

³ Gilles Deleuze, Felix Guattari: *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 1991, str. 62-63.

⁴ Gilles Deleuze: *Podoba-gibanje*, Studia humanitatis, Ljubljana 1991, str. 142.

⁵ Dušan Pirjevec: *Franz Kafka in evropski roman*, v *Franz Kafka, Grad, Cankarjeva založba*, Ljubljana 1967 (Sto romanov 30), str. 61.

⁶ Gilles Deleuze: *L'Image-temps*, Minuit, Pariz 1985, str. 196.

⁷ Prav tam, str. 164.

Rado Riha

DEKONSTRUKCIJA IN KONČNOST SUBJEKTA

Poststrukturalistična kritika metafizičnega subjekta je bila predmet številnih razprav, njene različice pri Althusserju, Foucaultu in Derridaju so več kot dovolj znane. Nič manj znan ni drug tok filozofskega razmišljanja, poimenujemo ga lahko kar habermasovska filozofska paradigma, ki je sicer tudi kritičen do zahodne metafizike in razsvetljenske dediščine sodobne filozofije, a skuša pri tem kritiko razsvetljenskega subjekta in razsvetljenske racionalnosti omejiti na njene upravičene zahteve, da bi tako filozofski projekt moderne rešil pred breznom, v katerega ga po njegovem mnenju vodi samodestrukcija uma v dekonstruktivizmu.

Tu nas bo bolj kot prva ali druga filozofska zastavitev zanimalo vprašanje, ali je možna polg njiju še kaka "tretja pot". Natančneje rečeno, zanima nas možnost, da na eni strani priznamo miselno izkustvo poststrukturalizma, se pravi, obrat filozofske refleksije k njej sami, ki razkriva in razgrajuje spekulativni totalitarizem, inherenten temeljnim kategorijam zahodne filozofske misli, in da na drugi strani hkrati zagovarjamo nujnost rekonstrukcije ne le kategorije subjekta, ampak tudi filozofije v njeni čisti obliki, filozofije, ki napreduje po poti kartezijske meditacije. Ali je danes mogoče filozofijo, ki je dolgo časa bivala le na robovih svojih tradicionalnih problemov in ki je nahajala svojo konsistenco zgolj v nenehnem prevzemanju in predelovanju konceptov in postopkov drugih praks, znanstvenih, umetniških in političnih - ali je torej mogoče sodobni filozofski govor, zaznamovan z neizbrisnim izkustvom o lastni obrobnosti, fragmentarnosti in brezopornosti, znova potegniti v središče filozofskih problemov in ga, prav v njegovi obrobnosti, fragmentarnosti in brezopornosti, znova vzpostaviti kot prostor za mišljenje subjekta in resnice, biti in objekta?

Vprašanje, prevzemamo ga od francoskega filozofa A. Badiouja, ki ga postavlja v nekoliko drugačni obliki,¹ je danes možno zastaviti kot smiselno vprašanje predvsem zato, ker je bila "del" poststrukturalizma in njegovega miselnega izkustva tudi teoretska zastavitev, ki je hkrati ni mogoče v celoti zajeti s poststrukturalistično klasifikacijsko mrežo, ne nazadnje zaradi njene eksplicitne tematizacije vpisa subjekta v označevalno verigo - v mislih imamo seveda proti-filozofsko zastavitev psihoanalize J. Lacana. Vendar pa vprašanje, ki meri na renesanso

čiste filozofije, danes ni le možno, ampak je tudi nujno. K temu vprašanju nas sili, denimo, tista "zmernost", ki jo dekonstruktivistični govor o dovršitvi filozofije nalaga filozofiranju, izjavljajna pozicija, ki nikomur več ne dovoljuje razglašati se za filozofa in dopušča le tisto filozofiranje, ki prebiva na mestu lastne nemožnosti.³ Sestavni del te izjavljajne pozicije je namreč pripravljenost filozofije, da vzame nase in razglasi za "stvar mišljenja" tudi zgodovinski dogodek, ki je usodno zaznamoval razvoj in samorazumevanje Zahoda, pobjo Židov v fašizmu.

Kar je pri tej pripravljenosti vprašljivo, ni sama zahteva, da se mora s fenomenom fašizma nujno spoprijeti tudi filozofska misel iztekajočega se 20. stoletja. Vprašljiva je vse prej pripravljena filozofiranja, da prevzame nase odgovornost in krivdo za zločin stoletja. Dejstvo, da je Auschwitz dogodek, pred katerim pojem odpove, da poboja ni mogoče racionalno razložiti, se pravi, ga umestiti v "običajno" zahodno logiko političnega in vojaškega obračunavanja z (dozdevnimi) nasprotniki danega ali oblikujočega se družbenega ustroja, da ostaja zločin torej nemišljiv, je v okviru govora o dovršitvi filozofije interpretirano kot konsekventen izraz in skrajna posledica notranje logike zahodnega uma: Auschwitz je kraj, na katerem se zahodna racionalnost, utelešena v filozofiji, razvije do svoje popolnosti, vtem ko se njen tok ustavi in prekine. V nemišljivosti zločina nad Židi je filozofija Zahoda udejanjena v svoji kar se da čisti obliki, zato po Auschwitzu filozofija ni več možna, meja nemožne filozofije pa je neprekoračljiva.

Prav na tej točki srečanja dekonstruktivističnega govora o dovršitvi filozofije in govora o nemišljivosti zločina pa se zmernost sodobnega filozofiranja, gesta, s katero filozofija priznava lastno notranjo blokiranost, sprevrže v njeno skrajno prevzetnost, se pravi, v njeno tradicionalno, metafizično držo. Filozofiranje je pripravljeno prevzeti odgovornost za proti-racionalnost zločina, v imenu te odgovornosti se je pripravljeno odpovedati svojim tradicionalnim kategorijam, pripravljeno je žrtvovati vse, celo *filozofijo samo* - a kar s tem priznanjem krivde dobi, je možnost, da se še nadalje vzdržuje v poziciji izjavljanja resnice o Vsem, da še nadalje ohranja to tradicionalno filozofsko izjavljajno pozicijo. Najbolj zmerna in ponižna se tako filozofija še enkrat vzpostavlja v vsej svoji ne-zmernosti, vseobsežnosti in vseutemeljevalnosti, kot instanca izrekanja zadnjih resnic.

Performativno protislovje filozofskega govora o dovršitvi filozofiji - dekonstruktivistična omejitev filozofskega Uma, v kateri univerzalistična zahteva Uma, na ravni izjave predmet radikalne kritike, neokrnjeno prezimi na ravni izjavljanja - nas torej napeljuje k domnevi, da lahko filozofija morda artikulira dognanja ne le poststrukturalizma, ampak tudi kritike zahodne metafizike pri Nietzscheju, Heideggerju ali Wittgensteinu - dognanja, ki govorijo o tem, da se mora filozofski um odreči svoji zahtevi po izvoru, totalnosti in vsesplošni utemeljevalnosti - le tako, da se tako rekoč ničemur ne odpove, da rigidno vztraja pri zahtevi po totalnosti svojega razlagalnega pristopa in da se vzpostavi kot miselni prostor vsakokratnega razmerja "moč-

nih" filozofskih kategorij subjekta, resnice, biti in objekta. Pri znanje notranje omejenosti filozofskega govora bi tako ne pomenilo odpovedi filozofiji, ampak bi, nasprotno, vodilo k temu, da se filozofija postmoderne dobe šele vzpostavi kot taka, kot čista filozofija.

Že bežen pregled sodobne filozofske diskusije³ pa nam pokaže, da pot k postmodernemu preporodu filozofskega govora ne vodi le prek psihoanalize J. Lacana, ampak tudi prek filozofije I. Kanta. Pri obsežni problematiki sodobne "vrnitve h Kantu" se bomo omejili na en sam problem. Na kratko si bomo ogledali, na kakšen način nam Kantova zastavitev v *Kritiki razsodne moči* omogoča, da med seboj smiselno povežemo dve temi, ki se v taki ali drugačni obliki vztrajno ponavljata v dekonstruktivizmu in v različnih kritikah univerzalizma razsvetljenske filozofije, temo *nekonsistentne totalnosti* in temo *kontingentnosti realnega oz. biti*. Povezavo obeh tem omogoča, taka je naša teza, Kantovo dojetje *končnosti subjekta v Kritiki razsodne moči*. Hkrati pa pripelje šele njuna povezava do tiste konceptualizacije subjekta, ki ustreza postmoderni filozofiji. To pa je, kot smo dejali, filozofija, ki ravno s tem, da se ničemur ne odpoveduje, da gre naprej po poti kartezijanske meditacije, dosledno uresničuje zahtevo po omejitvi univerzalnosti in vsesplošne utemeljevalnosti Uma in Subjekta, ki jo je v vsej njeni razsežnosti razvil dekonstruktivizem.

Tema *nekonsistentne totalnosti* sama na sebi daleč presega okvirje pričujočega razpravljanja. Za naš namen zadošča, če jo razložimo kot belino, kot konceptualno vrzel, ki je skupna med seboj sicer nasprotujočima si filozofskima zastavitvama dekonstruktivistične kritike metafizike in habermasovske paradigme filozofskega razmišljanja. Nekonsistentna totalnost je njun skupni sprevid, tisti koncept torej, ki ga proizvede neuspeh vsake od obeh zastavitev, da bi zadovoljivo izpeljala in podkrepila lastno razlagalno namero. Tako lahko, denimo, dekonstruktivistična kritika sicer prepričljivo pokaže na notranjo nemogućnost, ki spremlja vsako zahtevo po univerzalnosti, na to, da vsak poskus univerzalizacije nujno spodleti, kolikor proizvede vselej tudi že neki presežek oz. preostanek, ki ga ni mogoče totalizirati. A z afirmacijo razlike in z odpovedjo občemu je dekonstruktivizem, kot se zdi, zgubil spred oči tudi dejanstvo intersubjektivno utemeljenega in priznanega občega, vprašanje o pogojih za možnost intersubjektivno veljavne norme družbenega sožitja, utemeljene na svobodi in avtonomiji individua. Prav na to vselej že delujoče dejanstvo družbene norme, na vselejšnjo posredovanost družbenega delovanja z intersubjektivno priznanim obćim pa vztrajno opozarja habermasovska paradigma. A če je ta tok razmišljanja uspešen, kolikor problem zazna in ga oriše, pa se zdi, da njegov poskus konceptualno določiti status posredujočega občega uspe le, kolikor pozablja na paradokšno, z notranjo nemogućnostjo zaznamovano naravo vsakega občega. Tako se dogaja, da habermasovska paradigma znova vpisuje umni ideal intersubjektivno posredovanega občega v okvir metafizične logike samoistovetnosti, da dojemata obće kot v sebi konsistentno, neokrnjeno celoto.

Iz tega zagatnega antinomičnega položaja se poskušajo nekateri avtorji izvleči tako,⁴ da berejo obe stališči skupaj, da torej neposredno povežejo med seboj na eni strani temeljni dekonstruktivistični uvid, da ni metagovorice in da ni možen konsistenten govor o celoti in občem, in na drugi strani habermasovsko stališče, ki vztraja, da je treba posredujočo vlogo občega ohraniti in jo le notranje omejiti in "izdiferencirati" (*ausdifferenzieren*). Delovno sredstvo take neposredne povezave, a tudi njen rezultat, pa je po mnenju teh avtorjev prav koncept nekonsistentne totalnosti. Konceptu občega, tudi če je le-to mišljeno kot normativna občost intersubjektivnega komunikativnega uma, ki je imanentna slehernemu diskurzu, a ga hkrati tudi že transcendirata, skratka, kot diskurzu notranja ekscentričnost diskurza, uspe šele takrat zares zlomiti okove logike samoistovetnosti, če obče ni mišljeno le kot idealni, čeprav empirično nikoli dosegljivi horizont smisla, ampak kot paradokсна, v sebi nemožna entiteta. Ideal uma, ki je, denimo, pri Habermasu v obliki predpostavke o konsenzualnosti resnice konstitutivni pogoj sleherne intersubjektivne komunikacije, bi bilo treba v tem smislu dojeti kot neke vrste prazno formo, kot nekaj, kar ni v svojem bistvu nič, natančneje rečeno, kar je le prazno mesto, okoli katerega se strukturirajo različni poskusi njegove vsakokratne diskurzivne artikulacije.

Na to rešitev problema občega se, še vedno v okviru istega poskusa kritičnega sintetiziranja dekonstruktivizma in habermasovskega razmišljanja, ki je značilen za nekatere pristope v sodobni filozofiji, navezuje možnost za rešitev še enega odprtega problema postmoderne kritike metafizike. Gre za drugo temo stalnice kritike razsvetljskega univerzalizma, za problem *kontingentnosti realnega* oziroma, kakor ta problem ponavadi tudi označujejo, za problem konstitutivne nemožnosti, da bi iz *logičnega pojma* izpeljali *realno*. Pojemovno izpeljavo te neizpeljivosti dejanske eksistence iz pojma naj bi omogočal ravno koncept nekonsistentne totalnosti: šele v trenutku, ko je vpeljan neki ireduktibilen razcep, neka notranja nemožnost v samo predpostavko normativne občosti, ko je vselej predpostavljeno obče mišljeno hkrati kot v sebi prazna forma, je dana tudi možnost, da zares mislimo in racionalno utemeljimo, ne pa zgolj postuliramo, neizpeljivost eksistence iz pojma.

Na tej točki lahko zdaj zapustimo zastavitev dekonstruktivizma, habermasovsko filozofsko refleksijo in poskus njune kritične sinteze in se obrnemo h Kantovemu dojetju končnosti subjekta v tretji *Kritiki*, ki omogoča povezavo obeh orisanih tem.

Za tretjo *Kritiko* je, na najbolj splošni ravni, značilno, da Kant v njej do kraja razdela medsebojno odvisnost dveh ključnih teoremov kritičizma, koncepcijo *radikalne končnosti* subjekta, prvič razvito v transcendentalni estetiki prve *Kritike*, in teorijo o (zgolj) regulativnem statusu idej uma, ki je prav tako v glavnih potezah že obdelana v *Kritiki čistega uma*. Končnost subjekta je pri Kanta, kot je znano, utemeljena na ireduktibilni receptivnosti njegove spoznavne zmožnosti, na (apriornih formah) čutnosti, prek katerih je subjektu dana raznoterost pred-

metnega sveta zunaj njega. Opredelitev prostora in časa kot apriornih form čutnega zrenja pove dvoje: prvič, da je izkustveni predmet za subjekt vselej že posredovan s specifično formalno ustrojenostjo subjekta, z načinom, kako ga predmeti aficirajo, in drugič, da je sama eksistenca izkustvenega predmeta konstituirajoči zmožnosti subjekta nedosegljiva, da je zanj nekaj ireduktibilno danega. Subjektova spoznavna zmožnost je sicer konstitutivna za objekte vsega možnega izkustva, a transcendentalna konstitucija predmetnega sveta temelji na izvorni receptivnosti subjekta, na ireduktibilni danosti fenomenalne dejanskosti: končnost subjekta je v tem smislu ontološko konstitutivna, z njo je nedostopna "stvar na sebi" postavljena kot nujni pogoj edine realnosti, ki je možna za subjekt, se pravi, fenomenalne realnosti.

Z izrazom "ideje" pa označuje Kant pojme uma, ki ne referirajo na izkustveni predmet, pač pa je njihov edini objekt samo razumsko spoznanje. Razum obravnava s stališča možne popolnosti, zaključenosti in notranje enotnosti njegovih spoznanj, njegova dejanja skušajo zajeti v *absolutno celoto*. Ideje uma reprezentirajo pri Kantu raven absolutnosti in totalnosti, na kateri delujejo tradicionalne metafizične kategorije, oziroma, če uporabimo nekoliko sodobnejše izrazje, instance velikega Drugega, instance Zakona in celote Smisla. Njihova posebnost pri Kantu je le v tem, da nimajo več absolutnega, neizpodbitnega statusa, ampak so zreducirane na hevristične pojme, ki ničesar ne trdijo o predmetu, ampak govorijo le o tem, kako bi bilo mogoče predmetni svet sistematično in celovito spoznati. Kot pravi Kant, njihova funkcija ni konstitutivna (kot je to, denimo, funkcija razumskih kategorij), ampak je samo še regulativna. Ker ne morejo biti nikoli ustrezno prikazane v izkustvu, ker vsak poskus, da bi izkustvenemu spoznanju priskrbeli zadnjo utemeljitev in popolno pojasnitev, nujno spodleti, lahko njihovo regulativno, usmerjevalno funkcijo opredelimo tudi takole: regulativne ideje uma same na sebi niso instance zadnjega Pomena, celote Smisla, ampak so prazno mesto vselej odsotnega (zadnjega) Pomena, nekonsistentne celote Smisla.

Razlika med prvo in tretjo *Kritiko* je, kar zadeva koncepta končnosti subjekta in regulativne rabe idej uma, v tem, da sta oba koncepta v *Kritiki razsodne moči* postavljena v notranje medsebojno razmerje. O notranjem razmerju smo upravičeni govoriti takrat, kadar razmerje obema svojima poloma ne prinese le neki dodaten, poseben pomen, ki ga zunaj razmerja pač nimata, ampak razmerje oba pola dobesedno konstituira v njuni biti, jima zagotavlja njun obstoj in njuno konsistenco. Medsebojna napotenost obeh polov, dejstvo, da "ni čnega brez drugega", uvaja v vsakega od njiju, v to, kar je vsak v svojem bistvu, neukinljiv razcep – sam v sebi, v svojem bistvu je vsak od polov pravzaprav samo mesto tega razcepa.

Kantovsko dojetje končnosti subjekta lahko tako razumemo kot eksplicitno refleksijo dejstva, da je tako za subjekt kakor za Drugega konstitutivno njuno razmerje. Pomena obeh instanc – subjekta, konstitutivnega za vse izkustvo, a zaznamovanega z

neukinljivo končnostjo, nepremostljivo ločenostjo od področja celote Smisla, in ideje uma, ki nastopajo sicer kot nosilke te celote Smisla, a le tako, da reprezentirajo prazno mesto njegove vselejšnje odsotnosti – sta pri Kantu strogo korelativna. Ta korelativnost se izraža v hkratnosti dveh argumentacijskih tokov, značilni za *Kritiko razsodne moči*.

Prvi argumentacijski tok nadaljuje problematiko zgolj regulativne rabe idej uma. S pomočjo modela reflektirajoče sodbe skuša Kant misliti tip razsojanja, pri katerem pravilo razsojanja oz. obči pojem, glede na katerega poteka razsojanje, nista dana že na začetku, ampak sta sama šele rezultat razsojanja. Reflektirajoča sodba deluje kot razsojanje, v katerem je aplikacija pravila in aplikacija občega hkrati proces njune konstitucije. Model reflektirajoče razsodne moči sta načina, kako Kant misli koncept nekonsistentne totalnosti: obče, ki se vzpostavlja v procesu samega razsojanja, v resnici ni drugega kot prazna forma vselejšnjega vnaprejšnjega pričakovanja smisla, okoli katerega se strukturira sam razsojevalni proces. Posebnost reflektirajoče sodbe pa je pri Kantu v tem, da temeljita njena nujnost in splošnoveljavnost na *čutnosti*, in sicer na čutnosti občutka ugodja in neugodja.

Določitev tega momenta čutnosti je tematika drugega argumentacijskega toka v *Kritiki razsodne moči*. V njem Kant tako rekoč v celoti razvije transcendentarno estetiko, ki jo je v *Kritiki čistega uma* zastavil kot teorijo o vsch načelih čutnosti.⁵ V prvi *Kritiki* je čutnost, pri Kantu najsplošneje določena kot to, kar je v naših predstavah subjektivnega, obravnavana predvsem glede na to, kar je v njej mogoče *objektivno* določiti in kar je konstituens *objektivnega* spoznanja predmeta kot fenomena. V ključnem delu tretje *Kritike*, ki obravnava, kot je znano, estetsko, na občutku ugodja in neugodja temelječe razsojanje o lepem in sublimnem, pa označuje izraz estetsko le to, kar je v čutnosti *zgolj subjektivno* in kar ne more nikoli postati sestavina in predmet objektivne spoznavne določitve. Posebnost Kantovega razmišljanja pa je v tem, da se čutnost občutka razkrije v svoji *zgolj subjektivni*, na objektivirajoči pojem ireduktibilni razsežnosti šele v procesu pojmovnega določanja. To, kar je v čutnosti najbolj čutno-subjektivnega, ni neka pojmu nedostopna, neizrekljiva globina subjektivnosti, ampak je čutnost občutka tisti presežek nad objektivnim pojmom, ki je proizvod same pojmovne operacije. V tem, kar mu je najbližje, v čutnosti občutka, naleti subjekt na nekaj, kar je zanj enako tuje in radikalno kontingentno kakor realna stvar na sebi.

Če sklenemo: dosežek tretje *Kritike* ni v tem, da dopolnjuje obravnavo objektivnih načel čutnosti v prvi *Kritiki* z obravnavo subjektivnih načel. Gre za nekaj bistveno drugega. V *Kritiki čistega uma* je receptivnost čutnosti, znamenje izvorne končnosti subjekta, razložena kot nekaj, kar je enostavno *že dano*. V tretji *Kritiki* pa je danost čutne receptivnosti dojeta kot nekaj, kar je prav v svoji danosti *postavljeno*. *Postavljenost* te *danosti*, kakor bi se lahko morda najkrajše glasil Kantov koncept za *končnost subjekta*, pa ni drugega kot hkratna artikulacija

konceptov kontingentnosti realnega in nekonsistentne totalnosti. Dosežek tretje *Kritike* – in njen pomen za sodobno filozofsko diskusijo – je v tem, da nam kaže, da lahko mislimo kontingentnost realnega in nekonsistentno totalnost le na podlagi kategorije subjekta. Regulativna funkcija idej ne spreminja metafizičnih kategorij le v prazno mesto vselej odlagajočega se zadnjega pomena. Pri Kantu je namreč prazno mesto občega pravila, ki spravlja v tek reflektirajočo sodbo, vselej že zapolnjeno z momentom kontingentnega realnega: reflektirajoča sodba je utemeljena na čutnosti občutka, na tistem, kar je v čutnosti najbolj subjektivno, a je hkrati za subjekt radikalno tuje in kontingentno. Končnost subjekta pa pri Kantu ni le znamenje za to, da je eksistenca čutne materije vselej že dana, pojmu predhodna in iz pojma neizvedljiva. Je vse prej znamenje za to, da eksistira subjekt, transcendentalna zmožnost konstitucije izkustvene realnosti, le v razmerju do nekega momenta, Kant ga misli v čutnosti občutka, ki ga ni mogoče umestiti v okvir subjektive konstitucijske zmožnosti. Kontingentnost realnega pri Kantu ne pomeni, da se transcendentalna konstitucija nikoli ne dotakne samega realnega (da ne gre za "ustvarjanje" realnega sveta), da ostaja realno konstituciji realnosti vselej vnanje. Pomeni vse prej, da je konstitucijska zmožnost v svojem jedru obeležena z nekim momentom radikalne kontingentnosti, zunanosti, tako kot na tem momentu temeljijo tudi ideje uma, ki konstituciji zagotavljajo njen odlagajoči se smisel.

Kantov koncept končnosti subjekta, mišljen kot kraj, kjer se smiselno povezuje tema kontingentnosti realnega in nekonsistentne totalnosti, tako na eni strani ohranja kategorijo subjekta, na drugi strani pa vanjo uvaja moment, ki od *znotraj* blokira subjektovo zmožnost konstitucije. Prav s tem pa po našem mnenju veliko bolj dosledno in radikalno od dekonstruktivistične zastavitve razgrajuje spekulativni totalitarizem instance subjekta.

OPOMBE

¹ Prim. A. Badiou, *Manifèste pour la philosophie*, Seuil, Paris 1988, slov. prev. v: Filozofski Vestnik XIII/1992, št. 1.

² Prim. Ph. Lacou-Labarthe, *La fiction du politique*, Christian Bourgeois Editeur, Paris 1987.

³ Prim. k temu J. Šumič-Riha/ R. Riha, *Pravo in razsodna moč*, ŠKUC, Ljubljana 1993.

⁴ Zgleden primer takega razmišljanja je najti v delu J. Lenoble/A. Berten, *Dire le norme*, E. Story-Scientia, Bruxelles 1990.

⁵ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 35.

Jelica Šumič-Riha

DEKONSTRUKCIJA NELITERARNEGA DISKURZA: ASPEKTI V PRAVU

Ta prispevek bo namesto dekonstrukcije kakšnega pravnega teksta, ki bi se zgledovala po Derridajevi dekonstrukciji *Dekla-*