

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 najboljše! A če Bog ni dober in če zato ne more postati boljši, se pravi, da ne more postati niti najboljši. To troje: »dobro«, »boljše«, »najboljše«, 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.«¹

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.«²

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

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

² *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.«³

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.«⁴

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.⁵

Tu imamo namreč opraviti z manipulacijo govornice, ki naj bi s pomočjo vseh teh negacij izrazila neizrekljivo. V tem prepoznamo splošno težnjo v misticizmu: distorzija govornice, ki jo oropa vsake predstavnosti funkcije, je uporabljena za ponazoritev nečesa, kar je onstran vsake predstave. V nekaterih najstarejših tekstih, kakršni so tili, na katere se sklicujemo, denimo, v merkabaškem misticizmu, 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.«⁶ 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

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

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

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

⁶ 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«, »misl« 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 »misel«. V obeh primerih povem isto. Kajti če se moram – zato da bi vzpostavil ekvivalenco – osrediniti na to, kaj je skupno »domišljiji«, »logosu« in »misi«, 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 členu D ne morem vikorporirati v verigo, ne da bi ga reducirail 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 predciciramo, ali pa, če rečemo, da se Bog izraža skozi *totalnost* obstoječega.⁷ 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.«⁸

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

⁷ 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.

⁸ 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.«⁹ 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.«¹⁰

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.«¹¹

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:

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

¹⁰ 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.

¹¹ 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.«¹²

¹² *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 dosedanem delu, je »hegemonija« ključni koncept za mišljenje politike.¹³ 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 mysticizem 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

¹³ 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