

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: izvornost 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,¹ 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.² Tisto,

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

² »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 Internacionale³, 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 heglovsko filozofijo,⁴ 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.«⁵ 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

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

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

⁵ 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 Tilliette⁶, 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.

⁶ *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.«⁷ 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

⁷ *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.⁸ 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,

⁸ 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.«⁹

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*.

⁹ 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 existenco, neki nezamišljivi, mitični trenutek, ko Boga ni bilo. Ali še drugače rečeno: če Descartes s svojim ontološkim dokazom dokaže zgolj nujnost modusa božje existencence, pa Schelling izpostavi prav kontingentnost te existencence: 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,¹⁰ 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*,¹¹ ki pa je prav zato, ker noče nič, ker je indiferentna tako do biti kot do nebiti, svobodna volja oziroma preprosto čista svoboda.¹² 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.«¹³ 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,

¹⁰ Cf. Isti, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 43.

¹¹ » 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.

¹² 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.

¹³ *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*).«¹⁴ *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.«¹⁵ 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«¹⁶. 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...«¹⁷

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«.¹⁸ 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

¹⁴ SW, X, str. 285.

¹⁵ SW, VIII, str. 225.

¹⁶ »Vekovi sveta,«, str. 312.

¹⁷ SW, VIII, str. 254.

¹⁸ Cf. J. Lacan, *Ecrits*, Seuil, Pariz 1966, str. 177.

nujno, da ju beremo skupaj.¹⁹ 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«.²⁰ 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.²¹ 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.²²

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

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

²⁰ Cf. J. Lacan, »Propos sur la causalité psychique«, str. 176.

²¹ Cf. J.-A. Miller, *op. cit.*, str. 61.

²² 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.²³ 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 svobodni? 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,²⁴ 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

²³ Cf. J.-A. Miller, *op. cit.*, str. 63.

²⁴ 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.«²⁵ Kajti razodetje po Schellingu ni nikdar neposredno, saj mu predhodi mračni temelj, prikrievanje, zamračitev, skratka, nekaj, kar se odteguje, izmika razodetju, in to po strukturni nujnosti, saj izvira iz slepote, iz temačnosti in neodločljivosti samega Boga.²⁶

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.

²⁵ SW, VIII, str. 263.

²⁶ *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 dovzeten 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,«²⁷ 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),²⁸ 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:

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

²⁸ 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.