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. Le séminaire II*, Seuil, Pariz 1978, str. 268.



Schellingova velika zasluga pa je v tem, da pokaže, da je treba to perspektivo obrniti, če hočemo pojasniti Drugega. Skratka, hoteti pojasniti Boga, Drugega kot presegajočega zgolj koncept Boga, zahteva spremembo perspektive, kar z drugimi besedami pomeni, da je treba izhajati iz predpostavke, da Bog ni tu že od začetka. Kajti Schelling hoče misliti Boga, ne kot danost, ki je sinhrona z umom, s simbolnim, pač pa mora predpostaviti, če hoče »dokazati« njegovo eksistenco, neki nezamišljivi, mitični trenutek, ko Boga ni bilo. Ali še drugače rečeno: če Descartes s svojim ontološkim dokazom dokaže zgolj nujnost modusa božje eksistence, pa Schelling izpostavi prav kontingentnost te eksistence: nikakor ni nujno, da Bog je. Schellinga torej ne zanima, kako deluje Bog kot Drugi Drugega, kot garant, pač pa rojstvo Drugega. Toda kako Bog postane Bog? Bog postane Bog, pravi Schelling, šele ko se loči od nečesa, kar mu je predhodno, kar še ni Bog, ko se loči od nečesa neimenljivega: *Grund*, temelj. Vprašanje, ki se zdaj postavlja, pa je: kako Drugi, to je eksistirajoči Bog, zaobseže nujno osamljenost *Grund*. Ali še drugače: Iz katere razpoke v tem *Grund*, v njegovi konsistenci, vznikne Drugi, za katerega, kot bomo še videli, tudi Schelling ne more dokazati, da obstaja?

Gre skratka za to, kako misliti Drugega iz perspektive njegovega rojstva. Kako lahko Schelling pokaže to postajanje Drugega, to rojstvo Drugega? Edino če izvrši še en prehod, ki pa ostaja za razliko od prvega ponavadi spregledan. Gre za »ilegalen« prehod, če smemo tako reči, za prehod iz problematike metonimične želje (ki se uteleša, kot smo pokazali na začetku v tistem »to ni tisto«, v neprekinjenem začenjanju filozofije) v problematiko fantazme. Kaj pomeni ta prehod za samo filozofijo, ki je identificirana z metonimijo? Ali ni s tem, ko postane za filozofijo Drugi začetek in konec, filozofija v svojem statusu ogrožena? In narobe: kako je lahko filozofija »rešena«, ko postane privilegirani objekt njene preokupacije Drugi, skratka, ko se filozofija ne ukvarja več sama s sabo, s svojim začetkom? Za kakšno preinterpretacijo filozofije gre, ko filozofija postane, če smemo tako reči, odvisna od usode Drugega? In če filozofija ostane filozofija tudi potem, ko se ukvarja z Drugim, potem se moramo vprašati, kakšen je ta Drugi, da omogoča filozofiji, da ostaja to, kar je, namreč neskončna metonimija? Skratka, sprašujemo, ali in na kakšen način lahko filozofija integrira koncept fantazme, kajti nastanek, geneza Drugega je, in prav to je ena od Schellingovih velikih zaslug, dostopna le prek fantazme. Prav v perspektivo fantazme se namreč situira schellingovski mit o nastanku Boga.

V *Vekovih sveta* imamo opraviti, kot so opozorili že številni Schellingovi interpreti, z mitom o izviru. Toda z dvema distinktivnima potezama: prvič, Bog ni izvir, Bog ni na začetku, pač pa postane Bog šele na koncu procesa,

in drugič, ta proces postajanja Bog je paradoksen še iz drugega razloga, namreč zato, ker v tem procesu ne gre za vrnitev k sebi, pač pa, prej narobe, za izstop iz sebe: Zato da bi Bog postal Bog, se mora ločiti od nečesa v samem sebi, zavreči mora nekaj samega sebe, tisto namreč, kar ravno (še) ni Bog in kar Schelling opredeljuje z različnimi izrazi, denimo, bit pred bitjo oziroma *Grund des Seyns*, *Grund der Existenz*, temelj biti oziroma temelj eksistence.

Toda na kakšen način Schelling opredeli tisto, kar predhodi biti, to »bit prej bitjo«? Po eni strani gre za ne-bit ali, natančneje, za *me on*: za bit v suspenzu, za še nerealizirano bit, za »zadržano« bit, za bit v odlogu, v predlogu, *en souffrance*, če uporabimo Lacanov prevod platonovskega izraza,<sup>10</sup> ki ga oba uporabljata. Kajti tisto, kar je značilno za to ne-bit, je, da ni bit, ki je ali ki bo, pač pa gre za bit, ki je zmerom bit, ki šele pride, ki je vsa v tem prihodu. Zato je tudi sam Bog zmerom Bog, ki pride, prihajajoči Bog. To bit pred bitjo, ta bit, ki ni, ki pa je lahko in ki morda tudi bo, Schelling opredeli kot voljo, ki ničesar noče: *das nicht wollende Wille*,<sup>11</sup> ki pa je prav zato, ker noče nič, ker je indiferentna tako do biti kot do nebiti, svobodna volja oziroma preprosto čista svoboda.<sup>12</sup> Kajti ta svoboda je najprej in predvsem svoboda glede na bit. Po Schellingu bi se Bog lahko odločil, da ga čisto preprosto ni, da ne biva. Ali, kot zatrdi Schelling: »... najvišje lahko eksistira, lahko pa tudi ne eksistira; ima tako rekoč vse pogoje eksistence v sebi, toda odločilno je, ali te pogoje pritegne, ali jih uporabi kot pogoje.«<sup>13</sup> Prav v tem je namreč ves zastavek Schellingovega nekoliko enigmatičnega izraza: Bog je Gospodar biti. Kajti Gospodar biti je le v tisti meri, v kateri je indiferenten tako do biti kot do nebiti, do bivajočega kot do nebivajočega.

Kaj je torej ta *das Grund der Existenz*, od katerega se mora Bog ločiti, zato da bi postal Bog? Ta mračni temelj Schelling opisuje s pomočjo izrazov,

---

<sup>10</sup> Cf. Isti, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 43.

<sup>11</sup> » Torej bomo sedaj rekli, da je nepogojno, izrekajoče vsakega bistva, vsakega bivajočega in vsake biti gledano samo v sebi čista volja sploh; tisto pa, kar je po svoji ravnodušnosti nasproti bivajočemu in biti (ali pa, kar je isto, nasproti eksistenci) torej kot neprotislovno, ki ga iščemo, je *volja, ki ničesar noče*.« Cf. F. W. J. Schelling, »Vekovi sveta«, v *Izbrani spisi*, SM, Ljubljana 1986, str. 266. Prevedla D. Debenjak.

<sup>12</sup> Za Schellinga je edino volja, »ki ničesar noče, ki si nobene stvari ne želi, ki so ji vse reči eno in ki je zato nobena ne gane,« čista svoboda, pri čemer je taka čista svoboda oziroma volja opredeljena hkrati kot nič in kot vse: »Nič je, kolikor sama ne hrepeni po tem, da bi postala delujoča, niti si ne želi kakršnekoli dejanskosti. Vse je, ker od nje kot večne svobode edino prihaja vsa moč, ker ima vse reči pod seboj, ker vse obvladuje in je nobena ne obvladuje.« *Ibid.*, str. 267.

<sup>13</sup> *Ibid.*, str. 265.



s pomočjo katerih, denimo, Lacan opisuje realno-nemogoče. Tako denimo v Uvodu iz l. 1836 Schelling zatrdi: ta »nebit, ki bi ji lahko rekli tudi nebivajoče (*Unseyende*), je tisto, kar ne sme esistirati, kajti tej slepi in neomejeni eksistenci je usojeno, da bo s Stvarjenjem potlačeno (*verdrängt*).«<sup>14</sup> *Das Grund* kot ta *me on* nastopa potemtakem kot tisto, kar ne more biti, kot tisto, česar bit je nemogoča, še več, kot tisto, kar »ne sme biti«, tisto, čemur je obstoj strogo vzeto prepovedan.

A kaj je iz perspektive Boga to, »kar ne bi smelo biti« (*das nicht sein Sollende*)? Schellingov odgovor iz *Vekov sveta* je: »Tisto, kar je prvo v Bogu, v živem Bogu, njegov večni začetek samega sebe v samem sebi, je v tem, da se Bog zapre vase, se odteguje, da pritegne svoje bistvo od zunaj in ga povzame vase.«<sup>15</sup> Na tej ravni je Bog »sila samosti«, reduciran na »večno se zapirajočega in zaprtega« oziroma »požirajoč ogenj, večna jeza, ki ne bi ničesar trpela; smrtno stiskanje«<sup>16</sup>. A kako se Bog izvleče iz tega iz tega položaja, v katerem je partner zgolj svoje lastne osamljenosti, oziroma kako lahko Bog izstopi iz tistega stanja, ki mu Schelling pravi Strast Edinega? Schellingov odgovor poznamo:

»Izvirno stanje pritegovanja, ta divji ogenj, to življenje boleznega poželenja je postavljeno v preteklost...toda v večno preteklost, v preteklost, ki ni nikdar bila sedanja, ki je bila pretekla že od samega začetka, in to od vekomaj...«<sup>17</sup>

Ali, z drugimi besedami, Bog se izogne tistemu »požirajočemu ognju, večni jezi, ki bi ničesar ne trpela, smrtnemu stiskanju«, če uporabimo Schellingove metafore, s pomočjo katerih opredeljuje večno božje pulziranje, edino z odločitvijo, ki je že dejanje oziroma »prehod v dejanje« in s katerim je tisto, kar v Bogu (še) ni Bog, namreč temelj, izvrženo v pradavnino. Poudarek pri tem je prav na tej izključitvi, na izvrženju temelja, kajti to je cena za božjo eksistenco, za prehod v bit oziroma za božjo »neutemeljivo odločitev za bit«, če uporabimo Lacanov izraz iz le »Propos sur la causalité psychique«.<sup>18</sup> Toda ta prehod v bit Boga je mogoče pojasniti – in to je naša tretja hipoteza – zgolj iz specifične konjunkcije, povezave svobode in norosti.

Naše izhodišče tvorita dve znameniti Lacanovi formuli, ki se nanašata na razmerje med svobodo in norostjo: »*Norec je svoboden človek*« in »*Norost je meja svobode*«. Zato da bi pojasnili dejanje, s katerim Bog preide v bit, je

<sup>14</sup> SW, X, str. 285.

<sup>15</sup> SW, VIII, str. 225.

<sup>16</sup> »Vekovi sveta,«, str. 312.

<sup>17</sup> SW, VIII, str. 254.

<sup>18</sup> Cf. J. Lacan, *Ecrits*, Seuil, Pariz 1966, str. 177.

nujno, da ju beremo skupaj.<sup>19</sup> Toda kako naj razumemo trditev, če parafraziramo Lacana, da je »norec svoboden bog«? V kolikšni meri je tako kot za človeka tudi za Boga mogoče reči, da brez norosti ne le, da ni mogoče razumeti njegove biti, pač pa tudi, da njegova bit ne bi bila božja bit, »če ne bi nosila v sebi norosti kot meje svoje svobode«.<sup>20</sup> Ni težko pokazati, da je zastavek Schellingovega raziskovanja nastajanja Boga prav v tem, da dokaže, da bi Bog brez svoje svobodne, neutemeljive odločitve za bit izginil bodisi v obliki čiste hipoteze, bodisi v obliki slepe, inertne nujnosti, skratka, da bi izginil bodisi v Heglovem, bodisi v Spinozovem Bogu.

To paralelo med norcem in Bogom je mogoče potegniti še dlje. Kajti ta neutemeljiva odločitev za bit je konstitutivni moment subjektivacije, božje in človeške, vendar ne v smislu odločitve za neko identifikacijo, pač pa ravno nasprotno kot zavrnitev vsake identifikacije.<sup>21</sup> Norec in Schellingov Bog imata skupno to, da oba zavrneta kot temelj za subjektivacijo vsakršno vnaprej dano, skupno identifikacijo. Prav v tem smislu je po našem mnenju treba razumeti Schellingovo poimenovanje Boga kot »Gospodarja biti«. Kot smo pokazali, je Bog Gospodar biti le, kolikor se lahko odloči, bodisi da je, bodisi da ga ni, torej, kolikor se odloči za eksistenco pred vsakršno identifikacijo, onstran vsakršne identifikacije. Zato Schellingov Bog za razliko od Jahveja ne reče: Sem tisti, ki sem, pač pa rajši: sem tisti, ki je bil, ki sem zdaj, in ki bom. Gospodar biti zatorej ne pomeni, da bo Bog tisto, kar mora biti, pač pa rajši: Bom tisti, ki bom, skratka, Bom tisti, ki hočem, da bom.<sup>22</sup>

Pri tem se tudi pokaže, da je jedro »psihotične«, divje oziroma realne svobode, kot jo manifestirata norec in Schellingov Bog, prav ta zavrnitev vsakega označevalca kot opore identifikacije. Lahko bi rekli, da tudi za Schellingovega Boga velja aksiom ni Drugega za Drugega. Nobene višje instance ni, nobenega zakona, ki bi se mu moral podrediti. Vprašanje, ki se tu postavlja, je seveda: kaj je tisto, kar psihotik noče žrtvovati Drugemu? Odgovor je lahko samo užitek. Psihotik se upira temu, da bi tisto, kar mu je najbolj intimno, užitek, zamenjal za označevalec. Tu pa se pokaže tudi hrbtna stran psihotikove svobode: resda se psihotik osvobodi vsake identifikacije, a cena, ki jo za to svobodo plača, je radikalno tveganje svobode: psihotik, ki noče žrtvovati svojega užitka, se zato nujno utopi v užitku, ki se pri Schellingovem Bogu manifestira kot »požirajoči ogenj«, kot

---

<sup>19</sup> Na to, da je ti dve propoziciji treba brati skupaj, je opozoril že J.-A. Miller v »Nauku psihoz«, *Razpol* 6.

<sup>20</sup> Cf. J. Lacan, »Propos sur la causalité psychique«, str. 176.

<sup>21</sup> Cf. J.-A. Miller, *op. cit.*, str. 61.

<sup>22</sup> Tu napotujemo na odlično J.-F. Courtinovo knjigo *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Galilée, Pariz 1990, zlasti str. 207-236.



nenehno nihanje med kontrakcijo in ekspanzijo. To bi lahko povedali tudi drugače: tisto, kar v imenu užitka zavračata Schellingov Bog in norec, je prav suženjstvo označevalcu oziroma svoboda, ki izvira iz izsiljene izbire, toda cena, ki jo za to plačata, je suženjstvo užitku. Ta užitek jima ostane intimen, kot reče J. A. Miller.<sup>23</sup> Ali še drugače: psihotik se znebi enim verig, verig označevalca, zato da bi si nadel druge: verige užitka.

Ključno vprašanje je, ali Schelling ločuje ti dve formi svobode in drugič, ali ve, kaj je cena, ki jo je treba zanju plačati. Prva svoboda, namreč tista, ki izvira iz izsiljene izbire, iz podreditve označevalcu – tej svobodi bi rekli simbolna svoboda oziroma »heglovska« svoboda – za Schellinga sploh ni prava svoboda. Kajti ta svoboda je za Schellinga svoja lastna negacija, svoje lastno žrtvovanje »grob njegove /namreč božje/ svobode«, kot zatrdi, denimo, v *Geschichte der neueren Philosophie*. Tu gre namreč za svobodo, ki obsoja Boga, da nenehno ponavlja to, kar je že naredil, skratka, ki obsoja Boga na »prisilno delo«, kot trdi Schelling. Schelling skratka upravičeno izpostavi hrbtno stran te svobode, njeno izsiljeno naravo, njeno suženjstvo označevalcu. Kako pa je s svobodo, ki naj bi bila prava? Ali Schelling spregleda njeno hrbtno stran? In še naprej: kje se situira ta svoboda?

Kaj je namreč ta realna svoboda, ki jo Schelling pripiše Bogu? Kdo je pravzaprav svoboden? Strogo vzeto bi morali reči, da gre za svobodo, ki ne pripada subjektu, pač pa pulzijam oziroma v Schellingovem primeru Temelju, tistemu v Bogu, kar še ni pravi Bog. Schellingov »ne mislim« se torej kaže v tem, da ne vidi, da obe svobodi in ne le simbolna, »heglovska« svoboda, implicirata, zahtevata podreditev: bodisi označevalcu, bodisi užitku oziroma pulzijam, to je tisti instanci, ki nikoli ne odneha, ne glede na to, kakšno ceno za to plača subjekt. Prav te razsežnosti realne svobode pa Schelling noče videti. Za Schellinga je namreč to, čemur smo rekli realna svoboda, namreč podvrženje pulzijam, podvrženje užitku nekaj neznosnega, nekaj, čemur se mora Bog, če naj bo Bog, na vsak način iztrgati. Eden od načinov, kako poskuša Bog ubežati temu mračnemu užitku temelja, je beg v ustvarjanje. Pred smrtonosnim užitkom ubeži Bog v stvarjenje. Ena od kanoničnih interpretacij schellingovskega postajanja Boga, katere temelje je postavil J.-F. Marquet v svoji, danes že klasični knjigi o svobodi in eksistenci,<sup>24</sup> izhaja iz teze, da Bog postane Bog v trenutku, ko postane Stvarnik. Lahko bi rekli, Bog se osvobodi, ko se »spomni«, da je Bog, ko začne »igrati vlogo Boga«, skratka, ko se začne vesti tako, kot se za Boga spodobi. Ali še drugače: Bog neha biti suženj mračnega užitka Temelja, ko

<sup>23</sup> Cf. J.-A. Miller, *op. cit.*, str. 63.

<sup>24</sup> Cf. J.-F. Marquet, *Liberté et existence. Etude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Pariz 1973.

postane suženj svojega »simbolnega mandata«. A to bi pomenilo, da tudi za Schellinga tako kot za Hegla, četudi tega noče priznati, ni svobode razen simbolne. In prav zato, ker je ta prehod iz realne svobode v simbolno pri Schellingu zabrisan, ostaja status stvarjenja in božjega subjektnega statusa v njem radikalno dvoumen. Kajti stvarjenje samo na sebi ni nujno znamenje izhoda iz norosti, iz suženjstva užitku. Če namreč drži, kot zatrjuje Lacan, da je ena osrednjih potez norosti ustvarjanje, potem samo dejstvo, da gre za božje ustvarjanje, še ne izključi možnosti, da gre za delirično konstrukcijo. V čem se namreč kreativnost Schellingovega Boga loči, denimo, od Schreberjeve? Kje so dokazi, da ima Schellingov Bog kakšno distanco do svoje »vloge«, da se z njo popolnoma ne identificira, da ne »verjame«, da je Bog?

Prav v ta kontekst se umešča tudi problem razodetja. Razodetje, kakor ga pojmuje Schelling, ni namreč nič drugega kakor fantazma, s pomočjo katere Schelling pojasni postajanje Boga iz nezavednega temelja, iz onega. S tem je že nakazan odgovor, zakaj je razodetje sploh nujno. Po Schellingu ni nujno le zato, ker človek ne pozna Boga, pač pa najprej in predvsem zato, ker se sam Bog ne pozna. Od tod izhaja, da se mora Bog, preden se razodene drugim, najprej sam spoznati. Sicer pa to zatrdi tudi sam Schelling: »Tisto, kar naj bi se dajalo, se mora najprej samo posedovati.«<sup>25</sup> Kajti razodetje po Schellingu ni nikdar neposredno, saj mu predhodi mračni temelj, prikrivanje, zamračitev, skratka, nekaj, kar se odteguje, izmika razodetju, in to po strukturni nujnosti, saj izvira iz slepote, iz temačnosti in neodločljivosti samega Boga.<sup>26</sup>

Toda zakaj se Bog ne pozna? Grobo rečeno, ne pozna se, ker tisto, kar je na koncu, ni identično s tistim, kar je bilo na začetku. Toda od kod pride to tega razkoraka? Nakaže ga že sam Schelling, ko zatrdi, da Bog postane to, kar je, šele z odločitvijo, z dejanjem. Toda problem je v tem, da prav to, kar šele omogoči Bogu, da postane to, kar je, hkrati onemogoči, da bi se prepoznal v tem, kar je bil. Sledeč Lacanovi *Logiki fantazme* bi lahko rekli, da se Bog ne pozna oziroma ne prepozna več zato, ker ga je njegova lastna odločitev, njegovo lastno dejanje radikalno spremenilo. Ne pozna se zato, ker iz tega akta vznikne drugačen, kot je bil. Za Schellinga – tako kot za Lacana – je potemtakem nujni korelat utemeljitvenega dejanja subjekta oziroma Boga nespoznanje, spregled: Bog – tako kot tudi subjekt – ne more poznati učinkov dejanja v njegovem resničnem inavguralnem dometu, ker je prav to dejanje tisto, ki ga je ustvarilo.

---

<sup>25</sup> SW, VIII, str. 263.

<sup>26</sup> *Ibid.*, str. 244.



Toda edino izhajajoč iz te predpostavke je mogoče pojasniti razodetje in funkcijo identifikacije, ki jo Schelling vseskozi predpostavlja, namreč identifikacije med Bogom in smrtnim subjektom. Po Schellingu je namreč človek zmožen spoznati Boga edino v tisti meri, v kateri se z njim identificira, oziroma prav zato, ker se človek na neki način priliči Bogu, se Bog le-temu tudi razodene. A za kakšno identifikacijo pravzaprav gre? Gre za identifikacijo prek fantazme, za identifikacijo, ki brez fantazme ne bi bila mogoča. Kajti pri tej identifikaciji gre dejansko za identifikacijo dveh »ne mislim«: na eni strani »ne mislim« človeka ali tudi božjega življenjepisca, ki je lahko dovteten za božje razodetje le, če ne ve in če tudi noče ničesar vedeti o svoji instrumentalizirani poziciji. Toda na drugi strani, na strani boga, gre ravno tako za »ne mislim«, ki se kaže v zavrnitvi prepoznati se temelju, v tistem, kar (še) ni Bog, skratka, v norosti, natančneje, v tisti nezavedni predzgodovini, ko sam Bog nastopa kot objekt pulzij. O tem Schellingov Bog noče ničesar vedeti. Zato ne preseneča, da je razodetje, zgodovina nastajanja Boga enosmerna: Schelling resda pokaže postajanje Boga iz onega, toda v nobenem trenutku se Schellingov Bog ne more prepoznati v tistem, kar mu predhodi, v nobenem trenutku ne more reči: »Jaz sem ono,«<sup>27</sup> namreč objekt a, izmeček. Zato Schellingov Bog ostaja ne le za človeka, temveč tudi zase *Deus absconditus*, to se pravi, za zmerom ostaja razdeljen, razcepljen med Boga Razodetja in na ta objekt, to igračo, ki je on sam za svoje lastne pulzije, za svoj lastni užitek.

Prav ta nikdar dokončani proces razodetja ima dvojno funkcijo: na eni strani je njegova vloga – tako kot vloga vsake fantazme – v tem, da dá smisel realnosti oziroma zgodovini (ne zgodovini sveta kot takega, pač pa zgodovini sveta kot božji stvaritvi),<sup>28</sup> četudi za ceno nekega temeljnega prikrivanja. Kajti vsaka fantazma hkrati s tem, ko daje realnosti oziroma zgodovini, času strukturo, konsistenco, vseeno nekaj prikriva. Kaj torej prikriva Schellingova fantazma? Prav to, da ni ničesar, kar bi potrebovalo razodetje. Z drugimi besedami, prikriva, da zgodovina ni nič drugega kot to, kar sam Schelling opisuje kot božjo predzgodovino, to se pravi kot ta vrtinec pulzij ali, rajši, kot večno pulziranje med kontrakcijo in ekspanzijo, kar teoretiki kaosa opisujejo kot nenehno nihanje med konstrukcijo in destrukcijo, med punktualnimi prizadevanji po vzpostavitvi reda in njegovim zrušenjem. Toda na drugi strani je prav ta nedokončana zgodba razodetja *conditio sine qua non* filozofije. Ta neskončnost je konstitutivna tako za Boga kot za filozofijo:

<sup>27</sup> Cf. tudi J.-A. Miller, »Torej sem ono,« *Razpol* 9.

<sup>28</sup> O Schellingovem pojmovanju zgodovine cf. G. F. Frigo, »Conscience, mythe et histoire dans la *Philosophie de la mythologie* de Schelling,« v *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, ur. J.-F. Courtine, J.-F. Marquet, Vrin, Pariz 1994.

Bog ostaja Bog samo s pogojem, da se ne prepozna v mračnem Temelju, saj bi to prepoznanje pomenilo hkrati tudi destitucijo Boga kot Boga. Po drugi strani pa je to neskončno odlaganje prekoračitve fantazme hkrati pogoj za filozofijo kot neskončno metonimijo. S to razliko seveda, da filozofija ne drsi več od enega (napačnega) začetka do drugega, pač pa od ene (napačne) podobe Drugega do druge. Z eno besedo: razodetje kot nikdar popolno razodetje je način, kako filozofija preživi, potem ko postane alfa in omega filozofije Drugi.





**Ernesto Laclau**  
*O božjih imenih*

I

Eckart trdi: »Bog je brezimen, ker ga nihče ne more ne poznati, niti govoriti o njem ...Če torej rečem: 'Bog je dober', to ni res. Jaz sem dober, toda Bog ni dober! Pravzaprav bi rajši rekel, da sem boljši od Boga, kajti tisto, kar je dobro, lahko postane boljše, in kar lahko postane boljše, lahko postane najboljšo! A če Bog ni dober in če zato ne more postati boljši, se pravi, da ne more postati niti najboljši. To troje: »dobro«, »boljše«, »najboljšo«, je kar se da tuje Bogu, kajti Bog je popolnoma transcendenten. ... Ravno tako si ne bi smel želeči, da bi kar koli vedel o Bogu, kajti Bog je onstran vsakega poznavanja. ... Če kaj veš o Njem, potem v tej vednosti ni Njega, kar pomeni, da s tem, ko nekaj veš o Njem, padeš v nevednost, in s tem, ko padeš v nevednost, postaneš podoben živali, kajti pri človeku je živalski del tisti, ki je neveden.«<sup>1</sup>

Če je Bog brezimen, je to zaradi Njegove popolne preprostosti, ki izključuje vsakršno razločevanje ali predstavljanje:

»Boga moraš ljubiti neduhovno, to se pravi: duša bi morala postati neduhovna, očiščena svoje duhovne narave. Kajti dokler je duša duhovna, jo bodo naseljevale podobe. In dokler jo bodo naseljevale podobe, bo imela posrednike, in dokler bo imela posrednike, ne bo dosegla ne enotnosti, ne preprostosti. In toliko časa, kolikor ne doseže preprostosti, ne more zares ljubiti Boga, kajti resnična ljubezen je odvisna od preprostosti.«<sup>2</sup>

Edini resnični Božji atribut je Enost, ker je edini atribut, ki ni določen. Če rečem, da je Bog dober, potem je »dobrost« določilo, ki implicira zanikanje tistega, kar se od nje razlikuje. Bog bi bil potemtakem negacija negacije. Kot taka, torej kot ne-atribut, ki ne vsebuje ne razlike in zato tudi ne negacije, je Enost edino, kar je mogoče predicirati Bogu.

»Enost je čistejša od dobrote in resnice. Četudi dobrot in resnica ne dodajata ničesar, vseeno nekaj dodata v duhu: brž ko sta mišljeni, je nekaj

---

<sup>1</sup> Meister Eckhart, *Selected Writings*, Penguin Books, 1994. 28. pridiga (DW 83, W 96), str. 236-237.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, str. 238.



dodano. Toda Enost ne dodaja ničesar, kjer Bog obstaja v sebi, preden se izlije v Sina in Svetega duha... Če rečem, da je Bog dober, se pravi, da mu nekaj dodajam. Enost pa je negacija negacije in zanikanje zanikanja. Kaj pomeni 'eno'? Eno je tisto, čemur ni bilo nič dodano.«<sup>3</sup>

Če Bogu rečemo »Gospod« ali »oče«, ga oskrunimo, ker sta ti imeni nezdružljivi z Enostjo – Gospod zahteva služabinka, oče pa sina. Tako »bi morali spoznati, da ni imena, ki bi ga lahko dali Bogu in za katerega bi se lahko zdelo, da dovolj hvali in časti Boga, kajti Bog je 'nad imeni', Bog je neizrekljiv.«<sup>4</sup>

Zdi se torej, da je treba priti do istega sklepa kot Dionizij Aeropagita, ko zatrdi, da »vzrok vsega, kar je umno, ni ničumnega«. S tem smo utrlji pot mističnemu pristopu *via negativa*. Bog

»ni duša, ne razum,  
ne domišljija, mnenje, um in tudi ne razumevanje,  
ni logos, ne misel,  
ni ne govortjen, ne mišljen,  
ne število, ne red,  
ne velikost, ne majhnost,  
ne enakost, ne neenakost,  
ne podobnost, ne nepodobnost,  
ne stoji, ne premika se, ne počiva«itn.<sup>5</sup>

Tu imamo namreč opraviti z manipulacijo govornice, ki naj bi s pomočjo vseh teh negacij izrazila neizrekljivo. V tem prepoznamo splošno težnjo v mysticismu: distorzija govornice, ki jo oropa vsake predstavnice funkcije, je uporabljena za ponazoritev nečesa, kar je onstran vsake predstave. V nekaterih najstarejših tekstih, kakršni so tile, na katere se sklicujemo, denimo, v merkabaškem mysticismu, je tak učinek mogoče doseči s pomočjo opisa Stvarnika, ki vsak njegov organ tako neznansko poveča, da postane vsakršna vizualna predstava nemogoča. To je poudaril tudi G. Scholem, ko je zatrdil: »ogromni liki nimajo inteligibilnega pomena ali pomenske vsebine, saj je 'telo shekhinah', ki naj bi ga z njihovo pomočjo opisali, v resnici nemogoče vizualizirati. Prav narobe, ti opisi prej merijo na to, da naredijo vsak poskus takega videnja nesmiseln.«<sup>6</sup> Tako poduhovljen govor, kakršen je Eckhartov, uporablja očitno bolj sofisticirane prijeme. Opirajo se na odrešilno naravo jezika, po kateri »besede izvirajo iz Besede«. V vsakem

<sup>3</sup> *Op. cit.*, 17. pridiga (DW 21, W 97), str. 182.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, 5. pridiga (DW 53, W 22), str. 129.

<sup>5</sup> Pseudo-Dionysius Areopagite, "Mystical Theology", v *The Divine Names and Mystical Theology*, prevedel John D. Jones, Milwaukee, Wisconsin, Marquette University Press, 1980, str. 221.

<sup>6</sup> Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken Books, 1995, str. 64.

primeru pa gre za distorzijo normalne rabe govornice. Za kaj gre pri tej distorziji?

Ustavimo se najprej pri zaporedju negacij, s pomočjo katerega poskuša Dionizij zgrabiti (ne)bistvo Božanstva. Najprej je treba opozoriti, da so vse zanikane vsebine del naštevanja, ki nima ne notranje hierarhije, ne strukture. Lahko bi rekli, da je njihovo medsebojno razmerje zgolj parataktično. In drugič, naštevanje je odprto: veliko več vsebin, pravzaprav bi bila lahko v to naštevanje vključena vsaka predstavna vsebina. Prav ta operacija naštevanja je ključna za produkcijo pomenskega učinka, na katerega meri Dionizij. Če bi, denimo, zgolj zatrdil, da Bog ni »domišljija«, bi še vedno obstajala možnost, da je nekaj drugega, da mu pripada neka pozitivna vsebina. Edino takrat, kadar je »domišljija« vključena v verigo naštevanj skupaj z »mnenjem«, »logosom«, »številom«, »mislijo« itn., in edino takrat, kadar je ta veriga odprta, je lahko Bog poistoveten z »neizrekljivim«. A v tem primeru ne gre za naštevanje, pri katerem bi vsak izmed njegovih členov izražal polnost svojega lastnega izoliranega pomena (kot denimo takrat, ko rečemo, da so ZDA obiskali številni angleški, francoski in italijanski turisti). V Dionizijevem tekstu imamo namreč opraviti z naštevanjem, v katerem lahko vsak člen verige izraža ne-bistvo tistega, ki je Vzrok Vsega, toda le, če vzamemo to verigo v celoti. Z drugimi besedami, opraviti imamo s posebno vrsto naštevanja, namreč s takim naštevanjem, pri katerem ne gre zgolj za soobstoj členov, pač pa za medsebojno nadomeščanje, in to zato, ker v okviru te naštevalne artikulacije izražajo vsi členi isto. Temu tipu razmerja pravim *ekvivalenčno* razmerje.

Kdo bi lahko ugovarjal, da je ta možnost ekvivalenčne substitucije zgolj posledica negativnosti vseh členov Dionizijevega naštevanja. Moje mnenje je drugačno. Če bi šlo v zaporedju negativnih členov zgolj za negacijo tistega, česar nosilci so, potem neizrekljivega ne bi bilo mogoče izraziti. Če namreč rečemo zgolj, da Bog ni A, ni B in ni C, s tem še nismo izključili možnosti, da je D, E ali F. Drugače povedano, če se osredinimo izključno na »ne« negacije, potem je konstrukcija odprtega naštevanja, od katerega je odvisna možnost izražanja »neizrekljivega«, nemogoča. Očitno gre za dve protislovni zahtevi: na eni strani hočemo ohraniti neizrekljivost izkustva Božanstva, na drugi pa hočemo tako neizrekljivo prezenco prav s pomočjo jezika pokazati. In povedali smo, da teh dveh zahtev ne bomo uresničili s tem, da se osredinimo zgolj na »ne«. Toda pri Dionizijevem naštevanju gre še za eno razsežnost. Kajti Dionizij ne trdi, da Bog »ni domišljija«, »ni logos« itn. Pač pa dejansko reče, da je 1) Bog nekaj, kar je *onstran* specifičnega pomena členov, kakršni so »domišljija«, »logos«, »misel« itn., in 2) da je ta transcendenca oziroma to preseganje specifičnega pomena teh členov pokazano



s pomočjo ekvivalence, ki se vzpostavi med členi. Jasno je namreč, da ekvivalenčno naštevanje – kolikor se razlikuje od zgolj aditivnega – izniči partikularne pomene svojih členov, tako kot jih izniči zaporedje negacij. Golo naštevanje »ni domišljija«, »ni logos« in »ni misel« lahko namreč brez težav nadomestim z ekvivalenčnim zaporedjem: »domišljija«, »logos« in »misl«. V obeh primerih povem isto. Kajti če se moram – zato da bi vzpostavil ekvivalenco – osrediniti na to, kaj je skupno »domišljiji«, »logosu« in »misli«, potem moram partikularne pomene vsakega izmed teh členov ravno opustiti. In če je veriga ekvivalenc dovolj dolga, lahko z njeno pomočjo izrazim nekaj, kar presega predstavno vsebino vseh njenih členov, to je, »neizrekljivo«. Prednost izpustitve »ne-ja« iz naštevanja je potemtakem v tem, da omogoči, da bolj izstopi ekvivalenčnost in da se njena neskončnost – njena odprtost očitno pokaže. Če naštevam »ne-A«, »ne-B«, »ne-C« itn., lahko brez vsakršnih dodatnih pogojev v verigo vikorporiram D, in to v polnosti njegovega pozitivnega pomena. Če pa se med pozitivnimi členi A, B in C vzpostavi ekvivalenca, potem člena D ne morem vikorporirati v verigo, ne da bi ga reducirjal na to, kar ima skupno s prejšnjimi tremi členi.

Dosedanja analiza nas je tako pripeljala do sklepa, da je popolnoma isto, če rečemo, da se Bog razlikuje od katerega koli posebnega atributa, ki mu ga lahko predcirkamo, ali pa, če rečemo, da se Bog izraža skozi *totalnost* obstoječega.<sup>7</sup> Toda ali je mogoče trditi, da se Bog izraža, aktualizira s pomočjo podobnosti (ekvivalence) med stvarmi? Poslušajmo Eckharta:

»Bog daje vsem stvarjem enako, zato so vse stvari, ko se od Boga oddaljujejo, med seboj enake in podobne. Angeli, moški in ženske ter vsa bitja so si enaka v tem, da vsa izvirajo iz Boga. Če stvari gledamo v luči njihovega izvira v Bogu, potem so si enake... Če vzamemo muho, kolikor obstaja v Bogu, potem je treba reči, da je muha v Bogu plemenitješa od najvišjega angela na sebi. Vse stvari so torej enake in podobne v Bogu in so torej Bog. In ta podobnost je Bogu tako zelo v veselje, da se vsa njegova narava in bit izlijeta v to podobnost.... Bogu je v veselje, da izlije svojo naravo in svojo bit v to podobnost, kajti ta podobnost je on sam.«<sup>8</sup>

Kolikor Božja neizrekljivost prežema ekvivalenco vsebin, ki so manj od samega Boga, Bog presega te vsebine, vendar je hkrati – z vidika svoje aktualizacije – od njih popolnoma odvisen. In res, bolj ko je Bog »onstran«, bolj je Njegova aktualizacija odvisna od podaljšane verige ekvivalenc. Sama

<sup>7</sup> Prav na tej točki se pokažejo razhajanja med različnimi mističnimi tokovi. Ali je izkustvo Enosti izkustvo Samega Boga ali pa izkustvo neke oblike Božjega izražanja? Za naše argumentiranje, kot ga razvijamo v pričujočem tekstu, je razpravljanje o dualizmu, monizmu in panteizmu nerelevantno. Naj samo mimogrede omenim, da je edino koherentno stališče s stališča logike mističnega diskurza panteizem.

<sup>8</sup> Eckhart, *op. cit.*, 16. pridiga (DW 12, W 57), str. 177-178.

njegova transcendenca je kontingentna glede na zvečano imanentnost. Navedimo spet Eckharta: »Bog je v vseh stvareh. Bolj ko je v stvareh, bolj je zunaj njih: bolj ko je znotraj, bolj je zunaj, in bolj ko je zunaj, bolj je znotraj.«<sup>9</sup> Ali kot reče David v Browningovem »Saulu«:

»Do I task any faculty highest, to imagine success?  
I but open my eyes, – and perfection, no more and no less,  
In the kind I imagined, full-fronts me, and God is seen God  
In the star, in the stone, in the flesh, in the soul and the clod.«<sup>10</sup>

Če je torej Bog navzoč »v zvezdi, v kamnu, v telesu, v duši in grudi«, potem je jasno, da mistično izkustvo ne pripelje do dejanske *ločitve* od stvari in vsakodnevnih opravil, pač pa, prav narobe, do posebnega načina združitve z njimi, tako da vidimo v vsaki izmed njih manifestacijo Božje prisotnosti. Ali, kot pravi Eckhart:

»Tisti, ki so v pravem razpoloženju, so resnično z Bogom. In vsakdo, ki ima Boga na pravi način, ga ima povsod: na ulici, v vsaki družbi, tako v cerkvi, kakor na osamljenem kraju, ali pa v svoji celici. Takega človeka ne more nihče ovirati, kajti ničesar drugega ne išče in ne želi kakor Boga in uživa le v njem, ki je z njim združen v vseh njegovih smotrih. In tako kot nobeno množstvo ne more razdeliti Boga, tako nihče ne more zмести ali razdeliti takega človeka, ker je eno v Enem, v katerem je vse množstvo eno in je ne-množstvo.«<sup>11</sup>

To izkustvo ukvarjanja z vsakdanjimi opravili, to je izkustvo, v katerem množstvo ni zanikano, pač pa doživeto kot raznotero izkustvo transcendentnega zedinjenja, je razpoznavno znamenje »zedinjujočega življenja«, kakor ga zahteva mistična zavest. Eckhart navaja dva metaforična zgleda za doživetje množstva v enotnosti. V prvem primeru gre za nekoga, ki je žejen:

<sup>9</sup> *Op. cit.*, 4. pridiga (DW 30, W 18), str. 123.

<sup>10</sup> Jakob Korg (ur.), *The Poetry of Robert Browning*, Indianapolis and New York, The Bobbs-Merrill Company Inc., 1971, str. 286. Naslednji zgledi so golj nova ponazorila za temo, ki je povsem običajna v mistični literaturi. Tako na primer Julian Norwiška, ko govori o majhni stvari, ki jo opazuje in ki ni večja od lešnika, pripomi: »V tej majhni stvari sem videla tri lastnosti. Prva je ta, da jo je ustvaril Bog. Druga, da jo Bog ljubi. In tretja, da jo Bog ohranja. In kaj sem videla v vsem tem? Videla sem tistega, ki ustvarja, tistega, ki ljubi, in tistega, ki ohranja.« (*The Revelation of Divine Love of Julian of Norwich*, prevedel James Walsh, SJ, London, Burns and Oates, 1961, str. 60). Kot zapiše George Fox v svojem dnevniku, je vse, kar obstaja, »prikrita združitev z Večnim Bitjem«. Komentirajoč ta odlomek, Evelyn Underhill zapiše: »Poznati prikrito združitev z Večnim Bitjem, poznati jo z neomajno gotovostjo v vseobsegajočem dejanju zavesti, v katerem se zavemo osebe tistega, ki ga zares ljubimo, pomeni popolnoma zažveti Razsvetljeno Življenje, uživati 'vsa bitja v Bogu in Boga v vseh bitjih'.« (Evelyn Underhill, *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, New York, EP Dutton and Co, sd, str. 309.

<sup>11</sup> Eckhart, *op. cit.*, »The Talks of Instruction,« str. 9.



njegova žejja bo spremljala vse njegove dejavnosti, ne glede na njihovo raznoterost. Drugi zgled je zgled nekoga, ki je zaljubljen: njegovo oziroma njeno čustvo bo obarvalo raznotera opravila iz vsakdanjega življenja te osebe.

Zadnji pomemben vidik, ki ga je treba osvetliti, je mistična *odmaknjenost*, katere notranja struktura je izjemno indikativna za naš namen. Odmaknjenost, za katero gre, ne more biti odmaknjenost puščavnika, ki živi izolirano, kajti mistik ni nekdo, ki noče sodelovati v vsakdanjem življenju in njegovih opravilih. Mistik je nekdo, ki se popolnoma predaja vsakdanjim opravilom, a je hkrati strogo ločen od sveta. Kako je to mogoče? Kot vemo, je mogoče dejansko obstoječe svetne reči – Browningova zvezda, kamen, telo, duša, gruda, Julianina kot lešnik majhna stvar – opazovati iz dveh perspektiv: bodisi v njihovi izolirani partikularnosti, v kateri obstaja vsaka izmed njih sama zase, bodisi v njihovi ekvivalenčni povezavi, v kateri vsaka izmed njih manifestira Božje bistvo. Mistik mora potemtakem ljubiti vsak moment svojega svetnega izkustva, saj se skozenj manifestira Božanstvo. Ker pa tisto, v čemer se kaže Bog, ni partikularno izkustvo v njegovi goli partikularnosti, pač pa njegova ekvivalenčna povezava z vsem drugim, potem me Božanstvu približa edino ta povezava, to je, kontingentnost dejstva, da v tem trenutku izkusim *to* in ne česa drugega. Bistvena odmaknjenost in dejanska vpletenost sta torej dve plati iste medalje. Nekaj podobnega vidimo pri izoblikovanju revolucionarne volje podrejenega razreda: vsako sodelovanje pri stavki, pri volitvah, pri demonstracijah ne šteje toliko kot ta posebni dogodek, pač pa kot kontingentna instanca v procesu, ki presega vsak partikularni angažma: vzgajanje razreda, izoblikovanje njegove revolucionarne volje. Na eni strani ta proces transcendirata vsako partikularno nalogo in v toliko zahteva, da se tudi razred z njimi ne poistoveti. Na drugi strani pa brez resnega sodelovanja pri posebnem dogodku, tudi konstitucije revolucionarne volje ne bi bilo. Paradokсно je torej tisto, kar jamči za to, da je sodelovanje pri neki posebni akciji resno, prav odmaknjenost tistega, ki sodeluje pri tej posebni akciji, njegova zgolj kontingentna povezava z njo. Navedimo še zadnjič Eckharta:

»Izuriti se moramo za to, da ničesar ne iščemo in si za nič ne prizadevamo zaradi svojih lastnih interesov, pač pa za to, da v vsaki stvari najdemo in zapopademo Boga. ... Vsi darovi, ki nam jih je podelil v nebesih ali na zemlji, so nam bili dani zgolj zato, da bi nam lahko dal en sam *dar*, ki je on sam... Zato vam pravim, da moramo videti Boga v vseh darovih in delih, namesto da bi se zadovoljili s čimer koli ali pa se navezali na kar koli. Za nas ni nobena posebna oblika vedenja v tem življenju tista, za katero si moramo prizadevati, sicer pa to nikdar ni bilo prav, naj smo bili pri tem še tako uspešni. Predvsem pa bi morali svojo pozornost zmerom posvečati Božjim darovom, in to vedno znova in kar naprej.«<sup>12</sup>

<sup>12</sup> *Op. cit.*, "The Talks of Instruction," str. 40.

Iz naše kratke raziskave misticizma bomo zdaj potegnili dva pomembna sklepa. Prvi zadeva specifične probleme, povezane z imenovanjem Boga. Če je Bog neizrekljiv, potem lahko uporabimo, zato da bi govorili o Njem, katero koli ime že hočemo, kolikor namreč temu imenu ni pripisana nobena določena vsebina. Eckhart zato lahko zatrdi, da je prav zaradi tega razloga najbolje, če mu rečemo »Bog«, ne da bi mu pri tem karkoli pripisovali. Božje ime, če nočemo omadeževati Njegove sublimne realnosti (in našega izkustva te realnosti), mora biti prazni označevalec, označevalec, na katerega ni mogoče obesiti nobenega označenca. To pa nas postavlja pred problem. Ali je »Bog« tak prazni označevalec, ali pa je to ime že *interpretacija* sublimne, absolutne polnosti? Če je to ime interpretacija, potem smo s tem, da sublimno poimenujemo »Bog«, že krivi nespoštljivosti do sublimnega. Z drugimi besedami: če je mistično izkustvo podlaga za neizrekljivo polnost, ki ji pravimo »Bog«, potem je to ime – Bog – del diskurzivne mreže, ki je ni mogoče reducirati na to izkustvo. In res je zgodovina misticizma postregla z obilico alternativnih imen za to sublimnost: Absolut, Realnost, Temelj itn. Nekateri mistični šole – v nekaterih tokovih budizma – so bile dosledno ateistične. To se pravi: Če naj bo mistično izkustvo resnično izkustvo absolutnega *tanscendens*, potem mora ostati nedoločno. Edino molk mu ustreza. Imenovati ga »Bog« pomeni že izdati ga. In isto velja za vsako drugo ime, ki bi ga utegnili izbrati. Imenovati »Boga« je težavnejša operacija, kot bi si mislili.

Pojdimo zdaj k našemu drugemu sklepu. Kot smo videli, obstaja alternativni način imenovanja Boga, namreč s pomočjo samodestrukcije partikularnih vsebin ekvivalenčne verige. Na Boga se lahko obračamo z imeni, kakršna so »zvezda, kamen, telo, duša ali gruda«, kajti v tisti meri, v kateri so ta imena del univerzalne verige ekvivalenc, lahko vsako izmed njih zamenjamo s katerimi koli drugimi imeni. Ergo, vsa imena bi postala indiferentni členi za poimenovanje totalnosti obstoječega, namreč Absoluta. Toda tu trčimo na problem, ki sicer ni isti kot problem neposrednega imenovanja oziroma je isti problem, toda iz drugega zornega kota, kajti če bi bilo mogoče izvršiti to operacijo, potem bi dosegli nekaj več kot zgolj univerzalno ekvivalenco: uničili bi ekvivalenčno razmerje, ki bi se razvodenilo v preprosto identiteto. Pazljivo si oglejmo ta problem. Za ekvivalenčno razmerje je značilno, da partikularni pomeni njegovih členov ne izginejo čisto preprosto. Delno so ohranjeni in samo v nekaterih vidikih gre za substitucijo enega člana z drugimi. Nekateri tokovi hindujskega misticizma so se zavzemali za popolno izginotje razlik v neizdiferencirani identiteti, zahodni misticizem pa se je zmerom opiral na aristotelovsko-tomistični pojem analogije, ki je utemeljen v ekvivalenci, torej na nečem,



kar je manj od identitete. Mistik, kakršen je bil Eckhart, si je prizadeval misliti »enotnost v razliki«, to pa tudi pojasni ključno vlogo analoškega ekvivalenčnega razmerja v njegovem diskurzu. Kajti univerzum razlik je treba speljati v enotnost, ne da bi pri tem izgubili razločevalni moment. A prav v tem je tudi problem, kajti če postane ekvivalenca absolutno univerzalna, razločevalni partikularizem njegovih členov nujno izgine. Tako bi dobili neizdiferencirano identiteto, v kateri se *kateri koli* člen nanaša na totalost, a v tem primeru bi bilo mogoče to totalnost – Absolut – poimenovati neposredno, naravnost, s tem pa bi bila izgubljena transcendentna razsežnost, ki je bistvena za mistično izkustvo (in govor). Če pa bi, narobe, ekvivalenca ostala ekvivalenca in se ne bi razpustila v identiteti, bi to pomenilo, da je ta ekvivalenca *manj* od univerzalnega. V tem primeru bi lahko ekvivalenca, kolikor ostane ekvivalenca, delovala kot sredstvo za zastopanje nečesa, kar jo presega. A ker bi bila veriga manj od univerzalnega, »gruda«, »telo« in »kamen« ne bi bili zgolj transparentni medij za izražanje Absoluta, pač pa tudi njegovi ječarji: ostanek partikularnosti bi se maščevalno vrnil: in v tisti meri, v kateri tega ostanka partikularnosti ne bi bilo mogoče eliminirati, mistična intervencija ne bi bila več odprta pot k Absolutu, temveč atribucija absolutne vrednosti partikularnosti, ki je popolnoma nekomenzurabilna s to vrednostjo.

Če naša dva sklepa združimo, potem lahko pridemo samo do enega rezultata: Boga ni mogoče imenovati. Operacija imenovanja Boga, bodisi neposredno ali posredno, prek ekvivalence vsebin, ki so manj od Boga, sproži proces, za katerega je značilno, da preostanek partikularnosti, ki jo mistična intervencija poskuša eliminirati, ostane ireduktibilen. To pa pomeni, da mistični govor napotuje na dialektiko med partikularnim in Absolutom, ki je kompleksnejša, kot trdijo mistiki. Prav to dialektiko moramo zdaj raziskati.

## II

Ustavimo se za hip pri tej dvojni nemožnosti, okoli katere je organiziran mistični govor, in pogledjmo, v kolikšni meri sodi izključno v polje mističnega izkustva, ali pa bi ga bilo preje treba pojmovati kot v mistični preobleki kažoče se izkustvo nečesa, kar sodi v splošno strukturo vsega možnega izkustva. Rekli smo, da je imenovanje Boga nemogoče, in sicer zato, ker je Bog kot absolut transcendenten, onstran vsake pozitivne določitve. Če radikaliziramo logične implikacije te nemožnosti, potem vidimo, da je že predpostavka, da je Bog entiteta, da je celo predpostavka Enosti – če je Enost

dojeta kot enost entitete – zavajajoča, in sicer v tisti meri, v kateri ta predpostavka že pripisuje neko vsebino tistemu, kar je onstran vsakršne vsebine. Če ostanemo na področju diskurza, to je na področju *reprezentabilnega*, potem je »sublimno« – »numinozno« (*numinous*), kot pravi Rudolph Otto – nekaj, kar je radikalno nerepresentabilno. Če torej ne sprejmemo racionalistične predpostavke, da v izkustvu ni ničesar, česar ne bi bilo mogoče prevesti v pozitivno predstavno vsebino, potem ta nemožnost – kot meja vsake predstave – ne bo zgolj logična nemožnost, temveč izkustvena. V dolgi tradiciji se je že utrdilo ime te nemožnosti: izkustvo končnosti. Končnost napotuje na izkustvo polnosti, sublimnega kot tistega, kar radikalno manjka in je zato nujno onstran. Spomnimo se, kako je Lacan opisal imaginarno identifikacijo na ravni imaginarnega stadija: ta identifikacija ima za svojo predpostavko konstitutivni manko. Je primarna identifikacija, ki funkcionira kot matrica za vse nadaljne sekundarne identifikacije. Individuovo življenje bo poslej jalovo iskanje polnosti, saj se mu bo ta sistematično izmikala. Objekt, ki bi uresničil končno polnost, je tisti onstran, za katerega mistik trdi, da ima o njem neposredno izkustvo. Kot tak objekt je nekaj, kar spremlja *vsako* možno izkustvo. Zgodovinski pomen mističnega diskurza je torej v tem, da je z radikalizacijo tega »onstran« izpostavil bistveno končnost kot konstitutivno za vse izkustvo. Njegova zgodovinska meja pa je bila v večini primerov v tem, da je podlegel skušnjavi dati pozitivno vsebino temu »onstran«, pri čemer te pozitivne vsebine ni narekovalo samo mistično izkustvo, pač pa mistikovo versko prepričanje. To je še najbolj razvidno iz argumenta, po katerem se Bog kaže v vsem obstoječem. Če argument presojava v luči vseh njegovih implikacij, potem bi morali priti do sklepa, da Boga izražajo tako kot vsa druga dejanja tudi dejanja, ki bi jih sicer poimenovali nemoralna. Ta sklep so sprejele nekatere skrajne mistične ločine: v tisti meri, v kateri živim v Bogu, sem onstran vseh moralnih omejitev. Toda v večini primerov mistik sprejema konvencionalno religiozno moralo. Jasno pa je, da slednje ne narekuje samo mistično izkustvo, pač pa pozitivna religija, ki ji mistik pripada.

Obrnimo se zdaj k drugi plati tistega, čemur smo rekli dvojna nemožnost strukturiranja mističnega diskurza: reprezentacija tistega »onstran« s pomočjo ekvivalenčne verige. Prej smo povedali, da je pogoj za to obliko reprezentacije Absoluta ta, da ekvivalenca ne izgine v enotnosti (kajti v tem primeru bi imeli opraviti z *neposredno* reprezentacijo in razsežnost »onstran« bi bila zgubljena). Za *pravo* ekvivalenco mora biti diferencialna partikularnost njenih členov oslABLJENA, ne sme pa popolnoma izginiti. Kaj so učinki tega preostanka partikularnosti? Glavni učinek je ta, da omejuje tiste člene, ki postanejo del ekvivalenčne verige. Vzemimo, da



se je vzpostavilo ekvivalenčno razmerje med »čistostjo«, »vsakodnevno molitvijo« in »usmiljenjem«. Če bi se ekvivalenca razblinila v identititi, to je, če bi bil izbrisan vsak diferencialni pomen – potem ne bi bilo nobene ovire za to, da »razbrzdanost« postane del verige. Če pa je veriga veriga *ekvivalenc*, potem partikularni pomeni ne bi bili popolnoma eliminirani, tako da bi »čistost« preprečevala vključitev »razbrzdanosti« v verigo. Diferencialni pomeni nastopajo torej kot omejitve, a hkrati tudi kot pogoj možnosti za ekvivalenco. Toda videli smo, da je ekvivalenca pogoj za reprezentacijo tistega »onstran«. Ker pa ekvivalenca zahteva delno ohranitev diferencialnih pomenov njenih členov (kar implicira omejevanje njenega širjenja), potem je edini sklep, do katerega lahko pridemo, ta, da sama konstitucija tega »onstran« ni indiferentna do diferencialnih vsebin, katerih ekvivalenca je pogoj za njegovo reprezentacijo. Naš argument bi lahko predstavili v obliki silogizma:

Omejitev in ohranitev partikularnosti je pogoj za ekvivalenco.

Ekvivalenca je pogoj za vsak »onstran«.

Omejitev in ohranitev partikularnosti sta torej pogoj za vsak »onstran«.

Posledice te sekvence so neznanske za strukturiranje mističnega izkustva (to je za možnost absolutno praznega označevalca, ki bi reprezentiral tisto, kar je onstran vsakega partikularizma in razlike). Kajti edini možni sklep je, da ni možen noben onstran razlik, ki ne bi spet vpeljeval razlike. Posledica tega pa je, da preostanek razlike in partikularizma, ki ga ni mogoče eliminirati, nujno kontaminira samo vsebino tega »onstran«. Tu imamo opraviti s procesom, ki ga je mogoče opisati na dva načina: bodisi kot »materializacijo« Boga, s tem, da mu damo diferencialno vsebino, ki je sam pogoj za možnost Boga, ali pa kot deifikacijo partikularnega zaporedja opredelitev, ki mu je podeljena funkcija inkarnacije Absoluta. A obe poti trčita na isto zagato: čisto izražanje Božjega bistva, za katero se je pokazalo, da ga ni mogoče doseči neposredno z imenovanjem, ni nič bolj dosegljivo posredno, z verigo ekvivalenc. Zdaj lahko vidimo, zakaj se mora mistik, kakršen je Eckhart, opirati na vsebine pozitivne religije: nanje se mora opirati zato, ker mistično izkustvo samo na sebi ni zmožno proizvesti tistih diferencialnih preostankov, ki so vendarle njegov pogoj možnosti.

Na ta način mistični diskurz razkrije nekaj, kar je značilnost splošne strukture izkustva: ne le ločitve med dvema skrajnostima, med radikalno končnostjo in absolutno polnostjo, pač pa tudi kompleksne jezikovne igre, ki jih mogoče aktualizirati na podlagi njihove medsebojne kontaminacije. Zdaj se bom lotil strategij, ki jih omogoča ta neogibna kontaminacija. Navedel bom dva zgleda, enega s političnega področja, drugega z etičnega.

Kot sem že razvil v svojem dosedanjem delu, je »hegemonija« ključni koncept za mišljenje politike.<sup>13</sup> S »hegemoničnim« razmerjem mislim na razmerje, v katerem partikularna vsebina v nekem določenem kontekstu prevzame funkcijo utelešanja odsotne polnosti. Tako lahko družba, ki je v stanju hude družbene dezorganizacije, vidi v »redu« pozitivno alternativo situacije posplošene anomalije. Izhodiščna situacija, ki ji je zoperstavljen »red«, je izkustvo deprivacije, končnosti in nepristnosti. A brž ko se to izkustvo manifestira na različnih točkah družbenega tkiva, bo vsaka izmed njih doživeta kot ekvivalentna vsaki drugi, ne glede na njihove medsebojne razlike. Vse bodo napotevale na skupno situacijo dislokacije in nepopolnosti. Tako bo do zaceljenja skupnosti pripeljala prav polnost kot pozitivna alternativa te situacije konstitutivnega manka. A tu izstopi še druga razsežnost. Vemo, da ekvivalenčno razmerje oslabi diferencialni pomen: če se moramo osrediniti na tisto, kar je skupno vsem razlikam (prav na to tudi meri ekvivalenca), potem se moramo obrniti k tistemu »onstran« razlik, ki se bo vedno bolj nagibalo k praznemu. »Red« ne more imeti nobene posebne vsebine, saj je zgolj alternativa vseh tistih situacij, ki so doživete kot nered. In tako kot v primeru mistične polnosti je tudi politično polnost treba imenovati s pomočjo členov, ki so kolikor je le mogoče očiščeni vsake pozitivne vsebine. Mistična in politična polnost pa se ločita po tem, da mysticism razvije raznovrstne strategije za to, da tisto, v zadnji instanci neogibno pozitivnost vsebine reducira na minimum, narobe pa hegemonična praksa to končno nemožnost spremeni v svojo *raison d'être*. ne le da hegemonična praksa ne veča razkoraka med polnostjo in diferencialno vsebino, pač pa neko določeno partikularno vsebino spremeni v samo ime polnosti. Tako je na primer »tržna ekonomija« v nekaterih diskurzih predstavljena kot *edina* vsebina, ki lahko pripelje do polnosti skupnosti, to se pravi, da postane samo ime za polnost. A na tej točki intervenira tretja razsežnost. Prej smo opozorili, da je pogoj za ekvivalenčno razmerje ta, da diferencialni pomeni, čeprav oslavljeni, ne izginejo in da omejujejo neskončno širjenje ekvivalenčne verige. Te omejitve pa so v političnem diskurzu očitno pomembnejše kakor v mističnem, kolikor si namreč politični diskurz prizadeva vzpostaviti stabilno artikulacijo med polnostjo in razliko. Ko postane v nekem diskurzu »tržna ekonomija« ime za polnost skupnosti, postanejo nekatere ekvivalence možne, nekatere druge pa bodo

<sup>13</sup> Izvirno formulacijo tega argumenta je mogoče najti v E. Laclau in C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, London, Verso, 1985 (slovenski prevod: *Hegemonija in socialistična strategija*, Partizanska knjiga, Ljubljana 1987, prevedla J. Š. Riha). Različne razsežnosti hegemoničnega razmerja (zlasti z vidika razmerja polnost/partikularnost) sem razvil v zbirki esejev *Emancipation(s)*, London, Verso, 1996.



bolj ali manj trajno izključene. Ta situacija seveda ni fiksirana, saj so diskurzivne konfiguracije podvržene deformacijskim pritiskom. Tako lahko nekatere ekvivalence spremenijo denimo pomen »trga«. Pri tem pa je odločilno, da bo v primeru, ko funkcija reprezentiranja polnosti deformira partikularno vsebino, ki prevzame to funkcijo, ta partikularna vsebina v odgovor na to omejila nedoločnost ekvivalenčne verige.

Moj drugi sklep zadeva etiko. V zadnjih letih je bilo veliko govora o posledicah, ki jih imata za moralni angažma »postmoderna« in, splošneje, kritika filozofskega esencializma. Ali s tem, ko absolutni temelj postavimo pod vprašaj, moralni zavezanosti ne odvzamemo vsake utemeljitve? Če je vse kontingentno, če ni »kategoričnega imeprativa«, ki bi bil trdna opora morale, ali nismo soočeni s situacijo, v kateri je vse dovoljeno? In ali nas to posledično ne pripelje do moralne indifference ter nemožnosti ločevanja med etičnimi dejanji in neetičnimi? Poglejmo, kakšne so teoretske predpostavke za tak sklep. Tu bi po mojem mnenju morali ločiti dva vidika. Prvi zadeva možnost resnega moralnega angažmaja pri kateri koli obliki delovanja (pri čemer pustimo ob strani njihovo dejansko vsebino). Kritika esencializma implicira, da ni mogoče vnaprejšnje moralno razločevanje možnih razvojev akcij, niti v smislu določitve minimalne vsebine kategoričnega imperativa. S tem pa še ni logično implicirano, da pri dejanjih, katerih nadaljni potek nikakor ni vnaprej določen, resno moralno angažiranje ni mogoče. Potegniti nasproten sklep bi pomenilo isto, kakor če bi rekli, da je lahko vir resnega moralnega angažmaja edino sama partikularnost poteka neke akcije. A mistično izkustvo, gledano v celoti, zanika prav to. Spomnimo se, kaj smo prej povedali o dialektiki med *odmaknjenostjo in angažmajem* pri Eckhartu. Edino v tisti meri, v kateri izkusim svoj stik z Božanstvom kot absoluten, onstran vsakršne partikularne vsebine, se lahko resno moralno angažiram pri svojih partikularnih akcijah. Če to posplošimo v smislu, ki smo ga prej nakazali: edino v tisti meri, v kateri izkusim absolut kot popolnoma prazno mesto, lahko v kontingenten potek akcij projiciram moralno globino, ki je sam na sebi nima. Kot lahko vidimo, je »postmoderno« izkustvo radikalne kontingentnosti vsake partikularne vsebine, ki se sklicuje na moralno veljavnost, prav pogoj za tisto etično nadinvesticijo, ki omogoča višjo moralno zavest. Tako kot v primeru »hegemonije« imamo tudi tu opraviti z nekakšno »deifikacijo« konkretnega, deifikacijo, katere temelj je paradokсно prav sama kontingentnost. Resen moralni angažma zahteva radikalno ločitev med moralno zavestjo in njenimi vsebinami, tako da nobena vsebina ne more zase vnaprej zahtevati izključne pravice do kakega angažmaja.

Oglejmo si zdaj še drugi vidik. Tudi če sprejmemo, da postane ta razmik med izkustvom absoluta kot praznim mestom in partikularnimi vsebinami, ki ga bodo inkarnirale, stalen, lahko vseeno vprašamo, ali s tem ne zgubimo vsakega kriterija pri odločanju o tem, katere so *prave* vsebine za inkarnacijo? Prav gotovo. Ta odsotnost kriterijev je tisto, čemur smo prej rekli nepristnost, končnost. Če bi obstajala apriorna logika, ki bi povezovala izkustvo absoluta s partikularnimi vsebinami, potem bi vez med inkarniranim absolutom in njegovo inkarnirajočo vsebino postala nujna, absolut pa bi izgubil razsežnost tistega onstran. V tem primeru bi lahko Boga imenovali neposredno ali pa bi lahko vsaj upravičeno trdili, da diskurzivno obvladamo Njegovo bistvo, kot je to storil Hegel v svoji *Logiki*. Trditi nasprotno pa ne pomeni, da je lahko *katera koli* vsebina oziroma da je lahko vsak trenutek enakopraven kandidat za inkarnacijo absoluta. To je namreč res le *sub species aeternitatis*. A zgodovinsko življenje se odvija v razsežnosti, ki je manj kot večnost. Če naj bo izkustvo tistega, kar smo prej opredelili kot dualno gibanje »materializacije Boga«/»deifikacije konkretnega«, na ravni obeh vidikov tega gibanja, potem ne absolut, ne partikularno ne moreta doseči dokončne medsebojne sprave. To pomeni, da bo konstrukcija etičnega življenja odvisna od tega, ali sta obe plati tega paradoksa odprti: absolut, ki se lahko aktualizira le s pomočjo nečesa, kar je manj od njega, in partikularnost, katere edina usoda je, da inkarnira »sublimnost«, ki presega njeno lastno telo.

Prevedla J. Šumič-Riha





Jean-François Courtine  
*Časovnost in razodetje*

Ideja razodetja je v teološki razsežnosti nedvomno intimno povezana s pojmovanjem časa in zgodovine, ki pa lahko ostane implicitno: razodetje nastopi v času, toda prekine njegovo linearnost in ponavljanje; absolut, ki vznikne v časovnem obzorju, nastopi kot dogodek, ki inavgurira specifično skandirano zgodovino, denimo, zgodovino odrešitve.

Za filozofsko refleksijo, ki se navezuje na pojem in pojav razodetja – ne da bi se pri tem kakor koli ozirala na ortodoksijo, ne da bi se predstavljala bodisi kot krščanska filozofija, bodisi kot »razodeta filozofija« – je resnični zastavek raziskovanja, ki se pri tem opira na pozitivne dokumente – pa naj gre za splošne miteme, ali pa za naddokumente, zbrane pod empfatičnim imenom sveto pismo –, »razširitev« (*Erweiterung*) filozofije. Da je posledica te razširitve filozofije radikalna sprememba same narave filozofskega projekta in njegove ambicije po sistemu, je drugo vprašanje, s katerim se ne moremo ukvarjati tu in zdaj, razen tega pa ga je že obdelal oče Tilliette v svojih refleksijah o »prehodu« iz negativne filozofije v pozitivno.<sup>1</sup>

Vprašanje, s katerim se bomo zdaj ukvarjali, je nekoliko drugačno in v nekem smislu tudi predhodno: gre namreč za vprašanje, ali je Schellingova interpretacija časovnosti –, kot je obdelana v prvih inačicah *Weltalter* in ki je v očitnem nasprotju s podreditvijo časa večnosti, značilno za tako imenovano Filozofijo Identitete – neogibna predpostavka za raziskavo pojma razodetja v pozni filozofiji, ali pa, narobe, pozitivna tematika višje zgodovine, ki vključuje različne mitologije, poganske misterije, židovske teofanije iz Stare Zaveze ter pojavitev Sina, postavi pod vprašaj analize časa oziroma, rajši, organizma časa, sistema časov, ki jo je Schelling razdelal po l. 1811, in to v raziskavi, v kateri se je osredinil na ekstatično in končno človeško časovnost oziroma jo je z njo vsaj ponazoril.

Dovolj očitno je, da si je sam Schelling prizadeval za kontinuiteto svojega razmišljanja po nedokončanem velikem projektu *Vekov sveta* tja do zadnjih predelav pozne filozofije v luči ločitve med negativno in pozitivno filozofijo. O tem priča tudi nedavna objava *Grundlegung der positiven Philosophie*, ki jo je

---

<sup>1</sup> Cf. X. Tilliette, »Deux philosophies en une«, v *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, ur. J.-F. Courtine in J.-F. Marquet, Vrin, Paris 1994, str. 51-63.



omogočil Horst Fuhrmans. Različni *Nachschriften* prvih münchenskih predavanj iz l. 1827-1828, ki so bili pred kratkim objavljeni s pomenljivim naslovom *System der Weltalter*, pa to danes povsem nedvoumno potrjujejo.

V nadaljevanju bom v perspektivi, ki je prej sistematična kakor zgodovinsko-filozofska, obdelal zapored tele točke:

Potem ko bom zelo shematično povzel novost Schellingove interpretacije časa ali, rajši, časovnosti v prvi verziji *Weltalter*, se bom v nadaljevanju ukvarjal z dvema različnima Schellingovima pojmom *Offenbarung*, in sicer s široko ali »univerzalno« konceptijo na eni strani in »strogo« ali »višjo« na drugi, na koncu pa bom orisal nasprotje med Heglovo in Schellingovo interpretacijo razodetja, ki naj bi, tako upam, pokazala domet, izvirnost in plodnost Schellingovega pristopa glede organičnosti in imanentnosti časa, in to v njegovi ekstatični združitvi.

Začel bom s tem, da bom na kratko povzel glavne silnice schellingovske interpretacije časovnosti, ki so za podlago velikemu projektu *Vekov sveta*. Da se ta interpretacija – zaradi fenomenoloških in hkrati teoloških razlogov – že od začetka razlikuje od tistega, kar je Heidegger v znameniti opombi iz *Sein und Zeit* (par. 82) označil kot »vulgarna« konceptija časa, namreč tista, ki se je začela z Aristotelovo razpravo (*Fizika IV*) in traja do Hegla in še po njem, vključno z Bergsonom, je mogoče šteti kot splošno sprejeto, če se namreč strinjamo s Heideggrom, da je poglobljena značilnost vulgarne konceptije ta, da pojmuje čas, izhajajoč iz zdaja in njegovega ontološkega privilegija: časovno gledano, je zdaj tisto, kar *je* (v empfatičnem pomenu), četudi reducirano na točko (*stigme*). Vseeno pa si ne bi upal trditi, kot to stori Pascal David, izvrstni prevajalec *Urfassungen*, da je Schellingov pojem organičnosti časa prva nemetafizična konceptija časovnosti.<sup>2</sup> – V tej perspektivi – s katero se tu ne moremo ukvarjati – bi bilo treba raziskati intimno povezavo med Schellingovim razmišljanjem o časovnosti in metafiziko volje, katere kanonično formulo najdemo v *Raziskovanjih*: »V zadnji in najvišji instanci sploh ni druge biti razen volje. Volja je prabit ...« (SW, VII, str. 350). Poznejša filozofija ostane zvesta temu remanentnemu motivu, po katerem ni drugega razodetja od razodetja volje! A tisto, kar je izjemno in vredno naše pozornosti v znamenitem odlomku iz *Raziskovanj*, ki smo ga ravnokar navedli, je namreč to, da Schelling, potem ko volji, opredeljeni kot arhibit, podeli attribute, ki tradicionalno pripadajo biti, nadaljuje: »neutemeljenost, večnost, neodvisnost od časa, samopotrditev.«<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Cf. Pascal David, pogovor k njegovemu francoskemu prevodu, P.U.F., Paris 1992, »La généalogie du temps,« str. 341-342.

<sup>3</sup> SW, VII, str. Cf. tudi slovenski prevod: »Filozofska raziskovanja o bistvu človeške svobode in o predmetih, ki so z njimi povezani,« v F.W.J. Schelling, *Izbrani spisi*, SM, Ljubljana 1986, str. 161; prevedla Doris Debenjak.

In res, že v *Raziskovanjih* iz l. 1809, v prvem osnutku nove misli o časovnosti, ki jasno prelomi z opredelitvami iz filozofije Identitete, saj je slednja časovnost obravnavala kot kategorijo končnosti, radikalno tujo Absolutu, večnemu in zunajčasnemu, bi se morali opreti prej na idejo o bogu, ki postaja bog /*dieu en devenir*/, absolutu, dojetem kot življenje, kot moč, kot antagonizem in kot igra sil: »*lebendige einheit von Kräften*«, kakor na znamenito ločevanje »temelja« in »eksistence«.

Toda vračam se k *Weltalter*, zato da bi najprej izpostavil tisto, kar bi lahko opredelili kot fenomenologijo času notranje zavesti, ki je najprej pozorna do množstva vidikov časa, do njegove »multilateralnosti« in do notranje napetosti artikulacije njegovih razsežnosti ali njegovih plasti: »*Wie vielgestaltig ist das Ansehen der Zeit!*« »Koliko vidikov ponuja čas!« se čudi Schelling na začetku prve verzije. Zato da bi zajel čas v njegovih različnih vidikih, Schelling že spočetka poskuša »zagrabiti stvar s človeške plati«. Drugače rečeno, ne obrne se najprej k fizikalnemu času ali času sveta, pač pa se odločno loti tistega, čemur pravi tudi »etično razmišljanje«, zato da bi preučil, denimo, na kakšen način je razmerje do časa ali, rajši, na kakšen način je časovna *poteza* konstitutivna za zavest, če drži, da je slednja hkrati – *zugleich*, istočasno – zavest o nečem, kar je izključeno, in zavest o nečem, kar žene naprej, kar priteguje (*ausgeschlossen, angezogen*) (WA, SW, VIII, str. 262-263). Tako se Schelling najprej loti raziskovanja razmerij med človekovo umnostjo in njegovo časovno in končno svobodo oziroma loti se najprej in predvsem raziskovanja dinamičnega skandiranja časa v trenutku odločitve:

»Samo človek, ki ima toliko moči, da se dvigne nad samega sebe, si je sposoben ustvariti resnično preteklost; in prav ta človek bo tudi užival resnično sedanost, tako kot lahko le on pričakuje pravšnjo prihodnost; že iz tega etičnega razmišljanja bi sledilo, da temelji nasprotje časov na stopnjevanju in da ni produkt nenehnega zlivanja delov časa drugega v drugega.«<sup>4</sup>

To »etično razmišljanje« napelje Schellinga na to, da zoperstavi tisto, čemur pravi organičnost časa, in mehanični, linearni, nedoločni čas, v katerega se umeščajo vse reči, in to ne glede na to, ali se mu upirajo ali pa se mu podredijo. Organski čas je notranji, imanentni čas, glede na katerega je mogoče reči, na kar napeljujejo že *Stuttgartska predavanja*: »Vsaka reč ima svoj čas v sebi ... Ni *zunanjega*, skupnega časa. Vsak čas je subjektiven, to se pravi notranji čas, ki ga ima vsaka reč v sebi in ne zunaj sebe.«<sup>5</sup> Iz te teze o radikalni subjektivnosti časa, do katere naj bi se Kantu ni posrečilo dvigniti,

<sup>4</sup> *Urfassungen*, ur. Schröter, str. 223. Cf. tudi slovenski prevod »Vekovi sveta,« v F.W.J. Schelling, *Izbrani spisi*, SM, Ljubljana, 1986, str. 251, prevedla Doris Debenjak.

<sup>5</sup> SW, VII, str. 430-431.



sta v *Weltalter* izpeljana dva ključna korolarija.<sup>6</sup> Če ima vsaka reč »notranji čas, lasten njej sami, čas, ki ji je vrojen in inherenten,« če čas ni »zunanje, divje in neorgansko načelo,« pač pa notranje, potem je čas vselej navzoč, zmerom je tu, in to v celoti, vključno z razdrobljeno raznoličnostjo svojih nasprotujočih si razsežnosti. In končno: predvsem ni več dovoljeno reči, da se reči rodijo v času, pač pa je prej treba reči, da »se čas vedno znova, in to takoj rodi v vsaki reči«, tako da je za vsako reč njen čas »v vsakem trenutku ves njen čas.«<sup>7</sup> Vendar pa tega notranjega, pristnega časa ne smemo dojeti kot toka, s katerim se zavest spoji v kontinuiran ovoj. Kajti temporalizacija zmerom že predpostavlja ločitev, razkol, razločevanje sil.

Celo »tisti, ki jemlje čas tako, kot se prikazuje, čuti v njem boj dveh načel: enega, ki ga žene naprej, ki priganja k razvoju, in drugega, ki ustavlja, zadržuje, ki se razvoju upira. Če bi ta drugi ne nudil upora, potem ne bi bilo časa, kajti razvoj bi se zgodil v trenutku, brez predaha in zaporedja; če pa prvi ne bi nenehno premagoval drugega, bi bil absoluten mir, smrt, zastoj in zatorej spet ne bi bilo časa....«<sup>8</sup>

Čas se ne more razgrniti – prav za to namreč gre v *Weltalter*, ki so predstavljeni tudi kot *Genealogie der Zeit* – čas se ne more razgrniti v raznoličnosti svojih vidikov, v raznoličnosti svojih ekstatičnih razsežnosti, če se ne naredi (»delati čas«, »delati prostor«)<sup>9</sup>, in sicer s pomočjo boja ali pa vsaj nenehne napetosti različnih načel, instanc ali moči. Če je Schelling v nekem oziru nedvomno mislec odločitve, odprtja in prihodnosti,<sup>10</sup> je to morda predvsem zato, ker poskuša uvideti globino časov, ker se mu posreči, da v obliki zadržanja, umika, kontrakcije, odpora zapopade silo, ki ovira in ki omogoča vsemu, kar se primeri, da pride ob svojem času, »pravočasno«: »Slutimo, da je organizem globoko potopljen v čas, in to tja do svojih najbolj notranjih delitev. In prepričani smo, ... da je vsakemu velikemu dogodku, vsakemu delovanju, ki ima obilico posledic, predpisan njegov dan, njegova ura, njegov trenutek; da nobeden izmed njih ne pride na dan, četudi le za hipce, če v to ne privoli sila, ki zadržuje in brzda čase.«<sup>11</sup>

<sup>6</sup> *Urf.*, str. 79, 84.

<sup>7</sup> *Urf.*, str. 79.

<sup>8</sup> *Urf.*, str. 122, slov. prevod str. 255.

<sup>9</sup> *Darstellung des philosophischen Empirismus*, SW, X, str. 253.

<sup>10</sup> *Urf.*, str. 119, slov. prev., str. 251: »... Človek, ki se ne more ločevati od samega sebe, ki se ne more odpovedati vsemu, kar mu je nastalo, in se temu postaviti dejavno nasproti, nima nobene preteklosti oziroma se iz nje nikoli ne izkoplje, stalno živi v njej. Dobrodejna in koristna je za človeka zavest, da je nekaj, kot pravimo, pustil za seboj, tj., da je nekaj postavil kot preteklost; vesela in lahka pa mu postane prihodnost le z enim pogojem, da lahko tudi nekaj postavi predse....«

<sup>11</sup> *Urf.*, str. 14.

Če ta sila upiranja manjka, »če je bilo vse, kar je, postavljeno že od začetka in hkrati kot preteklo, če je bilo vse bivajoče postavljeno kot pričujoče, in če je bila ta prihodnja vrhovna enotnost postavljena kot učinkovita, ... potem časa ne bi bilo, pač pa bi obstajala le absolutna večnost,« še pripomni Schelling.<sup>12</sup> Tako je čas, ki vsakič vznikne kot ves čas, najprej podprt s »polarno ločitvijo«<sup>13</sup> oziroma z »dinamično razdružitvijo«, ki edina omogoča medsebojno povezavo ekstaz časa, časa, ki je pristno časoven, zmožen nepredvidljivih novosti, resničnih začetkov, in to zgolj v tisti meri, v kateri v njem obstaja, tako rekoč v rezervi, izvirno načelo kontrakcije in umika, to se pravi, temelja vsake »prave biti«, vsake »istosti«.

Nikakor ni ne vseeno, ne naključno, da se to podjetje »genealogije časa«, ki upošteva njegovo raznoličnost oziroma, rajši, njegovo samorazločevanje in njegovo organskost, razvija po modelu trojiške ali, širše, teo-kozmogoniške spekulacije, kjer se drugo na drugo nalagajo načela, katerih ločitev je na izviru vsake temporalizacije, kjer se »moči«, implicitno navzoče v *Urwesen*, med seboj ločujejo po osebah, ki jim pripadajo, te pa spet po obdobjih. A zdi se, da smo s tem sprožili neskončno razpravljanje o tem, kaj ima v trinitarni in teo-kozmogoniški spekulaciji oziroma genealogiji časa prednost in kaj obvladuje celotno ekonomijo *Weltalter*: denimo to, da spočetje (*Zeugung*) Sina koincidira s »prvim in resničnim začetkom časa«<sup>14</sup> oziroma da je Sin že od začetka spočet kot »spravitelj« (*Versöhnender*), ki hkrati brzda in povnanji kontraktirajočo silo in Očetov umik, ali pa to, da je tisto, kar »priganja v prihodnost«, ljubezen – »kajti edino zahvaljujoč ljubezni je preteklost opuščena« –, toliko tem, ki bi nedvomno zaslužile podrobno preiskavo, zlasti v luči njihove možne ali nujne inskripcije in ponovitve v časovnem sistemu. Ker moramo ta vprašanja tu pustiti odprta, se bomo zadovoljili zgolj z nedovmno prehitrim preletom teze, po kateri je očetovska instanca kot kontraktirajoča sila resda generirajoče načelo sina – s tem, da se kontraktira, se umakne v preteklost, to se pravi, izdolbe razsežnost preteklosti –, pri čemer je sámo to instanco kot tako mogoče določiti kot Očeta edino, kolikor je sila, ki se upira sinu, tako da bi pravzaprav morali reči: »Oče je Sin Sina.«<sup>15</sup> Pred Očetom tudi Sina ni; obstaja edino zaprta, latentna, še ne razvita narava božanstva. To pa na časovni ravni, ki nas tu neposredno zadeva, pomeni, da je treba tudi večnost misliti kot »hčer časa«: »Večnost torej ne obstaja sama na sebi, obstaja le prek časa; čas je torej – glede na učinkovitost – predhoden večnosti...«<sup>16</sup>

<sup>12</sup> *Urf.*, str. 74.

<sup>13</sup> *Ibid.*, str. 75.

<sup>14</sup> *Ibid.*, str. 77.

<sup>15</sup> *Urf.*, str. 59.

<sup>16</sup> *Ibid.*, str. 73.



Schelling s tem, da ne sprejema božanskosti splošnega zakona, po katerem ima vsaka reč svoj čas, pride ob svojem času in nosi v sebi, in to na imanenten način, čas v celoti, ki je v vsakem trenutku tudi ves čas, lahko opredeli izvirno funkcijo stvarjenja – prvo splošno manifestacijo Boga ali absolutna – kot »eksplikacijo, razjasnitev časa, latentno navzočega v večnosti.«<sup>17</sup> S tem da Schelling postavi čas v samega Boga, da si prizadeva razkriti in dojeti božansko časovnost ali temporalizacijo, in to strogo vzporedno s človeško časovnostjo, to ne pomeni zgolj, da dojamemo, kako in ob kakšnih pogojih se Bog manifestira v zgodovini oziroma kako Duh prek časovne (končne) fenomenalizacije ponovno osvoji svoje stalne določitve v luči dokončne paruzije, pač pa gre prej za to, da vpelje časovno razločitev v samo osrčje breztemeljne večnosti božjega bistva, v noč časov.<sup>18</sup>

Zato da bi osvetlili strogo artikulacijo časovnost in in razodetja, to se pravi, zato da bi poudarili imanentno časoven značaj vsakega razodetja in hkrati s tem epifantično potezo same ekstatične časovnosti, je treba najprej ločiti, tako kot to stori Schelling, različne pojme razodetja (*Offenbarung*) ali, rajši, komplementarne opredelitve pojma *Offenbarung*. Širšemu pojmu razodetja, pojmu razodetja vobče, ki vključuje trinitarno procesijo in stvarjenje, Schelling zoperstavi enkratno dejstvo Kristusovega Utelešenja. Tako se je Schelling že v *Raziskovanjih* iz l. 1809 spraševal o tistem, kar je poimenoval »univerzalno« razodetja, kar je bilo nedvomno povezano z metafiziko volje in v zadnji instanci z antagonizmom in komplementarnostjo *Grund* in *Existenz*, in sicer prav zaradi tega, da bi poudaril ta enkratni pojav, ki nastopa kot kulminirajoča točka in celo kot »konec«, namreč Kristusa. Prav to dejstvo namreč odlikuje strogi, ožji in višji pojem razodetja, eminentno krščanskega Razodetja, kolikor je zoperstavljeno poganstvu in mitologiji:

»Z *Razodetjem*, če ga gledamo v opoziciji z mitologijo in poganstvom, ne mislimo na nič drugega kakor na *krščanstvo*; kajti razodetje Stare zaveze ni nič drugaga kakor nejasno zapopadeno, zasluteno krščanstvo, in sicer v tisti meri, v kateri je tudi samo razodetje lahko dojeto le v krščanstvu

---

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Urf.*, str. 210: »Sosledje božanskih operacij mora imeti svoj temelj in razlog v najbolj notranjih globinah božanskega.« – »Če res obstaja nekaj takega kakor čas božanskega razodetja, zakaj potem časov ne bi mislili v tem najzgodnejšem in najbolj univerzalnem razodetju, ki je postavilo temelj za vsako razodetje? Zakaj se ne bi mogel za oči nekoga, ki ima prediren pogled, temačni pojem večnosti pred svetom znova razkrojiti v čas, tako kot se meglenice, katerih nejasni kolobar se zdi neukemu očesu nerazločen, razčlenijo v razločene zvezde očesu, oboroženemu s teleskopom.«  
*Ibid.*

in z njegovo pomočjo. To bi lahko povedali tudi drugače: V filozofiji Razodetja gre najprej in predvsem za dojetje Kristusove osebe.«<sup>19</sup>

Tako je predmet filozofije razodetja v strogem pomenu prav Kristus, toda Kristus, kolikor je dojet kot »dejstvo« in ne kot utemeljitelj »nauka«, na katerega bi se morali sklicevati, zvesti interpretacijski tradiciji dogodkov, pripovedi, govorov.

In narobe: zato da bi doumeli in zapopadli vsebino razodetja (v strogem pomenu) – prav to je prva naloga filozofije Razodetja – se mora razodetje razprostrti daleč prek zgodovinskega pojava krščanstva: »Filozofija bo doumela še kaj več kot zgolj in samo Razodetje; še več, *le-to* bo doumela zato, ker bo poprej doumela nekaj drugega, namreč *dejansko realnega* Boga.«<sup>20</sup>

V tem smislu in kot posledica te razširitve je filozofija razodetja hkrati posledica ali del – »aplikacija« – pozitivne filozofije.<sup>21</sup> Pozitivna filozofija torej ni pomešana s filozofijo razodetja, tako kot tudi slednja ni pomešana z »razodeto filozofijo« /*philosophie rélevée*/ (*Offenbarungsphilosophie*), katere vir bi upravičeno bilo Razodetje.

A v čem je pozitivnost filozofije Razodetja? Nedvomno v njeni zgodovinskosti.<sup>22</sup> Utemeljuje se na »pozitivnih dejstvih«, a ne v pomenu »pozitivnosti« religije, ki sta jo v svoji mladosti napadala Hegel in Hölderlin, pač pa v pomenu, da ima pozitivna filozofija opraviti z dejanji (*Thaten*). Dejansko je za Schellinga poslednji temelj pozitivnosti zmerom volja, ki se lahko v svoji svobodi manifestira le prek »dejstva«, to se pravi tako, da deluje, oziroma, kot lahko to izrazimo v francoščini, *en passant à l'acte* /tako, da preide v dejanje/. *Razodetje* – kot rad ponavlja Schelling – *je v zadnji instanci zmerom razodetje volje* (XIV, str. 10); toda ta se razkrije kot taka, se resnično pokaže kot hoteča volja le prek dejanja, prek izvršitve:

»Dokler je volja zgolj volja in še ni prešla v dejanje, toliko časa je skrivnost, toda manifestira se s pomočjo dejanja.«<sup>23</sup>

<sup>19</sup> SW, XIV, str. 35. Cf. tudi XI, str. 180.

<sup>20</sup> SW, XIII, str. 141.

<sup>21</sup> SW, XIII, str. 174: Filozofija razodetja je »Anwendung der positiven Philosophie«. – SW, XIII, str. 141: Filozofija razodetja seveda ni »pozitivna filozofija sama«, pač pa je njena »posledica ali del«.

<sup>22</sup> Opozicija »zgodovinska filozofija – logična filozofija« je v obdobju Münchenskih predavanj pripravila nekoliko poznejšo razdelitev na »pozitivno« in »negativno« filozofijo. Cf. H. Fuhrmans, »Dokumente zu Schellingsforschung«, v *Kantstudien* (42), 1955/1956 in (51), 1959/1960.

<sup>23</sup> XIV, str. 11: »Solange ein Wille nur Wille ist und nicht in That übergangen ist, solange ist er Geheimniss, aber die That ist seine Manifestation.« – O božanski volji ni načeloma mogoče ničesar vedeti brez razodetja: »Dieser Wille ist das Geheimnis kat'exochen.« Razodetje v najvišjem pomenu besede je zatorej »Offenbarung dieses Willen. Kein Wille aber offenbart sich anders als durch die That, durch die Ausführung« (XIV, str. 26).



O božanski volji v posebnem ni načeloma mogoče ničesar vedeti brez razodetja: »Ta volja je skrivnost kat'exochen.« Razodetje v najvišjem pomenu besede je zatorej »razodetje te volje«. <sup>24</sup> To je tudi razlog, zakaj ne more biti vnaprejšnje vednosti o pozitivnem: Bog-stvarnik je tudi sam dostopen le prek svoje odločitve, svojega dejanja (*die That*), to se pravi, zmerom prek tistega, kar lahko poznamo le za nazaj, tisto, česar načeloma ni mogoče nikdar anticipirati. Če pa je treba tudi samo stvarjenje – namreč začetek sveta in začetno temporalizacijo časa, dojeto najprej kot čas sveta – misliti kot to nadrazodetje, s pomočjo katerega je presežena temačna sila Očeta, njegova samost in zamračitev, pomeni, da mora nastopiti še drugo razodetje, analogno prvemu, namreč razodetje izvirnega stvarjenja, kot odgovor na »katastrofo«, v katero je prvi človek pahnil vso naravo, tisti človek, ki mu je Bog zaupal usodo svojega stvarjenja. Prav v tem je pomen človeka za stvarjenje, v tem je poslanstvo, ki mu je bilo zaupano in prevrat, ki ga je povzročil v ravnotežju (teo-kozmozgoniških) sil, a s tem je hkrati pojasnjeno, zakaj so potrebne različne stopnje razodetja.

Zaustavimo se za hip pri tej točki: prvo dovršeno stvarjenje se je opiralo na človeka kot na »mobilni temelj«, a tu omenjena mobilnost je bila mobilnost ravnotežja sil, ki je obvladovalo in interioriziralo uporno načelo (B), to je, temelj stvarjenja. Padec kot porušenje ravnotežja sil, povnanjenje slepega načela *bivanja-zunaj-sebe*, je hkrati, kot pripomni Schelling, »raztrganje zavesti« in s tem tudi izvir sveta »extra Deum«. »Človek si lahko domišlja, da je stvarnik tega zunanjega sveta ... tega sveta tu.... On je namreč postavil svet zunaj boga.... temu svetu lahko reče *svoj svet*... (človek) je nedvomno pritegnil svet k sebi«, toda ta svet je »svet, oropan svoje slave, v sebi razdvojen«, svet, ki, »potem ko je odrezan od svoje resnične prihodnosti, zaman išče svoj smoter in se s tem, da poraja ta lažni čas, zgolj navidezni čas, nenehno ponavlja v turobni enoličnosti.«

»Ta katastrofa – nadaljuje Schelling – nas je tako rekoč odrezala od predhodnih dogodkov iz naše lastne preteklosti... /s tem/ je bil vržen zastor čez vse stvarjenje, ki dejansko vsebuje zgodovino naše predhodne preteklosti; noben smrtnik ... seveda ne more odgrniti tega zastora, ne more ga odstraniti.« Zato da bi odstranil ta zastor, a tudi zato, da bi napravili konec procesu, ki se poslej reproducira kot mitološki proces v ozkem prostoru človeške zavesti, je nujno še drugo razodetje, »razodetje v najbolj določnem pomenu izraza«. Mitološki proces, poganski misteriji, a tudi specifična ekonomija teofanij Stare zaveze tako določajo »širši« pojem Razodetja, četudi ostaja Kristus ključ, le da je kot tak pripoznan za nazaj. Kristus je tisti,

---

<sup>24</sup> SW, XIV, str. 26.

ki šele razkrije skrivnost (*Geheimnis*), *mysterion*, »načrt« ali »naklep«, ki ga je Bog skoval pred stvarjenjem sveta.

A če Schelling tako vztrajno poudarja kristološko središče časovnega sistema in višje zgodovine, v kateri se odloča božja volja, pa po drugi strani nič manj ne zatrjuje (relativne) avtonomnosti mitološkega procesa, zlasti specifične ekonomije Stare zaveze, tja do njene nerazdružljive enotnosti z Novo.<sup>25</sup> Nova zaveza je zgrajena na podlagi, *Grund*, Stare in le-to tudi resnično predpostavlja. Začetki (*Anfänge*) so v Stari zavezi, »toda tisto, kar je bistveno, so prav začetki«. Nerazdružljiva sopripadnost obeh Zavez napotuje na povezanost božanskih teofanij, ki jih ni mogoče doumeti in razumeti drugače kakor iz začetka in ne zgolj iz »sredine«, iz kristološkega »središča«.<sup>26</sup> Edino izhajajoč iz povezanosti višje zgodovine je mogoče misliti resnično zgodovinskost.

Višek razodetja je spet človek, toda »arhetipski in božanski človek, tisti, ki je bil na začetku pri Bogu, v katerem so bile ustvarjene vse reči, tudi sam človek.« Tako je »najvišja stopnja razodetja tista, ko se samo božansko popolnoma dovrši, skratka, ko samo božansko postane človek....«

A to pomeni tudi – če do konca sledimo tej misli – da za Schellinga ideja razodetja v strogem pomenu, ne le da ni neposredno podaljšanje prve manifestacije (stvarjenje *praeter Deum*), pač pa zmerom že implicira prikrivanje in »ironijo«. Dejansko je božansko razodetje zmerom treba gledati v »ekonomski« (kat' *oikonomian*) perspektivi.<sup>27</sup>

Tako ni dovolj, da obči pojem manifestacije (*Manifestation*) skrbno ločimo od pojma *Offenbarung*, pač pa je treba ta dva pojma strogo zoperstaviti drugega drugemu, brž ko ima Razodetje v strogem pomenu dejansko za svojo predpostavko idejo *Verstellung*, zakrinkanja, prikrivanja, v skladu z božjo »ironijo«.<sup>28</sup> Tako kot nadnaravno razodete religije – pripomni Schelling – zmerom že predpostavlja naravo, ki jo presega, tako tudi pojem razodetja implicira neko izvirno temačnost:

<sup>25</sup> SW, VIII, str. 271.

<sup>26</sup> » Es ist ein Zusammenhang in den göttlichen Offenbarungen, der nicht in seiner Mitte, der nur vom Anfang her begriffen werden kann.«

<sup>27</sup> SW, XIV, str. 73. Cf. tudi *Einleitung in die Philosophie*, ur. W.E. Erhardt, Schellingiana, zv. 1, Stuttgart 1989, str. 113: »Eine unmittelbare Offenbarung Gottes ist unmöglich – ... der Weltprozeß ist die Offenbarung Gottes *per contrarium*.« *Ibid.*, str. 114: »Der Begriff *per contrarium* oder göttliche Verstellung ist sowenig anstößig, daß ich gestehe, ohne diese Voraussetzung sei das ganze Christentum unverständlich«. – Kristusov nastop razkrije božji načrt: Kristus je *Schlüssel zur Erklärung des Weltplans*. In diesem Plan besteht die göttliche Ökonomie der Welt, da kat' *oikonomian* tun nichts anders heißt, als dem Schein nach etwas anderes tun, als was beabsichtigt ist.

<sup>28</sup> SW, XIV, str. 24.



»Na splošno vzeto pojem razodetja ali biti, ki se razodeva, predpostavlja neko izvorno temačnost. Razodene se lahko samo tisto, kar je bilo poprej skrito.- ... Resnični bog, bog v svoji nadnaravnosti se lahko razodeva le, če predre to temačnost ali to skrito-bit, v katero ga je postavila zavest...«<sup>29</sup>

Razodene se lahko – v očitnem pomenu tega izraza – le tisto, kar je bilo najprej skrito, prikrito. Toda ta predhodna temačnost je zgolj površinska. Bolj pomembno od izhoda iz prvotnega stanja prikrivanja ali zabrisanja je dejstvo, da se Bog, ki se razodeva, to se pravi, ki se *odloči*, da se bo prikazal v obliki tega pojava, znamenja ali sledi, nikdar ne izčrpa v svojem razodetju ali prek njega, pač pa ostaja zmerom odmaknjen, v svoji nedoumljivi odmaknjenosti: Bog, ki se razodeva, je zatorej zmerom *deus mirabilis, deus absconditus*.

Dejansko sama božanskost Boga ni v njegovi »ekstravertiranosti« (*Hinauswendung*), pač pa prej v njegovi »introvertiranosti« (*Hineinwendung*), v njegovem »umiku«. <sup>30</sup> Vendar pa umik, zadržanost ali molk Boga, ki nas varuje – kot je povedal tudi Hölderlin –<sup>31</sup> ne pričajo o božji nemoči, temveč prej merijo na njegovo radodarno in ustrežljivo posredništvo,<sup>32</sup> brez katerega bi bil Bog – če bi hotel biti v podobi Očeta neposredno vse v vsem – zgolj »ogelj, ki vse požira«.

In Schelling, ki se mu nikdar ne upirajo »antropomorfizmi«, zlasti, kadar gre za *analogum princeps* svobode, zatrdi, da tudi za nas, druge ljudi »resnična svoboda ne obstaja toliko v povnanjenju kakor v zmožnosti ne manifestiranja v zunanosti.«<sup>33</sup> Tako se tudi »božanska osebnost« kaže prav v tem, da je Bog Gospodar biti, to se pravi, da je zmožen zadržati se (*Zurückhaltung*), Bog se namreč ne izgubi slepo, brezglavo v biti.

Tako je Bog, ki se nam razodeva, hkrati Bog *en morphe doulou, Deus indutus*,<sup>34</sup> bog, zakrit, skrit v svoji utelešeni besedi.

Prav na ta pojem *Offenbarung* – dojet kot prihod, pojavitev, a tudi kot preseženje, kot zmaga, povzdignjenje, pri čemer so ti pojmi neločljivi od zakrivanja, prikrivanja, zastiranja – se opirata tako Schellingova kritika

<sup>29</sup> SW, XIII, str. 187. Cf. tudi SW, XIII, str. 229.

<sup>30</sup> SW, XIII, str. 250.

<sup>31</sup> Cf. W. Binder, »Hölderlin: Theologie und Kunstwerk,« v *Hölderlin-Jahrbuch*, 1971-1972, str. 1-29.

<sup>32</sup> »Kajti apostolov Bog je bolj posreden,« še poudari Hölderlin v *Pripombah k Antigoni*, ko tematizira »tragično prezentacijo.«

<sup>33</sup> SW, XIII, str. 209: »... *prava* svoboda ni v zmožnosti *biti*, tudi ne v zmožnosti izražati se, pač pa prej v zmožnosti ne biti, ne se izražati...«.

<sup>34</sup> Cf. Hölderlin, fragment osme inačice *Griechenland*: »Alltag aber wunderbar zu Lieb den Menschen/Gott hat ein Gewand.«

določitve Boga kot *ens manifestativum sui*, navzoča zlasti pri Oetingerju,<sup>35</sup> kakor tudi kritika Heglovega pojma Duha.

Tu pa izstopi še druga značilnost strogega schellingovskega pojma Razodetja: Bog postane *oseben* prav prek razodetja (dejstva, dejanja). A takoj je treba pristaviti, da je osebno razodetje vedno tudi »ein vermitteltes Verhältnis«, posredovano razmerje: posrednik pa je ravno Sin kot Človekov Sin.

Če torej, kot pove Schelling, »višek Razodetja« ali »najvišje Razodetje« (*die höchste Offenbarung*) ni drugo kakor izvršitev te odločitve, hote zadržane v samem trenutku Padca, potem je po tej dobesedno *katastrofični* epizodi, ki je prizadela celotno naravo in kozmogoniške moči, naloga filozofije Razodetja, da pojasni ta dva odločujoča trenutka: božansko voljo, da ustvari bitje, drugačno od sebe (to se pravi, da se umakne vase, suspendira svoje bistvo, zato da bi dala prostor drugi biti), in drugič voljo do odrešitve.<sup>36</sup>

Tu se bom na kratko omejil še na opazko, h kateri se bom vrnil na koncu, o radikalni razliki med filozofijo religije oziroma pozitivno filozofijo »na Schellingov način«, in v tem bo imel naslednike,<sup>37</sup> in heglovske filozofije religije.

Drugače rečeno, sprašujemo, ali heglovska filozofija religije resnično odpira polje nove in »pozitivne« raziskave, ali pa misel, razvita v Heglovi filozofiji, zgolj nadaljuje staro *theologia naturalis*, ostajajoč ujeta v ekonomijo, ne da bi jo priznala in obvladala, namreč ekonomijo /der/ *ontotheologischen Verfassung*? Tisto, po čemer tu sprašujemo, bi programsko lahko izrazili takole:

1) radikalno različni status filozofije religije, to je, filozofije mitologije in filozofije razodetja pri obeh miselcih;

2) posledice, ki jih je mogoče potegniti iz njunih različnih koncepcij pojavnosti, iz njune določitve tega, kar se pojavlja in modalnosti njegovega pojavljanja?

<sup>35</sup> Cf. E. Benz, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Vrin, Paris 1968, str. 48, 56. Cf. tudi delo istega avtorja, *Schelling, Werden und Wirken seines Denkens*, Zürich 1955, I. in II. pogl.

<sup>36</sup> SW, XIV, str. 26: »Die höchste Offenbarung besteht also nur eben in der Ausführung jenes zugleich mit der Katastrophe des Menschen gefaßten Willens oder göttlichen Entschlusses.«

<sup>37</sup> Cf. zlasti študiji Michaela Theunissna, »Dialektik der Offenbarung. Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit der Religionsphilosophie Hegels,« v *Philosophisches Jahrbuch* (72), 1964-65, str. 134-160; »Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings,« v *Philosophisches Jahrbuch* (83), 1976, str. 1-29; in študijo B. Casperja, »Sein und Offenbarung. Zum achtzigsten Geburtstag Franz Rosenzweigs,« v *Philosophisches Jahrbuch* (74), 1966, str. 310-339.



Toda lahko si je zamisliti še drug vidik iste problematike. V katerem pomenu je mogoče reči, da schellingovska negativna (oziroma čista racionalna) filozofija znova odpre možnost misliti pojavnost, manifestacijo kot razodetje v okviru neke *druge* Filozofije, ki je v opoziciji z aristotelovsko *proton philosophia*?<sup>38</sup>

Četudi se tu ne moremo zares lotiti obeh gornjih vprašanj, lahko vseeno zarišemo obrise analize obeh pojmov, namreč Heglovega in Schellingovega. – Kako razumeti Schellingove oziroma Heglove pojme, kakršni so *Erscheinung*, *Manifestation*, *Offenbarung*?

V heglovskem kontekstu je razodetje (*Offenbarung*), kot je znano, dojeto predvsem kot manifestacija Duha. Pri Heglu je izraz »Offenbarung« specializiran, če smemo tako reči, v obzorju teologije Duha. Tako lahko Hegel v *Predavanjih* o filozofiji religije pojasni temeljni trditev, da je Bog Duh:

»Je duh, toda ne končni, pač pa neskončni duh; in to, da je namreč duh, se kaže v tem, da ni zgolj bistvo, ki se ohranja v misli, pač pa je tudi *pojavljajoče se*, tisto, kar se daje *razodetju*, predmetnosti.«<sup>39</sup>

To vztrajanje pri fenomenalizaciji samo v prvem koraku razveljavi remanentno Schellingovo kritiko, po kateri naj bi Hegel vseskoz vztrajal pri »logičnem pojmu« Boga, ne da bi ga mogel zares preseči. Ne zgolj zato, ker se po Heglu edino popolna določitev Pojma izteče v tematizacijo Duha, pač pa še bolj radikalno zato, ker se sam duh v skladu z načelom »spiritualizacije« strogo ravna po refleksivnosti Pojma, po svojem samopovnanjenju.

V *Uvodu* v predavanja o *Filozofiji religije* iz l. 1827 Hegel to zelo jasno poudari:

»Pojem, ki ga imamo tu pred seboj, je čisto preprosto sam Duh; je sam Duh, ki je ta razvoj in ki je na ta način dejaven ... Še bolj natančno: njegova dejavnost je v tem, da se manifestira. Manifestacija pomeni postati *za Drugo*. Kot postajanje za neko Drugo /für ein Anderes/ ... je finitizacija Duha .... Tako je drugi moment Duh, ki se manifestira, ki se določa, ki stopa v bivanje, ki si daje končnost. Tretji moment pa je v tem, da se Duh manifestira v skladu s svojim pojmom, da povzame vase tisto prvo manifestacijo, da se odpravi, da pride k sebi, da postane zase in tak, kot je, na sebi. ... Duh je tisto, kar se ima za predmet /sich zum Gegenstand zu haben/. To pa tudi je njegova manifestacija...«<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Cf. SW, XIII, str. 120; XIII, p. 151.

<sup>39</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen*, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, ur. E. Jaescke, zv. III, Hamburg 1983, str. 35: »Er ist Geist, und nicht der endliche, sondern der absolute Geist, und dies, daß er Geist ist, ist das, daß er nicht nur das im Gedanken sich haltende Wesen ist, sondern auch das *Erscheinende*, das sich *Offenbarung*, das sich Gegenständigkeit Gebende.«

<sup>40</sup> *Vorlesungen*, zv. III, str. 85: »Der Begriff, den wir hier vor uns haben, ist nun ohnehin der Geist selbst; es ist der Geist selbst, der diese Entwicklung und auf diese Weise

S tem se tudi sam duh podredi splošnemu in temeljnemu načelu, ki je bilo formulirano v *Enciklopediji* (par. 131) in ki velja tudi za vso »teologijo«: »Das Wesen muß erscheinen«.

To razodetje, če gre skozi finitizacijo, alteracijo, celo povnanjenje, ostaja v bistvu refleksija, manifestacija samega sebe sebi: manifestacija je zmerom in bistveno samomanifestacija. Ker je duh samomanifestacija v skladu z vsemogočnim zakonom »ukinitve« *Aufhebung* nujno razgrinjanje istega, pričanje, potrditev svoje istosti, ki je na ta način končno postala očitna. Glede tega je »Dodatek« k par. 383 *Enciklopedije* dovolj jasen:

»Duh v Drugem razodeva zgolj samega sebe, svojo lastno naravo, toda ta narava je v razodetju sebe: dejanje samorazodevanja je zato tudi samo in v sebi vsebina duha in ne, denimo, zgolj forma, ki se od zunaj dodaja njegovi vsebini; s svojim razodetjem duh torej ne razodeva vsebine, ki bi bila drugačna od njegove forme, pač pa njegova forma izraža vso vsebino duha, namreč njegovo samorazodetje.«

To samomanifestacijo absolutna je pri Heglu mogoče opredeliti kot določujočo refleksijo, neskončni odnos do sebe, to se pravi, povzetje vase drugobiti. Toda taka refleksija ima lahko za posledico, in to nujno posledico ukinitve končnega in odpravo zunanosti.

Schellingovsko razodetje pa, narobe, prav zato, ker je tematizirano predvsem z vidika subjektivnosti in njene notranje končnosti, zmerom že predpostavlja receptivnost, afekt, ekstazo, to se pravi tudi in predvsem zunanost. Razodetja zatorej ni mogoče razumeti najprej in predvsem kot samorefleksijo absolutna. Nedvomno gre tu za postavitev pod vprašaj – v smislu preseganja oziroma ukinitve – končne subjektivnosti, ki je odločilnega pomena za heglovski določitev duha kot samomanifestacije brez preostanka, brez umika, brez »notranjosti«, če tu upoštevamo dragoceno napotilo Michela Henryja.<sup>41</sup>

---

tätig ist... Näher ist er die Tätigkeit, sich zu manifestieren. Manifestieren heißt für Anderes werden. Als Werden für ein Anderes... ist es Verendlichung des Geistes... So ist der Geist, der sich manifestiert, sich bestimmt, ins Dasein tritt, sich Endlichkeit gibt, das zweite. Das dritte aber ist, daß er sich seinem Begriff nach manifestierten, jene seine erste Manifestation in sich zurück nimmt, sich aufhebt, zu sich selbst kommt, für sich wird und ist, wie er an sich ist... Der Geist ist, sich zum Gegenstand zu haben. Darin besteht seine Manifestation...«

<sup>41</sup> Michel Henry je v svoji prvi veliki knjigi, *L'essence de la manifestation*, P.U.F., Paris 1963, str. 879, in to proti Heglu, sklicujoč se pri tem izrecno na Schellinga, zatrdil: »Subjektivnost za Hegla ni nikdar pristno bistvo, fenomenološko določeno z načinom svojega lastnega razodetja... Večkrat smo slišali, da Hegel pojmuje Duha kot tisto, kar se mora manifestirati. V resnici pa je Duh *produkt* manifestacije, je *konec* in ne *izvir* dovršitve. Dejanski /*réel*/ duh je objektivni duh. Notranjost ni duh. Pač pa je narobe tisto, kar še ni doseglo luči dejanskosti, nekaj mračnega, možnost, nasebnost, ki jo moramo razumeti v pomenu Temelja brez razloga iz *Filozofskih raziskovanj o*



Če je za Hegla krščanska religija dovršena in absolutna, je to nedvomno predvsem zato, ker je *razodeta* religija, kar pa v tem kontekstu pomeni, da je tista religija, v kateri je Bog popolnoma in brez omejitev, brez ostanka manifestiral, kaj je, namreč dovršeno polnost svojega bistva: razodeta religija je potemtakem tista, v kateri je realnost božje biti popolnoma (re)prezentirana v človekovemu spoznanju. To je tudi razlog, zakaj lahko v skladu z rigoroznim zakonom /*der*/ *Aufhebung* postane poslej sama substanca uma in filozofije!

Razodeta religija razkrije Boga, in sicer ga popolnoma razkrije človekovemu duhu. Resnico Božje biti naredi dostopno filozofski vednosti.

Religiji v njeni pozitivnosti, zunanosti, za katero duh pride na neki način »od zunaj«, heglowska filozofija zatorej zoperstavi manifestacijo, ki poteka znotraj duha, ki se torej igra z duhom in za duha. Tako filozofska vednost reintegrira, če smemo tako reči, reinteriorizira razodetje, ga ponovno zapopade v sami notranjosti duha, s čimer nepreklicno preseže golo predstavo, kolikor ima namreč predstava zmerom objekt, zunanost, nekakšno nasprotipostavljenost /*comme un vis-à-vis*/.

Heglovsko pojmovanje krščanske religije kot dovršenega razodetja jasno izpostavi to krožnost manifestacije in zavesti kot božansko-človeške zavesti o sebi:

»Krščanska religija je potemtakem religija razodetja. V njej je razodeto, kaj je Bog: da se namreč Bog ve, kakršen je, a ne zgodovinsko ali pa na kakšen drug način kakor v drugih religijah, pač pa je razodeta manifestacija sama njegova določitev in vsebina, namreč razodetje, manifestacija, bit za zavest, in sicer za zavest, ki je sama Bog, to se pravi, zavest in za zavest.«<sup>42</sup>

V tem je nedvomno mogoče videti radikalno, zavestno in dosledno »subverzijo« tradicionalnega teološkega pojma razodejta.<sup>43</sup> Če namreč razodetje razumemo kot tisto božje biti, kar dá sam Bog prostovoljno in nemotivirano na voljo spoznavanju, ne da bi imel um kdaj koli neodvisen dostop do tega dajanja samega in korelativno do določene dispozicije, ki

---

*bistvu človeške svobode* oziroma kot prvo potenco (-A) iz Schellingove pozne filozofije. Manifestacija se potemtakem proizvede, izhajajoč iz temačnosti tega *Grund*, v katerega je zmerom že potopljena Notranjost.«

<sup>42</sup> *Philosophie der Religion*, ur. Lasson, »Absolute Religion«, str. 32: »Die christliche Religion ist auf diese Weise die Religion der Offenbarung. In ihr ist es offenbar, was Gott ist, daß er gewußt werde, wie er ist, nicht historisch oder sonst auf eine Weise wie in anderen Religionen, sondern die offenbare Manifestation ist ihre Bestimmung und Inhalt selbst, nämlich Offenbarung, Manifestation, Sein für das Bewußtsein, und zwar für das Bewußtsein, daß es selbst Geist ist, d.k. also Bewußtsein und für das Bewußtsein.«

<sup>43</sup> Cf. tudi H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit*, III 1, str. 916.

ga sprejme; če se namreč sprinjamo s tem, da je nemogoče ukiniti ta bistveni pogoj, ki je razpoložljivost, receptivnost in, z eno besedo, umsko pristajanje na nauk, katerega vsebina ni načeloma nikdar *videna*, nikdar objektivno spoznana.

Za Hegla, ki je v tem oziru nenavadno blizu Lessingu, je religija propozicija resnic, ki so na sebi racionalne in filozofske. Na sebi so resnice religije namenjene racionalnemu pripoznanju.<sup>44</sup> Z nastopom absolutne religije pride do popolnega, dovršenega razodetja tega, kaj je Bog, s čimer je človeku omogočeno, da spozna samo božje bistvo. S tem Hegel predpostavi nujno enost, ki ga tvorita samo Božje bistvo, določeno kot Duh in razodeto v religiji, in človeški duh v nastajanju, ki se realizira v zgodovini. Par. 544 *Enciklopedijo* to tematizira z vso zaželeno jasnostjo, da je namreč človeška zavest nujna za to, da Bog postane Bog, saj edino na ta način pride Bog do vednosti o sebi:

»Bog je Bog edino v tisti meri, v kateri se ve; njegova vednost o samem sebi, njegova zavest o sebi pa je v človeku, hkrati pa je to tudi vednost, ki jo ima človek o Bogu, vednost, ki napreduje k vednosti, ki jo ima o sebi človek v Bogu.«

Za konec bom še nakazal opozicijo, ki ni nič manj zatrjena in ki loči heglovski in schellingovski konceptijo pozitivnosti: Za Hegla, kot je znano, je pozitivnost vedno v znamenju akcidentalnosti in zunanosti. Pozitivnosti je torej usojeno, da izgine, in sicer v tisti meri, v kateri človeški duh ponotranji duhovno in si ga na pristen način prisvoji. Zato da bi bil prispevek religije, namreč božanskega, pozitiven na področju človeške eksistence, se mora prikazati (*erscheinen*) in se fenomenalizirati, toda ta fenomenalizacija zmerom implicira dodatek k bistvenemu nekega množstva naključnih določitev, ki ravno tvorijo pozitivnost (in zatorej tudi aksidentalnost), inherentno vsaki *Erscheinung*.

Zato da bi schellingovski pojem razodetja ločili od heglovskega, pa je treba poudariti strogo artikulacijo tega motiva s tematizacijo stvarjenja in svobode, ki sta od njega neločljivi: Bit, ki se razodeva, se razdaja edino, če v trenutku, ko nam odpre svoje skrivnosti, in naprej in predvsem samo sebe v suvereni neodvisnosti, popolnoma razpolaga z vsemi svojimi darovi, če je, kot zatrjuje Schelling, *Herr des Seyns*, Gospodar biti, pri čemer ga opredeljuje prav to »gospostvo« (*Herrlichkeit*), s pomočjo katerega se izmakne tako vsaki notranji nujnosti kakor tudi vsaki zahtevi po pravičnosti, ki naj bi bila imanentna človeški duši.

---

<sup>44</sup> *Erziehung des Menschengeschlechts*, par. 72-76: »Ko so bile religiozne resnice razodete, seveda niso bile umske resnice, pač pa so bile razodete zato, da to postanejo.«



*Dogodek* razodetja lahko nastopi edino, če se naslavlja na *svobodnega* človeka in če izvira iz *živega* boga. Tu izstopijo trije vidiki schellingovske problematike: končnost človeške eksistence (tematizirane že v *Raziskovanjih* l. 1809), tisti posebni, toda bistveni trenutek, ko um trči na svojo mejo, o čemer priča ekstatični izbruh, in končno tisto, kar bi lahko poimenovali misel daru, dogodka oziroma eventualnost tistega *Es gibt* oziroma *Ereignis*.<sup>45</sup>

Tako je pravo izhodišče misli poznega Schellinga dvojno: analiza ekstatične temporalnosti v *Vekovih sveta*, a po drugi strani tudi odkritje, ki ga je svojčas hvalil Heidegger, namreč odkritje brezna človeške svobode v *Raziskovanjih* iz l. 1809.

Prevedeno po: Jean-François Courtine, »Temporalité et révélation«, v: *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, ur. J.-F. Courtine in J.-F. Marquet, Vrin, Paris 1994.

Prevedla J. Šumič-Riha

---

<sup>45</sup> Cf. Marc Maesschalck, *Philosophie et Révélation dans l'itinéraire de Schelling*, Paris-Louvain 1989, str. 663f.

## **ESTETSKE RAZPRAVE**





**Lars-Olof Åhlberg**  
*Ali je estetika mogoča?*

Naslov mojega prispevka daje v premislek dve različni, vendar med seboj povezani vprašanji: »Ali je estetika mogoča?« ter, »Če je estetika mogoča, na kakšen način to je?« Od teh dveh je bolj zanimivo zadnje vprašanje, namreč, kako je estetika mogoča. Odgovor nanj bom predlagal na koncu prispevka. Preden pa začnem z obravnavo vprašanja o možnosti estetike ter o načinu te možnosti, moram pojasniti, kaj imam v mislih, ko govorim o estetiki, kajti ta pojem ni samoumeven. Označuje mnogo različnih teoretičnih in praktičnih dejavnosti: analizo umetniških programov in ideologij, študij zgodovine filozofije umetnosti in kritiške dejavnosti; vse to je del široko zasnovane estetike, ki naj bi tako zajemala vse vrste teoretičnega in zgodovinskega zanimanja za umetnost. »Estetiko« pa lahko enačimo tudi s filozofijo umetnosti, kar je pogost primer v anglosaksonskem prostoru. Četudi zasnujemo estetiko kot filozofsko estetiko, t.j. filozofijo umetnosti, s tem problema še ne razjasnimo povsem, kajti filozofija umetnosti je lahko marsikaj, ali kot pravi zli duh v Bibliji, »moje ime je množstvo«.

Namen tega prispevka gotovo ni podati primerne označitve narave in nalog filozofije umetnosti. Ko govorim o filozofski estetiki ali filozofiji umetnosti, je odveč reči, da imam v mislih naslednje teoretične dejavnosti: analizo osnovnih konceptov v razpravah o umetnosti, kot so koncept umetnosti same, koncept estetike, žanrski koncepti, stilistične kategorije in podobno. K vprašanjem filozofije umetnosti sodijo tudi tista, ki se nanašajo na ontološki in epistemološki položaj umetniških del, na analizo vloge in narave interpretacije, kakor tudi problemi, ki se nanašajo na vrednotenje in ocenjevanje umetnosti. Ko bom v prihodnje govoril o estetiki ali filozofiji umetnosti, bom imel v mislih te ter njim podobne probleme.

Vprašanje, ki sem ga zastavil na začetku, »Ali je estetika mogoča?«, ima jasen odgovor, namreč: »Da«. Vsakdo ve, da je vsako leto izdanih mnogo del, ki se ukvarjajo s problemi, ki sem jih izpostavil kot probleme filozofije umetnosti. Zatorej je estetika v enostavnem, empiričnem pomenu vsekakor mogoča. To pa, seveda, ne dokazuje mnogo, kajti veliko knjig je izdanih tudi na področju teologije, psihoanalize in astrologije. Takoj, ko si naše začetno vprašanje ponovno postavimo ter se vprašamo, ali je estetika legitimna



dejavnost, je odgovor še vedno pritrديلen, vendar ni več neproblematičen na način, na kakršen je bil pritrديلni odgovor na prvo vprašanje: biti mora upravičen in podprt z argumenti.

Namesto da bi za stališče, da je estetika legitimna dejavnost, ponudil pozitivne argumente, bom nadaljeval negativno, to se pravi, da bom obravnaval dva močna in splošno sprejeta pristopa k umetnosti in estetiki, ki zanikata legitimnost filozofske estetike. Ta pristopa bom označil kot *sociološki in poststrukturalistični* napad na estetiko. Na koncu moje predstavitve bom v podporo lastnega prepričanja v legitimnost filozofske estetike ponudil pozitivne argumente. Če bi mi uspelo spodbiti poglobitve argumente, ki so jih sociologija kulture in poststrukturalistična ter postmodernistična kulturna teorija usmerile proti filozofski estetiki, bi tako odstranil dva močna vira nezaupanja v filozofsko estetiko. V prvem poglavju se bom osredotočil na sociološko spodbijanje estetike, kot ga je formuliral Pierre Bourdieu, ter na kratko obrazložil stališča družbenega zgodovinarja umetnosti, Alberta Boimea, ki trdi, da je sam pojem umetnosti neizpodbitno ideološki in zatorej nelegitimen.

## I.

Poleg svojega *magnum opusa* v sociologiji kulture, t.j. *Distinkcija: družbena kritika presoje* (*La distinction: critique sociale du jugement*), je Bourdieu izdal še mnogo krajših del. Še posebej znana je njegova zbirka esejev z naslovom *Polje kulturne produkcije* (*The Field of Cultural Production*), ki bi jo moral upoštevati vsak, ki želi podati celostno kritiko njegovega pristopa k umetnosti in kulturi. Tu seveda ne bom obravnaval vseh aspektov Bourdieujeve sociologije kulture; na srečo to za moj namen niti ni potrebno, saj je Bourdieu preveč konsistenten in jasen pisec: osnovna načela njegove kritike estetike lahko ovrednotimo, če obravnavamo skorajda katerikoli njegov doslej napisan esej o umetnosti in kulturi. Poleg tega je Bourdieujevo delo *Polje kulturne produkcije* izpostavil raziskovalni kritiki Paul Crowther v zadnji izdaji zbornika *Theory, Culture and Society*. Proučil bom Bourdieujevo kritiko filozofske estetike, predstavljeno v njegovem eseju »The Historical Genesis of a pure Aesthetic«, t.j. v njegovem prispevku k zbirki *Analytic Aesthetic*, ki je bila prvič izdana kot posebna izdaja zbornika *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*<sup>1</sup> ter kasneje v knjižni obliki, ki jo je uredil Richard Shusterman.

---

<sup>1</sup> Pierre Bourdieu, »The Historical Genesis of a Pure Aesthetic«, *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1987.

Čeprav je zbirka, v kateri je izšel Bourdieujev članek, posvečena naravi analitične estetike, se njegovi argumenti nanašajo na filozofijo umetnosti na splošno, saj pravi, da je estetika ali filozofija bistveno nezgodovinske in protisociološke narave. Bourdieu verjame, da poskušajo dejansko vsi filozofi umetnosti s proučevanjem ontologije umetniških del razkriti nadčasovno strukturo umetnosti, t.j. njeno nespremenljivo, nadčasovno bistvo. »Celotna filozofska misel, ki je vredna svojega imena«, je »povsem nezgodovinska«, pravi Bourdieu, ko v Dodatku k svojemu delu *Distinction* razpravlja o Kantovi estetiki. Drugače povedano, filozofija umetnosti je zavezana »tradicionalizmu«, kakor je to poimenovala Anita Silvers, t.j. stališču, da ostane umetniško delo skozi zgodovino isto, ne glede na to, kako gledamo nanj mi kot zgodovinski subjekti. S stališča tradicionalizma so umetniška dela ontološko stabilni predmeti, katerih bistvo je nespremenljivo. To stališče je pogosto povezano z verjetjem v bolj ali manj nespremenljiv estetski odnos, katerega dejanske uresničitve sicer lahko obravnavamo kot kulturno in zgodovinsko spremenljive, pri čemer pa izvirne enotnosti estetskega odziva na umetniška dela vendarle ne moremo načeti.

Simo Säätelä v zanimivem članku »Art, Historicism and Knowledge« postavi »tradicionalizem« nasproti »revizionizmu«, ki pojmuje kategorijo *umetnosti* in *estetike* kot družbeno in kulturno pogojeno, torej kot bistveno relativno kategorijo.<sup>2</sup> Prva stvar, ki jo želim zdaj poudariti, je ta, da Bourdieu enači filozofijo umetnosti s tradicionalistično pozicijo in tako daje vtis, da se ne zaveda obstoja protiesencialistične, pragmatične in »revizionistične« estetike, ki je precej razširjena v anglosaškem prostoru. Lahko bi, seveda, rekli, da se »revizionizem« s svojimi relativističnimi implikacijami popolnoma odpoveduje kategorijam umetnosti in estetike, tako da bi bilo njegovo pojmovanje kot filozofske estetike neprimerno, precej podobno t.i. teologiji-smrti-Boga, ki je bila nekoč priljubljena med določenimi krogi v ZDA. Estetika brez ontološko utemeljenih umetniških del lahko izgleda kot ljubezen brez poljubov, teologija brez Boga ali marksizem brez delavskega razreda. To je vsekakor način, na kakršen nekateri današnji tradicionalistični estetiki gledajo na to problematiko. Bourdieu se s takšnim pristopom očitno strinja. Namenoma sem formuliral dve ostro nasprotujoči si opciji, čeprav stvari dejansko niso tako razločno deljene: stališče mnogih sodobnih estetikov je nekje vmes med ekstremi tradicionalizma in revizionizma.

Bourdieu verjame, da je filozofska estetika lahko samo nezgodovinska in zato globoko dvomljiva:

<sup>2</sup> Simo Säätelä, »Art, Historicism and Knowledge«, *Nordisk Estetisk Tidskrift* [Scandinavian Journal of Aesthetics] 1993: 10, str. 101-125.



Čisti mislec, ki se ne osredotoči na zgodovinskost svojega mišljenja in predmeta, na katerega se le-to nanaša ..., nevede vzpostavlja svoje lastno izkustvo kot transhistorično normo za vsako estetsko percepcijo.<sup>3</sup>

Glede tega imam dve pripombi. Prvič, ni razvidno, kako zavedanje zgodovinskosti mišljenja dejansko vpliva, oz. kako bi moralo vplivati na odnos in pristop do umetnosti. Drugič, Bourdieu vzame za dejstvo, da transhistorične norme v estetiki ne obstajajo. Pravzaprav govori o »transhistorični normi za vsako estetsko percepcijo«, kar se mi zdi precej zmedeno, saj zelo malo, če sploh kateri od priznanih filozofov umetnosti verjame v obstoj samo *ene* transhistorične norme za vsako estetsko percepcijo. Tisti, ki verjamejo, da je umetnost univerzalen pojav in ne preprosto rezultat družbene in kulturne konstrukcije, sploh ne razpravljajo nujno o normah. Tradicionalist verjame, da je umetnost v določeni meri univerzalna zato, ker odgovarja osnovnim človeškim potrebam. Takšno stališče gotovo ni nesmiselno, kajti prepričanje, da so kulturne in zgodovinske spremembe v človekovem odzivu na lepoto v umetnosti in naravi na nek način utemeljene v sami človekovi naravi, je razumno. Naši estetski odzivi lahko temeljijo, na primer, na skupni in splošni potrebi po redu in organiziranosti, kar se izraža na različne načine pod različnimi pogoji, vendar je ta možnost pri Bourdieu že na začetku izključena – brez pojasnitve.

Če je čista estetika, ki jo tako imenuje Bourdieu, nemožna, saj naj bi bila preprosto sociološki in ideološki odziv določenega kulturnega okusa, značilnega za posebni družbeni razred, kako naj potem proučujemo umetnost brez upoštevanja aspekta samoreferencialnosti umetnosti ter brez ideoloških določil? Bourdieu odgovori naslednje:

Ontološko vprašanje moramo nadomestiti z zgodovinskim vprašanjem o izvoru univerzuma, t.j. umetniškega polja, znotraj katerega je vrednost dela s pomočjo resničnega kontinuiranega ustvarjanja neskončno producirana ter reproducirana.<sup>4</sup>

Proučevanje »izvora univerzuma«, izvora umetniškega polja ter nastanka modernega umetniškega sveta pa ne pomeni istega kot proučevanje in analiziranje umetniških del. Bourdiejev odgovor nakazuje nezaupanje v proučevanje umetniških del kot takih; vzeti dela resno, označuje nezgodovinski pristop ter rezultat ideološke slepote; od nas pa se, nasprotno, zahteva, da vzamemo resno pojav umetniškega polja, predvidoma zato, ker ga lahko objektivno, sociološko analiziramo, medtem ko samih umetniških del očitno ne moremo.

---

<sup>3</sup> Pierre Bourdieu, »The Historical Genesis of a Pure Aesthetic«, *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1987, str. 202.

<sup>4</sup> *Isto*, str. 208.

Bourdieu zavrača formalne in strukturalne analize umetniških del, ker so le-te po njegovem mnenju nezgodovinske in zatorej neznanstvene:

prizadevanje formalistov, t.j. nasprotovanje vsem načinom historizacije, temelji na nezavedanju družbene pogojenosti lastne možnosti. Enako velja za filozofsko estetiko, ki takšno prizadevanje posnema in potrjuje.<sup>5</sup>

Bourdieu napačno opisuje to, kar poskuša spodbiti, kajti vsi formalisti ne odklanjajo *vseh* vrst historizacije. Jan Mukarowsky je, na primer, očitno priznaval zgodovinsko dimenzijo, manj dogmatični formalisti in strukturalisti pa so obravnavali svoje principe kot metodološke in ne kot ontološke. Ukvarjanje s formalistično in strukturalistično analizo ne nakazuje nujno zavračanja zgodovinskosti umetnosti, pogosto je samo primer izločitve umetniškega dela iz njegovih družbenih in zgodovinskih okoliščin, da bi ga s tem izpostavili določeni vrsti analize, ki ima le malo, če sploh kaj, ontoloških implikacij. Moram reči tudi to, da je Bourdieujevo prepričanje v tesno povezanost med formalizmom in filozofsko estetiko neosnovano.

Da bi razjasnil eno od temeljnih težav glede Bourdieujeve analize filozofske estetike, bom vzel primer iz drugega področja, iz zgodovine znanosti. Mislim, da nihče ne zanika obstoja »družbenih pogojev« možnosti moderne naravoslovne znanosti. Zgodovina znanosti lahko pokaže na različne kulturne in družbene dejavnike, ki so pripomogli k vzponu moderne znanosti: protestantska etika – če lahko verjamemo Maxu Webru –, razpad fevdalizma ter vzpon novega, izobraženega srednjega razreda itd.

Precej očitno je tudi to, da obstaja mnogo družbenih pogojev možnosti moderne naravoslovne znanosti, kot so ogromen državni proračun, obstoj napredne eksperimentalne tehnologije, mednarodni komunikacijski sistemi, poučevanje znanosti v šolah itd. Kdo si drzne trditi, da je eksperimentalno raziskovanje prejudicirano ter da so rezultati raziskav v naravoslovnih znanostih nesprejemljivi, ker eksperimentalni znanstveniki običajno ne upoštevajo omenjenih dejavnikov okoliščin, saj so njihovi rezultati podani v objektivnem, nadčasovnem jeziku ter niso primerno zgodovinsko umeščeni in relativizirani? Seveda bi lahko trdili, da obstaja temeljna razlika med znanostjo in filozofijo umetnosti, pri čemer prva lahko doseže objektivne rezultate, druga pa ne more upravičiti nobenih takšnih dosežkov. Kljub temu pa to dejstvo ne pokaže, da je filozofska estetika nelegitimna. Če so sociološke razlage relevantne v primeru estetike, so to lahko tudi v primeru naravoslovnih znanosti in v primeru, da bi spodbile ali relativizirale veljavnost filozofskih stališč, bi morale imeti enak učinek na znanstvene dosežke. Če trdimo, da bi morale sociološke razlage enako

---

<sup>5</sup> *Isto*, str. 208.



vplivati v obeh primerih, potem sledi, da niti ne morejo razveljaviti rezultatov filozofskega raziskovanja, če ne spodbijejo veljavnosti znanstvenih teorij.

Kakšen je znanstven in filozofski status Bourdieujeve sociologije umetnosti in kulture? Bourdieu nekje pripomni, da ima »sociologija posebno značilnost, da so sociologi očitno obsojeni na sociologizem in relativizem«. <sup>6</sup> Če ima Bourdieu glede tega prav, potem je lahko upravičeno zaskrbljen, kajti iz njegovih lastnih principov sledi, da je položaj sociologije kot znanosti ogrožen. Bourdieu še zdaleč ne vidi, da je sociologizem, ki ga napačno enači z relativizmom, grožnja njegovi lastni disciplini ter ga tako pojmuje kot moč: »Izjemni privilegij sociologije je, da poseduje spoznavno sredstvo, ki se lahko nanaša samo nase«. <sup>7</sup> Kaj naj si pri tem mislimo? Bourdieu ne pokaže, kako naj bi se sociološko znanje nanašalo samo nase in za svojo trditev niti ne poda nobene pojasnitve. Njegova trditev je gola izjava. Če je Bourdieu pripravljen predočiti sociološko razlago svoje lastne sociologije in jo s tem relativizirati, ne more – ne da bi tvegal kontradikcijo – istočasno vztrajati pri znanstvenosti sociologije kulture. Relativizem je v sociologiji ter novih disciplinah kulturnih študijev že kar udomačen, vendar ga sociologi in teoretiki kulture le redkokdaj vsestransko predočijo ter primerno obravnavajo. Bourdieu pri tem ni izjema, saj samozadostno pravi: »Da bi se izognili zgodovini, ... ni nobene druge poti kot historiziranje«, kajti »historizacija, ki očitno relativizira, je način, kako se izogniti relativiziranju«. <sup>8</sup> Bourdieu ponovno ne poda nobene pojasnitve, ki bi podprla to nejasno in samozadostno trditev. Dejansko je videti, kot da bi hotel reči, da se relativizmu izognemo s tem, da znanje relativiziramo, kar je isto, kot če bi trdili: »Edini način, kako preprečiti alkoholizem je, da pijemo čim več in čim bolj pogosto.«

Da bi ponazoril moj problem glede Bourdieuja ter njegov način ukvarjanja s teoretskimi trditvami, ki nasprotujejo njegovim lastnim stališčem, želim obravnavati njegovo razpravo o razlagi in razumevanju v filozofiji znanosti, t.i. kontraverzo *Erklären – Verstehen*. Bourdieu trdi, da »ima nasprotje med razlago in razumevanjem ideološko funkcijo, ki naj bi ubranila identiteto humanističnih ved pred vzponom naravoslovnih znanosti«, <sup>9</sup> kar je lahko sicer res, vendar je za ocenitev vrednosti in učinkovitosti nasprotja med razlago in razumevanjem nepomembno. Bourdieu je prepričan, da to nasprotje predstavlja »zelo veliko oviro pri poenotenju epistemologije, saj prispeva k poglobitvi problema 'poenotenja

---

<sup>6</sup> Pierre Bourdieu, »Thinking about Limits«, *Theory, Culture and Society*, 1992:9, str. 47.

<sup>7</sup> *Isto*.

<sup>8</sup> *Isto*, str. 38.

<sup>9</sup> *Isto*, str. 38.

znanosti' in k 'posebnosti' humanističnih znanosti«. <sup>10</sup> Zdi se jasno, da Bourdieu verjame v obstoj znanstvene metode, skupne za vse znanosti, ki so vredne svojega imena; to stališče je lahko predmet racionalne presoje in obravnave, kajti Bourdieu ne podpira privrženecv dualistične filozofije znanosti, saj samozadostno trdi, da »ima nasprotje med razlago in razumevanjem ideološko funkcijo«. Namesto da bi podal argumente proti stališčem, ki jih zavrača, Bourdieu ponovno nadomesti filozofsko pozicijo s sociološkimi izjavami.

Bourdieujev pogled na racionalnost in racionalne razprave je ozek in omejen. Ko se je enkrat povprašal po lastnem estetskem okusu, je z veseljem priznal, da je njegov okus tipičen za ljudi s pozicije. To priznanje je sicer skrajno iskreno, vendar kaže na nemožnost racionalne razlage estetskih sodb.

Bourdieujeva trditev, da je filozofska estetika nujno nezgodovinska ter da razpolaga s koncepti in zamislimi, ki so narobe ocenjeni kot večni, je napačna, saj mnogi sodobni estetiki podpirajo zgodovinsko usmerjeno filozofsko estetiko. Četudi bi Bourdieu upravičeno verjel, da mora biti filozofska estetika, ki je vredna svojega imena, nezgodovinska, bi v primeru, da bi jo hoteli zavrniti, ne bilo dovolj, če bi pokazali, kakšne so družbene funkcije formalizma in filozofske estetike. Trditev bi morali argumentirati.

Videti je, da je za Bourdieua položaj filozofske estetike vprašanje biti ali ne biti, kar je tipična francoska bolezen, nasprotujoča ozadju francoske intelektualne tradicije od Descartesa do Derridaja. Na srečo nam ni potrebno izbirati med Scilo rigidne, nezgodovinske estetike ter Karibdo brezzobega, historiziranega relativizma. Obstaja tretja pot, ki jo bom izpostavil na koncu mojega prispevka.

Da ne bi mojih kritičnih pripomb v zvezi z Bourdieujem napačno razumeli, moram takoj dodati, da nimam nič proti sociologiji umetnosti in kulture kot taki; iz Bourdieujevih izjemno zanimivih analiz se lahko naučimo marsikaj o vlogi in funkciji umetnosti in kulture v moderni družbi. Nasprotujem pa, če uporabim Crowtherjev izraz, njegovemu sociološkemu imperializmu, po katerem je sociološki pristop k umetnosti in kulturi edini legitimni pristop.

V zaključku tega poglavja bom na kratko obrazložil kritiko umetnosti in estetike, ki jo je formuliral družbeni zgodovinar umetnosti, Albert Boime. V uvodu svojega dela *Art in an Age of Revolution 1750-1800* (1987) trdi, da umetnost ni niti nadčasovna niti univerzalna, kar verjamem, da je res. Boime pa je prepričan tudi v to, da je umetnost inherentno ideološka, torej da

<sup>10</sup> Isto.



»avtonomen notranji razvoj« umetnosti ne obstaja. Boime obravnava ideologije kot

načine razumevanja in interpretacije (religiozne ali filozofske) sveta ter določene mere iluzije, ki ji pravimo 'kultura', kot proces ustvarjanja idej, kot izvor ideološko motiviranih dejanj in dejavnosti. Ustvarjalna dejavnost je ena oblika takšne kulturne produkcije: označuje 'duhovne' kreacije (vključujoč družbeni čas in prostor) in dejansko proizvajanje stvari.<sup>11</sup>

Da bi bralcu približal iluzornost kulturnega in duhovnega ustvarjanja, postavi Boime besedi »kultura« in »duhovno« v navednice. Vendar pa je Boimejeva definicija ideologije nezadovoljljiva. Prvič, zelo nejasno je, kaj pomeni beseda »kultura« v navednicah ter kaj pomeni govoriti o določeni meri iluzije. Drugič, težko je ugotoviti, kako bi se na ta račun katerikoli način razumevanja in interpretacije, vključno z Boimejevim lastnim razumevanjem umetnosti, lahko izognil ideološkosti. Umetnost je ideološka predvidoma zato, » ker je umetniška produkcija vključena v splošno ekonomsko strukturo družbe in služi maskiranju ter obrambi temeljne značilnosti družbe«. <sup>12</sup> Prvi stavek tega odlomka je resničen, vendar trivialen, drugi je bodisi nejasen bodisi napačen. Če bi bilo Boimejevo stališče o funkciji umetnosti, ki naj bi tako bila maskiranje in zavarovanje temeljne značilnosti družbe, pravilno, potem bi študij umetnosti proučeval samo simptome družbenih pogojev in ničesar drugega. Ne zanikam obstoja takšnih umetniških del in celo posebnih žanrov, ki funkcionirajo v kontekstu Boimejeve razlage – takšen primer je realsocializem v nekdanjih socialističnih državah – , vendar je povsem nekaj drugega, če trdimo, da je funkcija *vseh* umetnosti maskiranje in zavarovanje narave družbe. Podporo za svoj koncept temeljne ideološke narave umetnosti vzame Boime iz

strukturalističnega pojmovanja, da je vizualna umetnost [...] bistveno jezik znakov, ki posreduje ideje. To so ideje o realnosti, ki so sočasno zaobjete v večje družbeno področje, ki izoblikuje umetnikov posebni svet.<sup>13</sup>

Teza, da so »ideje, ki so sočasno zaobjete v večje družbeno področje« izražene v umetnosti, je ponovno bodisi trivialno resnična ali napačna, odvisno od tega, kako interpretiramo nejasno Boimejevo pojmovanje. V času ok. l. 1910, ko je Matisse še vedno slikal tihožitja, sta se Braque in Picasso ukvarjala s kubističnimi eksperimenti, Duchamp pa je razstavil svoje prve ready-mades. Kakšne skupne koncepte realnosti izražajo ti umetniki?

---

<sup>11</sup> Albert Boime, *Art in an Age of Revolution 1750-1800, A Social History of Modern Art*, vol.1, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1987, xix.

<sup>12</sup> *Isto*.

<sup>13</sup> *Isto*, xxi.

Ne trdim, da družbena zgodovina umetnosti ni legitimno raziskovalno področje ter da nas ničesar ne nauči. Boimejev prispevek k družbeni zgodovini umetnosti 19. stoletja je, kolikor lahko sam presodim, informativen in dojemljiv; vendar se strašno moti, ko posplošuje in verjame, da mora izdelati splošno teorijo ene same funkcije umetnosti. Nasprotujem tudi njegovim posrednim trditvam, da so vsi ostali pristopi k umetnosti in umetnostni zgodovini, t.j. nesociološki pristopi, bodisi ideološki bodisi neprimerni.

V tem poglavju sem obravnaval dva sociološka, oz. bolje rečeno, sociologistična pristopa k umetnosti in estetiki, ki filozofski estetiki ne dopuščata nič prostora. Trdil sem, da obstajajo utemeljeni vzroki za njuno zavrnitev.

Bolj radikalno odklanjanje filozofske estetike prihaja iz poststrukturalističnega in postmodernističnega tabora, ki se v mnogih pogledih razlikuje od sociološkega napada na estetiko. Poststrukturalistična in postmodernistična misel, po naključju, ravno tako zavrača sociološki pristop k umetnosti, kar je spodbudilo Bourdieua, da jo je obsodil za »neko vrsto taborskega radikalizma, ki temelji na spodbujanju takšnih vrst vprašanj, ki jih je [Bourdieu] formuliral tako, da naj bi zanikala možnost družbene znanosti«. <sup>14</sup> Postmodernizem je, kot pravi Bourdieu, francoska perverznost.

## II.

Pomembno načelo postmodernistične teorije je zanikanje subjekta in razglasitev smrti avtorja. Če bi umetnostni in literarni zgodovinarji ta načela splošno sprejeli, bi se študij umetnosti in literature radikalno spremenil, če ne kar povsem izginil; kajti kot pravi Pauline Marie Rosenau v svoji zadnji knjigi *Post-Modernism and the Social Sciences* (1992):

Postmodernistična »smrt avtorja« na najbolj očitni ravni ter v veliki meri izloči eno obliko akademskega raziskovanja. Odsotnost avtorja načanja legitimnost zgodovinarjev, sociologov, psihologov in drugih družbenih znanstvenikov, ki si prizadevajo analizirati življenjske izkušnje posameznega individua. <sup>15</sup>

Zdi se mi, da je zanikanje obstoja avtorja in subjekta kot izvora pomena, na primer zanikanje pomembnosti namenov za razumevanje in razlaganje umetnosti in literature, temelji na tem, kar je Richard Shusterman imenoval »negativni esencializem«. To je odnos, oz. miselna naravnost, po kateri

---

<sup>14</sup> Isto, str. 46-7.

<sup>15</sup> Pauline Marie Rosenau, *Post-Modernism and the Social Sciences: Insights, Inroads and Intrusions*, Princeton Univ. Press, Princeton 1992, str. 32.



je razlikovanje med dvema konceptoma dvomljivo, oz. neprimerno, če ne odgovarja ontološkim diferencam med bistvi, ki naj bi upravičila konceptualno razliko v vprašanjih. Če pa, nasprotno, ne obstajajo ne bistva ne osnove, potem so vse razlike bolj ali manj arbitrarne ali iluzorne. Vendar, če kartezijanski ego ne obstaja in če samozavedanje ni edini izvor pomena in osebne identitete, potem iz tega še ne sledi, da je samozavedanje iluzorno ter da nameni nimajo nobene vloge v našem razumevanju umetnosti.

Rosenaujevo bi težko imeli za izvirnega misleca, toda podoben nesporazum glede tega, kaj se dejansko dogaja na področju sodobne filozofske estetike, se pojavlja v delih Jean-Francoisa Lyotarda, ki je eden od gurudev postmodernizma. V razpravi o odnosu med umetnostjo in estetiko dokaj pravilno opomni, da sta Baumgarten in Kant postavila temelje moderne filozofske estetike, ki pa je, po njegovem mnenju, nepreklicno zastarela in nepomembna. Estetika je dandanes nepomembna zato, ker se z umetnostjo ukvarja »s pojmi, kot so okus, genij ipd«. <sup>16</sup> »Ko obravnavamo načine pristopa h glavnim umetniškimi delom moderne umetnosti, vidimo, da so takšni kriteriji popolnoma nebistveni«, pojasnjuje Lyotard. <sup>17</sup> Res je, da sta pojma okusa in genija igrala pomembno vlogo v klasični estetiki konec 18. in v začetku 19. stoletja. Sodobna filozofska estetika, bodisi analitične, fenomenološke ali hermenevtične usmeritve, pa vsekakor razpravlja tudi o mnogih drugih vprašanjih. Še bolj pomembno je to, da noben kompetenten filozof umetnosti ne obravnava pojmov »okusa« in »genija« kot kriterij razumevanja ali presojanja umetnosti. Nerazumljivo je, kako lahko Lyotard verjame nekaj takega. Modernistična revolucija, oz., kar zadeva našo temo, postmodernistična umetnost niti najmanj ne ogroža konceptualne in fenomenološke analize umetnosti.

Številne postmodernistične in poststrukturalistične kritike umetnosti in estetike na žalost temeljijo na zelo pomanjkljivem razumevanju filozofske estetike. Tipičen takšen primer so nekatere trditve Linde Hutcheon v njeni knjigi *The Politics of Postmodernism* (1989). O pojmu reprezentacije, ki je v razpravi o umetnosti od Platona do današnjih dni najbolj pomemben, razmišlja Hutcheonova na naslednji način:

Predpostavljam, da sama beseda 'reprezentacija' neizogibno nakazuje danost, ki jo dejanje reprezentiranja na nek način podvaja. Običajno to obravnavamo kot področje mimesis. Postmodernizem spodbija naše mimetične predstave o reprezentaciji (v kateremkoli od njenih raznolikih

---

<sup>16</sup> Jean Francois Lyotard, »A Response to Philippe Lacou-Labarthe«, in *Postmodernism – ICA Documents*, ur. Lisa Appignanesi, Free Association Books, London 1989, str. 15.

<sup>17</sup> *Isto*, str. 15.

pomenov) predpostavke o transparentnosti in zdravorazumski naravnosti.<sup>18</sup>

Najprej moram poudariti, da *mimesis* ter reprezentacija nista eno in isto. Drugič, vprašamo se lahko, kdo smo «mi», ki ustvarjamo »mimetične predpostavke o reprezentaciji«, verujoč, da je reprezentacija transparentna in zdravorazumska. Stališče Hutcheonove se lahko zdi radikalno in provokativno samo tistim, ki so nepoučeni o sodobnih filozofskih pogledih o reprezentaciji. Podobne pripombe se nanašajo tudi na trditev, da

postmodernistična teorija in praksa skupaj nakazujeta, da pojmi resnice, reference ter ne-kulturnega resnično še vedno obstajajo ... , vendar da niso več neproblematična vprašanja, predpostavljena kot samoumevna in samoupravičljiva.<sup>19</sup>

Res je, da sodobna filozofija od Kanta naprej ni samo predočila pojmovanji resnice in reference kot »ne več neproblematični vprašanji«, kot to misli Hutcheonova, ampak da je tematiko resnice in reference dejansko postavila kot eno izmed svojih najbolj pomembnih prizadevanj.

Vedno znova ugotovimo, da t.i. radikalna in napredna kritika modernistične misli, vključno s filozofsko estetiko, temelji na površnih analizah in osnovnih nerazumevanjih, da ne rečem nevednosti. Da ne bi mojih kritik razumeli kot pristranske in drugorazredne, saj sem razlagal pisce in njihove tekste, mi dovolite, da obravnavam pojasnitev, ki nastopa v delih teoretika, ki se gotovo nahaja v prvi vrsti naše razprave, *summum philosophus* poststrukturalizma in postmodernizma, Jacquesa Derridaja.

Ko je nekoč odgovoril na kritiko njegovih stališč o jeziku in referenci, ki naj bi dejansko povsem zanikala referencialnost jezika, je Derrida dejal, da »je popolnoma napačno pojmovati dekonstrukcijo kot suspenzijo reference«. <sup>20</sup> Dekonstrukcija ravno nasprotno, kot pravi Derrida, »poskuša pokazati, da je vprašanje reference mnogo bolj kompleksno in problematično, kot so to domnevale tradicionalne teorije«. <sup>21</sup> Če ne poznamo nobenega primera iz tradicionalnih teorij, je nemogoče razumeti pomen tega odstavka, tako da se skrivnost poglobi, ko Derrida nadalje izjavlja, da »'referent' /bodite pozorni na navednice/ jezika mogoče ni drugi v običajnem smislu, ki so ga lingvisti pripisali temu pojmu«. <sup>22</sup> Ponovno bi želel vedeti, kaj Derrida razume pod sintagmo »običajni smisel« tega pojma.

---

<sup>18</sup> Linda Hutcheon, *The Politics of Postmodernism*, Routledge, London 1989, str. 32.

<sup>19</sup> *Isto*, str. 34.

<sup>20</sup> »Dialogue with Jacques Derrida«, in R. Kearney (ur.), *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: Phenomenological Heritage*, Manchester Univ. Press, Manchester 1984, str. 123.

<sup>21</sup> *Isto*.

<sup>22</sup> *Isto*, str. 123-4.



Poglavje bom zaključil z obravnavo argumenta o inherentni ideološki naravi estetike, ki ga je podal Terry Eagleton, profesor kritične teorije na oxfordski univerzi. V njegovem zadnjem delu, *The Ideology of the Aesthetic* (1990), je namenil postmodernistični misli naslednje prijazne besede:

Postmodernizem si je vneto želel premisliti tradicionalne pojme resnice in njegovo nezaupanje v absolutno, monološko resnico je povzročilo nekaj resnično radikalnih učinkov.<sup>23</sup>

Zveni vznemirljivo, saj Eagletonova retorika lahkomišelnega bralca zlahka zavede. »Trditve o absolutni, monološki resnici« naj bi razumeli kot nekaj groznega, vendar takoj, ko se vprašamo, kakšna sploh so tradicionalna pojmovanja resnice, ki so bila domnevno zavrnjena, ter kaj pomenijo trditve o absolutni, monološki resnici, magičnost izgine, saj Eagleton ne poda niti enega samega primera tako za »tradicionalno pojmovanje resnice« kot tudi za »trditve o absolutni, monološki resnici«. Z vso iskrenostjo lahko trdimo, da so mnoge Eagletonove analize v njegovi knjigi zanimive. Torej si oglejmo enega od njegovih glavnih argumentov za inherentno ideološko naravo estetike, in:

Pojav estetike kot teoretske kategorije je tesno povezan z materialnimi procesi, v katerih postane kulturna produkcija v zgodnjem obdobju meščanske družbe 'avtonomna' – t.j. neodvisna od različnih družbenih funkcij, ki jim je tradicionalno služila. Nekdanji artefakti postanejo v tržnem prostoru komoditeta, ki ne obstaja posamezno za nič in nobenega in ki jo je mogoče dosledno racionalizirati, ideološko rečeno, kot nekaj povsem in veličastno samo zase obstoječega. V središču obravnave novejših razprav o umetnosti gre torej za takšno predpostavko avtonomnosti ali samo-referencialnosti; in dovolj jasno je, gledano z radikalnega političnega stališča, kako nemogoča mora biti katerakoli podobna ideja estetske avtonomije.<sup>24</sup>

Izražena stališča očitno niso ne napačna ne nesmiselna; verjamem, da vsebujejo zrno resnice. Da bi razvozlal številne težavnosti iz zgornjega odstavka, bom le-tega obnovil v obliki naslednjih tez:

1. Umetnostne in estetske kategorije so zgodovinske; pojavile so se v zgodnjem obdobju meščanske družbe.

2. Umetnost, ki je prej služila potrebam cerkve in sodstva, je postala avtonomna.

3. Artefakti so spostali komoditeta in so z ideološkimi pojmi interpretirani kot sami zase obstoječi.

4. Predpostavka avtonomnosti ali samo-referencialnosti je za estetiko temeljna.

---

<sup>23</sup> Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Blackwell, Oxford, 1990, str. 378.

<sup>24</sup> *Isto*, str.9.

5. Ideja avtonomnosti estetike je politično nemogoča, t.j. inherentno konservativna in reakcionarna.

V zvezi s prvo tezo, namreč, da so umetnostne in estetske kategorije tesno povezane s pojavom meščanske družbe, nimam nobenih pripomb. Vendar, kaj sledi iz tega? Da je umetnost neizogibno meščanska ali konzervativna? Ne, saj je napačno, če istovetimo izvor kategorije z njeno današnjo funkcijo. V nasprotnem primeru bi mogoče ravno tako lahko trdili, da je Marxova teorija inherentno konzervativna, ker je nastala v času razcveta industrijskega kapitalizma, s katerim je zaznamovana.

Druge teza trdi, da je postala umetnost avtonomna. Ideja avtonomnosti je v vsakem primeru nejasna; Eagleton ne naredi ničesar, s čimer bi jo razjasnil. Če tezo o avtonomnosti interpretiramo kot neodvisnost umetnosti od vseh družbenih in kulturnih procesov, potem je očitno napačna. Umetnost je poleg tega, da je nadaljevala služiti potrebam cerkve, zahtevala tudi nove potrebe in tako služila državi. Pomislimo, na primer, na umetnost v času francoske revolucije. Tretja, četrta in peta teza so v najboljšem primeru polresnice. Glede tega je mnogo romantičnih in modernističnih umetnikov mislilo, da ima umetnost kognitivno in simbolno funkcijo: gotovo niso verjeli, da umetnost »obstaja sama zase«, oz. da je samo-referencialna. Mnogi vodilni umetniki in filozofi umetnosti 19. stoletja so bili prepričani, da se umetnost nanaša na svet, bodisi na čutni svet okrog nas (Balzac, Zola, Courbet, impresionisti) bodisi na supralunaren, transcendentni svet (Hölderlin, Baudelaire, Kandinsky, Mondrian). Predpostavka avtonomnosti ali samo-referencialnosti za estetiko ni temeljna. Temeljna je za gibanje *l'art pour l'art*, za esteticizem Oscarja Wilda, za formalizem Cliva Bella, Rogerja Frya ter Eduarda Hanslicka, ne pa za samo filozofsko estetiko. Pomislimo na Hegla, Schopenhauerja, Nietzscheja, Crocea, Collingwooda, Cassiererja, Susanne Langerjevo in na mnoge druge.

Peta teza pravi, da je predpostavka avtonomnosti estetike z radikalnega političnega stališča nemogoča. Ali je to res ali ne, ne morem trditi. Eagleton v nobenem primeru ne poskuša pokazati, da je ideja avtonomnosti estetike napačna; ima jo za dejstvo. Vendar, če je teza o avtonomnosti umetnosti resnična, ostane takšna, četudi bi bilo res, da je predpostavka o avtonomnosti estetike z radikalnega političnega stališča nemogoča. Če je umetnost avtonomna, in če je predpostavka avtonomnosti estetike »z radikalnega stališča politično nemogoča«, je sklep, ki ga potegne politični radikalist očitno: ne brigati se za umetnost in estetiko.

V tem poglavju sem pregleдал kritiko estetike, osnovano na tem, kar sem ohlapno označil tako za postmodernistični/poststrukturalistični tabor, kakor tudi za kvazi-marksistično kritiko Terrya Eagletona. Poskušal sem



pokazati, da ta kritika zgreši tarčo in da je poleg tega žalostno pomanjkljiva glede pojasnevanja.

### III.

V zaključku bom na kratko izpostavil to, kar osebno menim, da naj bi bila glavna naloga filozofske estetike in tako predlagal odgovor na vprašanje, kako je estetika mogoča. Wittgenstein v *Filozofskih raziskavah* primerja naš jezik z mestom:

Na naš jezik lahko gledamo kot na antično mesto: labirint majhnih ulic in trgov, starih in novih hiš ter hiš z dodatki iz različnih obdobj; ter to obkroženo z množtvom novih okrožij s čisto navadnimi ulicami in enakimi hišami.<sup>25</sup>

V Wittgensteinovi primeri jezika z mestom posredno stoji ideja spremembe in transformacije. Umetniška praksa se skozi čas, glede na zapletene notranje in zunanje umetniške procese, ravno tako spreminja. Naloga estetikov je opisati in analizirati konceptualno ozadje in kategorialno ogrodje, v katerem živijo umetniške prakse in umetniška dela. Koncept umetnosti je temeljen za celotno estetsko področje. Filozofija umetnosti bi se tako morala ukvarjati z *deskripcijo* in *analizo* različnih kriterijev umetnosti, ki so bodisi neposredno bodisi posredno udeleženi v preteklem in sedanjem umetniškem svetu. Verjamem, da ima koncept umetnosti normativni in vrednostni temelj, na katerega lahko pokažemo z obravnavanjem jezikovnih iger, ki konstituirajo umetniški svet, *analiziranje* normativnih temeljev pa se razlikuje od poskusa *postavljanja* normativnega temelja. Prepričan sem, da naloga estetikov ali filozofov umetnosti *kot* estetikov ni poskušati določiti, kaj naj bi umetnost bila, ampak razumeti, kako delujejo glavni koncepti v naši estetski praksi, torej opisati in ne predpisati.

Pojav sodobnega umetniškega sveta in njegovih bodočih transformacij je tesno povezan s konceptualno spremembo. Zatorej menim, da je najbolj ploden tisti pristop filozofske estetike, ki prisvoji to, kar bi lahko imenovali historično informirana konceptualna analiza.

Umetnost in estetsko izkustvo nista nujna niti za naš individualni obstoj niti za obstoj človeške vrste. Človek pa ni samo *zoon politikon*, temveč tudi *zoon symbolikon*. Umetnost in estetsko izkustvo sta od nastanka zgodovine do našega postmodernističnega časa prevzeli mnogo oblik. Podobe, besede in glasovi so sestavni del človekovega življenja. Nekatere od teh podob, besed

---

<sup>25</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 1953, prev. G.E.M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1967), § 18.

in glasov imajo poseben pomen, ki se izrazi, če jih obravnavamo kot umetniška dela. Umetnost, ki jo poznamo, ni večna, potreba po simbolizaciji in izražanju pa, kot je videti, je. Ta potreba je udejanjena na mnogo načinov v različnih obdobjih in kulturah. Umetnost v svojem najboljšem pomenu poleg tega, da obogati našo izkušnjo življenja, pripomore tudi k večjemu razumevanju realnosti. Estetika je racionalni odraz možnosti in pomembnosti umetnosti.

*Prevedla Tanja Velagič*



The Estonian Academy of Sciences and University of Tartu  
announce  
a new international journal of the humanities and social sciences

## TRAMES

and  
welcome contributions from any country and any scientific school.

"Trames" intends to accumulate the best scientific thought from or about the Eastern Europe and bring it to the reader in the West. The journal is pre-reviewed. The criteria for the acceptance of papers are the originality of ideas, weight of arguments and clarity of presentation. The editorial board will give its preference to papers with broader theoretical attitude and a possible interdisciplinary approach. Review articles featuring the great names or events in the history of the humanities and social sciences in the Eastern Europe, and book reviews covering recent books published in or about the region are also welcome. "Trames" is published quarterly, its language of presentation is English. Further information and the style sheet for authors can be obtained from the editorial board.

### EDITOR:

Martin Ehala (Tallinn)

### EDITORIAL BOARD:

Jüri Allik (Tartu)

Wolfgang Drechsler (Tartu)

Priit Järve (Tallinn)

Arvo Krikmann (Tallinn)

Priit Raudkivi (Tallinn)

Jaan Ross (Tallinn)

ADDRESS: 7 Estonia pst  
Academy of Sciences Publishers  
Tallinn EE 0100  
Estonia

Phone: + 372 (22) 454 156

Fax: + 372 (2) 64 66 026

E-mail: ehala@lin.tpu.ee

With all the good intentions, "Trames" aims for making the world broader to the scientists in the East as well as in the West.

**Frances M. Berensen**  
*Merleau-Ponty in razumevanje*

Ker pravzaprav vemo, kaj je razumevanje nasploh, so pogosto trdili, da je vse, kar moramo storiti to, da ta pojem apliciramo na posamezen primer, denimo, na razumevanje oseb ali na razumevanje umetnosti. Ta pristop pa je napačen, saj govorimo o razumevanju vedno, ko gre za intelektualne ali kognitivne sposobnosti, kar pa nam ne pomaga v primeru, ko gre za specifične sposobnosti, ki pridejo v poštev, kadar skušamo razumeti osebe ali umetniška dela. Govoriti o razumevanju *na splošno*, pomeni domnevati, da so za pojem na splošno na voljo določeni informativni kriteriji, kar pa se ne zdi točno. Predvsem iz tega razloga naj bi iskali kriterije o tem, kaj pomeni razumeti *določeni X*, ali morda kakšne vrsta razlaga je sprejemljiva.

Med razumevanjem umetnosti in katerikoli drugim posameznim primerom razumevanja ni moč najti stroge analogije. Moč umetnosti je v njeni zmožnosti, da na nas globoko čustveno učinkuje na različne načine. Če ne upoštevamo tega dejstva, o sebi ne moremo reči, da razumemo umetnost; ta moč umetnosti je njena življenjska sila. Govorila bom posebej o tem, kaj vključuje razumevanje glasbe, saj vse vrste umetnosti ne potrebujejo ali zahtevajo istega načina razumevanja. V tem bom sledila Merleau-Pontyju, ki ima o tem povedati nekaj zelo zanimivih stvari.

Glasbeno razumevanje zajema določene izkustvene zmožnosti, ki so v nekem smislu *sui generis*. Razumevanje ni stanje duha, ki je isto v vseh primerih. Prednost dajem analogiji z razumevanjem oseb, saj to zajema občutek za to, kako bo določena oseba najverjetneje delovala ali mislila v različnih situacijah, prav tako kot se pogosto »ve«, kako bo skladatelj nadaljeval kompozicijo. Na globlji ravni je glasba tudi povezana z osebnim razumevanjem, in sicer v tem, da vključuje vsaj možnost neke vrste intuitivne vednosti o občutkih druge osebe.

Komponiranje glasbe je človeška dejavnost in je zelo tesno povezana z osebnostnimi potezami posameznega skladatelja. Kar nekaj estetikov poudarja pomembnost estetske izkušnje, vendar mnogi med njimi ostro nasprotujejo kakršnikoli fenomenološki razlagi, češ da »tovrstnih fenomenoloških opisov načeloma ni mogoče razumeti, saj kriterij za ugotavljanje, kdaj je bil takšen opis uspešno razumljen, ne obstaja.«<sup>1</sup> Poskušala bom

---

<sup>1</sup> Roger Scruton, »On Understanding Music«, neobjavljen članek.



pokazati, zakaj so tovrstni opisi velikega pomena za glasbeno razumevanje in dokazati, da je premočna zahteva po kriterijih lahko zavajajoča.

Za začetek bi se lahko vprašali, do katere mere je naše razumevanje glasbenega dela odvisno od naše zmožnosti zavedati se lastne vpletenosti vanj. Zanima me, ali gre le za sporočanje o naših čustvih, za razlaganje naših odzivov na razmišljanje o kompleksni zgradbi in vsebini, ki sta neposredno objektivni, ali pa gre nemara *le za to*, da je vse, kar je pomembno za razumevanje glasbenega dela, preprosto njegov objektivni značaj. Morda drži, da za osvetljevanje našega razumevanja na nek način črpamo veliko iz svojih lastnih izkušenj. Če je tako, potem se mi zdi, da je naše razumevanje tudi močno odvisno od tega, kakšne vrste oseba smo. Tako vključuje razumevanje glasbenega dela dve *vrsti* razumevanja: objektivno in osebno.

Objektivna vsebina predvideva razumevanje vsebovanih pojmov, npr. zgradbo sonate, zmožnost prepoznati preludij ali identificirati simfonijo, vedeti, kaj je modulacija itd. Bolje ko nekdo pozna dejstva, globlje se seznanja s povsem objektivnimi vidiki, razumevanje teh pa je odvisno od naše zmožnosti izluščiti spoznanje, seznaniti se z več podatki, ki jih je moč analizirati in jih lahko razume vsak, ki premore potrebno predhodno poznavanje.

Na kompleksnejši in zanimivejši ravni pa gre deloma za tisto razumevanje, ki izvira iz raziskovanja naših lastnih odzivov na glasbo in se nanj osredotoča. To je mesto, kjer postane pomembno naše osebno razumevanje.

V celoti se želim osredotočiti na to, kar imenujem »osebno razumevanje« glasbe, ki je v veliki meri odvisno od tega, kakšne vrste oseba smo, saj bo to odločalo o primernem odnosu do dela; vodilo bo naše razumevanje. Da bi jasno razvila to točko, se bom osredotočila na drugi del Merleau-Pontyjevega dela *Vidno in nevidno*.<sup>2</sup> Kot dodatno pomoč sem uporabila njegov članek »Okno in duh«.<sup>3</sup>

Merleau-Ponty ponuja izredno izdelano razlago zaznavanja na splošno, na žalost pa mi čas ne dopušča poglobljati se vanjo kako drugače, kot da jo le nakažem v obsegu, v katerem se mi zdi pomembna za naše razumevanje glasbe.

Merleau-Ponty pravi, da je naš pogled intimno povezan z vidnimi stvarmi, ovija jih in jih čuti. Vendar pa tu ne gre za vprašanje obvladovanja vidnih stvari niti za vprašanje biti njim popolnoma podrejen. Ne moremo preprosto presoditi, ali je pogled tisti, ki obvladuje stvari, ali so stvari tiste, ki obvladujejo pogled. In vendar je v našem zaznavanju določene stvari ta

<sup>2</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, Pariz 1964.

<sup>3</sup> Maurice Merleau-Ponty, »Okno in duh«, *Perspektive* (IV), št. 32, 1963/64, str. 221-245.

stvar povezana s pogledom, kakor da bi jo poznali, še preden smo jo pričeli spoznavati, kakor da bi obstajala neka vnaprej vzpostavljena harmonija med nami in vidnim. Tudi čutno je v splošnem reverzibilno; vsi smo čutni/občutljivi. Merleau-Ponty zapiše:

»Zato pravimo, da je naše telo bitje iz dveh listov, po eni strani stvar med stvarmi in z druge to, kar te stvari vidi in kar se jih dotika; pravimo, ker je očitno, da telo v sebi združuje ti dve lastnosti in njegova dvojna pripadnost redu 'objekta' in redu 'subjekta' nam razkrije precej nepričakovane zveze med njima.«<sup>4</sup>

Take vrste bit moramo imeti, če naj bomo sposobni zaznavanja (mislim, da je to zelo blizu Kantovemu razpravljanju o naših »čutnih zaznavah«). Merleau-Ponty opredeli metaforo o dveh »listih« z izjavo, da telo ni zgrajeno iz dveh listov ali dveh plasti, saj

»v bistvu to ni niti samo videna stvar niti samo videc, to je Vidnost, včasih blodeča in včasih zbrana. In kot taka ni v svetu, ne zadržuje svojega videnja sveta, znotraj zasebnega vrta, vidi svet sam, svet vseh, ...«.<sup>5</sup>

Objektivnost je tako zagotovljena z videnjem kot navdihnjeno eksegezo, kot umetnostjo raziskovanja vidnega v skladu z njegovimi željami. To je odločilnega pomena.

Pri poslušanju skladbe ne zaznavamo le zvokov, glasba ima namreč tudi moč, ki se nahaja v »predmetu«, moč vdirati v naše izkustvo, nuditi izkušnjo in povezovati s preteklimi izkušnjami, kar vse skupaj oblikuje živo telo vidnega ali v tem primeru natančneje, slušnega.

Po mojem mnenju razumevanje glasbe zadeva razmerje, ki je vzpostavljeno med poslušalcem in glasbo. Kar je vsebovano v tem razmerju, je podobno temu, za kar gre pri razumevanju določene situacije, saj se dogaja nekaj kompleksnega. Moč, ki jo ima glasba, da poslušalcu nudi določene doživljaje, je moč prežeti to izkustvo in vzbuditi še ostale, ki so z njo povezane; ne gre preprosto le za to, da s pomočjo opazovanja zabeležimo neko značilnost ali značilnosti glasbe. Kakšne doživljaje vzbudi glasba, je v precejšnji meri odvisno od posameznikovega lastnega izkustva, četudi Merleau-Ponty, in to je pomembno, ko govori o zaznavanju na splošno (za razliko od Kanta, ki prav tako namiguje na podobne povezave), dokaj eksplicitno zavrača kakršenkoli idealizem. Pravzaprav vztraja pri tem, da smo pri zaznavanju odprti stvarem samim, te pa imajo objektivno eksistenco, odprti smo jim prek prepletanja, s pomočjo tega, kar bi lahko označili kot ustvarjalni proces, v katerem sodelujeta tako zaznavajoči kot objekt. Dogaja se torej to, kar sem poimenovala kompleksna eksegeza.

<sup>4</sup> Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, str. 180.

<sup>5</sup> *Ibid.*, str 181.



V refleksiji poskušamo objektivirati proces in do neke mere lahko o njem govorimo na objektivno sprejemljiv način. »Do neke mere« pravim zaradi razlik med osebami in trenutnimi situacijami. Toda čeprav oseba (telo) vpliva na glasbo s svojim slogom, mora to biti slog, ki ga glasba ne zavrača, ki je telesu zaradi njegove sorodnosti z njo nekako prilagojen. Interpretacija, ki jo izvaja telo, *mora biti* v osnovi objektivna. Toda, ker tudi telo ni le njegova vidna površina, temveč, kot zapiše Merleau-Ponty, »tema, natlačena z organi«, imajo vse stvari zunanja obzorja, ki jih lahko spozna vsak, in svoja notranja obzorja, ki so odvisna od situacije, v kateri se znajdetta objekt in subjekt. Notranja obzorja so nevidne podloge stvari; to je misel, ki je hkrati jasna in zastrta.

To pojmovanje sedaj lahko razjasnimo s primerom, ki ga Merleau-Ponty najde v *Iskanju izgubljenega časa*<sup>6</sup> Marcela Prousta. Razumevanje v tem primeru temelji na odnosu, ki je vzpostavljen med Swannom in glasbo in skozi njo s skladateljem. Napeljuje me, da dojemam razumevanje glasbe kot razumevanje situacije, Swann namreč razume glasbo na specifičen način, ki izhaja iz njegovih osebnostnih značilnosti in življenjskih izkušenj. Konkretizacija razumevanja je mogoča kljub temu, da pripada Swannovemu svetu. Merleau-Ponty tu opiše misel kot najtežavnejšo točko – razmerje ali povezavo med vidnim in nevidnim. »Tukaj se dotaknemo najtežavnejše točke, to je, vezi med živim telesom in idejo, med vidnim in notranjim ogrođjem, ki ga manifestira in zastira.«<sup>7</sup>

Relevantno ozadje primera, ki ga daje Proust, lahko orišemo na sledeč način: Swanna, zaljubljenega v Odette, razjeda ljubosumje. Med obiskom koncerta, kjer igrajo Venteuilovo sonato, dojema ostale poslušalce kar najbolj odklonilno. Zaničuje jih, saj se zdi, da niso zmožni ali sposobni razumeti njegove ljubezni, oziroma lahko do nje zavzamejo le posmehljiv odnos. Zaradi njih se mu ta ljubezen zdi povsem subjektivno stanje, ki obstaja le zanj, brez zunanje resničnosti, ki bi to stanje potrjevala – skoraj kakor velika zabloda. Zvoki glasbil v njem prebudijo željo po izgnanstvu, po življenju nekje, kamor Odette ne bi nikdar prišla.

Nenadoma se mu zazdi, kakor da je vstopila. V resnici je violina zaigrala zaporedje visokih tonov, kjer je zastala, kakor v pričakovanju. Tukaj bi v sonati moral slediti kratek stavek – Swann to sonato pozna; njeno strukturo, obliko, melodične in harmonične linije, razvoj posameznih tem – z drugimi besedami, razume zunanje poteze dela, partituro razume na način, ki je razpoložljiv vsakemu kompetentnemu glasbeniku.

<sup>6</sup> Marcel Proust, *V Swannovem svetu*, (prev. Radojka Vrančič), Cankarjeva založba, Ljubljana 1987.

<sup>7</sup> Merleau-Ponty, *nav. delo*, str. 195.

Zaradi zaporedja izkušenj, ki mu omogočajo razumeti sonato (še posebj tisti kratki stavek) na način, ki mu poprej še nikoli ni bil razpoložljiv, Swann tu preseže to razumevanje. Tik preden je stavek odigran, ga preplavi niz spominov na doslej že skoraj pozabljene dneve Odettine ljubezni. *Zdaj se, namesto abstraktnih izrazov kot »čas, ko sem bil ljubljen« ali »čas, ko sem bil srečen«, ki si jih je bil vaje ponavljati, spomni stvari, ki so utrdile tisti spremenljiv okus njegove sreče – naslova na papirju njenega pisma, mrzle vožnje domov po njenem srečanju, njenih besed. Zamegljene misli o ljubezni je zamenjal za spomine na stvari, polne ljubezni.*

Ko je bil kratki stavek odigran, se je Swann počutil ogrnjene v zvok, dojel ga je kot prijatelja, ki je razumel in vedel za njegov odnos do Odette. Prvikrat je v stavku odkril element trpljenja, »očarljivo, skoraj osrečujočo resignacijo«, ki je zanj poprej izražala hladno, okrnjeno sladkobo. Swann sedaj prvič začuti bolečino in sočutje do skladatelja, ki je moral strašno trpeti. »Iz kakšnih bolečin je črpal to božansko silo, to brezmejno ustvarjalno moč?«<sup>8</sup>

Kratki stavek nikakor ne zmanjšuje ali trivializira njegove ljubezni, nasprotno, zajel je bistvo notranje bolečine in to bistvo napravil vidno. Trivialen bi se utegnil zdeti le nekemu, ki teh čustev ni izkusil, a tudi v tem primeru bi na nek način še zmeraj prenesel svoj pomen. Swann stavek razume in o njem razmišlja kot o misli, zastrti v svojem čutnem telesu. Ko je prvič poslušal stavek, je poskušal analizirati, kaj je bilo tisto v glasbi, kar mu je ustvarilo vtis »hladne, okrnjene sladkobe«. Odkril je, da je vzrok bližina intervalov med petimi toni in enakomerno ponavljanje dveh od njih. Celo na tej stopnji se je zavedal nepopolnosti svoje analize, saj se ji je izmaknilo nekaj skrivnostnega v stavku. Nenadoma se zave pomembnega vidika v življenju glasbenika – dostop ima do veliko več kot le sedmih tonov lestvice; dostop ima tudi do neizmerljivih globin notranjega življenja. Glasba ni le popotovanje formalnega odkrivanja, saj je velik skladatelj sposoben v nas prebuditi čustva, ki ustrezajo temi in nam tako nudijo dostop do bogastev in raznolikosti, ki pomenijo »skrito življenje«.

Merleau-Ponty se strinja s Proustom, da pomenijo literatura, glasba, strasti, znanosti, pa tudi izkustva vidnega sveta, raziskovanje nevidnega in razkrivanje sveta idej. Nadaljuje z mislijo, da za razliko od znanstvenih idej, teh idej ne moremo ločiti od čutnih predstav. So brez »ekvivalentov«. Razen v objektivnem izkustvu jih kot idej ne moremo podajati niti sprejemati. Svoj obstoj, avtoriteto, fascinacijo in moč dolgujejo dejstvu, da so glede na jasnost »za« čutnim in zato z njim v odnosu vzajemne odvisnosti. Ker jih zastira

<sup>8</sup> Proust, *nav. delo*, str. 461.



čutenje, niso neposredno dostopne; ko jih poskusimo točno določiti, se nam izmuznejo. Ostane nam samo razlaga, ki nam, četudi ne posreduje misli same, nudi njeno zadovoljivo izpeljavo.

V Swannovem primeru je to njegov opis »odmaknjene in mrzle nežnosti«, ki jo pripisuje petim tonom, ki sestavljajo kratki stavek in enakomernemu ponavljanju dveh od njih. Tu se nahajata smisel in bistvo stavka. Swannu pa na ta način uide sam kratki stavek, prav tako pa tudi njegova glavna ideja. Ostanajo mu le gole vrednote, ki jih je zamenjal za skrivnostno zaznano bitnost. Glasbena ideja je prisotna le »za« zvoki, čeprav nam čutna sestava zvokov prinaša nekaj, kar ni navzoče v živem telesu; in vendar je tam, različno od vsake druge ideje ter po vrednosti in pomenu neprimerljivo z njo.

Na podoben način predstavlja koncentracija svetlobe ideje »brez primere«. Mislim, da so na enak način tega zmožni stavki v poeziji, čutne in čustvene izkušnje in podobno. »Zmožne« so nam predstaviti, kar je odsotno iz čutnega, ideje, ki jih ne moremo posedovati tako, kot lahko posedujemo pozitivno misel, saj si te slej ko prej lastijo nas. »Izvajalec nič več ne producira ali reproducira sonate: sebe občuti in ostali ga občutijo v službi sonate; sonata skozenj zapoje ali vzklikne tako nenadoma, da mora 'pohiteti za struno', da bi ji sledil.«<sup>9</sup>

Swann je sedaj zmožen razumeti kratki stavek na nov način. Njegovo razumevanje dobi pomen v določenem kontekstu, uporabljeno je na poseben način, glede na razmerje, ki je vzpostavljeno v dani situaciji. Zelo pomembno je poudariti, da situacija, v kateri se znajde Swann, in vpogled, ki mu omogoča razumeti stavek na nov način, *ne temelji* na nikakršni asociaciji misli ali občutkov. Dobro nasprotje temu zgledu je poznana epizoda s »petites madeleines«, ki pa je primer čiste asociacije, spomin na subjektivne izkušnje iz otroštva. »Tako so zdaj vse rože z našega vrta in iz parka gospoda Swanna, vsi lokvanji, ki so rasli v Vivonni, vsi dobri vaščani in njihove hišice in ves Combray z okolico – tako je vse, kar ima obliko in trdnost, vstalo z mestecem in vrtovi vred iz moje skodelice čaja.«<sup>10</sup>

Magdalenice prikličejo spomine, ki se vračajo z okusom, medtem ko je razumevanje, ki ga doseže Swann med koncertom, *novo razumevanje*. Kratki stavek vsebuje novo razsežnost, ki pa povsem manjka v doživljaju »petites madeleines«. Namen primera je natančno opredeliti tiste sestavine, ki Swannu omogočijo razumevanje *na nov način*. Ob začetku koncerta ga preplavijo spomini na dni, ko ga je Odette ljubila. A v trenutku, ko je odigran

<sup>9</sup> Merleau-Ponty, *nav. delo*, str. 199.

<sup>10</sup> Proust, *nav. delo*, str. 150.

kratki stavek, nastopi sprememba. Sedaj namesto spominjanja na dogodke in nejasnih razmišljanj o ljubljenosti, razmišlja o *stvarih*, ki so bile polne ljubezni, razglablja o tem, kakšna je zares ljubezen, ne posebej njegova ljubezen, ljubezen do Odette, temveč ljubezen kot čustvo. Swann se sedaj spomni stavka kot pojma ljubezni. Obstajal bi vedno, včasih latenten v njegovih mislih, a vseeno navzoč, zmožen uporabe in izvajanja, kadar bi to bilo primerno. Ta miselna področja so nevidni del sveta, so svetna, svet podpirajo in delajo vidnega. Tako je površina vidnega podvojena v celotni razsežnosti z nevidno obrobo. Na ravni zaznavanja, kjer v našem živem telesu vidna stvar razkazuje vidnost, se razsežnost in ideja pojavita skupaj, ena za drugo. Merleau-Ponty zapiše: »Kar moramo razumeti je, da ne obstaja dialektični obrat od enega od teh pogledov k drugemu; ni nam ju treba znova zdržiti v sintezi: sta dva vidika reverzibilnosti, ki je končna resnica.«<sup>11</sup>

Nekateri filozofi, Croce na primer, ponujajo poudarjen prikaz čustvenih kvalitete umetnosti; drugi, še posebej Bouwsma, trdijo, da so čustvene kvalitete kvalitete Gestalt dela samega: »Žalost je v glasbi kot je rdečina v jabolku.«<sup>12</sup> Mnogi drugi trdijo, da delo v nas vzbudi ali povzroči ustrezna čustva. Za Merleau-Pontyja je čustvena kvaliteta določenega dela skoraj neprevedljiva značilnost ali smisel glasbenega stavka. Swann je s tem, ko se je osredotočil na »kratki stavek« z namenom, da odkrije njegov pomen, ki ga je opisal kot »odmaknjeno in mrzlo nežnost«, utišal *resonanco* misli, *resonanco*, ki še ni bila popolnoma aktualizirana. V trenutku njegovega trpljenja mu je kratki stavek s svojo neprevedljivo idejo predstavil en vidik bistva ljubezni. S tem je slišno prek svoje nevidne obrobe dobilo dostop do »velike, neprepustne in zavračajoče teme« Swannovih misli. Proustu pomeni eno od funkcij umetnosti njena zmožnost pripraviti naše notranje življenje do tega, da razkrije to, kar leži skrito v njegovi temi in nam s tem zagotovi, da naše globine ne smemo imeti za »brezvredno, jalovo in prazno«, kakršna se nam tako pogosto zdi.

S tem, ko je opisal povezavo kratkega stavka s predhodnim delom sonate, ki jo je najavil, je Proust opisal to, kar sodi v notranje obzorje. Po drugi strani *resonanca* stavka, ki je priklical živo predstavo o ljubezni, sodi v notranje obzorje. Ta del Merleau-Pontyjevega dela odpre zelo zanimive možnosti razumevanja *izkustva* čustvenih kvalitete v umetnosti. Te kvalitete niso le enovrstne. Pomembno je, da jih vrednotimo na več načinov, se pravi, sprejememo čustveno vsebino umetnosti.

---

<sup>11</sup> Merleau-Ponty, *nav. delo*, str. 204.

<sup>12</sup> O. K. Bouwsma, »The Expression Theory of Art« v: *Philosophical Analysis*, (ur. M. Black), Cornell University Press, Ithaca 1950, str. 100.



Kdo bi utegnil trditi, da je dajanje duška čustvom med predstavo krivo zapostavljanja dolžnosti zaznavanja, oziroma estetske presoje dela. Če se med poslušanjem glasbenega dela pojavi nekaj takšnega, pomeni to odvracanje pozornosti od dela, pomeni neke vrste potep. A ravno z izzivanjem poslušalca naj uporabi svoje razumevanje, ki temelji na njegovih izkušnjah, lahko umetnost prebudi zaznavno pozornost; pozornost, da lahko en način doživljanja takšne kvalitete vodi do drugega, močno sorodnega načina doživljanja druge, tesno povezane, a vendar drugačne kvalitete. Ta resonanca, ki priključuje ideje, ima lahko za posledico razsvetlitev in osvoboditev notranjega življenja. Proust namiguje, da ima za čustveno dovolj zrelega poslušalca Venteuilova sonata moč, da posreduje nekaj o bistvu ljubezni. To je nedvomno estetska moč, ki zahteva poseben odziv (tak kot Swannov), čeprav bi se vsak človek odzval v skladu s svojimi zmožnostmi. Ta moč nas kvalificira za estetsko izobražene poslušalce. Svojim subjektivnim čustvom preprosto ne dopuščamo, da nas preplavijo, saj bi zaradi tega lahko izgubili stik z delom; delo je tisto, ki v nas povzroči ustrezno razumevanje. To je objektivna moč, čeprav je odvisna od določene osebne izkušnje ter tako vpliva na naše posebno razumevanje in zavedanje ter usmerja način razumevanja, ki smo ga sposobni.

R. K. Elliott piše v svojem spisu

»Kritik in ljubitelj umetnosti«: »Kako svobodno lahko spreminjamo naše odzive odvisno od potrpljenja in naklonjenosti, še ni v splošni zavesti. Skupaj z raznolikostjo načinov, na katere je mogoče doživeti delo, ta stopnja svobode izključuje vzpostavitev izrazito objektivne oblike kritičnega diskurza, razen če niso za to, kar lahko šteje kot estetski odziv, postavljene izjemno stroge in dokaj neopravičljive omejitve. (...) Obstaja večja mera soglasja o tem, kdaj gre prej za estetsko sodbo kakor za kaj drugega in precejšnja mera soglasja v estetskih sodbah, ne da bi obstajala neka splošna estetska norma.«<sup>13</sup>

A priori postavljati zelo stroge omejitve nečemu, kar naj bi šтели za estetsko razumevanje umetniškega dela, se zdi previsoka cena za možnost objektivnosti v takih sodbah. Pomembnost objektivnosti se nahaja v zmožnosti razumljivega posredovanja našega lastnega razumevanja tega, kar se dogaja, s čemer morda nekomu omogočimo razumevanje nečesa, kar bi sicer lahko zgrešil. Seveda pa to ne zahteva popolnega strinjanja v sodbah, saj se strinjanje ali nestrinjanje v tem primeru razlikujeta od tistega, o katerem Wittgenstein govori v *Filozofskih raziskavah* (§242), je pa od njega vseeno odvisno. To nudi možnost estetskega strinjanja in nestrinjanja v

---

<sup>13</sup> R. K. Elliott, »The Critic and the Lover of Art«, v: *Philosophical Analysis*, (ur. M. Black), Cornell University Press, Ithaca 1950, str. 124.

sodbah ter oblikuje njihov temelj. Natanko tako razumem tudi Merleau-Pontyja, ko zapiše:

»Zakaj ne priznati (...), da lahko jezik kakor tudi glasba prenese pomen skozi svojo lastno ureditev, ujame pomen v svojo lastno mreno, da tako počne brez izjeme vsakokrat, ko osvaja, ko je aktiven, ustvarjalen jezik, vsakokrat, ko je nekaj v pravem smislu izrečeno? Zakaj ne priznati, da kakor je glasbeni zapis naknadni *faksimile*, abstrakten portret glasbene bitnosti, je jezik kot sistem eksplicitnih zvez med znaki in označenci, zvoki in pomenom, rezultat in proizvod delujočega jezika, v katerem sta smisel in zvok v enakem odnosu kakor 'kratki stavek' in pet naknadno najdenih tonov? To ne pomeni, da so glasbeni zapis in slovnica in jezikoslovje in 'razumske ideje' (...) neuporabni ali, kot je rekel Leibniz, da osel, ki gre naravnost h krmi, ve o lastnostih ravne črte prav toliko kot mi; to pomeni, da so sistem objektivnih odnosov in privzete ideje sami ujeti v nekakšno drugotno življenje in zaznavanje, ki navedeta matematika k temu, da gre naravnost k bitnostim, ki jih doslej še nihče ni videl, da tvorita *operativni* jezik (...) uporabljata drugotno vidnost in da so ideje druga stran jezika in enačbe.«<sup>14</sup>

Za Merleau-Pontyja zaznavanje ni le apliciranje ustreznih pojmov na nekaj videnega, se pravi, identifikacija videnega kot tega in tega. Zaznavanje zmeraj zajema odnos med zaznavajočim in zaznanim, zmeraj zajema tudi bolj ali manj zapleteno razumevanje tega, »kar se dogaja«. Toda naj bo to razumevanje še tako zapleteno, je vendar vodeno s strani predmeta razumevanja in je z njim tudi tesno povezano. Razumevanje zadeva predstavo vidikov. Doslej sem se nekajkrat sklicevala na to, »kakšne vrste človek je zaznavajoči«; to sedaj zahteva razlago. Spinoza je trdil, da poseben način, na katerega oblikujemo pojme, ni le naključen (skozi čutno zaznavanje), temveč nanj vplivajo tudi naši interesi, želje in nameni. Vendar ti naši interesi, želje in nameni izvirajo iz tega, kar nam je na voljo in tvori njihovo osnovo – iz naših izkušenj. Te sestavlja to, kar smo osebno spoznali, pridobili skozi osebni stik, njihov sestavni del pa je tudi to, kar nam je iz tega stika uspelo pridobiti. Na določeni stopnji postaneta življenje zaznavajočega in zaznavano soodvisna do tolikšne mere, da ju ni več mogoče ločiti.

V primeru, da se to razmerje prekine, sledi nekaj, kar ne more biti razumevanje dogajanja, temveč le še gola domišljija, ali, kot v primeru glasbe, vdajanje popolnoma subjektivnim užitkom naših čustev ipd. V takih primerih postane predmet razumevanja sredstvo subjektivnega smotra, s tem pa izgubi povezavo, tisto bistveno »vzročnost«, ki je nujno potrebna za naše razumevanje. Tu bi se utegnil kdo vprašati, kakšna merila uporabljamo, kako sodimo, ko nek odnos ne drži več in kdaj ali na kateri stopnji, se poruši?

<sup>14</sup> Merleau-Ponty, *nav. delo*, str. 200-201.



Odgovor, ki ga lahko zanesljivo ponudim, je ta, da nekega *splošnega* odgovora na to vprašanje ni. Vendar mora obstajati možnost sporazuma z drugimi glede tega, kaj nekdo trdi, da je razumel. Ko poskušamo razumevanje nekega glasbenega dela konkretizirati glede posameznih vidikov, ki se nam zdijo pomembni, ne samo, da moramo biti drugim razumljivi, ampak se mora *videti*, da razmerje vsaj do neke mere drži. Težava je v tem, da je kaj takega nemogoče zahtevati v vseh primerih. Pomembno je, da mora biti postopek pri poskusih razlage takšnega razumevanja dialektičen; v tem kontekstu ne moremo zahtevati neposrednega dokaza ali česa podobnega.

Prav tako je napačna zahteva, da so merila razumevanja postavljena a priori; tako postavljena merila bi ustrezala na splošno, tukaj pa gre za posamezne primere. Obstajajo načini presoje, ali so posamezni primeri razumevanja, pri katerih se uporabljajo merila, ki izhajajo iz narave posameznega primera, ustrezni.

Proust govori o Venteuilu kot o skladatelju, ki je bil sposoben odkrivati skrivne zakone, ki vladajo neznani sili, ki nas vodi k edinemu možnemu pravemu cilju. Teme, ki vstopajo v kompozicijo stavka so kot premise, ki privedejo do neogibnega zaključka v silogizmu: »Odsotnost človeških besed še malo ni pustila, da bi v njej zavladala čista domišljija, kot bi si človek utegnil misliti, nasprotno, izločila jo je; izgovorjene besede niso nikdar tako nepopustljivo nujne, njihova vprašanja niso nikdar tako natančno zastavljena, njihovi odgovori nikdar tako na dlani jasni.«<sup>15</sup>

Tako Proust kot Merleau-Ponty poudarjata močno analogijo med glasbo in jezikom. Zaradi velikih težav, ki jih povzroča pogled, da je glasba »jezik čustev«, ne bi rada utemeljevala svojih stališč na takšnih analogijah. Vse, kar potrebujem za svoj namen, je dejstvo, da glasba poseduje moč posredovanja čustev, ter da njen potek morda vsebuje neizbežnost tega, kar moramo slišati, če jo želimo razumeti. Skladatelj mora odkriti pravo in neogibno pot, ki vodi k edinemu pravemu cilju.

Skladba nudi potreben okvir razumevanja, ki ga ni mogoče razstaviti v logične elemente, ki pa je navkljub temu dovolj jasen, da od nas zahteva ustrezno vpletenost in odzive v nasprotju z domišljijo in čistimi subjektivnimi užitki. Prepletanje v tem primeru ni enosmeren odnos, v katerem glasba priključuje na dan izkušnje, s katerimi se potem ukvarjamo; pripravi nas do uporabe razumevanja, do tega, da se opremo na to, kar nam glasba skuša povedati in posredovati. To razumevanje je nujno osebno, odvisno od naše sposobnosti ekstrakcije, prav tako pa je na pomemben način omejeno s pravili in zato, kot to imenujem sama, prej selektivno objektivno, kakor

---

<sup>15</sup> Proust, *nav. delo*, str. 464.

subjektivno v smislu izgube stika z glasbo. Merleau-Ponty trdi nekaj zelo podobnega, ko zapiše: »In, v določenem smislu, razumeti stavek ne pomeni nič drugega kot v celoti sprejeti ga v njegovem zvočnem bitju, ali, kot se to tako dobro reče, *slišati ga* [*l'entendre*]. Pomen ni na stavku kot maslo na kruhu, kot druga plast »duševne stvarnosti«, razpotegnjena čez zvok: je celota izrečenega, integral vseh diferenciacij besedne verige; podan je z besedami za tiste, ki imajo ušesa, da slišijo. In nasprotno vsa pokrajina je preplavljena z besedami kakor z invazijo, poslej je za naše oči le še različica govora in govoriti o njenem 'slogu', pomeni z našega vidika napraviti metaforo. V nekem smislu predstavlja celotna filozofija, kot pravi Husserl, restitucijo moči označevanja, rojstvo smisla, (...) izražanje izkustva z izkustvom, ki še zlasti osvetljuje posebno področje jezika.«<sup>16</sup>

Swannov primer osvetljuje pojem notranjih obzorij v smislu sodelovanja – spoznavanje ni pasivno; naš prispevek, naši napor razumeti zapletenost predstavljene situacije, so označeni kot sodelovanje. Moje pojmovno ozadje, ki se opira na osebne izkušnje, bo v nekem umetniškem delu v vseh primerih razumevanja določalo, kateri faktorji se mi bodo zdeli pomembni in katerih nisem sposobna razumeti. O primernosti razumevanja je mogoče in se mora soditi v objektivnem smislu, saj je, kot sem poskušala dokazati, razumevanje notranje povezano s pojmom primernega odziva na to, kar je bilo razumljeno. Pojem primernosti predpostavlja možnost objektivne presoje neprimernosti.

Zaključujem s tem, da sem prazapprav zagovarjala osvobajanje naše estetike in različnih teorij razumevanja na sploh od omejitev, ki so jim bile vsiljene in so jih držale v strokovnem prijemu. Merleau-Ponty nam na pretanjen način pokaže pot iz njega; pot, ki oživi pomen razumevanja naših najpomembnejših in najgloblje doživetih izkušenj. In, kot je ugotovil Abhinavagupta že leta 1014, estetsko zdrav človek se uri v čustvovanju, pripravljen na sleherni izziv, ki mu ga bodo ponudila umetniška dela.

*Prevedla E. E. in A. E.*

---

<sup>16</sup> Merleau-Ponty, *nav. delo*, str. 203.



# Heart of Darkness

The heart of darkness awaits. It's the unknown place that exists in the wilderness, among the people, inside your mind. As a researcher, you've chosen to venture into this shadowy world to extract its truths. How deep are you willing to go?

The expedition is difficult. You need the best tools.

Sociological Abstracts (SA) and Social Planning/Policy & Development Abstracts (SOPODA) outfit you for this important journey.

Drawing from more than 2,400 journals published in 35 countries, SA and SOPODA present abstracts of articles, books and conference papers. Bibliographic entries will guide you to relevant dissertations and important book and other media reviews. All are expertly classified and indexed for easy access.

SA and SOPODA are available in a variety of media: print, online, the sociofile CD-ROM, and magnetic tape.

Explore the unknown with confidence by using the most timely information directly related to your areas of interest and expertise.

SAI's Web site, located at [www.socabs.org](http://www.socabs.org), contains searchable subsets, hot topics, the *Note Us* newsletter, and links to other relevant sites and resources.

For more information about our products and services, visit our Web site, or contact us at:



**sociological abstracts, inc.**

P. O. Box 22206, San Diego, CA 92192-0206

619.695.8803, Fax 619.695.0416

Internet: [socio@cerfnet.com](mailto:socio@cerfnet.com)

Web site <http://www.socabs.org>

SAI products are available in print; online from Knight-Ridder, DIMDI, OCLC and Ovid; on CD-ROM from SilverPlatter, EBSCO, Ovid and NISC; and on magnetic tape directly from SAI. For document delivery contact SOCIOLOGY<sup>®</sup>Express. Phone: 619.695.8803 Fax: 310.208.2982

Zdi se, da je v zgodovini evropske filozofije dvajsetega stoletja navkljub splošno razširjenemu upoštevanju vidnega in vizualnega prevladujoč antiokularocentričen diskurz, ki utemeljuje sodobno zahodno filozofsko tradicijo onstran njene osrediščenosti na oko: Husserl, Heidegger, Sartre, Lacan, Foucault, Irigarayeva, pozni Lyotard. V tako začrtanem kontekstu zavzema filozofija Mauricea Merleau-Pontyja, pa čeprav lahko tudi v njej zasledimo prvine antiokularocentrizma, posebno mesto: je poskus zastavitve temeljev »alternativnega« režima percepcije, ki se postavlja nasproti kartezijskemu perspektivnemu sistemu ter skuša oko in pogled integrirati v drugačen sistem zaznavanja. Merleau-Pontyjeva filozofija skuša vizualnemu in videnju postaviti nove temelje, če ne celo novo ontologijo.<sup>1</sup> To pa ima hkrati daljnosežne posledice za razumevanje telesa in telesnosti.

Osnovna teza, ki sem jo skušala konceptualizirati v pričujočem besedilu je, da je mogoče z virtualno realnostjo na eni strani in pojmovnim fenomenološkim aparatom, ki izhaja iz Merleau-Pontyjeve filozofije na drugi strani, problematizirati in na novo zapopasti nekatere osnovne trditve o

<sup>1</sup> Martin Jay je v knjigi *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought* umestil filozofijo Merleau-Pontyja v kontinuiteti zgodovine francoskega filozofskega antiokularocentrizma dvajsetega stoletja, pa čeprav je Jay tisti, ki govori o »novi ontologiji« videnja pri Merleau-Pontyju. Prim. Martin Jay, *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles in London 1993.

V omenjeni knjigi Jay kritično reflektira predvsem Merleau-Pontyjevo delo na področju zaznavanja, vidnega in nevidnega, poudarjajoč pri tem Merleau-Pontyjevo samozavedanje o pomankljivosti fenomenologije, kateri je pripadal več kot dvajset let in ne nazadnje vplive lingvistike in psihoanalize (Lacan) na njegove modificirane trditve o percepciji, telesu in vidnem. V Jayevi interpretaciji sta reflektirani tako t. i. prvo obdobje Merleau-Pontyjeve filozofije (*La structure du comportement/Struktura vedenja* (1942) in *Phénoménologie de la perception/Fenomenologija percepcije* (1945)), kjer je Merleau-Ponty zastavil osnove svojega koncepta percepcije, razumljenega kot nove možne postkartezijske filozofije, kakor tudi drugo, ki zajema njegova dela v obdobju od 1960 do 1961, ko se je prek lingvistike in psihoanalize lotil ponovnega preučevanje koncepta percepcije in fenomenologije. To obdobje zaznamujejo dela *Signes/Znaki* (1960), »Oko in duh« (1961) ter posthumno objavljeno delo *Le visible et l'invisible/Vidno in nevidno* (1964).



subjektu, njegovi identiteti in razlikah med realnim in realnostjo. Zato sem posebno pozornost posvetila odnosu med »novo« ontologijo videnja in telesnostjo v Merleau-Pontyjevi filozofiji in novimi tehnologijami (virtualna realnost) ter novimi elektronskimi mediji. Zaznavo, telo in utelešenje percepcije sem primerjala s podobnimi vzporednimi teoretičnimi in konceptualnimi zastavki predvsem v teoretičnem delu Scotta Bukatmana<sup>2</sup>, ker menim, da je prav pojmovanje in rekapitulacija razvoja subjekta, kot jo opisuje Merleau-Pontyjeva fenomenologija podobna tisti v kiberprostoru. Vzpostavila sem primerjavo tudi z nekaterimi tezami o pomenu Merleau-Pontyjevega razumevanja reflektirane misli za oblikovanje subjekta v delu Slavoj Žižka<sup>3</sup>, kar mi je omogočilo, da še bolj natančno premislim spremembe na ravni subjektive identitete – samoidentitete, ki je konstitutivna prav za čas, ki ga živimo.

## I.

Merleau-Ponty zapiše:

»Opišimo najprej prostorskost lastnega telesa. Če je moja roka naslonjena na mizo, nikakor ne mislim reči, da je *ob* pepelniku kot je pepelnik ob telefonu. Obris mojega telesa je neka meja, ki je običajne prostorske relacije ne prekoračijo. Razlog je, da njegovi deli niso razpostavljeni drug poleg drugega, ampak drug v drugem zaobjeti.«<sup>4</sup>

Na osnovi tega opisa subjektivega prehoda skozi svet, ki ga označuje nenehni proces orientacije in adaptacije, je fenomenologija zaznava predstavljena kot opredelitev človeškega izkustva in njegove logične posledice – nadzora nad njim. To je nevarnost, ki se je Merleau-Ponty zaveda, ko piše: »Funkcijo živega telesa lahko razumem samo, če jo sam izpolnjujem in do tiste mere, do katere sem neko telo, ki se dviga v svet.«<sup>5</sup> Tako subjekt kakor tudi telo nista že vnaprej dana, noben od njiju ne preeksistira. Merleau-Ponty je zapisal, da se zaznava zgodi s celotnim telesom in ne v preprostem odnosu do skupka diskretnih čutnih elementov. V njegovi fenomenologiji je zaznava specifična oblika soočanja s prej

<sup>2</sup> Prim. Scott Bukatman, *Terminal Identity. The Virtual Subject in Postmodern Science Fiction*, Duke University Press, Durham in London 1993.

<sup>3</sup> Prim. Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, Verso, London in New York 1996.

<sup>4</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Editions Gallimard, Pariz 1945, str. 114. Vse citate iz francoskega originala je poslovenil Vojo Likar.

<sup>5</sup> *Isto*, str. 90.

<sup>6</sup> *Isto*, str. 180.

totalizirajočo kakor fragmentirajočo zaznavno aktivnostjo. »Naš stalni cilj je predočiti prvoredno funkcijo, s katero pripravimo prostor, objekt ali instrument, da za nas eksistira, da ga privzamemo, in opisati telo kot mesto te prilastitve.«<sup>6</sup> Če centralizirana resnica kartezijanskega *cogita* ni dovolj da bi lahko zasidrali človekovo izkustvo, kot trdi Merleau-Ponty, potem lahko rečemo, da je ta nezadostnost še bolj izražena v času postmoderne realnosti.

»Telesni prostor lahko zares postane fragment objektivnega prostora, samo če vsebuje v svoji singularnosti telesnega prostora dialektični ferment, ki ga bo preoblikoval v univerzalni prostor. (...) In, konec koncev, čeprav moje telo zame še zdaleč ni zgolj fragment prostora, zame prostora ne bi bilo, če ne bi imel telesa. Če tvorita telesni in zunanji prostor neki praktičen sistem, pri čemer je prvi ozadje, na katerem se lahko izpostavi, ali praznina, pred katero se lahko *prikaže* objekt kot cilj našega delovanja, je očitno delovanje tisto, v katerem se izpolni prostorskost telesa, analiza lastnega gibanja pa nam mora omogočiti, da jo bolje razumemo.«<sup>7</sup>

Vse to pa je podobno specifičnemu razumevanju kiberprostora, tistemu, ki izpostavlja predvsem tehnološko uokvirjanje tega prostora, nekaj o čemer se do zdaj ni veliko razpravljalo. Toda, da bi bolje razumeli dogajanje v virtualnih okoljih in/ali v kiberprostoru, si lahko pomagamo tako, da vzpostavimo vzporednice z dogajanjem v žanru znanstvene fantastike.<sup>8</sup> Kiberprostor predstavlja, opisuje in zgoščuje navidezne prostore znanstvene fantastike – prostore, v katerih se dekonstruira transparentnost govornice in zavračajo fiksirana mesta subjektive identifikacije. Z žanrom znanstvene fantastike se poskuša utemeljiti proces, s katerim se skuša po eni strani kompenzirati izgubo subjektive identitete v telematičnih labirintih, tako da se ga transformira v objekt nadzora, po drugi pa, kot se dogaja v kiberpunku, se nove znanstveno-fantastične zgodbe utemeljujejo na povezovanju človeškega in terminalnega, tako da terminalni prostor postaja osnovni del človeškega okolja. V obeh primerih, smo priče projekciji ali prenosu človeškega v neskončno mrežo digitaliziranih podatkov s hkratno konstrukcijo prostorskega simulakra. Kiberprostor, kot poudarja Bukatman, se tako osrediča na umestitve človeškega telesa v doslej breztelesnem kontekstu terminalnega prostora.<sup>9</sup> Te naracije vzpostavljajo nov pogled na McLuhanovo dožemanje povnanjenja človeškega živčnega sistema v elektronskem okolju, saj namenjajo temu procesu, ki je hkrati zasidranje in izpah človekove izkušnje v teh okoljih, posebno pomembnost.

---

<sup>7</sup> Isto, str. 118-119.

<sup>8</sup> Prim. Bukatman, *Terminal Identity. The Virtual Subject in Postmodern Science Fiction*, str. 150-160.

<sup>9</sup> Isto, str. 18-19.



V določenem smislu kiberprostor sploh ni prostor, ampak konstrukt, ki ga inicirajo ali oblikujejo programi in podatkovne računalniške baze. J. David Bolter poudarja, da lahko prav zato lažje dojamemo delovanje elektronskega prostora, kakor delovanje njegovega »realnega dvojnika«, ker je pač »artefakt, ker je to konstruirani prostor, ki deluje na popolnoma predvidljiv način, da bi lahko zadovoljil pripisane mu tehnološke namene.«<sup>10</sup> Bolter je definiral matematično razumevanje elektronskega prostora na način amalgama platonskega in kartezijskega prostora hkrati. Za Grke je bil prostor seštevek materije in univerzuma – ni obstajal prostor brez substance. Celo atomisti, ki so sicer priznavali obstoj praznega prostora, so šli tako daleč, da so prostor utemeljili le kot mesto, kjer se gibljejo atomi. Descartes je, po Bolterju, vzpostavil koherenten odnos med evklidsko geometrijo in muslimansko algebro, kar pa je rezultiralo v radikalnem utemeljevanju prostora kot »neskončnega spleta brezrazsežnih točk«.<sup>11</sup>

Terminalna ali kiberkultura se tako definira kot tista, če se sklicujemo na Jeana Baudrillarda, kjer je digitalno nadomestilo taktilno, pa čeprav tudi on poudarja, da predstavlja človekov vstop in bivanje v kiberprostoru »strategijo univerzalne komunikacije – ki združuje tako polje taktilne kakor taktične simulacije«.<sup>12</sup> Z Baudrillardom lahko rečemo, da predstavlja virtualna realnost simulacijo utelesene prisotnosti, s čimer se ustvarja prevara, zmota, ki subjektu še dodatno prekriva oblike nadzora nad njim.

Jean Baudrillard in drugi so ustvarjali pripovedi o kiberprostoru, ki se utemeljujejo ali osrediščajo v človeški intencionalnosti in zaznavi in imajo kumulativen učinek, da bi tako lahko inicirali in inavgurirali novega subjekta – virtualnega subjekta, ki se je zmožen premikati skozi dotedaj breztelesni prostor elektronskega kiberokolja. O njem se v kiberprostoru govori tudi kot o kibernavtu, ki, kot opozarja Timothy Leary, napotuje »na pilota in tako umešča samo-nanašajočo se prisotnost osebe v kiberprostoru v določeno zanko.«<sup>13</sup> Oblikovanje kiberprostorskega subjekta se tako utemeljuje na zaznavanju, ki ga določajo kinetika in kinestetični občutki. Procesi zaznavanja v kiberprostoru pa opisujejo priprave subjekta za bolj neposredno, telesno sodelovanje.

Da bi lahko konstituirali elektronski prostor kot *noemo*, kot predmet mišljenja, se Jean Baudrillard, William Gibson in drugi, sklicujejo na

<sup>10</sup> David J. Bolter, *Turing's Man: Western Culture in the Computer Age*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, N.C. 1984, str. 98.

<sup>11</sup> *Isto*, str. 93.

<sup>12</sup> Jean Baudrillard, *Simulations*, Semiotext(e), New York 1983, str. 124.

<sup>13</sup> Timothy Leary, »The Cyber-Punk: The Individual as Reality Pilot«, v: *Storming the Reality Studio* (ur. L. McCaffery), Duke Press, Durham 1992, str. 252.

metafore človeške zaznave in mobilnosti, ki govore prav o specifični fenomenološki pecepciji subjekta v kiber in/ali virtualnem okolju. Čeprav se lahko sprašujemo, ali je kiberprostor realen ali ne, je naša izkušnja elektronskega prostora realna. Premagovanje kiberprostora vedno implicira gibanje. Če smo namreč del virtualnega »aparata«, je kot da bi bivali na dveh ravneh hkrati in medtem ko bo »materialno« telo ostalo v realnem svetu, bo fenomenalno projicirano v terminalni realnosti. Z nekakšnim pretiravanjem Merleau-Pontyjevega fenomenološkega modela lahko rečemo torej, da sta svet in telo v nenehni regeneracijski zanki in proizvajata t.i. terminalno identiteto, ne da bi bila pri tem določena njena končna postaja. Človek postane tako dramatični center, aktivni dejavnik v elektronski prostorskočasovni realnosti, iz katere se zdi da je bil do zdaj velikokrat kruto izključen.

Merleau-Ponty je definiral pomen subjektive mobilnosti takole:

»Prisotnost in odsotnost zunanjih predmetov nista drugega kot variaciji znotraj nekega polja prvobitne prisotnosti, nekega zaznavnega območja, ki ga obvladuje moje telo. Permanenca mojega telesa ne le da ni poseben primer permanence v svetu zunanjih objektov, marveč je slednjo mogoče razumeti samo skozi prvo; perspektiva mojega telesa ne le da ni poseben primer perspektive objektov, temveč je perspektivno prezentacijo objektov mogoče razumeti samo skozi odpor mojega telesa proti vsaki perspektivni variaciji.«<sup>14</sup>

To je stanje normalnega subjekta (kot poudarja Merleau-Ponty, da bi ga ločil od apraksije, torej od nezmožnosti subjekta za delo ali za kake telesne gibe – o kateri tudi govori v *Fenomenologiji percepcije*), ki prežema objekt s pomočjo zaznavnega dejanja, ta pa mu v zameno podeljuje telesno prisotnost. Nameni in pomeni so prevedeni v aktivnosti, ki se definirajo kot odnos med subjektom in objektom. Tudi kiberprostor eksistira kot okolje, ki dovoljuje subjektu asimilirati njegovo strukturo v lastno substanco, kar omogoča subjektu izkusiti svet, ki mu govori o njem samem in dodeljuje njegovim mislim mesto v tem svetu. Pomen tega za razumevanje pozicije kibersubjekta ali kibernavta v kiberprostoru je ključno. Potovanje v kibernetičnem prostoru in posredno konstrukcija novega kiberprostorskega subjekta sta namreč odvisna od percepcije in kinetike; gre za potovanje kot obliko neskončne zanke, kjer, se potencialno izkorišča energija premikajočega se telesa, medtem ko v fenomenologiji prav takšen proces fiziognomske percepcije (percepcija + kinetika) aranžira okrog subjekta svet, ki mu govori o njem samem in dodeljuje njegovim mislim mesto v tem svetu.

---

<sup>14</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, str. 108.



Čeprav je računalnik v kiberprostoru razumljen kot protetični podaljšek »človeške genetske strukture«, in ji je domnevno predpostavljen, omogoča ta telesu, da postane mesto vpisa in zaznav posledic t.i. postmoderne subjektive disolucije. V virtualnem svetu namreč uporabnik uporablja obleko-stroj, ki omogoča računalniku, da uporabnikove gibe odkriva in nanje odgovori. Telo obstaja tukaj samo fenomenološko – zaznava in se premika. Računalnik tako generira in razvršča v realnem času interaktivne in vizualno-slušne podatke okolja. Tako je dvojnost med razumom in telesom odpravljena, nadomeščena z novo formacijo, ki kaže razum kot utelesen. To je reduktivna in utopična verzija Merleau-Pontyjevega modela konstrukcije subjekta, ki razvija, čeprav gre za različno funkcionalna prostora, t.i. klasičnemu umetniškemu prostoru podobno estetiko; oba pa se utemeljujeta prav v opisanih fenomenoloških implikacijah.

V odnosu do kiberprostora je normalen prostor mesto odtujitve. S pomočjo računalnika, vznikne zdaj možnost razuma, ki je neodvisen od biologije teles, razuma, ki je osvobojen »smrtnih omejitev človeškega mesa«, in ki v kiberprostoru definira človeka kot zavest ali telo. Telo se kaže kot vmesnik med razumom in izkustvom, kar je podobno Merleau-Pontyjevega pojmovanju, da je telo medij, ki dovoljuje zavest sveta, oz. »zavedanje telesa in duša sta tako potlačena, telo znova postane tisti lepo očiščeni stroj, pri katerem je dvournemu pojmu obnašanja spodletelo, da bi ga zbrisal iz spomina«. <sup>15</sup> Merleau-Ponty podeljuje telesu torej pomembno mesto v procesu subjektivega spoznanja sveta. »Motoričnost torej ni nekakšna služabnica zavesti, ki prenese telo v tisto točko prostora, ki smo si jo sprva predstavili. Da bi mogli naše telo premakniti proti nekemu objektu, mora objekt najprej zanj eksistirati, naše telo torej ne sme pripadati regiji 'nasebstva'.« <sup>16</sup> Spoznati svet pomeni zanj v prvi vrsti imeti telesni stik s svetom, in ker so objekti, kakor tudi telo, strukturirani na zelo kompleksen način, ne bomo razumeli, kaj se dogaja v teh procesih s pomočjo konceptualnega znanja nikoli. Karkoli izberemo, vedno bo ostala na voljo še ena determinanta, vedno je več tistega, kar lahko vidimo, kakor tistega, kar lahko gledamo. Nekaj podobnega lahko rečemo o nas samih kot zaznavajočih telesih. Merleau-Ponty je zapisal: »Bližamo se torej drugi definiciji sheme telesa: to ne bo več preprosti rezultat med izkustvom vzpostavljenih asociacij, temveč globalno ovedenje mojega položaja v intersenzoričnem svetu.« <sup>17</sup> S tem, da fenomenologija gleda na konstitucijo Biti, kot na obliko ali posledico aktivnosti vmesnika, navaja na misel, da status Biti ni nek

<sup>15</sup> *Isto*, str. 90.

<sup>16</sup> *Isto*, str. 161.

<sup>17</sup> *Isto*, str. 116.

absoluten pogoj, temveč nekaj, kar se spreminja v skladu s spremembami v realnem.

V »ontologiji kiberprostora«, peklu zahodne misli po Loretta Todd, je napetost med vedeti vse, emulirati *visio Dei* in omejenostjo telesa in čutil fizičnega sveta, ustvarila potrebo – po novi umestitvi človeškega srca in duha.<sup>18</sup> Skorajda trendovsko postaja, da v našem svetu zavrzemo delitev na telo in razum, duha in srce. Telo je duh, razum je srce, pa čeprav sta, kot poudarja Toddova, na primer v filmih o *Terminatorju* srce in razum na novo rojena v stroju, ali pa stroj sovraži človeštvo in zahteva njegovo uničenje.

Razumevanje telesa, katerega položaj v kiberprostoru skušam določiti, ni preprosto dodatni reprezentacijski imperativ, ki ga uravnava domnevni kolaps telesa v hiperrealno domeno simulacije, temveč gre za razumevanje, ki se vzpostavlja med različnimi registri: naravni svet, projicirana subjektivnost, človeško-strojne povezave, itd. Razumevanje telesa v kiberprostoru, ki ga rišem sklicujoč se na Merleau-Pontyjevo filozofijo, se v prvi vrsti skuša vrniti k Freudovi paradigmi »telesa, ki misli«<sup>19</sup>; ta pa ne samo da ne dovoljuje dvojnosti razum/telo, temveč ravno nasprotno, vztraja pri neki skrivnostni telesni reprezentacijski dinamiki, ki jo lahko opišem tako, da si od Jean-Francoisa Lyotarda sposodim spoznavno zanko, ki se glasi takole: »Misel je neločljiva od fenomenološkega telesa, pa čeprav je spolno določeno telo ločeno od misli, in sproža misel.«<sup>20</sup>

Merleau Pontyjeva eksistencialna fenomenologija priznava realnost objektivnega sveta, poudarja interakcijo, ki se dogaja med zaznavnim fizičnim objektom in zaznavajočim premikajočim se subjektom, in ki vzpostavlja subjektovo zavest. Da bi to še dodatno osvetlili si bomo pomagali z Žižkom, ki pravi, da, se mora subjekt, če hoče kot takšen, kot subjekt doseči minimum samospoznanja tudi pripoznati; zato pa se mora odtujiti – povnanjiti. Navadno pozabljamo, kot poudarja Žižek, na ključno premiso Heglove logike refleksije, da vsak tovrstni poskus, da bi dosegli popolno mediacijo neposredne vsebine, spodleti, kajti proizvaja svoj lastni presežek ne-reflektirane neposrednosti.<sup>21</sup> To trditev pa Žižek utemelji prav s ponovnim branjem Merleau-Pontyja, ki je po njegovem že pred desetletji

---

<sup>18</sup> Prim. Loretta Todd, »Aboriginal Narratives in Cyberspace«, v: *Immersed in Technology: Art and Virtual Environments* (ur. Mary Anne Moser in Douglas MacLoed), The MIT Press, Cambridge, Mass. in London 1996, str. 181.

<sup>19</sup> Prim. Monique David-Menard, *Hysteria from Freud to Lacan: Body and Language in Psychoanalysis*, Cornell University Press, Ithaca 1989, str. 8.

<sup>20</sup> Jean-Francois Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time*, Stanford University Press, Stanford 1991, str. 23.

<sup>21</sup> Prim. Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, str. 50–52.



razvil kritiko refleksivnosti, torej preden je ta postala tako modna. Merleau-Ponty je zapisal:

»Iskanje pogojev možnosti je v principu poznejše aktualnemu izkustvu, iz česar sledi, da čeprav skušamo naknadno strogo določiti *sine qua non* tega izkustva, ga ne bomo nikoli mogli oprati tega izvornega madeža, da smo ga spoznali *post festum* in da nikoli ne bo postal to, kar to izkustvo pozitivno utemeljuje. (...) Nikoli torej se refleksivna filozofija ne bo mogla umestiti v duha, ki ga razkriva, da bi od tam videla svet kot svoj korelativ. Natanko zato, ker je refleksija, po-vrnitev, ponovna osvojitve ali repriza, si ne more laskati, da bo enostavno koincidirala s konstitutivnim načelom, ki je že na delu v spektaklu sveta, in da bo, izhajajoč prav iz tega spektakla, ubrala natanko tisto pot, ki mu je konstitutivno načelo sledilo v nasprotni smeri. To pa je prav tisto, kar bi morala narediti, če je zares ponovna vrnitev, se pravi, če je njena točka prihoda hkrati tudi njen začetek«. <sup>22</sup>

Z Žižkom rečeno, klasični motiv prvobitne predrefleksivne izkušnje sveta ne more biti nikoli pridobljen nazaj s pomočjo refleksije, kar pomeni, da se moramo vprašati, kaj je tisto, kar pravzaprav refleksija želi ponovno pridobiti, pa ji uhaja? Merleau-Ponty se je izognil skušnjavi postvariti ta presežek, ki ga ne moremo rekuperirati v pozitivno predrefleksivnost na sebi, tako, da je formuliral edini možni odgovor na zgoraj zastavljeno vprašanje, da je tisto, kar v zadnji instanci uhaja refleksiji sam njen akt:

»Trenutek povračila, rekuperacije, vrnitve k sebi, napredovanja k notranjim razmerjem, resnični napor da bi sovpadli z *naturans*, ki prihajajo po tem, načelno ne morejo biti zrcalna podoba njene notranje konstitucije in njene vzpostavitve (...) refleksija rekuperira vse razen same sebe kot njenega rezultata, pojasnuje vse razen svoje lastne vloge.« <sup>23</sup>

Kot poudarja Žižek je ta Merleau-Pontyjeva aporija daleč od tega, da bi predstavljala grožnjo Heglu, kot si je to mislil sam Merleau-Ponty, kajti formuliral jo je že sam Hegel, ko je kritiziral nasprotja med zunanjo in pozicijsko refleksijo: v prehodu med pozicijsko k zunanji refleksiji, se mesto neposrednosti, ki uhaja refleksivni rekuperaciji, premesti od refleksije k njeni zunanji predpostavki, ali v njeno začetno točko.

»Način, kako predremo ta začaran refleksivni krog, ni to, da se po eni strani zatečemo k nekemu pozitivnemu neposrednemu pred-refleksivnemu nosilcu, ki je izključen iz refleksivnega vrtinca, temveč nasprotno, da postavimo pod vprašaj prav samo zunanjo izhodiščno točko refleksije, to je, samo neposredno življenjsko izkušnjo, ki baje uhaja refleksivni rekuperaciji: ta neposredna življenjska izkušnja je namreč že

<sup>22</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Editions Gallimard, Pariz 1964, str. 69. Vse citate iz francoskega originala je poslovenil Vojo Likar.

<sup>23</sup> *Isto*.

vseskozi prekrita z refleksijo, ali, če ponovimo Heglovo natačno formulacijo: vrnitev k neposrednosti ustvarja tisto, k čemur se vračamo. Zavedati se moramo da realno, tisti nedeljivi preostanek, ki se upira lastni refleksivni idealizaciji, ni oblika zunanjega jedra, ki se upira simbolizaciji, oz. katerega simbolizacija, idealizacija ne more požreti, internalizirati, ampak je to sama iracionalnost, oziroma norost same utemeljitvene geste simbolizacije/idealizacije.«<sup>24</sup>

Povedano lahko še dodatno radikaliziramo tako, da ga povežemo, kajpada sklicujoč se na Merleau-Pontyja, s širšim konceptom človeške izkušnje v odnosu do kritične kvalitete umetnosti in tudi do antiracionalnih značilnosti znanosti in moderne tehnologije. Merleau-Ponty ugotavlja:

»Vse, kar vem o svetu, celo prek znanosti, vem izhajajoč iz mojega pogleda ali iz nekega izkustva sveta, brez katerega simboli znanosti ne bi nič pomenili. Ves univerzum znanosti je zgrajen na doživljajskem svetu in če hočemo samo znanost misliti s strogostjo, natančno oceniti njen smisel in doseg, moramo najprej obuditi to doživljanje sveta, katerega drugotni izraz je.«<sup>25</sup>

Praktična razsežnost zapisanega leži torej predvsem v okrepitvi izkustva, ki je zasidrano v subjektivnosti, ki pa lahko zazna nasprotja v družbenem telesu, zato ker raziskuje lastne želje in vzgibe. Lahko rečemo, da nam umetnost ponuja privilegirano pozicijo, da lahko izkusimo alternativno podeželje, ali, celo lahko rečemo, da nam umetnost ponuja privilegirano pozicijo, da lahko izkusimo alternativne divjine ali terene.<sup>26</sup>

Preden nadaljujem bom skušala podati nekaj tez, ki so lahko zastavki nadaljnje interpretacije Merleau-Pontyjeve filozofije:

---

<sup>24</sup> Žižek, *The Indivisible Remainder*, str. 51-52.

<sup>25</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, str. II-III.

<sup>26</sup> Prim. tudi Paul Crowther, *Art and Embodiment: From Aesthetics to Self-Consciousness*, Oxford University Press, London in New York 1993 in Paul Crowther, *Critical Aesthetics and Postmodernism*, Oxford University Press, London in New York 1993.

Crowther s specifičnim branjem Merleau-Pontyja, kakor tudi Kanta in Heideggra, utemeljuje zahtevo po spoznanju spremenjene funkcije umetnosti, ki naj bi v nasprotju z individualnimi utelesitvami ponujala brezmejno družbeno zavedanje o tem, kaj so lahko danes subjekti in kaj lahko še postanejo. Crowther, poudarjajoč nekakšno univerzalno razsežje umetnosti, interpretira to kot razločevalno obliko družbene produkcije, ki nam odpira alternativne poti imaginacije za razliko od konsenzualno določenih družbenih omejitev. Merleau-Ponty nam, v Crowtherjevi interpretaciji, omogoča, da se osredotočimo na različne individualne utelesitve ter nam tako odpira pot za prepletanje individualnih odnosov s specifičnimi zgodovinskimi okoliščinami. Po mojem mnenju je pomembno, da se zavedamo tega, da so simbolične umetniške vsebine hkrati nadaljevanje individualnega eksistencialnega prostora.



1. Za razliko od epistemologije zunanjega gledalca moramo temazirati gledalca kot notranjega agenta, akterja, in sicer zato, ker omogoča vzpostavitev zaznave kot aktivne kategorije definicijo gledalca, ki ni nič več zunanji opazovalec, kakor je izhajalo iz dvojnega kartezijskega odnosa med objektom in subjektom. Problematizirati je treba »perspektivčnost videnja« z zahtevo, da je treba, prav izhajajoč iz Merleau-Pontyja, kritiko videnja kot pogleda na svet zamenjati s pogledom – videnjem v svet.

»Nekaj v prostoru se izmika našim poskusom, da bi ga preleteli. Resnica je, da nobeno doseženo izrazno sredstvo ne rešuje problemov slikarstva, ne preobraža slikarstvo v tehniko, kjer nobena simbolična oblika nikoli ne funkcioniira kot spodbuda: kjer je delovala in učinkovala, pa je delovala z vsem kontekstom dela, in nikakor ne s sredstvi optične prevare. Jezika slikarstva ni 'utemeljila Narava': treba ga je zmerom na novo ustvarjati. Renesančna perspektiva ni umetnija, ki ji nikoli ne more spodleteti: pač pa je samo poseben primer, neki datum, neki moment v nekem pesniškem informiranju sveta, ki se nadaljuje po njej.«<sup>27</sup>

In že prej:

»Slika je ploska stvar, ki nam umetno daje, kar bi v prisotnosti stvari videli 'v različnih razdaljah' ker nam daje ustrezno višini in širini zadostna diakritična znamenja dimenzije, ki ji manjka. Globina je tretja dimenzija, izpeljana iz drugih dveh. Ustavimo se pri njej, to je vredno truda. Najprej je na njej nekaj paradoksalnega: vidim objekte, ki se drug drugega skrivajo in ki jih torej ne vidim, saj so drug za drugim.(...) Zmerom si tostran globine ali pa onstran nje. Nikoli niso stvari druga za drugo. (...) Stvari segajo druge v drugo, ker so druga zunaj druge.«<sup>28</sup>

2. Problematizirati moramo povzdigovanje vida nad ostale čute. To lahko utemeljimo z razvijanjem koncepta utelešenja percepcije oziroma z nadaljnjim razvijanjem specifičnega pojmovanja telesa in telesnosti pri Merleau-Pontyju.

3. V delu *Vidno in nevidno* se je Merleau-Ponty, potem ko je zavrgel gestalt psihologijo, osredotočil na vidnost in nevidnost kot tisti področji, ki nam omogočata odgovoriti tudi na vprašanja Biti. V okviru vse bolj poudarjajoče »anonimne vidnosti«, kjer je vidnost razumljena kot splošna kategorija, se je treba, ob problematiki gledalca in gledanega objekta, ustaviti pri konceptu »tretjega očesa pogleda«. Če parafraziramo Merleau-Pontyja lahko rečemo, da smo v nekaj tisočletjih smo izgubili obskurno vero v zaznavo ki je postavljala pod vprašaj naša nema življenja, tisto kombinacijo sveta in nas samih, ki predhodi refleksiji.

<sup>27</sup> Maurice Merleau-Ponty, »Okno in duh«, *Perspektive* št. 32, DZS, 1963-64. str. 232.

<sup>28</sup> *Isto*, str. 231.

4. Raziskati je treba drugačno pojmovanje časovnosti in prostorskega pri Merleau-Pontyju: časovnost v njegovem pojmovanju videnja in vseobsegajoče telesnosti percepcije poudarja potapljanje, poglobljanje in sondiranje. Videnje razume na način sonde in ne kot pogled od zgoraj, medtem ko se njegova časovnost v postevklidskem svetu, ki je drugačen od Descartovega, nanaša tudi na drugačno pojmovanje prostorskega. Ta je po Merleau-Pontyju danes »izračunan prostor«, ki se začne, kot je zapisal, »od mene kot ničte točke in se nadaljuje v svet, ki ga živimo od znotraj in v katerega sem potopljen – svet pa je okrog mene«. Torej upoštevati moramo Merleau-Pontyjevo teorijo kompleksne »časovnosti prostorskega«<sup>29</sup>.

## II.

V nadaljevanju se bom osredotočila prav na to specifično »časovnost prostorskega« in na funkcijo videnja, kakor sta pojmovani v Merleau-Pontyjevem delu in formulirani na osnovi odnosa, ki ga je vzpostavil Merleau-Ponty, med fotografskim medijem in slikarsko prakso. To pa bom povezala tudi z dogajanjem v kiberprostoru.

Ko Vivian Sobchack razpravlja o fenomenoloških razlikah med fotografskimi, filmskimi in elektronskimi realnostmi, zapiše, da je prostor slednjih diskreten, ahistoričen in breztelesen. Kot sta opazila že Roland Barthes in Christian Metz, je fotografija objekt, zapis človeškega videnja in njegove prisotnosti, zamrznjen trenutek zgodovine, za razliko od filma, ki sproža sedanji čas izkušnje fizično-telesno-prostorske realnosti. Toda ko razpravlja o elektronskem prostoru, se Sobchackova oddaljuje od teh pojmovanj, ki so večinoma utemeljena na filmski teoriji Andrea Bazina, da bi poudarila prostorske in časovne redukcije, ki so značilne za računalniško generirane simulacije:

»Digitalne elektronske tehnologije atomizirajo in abstraktno she-  
matizirajo analoške fotografske in filmske značilnosti v diskretne piksele

---

<sup>29</sup> Rosalind Krauss v knjigi *Originalnost avantgarde in drugi modernistični miti* problematizira časovnost prostorskega. Kraussova vzpostavlja vzporednico med fenomenološko oznako percepcije, ki je pojmovana hkrati kot vzrok in učinek gledalca, ter je povezana tako z intencionalnostjo subjekta kakor tudi objekta, in problematiko prostora v umetnosti, še posebej kiparskega prostora. To vzporednico je Kraussova utemeljila z drugačnim pojmovanjem časovnosti in prostorskega pri Merleau-Pontyju, ki ju je možno utemeljiti tudi na način specifičnega utelešenja percepcije oziroma spremenjenega pogleda na telo in telesnost. Prim. Rosalind Krauss v *The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths*, MIT Press, Cambridge, Mass. 1985.



in bite informacije, ki se prenašajo serijsko, vsak bit, diskontinuiran in absoluten, je predvsem 'na sebi', pa čeprav je del sistema.«<sup>30</sup>

Tudi Merleau-Ponty je, čeprav iz drugačnih premis, opozoril na arteficialno razsežnost fotografske podobe v odnosu do slikarstva: »Fotografija ohranja odprte trenutke, ki jih pritisk časa brž spet zapre, fotografija uničuje prestopanje, uzurpacijo, 'metamorfozo' časa, ki na sliki ravno narobe postane vidna (...).«<sup>31</sup> »Slikarstvo«, po Merleau-Pontyju namreč, »ne išče zunanosti gibanja, temveč njegova skrivna znamenja.«<sup>32</sup> Merleau-Ponty poudarja slikarsko povezavo s telesnim ko zapiše: »Morebiti zdaj bolj čutimo vse tisto, kar nosi ta besedica: videti. Gledanje ni določen modus mišljenja ali prisotnost v sebi: ampak je sredstvo, ki mi je dano zato, da sem odsoten od samega sebe, da se od znotraj udeležujem cepljenja Biti; šele ob končni meji tega cepljenja se zaprem vase.«<sup>33</sup>

Merleau-Ponty utemeljuje fotografijo v odnosu do bolj kompleksne časovnosti slikarske prakse. Slikarski prostorski prijem in časovne metamorfoze imata za posledico močnejši občutek telesne investiture kot fotografija: »Četudi se v skladu z obdobji in v skladu s šolami bolj oklepamo otipljivega ali monumentalnega gibanja, ni slikarstvo nikoli popolnoma izven časa, ker vedno tiči v telesnem.«<sup>34</sup> Če umetnost zastavlja vprašanja, ki se tičejo telesa, postavljajo umetnostne tehnike in tehnologije vprašanja, ki se tičejo same umetniške oblike in razlikovanja med njenimi praksami. Pravzaprav lahko v soglasju z Viriliojem zapišemo, da sredstva za videnje ne potrebujejo telesa dokler je svetloba tista, ki oblikuje podobo.

Za hipec se bomo ustavili ob Merleau-Pontyjevem razlikovanju med slikarstvom in fotografijo, ki se pri tem sklicuje na pojmovanje fotografije z začetka stoletja:

»Kakor je ustvarilo latentno črto, si je slikarstvo priskrbelo tudi gibanje brez spremembe kraja, za vibriranjem ali izžarevanjem. To je pač potrebno, saj je slikarstvo, kakor pravimo, umetnost prostora, bodisi da nastaja na platnu ali na papirju, in se ne more zatekati v izdelovanje gibljivih del. Vendar bi negibna slika lahko sugerirala spremembo kraja, kakor mi sled zvezdnega utrinka na mrežnici sugerira neko prehajanje, neko gibanje, ki ga ta sled ne vsebuje. Slika bi mojim očem dajala skoraj isto, kar jim dajejo realna gibanja: trenutne prizore v zaporedju, primerno zmešane, z nestalnimi držami, če gre za živo bitje, v negotovosti

<sup>30</sup> Vivien Sobchack, »The Scene of the Screen: Towards a Phenomenology of Cinematic and Electronic Presence«, *Post-Script* 10, 1990, str. 56.

<sup>31</sup> Maurice Merleau-Ponty, »Oko in duh«, str. 240.

<sup>32</sup> *Isto*, str. 240.

<sup>33</sup> *Isto*, str. 241.

<sup>34</sup> *Isto*, str. 240.

med nekim poprej in nekim potem, skratka zunanjo plat spremembe kraja, ki bi jo gledavec razbral v njeni sledi. Prav tu odkrije svoj pomen znamenita Rodinova pripomba: trenutni prizori, nestalne drže okamnijo gibanje – kakor kaže toliko fotografij, na katerih je atlet za vedno odrevenel.«<sup>35</sup>

Merleau-Ponty se tukaj navezuje na zgodbo o fotografiji z začetka tega stoletja (1911), ko je bila fotografija obravnavana kot izključni verodostojno-dokumentarni zapis. Auguste Rodin je v pogovoru s Paulom Gsellom kategorično zavrnil njegovo trditev, da je fotografija akcije njen neizpodbitni dokument, zatrdil je namreč, da okamenelo gibanje na fotografiji laže, kajti sodil je iz perspektive kronološkega, linearne in nenehno minevočega časa.<sup>36</sup>

Toda skoraj stoletje po tem lahko zadeve zastavimo tudi drugače. Latentna fotografija se porodi prav v trenutku, ko sprožimo fotografski aparat, v trenutku osvetlitve. Ekspozicijski čas, čas osvetlitve, v katerem se latentna fotografija generira, prinaša po Viriliu radikalno spremembo fotografske definicije časa. Čas osvetlitve ni več kronološki čas, ki vseskozi mineva, marveč je predvsem čas, ki razodeva samega sebe, ki se kaže tako rekoč na površini fotografije. Ekspozicijski čas, ki je zamenjal tistega (časovno) zaporednega, je tako ekspaniran, da Paul Virilio predlaga, da preučevanje »časovnosti«<sup>37</sup> prihodnosti, sedanjosti in preteklosti fotografije zamenjamo z njenim ekspozicijskim časom; in ta čas Virilio imenuje kronoskopija.<sup>37</sup> Govorimo namreč o podekspaniranju, nadekspaniranju in ne samo o ekspoziciji.

Če bi Rodin, in tudi Merleau-Ponty, pojmovala čas osvetlitve tako, kot ga pojmuje Virilio, potem ne bi prezrla, da ta čas ni samo kondenziran, ampak tudi dokumentiran čas fotografije. Torej se v kronoskopiji razmik med časom in prostorom vpisuje s pomočjo svetlobe, zato je čas osvetlitve fotografske plošče čas izpostavljanja njenega fotosenzitivnega materiala hitrosti svetlobe, frekvenci svetlobnih valov.<sup>38</sup> To pa po Viriliu pomeni

---

<sup>35</sup> *Isto*, str. 239-240.

<sup>36</sup> Prim. Paul Gsell, Auguste Rodin, *L'Art: Entretiens réunis par Paul Gsell, Grasset/Fasquelle, Pariz 1911.*

<sup>37</sup> Gre za vzporednico s kronoskopom (krono + skop), ki je električna priprava za merjenje majhnih časovnih enot (do tisočinke sekunde). Kronoskopija naj bi bila torej oblika merjenja majhnih časovnih enot.

<sup>38</sup> Teorije o naravi svetlobe so se razvijale in spreminjale skupaj z odkritjem različnih svetlobnih fenomenov. I. Newton je tako predpostavljal, da svetloba sestoji iz množice drobnih delčkov, ki se gibljejo s hitrostjo 299 km na sek. (korpuskularna teorija, 1672). Ta teorija in Newtonov ugled sta popolnoma zasenčila teorijo C. Huyghensa, ki je svetlobne pojave opisal kot valovno gibanje (valovna teorija). V 19. st. je bila valovna teorija svetlobe po zaslugi eksperimentov T. Younga in A. Fresnela rehabilitirana. Končni udarec Newtonovi korpuskularni teoriji svetlobe je bil zadan



reducirati učinek realnosti na večjo ali manjšo natančno svetlobno izločanje; znanstvena utemeljitev za to je v Einsteinovi teoriji.<sup>39</sup> Glede na redukcijo od tridesetih minut fotografskega eksponiranja pri Nicéphoru Niepceju v letu 1829 do 20 sekund pri Nadarju leta 1860 se zdi, da je čas začel eksponirati samega sebe neodvisno od fotografije.

Ti postopki postavljajo pod vprašaj tudi pojmovanje, da je vsaka fotografija z obilico podrobnosti, s tem, kako je narejena, neizpodbitno dejstvo, potrdilo naše navzočnosti v neki pretekli ali polpretekli realnosti.<sup>40</sup> Virilio pravi, da bodo tri oblike odločilne akcije, preteklost, sedanost in prihodnost, nadomeščene z dvema časoma, z realnim in zamujenim/odloženim časom (ki se zdi, kot da bi ga že zapravili), prihodnost pa bo medtem zbežala s pomočjo računalniškega programiranja. Torej bomo (smo) priče procesa popačenja t.i. realnega časa, ki vsebuje hkrati del sedanosti in del neposredne prihodnosti,<sup>41</sup> toda skoraj nič več (povsem) oddaljene preteklosti.

Če se vrnemo k fotografiji. Fotogram, brez (optične) leče posneta fotografija, je več kot memento oddaljene preteklosti, je želja angažirati prihodnost in ne samo predstavljati preteklost. Takšna fotografija pa je,

---

leta 1849, ko je bilo z merjenjem hitrosti širjenja svetlobe v različnih presojnih sredstvih dokazano, da se hitrost svetlobe razvija drugače, kot je dokazoval Newton v svoji teoriji. Maxwelllova elektromagnetna teorija svetlobe (1873) je združila vse do tedaj znane teorije o hitrosti in širjenju svetlobe v eno. Toda leta 1888 je Hallwachs odkril pojav, da svetloba, ki pada na površino kovine, sprošča elektrone (fotoefekt). Leta 1905 je A. Einstein po odkritju fotoefekta ponovno zastavil teorijo svetlobe na korpuskularnih temeljih. Dualistično naravo svetlobe, ki se kaže na eni strani v pojavih interference in na drugi fotoefekta, razlaga danes kvantna teorija svetlobe. Po tej teoriji nastaja svetloba s kvantnimi prehodi elektrona iz enega energetskega stanja v atomu v drugo. Tako emitirani paket (kvant) energije se razširja po prostoru v obliki elektromagnetnega vala. Kvantna teorija tolmači procese emitiranja in absorpcije svetlobe korpuskularno, širjenje svetlobe in pojave, ki so povezani s tem, pa tolmači valovna teorija.

<sup>39</sup> Prim. Paul Virilio, *The Vision Machine*, British Film Institute in Indiana University Press, London, Bloomington in Indianapolis 1994, str. 22. Prim tudi M. Gržinić, *V vrsti za za virtualni kruh. Čas, prostor, subjekt in novi mediji v letu 2000*, poglavje »Paul Virilio: hitrost svetlobe«, ZPS, Ljubljana 1996, str. 71 – 78.

<sup>40</sup> Če se poglobimo v fotografijo, lahko izvemo veliko stvari, tudi takšnih, ki neposredno ne zadevajo fotografskega medija. Roland Barthes v *Camera Lucida* pravi, da mu je nekoč neki fotograf poslal portret, in čeprav se je trudil, se ni mogel spomniti, kdaj ga je posnel. Pazljivo si je ogledoval kravato in jopico, ki ju je tedaj nosil, da bi se spomnil, ob kakšni priložnosti se je tako oblekel, a ni nič pomagalo. Ker pa je to bila fotografija, ni mogel zanikati, da ga ni bilo tam (čeprav ni vedel, kje). Prim. Roland Barthes, *Camera Lucida*, Hill in Wang, New York 1981.

<sup>41</sup> Virilio, *The Vision Machine*, str. 66.

čeprav izhajajoč iz nekega fotografskega realizma, lažna, vsa usmerjena v prihodnost, saj nima več referenta v preteklosti.

Hitrost svetlobe omogoča Virilio tudi še nekaj drugih nastavkov, ki si jih je vredno ogledati prav zaradi povezave z novimi tehnologijami. Virilio govori o transparenci, a jo preformulira v »trans-appearance«, neologizem, ki naj bi pomenil »prekoračitev videzov«. <sup>42</sup> Izraz je skoval ob iznajdbi revolucionarnih očal, ki so jih izdelali raziskovalci NASA in Inštituta za oftalmologijo Univerze Johns Hopkins v Baltimorju. Očala z optoelektričnim sistemom so nameščena na dveh miniaturnih video kamerah, ki v celoti registrirata videnje osebe; namesto korektivnih leč imata torej miniaturna zaslona. Če ta video očala primerjamo z bolj spektakularnimi raziskavami v NASA, kot je denimo izum čelade, ki simulira virtualno interaktivno okolje (prenosni simulator, ki ga uporabljajo v letalstvu za napad), je to samo skromen primer tistega, kar naj bi bilo v osnovi raziskav na področju okularne optike v prihodnosti. In čeprav so ti vizualni nastavki samo eden od številnih stranskih produktov novodobnih vojaških raziskav t.i. »strojev za gledanje« odsevajo tendenco nekakšne avtomatizacije zaznavanja, nadomestitve neposrednega s podprtim zaznavanjem. To naj bi bila vrsta posredne percepcije, ki naj bi bila dosežena s hitrostjo elektronov namesto žarkov sonca ali električne svetlobe.

Ko skuša Virilio za nazaj začrtati pogoje, ki so omogočili optiko realnega časa, se sprašuje, kaj se zgodi s transparenco realnega prostora stvari, ki nas obkrožajo, ko se razdalje manjšajo in puščajo prosto pot trenutnemu sprejemanju? In drugič, kaj se zgodi, ko optoelektrična sprememba nadomesti klasično optično komunikacijo? Če je transparenta tisto, kar je lahko prehojeno s svetlobo, potem vidimo, da se je z drugačnim pojmovanjem vmesnika v realnem času narava transparence spremenila. Transparenta ni nič več sestavljena iz svetlobnih žarkov (sončnih ali električnih), marveč iz osnovnih delcev (elektronov in fotonov), ki se prenašajo s svetlobno hitrostjo. Svetloba je tista, ki nam razodeva tisto, kar je očitno, jasno, vidno našim očem, toda svetlobna hitrost je tista, ki to realnost osvetljuje in nam jo tako daje v videnje. Transparenta ni nič več vprašanje objektov, ki so v vidnem polju v trenutku gledanja, zato Virilio tudi predlaga izraz »prekoračitev videza« realnega časa namesto transparence realnega prostora.

Ta premestitev pa obenem kaže, da je ob pasivni optiki – teleskopa, mikroskopa in leč kamere, možno govoriti tudi o aktivni, ki je rezultat razvoja v radijski in opto elektroniki. Pri tem prehodu od pasivne optike v

---

<sup>42</sup> Prim. Virilio, »Trans-Appearance«, *Artforum*, str. 10, poletje 1989, brez paginacije.



aktivno pa je najpomembnejše to, da so se te nove optične značilnosti razvile v povezavi z računalniškim programiranjem. Pri aktivni optiki namreč optična korekcija vida ni samo zadeva geometrije leč, ampak gre za podobo, sestavljeno od točke do točke s pomočjo računalnika, vstavljenega v omrežje radijske postaje z istim programom kot oddajnik. Tudi tukaj je premoč svetlobne hitrosti kot sposobnosti osvetlitve postavljena nad svetlobo žarkov. Zato ni svetloba, ampak hitrost tista, ki je potrebna za gledanje, merjenje in razumevanje realnosti videzov. Visoka definicija realnega je torej bolj ali manj odvisna samo od hitrosti prenosa videzov in nič več od transparence atmosfere ali drugih materialov. In če se skupaj z Viriliom vrnemo k filozofski definiciji hitrosti, potem hitrost ni fenomen, je odnos med fenomeni; z drugimi besedami, Virilio zagovarja relativnost samo na sebi. Gledalec je sedaj podrejen in zaradi neposrednosti vmesnika neločljivo povezan z gledanim objektom.

Svetloba časa ali »čas svetlobne hitrosti«, kot zapiše Virilio, je osvetlil naše okolje do točke, ko se našim očem zdi tudi vsak enostaven način reprezentacije, ki ga Virilio vzporeja s slikarstvom, skulpturo, gledališčem – informacija. Od tega izvira napredek informacijskega sistema, v katerem je merjenje izenačeno s količino informacij, ki jo prenaša sporočilo. Podoba zato ostaja najbolj sofisticirana oblika informacije.

Če torej strnem: Virilio skuša vseskozi konceptualizirati nekakšen »stroj za gledanje«, ki bo zmožen spoznati konture oblik in popolnoma interpretirati vidno polje, toda tako, da bo videokamero, ki bo nadzorovala to polje, nadzoroval računalnik in ne človek.<sup>43</sup> Vse to naj bi bilo priprava za avtomatizacijo percepcije, konceptualizacijo t.i. umetnega gledanja, ko bo analiza objektivne stvarnosti povsem prepuščena stroju; slepota človeka naj bi bila potemtakem v osrčju takšnega stroja za gledanje.<sup>44</sup>

Industrializacija gledanja, ki je po Viriliu logična posledica avdio-vizualnega razvoja in razvoja virtualnih podob, je etapa v logistiki percepcije, kot jo zastavlja Virilio. Pomeni pravzaprav vso kompleksno mrežo industrijsko proizvedenih kamer in drugih oblik elektronsko in računalniško vodenih sistemov za gledanje in ni povezana samo z vse popolnejšimi sistemi nadziranja, s katerimi je ta proizvodnja doživela svoj vrhunec, ampak tudi z vprašanji obstoja več gledišč in delitve okolja na žive subjekte in objekte (gledajoči stroji).<sup>45</sup> S tem ko v prihodnosti ne bo več potreben vnos grafičnih ali videografičnih podatkov, bodo avtomatični perceptivni

---

<sup>43</sup> Virilio, *The Vision Machine*, str. 59.

<sup>44</sup> *Isto*, str. 72-73.

<sup>45</sup> *Isto*, str. 59-60.

stroji funkcionirali kot oblika mehaniziranega imaginarija, iz katerega bo sedanji čas popolnoma izključen. Če se bo to zgodilo, bomo morda lahko zavrgli dejansko naravo naših mentalnih podob in se začeli spraševati, kaj je izbral stroj za gledanje. Po Viriliu bomo v prihodnosti priče mutaciji preprostih filmskih in video posnetih podob v računalniško vodenem stroju za gledanje.

Pred to fuzijo/konfuzijo gledanja in percepcije si moramo zastaviti vprašanje etike obče percepcije, saj se zdi, da v današnjem času prav zaradi tehnično sprejetih nastavkov na očesu (zaradi zaslonov vseh vrst) izgubljam položaj dobesedno okularne priče, položaj očitvidca. Ti nastavki delajo iz nas hendikepirana bitja, soočeni smo z neko vrsto paradoksalnega slepila, hkrati pa se z neverjetnim pospeškom približujemo popolnemu pogledu stroja. To slepilo je izzvano, kot poudarja Paul Virilio, s podaljšano ekspozičijo vidnega in z razvojem vidnih strojev brez pogleda, ki uporabljajo neposredno svetlobo elektrooptike.

Metafora videnja nas torej sili, da raziskujemo različne aparate vizualne produkcije, s tehnološkimi nastavki vred, ki danes interferirajo z našimi biološkimi očmi in možgani. Do sedaj je obstajala obrt gledanja, določena umetnost videnja, danes pa že lahko govorimo o industrializaciji gledanja. Po avtomatizaciji proizvodnje in revoluciji na polju transmisije smo se znašli na pragu avtomatizacije opazovanja sveta. V situaciji, ko videnje ne pomeni, da lahko vidiš več, ampak tudi, da ne moreš videti.

Človek je umeščen v terminalnem prostoru kot čisti, totalizirajoči pogled. Meje ekrana so zbrisane in kibernopično polje postane povsem fenomenalno, občutljivo/dovzetno za gledanje in delovanje. Ekran, tista meja, ki razdvaja terminalno in fizično realnost, postane prepustna in prostor za njim postane tangibilen ter ga lahko nadzorujemo. Tako se drugost kiberprostora kaže kot v krajnji instanci določena metafora, kot poskus spoznati in preseči tehnološko odtujitev elektronske dobe in hkrati kot poskus utemeljiti subjekt kot njegove temeljne sile. Z Merleau-Pontyjevim besedami: »Gledanje ni določen modus mišljenja ali prisotnost v sebi; ampak je sredstvo, ki mi je dano zato, da sem odsoten od samega sebe, da se od znotraj udeležujem cepljenja Biti; šele ob končni meji tega cepljenja se zaprem vase.«<sup>46</sup> Gledanje vzpostavlja vmesnik z objekti sveta in je tako prihod mišljenja, prisotnost jaza, ki je oblika istočasnih projekcij in introjekcij, ki določajo naše gledanje.

Digitalna, procesirana grafika elektronske tehnologije po drugi strani proizvaja nenehno transformacijo, ki se razlikuje od metamorfoze

---

<sup>46</sup> Maurice Merleau-Ponty, »Oko in duh«, str. 241.



človeškega časa in njegove/njene izkušnje. Reprezentacijske funkcije teh dekorativnih in raztegljivih podob na računalniškem ekranu proizvajajo nestalen občutek o zgodovini, trajnosti, ali telesnih investiturah. S kibernetično raztelevstviyo, ki se utemeljuje v nanosekundah časovnih razmerij in eksplodira v neskončnosti kiberprostora, se odpira nova pot rekonstitucije fenomenološke Biti. »Ta bit z dvema dimenzijama, ki mi kaže neko drugo dimenzijo, je predrta bit, kot so rekli ljudje renesanse, okno.... Ampak okno navsezadnje gleda samo na *partes extra partes*, na višino in širino, ki se pokažeta šele iz kake druge smeri, na absolutno pozitivnost Biti.«<sup>47</sup> Zato lahko rečemo, da je interes, ki ga vzbuja kiberprostor, prej zadeva njegovih fenomenoloških lastnosti, kakor matematične elaboracije elektronskega prostora.<sup>48</sup> Te lastnosti se konstituirajo z dejanjem vizualizacije, ki hkrati decentrira in osredišča subjekt, podobno kot je to formuliral Merleau-Ponty: »Vsak vizualni kaj, četudi je še tako močno individuum, deluje tudi kot dimezija, ker je dan kot rezultat razpoka Biti. To slednjič pomeni, da je posebnost vidnega v tem, da ima podlogo nevidnega v strogem smislu, ki je prisotna kot določena odsotnost.«<sup>49</sup> Da bi še dodatno podkrepil to svoje pojmovanje, ga Merleau-Ponty, izhajajoč iz Paula Kleeja<sup>50</sup>, predstavi takole:

»Obstoji tisto, kar prihaja do očesa od spredaj, frontalne lastnosti vidnega – pa tudi tisto, kar prihaja k očesu od spodaj, globoka latenca v drži, v tej latenci se telo vzdigne, da vidi – in obstoji tisto, kar prihaja v gledanje od zgoraj, vsi pojavi letanja, plavanja, gibanja, ki se jih gledanje udeležuje, ne več s težo izvora, pač s svobodnimi izpolnitvami.«<sup>51</sup>

Merleau-Ponty torej misli, da obstaja v vsakem dejanju gledanja nekaj nevidnega, nekaj kar dela videnje za delno operacijo, in prav ta delna nevidnost je tista, ki določa eksistenco sveta objektov, ki obstajajo neodvisno od človeške zaznave in spoznanja.<sup>52</sup>

<sup>47</sup> Isto, str. 231.

<sup>48</sup> »Digitalizacija omogoča, da se vsak podatek lahko preobrazi v serijo ničel in enic, tj., da se oblikuje kot matrica števil, ki jo nato po želji memoriramo, na novo konstituiramo in lahko manipuliramo. Pikel, digitalna točka, ki jo v celoti definirajo prostorske in časovne koordinate, izračunane s pomočjo računalnika, je radikalno spremenil naše dožemanje strukture časa in prostora. Namesto modela, ki omogoča vzpostavitev analogije, je izhodišče matrica števil; podatkovni procesor producira podobo, ki ne referira na realnost. Kot smo že zapisali, jesinteza *ex nihilo*. Čeprav digitalna podoba pomeni predvsem podobo, sintetizirano iz matrice števil, lahko digitaliziramo tudi grafične, fotografske, filmske in videografske podobe.« v: Marina Gržinič, *V vrsti za virtualni kruh*, str. 51.

<sup>49</sup> Maurice Merleau-Ponty, »Okno in duh«, str. 241.

<sup>50</sup> P. Klee, *Conférence d'Iéna*, 1924, cit. v: Merleau-Ponty, »Okno in duh«, str. 245

<sup>51</sup> Merleau-Ponty, »Okno in duh«, str. 242.

<sup>52</sup> Martin Jay poudarja, da je Merleau-Ponty z enačenjem zrcalnega stadija in idealnega

Merleau-Pontyjeva definicija gledanja in njena vse obsegajoča fizičnost zaznave poudarja potopitev, ki gre v globino. Merleau-Ponty razume gledanje na način čutne preiskave, in ne kot na gledanje od zgoraj, tudi njegovo pojmovanje časa v postevklidskem svetu, se razlikuje od Descartesovega in povratno učinkuje na pojmovanje prostora. Prostor je po Merleau-Pontyju: »po sebi, ali bolje, je v pravem pomenu besede nekaj po sebi, njegova definicija je, da je po sebi. Vsaka točka prostora je in je mišljena tam, kjer je, ta tu, ona tam, prostor pomeni očiten kje. Orientacija, polarnost, ogrinjanje so v njem izpeljani pojavi, zvezani z mojo prisotnjo. Prostor sam temelji popolnoma v sebi, je povsod enakovreden sebi, homogen, in njegove dimenzije na primer so po definiciji nadomestljive.«<sup>53</sup>

---

jaza ali super ega zgrešil Lacanovo teorijo (Lacan je namreč zavrgel Merleau-Pontyjevo fenomenološko pojmovanje ega, ki naj bi obstajalo pred cogitom), pa čeprav je Merleau-Ponty spoznal, da je zrcalni stadij izvor odtujenega jaza. Po Jayu je Merleau-Ponty pravilno zaznal dualnost med percepcijo in govorico, ki je ni mogoče dokončno rešiti. Toda to, kakor tudi njegovo spoznanje, da vidno nosi v sebi svoj nevidni okvir oziroma, da je nevidno skrivnostni del vidnega, sta šla v pozabo, ko se se francoski intelektualci, v svoji antiokularocentrični vnemi v šestdesetih letih spoprijeli s Saussurovo lingvistično teorijo. Prim. Martin Jay, *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought* in Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1980.

Opozorila bi še na odklonilne umetniško-filozofske poglede na Merleau-Pontyjevo delo, ki segajo od kritike surrealistov, da je vidni svet pri Merleau-Pontyju spremenjen v homogeni svet ter povsem oropan enigem, do Michela Foucaulta, ki je Merleau-Pontyjevo iskanje izgubljenih korenov obsodil ter ga imenoval za transcendentalni narcisizem, pa vse do kritike Merleau-Pontyja s strani francoskih feministk. Luce Irigaray je v *Ethique de la différence sexuelle* »popolnoma nesporno obarvanega Merleau-Pontyja« obtožila, da se je prepustil pretiranemu privilegiranju vidnega, ter njegovo filozofijo videnja znova označila za narcisizem. Prim. Luce Irigaray, *Ethique de la différence sexuelle*, Pariz 1984.

<sup>53</sup> Isto, str. 231.



# Auslegung

a journal of philosophy

AUSLEGUNG is a journal published two times a year at the University of Kansas. The journal is a forum for the expression of any and all philosophical perspectives. The editors are primarily interested in publishing the work of new Ph.D.'s and students pursuing the Ph.D. degree, but all papers of philosophical interest will be considered.

AUSLEGUNG gratefully acknowledges the financial support which it receives from the Student Senate and the Graduate Student Council of the University of Kansas.

Yes! I want to subscribe to *Auslegung*.

Student	\$8.00
Individual	\$10.00
Institution	\$20.00

Enclosed is my check for: \_\_\_\_\_

Name \_\_\_\_\_

Address \_\_\_\_\_

City \_\_\_\_\_

State/Zip \_\_\_\_\_

AUSLEGUNG  
Department of Philosophy  
University of Kansas  
Lawrence, Kansas 66045

**RESNICA**





**Peter Klepec**  
***Badioujeva konceptualizacija resnice***

Ko Alain Badiou v svoji zadnji knjigi predstavlja filozofijo pred dvemi leti umrlega Gillesa Deleuza, jo označi za filozofijo klasičnega tipa, t. j. za metafiziko Biti in temelja<sup>1</sup>. Enako, pravi na istem mestu Badiou, je tudi z mojo lastno filozofijo, pri čemer je, pristavi – »kar zadeva moje lastno podvzetje, klasični nasledek tega klasicizma osrednje mesto ideje resnice«<sup>2</sup>.

Ker se zdi Badiouju na omenjenem mestu kar najbolj samoumevno in umestno vprašanje, kaj je za Deleuza resnica, se tudi nam zdi kar najbolj umestno vprašanje, kaj je resnica za samega Badiouja. Vprašanje je kajpada glomazno in daleč presega okvire pričujočega prispevka, saj zadeva takorekoč celoten Badioujev opus, zato se bomo na pričujočem mestu omejili zgolj na *oris* temeljnih potez Badioujeve konceptualizacije resnice ter ključnih nasledkov, ki iz nje izhajajo. Pri tem se bomo oprli, ob najnujnejših omembah številnih ostalih del, na Badioujevo delo *Conditions*<sup>3</sup>, zlasti na naslednja tri predavanja: »Le (re) tour de la philosophie elle-même«, »Conférence sur la soustraction« ter »Vérité: forçage et innommable«.

Koncept resnice se nam ne zdi ključnega pomena samo zato, ker ga ima sam Badiou, ki nenazadnje le ni kdorkoli, za takorekoč osrednjega v svoji teoriji, pač pa tudi zato, ker je Badiou eden redkih sodobnih filozofov, ki vztraja pri univerzalno veljavni ideji resnice, pri čemer se spretno izogne, če lahko uporabimo kantovski žargon, Scili dogmatizma in Karibidi skepticizma.

Da je za Badiouja resnica zares pomemben koncept priča tudi dejstvo, da jo uporabi kot kriterij, s katerim ločuje filozofijo od anti-filozofije, kriterij, ki bi ga po njegovi strogosti lahko primerjali le še s strogostjo kake Occamove britve. Badioujeva britev se namreč glasi takole: bodisi ima v filozofiji osrednje mesto resnica, bodisi filozofije ni. »Kategorija resnice«, pravi Badiou, »je osrednja kategorija, četudi pod kakim drugim imenom, vsake možne filozofije.«<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Alain Badiou, *Deleuze. »La clameur de l'Être«*, Hachette, Pariz 1997, str. 83.

<sup>2</sup> *Ibid.*.

<sup>3</sup> Alain Badiou, *Conditions*, Seuil, Pariz 1992 (odslej kot *Conditions*).

<sup>4</sup> *Conditions*, str. 62.



Badiou sicer pogosto uporablja kriterije, s pomočjo katerih je mogoče filozofijo ločevati od anti-filozofije. V delu *Manifest za čisto filozofijo*<sup>5</sup> je podobno vlogo kriterija odigrala kategorija Subjekta<sup>6</sup>. *Manifesta* na tem mestu ne omenjamo kar tako – prav v njem se je Badiou zavzel za renesanso čiste filozofije, katere možnost je skušal utemeljiti in pokazati s svojim epohalnim delom *L'être et l'événement*, katerega temeljni tezi sta, da je ontologija matematika in da je bit kot bit čisto mnoštvo. Na tem mestu ni prostora za podrobnejšo obravnavo tez in izpeljav<sup>7</sup>, na katero je Badiou oprl konstatacijo, da je dandanes filozofija možna in celo nujna, konstatacijo, ki je zoperstavljena prevladujočemu toku v sodobni filozofski misli, ki razglša konec filozofije. Osnovni Badioujev silogizem bi lahko za tukajšnje namene poenostavili takole: ker je »Ideja o Koncu filozofije tudi ideja o koncu kategorije Resnice«<sup>8</sup>, je potrebno razglasiti konec temu razglášanju Konca, osrednjo točko nove renesanse filozofije pa lahko tvori le ponovna konceptualizacija Resnice.

### *Resnica je imanentna prekinitev*

Resnica za Badiouja ni klasična *adequatio rei et intellectu*, ni nekaj že vnaprej izdelanega, dovršenega, popolnega. Resnica ni »na sebi«. Resnica ni nič takega, kar bi bilo pozabljeno, potlačeno, skrito, ali pa, kar bi bilo potrebno odkriti. Ni ne kontekst ne notranje protislovje. Resnica ni nekaj izkustvenega, še manj pa je nadizkustvena. Resnica nima nobene globine, globina, *profondeur*, je izraz, ki je tako ljub hermenevtikom, za Badiouja pa predstavlja zgolj drugo ime za transcendo. Resnica pa ni transcendenca. Badiou se ne utruji ponavljati, da resnica ni transcendentna, da ni nad

<sup>5</sup> Prim. slov. prev. Jelice Šumič-Riha v: *Filozofski vestnik*, XIII, št. 1/1992 (odslej *Manifest*).

<sup>6</sup> *Manifest*, str. 158. Zanimivo je, da na omenjenem mestu Badiou s pomočjo kategorije Subjekta postavi na eno stran Lacana, ki radikalno predela in ohrani kategorijo Subjekta, Jambeta, Lardreauja ter seveda samega sebe, in na drugo stran Heidegggra, in z določenimi zadržki, Deleuza, vsekakor pa Lyotarda, Derridaja, Lacoue-Labartha in Nancya, pri čemer pa sploh ne omenja Althusserja in Foucaulta. V *Etiki* so zadeve nekoliko drugače postavljene – v določenem kontekstu ob Lacanu nastopita prav Althusser in Foucault. (Prim. slov. prev. Jelice Šumič-Riha, *Etika. Razprava o zavesti o Zlu, Problemi*, XXXIV, št. 1/1996, str. 9 ff.. Odslej to delo navajamo kot *Etika*).

<sup>7</sup> Tomaž Erzar, »Možnosti metaontologije«, *Problemi*, XXXIII, št. 1-2/95, Ljubljana 1995, str. 155-182 ter »Dva robova matematike«, *Problemi*, XXXIII, št. 3/95, Ljubljana 1995, str. 107-128.

<sup>8</sup> *Conditions*, str. 75.

danostjo izkustva, oziroma, zunaj, preko, čez, onstran, trans-, onkraj. Resnica ni heideggerjanska *alétheia*, ni ne razkritje ne skriti ali proizvedeni smisel. Če kdo, poleg sofista seveda, za katerega resnice sploh ni, predstavlja privilegiranega Badioujevega nasprotnika, potem je to historicizem. Historicizem je namreč za Badiouja takšna filozofska pozicija, ki poudarja našo zavezanost tistemu, kar se je izvorno zgodilo, denimo, pozabo biti, pozicija, ki filozofijo, torej mišljenje, misel, na kakršen koli način podreja nekemu domnevemu zgodovinskemu smislu. Badioujevo stališče je diametralno nasprotno. »Filozofija je, ker je njena osrednja kategorija praznina, po svojem bistvu odštevna. Filozofija mora dejansko odšteti Resnico iz blodnjaka smisla. V njeni notranjosti je nek manko, neka vrzel«<sup>9</sup>.

V nekem prvem približku bi tako lahko rekli, da je resnica za Badiouja novost, seveda pa ni vsaka novost že resnica. Kot zelo koncizno pravi sam Badiou, je resnica »imanetna prekinitev«<sup>10</sup>. A kaj to pomeni? Najprej to, da je resnica imanentna, da deluje, operira v situaciji, v kateri pa ni ne termin, ne norma, ne usoda. Resnica je vselej vključena, *inclus*, v tisto, česar resnica je. Je vselej podmožica množice, ki jo Badiou imenuje situacija. Izhodišče Badioujeve ontologije je namreč trditev, za katero sam pravi, da si jo je izposodil od t.i. »velikih sofistov«, da je bit po svojem bistvu mnogoterost. Situacija je sestavljena iz neskončno elementov, ki pa so tudi sami spet množstva. Bit situacije je mnogoterost, vsaka situacija je v resnici, dejansko, neskončna. Zakaj pravimo »v resnici«? Zato, ker nikoli nimamo opravka s situacijo v njeni »pravi«, neskončni razsežnosti, zato, ker nikoli nimamo opravka z nekonsistentno situacijo, pač pa vselej s končno, normirano, klasificirano situacijo, s strukturirano situacijo, s situacijo, ki je prezentirana na določen način. Vsaka situacija »prešteje« elemente situacije v skladu s pravilom, normo, po kateri se sama ravna, pri čemer pa to »štetje-za-enega« nikoli ne prešteje in ne more prešteti vseh delov, ki jih je v resnici, dejansko, neskončno. »Dobesedno *nemogoče* je misliti kvantitativno razmerje med »številom« elementov neke neskončne mnogoterosti in številom njegovih delov. To razmerje ima zgolj obliko blodečega presežka [*excès errant*].«<sup>11</sup>

V tej točki se Badiou opre na matematika Paula Cohena, ki je leta 1963 na univerzi v Stanfordu kot 29-letnik – za svoje odkritje je potem leta 1966 dobil tudi najvišje matematično priznanje, Fieldsovo medaljo<sup>12</sup> – med

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, str. 68-69.

<sup>10</sup> *Etika*, str. 35.

<sup>11</sup> *Manifest*, str. 173.

<sup>12</sup> Prim. Keith Devlin, *Nova zlata doba matematike*, prevedli Jože Graselli ... et al., Knjižnica Sigma, št. 53, Društvo matematikov, fizikov in astronomov Slovenije, Ljubljana 1993, str. 26 ff.



drugim dokazal, da so nadštevilne oziroma generične množice nujno neskončne. Generične podmnožice so preveč nedoločene, da bi ustrezale ali bile zvedljive pod kakršenkoli predikatni izraz. Nobene formule  $F(x)$  ni, s katero bi lahko kontruirali generično podmnožico. Generična podmnožica se odteguje vsakršnemu poenotenju, vsakršni totalizaciji, strukturaciji, konstrukciji. Kakršnokoli formulo, pravilo, normo, zakon, postavimo, vselej bo ostal nek presežek – in ta presežek se imenuje generična podmnožica. Z drugimi besedami – ne glede na to, »kako gosto štejemo, ostaja tudi po preštetju presežka nek presežek, presežek presežka«. <sup>13</sup> Zato generična množica ni nikoli končna – v vsakem jeziku je generična množica nujno neskončna.

Vendar pa situacija sama po sebi ne zadošča za to, da bi prišli do resnice. Še več. Na ravni same situacije, strogo rečeno, sploh ne moremo govoriti ne o resnici ne o neresnici. Situacija ni ne »resnična« ne »neresnična«. Da bi prišli do resnice potrebujemo nekaj, kar ni situacija, kar je »zunaj zakona« dane situacije, oziroma danih situacij, nekaj, kar je popolnoma ločeno in neodvisno od vseh pravil situacije, kljub temu pa ne nastopa zunaj same situacije, pač pa je prisotno v sami situaciji na način generičnega množstva. Ta nekaj, ta dodatek, ki vznikne v situaciji, imenuje Badiou dogodek.

Dogodek vznikne v situaciji, je situaciji »immanenten«, in vendar ga ni mogoče zvesti nanjo. Dogodka ni mogoče zvesti na pravila, zakone ali norme, ki vladajo situaciji. Dogodek situacijo dopolni, suplementira, preseže, vendar ni na isti ravni kot sama situacija, saj je kot presežek, kot nepovezan dodatek, ireduktibilen, nezvedljiv na situacijo, kar pomeni, da z vidika situacije ne šteje nič. Strogo vzeto dogodek na ravni situacije ne obstaja, pa vendar »nič ni več tako, kot je bilo poprej«. Dogodek situacijo prelomi, prekine, tako da tudi sama situacija ni več ista kot je bila poprej, pred vznikom dogodka – sedaj se deli na situacijo pred vznikom in situacijo po vzniku dogodka. Drugače rečeno, po vzniku dogodka se situacija prikaže v novi, drugačni luči. S tega vidika je dogodek zarez, prekinitev, prelom s situacijo.

Rekli smo, da dogodek predstavlja izjavo, ki jo z vidika situacije, z vidika polja, o katerem odloča jezik situacije, ne moremo verificirati. S tega vidika dogodka za situacijo ni. Kaj je potem dogodek? Ali predstavlja neko »trdo jedro«, ki sami situaciji uhaja in do katerega situacija zaradi svoje notranje nemožnosti ne more? Je dogodek že nova situacija? Kakšen je njegov

---

<sup>13</sup> Tomaž Erzar, »Možnosti metaontologije«, *Problemi*, XXXIII, št. 1-2/95, Ljubljana 1995, str. 172.

ontološki status? Badiou striktno vselej govori najprej o vzniku ali preblisku dogodka in o njegovem takojšnjem izginotju:

Dogodek, brž ko vznikne, namreč tudi že izgine. Ni drugega kot preblisk dopolnjevanja. Empiričnost dogodka je empiričnost izginotja. /Je/ izvorno izginevanje, ki je situacijo dopolnilo za trenutek prebliska in je vanjo umeščeno le, kolikor ga nič ne preostane, v situaciji pa vztraja v resnici prav zaradi tega, ker se ne ponavlja kot prisotnost...<sup>14</sup>

V empiričnem pogledu je dogodek zgolj mrk, preblisk, izginotje – edino, kar od dogodka preostane, je njegovo *ime*. V situaciji je dogodek navzoč le v obliki svoje lastne sledi, v obliki poimenovanja oziroma aksiomatične odločitve, da se je dogodek v resnici zgodil. Odločitev, da se je dogodek zgodil, samo poimenovanje dogodka, je ključno, saj je vprašanje ali se je dogodek dejansko zgodil ali pa je samo izmišljen, v logičnem pomenu besede neodločljivo. Neodločljivost je za Badiouja ključni atribut dogodka, pri čemer neodločljivost pomeni, da je, npr. pri neki normi, neki klasifikacijski izjavi, ki deli izjave na resnične in neresnične, dokazljive in nedokazljive, neodločljiva tista izjava, ki ni ne ena ne druga, ki je neumestljiva in nemišljiva glede na klasifikacijo. Badiou govori tudi o tem, da se neodločljiva izjava odšteje iz domnevne izčrpane klasifikacije. Neodločljiva izjava je tako brez vrednosti – kot je pokazal Gödel s teoremi nepopolnosti v vsakem sistemu vselej obstaja vsaj ena izjava, ki je ni mogoče ne dokazati ne ovreči.

Glede vprašanja ali se je dogodek dejansko zgodil ali pa je samo izmišljen, pravi Badiou, je dogodek podoben freudovskemu konceptu *Urszene*, prvotne scene. Najbolj znana prvotna scena je kajpada opazovanje starševskega *coitusa a tergo*, ki mu je bil priča Freudov sloviti primer, ki je v literaturi znan kot Volčji človek<sup>15</sup>. Ta prizor je za Volčjega človeka predstavljal tisti Vzrok, tisto realno, okoli katerega so se vrtele kasnejše simbolizacije.

Vendar pa ne samo, da je ta Vzrok začel učinkovati šele po določenem časovnem zamiku, ampak je dobesedno postal travma, t. j. vzrok skozi odlog: ko je bil Volčji človek pri dveh letih priča *coitus a tergo*, tega prizora ni zaznamovalo nič travmatičnega; prizor je dobil travmatične poteze šele za vnažaj, s kasnejšim razvojem otrokovih infantilnih seksualnih teorij, ko je postalo nemogoče, da bi prizor vključil v novo nastajajoči horizont narativizacije-historizacije-simbolizacije.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> *Conditions*, str. 189-190 (Nav. po: Rado Riha, »Prekinitve v političnem«, *Problemi*, XXXIV, št. 1/96, Ljubljana 1996, str. 76.)

<sup>15</sup> Prim. slov. prev v: Sigmund Freud, *Mali Hans, Volčji človek*, prevedla Irena Hrast, Studia Humanitatis, Ljubljana 1989.

<sup>16</sup> Slavoj Žižek, »Ima subjekt vzrok?«, *Problemi*, XXXI, *Problemi-Eseji*, št. 4/93, Ljubljana 1993, str. 186.



Tudi dogodek je nek tak Vzrok – brž, ko se pojavi izgine, šele odločitev, da se je dogodek zares zgodil, ki potegne za seboj tudi zvestobo dogodku, ga bo naredila za tisto, »kar bo vselej bil«, za travmo situacije, za nekaj, kar je z gledišča, ravni situacije nemožno, kar situacijo presenetli, šokira, jo vrže iz tira, skratka za, lacanovsko rečeno, *realno* situacije.

Razmerje med situacijo in dogodkom bi zato lahko pojasnili tudi kot razmerje med vzrokom in zakonom, kakor ga je koncipiral Lacan<sup>17</sup>. Na eni strani imamo zakon kot regularnost, kot ponavljanje. Zakon omogoča predvidevanje tega, kar se bo zgodilo. Če isti vzrok povzroča isti učinek, potem dobimo kontinuirano verigo vzrokov, kjer je vsak vzrok istočasno učinek drugega vzroka. Tako, pravi Miller, tedaj, ko vzrok vpišemo v zakone, dobimo verigo nujnosti, determinizem, kjer težko s prstom pokažemo na en sam vzrok, na točko, kjer se ta veriga vzrokov prične. Drugače rečeno, kontinuirana veriga vzrokov in učinkov na tak ali drugačen način implicira tudi neko teorijo Boga. Na drugi strani pa imamo vzrok, kolikor ni vpisan v zakon regularnosti in kontinuitete, namreč humeovski vzrok, vzrok kot ločen od verige, vzrok kot prelom z verigo. Vprašanje po takšnem ločenem vzroku se lahko pojavi šele in zgolj takrat, ko obstaja prelom z verigo, ko verigi spodleti, ko obstaja *missing link*, manjkajoči člen verige. Za pojem vzročnosti je bistvena diskontinuiteta, in ne regularnost. Vzrok je na strani *tyche*, in ne *automaton*, oziroma, kot pravi Lacan v *Seminarju XI.*, »vzrok je lahko samo vzrok nečesa, kar šepa«<sup>18</sup>.

Vrnimo se sedaj k dogodku. Rekli smo, da je dogodek situiran – je dogodek te ali one situacije –, a hkrati tisto, kar nastopa kot presežek glede na to situacijo, ki je tvegan in nepredvidljiv, ki, skratka, izgine, kakor hitro se je pojavil. Rekli smo tudi, da je za Badiouja v jedru vsake situacije kot temelj njenega obstoja »umeščena« praznina, in sicer na način generičnega množstva. Temeljna ontološka narava dogodka je v tem, da vpiše, da imenuje to praznino. Natančneje rečeno, dogodek imenuje praznino v tisti meri, v kateri imenuje nevedeno, *insu*, dane situacije.

Kot smo že poudarili je tudi sam dogodek neki »nič« – takoj ko vznikne, že tudi premine. Način biti dogodka je izginotje, saj ni drugega kot nekakšno bliskovito dopolnilo, ki vznikne v situaciji. Vse, kar preostane od dogodka je njegovo ime, še več, dokler dogodka ne imenujemo, ga takorekoč ni. Na

<sup>17</sup> Tu se opiramo na: Jacques-Alain Miller, »Interpretirati vzrok: Od Freuda do Lacana«, prevedel Peter Klepec, *Problemi*, XXXII, *Problemi-Eseji*, št. 4-5/94, Ljubljana 1994, str. 177ff.

<sup>18</sup> Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize* (Seminar XI.), prevedli Rastko Močnik, Zoja Skušek-Močnik, Slavoj Žižek, Analecta, Ljubljana 1996 (1. ponatis), str. 26.

tej točki vstopi v igro resnica. Resnica ni dana, pač pa napreduje – to, pravi Badiou, je Lacanov genij uvidel – iz nekega izginotja. To izvorno izginotje, ki je situacijo suplementiralo v času prebliska, je kajpada dogodek. Biti zvest nekemu dogodku pomeni gibati se v situaciji, v kateri ta dogodek nastopi kot dopolnilo, tako da situacijo mislimo (a vsaka misel je praksa, preizkus) »glede na« dogodek. To pa seveda zahteva – kajti dogodek je bil zunaj vseh normalnih zakonov situacije – iznajdbo, invencijo novega načina bivanja in delovanja v situaciji.

Resnica je ime za dejanski proces zvestobe nekemu določenemu dogodku. Je tisto, kar ta zvestoba proizvede v situaciji in ta proizvod bi lahko imenovali tudi materialno sled dogodkovnega dopolnila v situaciji. V tem pomenu je resnica imanentna prekinitev. »Imanentna« zato, ker je resnica v neki situaciji in nikjer drugje. »Prekinitev« zato, ker tisto, kar omogoča proces resnice – dogodek –, ni bilo vpisano v rabe neke situacije, niti ga ni bilo mogoče misliti v okviru danih vednosti.

Dogodek zaradi svoje minljivosti in naključnosti pravzaprav potrebuje, zahteva nekaj, kar bo nadaljevalo preiskavo situacije v luči samega dogodka. Resnica je takšna zvestoba, proces zvestobe tistemu, kar je situacijo presegló, suplementiralo, jo pretreslo, kar je izpostavilo praznino, nevedeno dane situacije ter s tem celotno situacijo postavilo pod vprašaj. Še več. Vsak dogodek, vsaka resnica zahteva zvestobo in določeno držo, ki pa ni zvestoba neki določeni resnici, nekemu določenemu dogodku, pač pa zvestoba generičnemu procesu konstitucije resnice dogodka. Takšna procedura zvestobe je za Badiouja smiselna samo, če izhaja iz praznine, če je zvesta praznini, če je zvesta tistemu, kar je šokiralo, pretreslo, vrglo situacijo iz tira, skratka, lacanovsko rečeno, če je zvesta realnemu.

Nobenega predikata ni, ki bi lahko subsumiral ali totaliziral sestavine neke resnice. Zato je resnica generična, je neskončno množstvo. Drugače rečeno, »proces resnice, torej tisti generični proces, ki restituira sledi dogodka v dani situaciji in ki jo s tem naredi ne-popolno, jo izprazni, ne obnovi dogodka kot prisotnosti in polnosti, marveč prav nasprotno kot odsotnost in praznost, skratka, restituira ga kot nerazločljivega, neimeljivega, nedoločljivega, neumestljivega.«<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Jelica Šumič-Riha, »Nemožnost skupnosti in možnost demokracije«, *Filozofski vestnik*, letnik XVII, št. 1/96, Ljubljana 1996, str. 16.



## »Ni formule resnice«

Kaj pomeni Badioujeva teza, da »ni formule resnice«<sup>20</sup>? Najprej to, da nikakor ni nujno, da resnica je, da obstaja<sup>21</sup>. Povsem možno je namreč, da času, v katerem živimo, ni uspelo proizvesti nobenega dogodka v badioujevskem pomenu besede. Še več. Če drži, da na nobenem področju, pa naj gre za matematiko, politiko, ljubezen ali umetnost, nismo priča dogodku, nam tudi nihče ne more zagotoviti, da bo do česa takega kot je dogodek sploh še kdaj prišlo. Nedvomno obstajajo dokazi, pravi Badiou, da je v preteklosti do dogodkov že prišlo. Recimo, francoska revolucija leta 1792, srečanje Héloise in Abélarda, galilejska fizika, Haydnova invencija klasičnega glasbenega sloga, kulturna revolucija na Kitajskem (v letih 1965-67), osebna ljubezenska strast, Grothendieckova matematična teorija toposov, Schönbergova invencija dodekafonizma itn. Kljub temu, da torej dokazi za obstoj dogodkov v preteklosti obstajajo, pa ti dokazi niso nobeno zagotovilo, da bo do dogodkov še kdajkoli prišlo.

Dogodek se namreč ne ravna po nobeni logiki ali izračunu. Ni ga mogoče napovedati, pričakovati, predvideti, izračunati, deducirati iz situacije, v kateri je sicer prisoten na način generičnega mnoštva. Dogodek je kontingenten, je nekaj kar ni entiteta v strogem pomenu besede, saj izgine v trenutku svoje pojavitve, prav zato pa ga tudi ni mogoče fiksirati, zagrabit. Dogodek je iz reda realnega v lacanovskem pomenu besede – je *incalculable*, ne le, da je to, katera številka se bo prikazala pri metu kock čisto naključje, čisto naključje je tudi ali bo in kdaj bo, če bo, do meta kock prišlo.

Če za dogodek velja, da je *incalculable*, nepredvidljiv, nenapovedljiv, da je, skratka, povsem kontingentnega značaja, to še toliko bolj velja za resnico, ki je vendar zvestoba nekemu dogodku. Nobenega zagotovila ni, da bo zvestoba nekemu dogodku res proizvedla resnico. Takšnega zagotovila po Badioujevem mnenju ni in ga ne more biti, kajti Bog je mrtev in Eden – v takšni ali drugačni obliki – ne obstaja.

A ne le, da vrhovni garant ne obstaja, lacanovsko rečeno, da Drugi ne obstaja, pač pa tudi ni nobene zunanje instance, ni Drugega od Drugega, s katere bi lahko presodili, da je nekaj sploh dogodek. »Če je namreč dogodek nekaj, kar v hipu, ko se pojavi, hkrati že izgine, skratka, če je prezenca dogodka prekarna in naključna, potem je problem prav v tem, kako ugotoviti, ali se je dogodek sploh zgodil ali ne. V zadnji instanci je zato treba reči, da dogodek obstaja le za odločitev oziroma za deklarativ, ki razglasi

<sup>20</sup> *Conditions*, str. 192.

<sup>21</sup> V *Manifestu* so zadeve postavljene nekoliko drugače. Na nekem mestu Badiou pravi, »ker resnica mora biti« (str. 185).

njegov obstoj. Od tod izhaja, da je neodločljiv dogodek in ne situacija. Kajti glede dogodka se nikoli ne moremo znebiti suma, da smo se zmotili, oziroma, da smo simulakrum vzeli za dogodek. Te neodločenosti, namreč neodločenosti med dogodkom in ne-dogodkom, po definiciji ni mogoče odpraviti oziroma ta neodločljivost je konstitutivni del dogodka.«<sup>22</sup>

Dogodku, skratka, ne piše na čelu, da je dogodek. »Dogodek« si lahko sposodi imena in poteze od dejanskih procesov resnice, lahko se tudi izkaže za neko radikalno prekinitev v situaciji, pa vendar ni dogodek, saj na mesto praznine priključuje »polno« partikularnost ali domnevno substanco te situacije. V takšnem primeru imamo opravka z Zlom, s simulakrom resnice – v simulakru lahko razberemo vse formalne poteze neke resnice.

Zvestoba simulakru – v nasprotju z zvestobo dogodku – ne uravnava svojega preloma glede na univerzalnost praznine, pač pa glede na zaprto partikularnost neke abstraktne množice (denimo »Nemcev« ali »arijcev«). Ta zvestoba se uresničuje tako, da mora nujno nenehno konstruirati to množico, a tega ne more storiti drugače, kakor da okoli nje »naredi praznino«. V primeru nacizma, ki ga Badiou obravnava v svoji *Etiki*<sup>23</sup>, se je praznina vrnila pod privilegiranim imenom, imenom »Žida«.

Na tej točki pa se lahko za trenutek ustavimo. Rekli smo, da ni nobenega garanta, nobenega zagotovila, da bo v neki situaciji vzniknil dogodek, in da ni nobenega pravila, s pomočjo katerega bi lahko dogodek ločili od »simulakra«. Prav tako ni nobenega pravila, da bomo tedaj, ko enkrat »stopimo na pravo pot«, na njej tudi vztrajali v prihodnje. Povsod in vselej obstajajo trenutki krize, kljub temu pa je za Badiouja v trenutku krize, v trenutku dvoma potrebno zgolj nadaljevati že začeto – »nadaljevati celo takrat, ko si izgubil vsako sled, ko ne čutiš več, da te »preči« proces, ko se je sam dogodek zameglil, ko je njegovo ime izgubljeno, ali pa, ko se sprašuješ, ali nisi poimenoval napake ali celo simulakra.«<sup>24</sup>

Vse pravkar navedeno je skladno z Badioujevimi izpeljavami in dokazi. Pa vendar se zdi, da je Badiou »na tihem« vpeljal dve pravili, po katerih se *moramo* ravnati v situaciji. Prvo pravilo je, da »vsako sklicevanje na grudo, rod, raso, običaj, skupnost deluje v ravno nasprotni smeri kot delujejo resnice in za etiko resnic je prav ta skupek drugo ime za njegove sovražnike.«<sup>25</sup> Drugo pravilo je videti kot svojsko popačena različica Kantovega

---

<sup>22</sup> Jelica Šumič-Riha, »Anahronizem emancipacije«, *Problemi*, XXXIV, št. 5-6/96, Ljubljana 1996, str. 43.

<sup>23</sup> *Etika*, str. 55 ff..

<sup>24</sup> *Ibid.*, str. 60. O Badioujevi etiki zvestobe prim. tudi Jelica Šumič-Riha, »Anahronizem emancipacije«, str. 30 ff.

<sup>25</sup> *Ibid.*, str. 58.



kategoričnega imperativa – čeravno je neki »nekdo« sovražnik resnice, je v etiki resnic, etiki, ki jo Badiou označuje za militantno in bojevito, vseeno zmerom predstavljen kot tisti, ki je zmožen postati Nesmrten. Lahko se bojujemo proti njegovim sodbam in mnenjem, ki jih sporoča drugim zato, da bi spridil vsako zvestobo, ne moremo pa se bojevati proti njegovi osebi, ki je v tem primeru indiferentna in na katero se v zadnji instanci naslavlja tudi vsaka resnica.

Prvo pravilo je naperjeno proti vsaki rasistični, nacionalistični, ksenofobni, itn. politiki, proti vsaki politiki vase zaprte skupnosti, skupnosti, ki se utemeljuje na neki »polnosti«. Čeravno je videti, da je Badiou to tezo, tezo, da politika sklicevanja na rod, grudo in raso ni združljiva z etiko resnic, vpeljal »pod mizo«, gre vendarle za njegovo temeljno tezo, ki je razvita in dokazana takorekoč povsod v njegovih delih – bit je mnogoterost, oziroma, vsaka situacija je neskončna, nekonsistentna, je generično mnoštvo, kar pomeni, da je v vsaki situaciji prisotnih preveč členov, ki jih ni mogoče reprezentirati, členov, ki so nadštevilni. Iz tega sledi logičen sklep: »Če namreč takega člana mnoštva ni mogoče reprezentirati – ni ga mogoče reprezentirati, ker to mnoštvo nima na voljo ustreznega zastopnika za člen, ki je sicer člen mnoštva, a ne šteje nič –, potem tudi mnoštva ni mogoče reprezentirati oziroma simbolizirati.«<sup>26</sup>

Z drugim pravilom, ki pravi, da se lahko bojujemo proti sodbam sovražnika resnice, ne pa proti njegovi osebi, saj vsakdo lahko postane Nesmrten, drugače rečeno, resnica se naslavlja na vse, je sicer nekoliko bolj zapleteno, pa vendar bomo videli, da Badiou tudi tu ni nekonsekventen. Oglejmo si primer sofist. Sofist je za Badiouja nekdo, ki trdi, da ni resnic, da je bit kot bit nedosegljiva pojmu ali misli, da obstajajo zgolj mnoštva jezikovnih iger (v teh ohlapnih oznakah bi lahko prepoznali Wittgensteina, Lyotarda in še koga, nemara kar dobršen del sodobne filozofije). Kljub temu, da je Badiou kar najbolj bojevito razpoložen do sofista, vendarle pravi, da je »etika filozofije v temelju v tem, da obdrži sofista kot svojega nasprotnika, da ohrani *pólemos*, dialektični konflikt.«<sup>27</sup>

Zakaj Badiou – če pustimo ob strani etiko resnic, o kateri bomo še spregovorili kasneje, in če zanemarimo Badioujevo kompleksno razmerje do sofista – trdi, da vsakdo lahko postane Nesmrten, da se resnica naslavlja na vse? Zato, ker v primeru, da generične procedure, oziroma procedure

<sup>26</sup> Jelica Šumič-Riha, »Anahronizem emancipacije«, str. 28. Za nasledke, ki iz tega izhajajo za Badioujevo teorijo skupnosti prim. članek iste avtorice »Nemožnost skupnosti in možnost demokracije«, v: *Filozofski vestnik*, XVII, št. 1/96, str. 9-28.

<sup>27</sup> *Conditions*, str. 74-75.

resnice obstajajo, lahko rečemo, da »obstaja eno samo človeštvo«. <sup>28</sup> Človeštva Badiou ne razume v humanističnem pomenu besede, Človek kakopak ne obstaja <sup>29</sup>, pač pa človeštvo, z malim č, predstavlja »oporo generičnim proceduram oziroma proceduram resnice.« <sup>30</sup> To pa je možno le, če je človeštvo prazna, brezvsebinska opredelitev, če je zgolj funkcija človeškosti,  $H(x)$ . Ta  $x$  je opora vsaj enega procesa resnice in ta proces resnice se naslavlja, velja za vse, za celotno zgodovinsko telo. Natančneje rečeno, čim imamo proces resnice, ni nobenega  $x$ , za katerega ne bi veljalo, da postane  $x$ , ko ga zagrabi proces resnice.

### *Resnica in resnice*

Toda – ali resnice sploh obstajajo in če obstajajo, koliko jih je? Je resnica ena sama? Če je resnic več – kakšno je razmerje med njimi? In nenazadnje, kaj ima z vsem skupaj filozofija? Filozofija, tako smo namreč že poudarili, razglša, da resnice obstajajo. Ali potem filozofija nima svoje kategorije resnice? Je ta kategorija Resnica? Ali resnice, za katere filozofija razglša, »da obstajajo«, obstajajo pred filozofijo, pred Resnico? Je ta »pred« časoven ali logičen? Kakšno je, skratka, razmerje med Resnico in resnicami?

Najprej velja poudariti, da vselej obstajajo vsaj štiri resnice, toliko je namreč pogojev filozofije. Filozofija je namreč za Badiouja možna le ob hkratni pojavitvi štirih pogojev. Ti pogoji, ki jih Badiou razume v zelo specifičnem pomenu, kot resničnostne procedure, so: matem, pesnitev, politična invencija in ljubezen. Odsotnost enega samega izmed naštetih štirih pogojev bi povzročila, da bi filozofija izginila. Kar, drugače povedano, pomeni, da je po Badiouju filozofija lahko nastala le ob hkratni pojavitvi vseh štirih pogojev. Vsi štirje pogoji, vse štiri resničnostne, ali kot jih Badiou tudi poimenuje, generične procedure, imajo za Badiouja enak status – nobeden od teh štirih pogojev ne sme prevladati nad ostalimi tremi, nobeden od teh štirih pogojev ne sme izključiti ostalih treh. Brž ko filozofija svoje mišljenje izroči enemu samemu generičnemu postopku, brž ko prenese svoje funkcije na enega izmed svojih pogojev, dobimo tisto, kar Badiou imenuje prešitje.

A če po eni strani filozofija, oziroma, Resnica, ni zvedljiva na enega samega izmed teh štirih pogojev, na eno izmed teh štirih resnic, po drugi strani tudi te resnice niso zvedljive ne druga na drugo ne na filozofijo, ki ji

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, str. 258.

<sup>29</sup> Prim. *Etika*, str. 9 ff.

<sup>30</sup> *Conditions*, str. 258.



ostajajo radikalno zunanje, heterogene. A te »vsaj štiri resnice« niso *filozofske* resnice, pač pa so *resnice* – proces zvestobe nekemu dogodku, ki je, kot smo že poudarili, »imanentna prekinitiv«. Drugače rečeno, reči, da obstajajo štirje procesi resnice pomeni, da na področju znanosti, umetnosti, politike, ljubezni, obstaja neka vrzel, ki izvotli red smisla, da obstaja neko realno, ki radikalno prekinja cirkulacijo smisla in ki je zvrtilo luknjo v dano situacijo. In če smo rekli, da je dogodek kot tak kontingenten, da ni nobenega garanta, ki bi zagotavljal, da bo do dogodka zares prišlo in da bo resnica, zvestoba dogodku, vselej tudi zares zvesta dogodku, potem za resnice tudi Resnica ne more predstavljati kakega takega zagotovila. Z drugimi besedami, v razmerju med Resnico in resnicami ne gre za »prevlado, subsumpcijo, utemeljitev ali garancijo«<sup>31</sup>. Iz tega pa izhaja več pomembnih nasledkov.

Prvi je ta, da filozofija ne izreka resnice o resnicah, filozofija za Badiouja ni metadiskurz, ki bi izrekal resnico o štirih resničnostnih procedurah. Drugič, naloga filozofije je zagotoviti tisti prostor, kjer bo mogoče izreči, da »obstajajo resnice«, prostor, kjer bo mogoča »sestavljivost [composibilit ] njihove pluralnosti, ki ji filozofija nudi sprejem in zatočišče.«<sup>32</sup> Takšen prostor pa lahko filozofska kategorija Resnice omogoča le,  e sama ni nekaj substancialnega,  e ni  esesar ne prikazuje,  e je sama po sebi *prazna*. Drugače rečeno, filozofska kategorija Resnice »deluje, a ne predstavlja ni esesar. Filozofija ni produkcija resnice, pač pa operacija *izhajajoč* iz resnic, operacija, ki pri tem razpolaga z »obstajajo« in epohalno sestavljivostjo.«<sup>33</sup> Tretjič, naloga filozofije je zapopasti, ujeti, zajeti resnico. V ta namen filozofija razpolaga z neke vrstami klešč, *pince* – »filozofija je *neko ukleš enje resnic*«. <sup>34</sup> Filozofska operacija sestoji v tem, da filozofija zajame resnice, jih argumentativno poveže, uklene, toda to zajetje, ta povezava, je paradokсне narave, saj mora samo sebe na nek način omejiti. Naloga filozofije je ohraniti tisto, kar je enotenju radikalno tuje, heterogeno, kar enotenje torej od znotraj razenotuje. Sele filozofija postopke resnice »poimenuje«, jih fiksira kot realno, heterogeno, in sicer tako, da jih postavlja kot »stvarni« ekvivalent praznine svoje lastne kategorije Resnice.<sup>35</sup> Drugače rečeno, resnica je na ta

<sup>31</sup> *Ibid.*, str. 68.

<sup>32</sup> *Ibid.*, str. 65.

<sup>33</sup> *Ibid.*, str. 66.

<sup>34</sup> *Ibid.*, str. 68.

<sup>35</sup> Za razmerje med resnicami in Resnico prim. prispevek R. Rihe (»Prekinitve v političnem«, *Problemi*, XXXIV, št. 1/96, Ljubljana 1996, str. 71-103), na katerega se na tem mestu tudi opiramo. Riha ob tem (op. cit., str. 89ff.) vpelje koncept izjavljalnega mesta kot nekega kraja, praznega mesta, ki  ele odpre prostor mo nem vzniku dogodkovnih pogojev znanosti, političnega, umetnosti in ljubezni, ki je kjer je vsa realnost suspendirana, a je hkrati ta praznina bolj realna od realnosti same.

način »generični del situacije, pri čemer »generičnost« pomeni, da je njen poljuben del, da ne pove nič posebnega o situaciji, pač pa zgolj to, da je njena bit mnogoterost kot taka, njena temeljna nekonsistentnost. Resnica je ta minimalna konsistentnost (del, imanenca brez koncepta), ki v situaciji priča o nekonsistentnosti, ki konstituira njeno bit.«<sup>36</sup>

Naloga resnice je tako po Badiouju v tem, da priča o nekonsistentnosti, da priča o razmiku med prezentacijo množstva kot strukture in čistim množtvom, nekonsistentnim množtvom, kolikor kot nekonsistentno ne more biti prezentirano. Tega »nič« ni mogoče pokazati, opredeliti, odkriti, ugotoviti, ni ga mogoče »šteti«, kajti vse, kar je bilo prešteto je v prezentaciji situacije, v konsistentnosti prezentacije. »Nič« torej označuje tisto, kar ne šteje, kar ni všteto, je drugo ime za tisto v »prezentaciji, kar ni prezentirano. To nereprezentirano in nekonsistentno množstvo je lahko v okviru strukturirane situacije »reprezentirano« le na nek »neadekvaten« način: »kolikor je člen, ki je presežen, odveč, skratka člen, ki ga v dano množstvo ni mogoče všteti, je lahko v okviru danega zakona množstva, ki nima na voljo ustreznega zastopnika, subsumiran samo ničli. Paradokсно rečeno, na ravni reprezentacije ga zastopa njegova lastna odsotnost, praznina.«<sup>37</sup> Filozofija po Badiouju ni interpretacija prezentiranega, »ni interpretacija smisla tistega, kar se ponuja izkustvu«, pač pa je »operacija kategorije, ki je odšteta iz prezenca«<sup>38</sup>.

### *Moč in nemoč resnice*

Vrnimo se zopet k resnici. Navkljub temu, da je resnica za Badiouja prekarna in kontingentna, pa je *vsemogočna* glede na možne vednosti. Vsaka resnica odstavi konstituirano vednost, vsak proces resnice je heterogen glede na vednosti, ki so že vzpostavljene v situaciji. Oziroma, kot je poudaril Lacan, resnica je neka vrzel, neka luknja, *une trouée*, v vednostih. Resnica preseže vednosti, jih »izvotli«.

Navkljub prekarnosti ima torej resnica neko moč. Moč resnice je v tem, da spremeni komunikacijske kode, da spremeni režim mnenj. To pa za Badiouja ne pomeni, da mnenja postanejo »resnična« ali »neresnična«, saj mnenja niso zmožna biti ne eno ne drugo. Resnica kot večna množstvena bit je ravnodušna do mnenj, do mnenj je indiferentna. Pa vendar mnenja,

---

<sup>36</sup> *Manifest*, str. 185.

<sup>37</sup> Jelica Šumič-Riha, »Anahronizem emancipacije«, nav. delo, str. 28.

<sup>38</sup> *Conditions*, str. 69.



ta cement družbe, po intervenciji resnice postanejo druga mnenja. Sodbe, ki so bile prej za mnenje samo po sebi umevne in očitne, v luči tega, kar jih je preseгло, v luči dogodka torej, niso več sprejemljive, zato je potrebno iznajti druge sodbe.

Koncept moči resnice Badiou imenuje *forçage*, izsiljenje. Izraz sam je izvlečenka iz matematičnega izraza *forcing*, ki pa ima zame, pravi Badiou, nekoliko preveč športni prizvok. Matematik Cohen je namreč izraz *forcing* vpeljal za primer, ko o elementu množic ne moremo ničesar reči, saj je sama podmnožica nedovršena, ko imamo opravka z generično množico. Toda, če *bo* ta element *bil* v generični množici, ki je domnevno dovršena, potem je ta izjava, natančneje rečeno, *bo* ta izjava bila *exact*, eksaktna, točna, pravilna. Moč resnice je v dimenziji *futur antérieur*, prihodnjega preteklika. Gre za to, da resnica, ne glede na to, da je generična, t. j. nedovršena, nedovršljiva, neskončna, avtorizira anticipacijo vednosti. Resnica uzakoni, *légiférer*, naredi, ustvari zakone v anticipaciji svoje lastne eksistence. Zakaj resnica šele ustvari pravila in zakone? Zato, ker ni že vnaprej danih pravil in zakonov, po katerih bi se lahko ravnala resnica. Če bi takšna pravila bila že vnaprej dana, bi ne bila v skladu z dogodkom, pač pa v skladu s situacijo. Resnica se lahko, tako kot analitik, avtorizira le sama. Kot smo že poudarili »ni formule resnice«, kar pomeni, da je pravilo, po katerem se ravna resnica, pravilo brez opore. V tej točki je Badiou, paradokсно, blizu Kantovi (!) konceptualizaciji reflektirajoče sodbe. Kant namreč v *Kritiki razsodne moči* pokaže, da imajo kritični filozofski izreki strukturo refleksije.

V najsplošnejšem smislu lahko to refleksijsko strukturo opredelimo takole: razsodba kot izrek, ki o nečem odloča in nekaj razločuje, je možna le tako, da je v razsojanje *vključeno gledišče instance*, ki *razsoja*, da je sestavni del razsodbe tudi izjavljalno mesto razsojanja. To gledišče pa ni dano že na začetku, ampak je samo rezultat razsojevalne dejavnosti: 'reflektirati (pretehtati [überlegen] pomeni: da dane predstave primerjamo in podržimo drugo ob drugi bodisi z drugimi predstavami bodisi s svojo spoznavno zmožnostjo glede na pojem, ki je na tak način možen.<sup>39</sup>

Refleksija je razsojanje, ki šele vzpostavlja, *izumlja obči pojem*, na katerega se v procesu razsojanja opira in nanaša.<sup>40</sup>

Tisto, kar je v skladu s temi pravili brez opore pa za Badiouja ni resnično, pač pa veridično, točno. Izraz *véridicité*, veridičnost, za Badiouja pomeni, da je nekaj povezano z resnico, da je v skladu z resnico, a vendar

<sup>39</sup> Immanuel Kant, *Kritika razsodne moči. Prva inačica Uvoda v Kritiko razsodne moči*, prevedel Rado Riha, v: *Filozofski vestnik*, XV, št. 1/1994, str. 194.

<sup>40</sup> Rado Riha, *Razsodna moč. Pravilo brez opore*, v: Jelica Šumič-Riha in Rado Riha, *Pravo in razsodna moč. Od avtoritete brez jamstva do pravila brez opore*, KRT, Ljubljana 1993, str. 153.

ni resnica, pač pa odmik od le-te. Še več. Badiou poudarja prav ta razmik, odmik od resnice in zato veridličnost šteje za kategorija vednosti. Zakaj? Kot smo že poudarili, resnica zvrta luknjo v situacijo (oziroma, v vednost, mnenja, enciklopedijo, komunikacijske kode, načine itn.) in jo prisili, da se spremeni. Ta »izsiljena« sprememba je seveda v neki povezavi z resnico, kljub temu pa še vedno ostaja situacija (mnenje, vednost, enciklopedija), ki pa za Badiouja že po definiciji ni ne resnična ne neresnična.

Resnica je tako razpeta med nek »vselej že« in »še ne«, med izsiljenjem, kjer lahko v imenu resnice izrečemo skoraj vse, in med tem, da resnica nikoli »še ni«, pač pa vselej *šele bo bila*, kajti resnica je generična. Po drugi strani pa resnica, ne le vselej »še ni«, pač pa tudi vselej tudi »že ni več«, saj napreduje iz izginotja, saj je zvestoba dogodku, ki je situacijo dopolnil kot preblisk. Zaradi vsega navedenega Badiou pravi, da se o tem, kaj je resnica, ne da reči skoraj nič, hkrati pa je mogoče pod pogojem, da bo resnica bila, pod pogojem, da pride do nekega izsiljenja, o resnici mogoče izreči skorajda vse. Resnica tako deluje med retroakcijo med skoraj nič in anticipacijo skoraj vsega<sup>41</sup>.

Resnica je *peu-dit*<sup>42</sup>. Po eni strani je resnica skoraj rečena, po eni strani je čas resnice nemerljivi in kontingentni čas bliskovitega dopolnila, prebliska, ki se je »vselej že« zgodil, *hkrati* je predstavljiva v prihodnjem pretekliku, času, ki vselej »šele bo bil«, po drugi strani pa je čas resnice prav tako nemerljivi čas, le da gre, naj se sliši še tako paradokсно, za čas večnosti in neskončnosti. Resnica je, od trenutka dalje, ko je, večna. Resnica je kontingentna, ko pa enkrat »je«, je večna. Tudi v tej točki je Badiou dosledni nadaljevalec moderne znanosti. Kot je pokazal Jean-Claude Milner<sup>43</sup> se struktura moderne znanosti, ki temelji na matemu oz. črki, v celoti opira na specifično povezavo kontingence in neskončnosti. Za kaj gre? V trenutku nekega prebliska se nam lahko zdi, da bi bila lahko vsaka točka vsakega referenta vsake propozicije znanosti neskončno drugo, kar je, neskončna v smislu neskončnosti gledišč. Toda od trenutka dalje, ko se je črka fiksirala, ostaja zgolj nujnost in nalaga pozabo kontingence, ki jo je omogočila. Drugače rečeno, od trenutka, ko črka je, vztraja in se ne spreminja. Ta

---

<sup>41</sup> Prim. *Conditions*, str. 206 ff..

<sup>42</sup> Prim. *Ibid.*, str. 192 in 202.

<sup>43</sup> Prim. Jean-Claude Milner, *L'Oeuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, L'ordre philosophique, Seuil, Pariz 1995 (zlasti drugo poglavje, »Le doctrinal de science«, str. 33-76, ki je nekoliko predelana različica predavanja, ki ga je imel Milner na kolokviju »Lacan avec les philosophes« (v: *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, Pariz 1991, str. 333-351; cf. »Lacan in moderna znanost«, prevedel Peter Klepec, *Problemi*, XXXI, *Problemi-Eseji*, št. 1-2/1993, str. 115-130.)



nespremenljivost črke si nadene poteze nespremenljivosti, ki so po obliki podobne potezam večne ideje. Nespremenljivost oziroma nujnost zakonov znanosti za Milnerja v vseh točkah sicer spominja na nujnost najvišjega Bitja, a podobna ji je še toliko bolj, kolikor nima z njo nobene zveze. Podobno je z badioujevsko resnico: je kontingentna, ko pa enkrat »je«, je večna. Prav to, vsaj zdi se nam tako, bi lahko bil prevod časovne dimenzije Badioujeve trditve, da je resnica *peu-dit*, oziroma *mi-dit*. Kar zadeva druge dimenzije in nasledke tega *peu-dit*, smo skoraj vse že povedali zgoraj. *Peu-dit* ne pomeni nič drugega kot to, prvič, da je resnica »imanentna prekinitev«, oziroma, da »je vselej rečena v lokalnem redu verifikacije«<sup>44</sup>, drugič to, da »ni formule resnice«, oziroma, »ker je resnica podmnožica generičnega Univerzuma, je ni mogoče povzeti z nobenim predikatom, z nobeno formulo«<sup>45</sup>. In tretjič pomeni, da resnica, navkljub svoji moči, ne more biti totalna moč.

Rekli smo sicer, da je resnica za Badiouja vsemogojna glede na možne vednosti, da med resnico in vednostjo ni zapreke, da kastracija ne označuje razmerja med resnico in vednostjo, pa vendar resnica za Badiouja ne sme in ne more biti totalna moč. V situaciji mora obstajati namreč vsaj en element množstva, ki je za resničnostno poimenovanje nedosegljiv. Ta element Badiou imenuje neimenljivo, *innommable* neke resnice. Koncept neimenljivega, kot poudarja François Wahl, v svoji izvrstni spremni študiji *Conditions*, je Badiou, poleg nerazločljivega, neodločljivega in generičnega, uvedel prav v *Conditions*.<sup>46</sup>

Badiou je pri tem izhajal iz teze, da zastavek filozofije ni moč. Ker absolutizacija moči resnice vodi v Zlo, ki ga Badiou imenuje katastrofa, katastrofa resnice, se mora filozofija ustaviti tam, kjer moč resnice presahne, pred neimenljivim, pred točko *nemožnega*, *realnega* resnice. Gre za točko, ki ne omejuje resnice od zunaj, ki ni »na sebi«, pač pa priča o notranji blokiranosti resnice, o njeni nemožnosti, nemoči, da bi se kot resnica izrekla in dovršila. Neimenljivo vselej »vznikne zgolj v polju resnice«<sup>47</sup>.

Primer, ki ga navaja v ponazoritev neimenljivega navaja Badiou, je naslednji. Denimo, da imamo množico  $U$ , ki ima dva termina  $a_1$  in  $a_2$ . V jeziku, ki ga dopušča množica  $U$  je edina možna in resnična formula » $x$  je večji od  $a_2$ «. Če je  $a_1$  dejansko večji od  $a_2$ , potem je formula » $a_1$  je večji od  $a_2$ « resnična, formula » $a_2$  je večje od  $a_2$ « pa napačna. Imamo torej termin,  $a_1$ , ki ga je bilo mogoče opredeliti, imenovati, ki ima svoje lastno ime in

<sup>44</sup> *Conditions*, str. 192.

<sup>45</sup> *Ibid.*.

<sup>46</sup> Prim. François Wahl, »Le soustractif«, v: *Conditions*, nav. delo, str. 9-54. Omenjeno mesto se nahaja na strani 34.

<sup>47</sup> *Ibid.*, str. 209.

termin, ki takega imena nima. Na eni strani imamo torej termin, ali termine, primer, ki ga je navedel Badiou, ima zaradi lažjega razumevanja le dva termina, ki ima(jo) svoje lastno ime in *en sam* termin, ki ni poimenovan, ki je »anonimen«, ki nima lastnega imena. V svoji singularnosti je ta termin tako singularen, da edini nima lastnega imena, da edini v Univerzumu ni imenljiv, da ga ni mogoče imenovati s pomočjo nobene formule. Je unikaten in se izmika, odteguje enosti. Paradoks – če neimenljivo ni imenovano in če je unikanto – mar ni njegovo lastno ime ravno to, da ni imenovano? Tudi v tej točki se Badiou opre na matematiko – matematik Furkhen je leta 1968 dokazal, da enkratnost neimenljivega ni ovira za njegov obstoj. Neimenljivo, pozor, ni generično. Medtem, ko je v vsaki situaciji vselej neskončno *mnoštvo* nadštevilnih delov, pa je neimenljivo eno samo, natančneje, vsak tip generične procedure ima svoje lastno neimenljivo. »Tako je neimenljivo ljubezni spolni užitek. Neimenljivo politike je kolektiv. Neimenljivo poema je jezik. Neimenljivo matematike je konsistenca«. <sup>48</sup> Ali, kot to pove Badiou nekoliko drugače v *Etiki*: »lahko ugotovimo, da se, denimo, v ljubezni spolni užitek kot tak izmika moči resnice (ki je resnica o dvojici). V matematiki, ki nastopa kot neprotislovna misel par excellence, je neimenljivo prav neprotislovje. In kot nam je tudi v resnici znano, ni mogoče znotraj nekega matematičnega sistema dokazati njegove ne-protislovnosti (to je slaviti Gödelov teorem). In končno, skupnost, kolektiv sta neimenljivo politike: vsak poskus »politično« poimenovati skupnost pripelje do pogubnega Zla (kot je razvidno tako iz skrajnega zgloda nacizma kakor tudi iz reakcionarne rabe besede »Francozi«, katere ves namen je, da preganja ljudi, ki tu bivajo, z arbitrarno obdolžitvijo, da so »tujci«). <sup>49</sup>

A zakaj Badiou sploh vpelje neimenljivo, ko pa se vselejšnji določenosti in določljivosti situacije vselej nekaj odteguje? Zato, prvič, ker etika resnice po Badioujevem mnenju obstaja le, dokler v imenu Dobrega ni izrečeno vse, dokler obstajajo postopki, ki odtegujejo zadnjo odtegnitev in izključujejo izključitev. Ker pa Badiou pokaže, kot smo že večkrat ugotovili, da ni nobenega garanta, ki bi zagotavljal tako vznik dogodka, kakor tudi zvestobo resnice dogodku, ker ni nobenega zagotovila, da proces resnice ne bo skušal izsiliti vseh elementov situacije, ker ne Drugi, v lacanovskem pomenu besede, ne Eden, ne obstajata, ker je Bog mrtev, ker ni zagotovila, da proces resnice ne bo vodil v Zlo, saj je Zlo možna razsežnost resnice, je lahko obstoj neimenljivega le opozorilo, neka zunanja maksima, ki naj prepreči katastrofo.

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, str. 224.

<sup>49</sup> *Etika*, str. 65.



Maksima etike resnice, »*ne soustrait l'ultime soustraction*«<sup>50</sup>, je tako inačica maksime, ki jo je Badiou za odvrnitev Zla, ki ga vsaka posamezna resnica naredi za možnega, navedel v *Etiki*: »Treba je nadaljevati!« Etika resnice, oziroma Resnice, je etika realnega le, kolikor vzame nase konstitutivnost vrzeli, kolikor se nima za »dobo avtoritete«<sup>51</sup>, kolikor je »ljubezen do neimenljivega«<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, str. 195.

<sup>51</sup> *Ibid.*.

<sup>52</sup> *Ibid.*, str. 211.

**Alain de Libera, *La querelle des universaux.*  
*De Platon à la fin du Moyen Age,*  
Seuil, Pariz 1996, 512 str.**

Tako »obča filozofska zavest« kakor tudi tradicionalno filozofsko zgodovino pisje običajno enačita srednjeveško filozofijo s t. i. »sporom o univerzalijah«, ki nastopa v učbenikih skupaj s tremi »strankami« v sporu – nominalisti, konceptualisti in realisti – pri čemer naj bi vsaka od teh pozicij ponujala svoj odgovor na vprašanje, ali obstajajo univerzalije samo kot besede, koncepti ali resnično, v stvarih. Zaradi tega ni nič presenetljivega, da je Alain de Libera, eden vodilnih poznavalcev srednjeveške filozofije v Franciji, avtor del kot so *Introduction à la mystique rhenane*, *Albert le Grand et la Philosophie*, *Penser au Moyen Age*, *La Philosophie médiévale*, svoje zadnje, zelo obsežno in izčrpno delo posvetil prav problematiki spora o univerzalijah: *La querelle des universaux (De Platon à la fin du Moyen Age)*.

Vendar Libera postavlja celoten spor v drugačno perspektivo: ne izhaja namreč iz visokega srednjega veka, ampak poskuša celotno problematiko razviti iz popolnoma novih izhodišč. Ker je knjiga, ki nas vodi skozi zgodovinski labirint razprave, preobsežna, da bi jo lahko ustrezno predstavili v vsem njenem bogastvu (vsako poglavje je knjiga v knjigi), se bomo morali omejiti zgolj na opis poglavij, malo več prostora pa bomo namenili metodološkim predpostavkam, iz katerih pravzaprav izhaja vse, kar je kasneje razvito v knjigi.

Osnovna, zelo splošna teza Alaina de Liberaja je, da je srednjeveški (tudi

danesh obstajajo »realisti« in »nominalisti«, toda avtorja to ne zanima, njegova knjiga je knjiga o zgodovini) problem univerzalij figura razprave, ki vse od pozne antike hkrati nasprotuje platonizmu in aristotelizmu ter ju zagovarja. Knjiga, pravi, ima svoj predmet, metodo in predpostavko, vse troje pa je seveda povezano. Njegova koncepcija srednjega veka in zgodovine srednjeveške filozofije je *translatio studiorum*, kar pomeni, da filozofija ni zamrla z zaprtjem zadnje poganske šole, temveč se je s tem začela njena dolga migracija (*translatio*), najprej proti muslimanskemu vzhodu, kasneje na krščanski zahod. Njene postaje (*studia*) so bile Atene, Bagdad, Kordoba, Toledo, kasneje Pariz, Oxford, Koeln in Praga. Grška filozofija je tako spregovorila arabsko in latinsko, nekaj stvari je ostalo, veliko jih izginilo, nastopile so nove, ki še niso bile izrečene.

Pisati zgodovino problema pomeni slediti neki realni epistemološki sledi; opazovati, kako se izoblikuje njena mreža, kako se distribuira, kako se razpleta v določeno število elementov; premisliti spodrsjljaje, ponovne nastope, toda obenem pomeni tudi premisliti dejstva strukture, ki je določena s stanjem dostopnega korpusa. Metoda, ki jo zahteva tako dolg kader, je tista, ki jo narekuje narava preučevanega problema: problem univerzalij ni večni filozofski problem, ni vprašanje, ki bi presevalo zgodovino in njene »epistemološke prelome«, znanstvene revolucije in



ostale spremembe *episteme*, temveč, nasprotno, razkriva te spremembe. Trajna vprašanja obstajajo samo tako, da ustvarjajo svoje lastno trajanje. Naloga zgodovinarja filozofije je definirati konceptualne mreže, ki so rodile srednjeveške figure razprave Aristotel-Platon. Kaj je, ob teh pogojih, pravzaprav »predmet« knjižge?

Običajno historiografija zvede problem univerzalij na »konflikt med realisti, konceptualisti in nominalisti«, to je konflikt, ki zadeva status univerzalij: ali so univerzalije stvari, koncepti ali imena? Vprašanje se zdi naravno: spor o univerzalijah je nek drug način izrekanja stvari, *konceptov in besed*. Toda ravno zato tu ni nič »naravnega.« Če pogledamo filozofski korpus поблиže, vidimo, da je struktura problematike, ki se uporablja pri univerzalijah (trojno razumevanje realizma, konceptualizma in nominalizma) v bistvu problematika pozne antike, ki jo je neoplatonizem petega in šestega stoletja uporabljal za dešifriranje pri branju Aristotelovih *Kategorij*. Če so se v visoki sholastiki spraševali, ali so univerzalije stvari, koncepti ali imena, so se neoplatoniki spraševali, ali so Aristotelove kategorije bivajoče stvari (*onta*), »koncepti« (*noemata*) ali zvoki (*fonai*). Vprašanje, na katerega je potrebno odgovoriti, se glasi: zakaj je ta mreža prešla (in na čigavo pobudo) s kategorij na univerzalije? Toda to vprašanje predpostavlja odgovor na vprašanje, zakaj so univerzalije prešle v ontološko »opremo« filozofije. Čeprav je tu odgovor preprost – zaradi Porfirijevega dela *Isagoge*, zamišljenega kot uvod v Aristotelove *Kategorije*, in njegovega drugega prevajalca (prvi je bil Marij Viktorin) Boetija – vseeno ni popolnoma ustrezen. Porfirijevo delo, ki obravnava *quinque voces* (rod, vrsto, razliko, svojstvenost in akcidenca), pri »predpostavljene«

predstavitvi »univerzalij« ne uporabi te besede. Od kod torej izvira »problem« univerzalij? Po avtorju pokriva »problem univerzalij« mrežo vprašanj, ki so se v kompleksnem gibanju eksegeze celotnega Aristotelovega korpusa izkristalizirala okoli spisa *Isagoge*, ne da bi bila vsa nakazana v njem. Povedano v enem stavku: Porfirijevo drevo skriva cel gozd.

Toda kako naj se lotimo tega problema? Libera zavrača tako intuitivni, ahistorični pristop, ki izhaja z nekega navidez intuitivno in perceptivno razvidnega stališča o tem, kaj je realizem (ali nominalizem), na podlagi katerega se potem klasificira srednjeveške pozicije, kakor tudi pristop, ki izhaja iz sodobnih filozofskih definicij realizma (nominalizma), ki služijo kot merilo srednjeveškim. Ko zgodovinar srednjeveške filozofije predpostavlja, da je realizem (nominalizem) neka določena filozofska pozicija, mora, pravi Alain de Libera, vedno ko govori o »realistih« (»nominalistih«), definirati predvsem kader, področje problemov, konceptualni jezik, »teoretski univerzum«, v katerem imajo nauki, argumenti, problemi svoj pomen, identiteto in svojo lastno fizionomijo. Hkrati zavrača tudi »teološko« oziroma teleološko branje srednjeveške filozofije, ki ga je uveljavil Etienne Gilson, po katerem je predstavljala vrh srednjeveške filozofije tomistična metafizika »čistega deja (*actus purus essendi*): vse, kar je bilo pred tem, naj bi bilo zgolj težavno vzpenjanje na ta vrh, vse, kar je sledilo, pa naj bi bilo že sestopanje z vrha.

Tej teleologiji, ločevanju tistega, kar je v srednjeveški filozofiji z današnjega stališča živo ali mrtvo, zoperstavi Alain de Libera videnje, ki temelji na diskontinuiteti epistemologij. Naloga zgodovinarja je, pravi, razbrati, kolikor je to mogoče, kompleksno igro po-

novitev, transformacij in prelomov, ki ustvarjajo videz zgodovinskega razvoja – v tej perspektivi štirinajsto stoletje ne nastopa kot *telos* trinajstega stoletja. Zanj je pomemben arheološki red: eksplicirati želi, kako je srednjeveška filozofija »naletela« na mrežo konceptov, teoretskih objektov in problemov, iz katerih je, kot eno svojih možnih figur, zasnovala problem univerzalij. Pokazati želi, kako se je tisto, kar historiografija imenuje »realizem« ali »nominalizem«, konstituiralo: ne zanimajo ga že konstituirana dejstva, ampak konstitucija sama. Ker do problemov, ki so zastavljeni v zgodovini filozofije, nimamo nezgodovinskega dostopa, moramo k vsakemu problemu pristopiti v epistemični perspektivi, kar pomeni, da je treba poskusiti interpretirati epistemološko različne elemente, včasih heterogene, ki jih je zgodovinopisje artikularilo ali nevtaliralo v skladu s svojimi lastnimi kriteriji. Katera »orodja in snovi« so uporabna pri »problemu univerzalij«?

Najprej je tu Porfirijev spis *Isagoge*, ki predstavlja »*le texte ou plutot le pretexte*« za »problematiko univerzalij«, in njegova interpretativna tradicija. Sledi *corpus aristotelicum*, tj. teoremi, ki jih ta vsebuje, in filozofske geste preloma s platonizmom. Tretji element predstavlja nabor razpoložljivih izjav, ki v vsakem momentu zgodovine filozofskemu delu definira horizont vprašanj – v srednjem veku so to *auctoritates*, kar pomeni filozofske propozicije, za katere se meni, da imajo definitivno ali operacionalno vrednost. In končno je tu tudi logika razprave same.

Po De Liberaju je vprašanje univerzalij produkt aristotelizma, aristotelске kritike platonizma *in* platonizma, ki je inherenten aristotelizmu; rojeno je iz konfrontacije Aristotelovega *corpusa* in njegovih *Kategorij*; rojeno je iz Por-

firijevih »razlag« iz spisa *Isagoge*, ki naj bi uvedel v branje kategorij. To natančneje pomeni, da je skrivnost rojstva problematike univerzalij treba iskati v treh smereh: pri Porfiriju in njegovih paradokseh, povezanih z univerzalijami, v analizi povezave problematike univerzalij in nauka o kategorijah ter v analizi platonističnih virov problematike univerzalij (argument iz *Menona*, ki je bil protodiskurz vseh realizmov, in teorija eponimičnih oblik, ki skrivoma parazitirajo v aristotelizmu). Na podlagi tega Alain de Libera izpostavi dve splošni tezi. Prva je, da je srednji vek podaljšal aristotelško kritiko nauka o Idejah in da jo je reinterpreteriral na način reartikulacije razmerja med inherenco (*esse in subiecto*) in predikacijo (*dici de subiecto*), druga pa, da problem univerzalij skriva cel sveženj problemov: status intencionalnih objektov in teorijo intencionalnosti, ontologijo oblik, teorijo percepcije, teorijo spoznavanja, deskriptivno metafiziko itd.

Ti dve splošni tezi (skupaj s številnimi drugimi »podtezami« in »podpodtezami«), sta razviti in analitično razdelani v poglavjih, ki sledijo. Tako drugo poglavje, ki zajema obdobje od grškega neoplatonizma do arabskega peripatizma, analizira antiplatonizem in neoplatonizem, teorijo univerzalnosti pri Aristotelu, neoplatonistično teorijo o treh stanjih univerzalnega ter arabske teorije abstrakcije in iluminacije (vpliv al-Farabija). V okviru tretjega poglavja, ki nosi naslov »Visoki srednji vek in spor o univerzalijah«, govori o Boetijevi teoriji univerzalij, raznih »sektah« dvanajstega stoletja, Petru Abelardu in njegovi kritiki realizma, realistični teoriji, ki jo je mogoče rekonstruirati iz *Arts Meliduna* ter nauk poretanske šole. Četrto poglavje je posvečeno arabski sholastiki (Avicenna in Averroes), peto pa latinski sholastiki trinajstega stoletja



(šolska logika, teološki realizem Roberta Grossetesta in Alberta Velikega, nauk o univerzalijah pri Tomažu Akvinskem, modistična teorija intenc). Šesto, zadnje poglavje, pa govori o revoluciji štirinajstega stoletja (intuitivno in abstraktivno spoznanje, univerzalno pri Dunsu Scotusu, Ockham in nominalizem, pozni realizmi in antiokamistična reakcija).

Knjigi Alaina de Liberaja, ki, poleg vsega drugega, izvrstno ilustrira problem

univerzalij kot kondenzatorja inovacij, ki bolje kot katerikoli drug problem razkriva procese izoblikovanja, spreminjanja in kodificiranja novih teoretičnih jezikov, analitičnih modelov in orodij, je resnično »usojeno, da usodno prenove srednjeveške študije in njihovo mesto v zgodovini filozofije.«

Matjaž Vesel

## *Epistemologija in pedagogika*

**Michel Fabre, *Bachelard éducateur*,  
P.U.F., Pariz 1995, 186 str.**

Videti je, da je v Franciji v zadnjem času Bachelardova misel znova postala predmet širšega zanimanja. Znova zato, ker se je nekaj časa zdelo, kakor da bi po althusserjanskem branju in razumevanju Bachelardove epistemologije konec šesdesetih in na začetku sedemdesetih let, mislimo seveda predvsem na Lecourtove interpretacije in analize, ta interes za približno dve desetletji poniknil. Izjema je bilo nemara leto 1984 – stota obletnica Bachelardovega rojstva – ko je več revij in filozofskih srečanj poskušalo napraviti »kritično bilanco neke epistemologije«, kot se je glasil naslov enega od tedaj izdanih zbornikov<sup>1</sup>. Če smo natančnejši, je treba vendarle povedati, da zanimanje za Bachelardovo misel pravzaprav nikoli ni popolnoma ugasnilo, saj je bilo mogoče skoraj vsako leto zaslediti članke in razprave, ki so se lotevali bodisi poetološkega bodisi epistemološkega aspekta njegovega dela. Nekakšna skupna poteza vseh teh raziskovanj Bachelardove filozofske misli je prav podrobno razčlenjevanje posameznih, parcialnih Bachelardovih tez in pogledov, je, če parafraziramo samega Bachelarda, razčlenjevanje posameznih detajlov njegove filozofije. Teh raziskav Bachelardove epistemologije ne zanima več iskanje njenih ideološko-filozofskih

temeljev in opredelitev, ne zanima več »predalčkanje« pod oznako materializma ali idealizma, tudi ne ugotavljanje in merjenje v čem in do kod se njegova misel uvršča pod eno ali drugo oznako dihomične zgodovinske razdelitve zahodne filozofske tradicije. Novejše analize njegovega dela so grobo rečeno mnogo bolj »pragmatične« in celo »utilitarne«: gre za preučevanje in ugotavljanje, kateri njegovi koncepti in na kakšen način so danes lahko operativni in plodni in katere teoretske zastavitve nam danes pomagajo razumeti ne samo zgodovino razvoja znanstvene misli kot take, temveč predvsem epistemološke moduse konstituiranja spoznavnega subjekta in spoznavne problematike na individualni ravni. V središče zanimanja se postavlja prav tisti vidik Bachelardove misli, ki ga je Lecourtova intepretacija na hitro (in zdi se, da tudi prehitro) odpravila z oznako »epistemološka iluzija«<sup>2</sup>, tj. vprašanje psihologije in pedagogike v procesu oblikovanja znanstvenega subjekta.

V zadnjem času sta se tako dva avtorja lotila osvetlitve specifičnih aspektov ali problemov Bachelardove epistemologije – Didier Gil in Michel Fabre. Prvi je skušal v knjigi *Bachelard in znanstvena kultura*<sup>3</sup> razkriti širše, filozofsko

<sup>1</sup> Cf. Mario Castellana (ur.), "Gaston Bachelard: Bilancio critico di una epistemologia", v *Il Protagora*, 24, št. 5 (1984), Saggi e Ricerche 2.

<sup>2</sup> Cf. Dominique Lecourt, *Bachelard ou le jour et la nuit*, Grasset, Pariz 1974, 3. poglavje z naslovom "L'illusion épistémologique".

<sup>3</sup> Cf. Didier Gil, *Bachelard et la culture scientifique*, P.U.F., Pariz 1993.



antropološke vidike Bachelardove epistemološke teorije zgodovinskega razvoja znanosti in vloge znanstvenega subjekta v procesih njegovega oblikovanja, Fabre pa se v svojem delu omejuje prav na psihogenetske vidike oblikovanja spoznavnega subjekta in na okolje, v katerem ti procesi potekajo – na pedagoško okolje šole in izobraževanja. Omeniti velja, da Fabre sicer ni prvi, ki bi se ukvarjal z Bachelardovim razumevanjem odnosa med pedagogiko in epistemologijo<sup>4</sup>, a je prvi, kolikor nam je znano, ki je svojo pozornost bolj posvetil »aplikativnim« vidikom Bachelardovih epistemoloških konceptov v pedagoški znanosti, kakor pa samim teoretskim razsežnostim razmerja epistemologija – pedagogika. Fabrea zanimajo implikacije Bachelardove refleksije za pedagogiko z vidika vzročne zveze med vedenjem in organizacijo vedenja, med strukturo znanosti in strukturo spoznanja, med zahtevo po objektivnosti znanosti in korelativno nujnostjo depshologizacije spoznavnega subjekta. Iskanje optimalnih strategij, ki jih mora individuum obvladovati in uporabljati, da lahko zapopada zapleteno realnost, ki ga obdaja, predvsem pa njihovo organiziranje v obliko neke paradigmatске matrice izobraževalnega procesa, je preprosto rečeno osnova pedagoškega raziskovanja. Na drugi strani pa je prav epistemološko raziskovanje pogojev transformacije, modifikacije in rektifikacije znanstvenih pojmov, brez česar ni mogoče vzpostavljati instance objektivnosti znanstvenega vedenja, tista teoretska prvina, ki omogoča in celo zahteva povezovanje epistemološkega in pe-

dagoškega vidika razvoja in transferja znanstvene kulture. Seveda pa v prid takšnemu povezovanju ne govorijo zgolj notranje teoretski razlogi, ampak tudi samo Bachelardovo delo, v katerih epistemološke analize posameznih znanstvenih teorij in konceptov vselej spremljajo refleksije pedagoških vzporednic, kjer se (epistemološka) vprašanja oblikovanja objektivne znanstvene vednosti vedno povezujejo s (pedagoškimi) vprašanji prenosa te vednosti, formiranja subjektov tega prenosa in oblikovanja kulture. Znotraj obeh pristopov je ravno vprašanje objektivnosti tista os, okoli katere se suče celotna problematika tako individualne psihogeneze subjekta vedenja kakor tudi razvoja znanstvenih teorij.

Fabre ugotavlja, da je pojem dela in dejavnosti tisti, ki lahko zagotavlja artikulacijo subjektivnega in objektivnega pola in »Bachelardova filozofija je mišljenje dela: obdelovanja konceptov, podob in materij« (str. 4). V samem delu pa je struktura objekta tista, ki narekuje in usmerja. Te strukture ni mogoče transformirati, ne da bi se ji (do neke mere) nujno pokoravali in seveda narobe, ni transformacije objekta brez transformacije subjekta. Prav problematika oblikovanja, formiranja, transformiranja, reformiranja je na neki način vodilna nit in ozadje vsega Bachelardovega dela. Bachelardova filozofija je po svoji teoretski usmeritvi filozofija nastajanja, oblikovanja, dela in ne filozofija biti, forme ali pogleda, saj je prelom s celotno filozofsko problematiko temelja in utemeljitve izhodišče in bistveno določilo Bachelardove filozofske misli. Ko namreč Bachelard zavrne, izhajajoč

<sup>4</sup> V italijanskem prostoru, kjer so tudi sicer že zelo zgodaj Bachelardovi misli posvečali veliko pozornost, sta leta 1983 izšli dve deli na obravnavano temo: A. Piromallo Gambardella, *Pedagogia tra ragione e immaginazione. Riflessioni sul pensiero di Gaston Bachelard*, Liguori, Neapelj, in R. Fadda, *Pedagogia ed epistemologia. Saggio su Bachelard*, Lisciani & Giunti, Teramo.

iz premisleka prelomnih dogajanj v razvoju (naravoslovnih) ved na koncu devetnajstega in prvih desetletjih dvajsetega stoletja, sleherno možnost filozofskega utemeljevanja znanstvene racionalnosti in objektivnosti, sleherno nadvlado filozofije nad znanostjo, ostane edina možna filozofija, kot zapiše Fabre, »fenomenologija znanstvenega ali poetskega izkustva: skrbna pozornost do oblikovanja konceptov in podob. In ker se duh oblikuje z oblikovanjem svojih produkcij, je ta filozofija – v ontološkem in pedagoškem smislu – filozofija oblikovanja [*formation*]» (str. 9) ... »je filozofija znanstvenega duha in acta, tj. fenomenologija budnosti duha kot pripoved oblikovanja znanstvene kulture« (str. 12).

Fabre tu posebej poudarja, da Bachelard pogosto igra na večpomen-skost pojma oblikovanja oz. formiranja, ki ju uporablja v dveh osnovnih pomenih: v prvem pomenu gre za oblikovanje oz. formiranje v smislu geneze konceptov v znanstvenem delu, v drugem pomenu pa gre za oblikovanje oz. formiranje v smislu šolske pedagogike, torej za tisto, za kar uporabljamo v slovenskem jeziku termin izobraževanje. Šola je bila Bachelardu model, idealni mikrokozmos, ki mu je omogočal ponazarjati vse tiste procese, ki se na drugi ravni in seveda z drugimi sredstvi dogajajo tudi v območju nekega drugega mikrokozmosa, tj. v okrilju *cit  scientifique*, znanstvenega občestva oz. skupnosti. V obeh mikrokozmi delujejo (ali bi morale delovati) in prevladujejo (ali bi morale prevladovati) iste vrednote racionalnosti in v obeh mikrokozmi zasledujejo (ali bi morali zasledovati) isti ideal objektivnosti. Med obema območjema pa seveda ne gre le za goli paralelizem, medsebojne relacije niso le enoznačne ali enosmerne, so bolj zapletene in zadevajo tretji člen v verigi, tj. societeto

in s tem neposredno tudi kulturo kot temeljno determinanto njenega obstoja in razvoja.

Ker se v objektivnost znanosti ni mogoče premakniti preprosto z nekim (pre)skokom, ker ta ni nekaj, kar bi v vsaki znanosti že eksistiralo na njenem pragu in bilo kot tako določeno na sebi in morda celo a priori, ker je, kot je poudarjal Bachelard, objektivnost cilj in ne začetek znanosti, in je vedno dosežena šele v procesu in na koncu procesa objektivacije, tudi poti, ki vodijo do tega cilja, niso gladke, premočrtne in brez ovir. Tako spoznavni proces v razvoju znanosti kakor tudi izobraževalni proces, ki zagotavlja njeno prenašanje in preobrazanje v občo vrednoto in sestavino človekove kulture, morata oba, na dokaj podoben način, četudi z različnim napotrom in različnimi načini, premagovati te zapreke, ki se izkažejo za epistemološke ovire in so spoznane kot take šele naknadno, v neki retrospektivni razsežnosti, oz. natančneje v in po postopku rekurventne presoje. Bistvo tega postopka je epistemološka analiza, s pomočjo katere v vzratnem hodu premotrimo in pretečemo vse postaje, skozi katere so potekali spoznavni procesi in odkrijemo stvarne razloge zmot, ki so te procese zaustavljale, zavirale in oteževale. Z eno besedo, epistemološka ovira in korelativna pojma epistemološkega preloma in epistemološkega akta, so tisti koncepti, ki omogočajo artikulirati polje pedagogike in polje epistemologije.

Osnovna Fabreova teza je, da daje Bachelardovemu delu enotnost prav perspektiva formacije oz. oblikovanja v prej omenjenem dvojnem smislu in da je ta perspektiva tista hiazmatska struktura, v kateri se prekrizata polje šole in polje znanstvene skupnosti. V tem križu pa kompleksni razsežnosti epistemološke ovire pripada sklepno mesto in šele



večstranska raziskava vzrokov in učinkov te ovire odpira možnosti razumevanja zgodovinskega razvoja znanosti na eni strani in pedagoških procesov na drugi.

To formiranje, oblikovanje oz. izobraževanje je, kakor ugotavlja Fabre, tako v kulturno zgodovinskem kot tudi strogo pedagoškem smislu reforma, preoblikovanje oz. preobražanje duha. Njegovo izhodišče in podlaga je t.i. »filozofija ne-ja« [philosophie du non], s katero Bachelard označuje kritiko neposrednosti v vseh elementih in na vseh ravneh in stopnjah kompleksnega spoznavnega procesa. Fabre pri tem navaja Canguilhema, ki je Bachelardovo kritiko ideologije neposrednosti strnil v tri aksiome epistemologije:

1° *razvrstnotenje intuicije*; v tradiciji kartezijskega intuicionizma (ki se nadaljuje vse do Bergsona in Husserla) se bit daje pozornemu duhu v nekakšni racionalni iluminaciji, ki seveda zahteva določen intelektualni napor odpravljanja navad in predsodkov, ki pa ga vendarle označuje intuitivno dosežena evidenca. Za Bachelarda pa resnica ne spada v red – četudi radikalnih – začetkov, temveč v red ponovnega začenja [recommencement], repriz in korekcij. »Mišljenje ne izhaja iz videnja, amapak iz diskurzivnega dela, iz racionalne diskusije« (str. 18).

2° *primat zmote*; zmota ni nekakšna nezgoda, ki bi izvirala iz nepozorosti, temveč je konsubstancialna s spoznavnim aktom, je funkcionalna nujnost spoznavnega procesa. Spoznavanje in mišljenje je zato neka dejavnost kontinuirane rektifikacije, ki se izvaja proti predhodnemu spoznanju v nekem brezkončnem procesu. Resnica zato nikoli ni dana naenkrat in *en bloc*, temveč »... ima svoj polni smisel šele na koncu neke

polemike. Ne more biti *prve* resnice. Obstajajo samo *prve* zmote.«<sup>5</sup>

3° *objekt kot perspektiva idej*; za razliko od tradicionalnega filozofskega pojmovanja, ki izvor spoznanja pogosto spravlja v odnos z neposredno realnostjo, ugotavlja epistemologija, da se znanstveno spoznavanje ne začne s percepcijo ali celo senzacijo neposredno dane realnosti, temveč z nekim že pripravljanim objektom, objektom, ki je že rezultat neke predhodne (racionalne) konstrukcije, skratka z objektom, ki je postavljen v določeno perspektivo idej, kot je že zgodaj zapisal Bachelard.

Iz teh tez je potem jasneje viden ves zastavek Bachelardove psihoanalize znanstvenega spoznavanja, ki predstavlja prav most med epistemologijo, pedagoško in psihologijo, in ki igra ključno vlogo pri analizi in razlagi epistemoloških ovir tako na historični ravni napredovanja znanstvenega mišljenja, kakor tudi na individualni sinhroni ravni njegovega razumevanja v pedagoški dialektiki učenja in poučevanja. Fabre posveča obravnavi in osvetlitvi vloge psihoanalize v Bachelardovem delu večino prostora v svoji knjigi. Pri tem mu uspe ne le sistematično prikazati specifičnost njegovega razumevanja psihoanalize, ki se seveda močno razlikuje od Freudovega, temveč tudi izpostaviti tiste elemente, ki upravičujejo dejavnost bachelardovsko pojmovane psihoanalize v polju epistemološke teorije. Cilj psihoanalize pri Bachelardu ni individualna analiza in terapija, ni odkrivanje in uzaveščanje potlačenega, temveč ravno narobe, identificiranje tistega, kar se v obliki očitnih, preveč očitnih, neproblematiziranih, privzetih verovanj in prepričanj, občnih predstav in idej, ter arhetipske imaginacije, fantazem in

<sup>5</sup> G. Bachelard, *Le Rationalisme appliqué*, P.U.F., Pariz 1975, str. 48.

mitov, vedno znova kopiči in useda v psihizmu individuov in na različne načine vdira v procese oblikovanja pojmov, ovira njihovo racionalno konstrukcijo in v določenih okoliščinah povzroča nastajanje t.i. psevdokonceptov, ki se v rekurrentni epistemološki analizi izkažejo za epistemološke ovire. »Ovira torej ni neka praznina, temveč neka prepolnost spoznanj« (str. 81). Zato je ni mogoče substantivirati, ne obstaja ovira na sebi, kot taka. Ovira je relativna, kar pomeni, da obstaja v relaciji do zgodovine spoznanja. Ni nekaj zunanjega, zapreka, ki jo je mogoče preskočiti; »misliti oviro zahteva nasprotno predstavo o oviranju, ki je notranje gibanju spoznavanja, ki je v samem osrčju mišljenja. Niso stvari tiste, ki jih je težko zapopasti, mišljenje je tisto, ki je težavno« (str. 83).

Fabreov prikaz gre v nadrobnosti psihoanalitične problematike pri Bachelardu od obravnave njegove teorije dinamičnega nezavednega, teorije instinktov in nefreudovske psihoanalize do vprašanja o povezanosti psihoanalize in etike spoznavanja. Po obravnavi psihoanalitične interpretacije vzrokov spoznavnih ovir pa se Fabre v nekaj po-

glavjih posveti prav razlagi tipologije ovir, njihovih mehanizmov in njihovih učinkov. V sklepnih poglavjih knjige pa Fabre načne vprašanje intersubjektivnosti, tj. znano Bachelardovo dialektiko razmerja *cogito – cogitamus*, ki tvori os formiranja tako v pomenu šole kakor tudi v pomenu oblikovanja znanstvenega mišljenja.

V tem prikazu seveda ni mogoče predstaviti vseh ravni in vseh problemov, ki jih v svojem delu načenja Fabre, kajti kljub ne ravno velikem obsegu knjige, je treba reči, da je zagotovo zajel prav vse, ki so za razumevanje Bachelardove misli ključnega pomena. Fabreova knjiga je v celem vzeto *Bachelard expliqué aux pédagogues*, tisto, kar v njej nekoliko pogrešamo pa je nemara *Bachelard expliqué pédagogiquement*. Fabre resda vseskozi opozarja na zastavke in nastavke Bachelardove misli za sodobno pedagogiko in celo didaktiko, a jih po našem mnenju ne razvije dovolj in predvsem ne sooči s sodobnimi pedagoškimi pogledi in danes prevladujočimi teoretskimi utemeljitvami pedagoške vede.

V. Likar



# Social Theory and Practice



An International and Interdisciplinary Journal of Social Philosophy

Volume 22, Number 1

Spring 1996

**Mandatory Retirement and Justice**

*J.H. Chandler*

**Dewey's Philosophical Approach to Racial Prejudice**

*Gregory Fernando Pappas*

**Acceptable and Unacceptable Levels of Risk: The Case of Pornography**

*Alix Nalezinski*

**Poverty and Violence**

*Stevén Lee*

**Is Pareto Optimality a Criterion of Justice?**

*Ann E. Cudd*

**After Kant: Ventures in Morality Without Respect for Persons**

*Christopher Gowans*

Subscriptions (3 issues): Individuals \$15; Institutions \$36; Foreign postage \$4  
Department of Philosophy, Florida State University, Tallahassee, FL 32306-1054

Tomaz Mastnak

*Iznajdba »Evrope«: humanisti in vojna proti Turkom*

V nasprotju z zgodovinami Evrope, pisanimi po koncu hladne vojne, ki po eni strani razširjajo področje te zgodovine proti vzhodu, po drugi pa še naprej vidijo »izvor Evrope« v stari Grčiji, avtor postavlja tezo, da zgodovina Evrope ni starejša od Evrope kot skupnosti, ki se zaveda same sebe. Ta zavest se je oblikovala, ko so latinski kristjani začeli govoriti o Evropi kot skupnosti, ki ji pripadajo, in o sebi samih kot Evropejcih. Pred 15. stol. beseda Evropa ni bila uporabljana pogosto in ni imela ne univerzalizirajoče, ne integrativne, ne mobilizacijske moči. Nosilec politične kolektivne zavesti Zahoda je postala šele, ko so se latinski kristjani odzvali na turško osvojitve Carigrada. Na podlagi številnih virov iz tistega časa, ki vsi zahtevajo, da je treba »Turka izgnati iz Evrope«, avtor sklepa, da se je Evropa kot politična skupnost oblikovala v sveti vojni proti »Turku«.

Tomaz Mastnak

*The Invention of »Evrope«: Humanists and War against the Turks*

The author takes issue with the post-Cold War historiography of Europe which, while extending the geographical scope of history of Europe towards the East, continues to trace the »origins of Europe« back to the ancient Greece. He argues that the history of Europe is no older than Europe as a community conscious of itself. This consciousness emerged when Latin Christians began to use the name »Evrope« to describe the collective entity to which they saw themselves belonging, and to talk of themselves as »Europeans«. Before the fifteenth century, the word Europe was used sparsely; it had little general meaning and lacked the power to mobilize, integrate, and exclude. The change, resulting in the word Europe becoming the bearer of the political collective consciousness in the West, crystallized with the response of Latin Christians to the capture of Constantinople by the Ottomans. Citing a number of contemporary sources demanding that »the Turk be driven out of Europe«, the author concludes that Europe as political community was formed by talking and making holy war against the »Turk«.

Rado Riha

*Subjekt izjavljanja kot fantazma Kantove filozofije*

Izhodišče prispevka je, da je Kantova transcendentalna zastavitev tako na področju teoretične kakor na področju praktične filozofije zgrajena na razcepu med univerzalnim subjektom izjave in partikularnim subjektom izjavljanja. Ta razcep je nepremostljiv, saj je gesta izključitve partikularnega subjekta izjavljanja konstitutivna za vzpostavitev univerzalnega subjekta izjave. Temeljna teza prispevka pa se glasi, da je mogoče na podlagi tretje Kritike Kantovo filozofijo brati tudi kot zastavitev, ki skuša z ravnijo univerzalnega subjekta izjave artikulirati ravno to, kar je iz nje konstitutivno izključeno, namreč subjekt izjavljanja. To tezo skuša prispevek utemeljiti s prikazom Kantove razdelave transcendentalne teorije čutnosti v *Kritiki razsodne moči* in s prikazom specifičnega razmerja med čutnostjo in umom v tretji Kritiki.

Rado Riha

*Das Subjekt der Äußerung als Phantasma der Philosophie Kants*

Der Beitrag geht davon aus, daß Kants transzendentaler Ansatz sowohl innerhalb der theoretischen als auch innerhalb der praktischen Philosophie auf der Spaltung zwischen dem universellen Subjekt der Aussage und dem partikulärem Äußerungssubjekt aufgebaut ist. Diese Spaltung ist unüberbrückbar, da die Geste der Ausschließung des partikulären Äußerungssubjekts für die Konstitution des universellen Aussagesubjekts konstitutiv ist. Die Haupthese des Beitrages



lautet nun, daß es die dritte Kritik möglich macht, Kants Philosophie auch als einen Ansatz zu lesen, dem es darum geht, mit der Ebene des universellen Aussagesubjekts gerade jenes in zu Verbindung zu setzen, was aus ihr konstitutiv ausgeschlossen ist, das heißt, das Äußerungssubjekt. Diese These versucht der Beitrag durch die Darstellung der transzendentalen Theorie der Sinnlichkeit und des spezifischen Verhältnisses von Sinnlichkeit und Vernunft in der *Kritik der Urteilskraft* näher zu begründen.

Alenka Zupančič  
*Subjekt in univerzalno*

Prispevek izhaja iz nekaterih problemov, ki jih postavlja Kantova formulacija kategoričnega imperativa. Od tod poskuša natančneje določiti vlogo subjekta v konstituciji moralnega zakona kot univerzalnega. V prvem delu gre predvsem za vprašanje odgovornosti subjekta pri tem, kar formulira kot svojo dolžnost. V drugem delu pa je zadevna problematika postavljena v perspektivo Kantove teorije diaboličnega zla in izključitve le-tega kot nemožnega za človeške akterje.

Alenka Zupančič  
*Subject and the Universal*

The starting point of this paper is Kant's formulation of the categorical imperative. From the perspective introduced by this starting point, the author analyses the role of the subject in the constitution of the universal law. The first part of the paper deals with the question of subject's responsibility in what s/he refers to as her/his duty. The second part is dedicated to Kant's theory of diabolical evil and examines some consequences of Kant's exclusion of the possibility of diabolical evil.

Jelica Šumič-Riha  
*Fantazma začetka pri Schellingu*

Sodobna misel se vpisuje v rubriko konca: konca politike, zgodovine in celo filozofije. Možnost vrnitve k filozofiji priča, da konec nikakor ni »usoda« misli. Vrnitev k filozofiji zahteva torej poprej, da opravimo s koncem. Toda ta odločitev končati s koncem ne konča tudi z začetkom, pač pa to vprašanje radikalizira: ne v smislu domnevne čistosti začetka, marveč prej v smislu poguma, nujnega za začetek brez kakršne koli opore ali temelja. Prav v luči te odločitve, ki je dvojna gesta dokončanja in ponovnega začetka, postavi pod vprašaj alternativo med začetkom in konceptom, to je, dveh imaginarnih krajišč, ki naj bi določali sodobno misel, bomo analizirali Schellinga.

Če je Schellingova misel zanimiva za nas, je to v meri, v kateri tema začetka, kot jo obdeluje v *Vekovih sveta*, zahteva odločitev oziroma poseg v *Grund*, v fantazmatsko predzgodovino. Cilj pričujoče analize je pokazati, da ta odločitev, torej »pravi« začetek, konstituira hkrati tudi trenutek »dvojnega rojstva«: rojstva subjekta in Drugega. Pri tem smo poskušali pokazati, da je to rojstvo mišljivo le izhajajoče iz preseka »ne mislim« in »nisem«, dveh momentov, katerih notranjo dialektiko je demonstriral Lacan v svoji *Logiki fantazme*.

Jelica Šumič-Riha  
*Le fantasme du commencement*

On est habitué à voir la pensée contemporaine s'inscrire sous le signe de la fin: la fin de la politique, de l'histoire et même de la philosophie. La possibilité même »du retour à la

philosophie», témoigne que la fin n'est nullement le destin de la pensée elle-même. Or ce geste, comme le démontre, A. Badiou, requiert un geste supplémentaire, celui d'en finir avec la fin. Cette décision d'en finir avec la fin ne finit pour autant pas avec la question du commencement, mais la radicalise: non pas dans le sens de la pureté supposée du commencement, mais plutôt dans le sens du courage qu'il faut pour commencer sans le support d'un fondement quelconque. Ce surplus de décision »tirée du vide« qui, par un double geste d'achèvement et de recommencement, met en question l'alternative même entre le commencement et la fin, c'est-à-dire les deux points d'arrêt imaginaires censés prédéterminer la pensée moderne, constitue la perspective selon laquelle nous proposons une relecture de Schelling.

Si la pensée de Schelling suscite aujourd'hui l'intérêt, c'est dans la mesure où le commencement, tel qu'il a été élaboré dans ses *Âges du Monde*, n'est justement pas au commencement, mais coïncide plutôt avec l'intervention d'une décision dans le *Grund*, sa préhistoire fantasmique. Le but de notre analyse est de montrer que cette décision, le »vraie« commencement donc, constitue en même temps le moment de la »double naissance« du sujet et de l'Autre. Pourtant, cette naissance n'est pensable qu'à partir de l'intersection du »je ne suis pas« et du »je ne pense pas«, deux moments dont la dialectique a été démontrée par Lacan dans sa *Logique du fantasme*.

Lars-Olof Åhlberg  
*Ali je estetika mogoča?*

V pričujočem prispevku bom kritično presodil dva splošno sprejeta pristopa k umetnosti in estetiki, ki nakazujeta, da filozofska estetika ni več mogoča. Tako sociologija umetnosti (še posebej Pierra Bourdieua) kot tudi številni poststrukturalistični pristopi k umetnosti trdijo, da so pokazali, da sta tradicionalna umetnostna zgodovina in filozofija umetnosti nelegitimni. Sociologija umetnosti in poststrukturalistična teorija sta obe prišli – po povsem različnih poteh – do podobnega sklepa: estetika je v osnovi ideološki diskurz, ki mora biti demaskiran. Poskušal bom pokazati, da Bourdieuev pristop – čeprav razjasni nekatere aspekte umetnostne presoje – resno napačno razlaga naravo sodobne filozofske estetike. Zdi se mi, da so mnogi poststrukturalistični misleci zagrešili isto napako, kot jo je Bourdieu: nagnjeni so k temu, da tradicionalno umetnostno in literarno zgodovino itd. razumejo kot neizpodbitno »logocentrično« in »esencialistično«. To je tako, kot da bi hoteli povedati, da *mora* biti vsaka, svojega imena vredna estetika esencialistična, nezgodovinska in zatorej ideološka. Trdim, da je koncept umetnosti, kot ga mi poznamo in ki se je izoblikoval v sedanjosti ob koncu 18. stoletja, zgodovinski koncept. Umetnost, kot jo mi poznamo, ni večna, čeprav presega naše življenje. To pa ne pomeni, da umetniškega vzgiba, ki je soroden simbolnemu in ki je lahko uresničen na mnogo načinov v različnih zgodovinskih in kulturnih pogojih, ne moremo legitimno obravnavati kot stalno odliko človeške narave. Človek ni samo *zoon politikon*, temveč tudi *zoon symbolikon*. Estetika je med drugim racionalni odraz naše potrebe po simbolih ter naše zmožnosti simbolizacije.

Lars-Olof Åhlberg  
*Is Aesthetics Possible?*

In the present paper I shall criticize two widely accepted approaches to art and the aesthetics which imply that philosophical aesthetics is no longer possible. The sociology of art (in particular in the hands of Pierre Bourdieu) as well as various poststructuralist approaches to art, claim to have shown that traditional art history as well as traditional philosophy of art are illegitimate enterprises. Both the sociology of art and poststructuralist theory arrive – by very different routes to be sure – at a similar conclusion: aesthetics is basically an ideological discourse that has to be unmasked. I attempt to show that Bourdieu's approach – in spite of the light it throws on some aspects of art appreciation – seriously misconstrues the nature of contemporary philosophical aesthetics. Many poststructuralist thinkers seem to me to make the same mistake as Bourdieu: they tend to think of aesthetics, traditional art history and the history of literature etc. as unredeemably



»logocentric« and »essentialist«. It is as if they were saying that any aesthetics that is worth its salt *must* be essentialist, ahistorical and therefore ideological suspect. I argue that the concept(s) of art, as we know it, is an historical concept which crystallized into its present shape at the end of the 18th century. Art as we know it, though more enduring than life, is not eternal. This, however, does not mean that the artistic impulse, which is akin to the symbolic impulse and which can be realized in a multitude of ways under different historical and cultural circumstances, cannot legitimately be regarded as a permanent feature of human nature. Man is not only a *zoon politikon*, but also a *zoon symbolikon*. Aesthetics is, among other things, the rational reflection on our need of symbols and our capacity for symbolizing.

Frances Berensen

*Merleau-Ponty in razumevanje*

Vrsta estetikov poudarja pomen estetskega izkustva, vendar pa tudi močno nasprotuje kakršnikoli fenomenološki razlagi, češ da »tovrstnih fenomenoloških opisov načeloma ni mogoče razumeti, saj kriterij za ugotavljanje, kdaj je bil takšen opis uspešno razumljen, ne obstaja« (R. Scruton).

Osredotočila se bom na 2. del Merleau-Pontyjevega poznega dela *Vidno in nevidno*, da bi izpostavila ključni pomen njegove razlage telesa, izražene prek notranjih in zunanjih obzorij, ki služijo osvetlitvi našega razumevanja izkustva, zaradi česar postane takšno razumevanje razumljivo in posebej pomembno za estetsko izkustvo.

Frances Berensen

*Merleau-Ponty and Understanding*

A number of aestheticians stress the importance of the aesthetic experience but are strongly opposed to any phenomenological account on the grounds that »phenomenological descriptions of this kind are in principle unintelligible as there is no criterion that will enable us to recognise when such a description has been successfully understood (R. Scruton).

I shall concentrate on Merleau-Ponty's later work *Le Visible et l'invisible*, part 2, to bring out the crucial importance of his account of the body in terms of interior and exterior horizons which serve to illuminate our understanding of experience, what makes such understanding intelligible and particularly significant for aesthetic experience.

Marina Gržinić

*Pojmovanje telesa v Merleau-Pontyjevi filozofiji*

Filozofija Mauricea Merleau-Pontyja (1908-1961) zaseda posebno mesto v zgodovini evropske filozofije dvajsetega stoletja, tiste, ki se ukvarja s problematiko vidnega in vizualnega ter osrediščenosti kulture, umetnosti in družbenega dogajanja na »oko«, kot poglavitno čutilo zahodne civilizacije. V tako začrtanem kontekstu je filozofija Mauricea Merleau-Pontyja, pa čeprav lahko tudi v njej zasledimo elemente antiokularocentrizma, poskus zastavitve temeljev »alternativnega« režima percepcije, ki se postavlja nasproti kartezijanskemu perspektivnemu sistemu ter skuša oko in pogled integrirati v drugačen sistem zaznavanja. V pričujočem eseju se avtorica loteva ponovnega branja Merleau-Pontyjeve filozofije in se pri tem osredotoča na sledeča vprašanja: percepcijo, telo in utelešenje percepcije, vidno in nevidno, na odnos med vidnim in taktilnim ter na specifično pojmovanje percepcije v odnosu do kategorij časovnosti in prostorsosti (v primerjavi s podobnimi poskusi, ki jih zasledimo v teoretičnem delu Scotta Bukatmana in Slavojja Žižka).

Marina Gržinič

*Understanding the Body in Merleau-Ponty's Philosophy*

The philosophy of Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) takes a special place within the history of twentieth century European philosophy which deal with the concept of the visible, the visual, the gaze, and the eye as the most important of the five senses in culture, the arts and social phenomena. In this context Merleau-Ponty's philosophy (although his work is also not without traces of antiocularcentrism) is an attempt to lay down the foundations of an »alternative« model of perception, which stands in opposition to the Cartesian perspectival system and which attempts to integrate the eye and the gaze into a different system of perception. In the essay the authoress re-read the work of Merleau-Ponty and focused herself on the following questions: perception and gaze, the body and the embodiment of perception, the visible and invisible the relationship between the visible and the tactile and the specific definition of perception in relation to the categories of time and space and of its embodiment (with similar parallel attempts made by Scott Bukatman and Slavoj Žižek).

Peter Klepec

*Badioujeva konceptualizacija resnice*

Članek obravnava temeljne poteze Badioujeve konceptualizacije resnice in nekatere nasledke, ki iz le-te izhajajo. Resnica, ki je za Badiouja osrednji koncept vsake možne filozofije, ni ne dana ne transcendentna. Resnica je »immanentna prekinitvev« situacije v specifičnem badioujevskem pomenu, hkrati pa univerzalna in večna. Po drugi strani resnica nastopa kot zvestoba tistemu, kar situacijo preseže, dopolni, »prekine« in kar Badiou imenuje dogodek. Dogodek je kontingenten in nepredvidljiv, brž ko vznikne, tudi že izgine, je realen v lacanovskem pomenu besede. Zato govori Badiou o tem, da »ni formule resnice«, da ni garanta resnice. Naloga filozofije je, da omogoči sestavljenost štirih resničnostnih procedur ali pogojev filozofije in da vselej priča o nekonsistentnosti situacije. Čeravno je resnica za Badiouja vsemogočna, se mora filozofija ustaviti pred neimenljivim, pred točko nemožnega, realnega resnice. V tem pomenu je etika resnice etika realnega.

Peter Klepec

*Badiou's conceptualization of truth*

The article delineates basic contours of Badiou's theory of truth and shows some of its consequences. Truth is for Badiou the central concept of every possible philosophy. It is neither something given nor transcendent, but rather »immanent rupture« of a situation (as defined by Badiou, of course), but nonetheless universal and eternal. On the other hand it is fidelity to what surpasses, exceeds, supplements, »interrupts« the situation and what Badiou calls event. Event is contingent and incalculable, as soon as it emerges it vanishes, it is real in the Lacanian sense. Therefore Badiou claims, that »there is no formula of the truth«, that there is no guarantor of the truth. The task of philosophy is to ensure the place where compossibility of four truth procedures or conditions of philosophy would be possible, and always to bear witness to the inconsistency of a situation. Although truth is for Badiou omnipotent, philosophy must stop at its point of »unnamable«, impossible, real in the Lacanian sense. In this sense the ethics of truth is the ethics of the real.











ISSN 0353-4510



9 770353 451019