

PROBLEMI



K A Z A L O

Schelling z Lacanom

Schelling

Slavoj Žižek: »Nedeljivi preostanek« ali Schelling z Lacanom I. 5

FreudSigmund Freud: *Spominjanje, ponavljanje in predelava* 43**Zlo**Alenka Zupančič: *Don Juan ali kamnita gostija »večno ženskega«* 51**Diskurz**Renata Salecl: *Univerzalizem in kulturne razlike* 69J. G. A. Pocock: *Države, republike in imperiji* 79**Mnoštvo**Tomaž Erzar: *Dva robova matematike* 107**Eno**Emmanuel Lévinas: *Sled drugega* 129Jacques Derrida: *Število da-jev* 145Uroš Grilc: *íchnos toú henós* 155

P R O B L E M I

Slavoj Žižek

»NEDELJIVI PREOSTANEK« I.

Schelling z Lacanom

1

Kako začeti esej o Schellingu? Nemara je najprimerneje, da se osredotočimo na *problem samega Začetka*, na ta odločilni problem nemške klasične filozofije – spomnimo se samo Heglove detajlne obravnave tega problema in vseh njegovih nasledkov v *Znanosti logike*. Schellingov »materialistični« prispevek najbolje povzema njegova temeljna teza, da – nekoliko poenostavljeno rečeno – *resnični Začetek ni na začetku*: obstoji nekaj, kar predhodi samemu začetku – krožno gibanje, katerega začarani krog prekine z neko gesto, ki je analogna presekranju gordijskega vozla, pravi začetek, t. j. primordialno dejanje odločitve. Začetek vseh začetkov – kot bi temu rekli dandanes, »mati vseh začetkov« – je kajpada »V začetku je bila Beseda« iz Janezovega evangelija: pred njo ni bilo nič, t. j. praznina božje večnosti. Po Schellingu pa »večnost« ni neka neopisljiva masa – v večnosti se namreč zgodi marsikaj. Pred besedo je kaotični–psihotični univerzum slepih gonov in njihovega krožnega gibanja, nediferenciranega pulziranja, in Začetek nastopi takrat, ko je izgovorjena Beseda, ki v večno Preteklost »potlači«, izvrže, ta vase zaprti krogotok gonov. Skratka, *na pravem Začetku je sklep, dejanje odločitve, ki z razločitvijo preteklosti in sedanjosti razreši predhodno neznosno napetost krožnega gibanja gonov*: resnični Začetek je prehod od »zaprtega« krožnega gibanja k »odprtemu« progresu, prehod od gona k želji, ali, lacanovsko rečeno, prehod od Realnega k Simbolnemu. Tu bi lahko omenili povsem schellingovsko znanstveno–fantastično zgodbo »The Sole Solution« Erica Franka Russela, ki opisuje notranje občutke nekoga, ki je poln dvomov, nekoga, ki se vrti v jalovem krogu in ki se ne more odločiti, ki načrtuje marsikaj, a to nemudoma opusti. Na koncu se odloči in reče: »Bodi svetloba!«. Skratka, to, kar smo skozi vso zgodbo imeli za jamranje nekega zmešanega idiota, se izkaže za omahovanje Boga neposredno pred stvarjenjem. Začetek tako nastopi takrat, ko »najdemo besedo«, ki razreši zagato, začarani krog praznih in zmedenih razglabljanj.

Natanko v tem pomenu je Začetek problem »fenomenalizacije«: kako pride do tega, da Bog izgovori Besedo in se s tem sam sebi razkrije, pojavi? Tu ne smemo zgrešiti odločilne poante: tako kot pri Heglu problem ni toliko v tem, kako doseči noumenalno Nasebje onstran fenomenov; pravi problem je v tem, kako in zakaj se to Nasebje sploh odcepi od sebe, kako do sebe zavzame distanco in tako sprazni prostor, v katerem se lahko pojavi (sebi). – Kako lahko torej nastopi ta fenomenalizacija Boga, ta izgovorjava Besede v Njem, ki magično, na nek nedoumljiv način, prežene nepredirno temo gonov? *Nastopi lahko zgolj pod pogojem, da krožno gibanje gonov, ki predhodi začetku, samo ni primordialno, nepresegljivo dejstvo.* To se pravi, zaradi pojma vrtinca gonov kot zadnje osnove, »izvora vseh stvari«, postane dejstvo svobode nezamisljivo: kako lahko iz tega vrtinca nastane Beseda in ga prevlada, izoblikuje, »disciplinira«? Zato mora temu poslednjemu Temelju [*Grund*] realnosti, primordialnemu vrtincu gonov, temu Kolesu usode, ki prejkoslej požre in uniči vsak določeni objekt, predhoditi nek brezdanji x, ki potem, na način, ki ga je šele treba pojasniti, »kontraktira« gone. Mar ni kljub temu primordialni vrtinec gonov zadnji temelj, ki mu ne more predhoditi nič? Schelling bi se s tem povsem strinjal, dodal bi le, da je sporno vprašanje prav natančen status tega »nič«: pred *Grund* lahko obstaja zgolj brezno [*Ungrund*]; t. j. ta nič, ki predhodi Temelju, je vse prej kot samo *nihil privativum*, predstavlja »absolutno indifferenco« kot brezno čiste Svobode, ki še ni predikatlastnost nekega Subjekta, temveč označuje neko čisto neosebno Hotenje [*Wollen*], ki noče nič. – Kako je nam, smrtnikom, dostopno to brezno svobode, ki je primordialni izvor vseh reči? Schellingova temeljna stava je tu radikalno »antropocentrična«: človek ni zgolj epifenomen v univerzumu, nepomembno zrnce prahu – med vsemi ustvarjenimi rečmi je človek edini, ki poseduje »moč središča« in je kot tak v neposrednem stiku z breznom primordialne svobode:

»Človeku je treba priznati bistvo, ki je zunaj sveta in nad njim; kajti kako bi sicer mogel edini med vsemi bitji slediti dolgi poti razvoja od sedanosti do najtrše noči preteklosti, kako bi se on edini mogel povzpeti od začetka vseh reči, če bi v njem ne bilo kako bistvo z začetka vseh časov? Zajeto iz vira reči in njemu enako ima večno v duši neko so-vedenje o stvarjenju.«¹

Toda nemara napredujemo prehitro – potrebno bi bilo rekonstruirati prav vse korake, ki so Schellinga vodili v zagovarjanje identitete med človeško

1. F. W. J. Schelling, *Vekovi sveta*, v: F. W. J. Schelling, *Izbrani spisi*, prev. Doris Debenjak, Slovenska matica, Ljubljana 1986, str. 242.

sovobodo in primordialnim breznom, ki je »vir vseh reči«. Schelling je bil namreč na prvem mestu filozof svobode, filozof, ki se je spoprijel z »nemogočo« nalogo *misliti svobodo v okviru filozofskega sistema*, t. j. izdelati nek filozofski sistem, ki ne bi izključeval svobode. Toda – kaj natanko je pravzaprav sistem? Poskusimo se lotiti tega vprašanja preko morda nepričakovanega ovinka in si vzemimo za izhodišče *Kremenčkove*, film Roberta Zemeckisa. Poleg tega, da skuša film podati zgledno lekcijo o predstavi »primitivnega« (anahronistična »projekcija« današnjih potez v preteklo »primitivno« kameno dobo, ki naredi vidno elementarno strukturo današnje družbe v njeni neprečiščeni formi, zvedeni na njene najosnovnejše poteze), je še posebej zanimiv, ker mu gre za to, da bi vzpostavil popolno ustrezanje dveh serij (naše sodobno pozno–kapitalistično potrošniško življenje; kamena doba), tako da gledalca vseskozi muči tesnoba: bo film uspel najti kamenodobski protipol za vse fenomene naše družbe, t. j. mu bo uspelo prenesti sodobne *hi–tech* iznajdbe v pogoje kamene dobe, ne da bi pri tem goljufal (avtomobili na nožni pogon; letala, ki letijo tako, da imajo na svoja krila pritrjene ptice; papiga, ki služi kot diktafon; itn.)? Profesor noveveške filozofije v Canberri (Avstralija) je pred nedavnim doživel nekaj podobnega: na ustnem izpitu si je nek študent za vsako vprašanje našel izgovor za to, da nanj ni odgovoril – Spinozin Bog? Oprostite, toda pripadam religiozni sekti, ki mi prepoveduje, da bi božje ime izgovarjal v javnosti. Leibnizove monade? Leibniz pravi, da so monade zaprte vase in da nimajo ne oken ne vrat; jaz pa sem klavstrofobičen in o monadah ne morem govoriti, saj mi to vzbuja preveč tesnobe... »Sistem« dobimo tako, da sprejemno stavo dopolniti seznam in vanj vključiti celotno zgodovino filozofije: Tales? Oprostite, trdil je, da je počelo vsega voda, jaz pa ne znam plavati, bojim se, da bi utonil. Platon? Po Platonu ideje lebdijo v zraku, visoko nad zemljo, jaz pa se bojim višine in že zgolj ob misli na Platonove ideje postanem ves omotičen... itn., itn. Schellingova poanta je nekako podobna radikalna negotovost: bo filozof uspel vključiti vse v svoj sistem? Ali pa bo prejkoslej naletel na nek element, ki bo razkrinkal njegovo domišljavo zahtevo in razkril njegovo nemoč? Pomenljivo je, da ravno Heglov sistem najpogosteje vzbudi v bralcu neko takšno tesnobo: v skladu z *doxo* je Hegel filozof, ki zahteva utemeljitev vsega, tako da vsak dialektični obrat pričakujemo s tesnobo – mu bo zopet uspelo »izvesti njegov trik« in zagotoviti videz racionalne razlage, ali pa ga bomo končno zasačili in bo prisiljen priznati svoje sleparstvo? »Sistem« vselej vsebuje neko tako tvegano stavo, da bosta obe seriji (serija izkustvene realnosti in serija konceptualne mreže) popolnoma ustrezali druga drugi in prav na to permanentno tesnobo o izidu tega podvzetja se opre Schelling – dejstvo, da je univerzum umno urejen, zajet v kavzalno

verigo, ni samoevidentno, temveč natanko nekaj, kar je treba razložiti: »Celoten svet je povsem zajet v umu, toda vprašanje se glasi: kako je sploh lahko prišlo do tega zajetja sveta v mrežo uma?«² Schelling tu sprevrne običajno perspektivo: problem ni v tem, kako je v univerzumu, ki ga urejajo neizprosni naravni zakoni, možna svoboda, t. j. kje je v determinističnem univerzumu mesto za svobodo, ki bi ne bila zgolj iluzija, ki bi temeljila na našem nepoznavanju pravih vzrokov, temveč je problem v tem, kako se je sploh pojavil svet kot racionalna totaliteta kavzalnih medsebojnih povezav. (Kot bomo videli pozneje, naredi Schelling podoben obrat ob vprašanju ontološkega dokaza za božji obstoj: problem se zanj ne nahaja v skoku iz pojma Boga k Božji realnosti – realnost je vselej–že dana, pripada izvorni ek–stazi našega duha, tako da je pravi problem prej v tem, kako preidemo od surovega dejstva Božje (Absolutove) nesmiselne eksistence k njegovemu pojmu, t. j. kako Bog porodi *logos*, kako izgovori Besedo in se postavi kot Um.) Za Schellinga je potemtakem primordialno, radikalno kontingentno dejstvo, dejstvo, ki ga na noben način ne moremo utemeljiti, sama svoboda, svoboda, ki je ne veže nič, svoboda, ki v nekem smislu je Nič, in pravi problem je v tem, kako se ta Nič brezna primordialne svobode poveže s kavzalnimi verigami Uma.

Videti je, da ta pojem svobode nima nobene povezave s tem, kar običajno, v našem vsakdanu, razumemo pod to besedo. Toda Schelling skuša spodkopati abstraktni filozofski pojem svobode prav s sklicevanjem na naše najbolj konkretno eksistencialno izkustvo: zanj svoboda ni, kot v običajnem idealističnem pomenu besede, polna avtonomija Absoluta, njegova moč, da svojo vsebino »svobodno« razvije, da se določi neodvisno od kakršnihkoli zunanjih omejitev, da svoje omejitve postavi kot svoje samodoločitve; temveč zadeva najbolj konkretno izkustvo napetosti med Dobrim in Zlim neke žive, delujoče in trpeče osebe – ni nobene dejanske svobode brez neke neznosne tesnobe. Torej – kako Schelling vzpostavi vez med svobodo kot primordialno Praznino in konkretnim izkustvom svobode? Problema se bomo lotili *in medias res*, pri patetičnem klimaksu Schellingovega dela *Filozofska raziskovanja o bistvu človeške svobode*, kjer skuša Schelling artikulirati najradikalnejšo dimenzijo človeške svobode. Pri tem se sklicuje na Kanta, ki je že v svojem delu *Religija v mejah golega uma* opozoril na skrivnostni paradoks našega etičnega sklepanja: ko naletimo na resnično zlo osebo, se ne moremo izogniti vtisu, da je pri izvrševanju svojih grozljivih dejanj samo sledila nujnosti, ki je vpisana v njeno naravo,

2. F. W. J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, Torino 1972, str. 222.

da ni bilo v njeni moči, da bi delovala drugače – je pač enostavno »ustvarjena kot taka«; skrivnost tiči v tem, da imamo to osebo, ne glede na ta vtis in v očitnem protislovju z njim, za *popolnoma odgovorno za svoja dejanja*, kot da je sama njena zla narava odvisna od njene svobodne izbire:

»Ne glede na neizpodbitno nujnost vseh ravnanj in čeprav si mora vsak, ki pozorno sledi samemu sebi, priznati, da nikakor ni slučajno ali samovoljno dober ali zel, se zatorej zli na primer le nikakor ne zdi prisiljen (ker lahko prisilo občutimo samo v nastajanju, ne pa v biti), in nasprotno, svoja dejanja izvršuje z voljo, ne pa proti svoji volji. Da je Juda postal Kristusov izdajalec, tega ni mogel preprečiti niti on niti kaka kreature, in vendar Kristusa ni izdal pod prisilo, temveč voljno in s popolno svobodo. (...) Kako pogosto se zgodi, da človek že od mladih nog, že v času, ko mu empirično gledano ne bi pripisali svobode in razmisleka, kaže nagnjenje k zlu, za katerega je mogoče predvideti, da ga ne bo pregnala nobena disciplina in noben pouk in ki potem dejansko rodi zle sadove, ki smo jih v kali že predvideli; pa vendarle nihče ne dvomi v njegovo prištevnost in vsak je tako prepričan o njegovi krivdi, kot bi lahko bil le, če bi bilo vsako posamezno dejanje v njegovi moči.«³

Schelling tu potrjuje svojo izredno sposobnost za razlago zelo občutljivega etičnega izkustva v terminih najdrznejše filozofske spekulacije: tako kot Kant je najbližje našemu konkretnemu življenjskemu izkustvu v svojih najbolj divjih spekulacijah. Po Kantovih stopinjah razloži paradoks svobode tako, da se skliče na *noumenalni, izvenčasovni (akt) samopostavljanja, s katerim človek ustvari samega sebe, izbere svoj večni značaj*. Naj najprej opozorimo na anti-fichtejevsko ost: tega dejanja primordialne odločitve, s katerim se izberem, ne moremo pripisati Jazu kot subjektu samozavedanja – dejanje, ki me ustvari kot subjekta, ki se zaveda samega sebe, svojega specifičnega značaja (t. j., s katerim se ustvarim–postavim kot tak), je lahko samo nezavedno:

»Ta splošna ocena nagnjenja k zlu, ki je po svojem izvoru povsem nezavedno in ki se mu celo ni mogoče upirati, kot aktusu svobode, kaže na dejanje, in torej tudi na življenje pred tem življenjem; le da ni bilo mišljeno kot pred časom, kajti inteligibilno nasploh je zunaj časa. Ker je v stvarstvu najvišje sozvočje in ker v njem ni nič tako ločeno in eno za drugim, kot mi to moramo prikazovati, ker v poprejšnjem deluje tudi že poznejše in ker se vse skupaj kot

3. F. W. J. Schelling, *Filozofska raziskovanja o bistvu človeške svobode*, v: F. W. J. Schelling, *Izbrani spisi*, prev. Doris Debenjak, Slovenska matica, Ljubljana 1986, str. 198–199.

po čarovniji dogaja istočasno, zato je človek, ki se tu pojavlja, odločno in določeno privzel v prvem stvarstvu sebe v določeni pojavi in je kot tak, ki je večer, rojen, kajti z onim dejanjem je določil celo vrsto in takšnost svojega utelešnja.«⁴

Anti-fichtejevsko je tu Schellingovo zagovarjanje *radikalnega razcepa*, ki je v očitnem nasprotju ne le s Fichtejem, temveč tudi z vsakdanjim povezovanjem svobode z zavestjo (»Svobodno se odločam takrat, ko zavestno izberem, medtem ko nezavedna odločitev že po definiciji ni odločitev, temveč je nekaj slepo naloženega.«) Schelling je v nekem pomenu »bolj fichtejevski od samega Fichteja«: medtem ko povsem pritrjuje Fichtejevi tezi, po kateri je samo bistvo človeka njegovo lastno dejanje, pa tega dejanja ne omeji na zavest, temveč ga označi za trdo jedro človekove biti, ki predhodi zavesti – človek kontraktira samo svojo bit, svoj večni značaj (v dvojnem pomenu besede, ki je za Schellinga odločilen: strditi–stisniti skupaj–potegniti–koncentrirati v konsistentno obliko biti *in* nalesti se biti) z nekim nezavednim primordialnim dejanjem odločitve.⁵ V tem duhu Schelling reinterpreterira teološko problematiko *predestinacije*: predestinacija se nič več ne nanaša na arbitrarno odločitev Boga, ki zadeva moje prekletstvo ali odrešitev, temveč se subjekt *predestinira sam*, proizvede, kot bi rekel Lacan, »cifro svoje usode«, ko, v nekem izvenčasovnem, večno–preteklem, vselej–že izvršenem nezavednem, svobodnem dejanju, izbere večni značaj svoje časovne eksistence. Znotraj tega časovnega samoizkustva se mu seveda ta odločitev prikazuje preoblečena v svoje nasprotje, v neizprosno nujnost.⁶

4. *Ibid.*, str. 199–200.

5. Nekoliko natančneje, Schelling tu zgolj razvije tisto, kar je »na sebi« že prisotno pri Fichteju: mar ni temeljni paradoks Fichtejeve *Selbst-Bewußtsein*, tega čistega dejanja samopostavitve, tega performativa, ki absolutno utemljuje samega sebe, da je docela onstran dosega končne–časovne–subjektivne zavesti in zatorej v nekem pomenu radikalno *nezaveden*?

6. To bi lahko formulirali tudi s pomočjo razmerja med *krivdo in svobodo*. Naša zdravorazumska predstava vsebuje soodvisnost, celo sovpadanje teh dveh terminov: samo svobodno bitje je lahko krivo. V nekem prvem približku bi lahko rekli, da Schelling spodkoplje to predstavo s tem, ko trdi, da je *človek lahko kriv, četudi ni svoboden*: lahko je kriv, t. j. odgovoren celo za tisto, česar ni mogel svobodno izbrati, saj je svojo temeljno izbiro naredil pred svojo fenomenalno eksistenco – njegova krivda je sled te »potlačene« primordialne izbire njegovega večnega značaja, ki sedaj nad njim uveljavlja svojo moč z neko neizprosno nujnostjo. Zato bi lahko rekli, da sta Schelling in Kant v nekem pomenu pravo nasprotje nietzschejanski osvobajajoči izjavi o *Unschuld des Werdens*, o svobodi, ki je prosta vsake krivde in/ali odgovornosti: paradoks schellingovskega subjekta je, da je popolnoma odgovoren in kriv, čeprav (v svoji fenomenalni eksistenci) nikoli ni imel priložnosti, da bi svobodno izbral, t. j. da bi storil dejanje, ki bi mu naložilo krivdo.

Schelling tu aktivira opozicijo med bitjo in postajanjem: z gledišča časovnega *postajanja*, je človek ujet v, pogojen z nujno verigo vzrokov in učinkov, njegov vznik je pogojen z, izhaja iz kompleksne kavzalne mreže; z gledišča večne *biti* je svoboden, t. j. je entiteta, ki postavlja samo sebe, začena iz sebe v breznu svobode – v časovnem procesu postajanja postane zgolj to, kar je vselej-že bil. Zdravorazumsko »evolucionistično« gledišče bit podredi postajanju: postajanje je resnica biti, geneza neke reči podaja ključ za to, kaj ta reč je – kaj je neka reč vemo takrat, ko lahko razložimo, kako je nastala, od kod izvira. Toda Schelling, v skladu ne le s Heglom, temveč tudi z Marxom (za katerega je, kot je zapisal v Uvodu v *Grundrisse*, anatomija človeka ključ za anatomijo opice), sprevrne razmerje med členoma: »postajanje« označuje zgolj časovno realizacijo tega, kar reč, glede na svoje večno bistvo, vselej-že je. V redu končnih-nesvobodnih entitet ima postajanje dejansko prednost pred bitjo: končne entitete niso samo-osrediščene, nimajo tega, kar Schelling imenuje »moč središča«, njihovo bistvo se nahaja drugje, zunaj njih, zato lahko končno entiteto razložimo tako, da naredimo vidno kavzalno mrežo, ki pogojuje njeno eksistenco. Človek kot svobodno bitje pa ima, nasprotno, »moč središča«, zato lahko človekovo končno postajanje, njegovo življenjsko zgodbo, razumemo zgolj z nanosom na njegovo večno bit (brezčasni značaj).

S psihoanalitske perspektive seveda to primordialno dejanje svobodnega samopostavljanja nujno nastopi zgolj kot realno v fantazmatski konstrukciji: status primordialnega dejanja je homologen freudovskemu očetomoru – četudi se v časovni realnosti ni nikoli dejansko zgodil, ga moramo hipotetično predpostaviti zato, da bi lahko razumeli konsistenco časovnega procesa. Paradoks tega primordialnega dejanja je namreč isti kot paradoks barona Münchausna, ki se je iz močvirja izvlekel tako, da se je povlekel za lase – v obeh primerih je subjekt nekako že tu pred svojo eksistenco, nato pa, s svobodnim dejanjem, ustvari–postavi sebe, svojo lastno bit. Tu naletimo na časovno zanko, ki definira strukturo fantazme: pred svojo bitjo je subjekt na nek čudežen način prisoten kot čisti pogled, ki opazuje svoj lastni neobstoj. – Ob tem primordialnem noumenalnem dejanju samopredestinacije, v katerem sovpadeta svoboda in nujnost, tvega Schelling odločilni korak dlje glede na Kanta: naveže ga na sam Absolut – korak, ki je znotraj kantovske perspektive strogo prepovedan. To se pravi, po Schellingu se človek v tem dejanju samopostavitve, s katerim raztrga kavzalno nujnost, dotakne samega Absoluta kot primordialnega brezna–izvora vseh stvari:

»... ta odločitev ne more pasti v čas; je zunaj vsakega časa in zato sovpada s prvim stvarjenjem (četudi kot dejanje, ki je od njega različno). Človek je sicer

rojen v času, pa vendar je ustvarjen v začetku stvarstva (v središču). Dejanje, s katerim je njegovo življenje določeno v času, samo ne spada v čas, temveč v večnost: tudi ni pred življenjem po času, temveč skozi čas (čas se ga ne dotika) kot po naravi večno dejanje. Skozi čas seže človeško življenje do začetka stvarstva; in zato je zaradi njega tudi zunaj ustvarjenega svoboden in sam večni začetek.«⁷

Ko Schelling dojame svobodo kot suspenzijo Temelja, moramo potemtakem termin Temelj razumeti v obeh njegovih glavnih pomenih: Temelj kot »čvrsta osnova«, edina utemeljitev, na kateri lahko zraste duhovna zgradba, in Temelj kot razlog–vzrok (v pomenu »načela zadostnega razloga/temelja«). Vznik svobode pomeni, da je Duh postavil sebe kot takega v nasprotju s svojim nepredirnim–inertnim Temeljem, da je do svojega Temelja zavzel distanco in sedaj lahko »razpolaga z njim«, in da je pretrgana »velika veriga bivajočega«, t. j. da Duha nič več ne določa mreža kavzalnosti. Svoboda je tako v strogem pomenu besede moment večnosti – predstavlja suspenzijo časovne verige (zadostnih) razlogov–vzrokov, preskok od uveriženja [*Verkettung*] končnih, določenih entitet, v brezno njihovega primordialnega izvora, »vira stvari«. V izkustvu svobode, v vrtincu, ki ga izkusimo za kratek trenutek, ko se soočimo z brezdanjim dejanjem svobode, se »pridružimo Absolutu«, t. j. ponovno vzpostavimo stik, celo našo istovetnost s primordialnim izvorom, zunaj časovne realnosti, z breznom večnosti pred padcem v svet ustvarjenih bitij. Človek je neposredno povezan z Absolutom, kolikor zavzema neko enkratno mesto med ustvarjenimi rečmi: kar se v njem (in zgolj v njem) znova pojavi, je »možnost–potencialnost biti [*Seinkönnen*]«, ki se ne potopi takoj v dejanskost. Druge dejansko obstoječe entitete niso v odnosu do možnosti kot take, v njih je možnost preprosto realizirana; le človek je v odnosu do možnosti kot take – zanj je možnost v nekem pomenu »več« kot dejanskost, kot da bi udejanjenje–realizacija možnost že nekako »izdala«, jo »razvrednotila«. To nasprotje kajpada sovpada z nasprotjem med nujnostjo in svobodo: nesvobodna entiteta preprosto je, sovpada s svojo pozitivno dejanskostjo, medtem ko (kot pravi Schelling in s tem napoveduje eksistencialistično problematiko) svobodnega bitja nikoli ne moremo reducirati na to, kaj je, na njegovo dejansko, pozitivno prezenco – njegov »projekt«, neodločljivo odprtje tega, kar lahko stori ali postane, njegovo »hoteti–biti«, je jedro same njegove eksistence.

7. F. W. J. Schelling, *Filozofska raziskovanja o bistvu človeške svobode*, str. 198.

Schelling gre tu še korak dlje: primordialno dejanje svobodne odločitve ni le človekov neposredni stik s primordialno svobodo kot breznom, iz katerega izhajajo vse reči, t. j. ni le neke vrste kratki stik, neposredno prekrivanje, med človekom in Absolutom; to dejanje kontrakcije biti, izbora nekogaršnje večne narave, *mora biti ponovitev istega dejanja samega Absoluta*. V nasprotju s Kantom, ki primordialno dejanje odločitve razume kot utemeljujočo gesto svobodnega (človeškega) subjekta, in s spekulativno drznostjo, ki je značilna za njegovo mišljenje, Schelling *pripiše to dejanje samemu Absolutu* – zakaj? Z vznikom človeka, je prvi krog stvarjenja sklenjen, saj je, kot smo pravkar videli, pri človeku svoboda postavljena kot taka – tako smo zopet na začetku, v absolutni indiferenci, t. j. najgloblje bistvo človeka je brezno svobode kot čista indiferenca, kot neko hotenje, ki noče nič. Kar pomeni – kolikor univerzum kot množstvo entitet dejansko obstaja –, da mora Absolut (Bog) sam izvršiti homologno dejanje na samem Sebi: rešiti se mora primordialne indiference in postaviti univerzum, realnost. Človekovo dejanje odločitve, njegov korak od čiste potencialnosti–bistvenosti volje, ki noče nič, k dejanski volji, je zato *ponovitev* dejanja Boga: v primordialnem dejanju mora sam Bog izbrati »sebe«, svoj večni značaj, t. j. kontrahirati eksistenco, se *razodeti*. V istem pomenu kot je zgodovina preizkus človeka – teren, na katerem mora človeštvo dokazati svojo ustvarjalnost, udejaniti svoje potenciale –, je sama narava preizkus Boga, teren, na katerem se mora *On* razkriti, preizkusiti svojo ustvarjalnost. Schelling oriše to nezaslišano primordialno dejanje Boga na zadnjih straneh druge različice *Vekov sveta*:

»Tako kot se torej to dejanje, ko se je zgodilo, neposredno pogrezne v nedoumljive globine in prav s tem zadobi naravo trajnosti, tako se mora ona volja, ko je enkrat postavljena na začetek in popeljana v zunanje, neposredno pogrezniti v nezavednost. Samo tako je mogoč začetek, začetek, ki ne preneha biti začetek, resnično večni začetek. Kajti tudi tu velja: začetek samega sebe ne sme poznati. Dejanje, enkrat storjeno, je storjeno večno. Odločitev, ki naj bi na kakršenkoli način bila resnični začetek, ne sme spet stopiti pred zavest, ne sme biti poklicana nazaj, kar bi ravno zato pomenilo preklicati jo. Kdor si pri odločitvi pridruže pravico, da jo bo spet potegnil na dan, ta nikoli ne naredi začetka.«⁸

Ključ do te enigme primordialnega dejanja je, da je dejanje »storjeno večno, t. j. večno je storjeno, zatorej preteklo«.⁹ S tem je razrešena napetost med

8. F. W. J. Schelling, *Vekovi sveta*, str. 325.

9. *Ibid.*

večnostjo in singularnostjo dejanja: kako je lahko *dejanje*, kot enkratno po definiciji, kot slučajno, *večno*? Kar je storjeno večno (v smislu, da ostane, v samem svojem umiku, večna utemeljitev sedanjosti, ne le nekaj, kar izgine globoko v preteklosti) mora biti večno (v vsakem času vselej–že) storjeno in je zato inherentno preteklo, t. j. pripadati mora preteklosti, ki ni bila nikoli sedanja. Ravno to označuje predikat »nezaveden«: preteklost, ki, čeprav ni nikoli eksistirala, insistira kot trajna osnova sedanjosti. Paradoks takšne »večne preteklosti« tvori *čas*: ni časa brez reference na preteklost, ki ni bila nikoli sedanja, t. j., časovnost v svoji primordialni dimenziji ni neka preprosta linija dogodkov, ki teče iz preteklosti skozi sedanjost v prihodnost, temveč vsebuje napetost razmerja do nekega dejanja, ki je, ravno zato, ker nikoli ni bilo sedanje, v samem svojem umiku, vselej tu kot (pretekla) osnova sedanjosti.

Vendar pa, kot smo že nakazali, to večno dejanje odločitve, ki s tem, da razloči preteklost od sedanjosti, odpre časovnost, ni tisto, kar nastopi prvo, na začetku »vekov sveta«. Najprej, na začetku Svoje »pred–zgodovine«, še pred samim Začetkom, Bog neizogibno, s slepo nujnostjo, ki je značilno za dela Usode (po prvi različici *Vekov sveta*), »kontraktira« Bit, t. j. trdni, nepredirni Temelj. (Schelling kajpada igra na dvojni pomen termina »kontraktacija«: stisniti–kompresirati–zgostiti in inficirati se, nalesti se [bolezn] – primordialna Svoboda »kontraktira« Bit kot težko breme, ki jo veže...) ¹⁰ Pred to primordialno kontraktacijo, pred tem dejanjem povzročitve–izvrženja Temelja, je Bog, kot nenadkriljivo zapiše Schelling v drugi različici *Vekov sveta*, čista Ničnost, ki »uživa v svoji lastni ne–biti«. Zanimivo je, da Schelling v *Pismih o dogmatizmu in kriticismu* uporabi isto formulacijo, ko opisuje lažnost osebe, ki se poigrava s predstavo o lastni smrti: ko se vdajamo fantazmi o lastni smrti, si sebe vselej predstavljamo kot čudežno preživele svojo lastno smrt in kot prisotne na prizorišču lastnega pogreba v obliki čistega pogleda, ki opazuje univerzum, iz katerega smo že odsotni, ki uživa v patetičnih reakcijah sorodnikov, itn. S tem smo zopet pri temeljni časovni zanki fantazme: biti prisoten kot čisti pogled še pred svojim lastnim spočetjem.

10. Tu se ponuja vzporednica med lacanovsko triado *simbolne identifikacije (Idealnega Jaza), nadjaza in Realnega radikalne svobode* na eni strani in Schellingom na drugi: na nek strogo homologen način Lacanovi izjavi, da simbolni identifikaciji z idealnim Jazom, ki nas vpotegne v »služenje dobremu«, nujno predhodi kruti in »zlobni« nadjaz, medtem ko nam prava etična drža (»ne popusti glede svoje želje«) omogoči, da prekinemo začarani krog Idealnega–Jaza in nadjaza s tem, da popolnoma vzamemo nase »breme želje«, nam Schelling pomaga razločiti obrise pulzirajočega Realnega gonov, ki predhodi idealni eksistenci kot njen brezdANJI *Temelj*, kakor tudi indiferenco Absoluta, ki predhodi obema, kot primordialno Svobodo, ki sploh nima biti, temveč uživa v svoji ne–biti.

Mar ni potemtakem Bog pred primordialno kontrakcijo, ta čisti pogled, ki uživa v opazovanju svoje lastne ne-bit, ravno tako fantazmatska tvorba v njeni najčistejši obliki? Schelling vedno znova poudarja, da prehoda od čiste *Seinkönnen* primordialnega Brezna h kontraktiranemu Temelju ne moremo razložiti ali »deducirati«: lahko ga zgolj opišemo (o njem pripovedujemo) *post festum*, potem, ko se je že zgodil, saj nimamo opravka z nujnim, temveč s svobodnim dejanjem, ki bi se ravno tako lahko ne zgodilo – pa vendar, mar to ne pomeni implicitnega priznanja dejstva, da je status tega dejanja status retroaktivne fantazme?

Bog kot čista Svoboda, ki še ni kontraktirala biti tako v strogem pomenu besede ne eksistira: spontano, samopovzročeno »porušenje simetrije«, najraje bi rekli: primordialna »vakuumska fluktuacija«, ki požene v gibanje razvoj Absoluta, je primordialna kontrakcija, s katero Bog pridobi bit.¹¹ Tej kontrakciji od biti/v bit nujno sledi protiudarec ekspanzije – zakaj? Vrnimo se za trenutek nekoliko nazaj in reformulirajmo primordialno kontrakcijo v terminih prehoda od samozadovoljne Volje, ki noče nič, k dejanski Volji, ki dejansko nekaj hoče: čista potencialnost primordialne Svobode – blažena mirnost, ta čisti užitek, neke neizrečene, nevtralne *Volje, ki noče nič* – se udejani v obliki *Volje, ki aktivno, dejansko, hoče ta »nič«*, t. j. izničenje vsake pozitivne, določene vsebine. S to čisto formalno konverzijo potencialnosti v dejanskost, se tako blaženi mir primordialne Svobode spremeni v čisto kontrakcijo, v vrtnec »božje norosti«, ki grozi, da bo požrla vse, v najvišjo afirmacijo božjega egoizma, ki ne dopušča ničesar zunaj sebe. Drugače rečeno, blaženi mir primordialne Svobode in vseuničujoči božji bes, ki uniči vsako določeno vsebino, sta eno in isto, le v različni modalnosti: najprej v modusu potencialnosti, nato v modusu dejanskosti – »isto načelo, ki nas nosi in drži v svoji nedejanskosti, bi nas lahko požrlo in uničilo v svoji dejanskosti.«¹² Potem, ko se izkusi kot negativna in uničujoča, se Volja zoperstavi sebi, preoblečena v svoj inherentni protipol, *Voljo, ki nekaj*

11. Ta vrhunec filozofske spekulacije v njeni najbolj drzni in »nori« obliki, popolnoma ustreza pravemu realnemu izkustvu subjektive lastne ne-bit, izkustvu, ki je cena, ki jo mora subjekt plačati za svoj dostop do radikalne svobode onstran uverjenja entitet. Louis Althusser piše v svoji avtobiografiji, da ga je vse njegovo odraslo življenje preganjala predstava, da ne eksistira, strah, da bodo drugi opazili to njegovo neeksistenco, t. j. dejstvo, da je slepar, ki zgolj hlina svojo eksistenco. Na primer, po izidu *Brati Kapital* ga je bilo zelo strah, da bo kak pronicljivi kritik razkril škandalozno dejstvo, da glavni avtor knjige ne obstaja... V nekem pomenu je prav to tisto, na kar meri Schelling, in za kar gre tudi pri psihoanalizi: psihoanalitično zdravljenje je uspešno končano takrat, ko subjekt izgubi ta strah in *svobodno vzame nase svojo neeksistenco*.

12. F. W. J. Schelling, *Weltalter*, str. 13.

hoče, t. j. pozitivno Voljo do ekspanzije. Toda ta pozitivni poskus Volje, da bi prebila pregrade svoje samovsiljene kontrakcije, je obsojen na neuspeh, saj je antagonizem dveh Volj, kontraktivne in ekspanzivne Volje, tu v *oblasti, pod prevlado kontrakcije* – lahko bi rekli, da je sam Bog, še preden izgovori Besedo, »pod prevlado B«. Kot da bi se vedno znova zaletaval v svojo lastno steno, ker ne more ostati znotraj, sledi svoji sli, da bi se prebil ven, toda bolj ko si prizadeva pobeigniti, bolj je ujet v lastno past. Nemara je najboljša metafora za to krožno gibanje ujeta žival, ki si obupano prizadeva, da bi se rešila iz zanke: čeprav vsak skok zanko samo še bolj zadrigne, pa neka slepa prisila žival vodi v to, da se vanjo zaganja vedno znova, tako, da je obsojena na neskončno ponavljanje iste geste... Tu imamo Schellingovo grandiozno »wagnerjansko« vizijo Boga v stanju neskončnega »ugodja v bolečini«, trpečega in borečega se s seboj, Boga, ki ga preveva neznosna tesnoba, vizijo »psihotičnega«, norega Boga, ki je čisto sam, Enega, ki je »vse«, saj ne dopušča ničesar zunaj Sebe – »divjo norost, ki samo sebe trga«. ¹³ Groza tega krožnega gibanja se nahaja v dejstvu, da le-to ni več neosebno: Bog že obstaja kot Eden, kot Subjekt, ki trpi in prenaša antagonizem gonov. Schelling podaja tu natanko definicijo tesnobe: tesnoba se pojavi takrat, ko subjekt izkusi hkrati nemožnost, da bi se zaprl, popolnoma povlekel vase, in nemožnost, da bi se odprl, da bi priznal Drugost, tako, da je ujet v začarani krog pulziranja – vsak poskus kreacije–ekspanzije–eksternalizacije se vedno znova »izjalovi«, sesuje nazaj vase. Ta Bog še ni Stvarnik, saj je v pravem aktu kreacije postavljena bit (kontraktirana realnost) neke Drugosti, ki poseduje neko minimalno samokonsistenco in eksistira *zunaj* svojega Stvarnika – tega pa Bog v besu svojega egoizma ni pripravljen dopustiti.

In kot Schelling vedno znova poudarja, ostaja ta vseuničujoči vrtnec celo še danes najbolj notranja osnova vse realnosti: »... če bi lahko predrli zunanost reči, bi videli, da je prava tvarina vsega življenja in eksistence Grozljivo.« ¹⁴ V tem pomenu vsa realnost vsebuje temeljni antagonizem in bo zato, prej ali slej, postala žrtev božjega besa, izginila bo v »orgazmu sil.« ¹⁵ »Realnost« je nekaj inherentno krhkega, rezultat začasnega ravnotežja med kontrakcijo in ekspanzijo, nekaj, kar lahko vsak trenutek »pobesni« in eksplodira v enega od ekstremov. ¹⁶

13. F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, K. F. A. Schelling (ur.), Stuttgart: Cotta 1856–61, zv. VIII, str. 43.

14. F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, Manfred Schroeter (ur.), München, Biederstein 1946, str. 715.

15. F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, Manfred Schroeter (ur.), München, Biederstein 1946, str. 712.

16. V tem je anti–heglovska ost Schellingove estetike: za Schellinga umetnost ni primarno »čutno pojavljanje Ideje [*das sinnliche Scheinen der Idee*]« (celo če to »Idejo« dojamemo kot

Hogrebe si tu pomaga z analogijo iz kina: če naj filmska projekcija pri gledalcu povzroči »vtis realnosti«, mora realno teči v pravi hitrosti – če teče prehitro, se gibanje na ekranu zamegli in ne moremo več razločiti različnih objektov; če je prepočasno, opazimo le posamezne slike, učinek kontinuitete, ki pomeni vtis, da gledamo »pravo življenje«, se izgubi.¹⁷ V tem se nahaja temeljni Schellingov motiv: tisto, kar izkušamo kot realnost, je konstituirano in se ohranja skozi pravo ravnotežje v napetosti med dvema antagonističnima silama, z vselej prisotno nevarnostjo, da bo ena od obeh strani »počila«, ušla nadzoru in tako uničila »vtis realnosti«. Ali te spekulacije ne potrjuje temeljna premisa sodobne kozmologije, po kateri »realnost« našega univerzuma visi na nitki, t. j. odvisna je od krhkega ravnovesja med ekspanzijo in gravitacijo? Če bi bila ekspanzija le malo močnejša, bi univerzum »eksplodiral«, se razpršil in ne bi se oblikoval noben trden, stabilen objekt; če pa bi bila, nasprotno, le malo šibkejša (ali pa bi bila gravitacija le malo močnejša), bi se univerzum že zdavnaj »sesul«, upadel.... Na področju intersubjektivnih odnosov lahko

fantazmatsko v psihoanalitskem pomenu besede), temveč »čutno pojavljanje *motenosti* Ideje [das sinnliche Scheinen der VERSTÖRUNG der Idee], t. j. pojavljanje tega, kar Schelling imenuje »moč B«, brezdanjega-kaotičnega Temelja, ki je hkrati pogoj možnosti in pogoj nemožnosti Ideje, t. j. ki vselej ovira polno realizacijo Ideje. Skratka, daleč od tega, da bi velika umetnost nadčutno Idejo predstavila v čutnem mediju, njena moč je ravno v doseženju evokacije *nasprotnega*, na pravem »apoloničnem« področju eterične, idealizirane forme, brezobličnega vrtinca Realnega – ali, kot se je izrazil Rilke v svojem slavnem izreku, »Lepo je maska Groze«, kaotičnega primordialnega vrtinca Realnega.

V svoji knjigi *Discours, figure* (Klinsieck, Pariz 1971) Jean-François Lyotard implicitno referira na ta anti-heglovski Schellingov pojem, ko postavi preprosto, a nenazadnje odločilno vprašanje: če umetniško delo vselej izhaja iz neke fantazmatske matrice, če »uprizarja« nezavedne želje, ki jih organizirajo, strukturirajo fantazme (klasični freudovski topos), zakaj potem ni zvedljivo na klinični simptom? Standardni odgovor, po katerem umetniško delo nezavedne fantazme upodobi na način, ki je sprejemljiv za velikega Drugega javnega simbolnega prostora, ne pa na direktni, obsceni način, je očitno nezadosten, saj je običajni simptom ravno tako kompromisna tvorba, ki izraža nedovoljeno željo v neki »aseptični« in sprejemljivi obliki, a zaradi tega ni nič manj »kliničen«. Lyotardov odgovor je, da umetniško delo z aktiviranjem gona smrti uprizori *neizpolnitev* želje in njene fantazmatske matrice. Lacanovsko rečeno, lahko bi rekli, da umetniško delo vselej vsebuje nek minimum »prekoračitve fantazme [la traversée du fantasme]«: sama transpozicija fantazme v obliko umetnosti implicira distanco do fantazmatske vsebine. *Doxo*, po kateri umetnost zgolj prenaša nedovoljene fantazme v družbeno sprejemljivo obliko, bi morali tako obrniti: umetniško delo naredi vidno ravno tisto, kar fantazmatska vsebina prikriva, kar je njena funkcija, da prikrije.

17. Glej Wolfram Hogrebe, *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings »Die Weltalter«*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1989, str. 100.

pogosto naletimo na otroka, ki je zato, da bi naredil vtis na svoje vrstnike, pripravljen »iti do konca« in izvršiti »noro« samomorilsko dejanje ne glede na njegove samodestruktivne konsekvence (na primer, spiti steklenico whiskyja v eni minuti). To »fanatično« dispozicijo, to nagnjenje k »iti do skrajnosti«, mora brzdati, »normalizirati«, nasprotna tendenca, kakor pri kvantni fiziki, kjer do stabilne končne situacije pridemo preko »renormalizacije« dveh zopostavljenih entitet.

Tu se lahko zopet skličemo na Hoglebeja, ki omeni neko drugo lepo analogijo iz atletike:¹⁸ tik pred startom se mora tekač »kontraktirati«–koncentrirati, se »imobilizirati«, spremeniti v statuo, da bi se lahko potem ob puku pištole pognal pokonci in stekel kolikor je le mogoče hitro – kot bi rekel Lenin, »korak nazaj, dva koraka naprej«. Natanko v tem pomenu je Začetek nasprotje samega Procesu: pripravljalni–kontraktivni »korak nazaj«, vzpostavitev osnove, ki potem služi kot odskočna deska za start in zagon naprej – skratka, zanikanje [*Verneinung*] tega, kar sledi, t. j. kar je začetek: »zgolj v zanikanju je začetek.«¹⁹ Na neki višji, bolj »spiritualni« ravni, ponavadi spregledamo, kako je svobodna igra naše teoretske imaginacije možna le na ozadju trdno vzpostavljenega niza »dogmatskih« pojmovnih zahtev: naša intelektualna kreativnost je lahko »osvobojena« znotraj nekega vsiljenega pojmovnega okvira, v katerem, natančno vzeto, se lahko »svobodno gibljemo« – umanjkanje tega vsiljenega okvira nujno izkusimo kot neznosno težo, saj nas neprestano sili, da se osredotočimo na to, kako odgovoriti na vsako partikularno empirično situacijo, v kateri se znajdemo. Ob tem lahko spomnimo na paradoksnu lekcijo tako imenovanih »zaprtih« družb: ko je ideološka zgradba vsiljena kot obvezni referenčni okvir (kakor je bil marksizem v »realnem socializmu«), je subjekt osvobojen pritiska, da si ves čas beli glavo s temeljno pojmovno shemo – pravila igre so jasno določena, tako, da lahko svojo intelektualno energijo posvetimo igri sami... Na nekoliko različni ravni poročajo o istem izkustvu japonski znanstveniki: ko so jih zahodni kolegi povprašali, kako lahko prenašajo togo hierarhijo in pravila ritualizirane kurtoaznosti, ki ureja intersubjektivna razmerja celo v znanstvenih skupnostih (odkrito nasprotovanje višji avtoriteti imajo za skrajno neotesano obnašanje, itn.), so zatrdili, da jim ta vsiljena pravila pravilnega vedenja omogočajo, da opustijo vse skrbi, ki jih prinašajo intersubjektivne napetosti in da se povsem osredotočijo na znanstveno delo in iznajdbe. Najostrejšo filozofsko

18. *Ibid.*, str. 90.

19. F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, Manfred Schroeter (ur.), München Biederstein 1946, str. 600.

formulacijo tega motiva »discipline kot pogoja svobode« je najti pri Heglu, ki je v »Antropologiji« (Prvi razdelek A prvega dela »Filozofije duha«²⁰ v *Enciklopediji filozofskih znanosti*) poudaril osvobajajoč vidik navade: navada nam omogoči, da opustimo kontinuirano, čas jemajočo skrb o tem, kako reagirati na množstvo vedno novih empiričnih situacij, ki tvorijo naša okolja. Navada nam priskrbi že izgotovljene odgovore, ki jih lahko apliciramo slepo, brez refleksije; ko navada postane naša druga narava, ki ji spontano sledimo, samo to nezavedanje pravil, ki urejajo naše delovanje, osvobodi našega duha za višje duhovne zadeve. Skratka, kar nas dejansko osvobodi je »mehanska« kontrakcija našega ukvarjanja z neposrednim okoljem v mreži navad, ki tvorijo našo »drugo naravo«. Izvrsten primer tega je kajpada sam *jezik* kot paradigma vseh institucij: dejansko lahko svobodno mislimo šele takrat, ko smo se popolnoma navadili na jezik, v katerem mislimo, t. j. ko se ne zavedamo več njegovih pravil in ko se jih naučimo »slepo« slediti. V trenutku, ko se moramo posvetiti slovničnim pravilom, itn., se naša misel nič več ne giblje svobodno, temveč se začne zatikati – svobodna ekspanzija mišljenja ima svoj temelj v »kontrakciji« slovničnih itn. pravil. Primer običaja jasno dokazuje, da kontrakcija ni zunanje nasprotje svobodni ekspanziji: svobodna aktivnost mišljenja se ne uveljavlja *proti* običaju, temveč se dogaja *v samem mediju (lingvističnega) običaja* – »svobodno mislimo« samo takrat, ko sledimo pravilom jezika, ne da bi se jih zavedali.²¹

In končno, za to gre konec koncev pri *samoidentiteti*: samoidentiteta ni nikoli povsem transparentna – bolj ko je »samo–«, bolj implicira minimum neprosojne kontrakcije, ki jo drži skupaj in preprečuje, da bi se razpršila. Ko Derrida pravi, da identiteta Kafkinega teksta ni dosežena »znotraj zagotovljene zrcalne refleksije neke samoreferencialne transparence – to moram poudariti –, temveč v neberljivosti teksta, če pod tem razumemo nemožnost, da bi prišli do njegovega pravega pomena in njegove možne nekonsistentne vsebine, ki jo ljubosumno varuje,«²² je zopet bližje Schellingu in Heglu kot se zdi na prvi

20. Glej Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III.*, v: Werke in zwanzig Bänden, ur. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1970, zv. št. 10, par. 409–410.

21. Nemara najbolj »očiten« primer te odvisnosti ekspanzije od kontrakcije ponuja *ljubezen*: razglašanje univerzalne ljubezni do človeštva kot takega nujno izpade kot puhli, suhoparni in neučinkoviti sentimentalni humanizem – če naj nekaj ljubim na resnično strasten, aktiven način, če naj se mu predam z vso močjo ekspanzije, moram najprej kontraktirati–kondenzirati ta »nekaj« v partikularni objekt, ki ga bom ljubil »bolj kot vse drugo«...

22. Jacques Derrida, »Before the Law«, v: *Acts of Literature*, Routledge, New York 1992, str. 211.

pogled: jedro neberljivosti, ki se upira vsaki interpretativni prilastitvi in ki jo onemogoča, t. j. poteza, ki tekst naredi za vselej »neidentičen s seboj«, neprilastljiva tuja sestavina–telo, zaradi katere se tekst vselej izmika in odlaga svoj biti–razumljen, je temeljna garancija te identitete – brez tega neasimilabilnega jedra, bi tekst zgubil kakršnokoli pravo konsistenco, bil bi transparentni medij, zgolj pojav neke *druge* bistvene identitete. – To soodvisnost ekspanzije in kontrakcije najbolje povzema Lacanova formula fantazme \$Øa: brez neke minimalne kontrakcije v element, ki zgošča subjektovo pozitivno oporo, ne more obstajati noben \$, nobena praznina ekspanzije, nobeno samopreseganje in predajanje; brez »lepila« tega objekta, bi se subjekt preprosto »predal« in izgubil minimum konsistence, zaradi katere sploh lahko govorimo o subjektu.

Nemara ponujajo najboljši ideološko–politični primer kontrakcije današnji religiozni in etnični fundamentalizmi, ki se pojavljajo kot reakcija na odmiranje nacionalne države. Ključno dejstvo sodobnega sveta je nezaslišana ekspanzija kapitalizma, ki ga čedalje manj veže oblika nacionalne države, doslej temeljna enota kontrakcije kapitalizma, in ki se vse bolj uveljavlja v neposredni »transnacionalni« obliki; reakcija na to neomejeno ekspanzijo, ki grozi, da bo pomedla z vsako partikularno samoidentiteto, so »postmoderni« fundamentalizmi kot nasilna »kontrakcija« družbenega življenja v religiozne–etnične korenine. Mar ni ta kontrakcija neke vrste posmehljiva imitacija Schellingovega primordialnega dejanja izbire večnega značaja? V ponovnem odkritju etničnih korenin ali religiozne tradicije (ki so seveda lažne retroaktivne projekcije) družbena skupina tako rekoč izbere svojo večno naravo, t. j. svobodno se odloči o tem, kaj je vselej–že bila...

2

Te logike predsimbolnega antagonizma, krožnega gibanja gonov, pa ne smemo zamenjati s problematiko *Lebensphilosophie* o predlogični življenjski–substanci »iracionalnih« gonov: status krožnega gibanja, ki je pred Začetkom, je vseskozi logičen, saj imamo opravka s *spodletelo* logiko, z nekim neskončno ponavljanim poskusom, da bi začeli, t. j. da bi postavili identiteto in razliko med (logični) Subjekt in Predikat. Pred Začetkom je v nekem pomenu zgolj spodleteli Začetek, spodleteli poskusi Začetka, t. j. sterilno ponavljanje, ujeto v svoj začarani krog, negotov poskus, ki se vselej znova sesuje vase, nezmožen, da bi pravilno »startal«. Kot je prepričljivo pokazal Hoglebe, neskončno

oscilacijo med kontrakcijo in ekspanzijo žene nemožnost formulirati »stabilno« razmerje med S in P, ki tvori strukturo propozicionalne sodbe: subjekt (tudi in predvsem v logičnem pomenu besede) se »kontraktira«, povleče vase in izniči svojo predikativno vsebino, medtem ko v naslednji gesti ekspanzije preide v predikat in s tem izgubi trdni temelj svoje samokonsistence.

Naslednja zamenjava, ki se ji moramo izogniti, je zamenjava z zdravorazumskim pojmom (ki so mu, občasno, podlegli vsi veliki teoretiki antagonizma, ne le Schelling, temveč, na primer, tudi Freud v *Nelagodju v kulturi*) Erosa in Thanatosa ali ekspanzije in kontrakcije kot dveh zoperstavljenih sil, ki sta udeleženi v neskončni in neizprosni bitki za prevlado. Soodvisnost dveh antagonističnih sil se ne nahaja v dejstvu, da ena sila potrebuje drugo kot temelj, proti kateremu se sila lahko zatrdi (ni svetlobe brez teme, ni ljubezni brez sovraštva...); logika, ki je tu na delu, je bližje tistemu, na kar je meril Marx s svojim ključnim pojmom »tendence«, ki lahko vodi v nasprotno učinke: dolgoročna »tendenca«, da stopnja profita pada, lahko, na primer, sproži »obrambne mehanizme« Kapitala, ki – vsaj na kratek rok – *zvišajo* stopnjo profita. Kot je pokazala Jacqueline Rose, vsebuje opis predsimbolnih antagonizmov psihičnega življenja, kakor jih je podala Melanie Klein, podoben mehanizem: en in isti vzrok lahko povzroči nasprotno učinke, t. j. lahko sproži proces, katerega izid je radikalno neodločljiv: pretirani agresivnosti se lahko zoperstavi potlačitev agresivnosti *ali pa lahko sproži vedno več agresivnosti*. Homoseksualnost lahko nastane iz premočnih heteroseksualnih fantazem; tesnoba in krivda včasih zavirata libidinalni razvoj, drugikrat ga pospešita (saj je v reakciji na tesnobo in krivdo subjekt potisnjen v integrativno delo restitucije)... Pri tem ne smemo zgrešiti odločilne poante: homoseksualnost ne nastopi kot revolt potlačene »polimorfne perverzности« ali česarkoli–že proti heteroseksualni falični ekonomiji, temveč kot *reakcija na pretirano moč heteroseksualnih fantazem*. Že Freud je v *Das Ich und das Es* nakazal to paradokсно logiko, ko je poudaril, kako »progres« kulture temelji na libidinalni »regresiji« ali regresivni fiksaciji. Paradoksu se ne moremo izogniti tako, da se zatečemo k razvpitemu razlikovanju med dvema »aspektoma« ali »nivojema«: poanta ni v tem, da je tisto, kar na nivoju kulture nastopa v obliki »progresa«, na nivoju biološkega dozorevanja regresivna fiksacija; problem je namreč v tem, da lahko sam libidinalni »progres« nastopi zgolj kot reakcija na »regresivno« libidinalno fiksacijo, tako kot lahko nastopi visoko razvita moralna dovzetnost, zgolj kot reakcija na pretirano nagnjenje k Zlu. Oziroma, če si sposodimo nadaljnji primer od Kleinove: sama prezgodaj zrela tvorba preveč razvitega jaza lahko začne

funkcionirati kot ovira za njegov nadaljnji razvoj, in obratno.²³ Zapomnimo si dve značilnosti te paradokсне kavzalnosti: vzrok je inherentno neodločljiv, lahko poudari potezo, ki jo predstavlja, ali njeno nasprotje, predvsem pa to, da ni neke »prave mere« v razmerju med vzrokom in njegovim učinkom – učinek je vselej presežek glede na vzrok, bodisi v obliki presežne, navzgor obrnjene spirale (agresivnost vodi k še več agresivnosti) ali v obliki pretirane reakcije (zavedanje agresivnosti rodi strah pred »pretirano reakcijo«, ki subjekta oropa »normalne« mere agresivne samozatrditve).²⁴ Te neodločljivosti v vzroku torej ne smemo zamenjati s simbolno retroaktivnostjo, v kateri poseg »točke prešitja« retroaktivno stabilizira–totalizira polje in specificira učinkovitost vzrokov, t. j. način, kako bodo vzroki delovali.²⁵

Zdravorazumska logika komplementarnih parov nasprotij, ki ji pogosto podleže Schelling (potrebujemo Zlo, saj se Dobro lahko postavi le v obliki nepopustljivega napora, da bi premagali Zlo; Luč se lahko pojavi zgolj s premaganjem odpora Teme, s »predrtjem teme« in z razsvetlitvijo le–te, itn.), zakrije pravo *perverzno* ekonomijo, v kateri Zlo ni le ozadje Dobrega, nasprotno načelo, ki ga Dobro potrebuje za to, da bi se vzpostavilo, temveč ohranja in podpira Dobro na mnogo bolj direkten in *unheimlich* način. Spomnimo se pregovorne katoliške drže do prešuštva: načeloma Cerkev nasprotuje pornografiji, prešuštvu, perverznostim, itn; če pa zmerna mera le–tega (občasni obisk bordela; pogovor, začinjen s perverznimi fantazmami ali zatekanje k

23. Glej Jacqueline Rose, »Negativity in the Work of Melanie Klein«, v: *Why War?*, Blackwell, Oxford 1993, zlasti str. 167–168. Mimogrede, podoben koncept »protislovja« je ob Spinozi izdelal Etienne Balibar.

24. Nadaljnji primer takšne paradokсне antagonistične kavzalnosti je način, kako pravila obnašanja povzročijo spolno vzburljenje. PC [political correctness] pravila, ki jih je treba upoštevati v spolni predigri z žensko (pred vsakim nadaljnjim korakom moram partnerko vprašati za eksplicitno dovoljenje – »Ti lahko odpnem bluzo?«, itn.), lahko docela pokvarijo igro, ji odvzamejo vso razburljivost, ali pa lahko, nasprotno, izzovejo vzburljenje, kolikor dodajo dodaten »obrat vijaka« erotičnemu *double-entendre*. Zadeve so podobne z nasprotno proceduro, »ne-PC« brutalno in brezobzorno obravnavo partnerja: partnerja lahko to prestraši in odbije ali pa ga erotično vzburi in tako priskrbi dodatno vzburljenje – situacija je radikalno dvoumna, ni zakonov, ki bi vnaprej zagotavljali določen učinek.

25. V tem je paradoks lacanovskega pojma simbolne kavzalnosti: v nasprotju s standardno obrambo svobode, ki svobodo utemlji v *pomanjkljivosti* kavzalne mreže, t. j. v njeni nezadostnosti, da bi razložila vznik svobodne subjektivnosti, pa Lacan svobodo utemlji v *presežku* vzrokov. Vzrokov je vselej preveč, presežna množica vzrokov tako rekoč plava okoli v iskanju učinkov – ti vzroki so vzroki, a ni jasno, *vzroki česa so; prešitje* to množico nato strukturira v stabilno kavzalno mrežo.

pornografiji, ki naj bi poživila enolično seksualnost soproga) lahko reši zakon, pa to ni le dovoljeno, temveč celo aktivno priporočeno – zgleden primer Lacanove teze, po kateri je perverzija, daleč od tega, da bi bila subverzivna, družbeno konstruktivna poza. Med snemanjem *Fitzcarralda* v amazonski džungli, je katoliški duhovnik prosil Herzoga, naj najame prostitutke iz bližnjega mesta, kar bi naj bil edini način za preprečitev posilstev Indijank, ki naj bi jih zagrešili beli člani njegove ekipe.... Ne bi nas smeli presenetiti redni izbruhi seksualnih škandalov, ponavadi perverzne narave, prav v tistih političnih strankah ali gibanjih, ki zagovarjajo rigidno konservativno moralno – od *British Conservative Party* (kjer so serije škandalov osmešile *motto* njene kampanje za moralno večino »Back to basics!« – poslanec, ki je grmel proti materam samohranilkam, je bil oče dveh nezakonskih otrok; za nekega drugega, ki se je boril proti »nenaravnim« spolnim praksam v prid krščanskim vrednotam, se je izkazalo, da je homoseksualec; tretji je umrl zaradi samozadušitve med masturbacijo...) do ameriških TV-bridigarjev (srečanje Jima Bakkerja s prostitutko in njegove finačne manipulacije; čudne spolne prakse s prostitutkami Jimmyja Swaggarta...). V tem ni »protislovja«: perverzna transgresija je inherentna moralnemu Redu, služi kot njegova glavna opora. Ko je Jimmy Swaggart trdil, da mu, četudi je grešnik, njegov permanentni boj proti skušnjavam Greha (t. j. proti njegovim perverznim nagnjenjem) daje pravico pridigati, je povsem prikrikl pravo stanje stvari: njegove perverzije niso bile le ovira, proti kateri se je moral vselej znova bojevati in jo premagovati, da bi zatrdil svojo Vero, bile so direktna opora njegove Vere – občasni »ovinek« v Greh mu je omogočil, da je zdržal breme Vere. V tem se nahaja heglovska »sprevrnitev sprevrnitve«, s katerim presečemo zunanjo soodvisnost nasprotij: Greh ni enostavno nasprotje Vere, temveč njen inherentni konstituent, t. j. svojo Vero lahko ohranimo pred grožnjo popolne prevlade Greha le z zatekanjem k regulirani, omejeni, a neizogibni minimalni količini samega Greha. Včasih lahko zakon v globoki krizi rešimo pred grožnjo ločitve in padcem v splošno razbrzdanoost le z aplikacijo nujnega minimuma pornografije, prešuštva, itn. Drugače rečeno, »kontraktacija« Greha ponuja minimalni trdni temelj, na katerem lahko nastopi Vera, in če odštejemo Greh, se Vera razprši v neomejeni ekspanziji. Tako poanta ni v tem, da je področje etike polje večnega boja med Krepostjo in Grehom; poanta je prej v tem, da *sama Krepost lahko prevlada Greh le z zatekanjem k (zmerni, kontrolirani, meri) Greha.*²⁶

26. Ta logika antagonizma nam poleg tega pomaga pojasniti Lacanov pojem *hainamoration*: Lacanu tu ne gre za standardni motiv »dvoumnosti« ljubezni in sovraštva, njune polarne

Kar zadeva slepo krožno gibanje Boga pred izgovorjavo Besede, bi morali pripomniti še nekaj – to gibanje še ni časovno, ne dogaja se »v času«, saj čas že predpostavlja, da se je Bog osvobodil iz zaprtega psihotičnega kroga. Splošni izraz »od začetka časa...« moramo vzeti dobesedno: prav Začetek, primordialno dejanje odločitve/sklepa, konstituira čas – »potlačitev« krožnega gibanja v večno Preteklost vzpostavi minimalno distanco med Preteklostjo in Sedanjostjo, ki dopušča linearno zaporedje časa. V tem je prva od mnogih Schellingovih anti-platonskih »bodic«: večnost, ki je pred Besedo, je brezčasno krožno gibanje, božja norost, ki je *pod* časom, ki je »manj kot čas«. Toda v nasprotju s tistimi, ki poudarjajo Schellingovo podobnost s Heideggrovo trditvijo o temporalnosti kot zadnjem, neprekoračljivem horizontu Biti, je treba reči, da Schelling ni nikjer dlje od Heideggra, daleč od njegove analitike končnosti, kot v svoji koncepciji razmerja med časom in večnostjo. Za Schellinga večnost ni modalnost časa; prej je sam čas specifični način (ali bolje, modifikacija) večnosti: Schellingov glavni napor velja temu, da bi čas »deduciral« iz *zagate večnosti*. Absolut »odpre čas«, »potlači« krožno gibanje v preteklost, zato, da bi se znebil antagonizma v svoji notranjosti, ki grozi, da ga bo povlekel v brezno norosti. Po drugi strani – in spet v jasnem nasprotju s Heideggrom – je svoboda za Schellinga moment »večnosti v času«, točka neutemeljene odločitve, s katero svobodna kreature (človek) prelomi, suspendira, časovno verigo razlogov in se tako rekoč neposredno poveže z *Ungrund* Absoluta. To schellingovsko pojmovanje večnosti in časa, ali če to formuliramo v bolj sodobnih terminih, sinhronije in diahronije, moramo potemtakem zoperstaviti standardnemu pojmu večnosti kot končni/popačeni refleksiji večnega Reda, kakor tudi sodobnemu pojmu večnosti kot specifičnemu modusu temporalnosti: *sama večnost zaplodi čas, da bi razrešila zagato, v katero se je bila zapletla*. Zaradi tega je skrajno zavajajoče in neustrezno govoriti o tem, da večnost »pade v čas«: »začetek časa« je, nasprotno, triumfalni vzpon, dejanje odločitve/razločitve, s katerim Absolut razreši mučno krožno gibanje gonov in se iz začaranega kroga prebije v časovno zaporedje.

Schellingov dosežek je teorija časa, katere enkratna poteza je, da ni formalna, temveč kvalitativna: v nasprotju s standardnim pojmom časa, ki dojema tri

soodvisnosti, tega, kako en pol kontinuirano prehaja v svoje nasprotje, tako, da ni ljubezni brez sovraštva itn., temveč je njegova poanta v tem, da je sovraštvo tako rekoč od znotraj pripeto na ljubezen. To se pravi, objekt ljubezni je vselej razcepčen nase in na tisto, kar je v njem več kot on sam, *objet a* – in zničati te skušam ravno zato, da bi od tebe razločil tisto, kar v tebi resnično ljubim...

časovne dimenzije kot čisto formalne določitve (ista »vsebina« tako rekoč »potuje« iz preteklosti skozi sedanost v prihodnost), Schelling poda minimalno kvalitativno določitev vsake časovne dimenzije. Krožno gibanje gonov *je na sebi preteklo(st)*: ni bilo nekoč sedanje in je sedaj preteklo, ampak *je preteklo že od začetka časa*. Razcep kot tak je sedanji(k), t. j. sedanost predstavlja moment razcepa, transformacijo nediferenciranega pulziranja gonov v simbolno razliko, medtem ko prihodnost označuje bodočo spravo. Tarča Schellingove kritike tu ni le formalizem standardnega pojmovanja časa, temveč tudi, in morda predvsem, skrito, prikrito privilegiranje sedanosti, ki jo vsebuje – za Schellinga je ta prerogativa izenačena s prednostjo mehanične nujnosti pred svobodo, dejanskosti pred možnostjo.

3

Schellingovo pozicijo zato povzema njegovo vztrajanje na tem, da moramo predpostaviti moment večne preteklosti, ko je bil Bog sam še »pod prevlado (eksponenta) B«, prepuščen na milost antagonizmu materije, brez kakršnekoli garancije, da bo A – duhovno načelo Luči – končno prevladal nad B – temačnim načelom Temelja. Ker zunaj Boga ni ničesar, mora ta »nori« Bog – antagonistično krožno gibanje kontraktirane materije – iz samega sebe zaploditi Sina, t. j. Besedo, ki bo razrešila neznosno napetost. Nedifirencirano pulziranje gonov tako nadomesti stabilna mreža razlik, ki podpira samoidentiteto razločenih entitet: v svoji najelementarnejši dimenziji je Beseda medij razlikovanja. Tu naletimo na tisto, kar je morda temeljno konceptualno nasprotje celotne Schellingove filozofske zgradbe: nasprotje med atemporalnim »zaprtim« krožnim gibanjem gonov in »odprtim« lineranim progresom časa. Dejanje »primordialne potlačitve«, s katerim Bog izvrše krožno gibanje gonov v večno preteklost in s tem »ustvari čas«, t. j. začne razliko med preteklostjo in sedanostjo, je *njegovo prvo dejanje kot svobodnega Subjekta*: s tem, ko ga izvrši, suspendira pohabljujočo alternativo brezsubjektnega brezna Svobode in Subjekta, ki je nesvoboden, ujet v začarani cikel krožnega gibanja.²⁷ *Bog je tu v natanko istem*

27. Tu lahko, tako pri človeku kakor pri Bogu, zopet vidimo, da dejanje odločitve vsebuje razlikovanje med *identiteto* in *temeljem*: na nivoju bistvene identitete je vse tu, nasprotja sovpadajo v čisti, brezčasni simultanosti (svoboda še ni antagonistična nujnosti, popolnoma sovpada z zmožnostjo neke entitete, da razvije svoje potenciale v skladu s svojo inherentno

položaju kot človek tik pred svojim brezčasnim dejanjem izbora svojega večnega značaja: zgolj skozi to dejanje primordialne odločitve božja svoboda postane dejanska »svoboda delati Dobro ali Zlo«, t. j. Bog mora izbrati med samoumikom in prebojem, med psihotično norostjo in Besedo. Razlika med človekom in Bogom je kajpada v tem, da Bog neizogibno izbere Dobro (izgovori Besedo, iz kaosa ustvari Red), medtem ko si človek nič manj neizogibno naprti Padeč – v obeh primerih je izbira istočasno svobodna in »izsiljena«. Ta pojem božjega primordialnega dejanja odločitve Schellingu tudi omogoči, da odgovori na standardni ugovor teodiceji: zakaj je Bog ustvaril univerzum s toliko zla in trpljenja v njem? Ali to vernika ne sooči z v zadrego spravljajočo alternativo: bodisi je Bog zel bodisi ni vsemogočen? Schelling nikakor ne spodbija količine Zla v svetu; nikoli ne uporabi starega izgovora iz teološke torbe, po katerem je tisto, kar (napačno)spoznamo kot Zlo, zgolj majčken del večjega božjega načrta, ki je zunaj dosega človeškega mišljenja. Ravno nasprotno, Schellingov veliki »konservativni« motiv je, da je naš univerzum, zemlja, področje neizrekljivih grozot, ki izvirajo iz božjih iztrebkov – prepuščeno svojim virom, brez božjega posega, je človeštvo izgubljeno. Schellingova poanta pa je v tem, da je bilo *Stvarjenje – izgovorjava Besede v Bogu – kot tako zmaga Dobrega nad Zlim*: v odločitvi za Stvarjenje je Bog prešel od kontraktivne sile B k ekspanzivni sili A.

To primordialno dejanje »potlačitve«, ki odpre dimenzijo temporalnosti, je samo »večno«, atemporalno, v strogi homologiji s primordialnim dejanjem odločitve, s katerim človek izbere svoj večni značaj. To se pravi, ob Schellingovi trditvi, da človekova zavest nastane iz primordialnega dejanja, ki loči sedanjo-dejansko zavest od fantomskega, mračnega področja nezavednega, moramo postaviti navidez naivno, a odločilno vprašanje: kaj natanko je tu nezavedno? Schellingov odgovor je tu nedvoumen: »nezavedno« ni toliko krožno gibanje gonov izvrženo v večno preteklost; »nezavedno« je prej samo dejanje *Ent-Scheidung*, s katerim so goni izvrženi v preteklost. Ali, če to zapišemo nekoliko drugače: tisto, kar je resnično »nezavedno« v človeku, ni neposredno nasprotje zavestnega, temačni in zmedeni »iracionalni« vrtinec gonov, temveč sama utemeljitvena gesta zavesti, dejanje odločitve, s katerim »se izberem«, t. j. združim množstvo gonov v enotnost mojega Sebstva. »Nezavedna« ni pasivna tvarina inertnih gonov, ki jih bo uporabila kreativna »sintetična« aktivnost

-
- nujnostjo; sama Volja še ni dejanska volja, temveč sovpada s svojim nasprotjem v obliki Volje, ki noče nič; ko pa se Volja z dejanjem odločitve udejani in postane Volja, ki dejansko nekaj hoče, je konec izvorne indifferenca, čas je vzpostavljen, t. j. eden od dveh terminov antagonizma je potlačen v Preteklost kot Temelj drugega.

zavestnega Jaza; »nezavedno« v svoji najbolj radikalni dimenziji je prej *najvišje Dejanje mojega samopostavljanja*, ali, če uporabimo poznejše eksistencialistične termine, izbira mojega osnovnega »projekta«, ki mora biti zato, da bi ostal operativen, »potlačen«, ki mora ostati nezaveden, proč od luči dneva – ali, če zopet navedemo iz izvrstnih zadnjih strani druge različice *Vekov sveta*:

»Odločitev, ki naj bi na kakršenkoli način bila resnični začetek, ne sme stopiti pred zavest, ne sme biti poklicana nazaj, saj bi ravno to pomenilo njen preklic. Kdor si pri odločitvi pridržuje pravico, da jo bo spet potegnil na dan, ta nikoli ne naredi začetka.«²⁸

Tu imamo kajpada opraviti z logiko »izginevajočega posrednika«: z utemeljitveno gesto razlikovanja, ki se mora potopiti v nevidnost, potem ko je enkrat prišlo do razlike med »iracionalnim« vrtincem gonov in univerzumom *logosa*.²⁹ V Schellingovi pozni filozofiji lik »izginevajočega posrednika« uteleša Satan; njegova vloga je posredovati med začetnim stanjem uravnotežene neartikulirane potencialnosti, v kateri Bog kot tak še ni postavljen, še nima določene vsebine, in udejanjenjem resnično Enega Boga, ki sebe potrdi z izključitvijo in izničenjem lažnih Bogov. Satan tako predstavlja paradokсно enotnost dejanskosti in potencialnosti: po eni strani je čista potencialnost, večna vaba skušnjave, ki nikoli ne more povsem zmagati in se udejaniti; po drugi strani nas Satan v sami tej

28. F. W. J. Schelling, *Vekovi sveta*, str. 325.

29. Kategorijo »izginevajočega posrednika« je vpeljal Fredric Jameson ob obravnavi Maxa Webra (glej Fredric Jameson, »The Vanishing Mediator; or, Max Weber as Storyteller«, v: *The Ideologies of Theory*, vol. 2, University of Minneapolis Press, Minneapolis 1988; za lacanovsko branje tega glej peto poglavje v: Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do*; Verso, London 1991; kakor tudi tretje poglavje v: Slavoj Žižek, *Enjoy Your Symptom!*, Routledge, New York 1992). Kot zgleđen primer analize, ki se opira na logiko »izginevajočega posrednika«, bi lahko navedli veliko muzikološko študijo Charlesa Rosena, *Klasični stil*: Rosen prikaže sonatno obliko »v njenem nastajanju«, ko je imela še »škandalozen« učinek, t. j. preden se je utrdila kot hegemonična norma; drugače rečeno, pokaže radikalno kontingenčen, »odprt« proces izoblikovanja tega, kar imamo dandanes za standard. V politični teoriji je zgleđen primer »izginevajočega posrednika« heglovski pojem zgodovinskega *junaka*, ki razreši zagato prehoda iz »naravnega stanja« nasilja v civilno stanje miru, ki ga garantira legitimna oblast. Ta prehod se ne more zgoditi direktno, v neprekinjenem poteku, saj ni nekega skupnega temelja, preseka, med stanjem naravnega nasilja in stanjem civilnega miru; potrebujemo tako nek paradokсни dejavnik, ki bo s pomočjo samega nasilja premagal nasilje, t. j. paradoksn dejanja, ki retroaktivno vzpostavi pogoje svoje lastne legitimnosti in s tem zabriše svoj nasilni značaj, spreminjajoč se v vzvišeno »utemeljitveno dejanje«.

zmožnosti skušnjave prisili delovati in z zavrženjem lažnih idolov dejansko afirmirati pravega Boga. Lik Satana tako priča o dejstvu, da sam Bog potrebuje »deviacije« zato, da bi prišel do svoje polnosti tako, da jih premaga.³⁰

Ta prehod od čiste Svobode k svobodnemu Subjektu se opira na nasprotje med bitjo in postajanjem, na nasprotje med načelom identitete in načelom (zadostnega) razloga–temelja. Svoboda vsebuje načelo identitete, označuje brezno nekega dejanja odločitve, ki pretrga kavzalno verigo, saj je utemeljeno zgolj v sebi (ko izvršim resnično svobodno dejanje, ga ne storim iz nobenega določenega razloga, temveč zgolj zato, »ker sem ga hotel storiti«); Temelj označuje obstoječo realnost kot mrežo vzrokov in učinkov, kjer »se nič ne zgodi brez razloga–temelja«. To nasprotje med identiteto in temeljem sovpadе z nasprotjem med večnostjo in časom: ko so stvari dojete v modusu identitete, se pojavijo *sub specie aeternitatis*, v njihovi absolutni sočasnosti, t. j. na način, kakor so ustrezno svojemu večnemu bistvu; ko jih dojamemo v modusu temelja, se pojavijo v svojem časovnem postajanju, t. j. kot prehodni momenti kompleksne kavzalne mreže, kjer preteklost »utemeljuje« sedanost. Natanko v tem pomenu je svoboda atemporalna: je trenutek večnosti v času. Toda problem, s katerim se spopada Schelling, je v tem, da sta Nujnost in Svoboda zoperstavljeni tudi kot atemporalna logika in časovna pripoved: »Identiteta« predstavlja eleatski univerzum atemporalne logične nujnosti, v katerem ni svobodnega razvoja, v katerem vse soobstaja v absolutni sočasnosti, medtem ko je dejanska svoboda možna zgolj v času, kot kontingentna–svobodna odločitev dejanske Entitete v njenem postajanju.³¹

30. Da bi pojasnili to logiko Satana nemara zadostuje, da spomnimo na stalinistični diskurz, v katerem je vloga Satana pripisana »izdajalcu« (v stalinističnih karikaturah je bil Trotsky, ta lik pra–izdajalca, praviloma portretiran kot Hudič). V stalinističnem univerzumu Partija napreduje, vzpostavlja pravo linijo, s ponavljajočim se izključevanjem revizionistično–deviantnih sovražnikov – Izdajalec, »notranji sovražnik«, je tisti, ki vedno znova moti naše samozadovoljno ravnotežje in nas ščuva k odločitvi, k našemu *passage à l'acte*. Zato tako kot Schellingov Satan tudi stalinistični »izdajalec« predstavlja večno skušnjavo »deviacije« v vseh njenih mnogovrstnih oblikah (desničarska deviacija, levičarska deviacija, celo – zakaj ne? – »oportunistična« centristična deviacija); kot tak, t. j. kot čista *potencialnost* skušnjave, vedno znova sili Partijo, da svojo pravo linijo *udejani* z očiščenjem deviacij iz svojih vrst. – Kar zadeva to vlogo Satana pri Schellingu glej Lidia Procesi, »Unicité et pluralité de Dieu: la contradiction et le diable chez Schelling«, v: J.–F. Courtine – J.–F. Marquet, *Le dernier Schelling*, Vrin, Pariz 1994, str. 101–115.

31. To dvojno, križno razmerje nasprotja svoboda/nujnost do nasprotja čas/večnost, priča o Schellingovi daljnosežni premestitvi strukture klasičnega filozofskega idealizma, premestitvi, ki jo lahko formuliramo z Greimasovim semiotičnim kvadratom: Schelling dopolni temeljno

Schelling poskuša tu misliti svobodo kot atemporalno brezno identitete (čudež nekega dejanja, ki je »svoj lastni začetek«, ki je utemeljen zgolj v sebi) *in* kot predikat svobodnega Subjekta, ki se odloči v času. Skratka, skuša narediti prehod od Svobode k svobodnemu Subjektu, od neosebne *Es*, od »ni svobode«, k »Njemu«, k Bogu, ki je svoboden. Ta prehod Svobode od Subjekta k Predikatu vsebuje nek obrat, ki je strogo homologen paradigmatičnemu heglovskemu obratu subjekta in predikata (od »določujoče refleksije« k »refleksivni določitvi«, itn.): od samoomejitve/kontraksije Svobode preidemo k saomejenu/kontraktirani (t. j. dejansko eksistirajoči) Entiteti, ki je *svobodna*.³² V tem se nahaja osnovna uganka Schellingovih *Vekov sveta*, kakor tudi heglovskega dialektičnega obrata: svoboda je »na sebi« gibanje brezmejne ekspanzije, ki ga ne more ovirati nobena omejena entiteta – kako lahko potem postane predikat natanko takšne omejene entitete? Schellingov odgovor je, da Svoboda lahko postane predikat Subjekta le, kolikor ta Subjekt izvrši samorazločitev, s katero se postavi kot utemeljen in istočasno različen od svoje kontraktirane Substance: svobodni Subjekt mora imeti nek Temelj, ki ni on sam, najprej mora ta temelj kontraktirati in potem z dejanjem primordialne odločitve, ki začne čas, zavzeti svobodno distanco do tega Temelja.

Kar zadeva božjo kontrakcijo biti pa je med različicami *Vekov sveta* in *Stuttgartske predavanji* neka komaj opazna razlika. V različicah *Vekov sveta*

nasprotje idealizma, nasprotje med Idealnim in Realnim, z nasprotjem med ekspanzijo in kontrakcijo, z nasprotjem, ki *ne* sovpada s prvim, tako da po eni strani dobimo »dušo«, t. j. idealnega Duha, ki je »kontraktiral« in ki zato dejansko obstaja kot oseba *in*, po drugi strani, Realno v obliki ekspanzije (svetloba v naravi kot zoperstavljen materiji, itn.).

32. Ta obrat od določujoče refleksije v refleksivno določitev ima natančno homologijo v Lacanovem obratu od Ideala jaza k Idealnemu jazu: Ideal jaza je virtualna simbolna točka, s katere se jaz opazuje v obliki, v kateri si je všeč, medtem ko je Idealni jaz imaginarna pozitivna entiteta, v kateri je ideal realiziran. Na področju epistemologije sledi isti logiki ključna razlika med idealom znanosti in idealno znanostjo: ideal znanosti je virtualna točka, ki si jo konkretne znanosti prizadevajo doseči; idealna znanost je neka obstoječa znanost, ki funkcionira kot model za druge znanosti (fizika med naravoslovnimi znanostmi, lingvistika v »strukturalizmu«). Zopet imamo opravka z nasprotjem med *postajanjem* in *bitjo*: ideal znanosti spravi v gibanje neskončen proces postajanja znanosti, medtem ko se idealna znanost nanaša na entiteto v modusu biti, t. j. na dejansko obstoječo znanost. V politični teoriji igra isto strukturno vlogo francosko razlikovanje med *le politique* (politično) in *la politique* (politika): »politično« označuje proces postajanja (»urejanja«) političnega reda, njegovo »invencijo«, njegovo proizvajalno gibanje, medtem ko se »politika« nanaša na konstituirano področje družbene biti... Veliki primer, »mati vseh primerov« je tu kajpada prehod materialistične dialektike (procesa dialektične analize) v dialektični materializem kot pozitivni filozofski sistem.

kontrakcija B, najnižja »sila« (surova, neoblikovana materija), *predhodi* samozatrditvi Boga kot dejanskega svobodnega Subjekta (Bog postane svobodni Subjekt šele kasneje, z nastopom Besede), tako da smo prisiljeni predpostaviti nek »vek«, ko Bog še ni bil samorazsvetljen, ko še ni obstajal kot On sam, temveč le »pod prevlado (ekspONENTA) B«, kot slepo besnenje nezavednih gonov. V implicitnem, a očitnem nasprotju s tem, pa Schelling v *Stuttgartskih predavanjih* pojmuje primordialno kontrakcijo kot dejanje, ki sovpade z Božjo *Ent-Scheidung*, s samorazločitvijo, t. j. z dejanjem s katerim Bog »deponira« objekt, ki se nahaja v njem, se ga znebi, in tako vzpostavi Sebe kot svobodnega. Kontrakcija tako ni več dejanje, s katerim se nalezemo bolezn, temveč natanko nasprotno, dejanje zdravljenja, izgon tujega telesa sredi Boga: sedaj predstavlja dejanje, s katerim Bog zmoti svojo izvorno indiferenco, zavrne tisto, kar v njem ni on sam in s tem postane to, kar resnično je – natanko to Kristeva imenuje *abjet*; pravo Stvarjenje, ki sledi božjemu prizadevanju, da bi ta brezoblični *abjet* preoblikoval v množstvo primerno oblikovanih objektov. (Pri Schellingu imamo dejansko opravka z nekim obiljem »analnih«, ekstremalnih namigov: Bog izloči »abjet« in potem izgovori Besedo zato, da bi se izvlekel iz dreka, v katerega je zabredel...)³³

Temeljni problem *Stuttgartskih predavanj* je potemtakem v tem, da Absolut kot »indiferenca«, t. j. kot brezno primordialne Svobode, še ni osebni Bog: v Absolutu svoboda sovpade s slepo nujnostjo, saj še ni »eksplicirana«, postavljena kot taka, spremenjena v predikat (svobodne) Entitete. Zato, da bi se postavil kot neka dejansko svobodna Entiteta prosta slepe nujnosti – skratka: kot oseba –, mora Absolut urediti zadeve, pojasniti zmedo v sebi, to pa stori tako, da zavzame distanco do tega, kar ni on sam, temveč zgolj Temelj njegove eksistence, t. j. tako, da iz sebe izvrže Temelj. Bog potrebuje proces kontrakcije in kreacije zato, da bi pojasnil svoj lastni status in da bi postavil–udejanil Sebe kot svobodno Entiteto, ki ni neposredno zlita s svojim Temeljem, temveč do le-tega ohranja svobodno distanco (tako kot človek, ki, čeprav je utemeljen v naravi in lahko preživi zgolj v svojem biološkem telesu, *ni* svoje telo, temveč ga *ima*, t. j. se neomejeno nanaša nanj in ga lahko uporabi kot sredstvo za višje cilje). – S tem je storjen prvi korak proti idealistični prisvojitvi Schellingovega »materialističnega« preboja: s tem, ko primordialno kontrakcijo reinterpretira kot izključenje objekta, lahko Schelling shaja brez božjega »veka«, v katerem

33. Glej »Stuttgartska predavanja«, v: F. W. J. Schelling, *Schellings Werke*, zv. IV., Biederstein, München 1958

nebrzdano besni egoistična »norost«. Toda vrzel, ki loči *Stuttgartska predavanja* od Schellingove pozne »pozitivne filozofije« ostaja neprekoračljiva: pri poznem Schellingu Bog že vnaprej poseduje svojo bit; proces Stvarjenja zatorej zadeva neko drugo bit, ne pa biti samega Boga. Kot tako Stvarjenje ni več boleč proces samorazjasnitve in samorazločitve – nemara bi lahko rekli celo: samokastracije –, ki jo mora Bog prenesti, temveč dejavnost, ki je izvedena z varne distance.³⁴

Kritična točka *Vekov sveta* – in hkrati zadnje zatočišče njihove neverjetne veličine, znak absolutne integritete Schellingovega mišljenja in poteza, zaradi katere so fragmenti *Vekov sveta* temeljni tekst dialektičnega materializma – se nahaja v ponavljajoči se spodletelosti Schellingovega obupanega poskusa, da bi se izognil vmesni stopnji med čisto, blaženo indiferenco primordialne Svobode in Bogom kot svobodnim Stvarnikom.³⁵ Med primordialno Svobodo in Bogom kot svobodnim Subjektom posreduje stadij, v katerem je Bog že Subjekt (Subjekt postane, ko s kontrakcijo pridobi realnost), toda ne še *svoboden* Subjekt. V tem stadiju, potem ko je kontraktiral bit, je Bog podvržen slepi nujnosti skrčenega krožnega gibanja, kot žival ujeta v svojo lastno past in obsojena na neskončno ponavljanje istih nesmiselnih gibov. Problem je v tem, da božji Um, njegovo zavedanje tega, kaj se dogaja, v nekem pomenu prihaja prepozno, zaostaja za tem slepim procesom, tako da lahko Bog kasneje, ko izgovori Besedo in si s tem pribori dejansko svobodo, v nekem pomenu zgolj pripozna, sprejme tisto, kar je »kontraktiral« niti ne nehote, temveč v teku slepo spontanega procesa, v katerem njegova Volja enostavno ni imela nobene vloge.³⁶ Drugače rečeno, problem je v tem, da »moramo dopustiti moment slepote, celo 'norosti', v življenju Boga«, zaradi česar se stvarjenje zdi kot »proces, s katerim je tvegala sam Bog, če temu lahko tako rečemo«. ³⁷ V treh zaporednih različicah *Vekov sveta* Schelling predlaga tri različne verzije tega travmatičnega momenta »kratkega stika« med svobodo in eksistenco, t. j. primordialne kontrakcije, ki zmoti blaženost in mir čiste Svobode, ali, rečeno v terminih kvantne fizike, ki poruši izvorno simetrijo:

34. Nekoliko natančneje, tudi pri poznem Schellingu stvarjenje ni enostavno zunanje Bogu, temveč zadeva njegovo lastno bit: s stvarjenjem univerzuma zunaj sebe Bog na nek način *suspendira svojo lastno (dejansko) bit*, t. j. jo prestavi v golo potencialnost. Glej Miklos Veto, »L'unicité de Dieu selon Schelling«, v: J.-F. Courtine in J.-F. Marquet, *Le dernier Schelling*, Vrin, Pariz 1994, str. 96–97.

35. Glej: Jean-Francois Marquet, *Liberté et existence. Etude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Gallimard, Pariz 1973, ki je morda najboljša knjiga o razvoju Schellingove filozofije.

36. Marquet, *op. cit.*, str. 464.

37. Marquet, *op. cit.*, str. 541–542.

– V prvi različici, primordialna Svoboda kot Volja, ki noče nič, *nujno »kontraktira«* bit – t. j. zgosti se v kontraktirano točko materialne gostote –, toda ne z nekim dejanjem svobodne odločitve: primordialna kontrakcija se ne more ne zgoditi, saj izhaja iz primordialne Svobode na nek absolutno neposreden, »slep«, nerefektiran, nerazložljiv način. Prva notranja napetost Absoluta je tu napetost med ekspanzivno svobodo in slepo nujnostjo kontrakcije.

– Druga različica, ki gre v smeri Svobode najdlje, skuša dojeti *samo primordialno kontrakcijo kot svobodno dejanje*: takoj, ko se primordialna Svoboda udejani, takoj, ko se spremeni v dejansko Voljo, se razcepi na dve zoperstavljeni Volji, tako da je tu napetost strogo notranja svobodi, nastopi kot napetost med voljo–do–kontrakcije in voljo–do–ekspanzije.

– Tretja različica že zariše rešitev, ki jo bo privzela Schellingova »pozna filozofija« – v tej različici se Schelling izogne problemu prehoda od svobode k eksistenci tako, da izhodiščno točko celotnega procesa primordialne Svobode dojame kot »sintetično načelo«, kot simultanost svobode in nujne eksistence. Bog je Entiteta, ki nujno eksistira, njegova eksistenca je zagotovljena vnaprej in *ravno zaradi tega* je stvarjenje univerzuma zunaj Boga kontingentno, resnično svobodno dejanje, t. j. dejanje, ki bi se ravno tako lahko ne zgodilo – Bog v njem ni udeležen, pri tem stvarjenju ne gre za njegovo bit. Premik, premestitev, glede na prvi dve različici je enormen: od Boga, ki ga *implicira* proces stvarjenja, ki mu je ta proces njegova lastna križeva pot, preidemo k Bogu, ki svet ustvari z varne razdalje »metajezika«.

Nemara bi lahko nekoliko tvegali in rekli, da so tri zaporedne različice *Vekov sveta* zgoščen zrcalni odsev treh glavnih stadijev celotnega Schellingovega filozofskega razvoja. Schelling I (njegova »filozofija identitete«) je pod prevlado (eksponenta) Biti, t. j. v njej nujnost obsega svobodo, svoboda je lahko zgolj v »razumljeni nujnosti«, v našem zavedanju večnega reda umne Nujnosti, v katerem smo udeleženi. Skratka, Schelling je tu spinozist, za katerega pojem Absoluta vsebuje absolutno sočasnost, soprisotnost, njegove celotne vsebine; v skladu s tem lahko Absolut dojamemo zgolj na način logične dedukcije, ki podaja njegovo večno notranjo artikulacijo – časovno sosledje je zgolj iluzija našega končnega gledišča.³⁸ V nasprotju s tem je Schelling 2 (*Razprava*

38. Mar ni Einsteinov kontinuum prostor–čas, t. j. njegov pojem brezčasnega statičnega univerzuma, v katerem vse obstaja istočasno in v katerem je časovno zaporedje zgolj iluzija opazovalca, njegovega omejenega gledišča, homologen Schellingovemu Absolutu, v katerem je ravno tako vse absolutno sočasno in kjer obstaja časovno zaporedje le za človekov končni pogled?

o svobodi in Vekovi sveta) pod prevlado (eksponenta) Svobode, zato je njegov ključni problem problem »kontraksije«: kako je brezno primordiale Svobode kontraktiralo Bit? V skladu s tem se mora, kar zadeva način predstavitve Absoluta, logična dedukcija umakniti mitični *pripovedi*.³⁹ Končno, pojem Boga v Schelling 3 združi svobodo in nujno eksistenco, toda cena za to je razcep filozofije na »pozitivno« in »negativno«: negativna filozofija podaja *a priori* dedukcijo pojmovne nujnosti, tega, kaj sta Bog in univerzum; toda to Kajstvo [*Was-Sein*] nikoli ne more razložiti dejstva, da obstajata Bog in univerzum – naloga pozitivne filozofije je prav to, da funkcioniira kot neke vrste »transcendentalni empirizem« in da »testira« resnico umnih tvorb v dejanskem življenju.

To razlikovanje med tremi stadiji Schellingovega mišljenja, zlasti pa med drugim in tretjim stadijem, med stadijem, kjer prevladuje projekt *Vekov sveta* in med Schellingovo pozno »pozitivno« filozofijo, je ključnega pomena, če naj pravilno dojamemo politično dimenzijo Schellinga. Med prehodom iz drugega v tretji stadij, t. j. kot posledica zloma projekta *Vekov sveta*, se zgodi

39. V tej drugi fazi se filozofija spremeni v »transcendentalno historiografijo«, v pripoved o Absolutu: njena oblika ni nič več logična dedukcija (sistema), temveč *dialog*. Filozofija kot pripoved je proces *spominjanja* preteklosti Absoluta, kot taka ima za posledico sokratski razcep na »vednost, ki ne vé« (Sokrat) in na »nevednost, ki vé« (sogovornik v dialogu, podvržen vprašanju): tisti, ki ve, sprašuje sogovornika zato, da bi iz temne globine na svetlo dneva potegnil skrito vednost, ki jo poseduje sogovornik, a se je ne zaveda. To je nekako tako kot poskus spomniti se pozabljenega imena: del nas (del, ki ne ve) išče ime v drugem delu, kjer vemo, da je ime skrito. V istem duhu bi lahko dojeli odnos med analitikom in analizandom v psihoanalitičnem procesu: ali ni analitikov položaj zaznamovan z isto »nevednostjo, ki ve« in, na drugi strani, ali ni temeljna predpostavka psihoanalize prisotnost, v nezavednem analizanda, vednosti, ki se ne ve? Schelling ta dva pola kajpada poveže s spolno razliko: ženska poseduje mračno, pasivno, tiho, intuitivno vednost, ki biva v brezdanjih globinah Zemlje, ona »ve več, kakor se zaveda«, a se tega ne zaveda, medtem ko je naloga moškega, da aktivno od zgoraj razišče to globino in izkoplje Modrost, ki se skriva v onih globinah... Ta razlika sovпада s parom Resnica in Vednost: resnica je ženska (kot je vedel že Nietzsche), medtem ko skuša moški to Resnico pripeljati na svetlo dneva, t. j. privedi do eksplicitnega spoznanja, s pomočjo dialoškega raziskovanja. (Na homologen način je Richard Wagner »seksualiziral« razmerje med glasbo in poezijo: poet je moški, čigar naloga je zaploditi žensko glasbo...). Ne preseneča potemtakem, če je, – ob podobnem paru umetnosti in znanosti – Schelling zapisal prvo verzijo Freudovega izreka *Wo es war, soll ich werden*: kjer je bila umetnost (s svojim intuitivnim uvidom), tja naj pride znanost (s svojo pojmovno artikulacijo). Da bi pregnali napačen vtis, da se tu ukvarjamo samo z obskurantističnimi variacijami na temo brezdanje globine resnice, ki se ji naša vednost lahko le asimptotično približuje in je nikoli povsem ne doseže, navedimo marksistično verzijo Alaina Badiouja: kjer je bila zmedena spontana masovna ideologija, tja naj pride Komunistična partija, da organizira razredno zavest.

»regresija« k tradicionalni ontologiji: zato, da bi se izgognil zagati, v katero se je zapletel, Schelling uporabi Aristotelov pojmovni aparat. Tako v »pozitivni filozofiji« preinterpretira celotno poprejšnjo ontološko zgradbo, da bi le-ta ustrezala okviru tradicionalnih parov oblike in materije, bistva in eksistence, možnosti in dejanskosti, itn. Gigantski poskus fragmentov *Vekov sveta*, da bi nadomestili »negativno« spekulativno filozofijo z zgodovino Absoluta, s pripovedjo o »vekovih« božjega razvoja, se umakne novi delitvi dela med »negativno filozofijo« (ki naj bi imela opravka s formalnim, logično–dialektičnim vidikom: z bistvi, s pojmovnimi resnicami) in »pozitivno filozofijo« (ki naj bi se ukvarjala z materialnim vidikom, s tem, kar je pozitivno dano, t. j. če uporabimo tipično schellingovsko besedno igro, s tem, kar je, če si pomagamo z angleško frazo, dobesedno »out of mind«: Bog kot dejansko obstoječ v nasprotju z zgolj pojmovanim Bogom, s pojmom Boga, na primer) – zagato bi naj rešili tako, da bi enostavno pustili ločeni obe njeni strani. Še posebej moramo biti pazljivi pri branju tekstov, kjer imamo opravka s prehodom od problematike *Vekov sveta* k »pozitivni filozofiji«, saj Schelling pogosto še naprej uporablja iste termine s popolnoma spremenjenim, včasih tudi direktno nasprotnim pomenom. Vzemimo, na primer, »Eksistenco«: v *Razpravi o svobodi* Schelling božjo eksistenco identificira z Logosom (zgolj z izgovorjavo Besede Bog začne eksistirati v strogem pomenu besede, predlogična »narava v Bogu« je zgolj mračni Temelj Eksistence), medtem ko je v »pozitivni filozofiji« eksistenca predracionalna »danost« stvari, ki je ne moremo deducirati iz njenega Pojma; kot taka je zoperstavljena bistvu (*logosu*, ki določa univerzalno bistvo–možnost stvari), povsem v skladu s tradicionalno ontologijo. Od nezaslišanega para Temelj/Eksistenca, ki spodkoplje temelje tradicionalne metafizike, smo tako prišli nazaj k tradicionalnemu paru Bistvo/Eksistenca. Podobno je s parom ekspanzije in kontrakcije: v *Vekovih sveta* izraža »ekspanzija« božjo ljubezen, njegovo »predajanje« sebe, »kontrakcija« pa njegovo destruktivno besnenje, njegov egoistični umik nazaj–vase; v »pozitivni filozofiji« imamo spet obrat, t. j. ekspanzija je sedaj identificirana z destruktivnim besnenjem, ki v svoj brezoblični vrtinec potegne vsako končno, omejeno, trdno določeno bit, medtem ko je kontraktivna sila dojeta kot kreativna, kot oblikujoča, kot aktivnost, ki rečem poda stabilno obliko in ki edina zagotavlja njihovo ontološko konsistenco. Ta obrat je tudi očitno pogojen s ponovnim vpisom Schellingovega mišljenja v sestav tradicionalne ontologije, ki operira s pojmovnim parom brezformne materije in forme kot inherentne meje, »prave mere«, neke reči (Platonova dvojica *peiros/apairon*, Aristotelova entelehija).

Kljub temu je celo ta pozni Schelling zelo blizu Marxu: vse do konca je vztrajal, da je Država od zunaj vsiljena lažna enotnost, ki prikriva antagonistični razcep družbe, da funkcionira kot nadomestek odsotne prave družbene enotnosti. V nasprotju s Heglom, država za Schellinga ni udejanjenje Uma, temveč vselej nek kontingenten, neavtentičen nadomestek za izgubljeno resnično enotnost. Kot je opozoril Gerard Bensussan,⁴⁰ za Schellinga celotna problematika politike in Države stoji pod dvojnimi znakom *inverzije* in *nedokončanosti* (glede na resnično enotnost): Država je invertirana, celo pervertirana, lažna, nasilno vsiljena, mehanična enotnost, v najboljšem primeru indikacija–imitacija resnične bodoče enotnosti, nikoli pa sama popolna enotnost. Videti v Državi utelešenje umne nujnosti, pomeni apologetično sprejeti dejanski red stvari kot nujen red in ostati slep za dejstvo, da je ta red kontingenten, nekaj, kar bi bilo lahko drugačno ali pa nekaj, česar lahko tudi ne bi bilo. To pa pomeni, da poznega »reakcionarnega« Schellinga ne moremo tako zlahka odsloviti: jasno je uvidel, kako je Država – zaradi človekovega izvirnega Padca, t. j. zaradi njegove konstitutivne »iztirjenosti«, izgube primordiale organske enotnosti – kontingentna nadomestna tvorba, ne pa »naravna«, avtentična oblika družbene enotnosti, toda, ki je natanko kot taka ravno zaradi tega *neizogibna*. Schelling je s tem spodkopal lažno alternativo, da Državo bodisi poveličujemo kot etično kraljestvo ali pa jo, kot sredstvo zatiranja, skušamo odpraviti.⁴¹

4

Če povzamemo: osnovni problem prekretnice v zgodovini Absoluta je božje dejanje *Ent-Scheidung*, od-ločitev, ki s tem, ko izvrže vrtimec gonov, njihov »nori ples«, v temo »večne Preteklosti«, vzpostavi univerzum časovnega »napredovanja«, ki mu vlada *logos*–luč–želja. Kakšen odnos ima to dejanje do *človeške*

40. Glej: Gerard Bensussan, »Schelling – une politique negative«, v: J.-F. Courtine in J.-F. Marquet, *Le dernier Schelling*, Vrin, Pariz 1994, str. 71–86.

41. Paziti moramo, da Schellingove pozicije ne zamešamo z liberalno publico, po kateri nobena Država ni popolna, tako da se njenemu idealu lahko le približujemo in postopoma izboljšujemo obstoječo obliko Države: to liberalno razlikovanje med nedosegljivo popolno Državo in nepopolnimi empiričnimi približki bi morali opustiti v prid pertinentnejšega razlikovanja med obstoječo Državo in procesom njenega postajanja, »državljenja« (v pomenu, v katerem Heidegger razlikuje med »svetom« in njegovim »usvetenjem« [*Weltung*], ali Ernesto Laclau med »redom« in njegovim »urejevanjem«) – kar se izgubi v Državi kot pozitivni, obstoječi instituciji, je radikalno kontingentni proces njenega postajanja.

zgodovine? Razmerje med božjimi »vekovi sveta« in človeško zgodovino je razmerje *ponavljanja*: najprej poseg božje Besede, t. j. dejanje stvarjenja, sprosti krožno gibanje kontrakcije in ekspanzije, to »božjo norost«; toda zaradi človekovega Padca se ta prehod od brezčasno–večnega krožnega gibanja k progresivni časovni črti *ponovi znotraj človeške zgodovine*. Sama človeška zgodovina je tako razdeljena na dve veliki epohi, *pogansko epoho krožnega gibanja* (večno »vračanje enakega«, cirkularni vzpon in padec velikih poganskih civilizacij je v očitnem znamenju predsimbolnega vrtinca gonov, ki prej ali slej uniči vsako »progresivno« tvorbo) in *krščansko epoho linearnega teleološkega progressa* (kontinuirano približevanje idealu svobode, ki ga ureja božji Logos, ki končno, s Kristusovim razodetjem, prevlada nad destruktivnim vrtincem gonov). Kolikor se isti prehod od prevlade krožnega gibanja k prevladi lineranega progressa ponovi znotraj krščanske zgodovine v obliki prehoda od srednjeveških družb krožnega »vračanja enakega« k sodobnim kapitalističnim družbam neprenehnega progressa in ekspanzije, bi lahko, v »redukcioniistično« historično–materialistični maniri, oprli Schellingovo mega–pripoved božjih Vekov sveta na zelo določen in omejen »ontični« dogodek: prehod od tradicionalne, predmoderne skupnosti k moderni kapitalistični družbi. To se pravi, Schelling predlaga pripoved »vekov« samega Absoluta; ta pripoved, kar najbolj anti–lyotardovska, največja možna pripoved, se ponuja kot idealni preizkusni temelj za provokativno idejo Fredrica Jamesona, da vse pripovedi v zadnji instanci variirajo eno in isto temo, temo prehoda od »zaprte« organske skupnosti k moderni kapitalistični družbi – vsaka pripoved skuša navsezadnje podati odgovor na skrivnost, kako so se zadeve iztirile, kako so se razkrojile stare »avtentične« vezi, kako je organsko ravnotežje krožnega gibanja, ki je značilno za tradicionalne družbe, prešlo v moderno, »odtujeno«, neuravnoteženo individualistično družbo, v kateri živimo. Mar potemtakem schellingovski prehod od krožnega gibanja k lineranemu progressu ni ta ista zgodba o vzniku moderne kapitalistične družbe, povzdignjena (ali napihnjena) na raven Absoluta? – Kako je nastop Besede povezan s pulzirajočo »rotacijo« v Bogu, t. j. z izmenjavo ekspanzije in kontrakcije, pozunanjenja in ponotranjenja? Kako natanko Beseda razreši napetost krožnega gibanja, kako posreduje antagonizem med kontraktivno in ekspanzivno silo? Beseda je *kontraktacija preoblečena v svoje nasprotje, v ekspanzijo*, t. j. z izgovorjavo, besedo subjekt kontraktira svojo bit *zunaj* sebe, jedro svoje biti »strdi« v nek zunanji *znak*. V (verbalnem) znaku tako rekoč *najdem sebe zunaj sebe*, postavim svojo enotnost zunaj sebe, v označevalec, ki me zastopa:

»Zdi se, da gre za splošen pojav, da se vsaka kreatura, ki ne more vsebovati sebe ali se v vsej svoji polnosti zgosti zunaj sebe, sem spada na primer, vzvišeni čudež tvorbe besede v ustih, ki je prava stvaritev polne notranjosti, ko ta ne more več ostati v sebi.«⁴²

Tvorba Besede je tako natanko nasprotje primordialne kontrakcije/zavržbe, s katero, po *Stuttgartskih predavanjih*, Bog prežene – izlije, spodi, izvrže iz sebe – svojo realno plat, vrtimec gonov, in se tako konstituira v svoji Idealnosti kot svobodni subjekt: primordialna izvržba je neko dejanje skrajnega egoizma, saj se z njim Bog tako rekoč »znebi dreka v sebi« zato, da bi očistil in zase zadržal dragoceno bistvo svoje biti, medtem ko pri tvorbi Besede, artikulira zunaj sebe, t. j. razkrije, (pre)da prav to idealno–spiritualno bistvo svoje biti. Natanko v tem pomenu je tvorba Besede vzvišeno dejanje in paradigmatični primer *kreacije*: »kreacija« pomeni, da razkrijem, predam Drugemu najbolj notranje bistvo svoje biti. – Problem je seveda v tem, da je ta druga kontrakcija, to izvorno dejanje moje kreacije, ta »zgostitev sebe zunaj sebe«, konec koncev vselej neustrezna, kontingentna – subjekta »izda«, ga neustrezno reprezentira. Schelling tu že napove lacanovsko problematiko *vela*, izsiljene izbire, ki je za vznik subjekta konstitutivna: subjekt bodisi vztraja v sebi, v svoji čistosti, in se s tem izgubi v prazni ekspanziji, bodisi izstopi iz sebe, se s »kontraktiranjem« ali »privzetjem« označevalne poteze ekternalizira, in se zaradi tega oduji, t. j. ni nič več tisto, kar je, praznina čistega \$:

»... subjekt sebe nikoli ne more razumeti *kot* tisto, kar je, saj prav v privlačenju sebe [*sich–Anziehen*] *postane* nekdo drug; to je temeljno protislovje, lahko bi rekli nesreča vse biti – kajti ali subjekt sebe *pusti*, potem je nič, ali pa se pritegne–kontraktira, potem je nek drug in s seboj ni identičen. Nič več ni neinhibiran z bitjo kot poprej, temveč tisto, kar je samo sebe inhibiralo z bitjo, tisto, kar samo občuti to bit kot tujo [*zugezogenes*] in zato kontingentno.«⁴³

V tem je Schellingova reformulacija klasičnega vprašanja »zakaj je nekaj, zakaj ni raje nič«: v primordialnem *vel* se mora subjekt odločiti med »ničem« (netemeljem/breznom svobode, ki nima nobene objektivne biti, v lacanovskih

42. F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, (ur.), Manfred Schroeter, Biederstein München, 1946, str. 56–57;

43. F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, zv. V., Biederstein, München, str. 216.

matemih: \$) in »nekaj«, ki je vselej ireduktibilno v pomenu »nekaj ekstra, nekaj dodatnega, nekaj tujega/ privzetega, v določenem pogledu nekaj kontingentnega.«⁴⁴ Dilema je torej naslednja:

»bodisi ostane pri miru (ostane tako *kot* je, torej čisti subjekt), potem ni življenja in je potem on sam kot nič, bodisi *hoče* sebe, potem postane nek drug, nekaj, kar ni isto kot on sam, *sui dissimile*. Jasno je, da *hoče* sebe *kot* takega, toda ravno to je nemogoče na nek *neposreden* način; v samem hotenju sebe že postane nek drug in se deformira.«⁴⁵

Vse se tako vrti okoli primordialnega dejanja, s katerim »nič« postane »nekaj«, in Schellingovo celotno filozofsko revolucijo vsebuje, zgošča trditev, da je to dejanje, ki predhodi in utemeljuje vsako nujnost, samo na sebi *radikalno kontingentno* – ravno zaradi tega, ga ne moremo deducirati, nanj sklepati, temveč ga lahko samo retroaktivno predpostavimo. To dejanje vsebuje primordialno, radikalno in ireduktibilno *alienacijo*, deformacijo izvirnega ravnotežja, neke vrste konstitutivno »iztirjenost«: »Celotna konstrukcija se zato začne z nastopom prve kontingence – ki s seboj ni identična – začne se z *disonanco*, in se *mora* začeti na ta način.«⁴⁶ Da bi poudaril nespontan, »izumetničen«, »popačen« značaj tega dejanja, Schelling igra na večpomenskost nemške besede *Anziehen*: biti pritegnjen, potegnjen k nečemu; nalesti se boleznim, obleči nekaj; delovati na lažen, pretenciozen način – ob tej zadnji potezi Schelling direktno omeni tisto, kar bo kasneje Jon Elster konceptualiziral kot »bistveno drugotna stanja«:

»Obstajajo določene moralne in druge kvalitete, ki jih imamo ravno, kolikor jih nimamo, kot to nemški jezik izvrstno izrazi, kolikor si teh kvalitet ne nadenemo [*sich anzieht*]. Na primer, pravi šarm je možen le, če ne vé zase, medtem ko oseba, ki se svojega šarma zaveda, ki si ga nadene, v trenutku preneha biti šarmantna, in če se obnaša *kot da* je šarmantna, bo namesto tega postala ravno nasprotno.«⁴⁷

Implikacije tega so zelo radikalne in daljnosežne: potvorba je izvorna, t. j. vsaka pozitivna poteza, vsak »nekaj«, kar smo si konec koncev »nadedli«. – Na

44. *Ibid.*

45. *Ibid.*

46. *Ibid.*, str. 216.

47. *Ibid.*, str. 215.

tej točki se Schellinga ponavadi zoperstavi Heglu, t. j. heglovski logični nujnosti imanentnega smorazvoja absolutove Ideje; toda preden popustimo temu splošnemu mestu bi bilo vredno omeniti in premisliti dejstvo, da Hegel razvije homologen *vel v Fenomenologiji duha* na primeru Lepe duše in dejanja. Izbira, s katero je tu soočen subjekt, je: bodisi nedejavnost bodisi neko dejanje, ki je po definiciji kontingentno, ožigosano z zgolj subjektivno vsebino. Ta kontingentnost dejanja poruši ravnotežje (družbene) Substance, v kateri se nahaja subjekt, tako povzročena reakcija Substance neizprosno vodi v neuspeh subjektovega podvzetja. – Pravo kritično »materialistično« dopolnilo Schellingu moramo iskati drugje: pri Marxu, ki je v dialektiki blagovne forme ravno tako izhajal iz potrebe abstraktno–univerzalne Vrednosti, da bi se utelesila v kontingentni uporabni vrednosti, da bi si »nadela« obleko uporabne vrednosti; toda, kot je hitro dodal, potrebujemo za to, da bi se Vrednost lahko izrazila, vsaj dve uporabni vrednosti (dve blagi), tako da uporabna vrednost prvega blaga uteleša Vrednost drugega blaga. Lacanova definicija označevalca, ki »reprezentira subjekt za drug označevalec«, konec koncev pomeni enako zatrjevanje ireduktibilne dualnosti: če naj označevalec reprezentira subjekt, moramo imeti minimalno verigo dveh označevalcev, od katerih eden reprezentira subjekt za drugega.

Tu ne smemo zgrešiti odločilne poante, da, kolikor imamo opravka s *Subjektom*, »kontraktacija«, za katero gre, ni več primordionalna kontrakcija, s katero se izvorna Svoboda nalezne biti in se tako ujame v krožno gibanje kontrakcije in ekspanzije, temveč kontrakcija subjekta zunaj njega, kontrakcija v nekem zunanjem znaku, ki razreši napetost, »notranji razdor«, kontrakcije in ekspanzije. Paradoks Besede je potemtakem v tem, da njen nastop razreši napetost predsimbolnega antagonizma, toda za določeno ceno: Beseda, kontrakcija Sebstva zunaj Sebstva, vključuje neko nepopravljivo eksternalizacijo–alienacijo – z nastopom Besede preidemo od *antagonizma* k heglovskemu *protislovju* med \$ in S_1 , med subjektom in njegovo neustrezno simbolno reprezentacijo. Ta »kontingenca« kontrakcije v Besedi napoteva na tisto, čemur se v dobrih starih strukturalističnih terminih pravi »arbitrarnost označevalca«: Schelling zatrjuje ireduktibilno vrzel med subjektom in označevalcem, ki ga mora subjekt »kontraktirati«, če naj dobi (simbolno) eksistenco: v označevalcu ni subjekt kot \$ nikoli ustrezno reprezentiran. To »protislovje« med subjektom in njegovo (nujno, konstitutivno neustrezno) simbolno reprezentacijo podaja kontekst za Schellingovo »lacanovsko« formulacijo, po kateri Bog–Absolut *postane neizrazljiv prav v trenutku, ko se izrazi, t. j. ko izgovori Besedo*. Pred simbolnim pozunanjenjem za subjekt ne moremo reči, da je »neizrazljiv«, saj še ni dan

sam medij izraza, ali, če spomnimo na Lacanovo natančno formulacijo, želja je *neartikulirizabilna* natanko kot vselej-že *artikulirana* v označevalni verigi.

Skratka, z Besedo subjekt končno *najde* sebe, pride k sebi: ni več zgolj neko mračno hrepenenje po sebi, saj se v Besedi direktno doseže, se kot tak postavi. A cena za to je nepovratna *izguba* subjektive samoidentitete: verbalni znak, ki predstavlja subjekt, t. j. znak, v katerem subjekt postavlja sebe kot samoidentičnega, nosi sled ireduktibilne disonance, nikoli se ne »prilega« subjektu. Ta paradokсна nujnost, zaradi katere dejanje vračanja-k-sebi, ponovnega najdenja sebe, nemudoma, v samem svojem udejanjenju, privzame obliko svojega nasprotja, radikalne izgube identitete, razkriva strukturo tega, kar Lacan imenuje »simbolna kastracija«. To kastracijo, ki je vsebovana v prehodu k Besedi, bi lahko formulirali tudi kot podvojitvev, kot razcep elementa nase in na svoje mesto v strukturi. Ob Besedi se Schelling skliče na srednjeveško logiko, v kateri je *reduplicatio* označevala operacijo, s katero nek termin ni več razumljen *simpliciter*, temveč je postavljen *kot tak*: *reduplicatio* napoteva na minimalno, konstitutivno vrzel, ki vselej loči element od njegovega zaznamovanja v simbolni mreži; Hoglebe⁴⁸ ob tem omenja razliko med elementom in njegovim mestom [*Platz*] v neki anonimni strukturi. Zaradi te strukture kastracije, je Duh nad-naraven ali izven-naraven, čeprav je zrasel iz narave: Narava ima neizkorenljivo tendenco, »da se izrazi«, ujeta je v iskanje Govorca [*die Suche nach dem Sprecher*], čigar Beseda bi jo postavila kot tako, toda ta Govorec je lahko le entiteta, ki sama ni naravna, ki ni del narave, temveč Drugi Narave. Ali, če se izrazimo nekoliko drugače, Narava išče samo sebe, teži k sebi, toda sebe lahko »najde«, se doseže, samo *zunaj sebe*, v mediju, ki sam ni naraven. V trenutku, ko Narava postane *ein Aussprechliches* (nekaj, o čemer je mogoče govoriti v smiselnih izjavah), preneha biti *Aussprechendes* (tisto, kar govori):⁴⁹ govoreči dejavnik je Duh kot \$, brezsubstančna praznina ne-Narave, distanca Narave do same sebe. Skratka, temeljni paradoks simbolizacije – paradoks, ki ga skuša zajeti termin »simbolna kastracija« – je, da lahko Narava doseže sebe, svojo smoidentiteto, zgolj za ceno radikalnega razsrediščenja: sebe lahko najde zgolj v mediju zunaj sebe. Oče postane oče »kot tak«, nosilec simbolne avtoritete, le, kolikor vzame nase svojo »kastracijo«, razliko med seboj v neposredni realnosti svoje biti in svojim mestom v simbolni strukturi, ki zagotavlja njegovo avtoriteto: očetova avtoriteta je radikalno »razsrediščena«

48. Glej Wolfram Hoglebe, *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings »Die Weltalter«*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1989, str. 102–103.

49. F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, str. 629.

glede na očeta kot bitje iz krvi in mesa, t. j. skozenj govori anonimna struktura simbolnega Zakona.

Ta paradoks lahko kajpada formuliramo tudi v terminih heglvskega nasprotja med Nasebjem in Zasebjem: kolikor je nek objekt »na sebi«, še ni povsem on sam, ni se še našel, dosegel svoje samoidentitete; a »za sebe« lahko postane le preko razsrediščajoče *reduplicatio*, t. j. cena za vzpostavitev samoidentitete je, da objekt, za katerega gre, ni več samo on sam, temveč je on sam plus dodatni za-znamek, preko katerega edinole lahko doseže svojo samoidentiteto. Nasprotje Nasebje/Zasebje tako vsebuje paradoksnost logiko spodletelega srečanja, razcepa identitete na »še ne« in »nič več«. Za lažje razumevanje ob tem spomnimo na derridajevsko problematiko daru:⁵⁰ v trenutku, ko je dar priznan s strani drugega »kot tak«, kot dar, ni nič več čisti dar, temveč je že ujet v logiko menjave – tako je dar vselej nekje vmes, ali še ni dar, dar zgolj »na sebi«, ali pa ni več dar, saj zaradi tega prepoznanja (njegove postavitve kot daru »za sebe«, »kot takega«) izgubi status daru. Isto velja za »invencijo« nečesa novega: zato, da bi bila popolnoma priznana kot invencija, mora polje obstoječe vednosti priznati akt invencije, ga integrirati vase, pripoznati kot invencijo – toda v trenutku, ko se to zgodi, invencija ni nič več čista invencija, temveč postane del uveljavljene vednosti.

Uvodnika opomba:

⁴⁹ Ob prvi izdaji (*Donner le temps* 1948) se je naslov dela glasil: »Naslednji paradi v psihanalitični tehniki (II): Spoznavanje, potovarjanje in preoblikovanje«. Od leta 1964 so vse izdaje v angleškem jeziku sprejele krajši naslov.

⁵⁰ Delo je, ob informativnosti glede tehnike pridelave splošno znano, kar se to prvič pojavita koncepta »pridelave potovarjanja« (str. 219) in »preoblikovanja« (str. 213). Razen tega Freud tu vsega potrebni tehniki poteka izmed »vsega« (str. 213) kot zaka v odnosu do »vsega« ostane ustrezno normal, v kateri so v obliki »vsega« (str. 213) kot zaka v odnosu do »vsega« ostane ustrezno normal, v kateri so v obliki »vsega« (str. 213) kot zaka v odnosu do »vsega« ostane ustrezno normal, v kateri so v obliki »vsega« (str. 213) kot zaka v odnosu do »vsega« ostane ustrezno normal.

Ne zdi se mi odveč, da tiste, ki so se pripravljene učiti, vedno znova opominjam, kako korenito se je post-analitična tehnika spremenila od svojih prvih začetkov. Najprej smo v fazi breizvrstne katarze⁵¹ neposredno vzpostavljali

⁵¹ Prva v *Donner le temps* (1948) je bila: »Psychische Befreiung (Seelenschonung)« ali po angleški: »Psychic Release or Studies about History«.

50. Glej Jacques Derrida, *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Galilée, Pariz 1991.

Sigmund Freud

SPOMINJANJE, PONAVLJANJE IN PREDELAVA

Nadaljnji nasveti o psihoanalitični tehniki (1914)

Izdaje v nemškem jeziku:

1914 Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse, 2. (6.) zv., 485–91.

1918 Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre, 4. zv., 441–52. (1922, 2. izd.)

1924 Zur Technik der Psychoanalyse und zur Metapsychologie, (109–19).

1925 Gesammelte Schriften, 6. zv., 109–19.

1931 Neurosenlehre und Technik, 385–96.

1946 Gesammelte Werke, 10. zv., 126–36.

Slovenski prevod besedila je narejen po izdaji v *Studienausgabe, Ergänzungsband*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1975, str. 205–215.

Uredniška opomba:

Ob prvi izdaji (konec leta 1914) se je naslov dela glasil: »Nadaljnji nasveti o psihoanalitični tehniki (II): Spominjanje, ponavljanje in predelava«. Od leta 1924 so vse izdaje v nemškem jeziku sprejele krajši naslov.

Delo je ob informativnosti glede tehnike vredno upoštevanja tudi zato, ker se tu prvič pojavita koncepta »prisila ponavljanja« (str. 210) in »predelava« (str. 215). Razen tega Freud tu vpelje posebni tehnični pomen izraza »transferna nevroza« (str. 214) kot neke v odnosu do analitika nastale umetne nevroze, v kateri se v obliki nove izdaje klinične nevroze organizirajo transferne manifestacije.

Ne zdi se mi odveč, da tiste, ki so se pripravljene učiti, vedno znova opominim, kako korenito se je psihoanalitična tehnika spremenila od svojih prvih začetkov. Najprej smo v fazi breuerske katarze¹ neposredno vzpostavljali

1. [Prim. v *Studienausgabe, Ergänzungsband*, »Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)« (1890 a), str. 17 ff, ter v istem zvezku tudi poglavje Psychoterapie iz *Studien über Hysterie* (1895 d), str. 49 ff.]

moment tvorbe simptoma in si vztrajno prizadevali omogočiti reproduciranje psihičnih procesov te situacije, da bi ti tako potekali skozi zavestno dejavnost. Spominjanje in odreagiranje sta bila takrat cilja, ki ju je bilo treba doseči s pomočjo stanja v hipnozi. Po opustitvi hipnoze je v ospredje stopila naloga, da iz prostih domislekov analiziranca ugotovimo tisto, česar se ne more spomniti. Odporu naj bi se izognili z razlago in posredovanjem njenih izidov bolniku. Ostali smo osredotočeni na situacije tvorbe simptoma in na situacije, ki so se pokazale za momentom obolenja; odreagiranje je stopilo v ozadje, zdelo se je, da ga nadomešča delo, ki ga je analiziranec moral opraviti ob vsiljenem premagovanju kritike svojih domislekov (ob upoštevanju temeljnega pravila psihoanalize). Končno se je izoblikovala sedanja natančna tehnika, pri kateri zdravnik opusti vzpostavljanje nekega določenega momenta ali problema; zadovolji se s tem, da preučuje tisto, da je pri analizirancu vsakokrat prodrlo na psihično površino in da umetnost razlage v bistvu uporablja za to, da spozna odpore, ki nastopijo zoper njo in jih predoči bolniku. Poslej se vzpostavlja nov način delitve dela: zdravnik odkriva bolniku odpore, ki so mu neznani in šele ko jih bolnik premaga, pogosto brez vsakega truda pripoveduje pozabljene situacije in povezave. Cilj teh tehnik je seveda ostal nespremenjen. Deskriptivno: zapolnitev praznin v spominu, dinamično: premagovanje odporov potlačitve.

Stari hipnotski tehniki moramo ostati hvaležni za to, da nam je posamične psihične procese analize predstavila izpostavljeno in pregledno. Samo tako smo lahko zmogli dovolj poguma, da v analitičnem zdravljenju sami kreiramo zapletene situacije in jih ohranjamo pregledne.

V hipnotskih obravnavah se je spominjanje oblikovalo zelo enostavno. Pacient se je vživel v neko prejšnjo situacijo, ki je, kot je bilo videti, nikoli ni zamenjal s sedanjo, psihične procese je razkrival tako daleč, dokler so ostali normalni in dodajal k temu tisto, kar se je lahko s pretvorbo nekoč nezavednih procesov preoblikovalo v zavestne.

Tukaj dodajam nekaj opažanj, ki jih praksa potrди vsakemu analitiku.² Pozaba vtisov, prizorov, doživetij se večinoma reducira na njihovo »zapore«. Kadar pacient govori o tej »pozabi«, redko izpusti priložnost, da doda: »Pravzaprav sem zmeraj vedel, samo pomislil nisem na to.« Pogosto je razočaran, ker se ne more domisliti dovolj stvari, ki bi jih lahko pripoznal kot »pozabljene« in na katere, odkar so se pripetile, ni nikoli več pomislil. Toda tudi to hrepenenje

2. [Samo v prvi izdaji so ta in naslednji trije odstavki, v katerih so formulirana dodana opažanja, postavljeni v petitu.]

doseže zadovoljitev, zlasti pri konverzivni hysteriji. S presojanjem tako vesplošno prisotnih prekrivajočih spominov se »pozabljanje« dodatno zmanjša. V prenekaterih primerih sem dobil občutek, da prekrivajoči spomini popolnoma odtehtajo teoretsko za nas tako pomembno otroško amnezijo. V njih se ni ohranilo samo nekaj bistvenega iz otroštva, temveč pravzaprav vse bistveno. Vedeti moramo samo, kako z analizo to iz njih dobimo. Prekrivajoči spomini predstavljajo pozabljena leta otroštva tako zadostno, kot manifestna vsebina sanj predstavlja sanjske misli.

Drugo skupino psihičnih procesov, fantazije, procese povezovanja, čustva, zveze, ki jih kot čisto notranje akte lahko postavimo nasproti vtisom in dognanjem, moramo ločeno obravnavati v njenem razmerju do pozabe in spominjanja. Posebno tukaj se pogosto zgodi, da se pacient »spomni« tisto, kar ni mogel nikoli »pozabiti«, ker si tega ni nikoli zapomnil in ker to nikoli ni bilo zavestno. Za psihični potek je vrh vsega popolnoma vseeno, ali je tak »sklop« bil zavesten in nato pozabljen ali pa nikoli ni bil priveden do zavesti. Prepričanje, ki ga v teku analize pridobi bolnik, je povsem neodvisno od takšnega spomina.

Posebej pri raznolikih oblikah prisilne nevroze se pozabljenost večinoma omeji na razvezo povezav, spregled zaporedij in osamitev spominov.

Večinoma se spomina na posebno vrsto nadvse pomembnih doživetij, ki spadajo v zelo zgodnjo dobo otroštva in ki jih v času nastanka nismo dojeli, šele *naknadno* pa smo jih razumeli in razložili, ne da obuditi. Do vednosti o njih pridemo preko sanj in najbolj neovrgljivi motivi iz zgradbe nevroze nas primorajo, da vanje verjamemo; lahko se tudi prepričamo, da analiziranec po premaganju svojih odporov odsotnosti spominskega občutka (občutka seznanjenosti) ne uporabi zoper njihovo sprejetje. Vendar terja ta predmet toliko kritične previdnosti in prinaša tako veliko novega in nenavadnega, da sem se odločil, da ga na ustreznem materialu obravnavam posebej.³

Pri uporabi nove tehnike je od tega razveseljivo gladkega poteka preostalo zelo malo, pogosto nič. Tudi tukaj se pojavijo primeri, ki se deloma vedejo kot pri hipnotski tehniki in šele kasneje odpovedo; drugi primeri se že od samega začetka obnašajo drugače. Če se zadržimo pri opredelitvi razlike slednjega tipa, lahko rečemo, da se analiziranec pozabljenega in potlačenega sploh ne

3. [Opozorilo se nanaša na »Volčjega človeka« in njegove sanje iz petega leta starosti. Freud je pravkar zaključil z njegovo analizo in približno hkrati s pričujočim delom zapisoval zgodovino njegove bolezni, ki je bila potem objavljena šele štiri leta kasneje (1918 b). Pred tem se je Freud s to posebno vrsto otroških spominov ukvarjal v drugi polovici 23. predavanja iz *Vorlesungen zur Einführung* (1916–17), *Studienausgabe*, I. zv.]

spomni, temveč ga uprizarja.⁴ Ne reproducira ga kot spomin, temveč kot dejanje, ponavlja ga, ne da bi seveda vedel, da ga ponavlja.

Na primer: analiziraneec ne pove, da se spomni, da je bil kljubovalen in nejeveren do avtoritete staršev, temveč se na tak način vede do zdravnika. Ne spomni se, da je v svojem infantilnem seksualnem raziskovanju obtičal nebolgljen in zbeگان, temveč navaja množico zmedenih sanj in domislekov, tarna, da mu nič ne uspe in to, da nikoli ničesar ne izpelje do konca, prikazuje kot svojo usodo. Ne spomni se, da se je določenih seksualnih dejavnosti zelo sramoval in se bal njihovega odkritja, temveč kaže, da se sramuje obravnave, ki se ji je podvrgel sedaj in skuša to pred vsemi prikriti itd.

Predvsem prične zdravljenje z neko takšno ponovitvijo. Pogosto, kadar smo pacienta z burno življenjsko zgodbo in dolgo bolezensko zgodovino seznanili s temeljnim psihoanalitičnim pravilom in ga nato pozvali, naj pove, kar mu pride na misel, pričakujemo, da bo govoril, kot bi lilo iz škafa. Toda najprej ugotovimo, da ne ve povedati ničesar. Molči in trdi, da mu nič ne pride na misel. To ni seveda nič drugega kot ponovitev homoseksualne naravnosti, ki se prerine v ospredje kot odpor zoper vsako spominjanje.⁵ Dokler pacient ostane v obravnavi, se te prisile k ponavljanju⁶ ne reši. Na koncu razumemo, da je to njegov način spominjanja.

Seveda nas bo v prvi vrsti zanimal odnos prisile ponavljanja do transferja in odpora. Kmalu opazimo, da je transfer le del ponavljanja in da je ponavljanje transfer pozabljenе preteklosti ne samo na zdravnika, temveč tudi na vsa druga področja sedanjega položaja. Torej moramo biti pripravljeni, da analiziraneec zapade prisili k ponavljanju, ki sedaj nadomešča spodbudo za spominjanje, ne le v osebnem razmerju do zdravnika, temveč tudi v vseh drugih sočasnih dejavnostih in razmerjih svojega življenja, npr. kadar med zdravljenjem izbere ljubezenski objekt, se loti kakšne naloge, prevzame kakšno delo. Tudi delež

4. [Freud je to še veliko prej pojasnil v svoji sklepni besedi k primeru razvoja bolezni »Dora« (1905 e), *Studienausgabe*, 6. zv., str. 183 (slov. prev.: »Dora«, *Dve analizi*, str. 103, Analecta 1983), kjer obravnava temo transferja.]

5. [Gl. *Zur Einleitung der Behandlung. Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse I* (1913), *Studienausgabe*, *Ergänzungsband*, str. 198.]

6. [Zdi se, da se ideja prisile ponavljanja, ki je v Freudovi poznejši teoriji nagonov v neki dosti splošnejši obliki igrala tako pomembno vlogo, tukaj prvikrat pojavi. V obravnavani klinični rabi se nahaja tudi v delu »Das Unheimliche« (1919 h), *Studienausgabe*, 4. zv., str. 261. Freud jo uporabi tudi v podporo splošne teze v III. poglavju *Jenseits des Lustprinzips* (1920 g), *Studienausgabe*, 3. zv., str. 228 ff (slov. prev.: »Onstran načela ugodja«, *Metapsihološki spisi*, *Studia humanitatis*, Ljubljana 1987, str. 255), kjer se vrne k razpravi o pričujočem delu.]

odpora zlahka spoznamo. Kolikor večji je odpor, toliko izdatneje uprizarjanje nadomesti spominjanje (ponavljanje). Vendar ustreza idealno spominjanje pozabljenega v hipnozi tistemu stanju, v katerem je odpor odrinjen popolnoma na stran. Če se zdravljenje začne pod patronatstvom blagega in tihega pozitivnega transferja, ta najprej dopušča poglobljanje v spomin kot pri hipnozi, medtem pa bolezenski simptomi molčijo; če v nadaljnjem poteku postane ta transfer sovražen ali premočan in zato potreben potlačitve, spominjanje takoj odstopi prostor uprizarjanju. Poslej odpori določajo vrstni red tega, kar je treba ponavljati. Bolnik potegne orožje iz arzenala preteklosti, s katerim se ubrani pred napredovanjem zdravljenja in ki mu ga moramo kos za kosom izviti iz rok.

Slišali smo, da analizirane ponavlja, namesto da bi se spomnil, ponavlja pod pogoji odpora; sedaj smemo vprašati, kaj pravzaprav ponavlja ali uprizarja? Odgovor se glasi: ponavlja vse, kar je iz virov njegovega potlačenega že prodrlo v njegovo razkrito naravo, svoje zavore in nekoristne naravnosti, svoje patološke značajske poteze. Tudi med obravnavo ponavlja vse svoje simptome. In opazimo lahko, da nismo s poudarjanjem prisile k ponavljanju dobili nobenega novega dejstva, temveč samo celovitejše pojmovanje. Sedaj nam je jasno, da se analizirančevo obolenje ne more končati na začetku njegove analize, da njegove bolezni ne smemo obravnavati kot historično zadevo, temveč kot aktualno moč. Kos za kosom obolenja se pomika v horizont in območje dejavnosti zdravljenja in medtem ko jo bolnik doživlja kot nekaj realnega in aktualnega, moramo mi na njej opraviti terapevtsko delo, katerega dovršen del sestoji iz vračanja k preteklosti.

Prepuščanje spominjanju v hipnozi je moralo vzbujati vtis nekakšnega eksperimenta v laboratoriju. Prepuščanje ponavljanju med analitično obravnavo po novi tehniki pa pomeni priklicati nek del realnega življenja in zato ne more biti v vseh primerih neškodljivo in neoporečno. Na to se navezuje celotni problem pogosto neizogibnega »poslabšanja med zdravljenjem«.

Predvsem že uvodna obravnava povzroči, da bolnik svojo zavestno naravnost do bolezni spremeni. Ponavadi se je zadovoljil s tem, da je tožil nad njo, da jo je kot nesmiselno zaničeval, podcenjeval njen pomen, toda ohranil je potlačitveno vedenje do njenih izkazovanj in politiko zatiskanja oči pred dejstvi, ki jo je izvajal zoper bolezenske izvore. Tako se lahko zgodi, da pogojev svoje fobije ne pozna dovolj dobro, ne dojame prave vsebine svojih prisilnih idej ali ne spozna pravega namena svojih prisilnih spodbud.⁷ Tega zdravljenje

7. [Gl. primere za to v predstavitvi primera »Malega Hansa« (1909 b), *Studienausgabe*, 8. zv., str. 105–6 (slov. prev.: »Mali Hans«, *Mali Hans, Volčji človek*, Studia humanitatis, Ljubljana

seveda ne more uporabiti. Bolnik mora zbrati pogum, da svojo pozornost usmeri na pojave bolezni. Bolezen sama mu ne sme biti več nič preziranega, nasprotno, postati mu mora vreden nasprotnik, del njegove narave, ki se opira na dobre motive in iz katerega velja odnesti dragocenosti za nadaljnje življenje. Sprava s potlačenim, ki se izraža v simptomih, je tako pripravljana od začetka, toda prisotna mora biti tudi določena strpnost do obolenja. Če sedaj nov odnos do obolenja konflikte okrepi in če stopijo v ospredje simptomi, ki so bili prej še nejasni, lahko pacienta tolažimo, rekoč, da so to le nujna, prehodna poslabšanja in da sovražnika, ki je odsoten ali ni dovolj blizu, ne moremo pokončati. Odpor pa lahko položaj izkoristi za svoje namere in zlorabi dovoljenje za bolezen. Pacient potem demonstrira: Poglej, kaj se zgodi, če se resnično spustim v to stvar. Ali nisem storil prav, da sem jo prepustil potlačitvi? Zlasti mladostne in otroške osebe običajno rade uporabljajo v zdravljenju potrebno popuščanje obolenju za predajanje bolezenskim simptomom.

Nadaljnje nevarnosti nastanejo s tem, da lahko v napredovanju zdravljenja dosežejo ponovitev tudi novi, globlje ležeči nagonski vzgibi, ki še niso prodrli. Končno lahko dejavnosti pacienta izven transferja prinesejočasne življenjske okvare ali pa so celo tako izbrane, da trajno onemogočijo možnost ozdravitve.

Taktike, ki jo mora v tej situaciji ubrati zdravnik, ni težko utemeljiti. Zanj ostaja spominjanje po starem načinu, reproduciranje na psihičnem področju, tisti cilj, pri katerem vztraja, četudi ve, da ga z novo tehniko ne more doseči. Pripravi se na stalen boj s pacientom, da bi vse spodbude, ki bi jih pacient rad speljal na motorično področje, zadržal na psihičnem in slavi kot triumf zdravljenja, kadar uspe s spominjanjem doseči tisto, kar bi pacient rad odvajal skozi akcijo. Če je vez preko transferja postala kakorkoli uporabna, omogoča obravnavi, da pacientu preprečiti vse pomembne ponovitvene akcije in da namero k njim *in statu nascendi* uporablja kot material za terapevtsko delo. Pacienta pred okvarami, ki bi nastale s popuščanjem njegovim spodbudam, najbolj zaščitimo tako, da ga obvežemo, da med trajanjem zdravljenja ne sprejme nobenih življenjsko pomembnih odločitev, kot morda izbire poklica ali definitivnega ljubezenskega objekta, temveč da z vsemi temi namerami počaka do časa ozdravitve.

Pri tem raje pazimo, kaj od osebne svobode analiziranca je združljivo s temi oziri, da mu ne bi preprečili uveljavljanja nepomembnih, četudi

1989, str. 107–108), in »Podganarja« (1909 d), *Studienausgabe*, 7. zv., str. 84–5 (slov prev.: »Podganar«, *Dve analizi*, Analecta, Ljubljana 1984, str. 161–162.)

nespametnih namer, in ne pozabimo, da se lahko človek spametuje samo preko napak in lastnih izkušenj. Obstajajo tudi primeri, ki se jih ne da odvrniti od tega, da se med obravnavo ne bi lotili kakšnih povsem nesmotrnih podvigov in ki šele potem postanejo občutljivi in dostopni za analitično obravnavo. Občasno se tudi dogaja, da ni časa, da bi divjim nagonom nadedli uzde transferja, ali da pacient v kakšni ponovitveni akciji pretrga vez, ki ga veže na obravnavo. Kot ekstremen primer lahko izberem neko starejšo damo, ki je v trenutkih omračenosti uma vedno znova zapuščala svoj dom in moža in kam pobegnila, ne da bi se zavedala enega samega motiva za to »bezljanje«. V mojo obravnavo je prišla z dobro izoblikovanim nežnim transferjem, ga v prvih dneh krepila na nenavadno hiter način in na koncu tedna, preden sem ji utegnil povedati, kaj na tem ponavljanju bi bila lahko preprečila, je »odbezljala« tudi od mene.

Toda glavno sredstvo za ukrotitev pacientove prisile ponavljanja in vzbuditev spominjanja leži v uporabi transferja. S tem, ko pacientu priznamo njegovo pravico, da ga na določenem področju ne oviramo, ga naredimo za neškodljivega, celo nasprotno, uporabnega. Transfer mu razkrijemo kot oporo, preko katere se lahko izrazi v skoraj popolni svobodi in od njega zahtevamo, da razkrije vse, kar se skriva v patogenih nagonih v njegovem duševnem življenju. Če pacient pokaže toliko sodelovanja, da spoštuje eksistenčne pogoje obravnave, nam praviloma uspe, da vsem bolezenskim simptomom damo nov transferni pomen,⁸ da njegovo navadno nevrozo nadomestimo s transferno,⁹ le-te pa pacienta lahko ozdravimo s terapevtskim delom. Transfer tako ustvari vmesni svet med boleznijo in življenjem, v katerem se izvrši prehod od prvega k slednjemu. Novo stanje prevzame vse značilnosti bolezni, vendar predstavlja umetno obolenje, ki je povsod dostopno za naše posege. Omogočeno je v posebno ugodnih pogojih in po naravi provizorično, vendar je hkrati del realnega doživljanja. Od ponavljalnih reakcij,¹⁰ ki se kažejo v transferju, vodijo potem znane poti k bujenju spominov, ki se po premaganju odporov z lahkoto pojavljajo.

Tukaj bi lahko končal, če me naslov tega sestavka ne bi zavezoval, da predstavim nek nadaljnji del analitične tehnike. Kot je znano, je premagovanje odporov vpeljana tako, da zdravnik analizirancu razkrije odpor, ki ga ta ni nikoli prepoznal in mu ga razodene. Toda zdi se, da so začetniki v analizi

8. [V izdajah pred letom 1924 stoji tukaj »Übertragungsbedingung«.]

9. [Razmerje med tem posebnim, tukaj prvokrat vpeljanim tehničnim pomenom termina in običajno rabo (kot nostalgичnim opisom hysterij in prisilnih nevroz) je razloženo v 27. predavanju *Vorlesungen zur Einführung* (1916–17).]

10. [V prvi izdaji stoji na tem mestu »Wiederholungsaktionen«.]

nagnjeni k temu, da imajo ta uvod za celotno delo. Pogosto so me vprašali za nasvet v primerih, ko je zdravnik tožil nad tem, da je bolniku predstavil njegov odpor in vendar se ni nič spremenilo, odpor se je najprej celo okreпил in celotni položaj je postal še bolj nejasen. Videti je bilo, da se zdravljenje ne more nadaljevati. To žalostno pričakovanje se potem vedno izkaže kot zmotno. Zdravljenje je bilo praviloma v največjem razmahu; zdravnik je pozabil, da iz imenovanja odpora ne more slediti njegovo takojšnje prenehanje. Bolniku moramo dati čas, da se poglobi¹¹ v odpor, ki ga sedaj pozna, ga prepusti *predelavi* in ga s tem, ko njemu navkljub nadaljuje z delom po temeljnih pravilih analize, preмага. Šele na tem nivoju potem v skupnem delu z analizirancem odkrijemo potlačene nagonske vzgibe, ki hranijo odpor in o katerih obstoju in mogočnosti se pacient prepriča preko takšnega doživljanja. Zdravniku pri tem ni treba storiti nič drugega, kot da počaka in dopusti potek, ki se mu ne moremo izogniti in ga tudi ne vedno pospešiti. Če vztraja na tem uvidu, si bo velikokrat prihranil razočaranje, da bi mu spodletelo, saj obravnavo vodi po pravi poti.

Ta predelava odporov v praksi rada postane naporna naloga za analiziranca in preizkus potrpežljivosti za zdravnika. Vendar je to tisti del dela, ki ima največji spreminjevalni učinek na pacienta in ki analitično obravnavo razlikuje od vsakega vplivanja s sugestijo. Teoretsko jo lahko izenačimo z »odreagiranjem«, ki s potlačitvijo stisne afektne vrednosti in brez katerega bi hipnotska obravnavna ostala brez učinka.¹²

Prevedla Mateja Peršak

-
11. [V vseh izdajah v nemškem jeziku, z izjemo prve, ki podaja tukaj prevzeto besedilo, se ta del stavka glasi: »...den ihm unbekanntem Widerstand zu vertiefen«, kar pa se zdi manj smiselno.]
12. [Koncept »predelave«, ki ga Freud vpelje v pričujočem delu, je očitno v zvezi s psihično inertnostjo, značilnostjo duševnega življenja, na katero je Freud nenehno opozarjal. Nekatera mesta so omenjena v uredniški opombi k delu o nekem primeru paranoje (1915 f), *Studienausgabe*, 7. zv., str. 216, op. 1, V XI. poglavju, razdelek A (a) *Hemmung, Symptom und Angst* (1926 d, *Studienausgabe*, 6. zv., str. 297–8) razlaga Freud nujnost »predelave« z odporom nezavednega (ali Es). Te teme se še enkrat loti v VI. razdelku »Die endliche und die unendliche Analyse« (1937 c), *Studienausgabe, Ergänzungsband*, str. 381 f.]

Alenka Zupančič

DON JUAN ALI KAMNITA GOSTIJA »VEČNO ŽENSKEGA«*

Ob slavnem Zenonovem paradoksu o Ahilu in želvi Lacan pripomni:

»Ko je Ahil napravil svoj korak, povlekel svojo potezo pred želvo Brisejo, je ta malo napredovala, saj *ni vsa*, ni vsa zanj. Pri tem je ostalo. Po tej poti so celo danes, vendar šele danes, prišli do definicije števila, resničnega oziroma, bolje povedano, realnega števila ... Število ima neko mejo in v tej meri je neskončno. Povsem jasno je, da lahko Ahil želvo le prehití, ne more pa je dohiteti. Doseže jo šele v neskončnosti.«¹

Ta pripomba nam omogoča razložiti »Ahilova dva obraza«, njegov »sadorski« in njegov »donhuanovski« obraz, za katera bi lahko rekli, da artikulirata diapazon spolnega (ne)razmerja, njegov temeljni »ali–ali«: bodisi je vselej še prezgodaj, bodisi je vselej že prepozno; bodisi se objektu želje še nismo dovolj približali, bodisi smo šli že predaleč.

Sadorska paradigma implicira, da se celoti objekta želje približujemo v neskončnost. Z vsakim naslednjim korakom smo mu bližje, vendar ga nikoli ne dosežemo v celoti. Zato moramo vselej – kot se glasi Sadovo znamenito geslo – storiti *še en napor*... To je tudi razlog, zakaj »sadorsko paradigmo« občutimo kot konec koncev dolgočasno: zgodba napreduje izredno počasi (tako kot bi počasi napredoval Ahil, če bi se dejansko trudil Brisejo *dohiteti* in ne prehiteti), je nasičena z vsemi mogočimi »tehničnimi podrobnostmi« in polna digresij. Zdi se, da imajo sadorski junaki »ves čas na svetu« in da jim največji užitek nudi prav odlaganje (končnega) užitka.

Na drugi strani imamo »donhuanovsko paradigmo«, kjer gre nasprotno za *načljivo*. Tu vsakič, ko se poskusimo približati objektu želje, »štartamo« prehitro in ga prehitimo že s prvim korakom. Zato moramo začeti znova in znova. Če je

* Prva, nekoliko krajša verzija teksta je bila napisana za gledališki list Drame SNG Ljubljana ob uprizoritvi Molièrovega *Don Juana*.

1. Jacques Lacan, *Še*, Analecta 1985, str. 10.

»sadorska paradigma« monotona (a nas privlači s svojo logiko suspenza, odloga, pričakovanja), je donhuanovska paradigma repetitivna (a polna avantur). Razliko med obema »pristopoma« pa bi lahko formulirali tudi kot »kos za kosom« *versus* »eno po eno«. V prvem primeru uživamo telo drugega »po delih«. Ko pa poskušamo te dele sestaviti skupaj, nikdar ne pridemo do tega, da bi tvorili *celoto*, Eno. V drugem primeru, tj. v primeru don Juana, pa začnemo z Eno (žensko) in jih uživamo »eno po eno«, a ne moremo nikdar reči, da smo jih »imeli« vse. »Ona«, vsaka »ena od njih«, je v temelju vselej Ena–manj.

»Prav zaradi tega moramo v vsakem razmerju moškega z žensko slednjo – se pravi tisto, za katero gre – dojeti z vidika Ene–manj. To sem vam nakazal že ob Don Juanu ...«²

Prav gotovo ni naključje, da nas oba podviga (poskus doseči Drugega »kos za kosom« ali »eno po eno«), če se jih lotimo resno, pripeljeta na ozemlje »radikalnega zla«. V pričujočem prispevku si bomo podrobneje pogledali, kako na to ozemlje vstopa don Juan.

I. Krog: »Z Bogom sicer res ne govoriva, pozdravljava pa se«

Kar dela lik don Juana³ za lik »radikalnega zla«, ni to, da se predaja razvratu, zapeljuje ženske drugo za drugo, skratka, *greši*. »Radikalnost« njegove pozicije je nasprotno povezana s tem, da Zlo, ki se veže nanj, ni enostavno zlo kot nasprotje dobrega, temveč izhaja iz tega, da mu z (običajnimi) kriteriji dobrega sploh »ne pridemo blizu«. Pri tem gre seveda najprej za to, da je njegovo vztrajanje v »zlu« konsistentno, da ima obliko programa, »načelne nekoalicije« z moralnimi normami. To še posebej lepo izstopi pri Molièru, kjer je (služabnik) Sganarelle, ki vseskozi spremlja don Juana, predstavljen kot nekdo, ki sam verjame v dobro, v greh in v boga, a je hkrati pripravljen popustiti v marsikateri »malenkosti« in v nasprotju z don Juanom načela spretno upogiba v smer svojih trenutnih interesov in koristi.

Lik don Juana ne sloni na logiki zoperstavljanja, uporništva, izzivanja: skratka negacije. Edini don Juanov *ne* je *ne* kesanju in milosti, ki mu je ponujena.

2. *Ibid.*, str. 104.

3. Za izhodišče jemljemo Molièrovo verzijo v prevodu Aleša Bergerja.

Don Juana se pogosto vse prehitro interpretira kot »razsvetljenskega ateista«, ki mu ni »nič sveto«. Vendar pa je ta interpretacija prekratka. Kot upravičeno opozarja Camille Dumoulié,⁴ ateist noče nič drugega kot verjeti, če le obstajajo dokazi. Logika ateistove drže je ta, da bo »z vsemi štirimi« pograbil prvi »materialni« dokaz za obstoj Boga in se prelevil v fanatičnega vernika. To pa nikakor ne velja za don Juana. Nebo ga dobesečno bombardira z vsemi mogočimi čutno-nazornimi in oprijemljivimi dokazi za božje bivanje (kip, ki hodi, kima in govori, prikazen, ki se iz ženske spremeni v smrt,...), ki bi prepričali še tako zakrknjenega ateista – a don Juan ostane neomajen. Zato bi se veljalo vprašati, če ne gre med Nebom in don Juanom za nesporazum. Dejansko don Juan nikjer ne reče, da ne verjame v obstoj Boga. Reče pa, da je edino, v kar *verjame*, to, da je dva in dva štiri. Ta slavni don Juanov stavek se večinoma interpretira kot najvišji izraz njegovega ateizma in cinične drže. Ob tem pa se spregleda, da je v kartezijanskem univerzumu – ki je nedvomno tudi don Juanov univerzum – reči, da *verjamemo*, da je dva in dva štiri, isto kot reči, da verjamemo v obstoj Boga. Le (resnicoljubni) Bog jamči za večnost in nespremenljivost te »matematične resnice«. Natančneje rečeno, čeprav do tega, da je dva in dva štiri, lahko pridemo tudi »brez Boga«, pa tega rezultata ne moremo uporabljati kot gotovega v nadaljnjih izračunih, ne da bi ga vsakič znova izpeljali in dokazali. Vemo pa, da je za don Juana (tokrat sicer v podobi don Giovannija) ključnega pomena, da lahko to vednost *predpostavi*, saj je pred njim precej zahteven račun: 640 v Italiji + 231 v Nemčiji + 100 v Franciji + 91 v Turčiji + 1003 v Španiji.⁵

Don Juanov ateizem je vsekakor precej bolj dvoumne narave, kot se zdi na prvi pogled. Don Juanovo držo bi morda še najustrezneje povzeli takole: čisto verjamem (ali celo: prav dobro vem), da Bog obstaja – a kaj potem? To je tisto »neznosno«, »nepredstavljivo«, »škandalozno« na don Juanovi drži. Vsi akterji

4. *Don Juan ou l'héroïsme du désir*, PUF, Pariz 1993, str. 106.

5. *Mille e tre*, znamenita donhuanovska številka, torej zajema samo njegove osvojitve v Španiji. Če pa seštejemo celotno listo, pridemo do 2065. Če pogledamo bilanco iz posameznih dežel in pa njihov seštevek, vidimo – na to je opozoril že Kierkegaard – da so števila bizarno *nezaokrožena*, »necela«, nedopolnjena (231, 91, 1003, 2065). Učinek teh in takih številk gre navezati na to, kar Lacan zaznamuje z »Ena-manj« in s svojim slavnim *pas-toute*. Pri tem pa je zanimivo in zabavno, da je edina dežela, kjer don Juanu uspe doseči zaokroženo številko (100), Francija. Francija tako povsem očitno izstopa iz okvirov pravega donhuanovskega duha (da je bil Molière Francoz verjetno pri vsem skupaj ni nepomembno), in počakati je bilo treba na Lacana, da je razpršil utvaro, da v Franciji »spolno razmerje obstaja« bolje, kot kje drugje.

drame (vključno s samim Nebom, ki je nedvomno ena od *dramatis personae* in v dogajanje posega zelo neposredno) so prepričani, da don Juan ravna tako, kot ravna, ker ne verjame (ali ne ve), da Sodnik resnično obstaja; da ga je torej treba le prepričati o njegovem obstoju, pa bo vse v redu. Povsem nezamisljivo pa je v tem univerzumu to, da bi nekdo, ki *ne dvomi* o obstoju Boga, živel svoje življenje *neglede nanj* (kar hkrati pomeni tudi neglede na vse »peklenске muke«, ki se mu obetajo). Don Juan v čisti obliki udejani prav ta razcep. Zato njegova drža postane zares neznosna (za občestvo) šele v trenutku, ko kljub vsem čutnonazornim dokazom in milosti, ki mu je ponujena, izreče svoj »*Ne in ne!*«. Ne gre torej le za to, da bi se don Juanu (kot vsakemu ateistu) pač izplačalo pred smrtjo malo pokesati se, v slogu: človek konec koncev nikoli ne ve, kaj ga čaka, pa dajmo, za vsak primer. Problem je v tem, da don Juan (vsaj na koncu drame) še kako dobro ve, kaj ga čaka, da tu ni nobenega dvoma, a se kljub temu ne pokesa.

Anekdota pravi, da je nekoč nekdo videl Voltairea (še enega razvpitega »ateista«), kako je šel mimo cerkve in v pozdrav privzdignil klobuk. Seveda si ta očividec ni mogel kaj, da ga ne bi takoj pobaral v smislu, pa smo te zalotili, tak zaprisežen ateist, pa dvigne klobuk, ko gre mimo cerkve. Voltaire ga je menda začudeno pogledal in mu odgovoril: »No ja, z Bogom sicer res ne govoriva, pozdravljava pa se«.

Ta anekdota lepo povzema tudi don Juanovo držo. V zvezi s tem je še posebej poučna prigoda, ko don Juan in Sganarelle v gozdu naletita na reveža. Razvije se sledeč pogovor:

REVEŽ: Če bi smel prositi gospoda za vbogajme?

DON JUAN: Ah, vidim, da tvoj nasvet ni bil zastoj.

REVEŽ: Siromak sem, gospod, ki že deset let sam živi v tem gozdu, in prosil bom nebo, naj vam obilno povrne z dobrim.

DON JUAN: Prosi ga raje, naj ti da obleko, in si ne delaj skrbi, kaj bo z drugimi.

SGANARELLE: Ne poznaš še gospoda, prijateljček: verjame samo, da je dva in dva štiri in štiri in štiri osem.

DON JUAN: Kaj počneš med tem drevjem?

REVEŽ: Vsak dan molim za blagor dobrih ljudi, ki mi kaj dajo.

DON JUAN: Torej se ti najbrž kar gode.

REVEŽ: Joj, gospod, ni večjega reveža od mene.

DON JUAN: Šališ se; človeku, ki vsak dan moli, pač mora iti vse po maslu.

REVEŽ: Povem vam, gospod, da največkrat nimam niti za skorjico kruha.

DON JUAN: Čudna reč, slabo si poplačan za svojo gorečnost. Ah na, takoj ti dam zlatnik, samo da zakolneš.

REVEŽ: Joj, gospod, bi radi, da naredim tak greh?

DON JUAN: Samo premisli, a bi rad dobil zlatnik ali ne; tegale ti dam, če boš zaklel. Na, ampak zakleti moraš.

REVEŽ: Gospod...

DON JUAN: Sicer ga ne dobiš.

SGANARELLE: Daj, daj, zakolni malo, saj ni nič hudega.

DON JUAN: Tu imaš, vzemi ga, ti rečem, samo prej zakolni.

REVEŽ: Ne gospod, raje umrem od lakote.

DON JUAN: No pa pojdi, dam ti ga za svoj lon.

Ob tem prizoru je še posebej zanimivo to, da dopušča dve diametralno nasprotni interpretaciji. Po prvi v srečanju z revežem don Juan doživi popoln *poraz*. Revež ne klone in don Juanu dokaže, da dobro, iz katerega se tako norčuje in vanj ne verjame, vendarle obstaja. V tej perspektivi se don Juanova zaključna gesta, ko revežu vendarle da zlatnik, kaže kot obupana gesta ponižanega gospodarja, s katero poskuša rešiti svoje dostojanstvo. Le gospodar je tisti, ki lahko mimogrede in takole zviška pokloni zlatnik komur se mu zljubi. Vse, kar v zadevnem prizoru loči gospodarja od hlapca (reveža), je torej ta gesta daru, »miloščine«, ki si jo lahko privoščijo le gospodar.

Po drugi strani pa lahko zgornji prizor nasprotno beremo kot *triumf* don Juana, kot potrditev njegove lastne drže. Ne smemo namreč prezreti, da revež ni enostavno nasprotje don Juana, temveč da v osnovi govorita isti jezik. Don Juan sreča sebi enakega, natančneje, svoj »pozitiv« (kar lahko razumemo v čisto fotografskem pomenu besede). Gre na nek način za srečanje med »radikalnim Dobrim« in »radikalnim Zlom«, ki govorita natanko isti jezik. Ta nenavadna bližina obeh diskurzov še posebej jasno izstopi ob Sganarellovi repliki (»Daj, daj, zakolni malo, saj ni nič hudega«), ki se vpisuje v »običajno« logiko (skupnega) dobrega, kjer je pretirano vztrajanje na nečem – pa naj bo to nekaj »na sebi« še tako dobro – avtomatično dojeto kot »zlo«, kot nekaj motečega, kar ruši harmonijo in ravnovesje dane skupnosti. V tej logiki je preklinjati sicer zlo, da pa nekdo raje umre, kot da bi izustil »eno ubogo kletvico«, to ima že pridih »demoničnega«, »nevarnega«, destabilizirajočega.⁶ Nasproti don

6. Ta paradoks, ki ga povzema reklo »boljše je sovražnik dobrega«, izpostavi tudi Slavoj Žižek ob katoliškem svetniku Thomasu Moreu, ki se je upiral vsem pritiskom Henrika VIII. in ni

Juanu, ki ima vse »oprijemljive« razloge za to, da *bi* se pokesal, a tega noče storiti, torej stoji nekdo, ki nima nobenega oprijemljivega razloga za to, da *ne bi* zaklel, a tega prav tako noče storiti. Z drugimi besedami, oba sta v položaju, ko vse »oprijemljivo« (pri don Juanu vsa mogoča božja znamenja, pri revežu pa prav popolna odsotnost teh znamenj) govori v prid nekemu dejanju, ki pa ga oba enako odločno zavračata. Don Juanova gesta, s katero revežu kljub vsemu da »svoj lon« – ki se v danem kontekstu kar najbolj približa »čistemu daru«, ki ni vpet v logiko menjave in pričakovanja »povratne usluge«, temveč je dan »kar tako« – je v tej perspektivi gesta gospodarja, ki v »hlapcu« *prepozna in pripozna* sebi enakega, gospodarja. Drugače rečeno, v tej interpretaciji je domet zadevnega prizora v tem, da »dialektiko gospodarja in hlapca« iztrga kontekstu empirične delitve družbenih vlog (na »gospodarje« in »hlapce«) in jo povzdigne na raven pojma, na raven heglovskega soočenja dveh samozavedanj.

V zvezi z »dialektiko gospodarja in hlapca« velja opozoriti še na eno možno razlago tega, kar je na don Juanovi drži tako škandaloznega.

Kje, na kateri ravni se pravzaprav v drami odvija »dialektika gospodarja in hlapca«. Podrobnejša analiza pokaže, da se ta ne odvija nikjer drugje, kot med don Juanom in Bogom (Nebom, komturjevim kipom). To še posebej velja za Molièrovega *Don Juana*, kjer »manjka« prizor, s katerim se običajno začne zgodba. Gre za prizor, kjer donna Anna objokuje truplo svojega očeta, komturja, ki je padel v spopadu z don Juanom, in kliče po maščevanju. Veliko interpretov meni, da je Molière s tem, ko je »izrezal« ta uvodni prizor, zagrešil dramaturško napako, saj na ta način finale drame (soočenje s komturjevim kipom) ostane brez zadostne motivacije. Vendar pa je s tem »rezom« Molière dosegel nekaj drugega, namreč zelo produktivno premestil torišče drame: namesto da vidimo v komturjevem kipu nekoga, ki ima vse osebne razloge in interese za maščevanje nad don Juanom, vidimo v njem predvsem poslanca Neba, Onstrana. Prav na ta način pa čisteje izstopi tista »drama«, ki se odvija med don Juanom in Nebom, pri čemer je v njej don Juan tisti, ki paradokсно zaseda pozicijo hlapca, čeprav seveda nanjo ne pristane. Boj med hlapcem in gospodarjem (kjer v ozadju lebdi »absolutni gospodar«, Smrt) se prenese na boj med gospodarjem in absolutnim gospodarjem (ki ga v drami uteleša komturjev kip). V tej perspektivi

hotel odobriti njegove poroke: »Čeprav so bili motivi Thomasa Morea nedvomno 'dobri', je bila sama formalna struktura njegovega dejanja 'radikalno zla': šlo je za dejanje radikalnega kljubovanja, ki se ne ozira na Dobro skupnosti.« (*Tarrying with the Negative*, Duke University Press, Durham 1993, str. 97).

se strukturna pozicija don Juana izkaže za pozicijo hlapca, ki se ne ustraši absolutnega gospodarja (smrti) in ne pristane na simbolni pakt (kesanje, ki bi mu sledila odveza), s katerim bi se izognil tako *realni*, kot *simbolni* smrti (tostranskemu in onstranskemu prekletstvu). Čeprav ve, da je »udarec proti drugemu udarec proti sebi, uboj hkrati samomor«, ⁷ ga to ne odvrne od tega, da do konca vztraja pri svojem. Kar s tem doseže, pa je natanko to, da se *histerizira* sam Onstran, sam veliki Drugi, sam Bog. Finale drame kar najlepše uprizori to »histerizacijo«: sledi si cela vrsta poslancev Neba, ki vsi po vrsti opozarjajo don Juana na to, kaj ga čaka, in mu ponudijo možnost spokore, ki jo don Juan vztrajno zavrača. »Duh«, ki veje iz teh onstranskih intervencij, pa bi lahko še najlepše povzeli z vprašanjem: »Kaj pravzaprav hočeš? Ali ti opozorila, grožnje in ponudbe sprave ne zadoščajo? Pa kaj bi sploh rad?« Enostavno rečeno, prav vprašanje don Juanove želje, njena enigmatičnost, je tisto, vpricho česar Nebo ostane povsem nemočno in izgubi piedestal Gospodarja. Najlepši izraz te nemoči je prav »histerični izbruh«, s katerim se Nebo konec koncev znese nad don Juanom (»S hudim gromom in slepečim bliskom udari strela v don Juana, zemlja se odpre in ga pogoltne, visoki zublji se dvignejo iz tal«). Ogenj, strela, zemlja, ki se odpira – več interpretov je že opozorilo na komični učinek tega spektakla. In dejansko bi lahko ta komični učinek navezali na tistega, ki ga poznamo iz vsakdanjega izkustva. – Ko na primer učitelj ali učiteljica v razredu ne uspe več držati (ali vzpostaviti) »discipline« z običajnimi »pretanjenimi« mehanizmi šolskega dispozitiva, in se začne na učence dreti, mahati okoli sebe ipd. Namesto da bi to pri učencih zbudilo grozo in strahospoštovanje, nasprotno v večini primerov izzove hihitanje, če že ne odkrit (po)smeh. Podobno lahko ob *Don Juanu* rečemo, da strele, peklenski ogenj in zevajoča zemlja niso toliko manifestacije avtoritete, kot prav njenega zloma.

7. Mladen Dolar, *Heglova Fenomenologija duha II.*, Analecta, Ljubljana 1992, str. 27. Dolar poudari, da se »boj lahko izteče le tako, da v določeni točki oba odstopita od njega – z uvidom, da ne gre le za realno življenje in smrt, temveč za simbolno pripoznanje. Hlapec pristane na simbolno smrt, da bi si ohranil realno življenje, gospodar pa na simbolno zmago, namesto da bi nasprotnika realno uničil.« Ena izmed ključnih potez don Juana pa je prav to, da se pozhviža na pripoznanje in je pripravljen v boju na življenje in smrt iti do konca. S tem pa ravno onemogoči običajni potek in iztek dialektike gospodarja in hlapca.

Intermezzo: »Vse imajo pravico do deleža moje *agalme*...«

Eden izmed motivov, ki odlikujejo Molièrovega *Don Juana*, je prav gotovo način, kako junak utemeljuje svoj odnos do žensk. Don Juanovo argumentacijo v zvezi s tem bi še najboljše povzeli z besedami: »Vse imajo pravico do deleža moje *agalme*, in vse imajo pravico, da ob meni uveljavijo svojo«. Oziroma, kot to formulira don Juan:

»... vse lepotice imajo pravico, da nas očarajo, in prva, ki jo srečamo, ne sme odreči drugim upravičenih zahtev, ki jih vse po vrsti postavljajo moškim srcem ... ljubezen, ki jo občutim do ene lepotice, ne terja od mojega srca, da bi bilo krivično do drugih ... vsaki izkažem časti in odštejem dajatve, ki jih od nas zahteva narava ... zdi se mi, da bi ljubil vse na tej zemlji, in kot Aleksander si želim, da bi obstajali še drugi svetovi, na katerih bi pomnožil svoje osvojitve.«
(I. dejanje, 2. prizor)

Skratka, jezik don Juana je grimasa jezika čistega praktičnega uma, univerzalnega jezika moralnega zakona. Zakaj »grimasa«, odkod izhaja »izkrivljenost«, ki veje iz don Juanovih besed? Seveda iz tega, da za predmet »univerzalne distribucije« postavi tisto »dobrino«, ki je po definiciji ekskluzivna: namreč »dar ljubezni«, to, kar Lacan imenuje objekt mali *a*, oziroma, ob interpretaciji Platonovega *Simpozija*, »agalma« – skrivnostni zaklad, »bleščeči« objekt, ki ga subjekt nosi v sebi in ki zbudi pri drugem željo in ljubezen. Molièrov komedijski genij kar najlepše izpostavi to logiko »distribucije substance užitka«. Igra se namreč začne s Sganarellovo hvalnico tobaku – tobak lahko nedvomno umestimo med *agalmata*, med objekte–substance užitka – ki v strnjeni obliki podaja don Juanov diskurz in ga na nek način postavlja na njegovo mesto. To, kar Sganarelle pravi o tobaku, namreč v vseh podrobnostih velja tudi za »časti in dajatve«, ki jih don Juan odmerja ženskam:

»Naj Aristotel in vsi filozofi skupaj govorijo, kar hočejo, čez tobak ga ni; ... Saj sam vidiš, kako ljubeznivo ga tisti, ki se ga navadi, zauživa v vsemi po vrsti in kako z veseljem ga, kjerkoli se znajde, ponuja na levo in desno. Niti ne čaka, da ga prosijo zanj, ampak že vnaprej ustreže takšnim željam.« (I. dejanje, 1. prizor)

Natanko tako don Juan postopa s svojo »dobrino«: veselo jo razdajo naokoli, »ponuja na levo in desno«, in to še preden ga sploh prosijo zanj. Ta moment neskončne deljivosti don Juanove »agalme« izpostavi tudi Kierkegaard:

»Ali je potemtakem kaj čudnega, če se kar gnetejo okoli njega, ta srečna dekleta!
In tudi niso razočarana, kajti dovolj ima za vse.«⁸

Paradoks, ki ga pred nas postavlja don Juanov »vodnjak brez dna«, Kierkegaard reši tako, da junaka interpretira kot »silo narave«, kot *princip* čutnosti, videnje don Juana kot individua, posameznika, konkretnega človeka pa označi za komično in absurdno, češ da je tolikšna koncentracija čutnega v eni osebi nepredstavljiva. Iz tega razloga je tudi prepričan, da je edina mitu primerna inačica *Don Juana* glasbena (seveda Mozartova opera), medtem ko na primer Molièrovo odpravi kot povsem neustrezno, celo abotno. Vendar je vprašanje, koliko se z interpretacijo don Juana kot *Principa* (čutnosti), ne izognemo prav tistemu, kar je na don Juanu najbolj neznosno, moteče, »nepredstavljivo«: namreč temu, da sam Princip nastopa kot *Don Juan*, kot konkretni individuum; da občost nastopi v formi singularnega. Kierkegaard meni, da njegova interpretacija don Juana kot nečesa abstraktnega edina omogoča, da ob številki *mille e tre* ne prasnemo v smeh in si rečemo »pa saj to enostavno ni mogoče«, in vse skupaj dojamemo kot golo burko. Prav v tem pa je po našem mnenju temeljna slabost Kierkegaardove, sicer v marsikaterem oziru zelo pronicljive interpretacije. Ne vidi namreč, kako je to, kar sam dojemam kot problem, v osnovi pravzaprav že »rešitev« problema. – Morda »burkaška« rešitev, ki pa prav s svojo »neverjetnostjo« priča o težavnosti zagate, ki jo poskuša razrešiti. Drugače rečeno: *mille e tre* je odgovor, ne vprašanje; je rezultat določenega »projekta«, ne njegov izhodiščni smoter; ni nemogoča naloga, temveč že odgovor na nemogočo nalogo; je odgovor na neko temeljnejšo nemožnost, ki ni empirične, temveč strukturne narave. Če je »imeti« 1003 ženske empirično nemogoče, pa temeljna nemožnost leži drugje. Kot bomo videli, lahko zgolj s te perspektive odgovorimo na neko vprašanje, ki praviloma sicer ni deležno velike pozornosti, a ki je za mit o don Juanu ključno.

II. Krog: »Ženska ne obstaja«

Mit o don Juanu je pravzaprav zlitje, »montaža« dveh mitov, ki sta oba sama zase obstajala že pred don Juanom. Na eni strani gre za mit ali legendo

8. *Either/Or*, Doubleday & Company, Garden City 1959, vol. I, str. 100.

večerje s Smrtjo (ki jo praviloma uteleša neki »živi mrtvec«). Inačice te legende se sicer razlikujejo v nekaterih podrobnostih, osnovni model pa je naslednji: fant, praviloma kmečkega porekla, na polju ali ob cesti naleti na lobanjo. Namesto da bi se pokrižal in poskrbel, da lobanja pride na mesto, kamor spada, prekrši pravila »simbolne smrti«: lobanjo brcne in jo objestno povabi na obed (ta je lahko običajna večerja ali pa kakšno slavje, na primer ženitovanje). Na tem obedu se nato v resnici pojavi (praviloma) skelet, ki zavrne hrano in pijačo, objestneža pa povabi na svojo »gostijo«. Ta gostija živih mrtvecev se konča bodisi z vsiljivčevno smrtjo, ali pa s pomilostitvijo, ki jo spremlja moralni nauk: odslej bodi spoštljivejši do mrtvih.⁹ (Ta komponenta mita je še posebej v ospredju v finalu *Don Juana*, ko junak povabi komturjev kip na večerjo, ta vabilo sprejme, pride na večerjo, don Juana povabi na svojo gostijo ter ga popelje v smrt.)

Drugi mit pa je tisti, ki ga danes predvsem povezujemo z *Don Juanom*: mit nestanovitnega zapeljivca, »ženskarja«, šarmerja in lomilca ženskih src. Pred *Don Juanom* je bil na primer v Franciji najpopularnejši tovrstni junak Hylas.¹⁰

Vsekakor je zanimivo, da danes ob imenu don Juan, še posebej v njegovi »pridevniški rabi«, pomislimo izključno na to drugo komponento mita. Verjetno bi težko našli koga, ki bi na vprašanje, kakšne asociacije mu izzove ime don Juan, odgovoril: nespoštovanje mrtvih, dva obeda z živim mrtvecem. Zanimivo bi bilo raziskati vzroke te eklipse ene komponente mita z drugo, a v to se na tem mestu ne bomo spuščali. Dejstvo je, da je ta dvojnost bistveni in konstitutivni element *Don Juana*, in hkrati tisto – tu se strinja večina interpretov – kar daje *Don Juanu* njegovo težo, tisto težo, ki jo sama zase ne doseže nobena od obeh konstitutivnih legend.

Tu pa se pojavi ključno vprašanje: Kako to, da sta se v *Don Juanu* srečali dve, vsaj navidez tako različni zgodbi? Kaj legitimira navezavo ene na drugo? Kaj imata skupnega skrunjenje mrtvih in zapeljevanje ene ženske za drugo?

Na to vprašanje lahko odgovorimo le, če – kot smo nakazali zgoraj – zapeljevanje ene ženske za drugo vidimo kot »rešitev« določene zagate – rešitev, ki prav s svojo vselejšnjo spodletelostjo »očem javnosti« šele razkriva pravi škandal: da pravzaprav polovico človeškega rodu sestavljajo »živi mrtveci«, bitja brez lastnega označevalca, ki bi jih zastopal v simbolnem. Oziroma, če rečemo z Lacanom: da Ženska ne obstaja.

9. Cf. Jean Rousset, *Le mythe de Don Juan*, Armand Colin, Pariz 1976, str. 109–113.

10. Mareschal, *Inconstances d'Hylas*, Pariz 1635.

☉ Za kaj gre? Znano je, da don Juan spi z ženskami vseh vrst: lepimi, grdimi, koščenimi, debelimi, velikimi, majhnimi, gospemi in kmeticami, gospodaricami in deklami... Kot so opozorili nekateri interpreti, med njimi tudi Kierkegaard, bi si to povsem narobe razlagali, če bi v tem videli don Juanovo nagnjenost k »pestremu jedilniku«, k raznolikosti in živopisnosti. Nasprotno, kar mu omo-goča takšno držo, je prav indiferentnost do vseh razlik. Paradigma don Juana ni raznolikost, temveč *ponavljanje*. Žensk ne zapeljuje zaradi tistega, kar je na vsaki posebnega, edinstvenega, temveč zaradi tega, kar je na vseh *istega*, kar imajo skupnega: da so pač ženske. Res je sicer, da don Juanovo dojemanje samega sebe ne ustreza povsem tej interpretaciji. Pri Molièru na primer nekje pravi, da je »ves užitek ljubezni v spremembi«. Toda ne smemo prezreti, da je prav »sprememba zaradi same spremembe« najčistejši izraz avtomatizma ponavljanja. Kajti, kot poudari sam don Juan, sprememba, za katero gre, ni enostavno nova ženska, temveč »nova osvojitev«. – Kaj je pri tem »osvojeno«, je postranskega pomena. V osnovi perpetualne spremembe je torej prav logika ponavljanja ene in iste geste.

☉ Če povzamemo: don Juan zapeljuje ženske *ne glede na*

- ☉ 1) njihov videz (tj. ne glede na kriterije *imaginarnega*);
- ☉ 2) njihove *simbolne* vloge (vseeno je, ali so gospe ali dekle, poročene ali ne, sestre ali hčerke pomembnih mož ...).

☉ Ob tem se postavlja vprašanje, kaj še ostane, oziroma, ali sploh še kaj ostane? Vsa don Juanova eksistenca seveda priča o tem, da nekaj ostane, vendar je to »nekaj« radikalno nedoločeno.

☉ Na tej točki lahko v razpravo vpeljemo znameniti Lacanov stavek *la femme n'existe pas*, Ženska z velikom Ž, ženska *nasploh*, bi lahko rekli, ne obstaja. Če želimo dojeti – zakaj pa ne – »feministične« implikacije tega Lacanovega gesla, se moramo zavedati, da, v nasprotju z nekaterimi prepričanji, to nikakor ni slogan patriarhalne družbe, temveč prej nekaj, kar grozi, da bo to družbo »vrglo iz tira«. Ponavadi se v zvezi s tem pojavi naslednji ugovor Lacanu: Seveda »Ženska ne obstaja«, kaj pa lahko pričakujemo drugega po tisočletjih patriarhalne družbe in zatiranja žensk; namesto da iščemo teoretsko opravičilo tega zatiranja, bi bilo bolje kaj storiti zoper njega. Toda, če je njegov »*la femme n'existe pas*« že sam precej škandalozen, je tisto, na kar Lacan meri s to formulo, še precej bolj škandalozno. Da »Ženska ne obstaja« ni rezultat patriarhalne družbe in stoletnega zatiranja žensk; nasprotno, patriarhalna družba (skupaj z zatiranjem žensk) je »rezultat« tega, da »Ženska ne obstaja«, oziroma natančneje, je gigantski poskus, da bi temu »prišli na kraj« ali vsaj naredili, da

se ne bi opazilo. Kajti, konec koncev, v patriarhalni družbi Ženska čisto dobro obstaja; obstaja v celi vrsti simbolnih vlog, obstaja kot hči, sestra, žena, mati. V tem obilju simbolnih določil in identitet ženske ne vidimo manka, ki ga generira. Ko imamo enkrat hči, ženo, mati, sestro ... se zdi povsem samoumevno ne le to, da »Ženska obstaja«, temveč tudi, kaj je: skupni imenovalac vseh teh simbolnih vlog, substanca vseh teh simbolnih atributov. In to čisto dobro deluje, dokler se ne pojavi don Juan in zahteva, da mu na krožniku prinesejo to substanco *na sebi*, ne ženo, hči, sestro ali mati, temveč *žensko*. Prav to pa je tisto, zaradi česar je don Juanovo početje dojetje kot *radikalno zlo*.

Ne smemo spregledati dejstva, da don Juan s svojim početjem žali in »spravlja iz tira« predvsem moške. Vsekakor ni naključje, da se igra dogaja na Siciliji, ki še danes velja za zibelko »patriarhalnih vrednot«. Prav tako ni naključje, da don Juana preganjata dva *brata* (»onečaščene« ženske). Nobena skrivnost ni, da tipičnega »moškega šovinista« najhuje užalimo tako, da aludiramo na spolni odnos z njegovo sestro. Že gola misel na to, da njegova sestra ni zgolj njegova sestra, temveč še kaj drugega (dolgočasno, a pomenljivo, se to »nekaj drugega« ponavadi izteče v eno samo alternativo: da je »kurba«) ga dobesedno spravi iz uma. Pri žaljivkah tega tipa (npr. »tvoja sestra je kurba«) je vsekakor zelo zanimivo to, da – čeprav na ravni vsebine, na ravni izjave, žalijo žensko – dejansko vselej delujejo kot »nož v srce« moškemu. Občutek imamo, da moškega zadanejo v samo srčiko njegove biti. Pogosto pa je moški naslovnik vpisan že v samo izjavo, kot na primer v slavni »slovenski« psovki »jebem ti mater«, kjer je poudarek prav na tem, da to počnem *tebi*, mojemu (moškemu) sogovorniku. In kaj so žaljivke kot »tvoja sestra (ali mati) je kurba« drugega kot vulgarni izrazi tega, da »Ženska ne obstaja«, da ni *vsa njegova*, da ni *toute à lui*, kot pravi Lacan? Naša poanta je torej v tem, da je geslo »Ženska ne obstaja« oziroma »ženska ni vsa« mnogo bolj kot za ženske neznosno prav za entiteto »moških šovinstov«, saj postavlja pod vprašaj *predvsem* delež njihove lastne biti. To nam najlepše dokazujejo prav nenavadno ekstremne, povsem »nesorazmerne« reakcije na tovrstne žaljivke; reakcije, ki jih nikakor ne uspe pojasniti običajna razlaga, da je namreč tu ženska »last« moškega in da moški tako reagira zato, ker žalimo njegovo lastnino. Povsem očitno je, da je tu v igri ne le precej več, temveč kar tisto največ, zaradi česar je marsikdo pripravljen ubijati. Če naj to digresijo zaključimo z nekim geslom, lahko rečemo sledeče: Ko enkrat sprejmemo, vzamemo nase »dejstvo«, da Ženska ne obstaja, ostane en sam način, kako definirati moškega. Moški je, kot je to formuliral Slavoj Žižek, Ženska, ki misli, da obstaja.

Ženska, ki – pa čeprav le za trenutek – »zaživi« zunaj simbolnih vlog, ki jo določajo, in spi z moškim »zunaj« domene zakona (poroke), v kontekstu, ki je kontekst *Don Juana*, deluje kot »odprta rana«. »Zanjo« obstajata le dve rešitvi, ki seveda obe slonita na simbolizaciji. Prva sledi logiki tega, kar je Hegel imenoval *das Ungeschehenmachen*, »narediti, da se ni zgodilo«. Tisti, ki je ženski »vzel čast« (tj. njeno mesto v simbolnem) in s tem »odprl rano«, jo mora zaceliti tako, da se z njo poroči. Če postane njegova zakonska žena, je »grozna stvar«, ki se je zgodila med njima, vnazaj subsumirana pod Zakon, s tem pa izgubi svojo motečo razsežnost. Če pa se z njo noče poročiti, zasluži smrt – vendar praviloma to samo na sebi še ne »zaceli rane«. Za to poskrbi nekaj drugega, namreč institucija *samostana*. Samostan je ponavadi edino pribežališče za ženske, ki so »izgubile čast«, tj. svoje mesto v dani razporeditvi simbolnih vlog, in nimajo »kam iti«. Po svoji simbolni funkciji je (za takšne ženske) samostan ekvivalent pogrebni ritualov. V obeh primerih gre za to, da mora realna smrt sovpasti s simbolno, sicer se pojavijo duhovi. Toda, če je funkcija pogrebni ritualov v tem, da realno smrt »zapečatijo« s simbolno, pa je funkcija samostana natanko nasprotna. Ženska, ki mora v samostan, ker je »izgubila svojo čast«, je že mrtva v simbolnem, v realnem pa še naprej živi, in to je tisto neznosno. Prav zato deluje kot »nemogoč pogled«, kot prikazen. Zato jo je treba »umakniti iz obtoka« (zapreti v samostan), sicer bi imeli opravka s tem, kar ljudski jezik posrečeno imenuje *blodnica*: z bitjem, ki je simbolno mrtvo, a tava, blodi naokoli. Ženska, ki je »grešila« (npr. spala z don Juanom), a ne gre (oz. preden gre) v samostan, je kot živi mrtvec, prikazen, bitje, ki nima svojega mesta v simbolnem, »na tem svetu«, a ga vseeno naseljuje.

To je tista druga prikazen (poleg komturjevega kipa), ki obišče don Juana: »prikazen kot zastrta ženska«, beremo v tekstu. Finale drame je zgrajeno tako, da obe »prikazni«, oba »živa mrtveca«, obiščeta don Juana druga za drugo. Najprej Ženska (ki ga še hoče rešiti) in nato kip, ki ga popelje v smrt. To je torej način, kako Molière artikulira povezavo med obema komponentama mita, med skrunjenjem mrtvih in zapeljevanjem žensk.

Vendar pa zadevno izpostavljanje dejstva, da »Ženska ne obstaja«, torej izpostavljanje žensk kot »živih mrtvecev«, kot bitij, ki se nahajajo »med dvema smrtima« (ker so že izgubila svoje mesto v simbolnem, a še naprej živijo), ni značilno le za mit o don Juanu. Literatura 18. stoletja je na primer naravnost zasičena s podobnimi ženskimi liki. Pri tem je zanimivo, da bo sčasoma zbledel moteč in »grozljiv« aspekt teh žensk. Vendar od tod ne smemo prehitro optimistično sklepati, da gredo stvari na bolje oziroma da je bilo kasneje ženski

»dovoljeno« obstajati »sami zase«. Prej velja upoštevati možnost, da je bil izumljen nov označevalec, ki je na nek način »pokril«, kar so prejšnji (mati, žena, sestra, hči) pustili zunaj. Ali ni ta novi označevalec označevalec »zaljubljenе ženske«? V romantični literaturi je ljubezen tisto, kar »blodnice« priključi nazaj simbolnemu redu. Dokler in kolikor je resnično zaljubljena (v moškega), lahko živi, »obstaja« zunaj domene zakona, ne da bi bila preveč »moteč pogled«. Razlog za to bi lahko videli v tem, da se jedro njene biti nahaja na drugi strani, v ljubimcu, na strani Zakona. Prav zato »resnična ljubezen« implicira, da če umre njen ljubljени, mora umreti tudi ona; kajti – spet se ponovi ista paradigma – s smrtjo ljubljenega že preneha obstajati v simbolnem ter spet postane »moteč pogled«, prikazen, odprta rana. Spet postane blodnica, ki – kot se to običajno formulira – nima več nobenega razloga za to, da obstaja, da še naprej živi. Lahko bi torej rekli, da se je od časov don Juana osnovni okvir sicer premestil, vendar pa je ostal v osnovi nespremenjen.

Nadomestitev »zakona poroke« z »zakonom ljubezni« (oziroma nadomestitev zakona z *legalno emocijo*) pa ima še eno zanimivo posledico, ki nam bo pomagala osvetliti nekatere aspekte tega, kar je Freud imanoval »nelagodje v kulturi«. Zadevno nadomestitev bi lahko primerjali s premikom od simbolnega k nadjazovskemu zakonu. Ko začne enkrat ljubezen igrati vlogo nadomestka zakona (poroke), se subjekt znajde v nekem precepu. Kajti če naj ta nadomestitev funkcionira kot je treba, moramo biti ves čas, *neprestano*, zaljubljeni. Sicer, kot pravimo, nima nobenega smisla, da dva človeka »živita skupaj«. Medtem ko za poročen par ni tako »čudno«, da živi skupaj, čeprav ni med partnerjema več nobene »prave ljubezni«, pa vsekakor velja za »čudno«, če »izvenzakonska partnerja« živita skupaj, čeprav nista (več) zaljubljena. Danes se zato pogosto dogaja, da takšni »izvenzakonski partnerji«, ki živijo skupaj že nekaj časa, doživijo nenadne »napade krivde« in očitke vesti: Ali je to res to? Ali je to prava ljubezen? Ali še ljubim to osebo, ali pa živiva skupaj le še iz navade in udobja? – To so seveda vprašanja, ki jih postavlja »nadjaz«. Kajti, če prepustimo besedo Lacanu, »ljubezen zahteva ljubezen. Ne preneha je zahtevati. Zahteva jo ... še. Še, to je lastno ime zevi, od koder v Drugem izhaja zahteva po ljubezni«. ¹¹ Potemtakem je več kot le šala, če rečemo, da se ljudje poročimo zato, da nam ne bi bilo treba biti nenehno zaljubljeni. (Vendar pa je vprašanje, v kolikšni meri lahko institucija poroke še nudi tovrstno »olajšanje pritiska«, če upoštevamo, da je v Zahodnih družbah že dolgo »kontaminirana« z

11. Še, str. 7.

imperativom, da se moramo »poročiti iz ljubezni«.) Lahko bi rekli, da sta represija (povezana s paternalističnim zakonom) in depresija (ki izhaja iz naveze ljubezni in zakona, torej iz nadjaza) edina načina, kako se soočamo s tem, kar Lacan formulira tako eksplicitno: da namreč »ni spolnega razmerja«.

Vrnimo se k *Don Juanu*. Če izpostavljanje žensk kot »živih mrtvecev« ni značilno le za mit o don Juanu, temveč za nek celotni literarni žanr, kaj je potemtakem tisto, kar je v tem kontekstu posebej značilno za *Don Juana*?

Rekli smo že, da raznovrstna in raznorodna zbirka don Juanovih žensk priča predvsem o tem, da je do razlik indiferenten, da mu je na neki osnovni ravni vseeno, oziroma natančneje, *da so mu vse ena*. Le da ta *ena* ne obstaja, obstaja le kot *mille e tre* – od tod vsa štorija.¹²

Tu se moremo izogniti nekemu dvojnemu nesporazumu. Po eni strani pri don Juanu ne gre za metonimijo želje, za drsenje, izmikanje »pravega« objekta, za iskanje prave ženske. Za don Juana je vsaka prava, in k drugi ga ne žene to, česar pri prvi ni našel, temveč prav to, kar je našel in kar mora najti pri vseh, če naj bo njegova naloga opravljena. Po drugi strani pa pri don Juanu tudi ne gre enostavno za logiko metafore, substitucije, nadomestljivosti ene ženske z drugo. Don Juanov motto ni *così fan tutte*, vse so enake, ena lahko zamenja drugo. Osnovni problem in gibalno don Juana se umešča na elementarnejšo raven in bi ga lahko videli v tem, kako sploh priti do trditve *così fan tutte*, kako sploh priti do tega, da kaj rečemo o ženskah kot *vseh*. Don Juan bi bil brezposeln, če bi obstajal označevalec Ženska, ki bi zastopal *vse* (posamezne) ženske za nek drug označevalec. Ker pa tak označevalec ne obstaja, ima don Juan polne roke dela, saj je soočen s klasičnim problemom indukcije. Tako kot trditev »vse vrane so črne« ne more doseči univerzalnosti zakona (ker sloni le na empiričnem izkustvu, v katerem so bile vse vrane, ki smo jih srečali doslej, črne, nič pa ne jamči, da bo tako tudi v prihodnje), tako tudi trditev »vse ženske imajo lastnost x (ki jih dela za ženske)« zadane podobna usoda. Da imajo vse ženske ta x in s tem dostop do lastnega označevalca, lahko don Juan dokaže le tako, da spi z *vsemi*. Prav zato pri vsaki naslednji išče zgolj to, kar je že našel pri prejšnji, jo nato v največji naglici »odloži« in se loti naslednje. Čas zapeljevanja poskuša

12. V zvezi s tem glej tudi interpretacijo Mozartovega *Don Giovannija*, ki jo razvije Slavoj Žižek in v kateri je naša tukajšnja poanta povzeta na primer z naslednjimi besedami: »je ... sicer lahko on tisti, ki jebe ženske, da pa zato njega samega toliko bolj jebe označevalec«; *Zgodovina in nezavedno*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1982, str. 58–68. Glej tudi interpretacijo iste opere, ki jo razvije Mladen Dolar v: *Filozofija v operi*, Analecta, Ljubljana 1993, str. 43–58.

skrčiti na minimum in »preiti k bistvu«, prav tako pa si tudi nikoli ne vzame časa, da bi »užival sadove svojega truda«. Kot duhovito pripomni Kierkegaard ob Mozartovi operi, don Giovanni z žensko porabi manj časa, kot ga potrebuje Leporello, da novo »osvojitev« popiše.

Slednje je tudi tisto, kar don Juana dela za povsem drug tip junaka, kot pa sta na primer Valmont (*Nevarna razmerja*) ali Lovelace (*Clarissa*), kjer je ves poudarek na samem procesu zapeljevanja, »krhanju odpora«,... Res je sicer, da se na primer pri Molièru don Juan v nekem trenutku v pogovoru s Sganarellom spusti v opevanje procesa zapeljevanja, opevanje, ki ubere povsem Valmontovo dikcijo, a to nas ne sme zapeljati k preneglemu sklepu. Razlika najjasneje izstopi, če imamo pred očmi na eni strani strukturo *Don Juana* in na drugi strani strukturo *Nevarnih razmerij*. Pri slednji je v ospredju zgodbe razmerje libertina do neke *privilegirane* ženske (predsednice Tourvelove), rdeča nit zgodbe pa je prav postopno zapeljevanje te ženske, ki velja za kar najbolj nedostopno. Za *Don Juana* pa to nasprotno ne velja. Če bi bil don Juan prototip Valmonta, potem bi bilo jedro njegove zgodbe zapeljevanje donne Elvire, ki je, kot zvemo, živela v samostanu, don Juan pa je po dolgotrajnem trudu osvojil njeno srce, jo pripravil do tega, da je samostan zapustila in se poročila z njim, nato pa jo »zavrgel«. Namesto, da bi to figuriralo kot osrednji motiv drame, nastopi na samem začetku kot *fait accompli*. Dejansko pa v drami ni nobenega poudarka na zapeljevanju in užitku v zapeljevanju, nasprotno – in kot so opazili številni interpreti – občutek imamo, da se don Juanu *mudi*, da ga *priganja čas*. Šele romantične interpretacije in inačice *Don Juana* so šle v smeri iskanja resnične ljubezni pod videzom lahkoživosti, močno izpostavile lik donne Anne in iz *Don Juana* naredile dramo ljubezenskega *para*.

Toda vrnimo se za konec še enkrat k vprašanju, kaj imata skupnega skrunjenje mrtvih in neustavljivo »osvajanje« žensk druge za drugo? Odgovor bi lahko formulirali takole: v obeh primerih se don Juan poigrava z ločnico med realnim in simbolnim, med seboj zamenjuje oba registra in se skratka vede, kot da zadevna ločnica ne obstaja. Lahko bi rekli, da v razmerju do žensk postopa tako, da realno telo tretira kot simbolno telo, kot označevalec. Eno je tisto telo, ki ga ima ženska kot empirična ženska (telo takšnih ali drugačnih oblik in oblin), drugo pa je telo, ki ga ima kot *ženska*. Toda ker to simbolno telo, označevalec ženskega, ne obstaja, don Juan vselej konča ob realnem telesu, ki je ovira za hkratni vpis nekega drugega telesa: zaradi te zagate se vzpostavi logika *eno po eno*, odsotni označevalec »večno ženskega« pa nadomesti številka. Kar don Juanov podvig dela za diabolichen in ga v enem njegovih aspektov

približa Sadeu, je fantazma, ki mu daje okvir: fantazma *hkratnega vpisa* vseh žensk oziroma Ženske, vpisa, ki se zaradi svoje spodletelosti v simbolnem, vrne v realnem kot mora nepreglednega kopičenja teles (2065 teles). Rekli bi lahko, da se sadovska in donhuanovska fantazma vrtita vsaka okoli ene od dveh kantovskih transcendentalnih kategorij čutnosti. Medtem ko sadovska fantazma krši logiko časa (žrtve mučijo v nedogled, pri čemer je trenutek smrti postavljen v »večni odlog«), pa donhuanovska fantazma krši logiko prostora, »razsežnega telesa« (v skladu s katero ni možen hkratni vpis dveh teles na enem mestu). Prav to pa vsakega od obeh dispozitivov privede do tega, da v njem kot objekt fantazme nastopi njegovo »drugo«. Sadovo neskončno raztezanje enega trenutka časa (trenutka tik pred smrtjo), v središče postavi *razsežno* substanco, sublimno telo žrtve, ki jo lahko mučimo v nedogled. Po drugi strani pa *mille e tre* – ali kakršna koli že je končna bilanca »razsežnih teles«, ki jih je »osvojil« don Juan – konec koncev ni nič drugega kot vprašanje časa. In prav ta je don Juanu najbolj dragocen.

... Ali obstajajo človekovi kot tako, kaj pa, če imajo druge kulture drugačno razumevanje teh pojmov ali pa so celo uvedle svoje lastne pojme, ki se protujejo našim? Kaj narediti, ko neka kultura v imenu svojega razumevanja človekovih pravic izjavi nekaj, kar je z vidika drugih kultur dojetje kot nasilje?

... V zadnjih letih smo bili priča vsaj dveh, ko se ta vprašanja prišla na dan: Srbi npr. nenahno poudarjajo, da v sporadih na Hrvaškem in v Bosni imajo branjo človekove pravice svojih običajnih besed, med znano afero Rudalic v Veliki Britaniji so muslimani trdili, da nimajo le za pravico do zaščite lastne religiozne identitete, itd. Toda ti primeri legitimacije nasilja skozi novo »branje« univerzalnosti niso tako zelo različni od postopov, da se opni evrocentrično razumevanje univerzalnosti, s poudarjanjem, da drugih, neevropskih kultur ni mogoče siliti v sprejemanje teh univerzalnosti, ker sledajo niso del njihove zgodovine.

... Danes se pojavlja nekakšna ideologija kulturnega relativizma, ki vztrajajoč na načelu, da se kulturam ne sme ničesar veljavati od zunaj, vedno bolj omejuje univerzalnosti le na Zahodno civilizacijo. Kulturni relativisti sklepajo nekako takole: priznavamo, da je bila neka kultura v preteklosti imperialistična, toda sedaj hojimo to spremeniti tako, da pričašno spoštovati kulturne razlike; zato vztrajamo, da zahodnjaki ne smejo veljavati svojega razumevanja univerzalnosti drugim kulturam – ti pojmi so namreč bili izumljeni v specifičnem času v evropski zgodovini, ki je drugačen od zgodovine drugih narodov. Vendar, če želijo biti kulturni relativisti konsistentni, potem prav tako ne morejo presojeti

Renata Salecl

UNIVERZALIZEM IN KULTURNE RAZLIKE

Posamezne kulture na različen način dojemajo nasilje. Obstaja cela vrsta ritualov, kot npr. izrezovanje klitorisa v nekaterih afriških državah, ki ga tam razumejo kot ritual iniciacije, za nas pa je ta ritual dejanje nasilja. Kaj pa razlike v dojemanju univerzalnih pojmov, kot so npr. človekove pravice, s pomočjo katerih poskušajo družbe omejiti nasilje? Ena temeljnih dilem sodobne družbe je, kako misliti te univerzalne pojme glede na kulturne razlike. Ali namreč ti pojmi, ker izhajajo iz Evrope, veljajo le za civilizacije, ki so evropskega izvora? In, če vztrajamo, da te univerzalnosti zajemajo človeštvo kot tako, kaj pa, če imajo druge kulture drugačno razumevanje teh pojmov ali pa so celo uvedle svoje lastne pojme, ki nasprotujejo našim? Kaj narediti, ko neka kultura v imenu svojega razumevanja človekovih pravic izvaja nekaj, kar je z vidika drugih kultur dojeto kot nasilje?

V zadnjih letih smo bili priča vrsti situacij, ko so ta vprašanja prišla na dan: Srbi npr. nenehno poudarjajo, da v spopadih na Hrvaškem in v Bosni samo branijo človekove pravice svojih srbskih bratov; med znano afero Rushdie v Veliki Britaniji so muslimani trdili, da jim gre le za pravico do zaščite lastne religiozne identitete, itd. Toda ti primeri legitimacije nasilja skozi novo »branje«
univerzalnosti niso tako zelo različni od poskusov, da se opusti evrocentrično razumevanje univerzalnosti, s poudarjanjem, da drugih, neevropskih kultur ni mogoče siliti v sprejemanje teh univerzalnosti, ker slednje niso del njihove zgodovine.

Danes se pojavlja nekakšna ideologija kulturnega relativizma, ki vztrajajoč na načelu, da se kulturam ne sme ničesar vsiljevati od zunaj, vedno bolj omejuje univerzalnosti le na Zahodno civilizacijo. Kulturni relativisti sklepajo nekako takole: priznavamo, da je bila naša kultura v preteklosti imperialistična, toda sedaj želimo to spremeniti tako, da pričnemo spoštovati kulturne razlike; zato vztrajamo, da zahodnjaki ne smejo vsiljevati svojega razumevanja univerzalnosti drugim kulturam – ti pojmi so namreč bili izumljeni v specifičnem času v evropski zgodovini, ki je drugačna od zgodovine drugih narodov. Vendar, če želijo biti kulturni relativisti konsistentni, potem prav tako ne morejo presojeti

in se aktivno zoperstavlja totalitarnim režimom (fašizmu, stalinizmu, islamskemu fundamentalizmu, itd.), ker so tudi slednji izšli iz zgodovinsko različnih, neprimerljivih okoliščin. Ko torej kulturni relativisti slišijo o nasilnih praksah drugih kultur, lahko rečejo le: ne strinjamo se, toda nismo v vlogi, ko bi jih lahko obsojali, ker je njihova kultura različna od naše. Takšno stališče danes prevladuje v odnosu Zahoda do konfliktov v Bosni, Ruandi, že skoraj pozabljenem Vzhodnem Timorju, če omenimo le nekatera krizna žarišča. Toda, ko gre za države, kot so Kuba ali Irak, kulturni relativisti hitro postanejo branilci univerzalnih človekovih pravic in popolnoma pozabijo na pravico do kulturne razlike.

»Pred dežjem« – nasilje kot virus

Primer takšne kulturno-relativistične perspektive je film *Pred dežjem*, režiserja Milčeta Mančevskega. Film opisuje nacionalistične spopade med Albanci in Makedonci na način, ki poskuša pokazati vso iracionalnost in brezčasnost sovraštva in nasilja. V prvi epizodi, »Besede«, se začne krogotok nasilja, ko mlad pater v svoji celici skriva Albanko, za katero Makedonci trdijo, da je morilka. Ta Albanka nato umre pod rokami lastnega brata. Drugi del, »Obrazi«, vpelje Angležinjo Ano in njenega ljubimca Aleksandra, karizmatičnega in slavnega makedonskega fotografa, ki se po 16 letih življenja v tujini odloči vrniti domov. Anina večerja z možem, ki ga namerava zapustiti, je prekinjena, ko se v restavraciji pričnejo streljati pripadniki jugoslovanskih narodov in med drugimi ubijejo tudi Aninega moža. V zadnji epizodi, »Slike«, pa je Aleks nazaj v Makedoniji, kjer se poskuša zoperstaviti nacionalnemu nasilju, vendar na koncu sam pade pod streli lastnega bratranca.

Film je poln simbolike regresije ljudi v stare nacionalne mite in glorifikacije religije. Značilni pripadnik makedonskega ali albanskega naroda je tako oblečen v mešanico starih narodnih noš in kičastih zahodnih oblačil, ovešen z religioznimi simboli, s prenosnim telefonom v eni roki in kalašnikovom v drugi.

Zgodba ne sledi časovni kronologiji, ampak v Tarantinovem slogu razmaja logiko časa z mešanjem različnih elementov življenja v Londonu in Makedoniji ter z oblikovanjem nekakšnega časovnega kroga. Ana npr. takrat, ko je Aleks še živ, opazuje fotografije, ki bodo posnete v času njegove smrti. Sama zgodba pa poteka v krogu, tako da se prične s tragično epizodo mlade Albanke (ki je, kot izvemo kasneje, hči Hane, Aleksove stare ljubezni) in konča, ko Aleks

poskuša rešiti to isto dekle. Iracionalnost časa in krožnost zgodbe naj bi poudarila brezčasnot in iracionalnost nacionalnega nasilja.

Aleks dojema nacionalne konflikte kot nekaj, kar gledaš skozi fotoobjektiv in vidiš popačene slike. Druga razlaga nasilja pa je v izjavi vaškega zdravnika, ki pravi, da je vojna isto kot virus, ki okuži skupnost. Nacionalisti lahko razširijo virus kamorkoli in okužijo ljudi. Film nasploh slika nasilje kot iracionalnost, kot nekakšen globoko vsajen instinkt, ki je naenkrat izbruhnil. Tako vidimo čudovito pokrajino, kjer ljudje živijo v starinskih hišah, obsedeni z nacionalnimi miti in religijo. In niti sledu ni o sicer prevladujoči sliki Makedonije: na pol podrtih socialističnih blokih, grdih tovarnah, umazanih mestih. Film tudi namerno naredi nejasno, za katere ideje se ljudje v teh krajih dejansko ubijajo (za narod, religijo, ali kaj drugega) – ideja za tem je seveda, da za nič od tega ni vredno umreti.

Takšen medicinsko–biološki pogled, ki družbo dojema kot telo, okuženo z virusom nasilja, je seveda čista ideološka operacija. V tej logiki je najprej bistveno, da so virusi nevidni in da ne moremo jasno določiti njihovega nosilca. Ne obstaja pa tudi nikakršno zdravilo (antibiotiki), ki bi pomagalo telesu v boju proti virusom. V takšni razlagi nasilja seveda ni prostora za politiko. Če je nasilje dojet kot virus ali kot nekakšen iracionalni instinkt, nam ni treba razumeti političnih bojov, ki podžigajo nasilje, v svojem stremljenju za politično hegemonijo.

V filmu edino ljubezen prehaja razdor med obema nacionalnima skupinama. Aleks še vedno ljubi Hano, ki je sedaj vdova. Vendar ta ljubezen ne more biti realizirana zaradi nacionalnega razdora. In tudi mladi Makedonci in Albanci se še vedno zaljubljujejo, kar se zgodi tudi Hanini hčerki, vendar je za to kaznovana s smrtjo. In značilno ljudje umirajo predvsem pod rokami lastnih ljudi.

Nezgodovinskost človekovih pravic

Ena glavnih antinomij sodobne družbe je torej, kako misliti univerzalnost pojma človekovih pravic in problema kulturnih razlik. Cornelius Castoriadis povezuje ta problem z dejstvom, da »mi [Evropejci] istočasno trdimo, da smo ena kultura med drugimi *ter* da je ta kultura edinstvena, ker prepoznavamo drugačnost drugih (kar prej ni obstajalo, in česar druge kulture ne priznavajo nam)«, toda naša kultura je tudi izumila nekatere vrednote, za katere se

predpostavlja, da so univerzalne.¹ Ta problem ne zadeva le teoretičnih debat, z njim se srečujemo vsakodnevno. Da bi to dokazal, Castoriadis vzame sledeči primer: recimo, da imaš v službi kolega, ki izhaja iz muslimanske afriške kulture in ki načrtuje, da bo njegova hči šla skozi ritual obrezovanja klitorisa. Si pred dilemo: ali nasprotovati kolegu, ker je hčerkin človekova pravica, da ni žrtev takšnega mučenja, ali pa si tiho in sicer sama nasprotuješ temu ritualu, toda nočeš vsiljevati svojega mnenja kolegu, ker pač on izhaja iz druge kulture, ki je drugačna od tvoje. Castoriadis zaključí, da je boj proti rasizmu vedno ključen, zato se zahodnjaki ne morejo odpovedati vrednotam, ki so jih oblikovali v svoji kulturi in za katere menijo, da veljajo za vse ljudi, ne glede na barvo kože, narod, itd.

Obstaja pa še en konflikt med univerzalnim in partikularnim, ki zadeva pojem človekovih pravic – gre za dilemo med individualnimi in skupinskimi pravicami.

Na eni strani liberalna družba vztraja na splošni enakosti državljanov, utemeljeni na pojmu univerzalnih individualnih človekovih pravic, na drugi strani pa poskuša zaščititi posamezne skupine, npr. manjšine (ženske, otroke, homoseksualce, itd.) tako, da jim priznava posebne skupinske pravice. Ta ideja zaščite depriviligiranih skupin je običajno dojeta kot izrazito progresivna. Zaplete pa se, ko neka skupina zahteva določene pravice, za katere ostali menijo, da so skregane z logiko demokratične organizacije družbe. Vzemimo primer Indijancev v Ameriki. Indijanci imajo strogo patrilinearno dedovanjsko pravo. Če se Indijanka poroči z nekom izven rezervata, njeni otroci nimajo pravice živeti v rezervatu in participirati na skupni rezervatski lastnini. Medtem ko otroci Indijanca, moškega, ki se poroči izven rezervata, to pravico imajo. Ko je pred časom neka Indijanka tožila rezervat zaradi te nepravilnosti, se je spor vrtel okoli problema, do katere mere je patrilinearost konstitutivni del identitete plemena.² Indijanka je dokazovala, da se je patrilinearost v zgodovini spreminjala in da je nekoč obstajala celo matrilinearost, toda po dolgi pravdi je vseeno tožbo izgubila. V tem primeru je torej zmagala neka skupinska pravica pred individualno pravico: Indijanka ni bila obravnavana kot enakopraven, avtonomen subjekt, ki mu pravo jamči enakost pri dedovanju. Zmagala je grupa, pleme, ki je vztrajalo, da je patrilinearost bistveno povezana z njihovo identiteto, zato ima pleme pravico omejiti dedovanje v omenjenem primeru.

1. Cornelius Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1991, str. 37, 38.

2. Santa Clara Pueblo v. Martinez, 439 U.S. 49 (1978)

Drug takšen primer so Amiši. Pred leti so se slednji uprli pošiljanju otrok v javne šole s tezo, da otroci, ki zaključijo šolo, nočejo več živeti po pravilih skupnosti in zapuščajo domače vasi. Skratka, javno šolstvo ogroža njihovo skupnostno identiteto. Ameriško sodišče je tudi v tem primeru razsodilo v prid Amišom, tako da lahko slednji otroke poučujejo na svoj način.

Kako naj se odločimo, ko gre za konflikt med pravicami posameznika in identiteto grupe, ko pa vemo, da je posameznikova identiteta bistveno vezana na identiteto grupe, katere del je? Ta zagata je bolj temeljna, kot se zdi na prvi pogled: ne gre le za opozicijo med pravicami posameznika in grupe (v tem primeru bi za liberalca prevladala pravica posameznika). Ta razcep med pravicami posameznika in grupe zadeva samo bistvo individua, kolikor so grupne pravice del njegove lastne identitete. Če posamezniku odvzamemo njegovo grupno identiteto, ta posameznik ne bo več isti kot je bil poprej in bo izgubil tudi svojo lastno identiteto.

Liberalna logika ob teh zagatah je običajno sledeča: vsak posameznik ima pravico biti informiran, potem pa naj se svobodno odloči, ali bo upošteval rituale grupe, čeprav so ti v liberalni perspektivi dojeti kot represivni, ali pa ne. Ta pozicija se ob problemu izrezovanja klitorisa kaže takole: Nigerijske ženske morajo biti obveščene, da je izrezovanje klitorisa nehumano delovanje, če pa se kljub vsemu zanj odločijo, potem je to njihova svobodna odločitev. Problem pa je prav v tem, da ni nevtralnega prostora, v katerem bi se lahko svobodno odločali. Skupine, npr. Amiši, ali Nigerijke v Franciji, dojemajo prav ta prostor, npr. šolo, ki v liberalni perspektivi daje možnost svobodne odločitve, kot element prisile, kot poseg v njihovo identiteto. Edino, kar lahko ob tej zagati, katera identiteta je pomembnejša, grupna, ali tista temelječa na pojmu abstraktnega subjekta, rečemo, je, da identitete ne moremo ločiti na dobro ali slabo. Tukaj smo pač pred zagato, na katero ni jasnega odgovora. Konflikt med tem, katere pravice so primarne – individualne ali grupne –, tako ostaja nerešljiv in je ena glavnih antinomij sodobne družbe.

Problem liberalizma in tudi problem politično korektne logike pa je, da mislita, da jasni odgovor obstaja. Liberalizem tako vidi predvsem rešitve: če bomo dali ljudem izobrazbo, če bodo imeli vsi enake pravice, če bodo manjšine enakopravno zastopane, če bo enako število žensk v politiki kot moških, itd., potem bo problem rešen. Zagata pa je prav v tem, da ni univerzalnih rešitev in da sam liberalizem s tem, ko upošteva problem konflikta med grupo in širšo skupnostjo in ga poskuša pravno regulirati, pomaga proizvajati to zagato.

Lahko rečemo, da je sam izum pojma človekovih pravic odprl dilemo med primarnostjo pravic posameznika in grupe, toda pojem pravic je odprl

tudi možnost razprave o tej dilemi. Šele s pomočjo pojma pravic lahko to dilemo reflektiramo, ker je prav ta pojem naredil konflikt med posameznikom in grupo viden.

Dejstvo, da univerzalni pojmi (človekove pravice, svoboda, enakost, itd.) izhajajo iz evropske kulture, ne pomeni, da so preprosto partikularnosti in da se da njihovo veljavnost razložiti na zgodovinsko–genealoški način. Problem s temi univerzalnostmi je, da se jih ne da historizirati. Nič pametnega ne dosežemo, če poudarjamo, da so bili izumljeni v specifičnem času v evropski zgodovini. »Sodobni Evropejci ('evropski' tukaj ni geografska oznaka, ampak oznaka civilizacije) ne dojemajo ogromne zgodovinske nedoumljivosti svojega obstoja. Glede na splošno zgodovino občestva je ta zgodovina, njena tradicija, filozofija, boj za demokracijo, enakost in svobodo, tako zelo nedoumljiva, kot je obstoj življenja na Zemlji glede na obstoj solarne sistema v Univerzumu.«³ Univerzalnosti, kot npr. enakost, potemtakem ne morejo biti racionalno utemeljene in umeščene v specifični zgodovinski kontekst. Podobno tudi o izvoru same družbe ne moremo reči nič drugega, kot da je samo–kreacija, samo–institucija. In ne glede na to, kako zelo poskušamo najti izvor družbenih institucij v Bogu oz. v različnih bogovih, v zakonih Narave ali razuma, med predniki, ta izvor ostaja samoprevara.

Problem z univerzalnostmi je, da so v trenutku, ko so bile izumljene, izgubile svojo utemeljitev v zgodovini in so celo pričele spreminjati to, kar naj bi bila njihova zgodovina. »Zahteva po enakosti je kreacija naše zgodovine, tega segmenta zgodovine, ki mu pripadamo. To je zgodovinsko dejstvo, oz. boljše *meta-dejstvo*, ki je rojeno v tej zgodovini in ki izhajajoč od tod namerava spremeniti zgodovino, vključno z zgodovino *drugih* ljudi. Absurdno je poskušati utemeljiti enakost na nekem partikularno sprejetem pomenu pojma zato, ker je enakost to, kar nas določa kot Evropejce.«⁴ To tezo lahko parafriziramo rekoč, če (dobri ali slabi) duh uide iz steklenice, se proti njemu ne moremo boriti z vztrajanjem, da je izviral v steklenici.

Iskanje izvirov in temeljev nam prav tako ne daje odgovora na problem rasizma. Lahko poskušamo dokazati, da rasizem izvira iz specifičnih zgodovinskih okoliščin, ali, da je celo rezultat bioloških sprememb, toda to nam ne pomaga razumeti logike rasizma: iskanje zgodovinskih razlag ne odstranjuje rasizma in nam ne pomaga dojeti trpljenja, ki ga doživljajo žrtve rasizma.

3. Castoriadis, *ibid.*, str. 135.

4. *Ibid.*, str. 135

Zgodovinska razlaga nam lahko pomaga doumeti različne elemente, ki so v preteklosti privedli k pojavu rasističnih predsodkov, ne da pa nam odgovora na vprašanje, kako to, da so ti elementi, združeni v celoto, proizvedli cel mehanizem rasistične ideologije. Problem je v tem, da rasizem, tako kot na drugi strani tudi univerzalnosti, ni sinteza elementov, ki jih lahko skozi analizo razgradimo, ampak je formacija, ki je izšla iz boja za hegemonijo, v kateri so bili ti elementi združeni. Toda, ko je ta formacija nastala, so tudi ti elementi dobili poseben, nov pomen. Enako velja za univerzalnosti: ko so se oblikovale, so se odcepile od teh elementov, ki so privedli k njihovem rojstvu.

Iskanje posebnih zgodovinskih temeljev univerzalnosti in njihova relativizacija predstavljajo nevarnost tega, da se kot opazovalci postavimo v položaj domnevne nevtralnosti, iz katere nato presojava zgodovino tako, kot nam ustreza. Vnaprej pa vzamemo kot danost, da vsak sprejema isto racionalnost kot mi. Prav tako predpostavljamo enakost ljudi kot racionalnih človeških bitjih, kar ni empirično dejstvo, ampak hipoteza, na kateri temeljijo vsi rasistični diskurzi. Castoriadis poudarja, da so v zgodovini filozofije bile najmanj totalitarne prav tiste teorije, ki so govorile o abstraktnih principih in najbolj tiste, ki so iskale empirična dejstva: empiriki so se običajno postavili v položaj abstraktne nevtralnosti, iz katere so nato presojali »objektivna« empirična dejstva.

Bistveno za demokracijo je, kar je Nietzsche imenoval »aktivna pozaba«: za demokracijo je bistveno, da pozabi nasilje, iz katerega je izšla. Ob tem je potrebno poudariti, da demokracija običajno izhaja iz nekega akta nasilja, kaj lahko pa propade skozi čisto demokratični akt – npr. z volitvami. Kot je poudaril Benjamin, je takša aktivna pozaba na delu tudi v pravu, kjer mora biti pozabljeno nasilje, preko katerega se pravo vzpostavi, da lahko zakon resnično deluje. In za to gre tudi pri univerzalnostih: če hočemo, da imajo npr. človekove pravice danes veljavo, potem je treba pozabiti dejstvo, da so v času, ko so bile uvedene, veljale le za evropske moške. V našem današnjem razumevanju univerzalnosti so še vedno sledi rasizma in moške dominacije, toda, kolikor so univerzalnosti same po sebi prazne, se moramo nenehno boriti za njihovo vsebino in za njihovo ekspanzijo – proti temu, da bi izključevale skupine ljudi. Aktivno pozabljenje v primeru človekovih pravic pomeni le, da njihova izključujoča zgodovina ne zmanjšuje vključujoče vloge, ki jo danes imajo. Kot primer takšnega nezgodovinskega pomena univerzalnosti lahko vzamemo tudi umetnino. Vzemimo Shakespearove drame: te so bile napisane v nekem specifičnem zgodovinskem kontekstu, toda ne glede na to imajo danes univerzalno vrednost. Veliko umetniško delo preživi svojo zgodovino in se odlepi od specifičnih okoliščin,

ki so pripomogle k njegovi produkciji ter postane objekt večne veljave. Kot je dejal Jacques-Alain Miller,⁵ je vrednost umetniškega dela podobno nedoločljiva, kot je za subjekt vrednost objekta *a*, objekta vzroka želje: oba nimata nikakršne vrednosti sama po sebi, v njima ni ničesar, kar bi določalo ceno, toda kljub temu poganjata v tek našo željo. Za veliko umetnino celo rečemo, da je neprecenljive vrednosti. V Lacanovi teoriji je tudi Realno lahko dojeto kot univerzalno: Realno preživi zgodovinski kontekst in se vselej vrne kot presežek, kot nekaj, kar ne more biti simbolizirano in postavljeno v zgodovinsko naracijo.

Če se vrnemo k univerzalnemu, kot so človekove pravice, je treba poudariti, da je zanje bistveno, prvič, da so odprt projekt, ki ni zgodovinsko določen, in drugič, da je njihova vzpostavitev odprla možnost preizpraševanja same družbe, iz katere so izšle. To univerzalno se je pojavilo, ko je subjekt izgubil svoje korenine v naravi, ko je postal nesubstancialna subjektivnost, zaprečen z mankom. Kot je dejal Ernesto Laclau: »To pomeni, da je univerzalno del moje identitete, kolikor sem prežet s konstitutivnim mankom, se pravi, kolikor se moji diferencialni identiteti ni uspelo konstituirati.«⁶ Univerzalno se torej pojavi kot poskus zapolniti manko, ki preči subjekt.

Različne kulture različno dojemajo univerzalno, ker je univerzalno vedno na specifičen način inkorporirano v fantazmatsko strukturo, preko katere se družba spopada s svojo nekonsistentnostjo. Univerzalnost je namreč nekaj, kar poskuša zapolniti strukturno brezno v simbolni organizaciji družbe.

Kako potemtakem lahko razumemo to, kako neka druga družba razume univerzalno? Po Castoriadisju je to, »kar je različno v drugi družbi in v drugi epohi, prav njena 'racionalnost', kolikor je vedno ujeta v drug imaginarni svet. To ne pomeni, da nam je nedosegljiva, toda ta dostop mora iti preko poskusa (ki je seveda vedno problematičen, toda, kako naj bi bilo drugače?) obnovitve imaginarnega pomena določene družbe.«⁷ Gre torej za našo pripravljenost postaviti se v kožo drugega in poskušati razumeti njegovo/njeno logiko razumevanja. To, kar Castoriadis imenuje imaginarna kreacija, preko katere se družba dojema, je ustreznejše poimenovati fantazma, ker je fantazma nekaj drugega kot imaginarno, nekaj, kar zadeva nesimbolizabilno Realno. In tukaj se problem začne, kajti, ko poskušano razumeti Realno, zadenemo na samo nesimbolizabilno jedro

5. Neobjavljeni seminar 1993/4 »Donc«.

6. Ernesto Laclau, »Univerzalizem, partikularizem in vprašanje identitete«, *Filozofija skozi psihoanalizo VII (Problemi-Razprave 1-2/93)*, str. 393.

7. Castoriadis, *ibid.*, str. 67.

družbe. Problem je torej v tem, da se druga družba strukturira različno okoli neke temeljne nemožnosti. Toda dejstvo, da je tako naša kot druga kultura zaprečena z nekim antagonizmom, je to, kar je podobno – način, kako se z njim spopadata, pa je različen.

Razlika v netoleranci

Vzemimo primer, kako družbe zelo različno dojemajo nasilje, ki je vezano na verbalno netoleranco. Večina držav bi se strinjala, da se je s tem problemom treba nekako spopasti, toda pravna ureditev in to, kar pravo preganja, je zelo različna od države do države. Zato mednarodne organizacije za človekove pravice ne morejo oblikovati nekih splošnih norm za prepoved netolerantnega govora. V večini evropskih držav imajo v kazenskih zakonih člene, ki nekako regulirajo ta problem. V Franciji in Nemčiji pravna regulacija npr. zadeva predvsem problem antisemitizma in zanikanja holokavsta. V preteklosti so komunistične države imele predvsem zakone, ki so preprečevali kritiko Partije s strani ljudstva. In danes so ti zakoni ponovno v veljavi v deželah, kjer so bivši komunisti zopet na oblasti (npr. v Romuniji). V drugih državah, npr. v Indoneziji in Indiji, pa takšni zakoni zadevajo predvsem preganjanje ljudi, ki kritizirajo vladajočo religijo.

Vendar to, kar v družbi dejansko regulira netolerantni jezik, niso toliko zakoni, kot pa to, kar je Hegel imenoval *Sittlichkeit*. *Sittlichkeit* daje okvir nacionalni substanci. Bistveno zanjo pa je, da je različna od prava: pravo je ne more zajeti. *Sittlichkeit* vedno prehaja pravno regulacijo, hkrati pa ustvarja teren za razumevanje prava, t.j. za podreditev ljudi pravu. Lahko tudi rečemo, da *Sittlichkeit* deluje kot Ideal jaza, kot instanca, s katero se identificiramo v simbolnem, iz katere se dojemamo kot sami sebi vseč in s pomočjo katere dobimo simbolno identiteto.

V Ameriki je zaradi manka nacionalne substance status *Sittlichkeit* drugačen kot v Evropi. Amerika je s svojo mešanico narodov nacionalno substanco nadomestila z ustavo – utemeljujočo besedo očetov. Tako v Ameriki ustava deluje kot poenotujoča substanca, ki ima isto logiko kot narod v Evropi. In način, da se izkaže ljubezen do očetov, ni nacionalna identifikacija oz. nacionalizem, ampak patriotizem – ljubezen do očeta. Zato so Američani tako obsedeni z branjem ustave – z ugotavljanjem tega, kaj so očetje resnično dejali. Ustava je

torej nadomestila nacionalno substanco in postala stvar, okoli katere se oblikuje ameriška *Sittlichkeit*.

Za ponazoritev, kako različna je lahko *Sittlichkeit* v različnih družbah, vzemimo Švedsko in Ameriko glede na njun odnos do nasilja in pornografije v javnem televizijskem programu. Švedska, ki velja za eno najbolj liberalnih držav na svetu v pogledu spolnosti, ima zelo stroge zakone, ki prepovedujejo nasilje na TV, ker slabo vpliva na otroke. Tako veliko ameriških filmov ni predvajanih na švedski TV, toda ljudje lahko svobodno gledajo pornografijo. V Ameriki pa je natanko nasprotno: veliko nasilnih filmov in nič pornografije. Ta primer nam pokaže, kako kontingenten je odnos družbe do nasilja in kako ni nekih jasnih pravil za to, kar družbe dojemajo kot *Sittlichkeit*.

Danes smo priče nenehnemu boju okoli tega, kdo bo definiral tako univerzalnosti, kot, na drugi strani, kaj je nasilje, npr. kaj je netolerantni govor. In pravo je le eno od polj, kjer ta boj poteka. Veliko bolj neopazen in odločujoč je boj, ki poteka v polju civilne družbe, ki oblikuje *Sittlichkeit*. Dejstvo, da se morajo totalitarni režimi sklicevati na človekove pravice, svobodo, itd., čeprav le za to, da legitimirajo nasilje, je dokaz, da univerzalnosti obstajajo, da torej niso omejene le na civilizacije, ki izhajajo iz Evrope. Toda univerzalnosti so v svojem temelju prazne in zato nenehno poteka boj za njihovo vsebino. In nujno je, da gre ta boj v smeri njihove ekspanzije in ne v smeri njihovega omejevanja le na nekatere kulture, kot to počnejo kulturni relativisti. Ta ekspanzija je edini način, da univerzalnosti dobijo nov, upajmo še bolj demokratičen, pomen.

J. G. A. Pocock¹

DRŽAVE, REPUBLIKE IN IMPERIJI:
UTEMELJITEV AMERIKE IZ ZGODNJEMODERNEGA
ZORNEGA KOTA

Ustava, tradicija in zgodovina diskurza

Nimam nobenega drugega interpretativnega programa, s katerim bi nadel Utemeljitev Amerike novo podobo, razen tistega, ki bi lahko izrasel iz programa zgodovinske raziskave, ki sem ga navajen izvajati. Sem prebivalec, ki je v precejšnji meri naklonjen republiki, vendar pa nisem njen državljan; in zato se zavedam, da se bo morda zdelo, da se raziskava približuje sprevačanju, ali pa se bo celo res izkazalo, da je tako. Ali gost hiše piše njeno zgodovino? Lahko, če ta hiša deli zgodovino z drugimi hišami, in če njegovo povabilo vključuje povabilo k pisanju te zgodovine. Tisti, ki so bili v tej hiši rojeni, pa lahko kljub temu izkazujejo močno zavest o tem, da je zgrajena drugače kot druge hiše, ta zavest pa je lahko del identitete, ki so jo pridobili s tem, da v njej živijo: torej identitete, ki je gost ni v celoti deležen.

A opustimo metaforo: kot zgodovinar se zanimam za podobo, ki jo Utemeljitev dobi, ko jo opazujemo v kontekstu, ki si ga deli z drugimi političnimi kulturami poznega osemnajstega stoletja, predvsem tistimi, ki so tvorile vrsto kraljestev in kolonij (včasih ne povsem točno imenovanih »imperij«), podrejenih Britanski Kroni. Ameriške kolonije so bile del tega »imperija«, preden so postale »države«, in so nadaljevale z uporabo njegove govorice tudi v obdobju, ko so se po eni strani vzpostavljale kot »države«, in po drugi kot »združene«.

1. Članek je preveden iz zbornika *Conceptual Change and the Constitution*, ur. Terence Ball in J. G. A. Pocock, University Press of Kansas, Lawrence 1988, ki je izšel ob 200-letnici sprejetja ameriške ustave. Pred tem je izšel v reviji *Social Science Quarterly* 68 (december 1987), za izdajo v tem zborniku pa je bil nekoliko razširjen. V izvorniku članek nima opomb, zato so vse tukajšnje opombe prevajalske oziroma terminološke. Da bi ohranil svečanega duha praznovanja obletnice, pa tudi zato, ker avtor poudarja spoštovane in čaščene pojme ameriške ustavne in politične zgodovine prav zato, da bi jih postavil pod vprašaj, se je prevajalec odločil, da večino pojmov, ki v izvorniku nastopajo z veliko začetnico, ohrani v tej obliki. (Op. ur.)

Zatorej me zanima njihova uporaba »tradicionalne« (t. j. podedovane) govorce za »revolucionarne« (t. j. samopreoblikujoče) namene. Moj program poudarja kontinuiteto, in to v tem smislu, da umesti Revolucijo in Utemeljitev v kontekst, ki jima predhodi; to pa seveda nikakor ne pomeni zanikati obstoja revolucije ali edinstvenosti politične oblike [*polity*] in naroda, ki ju je ta ustvarila. Tradicije prenašajo tudi sredstva, s katerimi se jim je mogoče upreti in jih preoblikovati kot tradicije; katera so ta sredstva v posameznem primeru, pa je določeno tako z obliko same tradicije, kot tudi s tem, kakšne vrste revolucije so izbruh-nile proti njej.

Ker je Revolucija vodila k Ustavi, je bila Revolucija Utemeljitev, in med drugimi stvarmi je utemeljila »tradicijo« ali prenosljivi »stil« politike, ki mnogo dolguje svojim utemeljitvenim dokumentom (Deklaraciji, Ustavi in drugim, ki so povezani z njima). Bila je resnično »utemeljitev« [*»founding«*]² v neoklasičnem pomenu, ki je bil še vedno prevladujoč v politiki osemnajstega stoletja: to, da so se Utemeljitelji zavestno uvrstili ob bok Tezeju, Mojzesu, Likurgu in Romulu kot utemeljitelji »nove tisočletne ureditve« [*»new order of the ages«*], jih je v določeni meri razlikovalo od poznejših revolucionarjev, ki človekovega zgodovinskega življenja niso razumeli kot temelja trdne ureditve, temveč kot nenehno preoblikovanje samega sebe. V ameriški revolucionarni zavesti je sicer mogoče najti tudi sestavine tega drugega nazora, a njihov soobstoj z zavestjo neoklasične vrste kaže, da je bila Revolucija v mnogo večji meri revolucija v zgodnjemodernem, kot pa v modernem pomenu te besede.

Tradicije prenašajo tudi uveljavljena mnenja o samih sebi, in v meri, v kateri so kot tradicije uspešne, ta mnenja sama potrjujejo lastno veljavnost. Nobene potrebe ni, da bi si zgodovinar želel spodbijati veljavnost tradicije – saj je med procesi, ki jih preučuje, končno tudi proces uveljavitve tradicije in njene samoupravičitve – toda v svoji pripovedi bo neprestano predstavljal informacije, drugačne od tistih, ki jih izražajo uveljavljena mnenja tradicije o sami sebi. Do tega prihaja zato, ker zgodovinarja, še posebej pa zgodovinarja diskurza, njegov poklic zavezuje k delovanju v odprtem kontekstu; z drugimi besedami to pomeni,

2. Ustanovitev, vzpostavitev, osnovanje, utemeljitev. Ker avtor razume izraz v njegovem neoklasičnem pomenu, smo se odločili, da pojem prevajamo kot *utemeljitev*, ker najustrezneje izraža ta pomen. Utemeljitelji so ameriško republiko resda »ustanovili«, saj prej ni obstajala, vendar pa so jo hkrati *utemeljili* kot politično skupnost v besedilih Deklaracije neodvisnosti in Ustave. Podobno je Romul res ustanovil mesto Rim, a mu je hkrati, tako kot Likurg Šparti in Tezej Atenam, dal zakone in ga utemeljil kot politično skupnost, podobno pa je tudi Mojzes proglasil božje zakone in utemeljil religijo.

da je težko najti kakršnokoli teoretsko omejitev številnosti in različnosti kontekstov, v katere je mogoče zaradi potreb interpretacije postaviti neko preteklo zgodovinsko dejanje. Prav zato pa morajo obstajati pravila in strokovni postopki za privzemanje novih kontekstov interpretacije in za dokazovanje njihove ustreznosti in veljavnosti; toda ta pravila morajo biti sama neprestano podvržena diskusiji. Zgodovinar se lahko torej znajde v položaju, da opazuje neko tradicijo, še posebej pa utemeljitev neke tradicije, v kontekstu, drugačnem od tistega, ki ga nakazujejo uveljavljena mnenja tradicije o sami sebi, in da zato njegove ugotovitve niso v skladu s tistimi, ki jih o sebi ponuja ta tradicija.

Zgodovinar diskurza, ki deluje v skladu s temi merili, lahko torej kritično pregleda določene ključne besede in pojme političnega besednjaka Utemeljiteljev, tako da jih umesti v kontekste, ki jih ponuja zlasti anglofonski diskurz poznega osemnajstega stoletja. Njegov namen je lahko razkriti pomen, ki so jih ti pojmi pridobili v teh kontekstih, in jih še vedno imeli, ko so bili uporabljeni v dejanjih in procesih Utemeljitve; in zagotovo bo ugotovil, da se je nekaj od teh pomenov pri tem bolj ali manj temeljito spremenilo. Upa lahko, da bo s tem poglobil svoje razumevanje Utemeljitve kot jezikovnega in političnega procesa, ki se odvija v okviru kontekstov, ki jih ponuja njegov čas; vendar pa obenem ve, da ima opravka z Utemeljivitvijo in da so nekateri od teh izpeljanih in spreminjajočih se pojmov postali del političnega ustroja Združenih Držav. Zdaj se razgrne problem tradicije: bo podal razlago Utemeljitve, ki je v razkoraku s tradicionalno interpretacijo, in če bo, kakšne bodo narava in posledice tega razkoraka? Zgodovinar se mora pri opravljanju svojega dela jasno zavedati, da lahko pride do tega.

Deklaracija neodvisnosti in problem besede »država«

Že davnega leta 1976 sem se začel z začudenjem spraševati, kako je republika, v kateri ravno živim, dobila naziv Združene Države. Treba je namreč pojasniti, da v zadnji četrtini osemnajstega stoletja beseda »država« še ni bila – čeprav je prav takrat postajala – ustaljen pojem za politične združbe [*associations*] najrazličnejših vrst ali za politično združbo nasploh. Ideja, da je »politična znanost« preučevanje »države«, je, vsaj v angleščini, v celoti iznajdba devetnajstega stoletja, in Utemeljiteljem ni bila znana. Najbolj običajen rodovni pojem za »politično združbo« je bil »politična skupnost« [*commonwealth*],³

3. *Commonwealth* prevajamo kot *politična skupnost*. Izraz sicer širše in manj natančno vzeto lahko pomeni tudi republiko in celo državo, pa tudi zvezo držav. Vendar pa gre avtorju tu

in čeprav je bil izraz »*commonwealth*« angleška oblika latinskega izraza *res publica*, je bilo vendar vsakega od njiju mogoče nevtralnno uporabljati za opisovanje političnih sistemov z monarhi ali pa brez njih. Angleška Republika⁴ [*Commonwealth*] iz let 1649–60, ki je bila vzpostavljena z umorom kralja, je sprožila preoblikovanje pomena besede, tako da je ta začela pomeniti odsotnost kralja, toda Thomas Hobbes, ki gotovo ni bil republikanec, je pisal o »politični skupnosti«, ne o »državi«. A tudi če priznamo pojmu »politične skupnosti« njegove »republikanske« asociacije, se zdi vredno omeniti, da so se tri od prvotnih trinajstih kolonij – Massachusetts, Pensylvanija in Virginija – pogosto opisovale kot »politične skupnosti« in da to še vedno počnejo, četrta, Kentucky, pa se jim je v tem pridružila kmalu po Neodvisnosti. Kolonija, ki je vzpostavila svojo neodvisnost od Krone, se torej lahko poimenuje »politična skupnost« in z jezikovne plati bi si bilo mogoče zamisliti, da bi politični sistem, ki je nastal z Revolucijo in Utemeljivitvijo, dobil naziv »Združene politične skupnosti« [*United Commonwealths*], ali celo »Združene republike«, namesto »Združene države«.

Okvirni odgovor na moj problem se nahaja v sami Deklaraciji Neodvisnosti, ki proglašča, da so nekdanje »kolonije zdaj, to pa po pravici tudi morajo biti, svobodne in neodvisne države«. »Država« je torej tisto, kar postane kolonija, ko je priznana kot »svobodna in neodvisna«, in Deklaracija ponuja argumente, ki utemeljujejo pravico »ljudstva« [*people*], da zase zahteva takšen status in pozove druge, da ga pod ustreznimi pogoji priznajo. V Deklaraciji torej najdemo dokaze prisotnosti lockovske doktrine, da lahko »ljudstvo« upravičeno (1) vstopi

prav za natančen pomen tega pojma, ki ga razlikuje od tistih, ki so kasneje privzeli njegov pomen. Izraz sicer nima ustreznega prevoda, njegov pomen pa nakazuje tudi fraza, v kateri sta pojma, ki ga sestavljata, pisana narazen, torej *common wealth*, javno, skupno, obče dobro, dobrobit, blagostanje, blagor. Pomeni torej predvsem, čeprav ne izključno, politično tvorbo, ki naj skrbi za skupno ali obče dobro, in ga je zato mogoče prevesti kot »skupnost« ali nekoliko arhaično kot »občestvo«. Hobbes npr. govori tudi o *Christian Commonwealth*, kjer izraz pomeni versko skupnost ali občestvo. Ker pa gre v našem primeru predvsem za politični pomen izraza in zato, da ga ločimo od pojma *community*, ki prav tako pomeni skupnost, izraz *commonwealth* (tudi arh. *commonweal*) prevajamo kot »politična skupnost«. Obenem pa *commonwealth* ali »politična skupnost« pomeni isto kot »republika«, vendar v klasičnem pomenu te besede, ko »republika« in »republikanstvo« še nista dobila pomena nasprotja oziroma nasprotovanja monarhiji.

4. V tem konkretnem primeru se je za *Commonwealth* uveljavil prevod »Republika«. Takrat se je resnično začelo preoblikovanje pomena besede »republika«, utečenost prevoda v ravno tem primeru pa pričča tudi o vnažajšnji projekciji poznejšega pomena te besede.

v »stanje« civilne družbe [*state*⁵ of civil society] in (2) razpusti svojo prejšnjo vladavino in vzpostavi novo; in na obe ti doktrini sta se odločno sklicevala tako Komite, ki je pripravljala osnutek Deklaracije, kot tudi Kongres.⁶ Vendar pa ni gotovo, da naj bi lockovski proces v celoti utemeljeval proces, v katerem »kolonije« postanejo »države«, saj je rezultat lockovskega procesa »stanje civilne družbe«, ne pa »države«, kot Deklaracija v množinski obliki uporablja to besedo. Kolonije, ki so postale »države«, gotovo trdijo, da uveljavljajo lockovske pravice, ki obstajajo tako v »naravnem stanju« kot v »stanju civilne družbe«, vendar pa ne zatrjujejo, da so »države« zgolj zato, ker udejanjajo te pravice. Tu moramo seči malo dlje.

Prvotni namen Deklaracije Neodvisnosti ni zagovarjati trditev, da se »ljudstvo« lahko organizira v državo – čeprav seveda jo zagovarja –, temveč doseči ločitev enega ljudstva od drugega. Njen otvoritveni stavek zatrjuje, da »v teku človeške zgodovine« lahko pride do nujnosti, da se to stori, in zdi se, da nakazuje, da se ta nujnost občasno pojavlja, čeprav ne navaja nobenega preteklega primera, pa tudi mi bi najbrž težko našli kakšnega, ki bi ga njeni sestavljavci lahko imeli v mislih. Ločitev nekega ljudstva od drugega ljudstva ni bil proces, katerega opis bi lahko našli pri Locku, pa tudi trditev Deklaracije, da vsi ljudje uživajo enake pravice, vključno s pravico do vzpostavitve vladavine, ki naj jih varuje, ne pojasnjuje, kako naj se ta izvede. Treba je bilo uporabiti posredno trditev, da je vlada (Krona), ki še naprej uživa legitimno oblast nad enim ljudstvom (britanskim), zaradi zlorabe oblasti zapravila pravico, da bi jo uživala tudi nad drugim ljudstvom (ameriškim). Posledica te trditve pa je bila, da je bil lockovski mehanizem razpustitve in vzpostavitve uporabljen le v zadnjem primeru, ne pa tudi v prvem, tako da sta zdaj obstajali dve ljudstvi, vsako pod svojo legitimno vladavino in v vojni eno z drugim. Vse obtožbe proti dejanjem Gregorja III in njegovi osebni vlogi v dogajanjih, ki uvajajo trditev, da je zaradi njegove zlorabe oblasti njegova oblast nad kolonijami razpuščena, služijo temu, da uvedejo najpomembnejše govorno dejanje Deklaracije, ki je proglasitev vojne v imenu ameriškega »ljudstva«, proti »ljudstvu« in »državi« Velike Britanije. Trditev, da so vsi ljudje, pa tudi vsa ljudstva, ustvarjena enaka,

5. Avtor tu in tudi še pozneje igra na dvojni pomen besede *state*, ki pomeni na eni strani, tako kot v tem primeru, »stanje« – v tem pomenu nastopa predvsem v zvezah »stanje civilne družbe«, »naravno stanje«, pa tudi »vojno stanje« – kot tudi na drugi strani »državo«, kar je danes običajnejši pomen.

6. Kontinentalni Kongres, skupščina predstavnikov nekdanjih ameriških kolonij, ki je sprejela in potrdila Deklaracijo Neodvisnosti.

uvaja eno pravico in moč »ljudstva«, da se proglasi za neodvisno od drugega in v vojni z njim. Deklaracija torej ni povsem dobrodušen dokument.

Stanje vojne, ki ga proglašča, je začasno, vendar pa uvaja bolj trajno ločitev. Tisti »mi«, v imenu katerih Kongres proglašča Deklaracijo – namreč »predstavniki Združenih Držav Amerike, zbrani v Kongresu« – imajo, kot se trdi, britansko ljudstvo »tako kot tudi ostanek človeštva, za sovražnike v vojni, in v miru za prijatelje.« Te besede jasno opredeljujejo »naravno stanje«: vendar ne toliko tisto, ki obstaja pred vzpostavitvijo »stanja civilne vladavine« pri Locku, temveč tisto, ki obstaja med suverenimi udeleženci v sistemu *jus gentium*, ali mednarodnega prava, kot so ga tolmačili Grotius, Pufendorf ali Vattel – torej avtorji, katerih imena so šla kateremukoli od Utemeljiteljskih Očetov prav tako lahko z jezika, kot imena Johna Locka, Algernona Sidneya in Benjamina Hoadlyja. »Države«, v katere so se zdaj spremenile kolonije, prav tako kot tudi tista »država«, za katero so kot zunanji opazovalci zdaj imeli Veliko Britanijo, so »države« v pomenu, ki ga ima ta beseda v govorici *jus gentium*. Tu je latinski *status* morda res manj običajen kot *civitas*; vendar pa je Barbeyrac uporabljal francoski izraz *états* v svojem prevodu Pufendorfa, enako pa je ravnal tudi Vattel, in iz njegovih del je bil najbrž izraz preveden v angleščino kot »states« [»države«]. Pa tudi v manj pravniško formalistični govorici »državnega interesa« [»*reason of state*«]⁷ ali *ratio status*, se izrazu *status* ustrezajoči izrazi v francoskem, italijanskem, angleškem in ostalih jezikih, praviloma uporabljajo za označevanje neodvisnih udeležencev – kraljestev, republik ali avtonomnih »posesti« [»*estates*«] –, ki uveljavljajo svoje interese v moralno nedoločljivem univerzumu »državnih interesov« ali »naravnega stanja«. Za to potrebna oblast je bila eden od izrazov suverenosti, vendar pa ni upravljala suverenovih razmerij z njegovimi (ali njenimi ali njihovimi) podložniki, pač pa je urejala odnose suverena do drugih suverenov.

To je oblast, ki jo Deklaracija Neodvisnosti terja za nekdanje britanske kolonije na atlantski obali z govornim dejanjem, s katerim jih proglašča za »države«. Zdaj je trinajst »držav« v »naravnem stanju« glede na »državo« (in ljudstvo) Velike Britanije; in neizogibno se zastavlja vprašanje, ali je teh trinajst držav v naravnem stanju tudi med sabo – kot nedvomno so nasproti ostanku človeštva – in kaj je tisto, kar jim preprečuje, da bi bile, če dejansko niso.

7. Izraz spet nima ustreznega prevoda, pogosto se uporablja kar francoska oblika *raison d'état*. Ker gre za politično doktrino, ki kot najpomembnejši in končni razlog političnega odločanja in ravnanja ter kot opravičilo zanj, razume korist države, je smiselen prevod doktrina »državnega interesa«.

Proglášeno je, da so in morajo biti »te združene kolonije« zdaj »združene države«, vendar pa ne obstaja nobena definicija načina, na katerega so »združene«. Nedvomno jih združujejo skupna stvar in skupne skrbi, vendar pa zgolj s to ugotovitvijo ne moremo opredeliti nobene oblike pravnega ali političnega razmerja med njimi. Močno lockovski jezik, ki ga uporablja in predpostavlja Deklaracija, spodbuja bralca k prepričanju, da se je »ljudstvo« sposobno oblikovati v »stanje/državo civilne vladavine« in da je to od njega tudi mogoče pričakovati; kako pa se lahko eno »ljudstvo« izoblikuje v trinajst »svobodnih in neodvisnih držav«, se niti Locke, niti Jefferson, niti katerikoli od drugih teoretikov takratnega časa, ni trudil posebej pojasniti.

Vendar pa jezik Deklaracije s kar največjim zanosom govori o obstoju enega samega »ameriškega ljudstva«. Gre za »neko ljudstvo«, uporabljeno v ednini, ki zdaj razpušča vezi, ki ga povezujejo z drugim ljudstvom; in ta uporaba izraza »ljudstvo« [*people*]⁸ v ednini je tako presenetljiva kot pomembna. V tem je mogoče in celo potrebno videti nastanek ali novo stopnjo v razvoju ameriškega nacionalizma; lahko pa se tudi vprašamo, ali jezikovni običaji in raba jezika, v katerem je izoblikovana Deklaracija, dopuščajo tudi kakšno drugačno uporabo pojma »ljudstvo« kot edninsko. Vredno je omeniti, da je eden od Jeffersonovih osnutkov, ki ga Kongres ni sprejel, govoril o zaslužjenih Afričanih kot o »ljudstvu«. Kaj bi se zgodilo, če bi afriško »ljudstvo«, na katerikoli od obal Atlantika, zahtevalo svojo uvrstitev med »svobodne in neodvisne države«, priznane od »sodbe človeštva« [*opinions of mankind*], si najbrž niti Jefferson niti Kongres nista znala predstavljati; vendar pa se zdi, da Jeffersonova uporaba ednine nakazuje to vprašanje. Jo je uporabil premišljeno ali zato, ker se ji ni dalo izogniti?

»Državo« imamo lahko za civilno družbo, ki jo ustvari neko »ljudstvo«, in za takšno mnenje lahko tudi najdemo oporo v jeziku Deklaracije; vendar pa nam to ne bo veliko pomagalo pri reševanju problema, zakaj »države« nastopajo v množini: torej vprašanja, kakšen je pomen dejstva, da se trinajst »držav« odloči proglasiti, da so »svobodne in neodvisne« in da so »združene«. To vprašanje si lahko prizadevamo rešiti tako, da predpostavimo, da so »združene« s kakšno pogodbo ali konfederalnim dogovorom, v skladu s katerim je Kongres pooblaščen, da govori v imenu vseh; takoj ko to predpostavimo, pa se izkaže, da nimamo toliko opravka z »državami« kot suverenimi nad svojimi podložniki

8. Avtor tu meri na dvojni pomen izraza *people* v angleščini: *the people* - množinska oblika: »ljudje«, npr. »vsi ljudje« ali tudi »ljudstvo« neke države ali republike, pa tudi »ljudje« ali »ljudstvo« nasploh, kot različno od privilegiranih slojev; in pa *a people* - edninska oblika: neko »ljudstvo«, ki ima tudi množino *peoples* - npr. »ljudstva sveta«.

ali državljani, pač pa z »državami«, katerih suverenost se izraža v njihovem medsebojnem odnosu. Beseda »država« zdaj ponovno dobi pomen, ki ga ima v govorici »državnega interesa« sedemnajstega stoletja: torej pomen suverena, ki izvaja oblast sklepanja miru in vojne s pomočjo sporazumov [*treaties*] ali *foedera*. To je oblast, ki jo je Locke imenoval »federativna«, in zanjo ni treba, da bi bil njen namen ustvarjanje konfederacij ali federacij: te so posebne (resda zagonetne) vrste odnosi med državami, in izraz suverenosti, ki ga preiskujemo, ni nujno posvečen vstopanju vanje. Zanj je potrebno le, da sklepa ali razveljavlja *foedera*; izvajati mora le tista dejanja, ki jih zahteva pojmovanje drugih suverenih enot kot »sovražnikov v vojni, in v miru prijateljev«. Tako smo prišli do izvora tiste govorice »federalizma«, ki je bistvena za nastanek Ustave Združenih Držav; in ugotovili smo, da »zvezna« [*federal*]⁹ oblast, v najenostavnejšem in najbolj temeljnem pomenu, ni nič drugega kot oblast, s katero neka »država« deluje v odnosu do drugih, s katerimi se nahaja v »naravnem stanju«. Tisto, kar »združuje« trinajst »svobodnih in neodvisnih držav«, mora biti nek *foedus*, vzpostavljen z uporabo »federativne« ali »zvezne« oblasti vsake od njih, pa naj bo ta začasen ali trajen, naj gre za sporazum, konfederacijo, ali pa kaj več. Precejšnjo pot moramo še prehoditi, da bomo prišli do izrednega sklepa, s katerim so bila »zvezni vladi« dodeljena vsaj nekatera pooblastila civilne suverenosti nad posamezniki v »stanju civilne družbe«: torej tista, ki jih ob strogem razumevanju njenega pojma, »zvezna« oblast ne bi nikoli mogla imeti, saj je bila zadolžena za delovanje nasproti drugim suverenom v »naravnem stanju«, ki mora med njimi nujno obstajati.

Ponovna kritična preiskava problema »republikanizma«

Lahko bi se zdelo, da je zgodovinar s tem opravil svojo raziskavo o tem, kako so nastale Združene »Države«, čeprav pa ne tudi, kako so postale »združene«. Raziskava je privedla do premika poudarka od »države« kot »politične skupnosti« ali »civilne družbe«, k »državi« kot suverenemu izvajalcu »federativne

9. Izraz *federal* prevajamo kot »zvezen«, *federative* in ostale izpeljanke in pridevniške oblike pa puščamo v poslovenjeni obliki: »federativen« ipd. To razlikovanje je potrebno tudi zato, ker avtor loči obe obliki in prvo uporablja tudi v pomenu, ki se je za »zvezno« oblast po ameriškem vzoru uveljavil v modernem času, drugo pa uporablja v klasičnem, lockovskem pomenu »federativne« oblasti, ki izvaja mednarodno oz. meddržavno politiko s pomočjo sporazumov.

oblasti« (če uporabimo lockovski izraz). Vendar pa so se v procesu preoblikovanja v »svobodne in neodvisne države« nekdanje »kolonije« lotile pripravljanja lastnih »ustav«. Z njimi so si oblikovale nove vladne strukture – ki so izvajale civilno oblast, morda pa tudi suverenost – v katerih pa je imela »federativna oblast« manjši pomen kot oblasti civilne vladavine; in te nove vladavine bi bilo mogoče poimenovati, kmalu pa so jih tudi res tako poimenovali, »republikanske«, v najrazličnejših pomenih, ki jih je imela ta beseda v politični govorici osemnajstega stoletja. Ker je pomen pojma »republikanizem« bil in ostaja bistven za ameriško samorazumevanje, pa tudi zato, ker je zadnje čase postal predmet razprave med zgodovinarji, imam zadostne razloge, da nadaljujem z raziskavo o tem, kako in v kakšnem smislu je politični sistem, v katerem živim, postal znan pod tem nazivom.

Novo »vlade držav« Revolucionarnega obdobja so že zelo zgodaj imeli za »republikanske« v več pomenih. Predvsem so vse odrekle svojo poslušnost oblasti Krone, zato so v tem smislu bile (in lahko tudi ostanejo) brez vladarja [*kingless*]. Izredno razširjeni so bili siloviti in žaljivi napadi na kraljevo oblast, najbolj znan med njimi pa je bil spis *Common Sense* [Zdrav razum] Thomasa Paina; »kraljeva oblast« [*»kingship«*] pa je pomenila dedno izvajanje suverene oblasti s strani ene osebe. Po angleškem regicidu¹⁰ leta 1649 je beseda »republika« – ki je, kot smo videli, lahko pomenila katerokoli že obliko *res publica*, politične družbe ali »države« – dobila pomen politične oblike, ki izrecno ali nasilno zavrača kraljevo oblast v tem pomenu. Ko so Angleži začasno odpravili kraljevo oblast, so postali »republika«, »politična skupnost« [*»commonwealth«*], »svobodna država« ali *simpliciter* [enostavno] »država«; občasno se je pojavljala tudi trditev, da je monarhijo nadomestila »vladavina države«. Ko se je uporabljal lockovski ali predlockovski jezik in se je trdilo, da se je oblast povrnila k ljudstvu, iz katerega izhaja, to pa je sklenilo, da je ne bo obnovilo v monarhični obliki, so se »populistične« pomenske zveze spojile s pomenskimi zvezami besede »republika« in celo težile k temu, da bi prevladale nad njimi. Vendar pa za to, da bi bili »republikanec«, ni bilo treba biti zagovornik »ljudske« [*»popular«*] teorije suverenosti; republika ne potrebuje opore v katerikoli teoriji o izvoru suverenosti, prav lahko sloni tudi na načelu, da je suverenost razdeljena med vrsto bistveno različnih udeležencev, namesto da bi izviral iz enotnega »ljudstva«.

Novo državne ustave so zavrnilo oblast Krone, vendar pa so v večini primerov ohranile izvajanje izvršilne oblasti s strani ene osebe. Razlikovale so

10. *Regicid* – umor kralja.

se glede obsega in meja izvršilne oblasti in nobena od njih je posamezni osebi, ki jo je izvajala, ni podelila na osnovi dednega načela. V Združenih državah naj ne bi bilo nobenih kraljev, pa tudi ne dednih aristokracij. Vendar pa se na tej točki pomen besede »kraljeva oblast« lahko razmeji od pomena besede »monarhična oblast« [»monarchy«],¹¹ ki pomeni izvajanje določene funkcionalne oblasti s strani ene osebe. V tem drugem pomenu je bila »monarhija« popolnoma združljiva z najbolj izpopolnjeno teoretsko uporabo besede »republika«; ta pojem je namreč lahko, in običajno tudi je, označeval neke vrste povezavo med »monarhično oblastjo«, »aristokratsko oblastjo« in »demokratično oblastjo«, med posamezno osebo, elitnim svetom [*council*] in ljudsko skupščino. Prav tako je izredno pomembno spomniti se, da je tri pravkar omenjene iz grščine izvirajoče besede mogoče uporabiti v funkcionalnem smislu, za označevanje števila oseb (eden, nekateri, mnogi), ki izvajajo njim ustrezno oblast (izvršno, sodno, zakonodajno); ali pa – hkrati, a ne neločljivo od tega – jih je mogoče uporabiti v družbenem smislu, za označevanje dednih redov ali stanov, ki izvajajo te različne oblasti, ko npr. družina podeduje monarhično oblast; plemstvo, aristokratsko oblast; in navadni državljani [*commonalty*], ki posedujejo lastnino, demokratično oblast. Te jezikovne rabe se je in se jih še vedno pogosto pomeša.

Že od angleških državljanskih vojn v sedemnajstem stoletju je bilo mogoče razločevati med tema dvema rabama. Presenetljivo zgodovinsko dejstvo pa je, da je bil prvi dosleden prikaz Anglije kot uravnoveženega sistema ločenih oblasti objavljen v kraljevem imenu, kot zagovor njegove najvišje oblasti [*preeminence*]: *His Majesty's Answer to the Nineteen Propositions of Parliament* [Odgovor Njegovega Veličanstva na Devetnajst predlogov Parlamenta], poleti leta 1642. Ta spis je zatrjeval, da vsaka od treh oblik oblasti, torej tako monarhična, kot tudi aristokratska in demokratična – v Angliji pa so to kralj, lordi in navadni državljani – poseduje svoje značilne vrline in slabosti ter da bi slednje pokvarile [*corrupt*]¹² prve, če bi katerakoli od teh treh oblasti obstajala sama zase. Vendar

11. Izraz *monarchy* je mogoče prevesti kot »monarhija«, kadar pomeni politični sistem ali ustanovo. Pogosto pa lahko pomeni tudi del, obliko, vrsto, način, morda celo vejo oblasti, in v tem primeru je ustrežnejši prevod »monarhična oblast«. Ker v tem pomenu izraz nastopa predvsem v besednjaku »mešane vladavine«, jo na ustreznih mestih tako tudi prevajamo. Podobno velja tudi za pojma »aristokracija« in »demokracija«, ki ju lahko nadomeščata izraza »aristokratska oblast« in »demokratična oblast«.

12. Izraza *corrupt* in *corruption* prevajamo v njunem starem, klasičnem pomenu kot »pokvariti« in »pokvarjenost«, saj avtor meri na ta njun zgodnji pomen in ju tudi uporablja v številnih

pa je v Angliji modrost prednikov – ki ni bila povsem enaka kot izvorna odločitev ljudstva – v obsegu, ki ga omogoča »človeška preudarnost«, vzpostavila mešano vladavino [*mixed government*], ki jo sestavljajo vse tri oblasti, uravnotežene tako, da vsaka od njih nadzira [*check*] izvajanje oblasti ostalih dveh, da ta ne bi postala neomejena, s čimer bi njune slabosti pokvarile njune vrline. Potrebno je pripomniti, da je to ravnotežje obstajalo tako med dednimi stanovi – med katere je bila zdaj uvrščena tudi monarhija, kar je precej pomemben premik poudarka –, kot tudi med funkcionalnimi področji oblasti. *Odgovor na devetnajst predlogov* si prizadeva naštetih, katere oblastne pristojnosti in katere vrline poseduje vsaka od teh treh oblasti. Po revoluciji leta 1649, ko se je zdelo, da sta tako monarhija kot visoko plemstvo izgubila svojo vlogo v Parlamentu, sta se prva angleška republikanska teoretika, Marchamont Needham in James Harrington, lotila preoblikovanja političnega ravnotežja »brez kralja ali lordske zbornice«, kot se je glasilo takratno geslo. Domnevala sta, da sta tako demokratična oblast kot aristokratska oblast naravni za človeka, vendar sta menila, da sta ločljivi od obstoja stanov. V Harringtonovem sistemu je bil predviden obstoj »naravne aristokracije«, ki bi jo vzpostavilo ljudstvo samo s priznanjem in podreditvijo tistim z višjimi sposobnostmi; posedovala bi svojo lastno »vrlino«, sposobnost razmisleka, in izvajala svojo lastno vlogo oblikovanja različnih predlogov, med katerimi bi mnogi, ki jih za to usposablja njihova lastna »vrlina« sposobnosti odločanja, izbirali. Razlika med aristokratsko in demokratično oblastjo je v njunih moralnih kvalitetah, številčnosti in vlogi, ki ju opravljata, ni pa nujno povezava z obstojem stanov, redov ali razredov. Zgodovinarji torej ravnajo napačno, če obravnavajo klasično republikansko teorijo, kot da bi ta nujno zahtevala družbo, razdeljeno na redove in stanove. Lahko je tako in pogosto je tudi bilo; ni pa to nujno. Ameriški Utemeljitelji so to dobro vedeli, ker so se tega naučili od Machiavellija, Harringtona in Montesquieuja, ki so to prav tako vedeli. Ta teorija lahko predpostavlja tako naravno, kot tudi dedno ali kako drugače vzpostavljeno aristokratsko oblast; tisto, kar mora predpostaviti, je delitev človeških političnih zmožnosti na različne sposobnosti ali vrline, ki so različno razporejene in jih je mogoče v določeni meri povezati z izvajanjem političnih vlog ali oblasti.

S ponovno vzpostavitvijo kraljeve parlamentarne vladavine v Angliji je ta teorija »mešane vladavine« postala doktrina suverenosti, umeščene v trojstvo

zvezah, ki merijo na najrazličnejše oblike politične in moralne »pokvarjenosti«, tudi »nemoralnosti«. Izraz »korupcija« je dobil ožji pomen podkupovanja šele pozneje.

različnih, toda neločljivo medsebojno povezanih [*coordinated*] oblasti. Ta teorija je naletela na neizprosni odpor tistih, ki so zanikali, da bi kralj predstavljal zgolj enega od stanov v svojem lastnem kraljestvu, in vztrajali, da ohranja neokrnjeno [*unmixed*, nemešano] suverenost v svoji lastni osebi, čeprav je sam obvezan, da jo uveljavlja v parlamentu in ob posvetovanju z lordi in navadnimi državljani. V nasprotju s tem pa je ideja »mešane vladavine« lahko postala doktrina »ločitve oblasti«; se pravi, mogoče je bilo postaviti trditev, da se »ravnotežje« med tremi sestavnimi deli oblasti vzdržuje z razločevanjem oblastnih pristojnosti, ki jih izvaja vsaka od njih – torej izvršilnih, sodnih in zakonodajnih dolžnosti. Prav tako je bilo moč trditi, da vmešavanje katerekoli od teh treh oblasti v pristojnosti ostalih dveh, ki doseže tolikšen obseg, da okrne njuno neodvisnost in ju napravi za odvisni, pomeni »kvarjenje« ravnotežja in povzroči razkroj njegovih »vrlin«; in zaradi spleta zgodovinskih razlogov so bili krona in njeni ministri neprestano izpostavljeni obtožbam, da počnejo prav to, in to ne toliko s samim izvajanjem formalnih pristojnosti ali »prerogativ« izvršne oblasti, kot s pomočjo svojih neformalnih pristojnosti ali »vpliva«, s pomočjo katerega so si prizadevali za uvedbo despotizma s kvarjenjem predstavnikov ljudstva v zakonodajnem telesu.

Retorika »ločitve oblasti« je torej nastala v Britaniji, vendar pa je njen razvoj oviralo očitno dejstvo, da se zakonodajna oblast ni nahajala v katerem od domov Parlamenta, temveč je pripadala Kroni, ki je bila združena z obema. Popolnoma ločiti izvršno oblast od zakonodajne in jo podeliti eni osebi, pa naj bo ta določena z dedovanjem ali pa izvoljena, bi pomenilo vzpostaviti republiko, kakršna je bila Beneška; in v Britaniji osemnajstega stoletja bi zelo težko našli kogarkoli, ki bi zagovarjal tak program. Britanija ni bila republika in niti leta 1688 niti ob katerikoli drugi priložnosti ni prišlo do nikakršne lockovske razpustitve vladavine. Teorija nedeljene suverenosti v posesti Krone je najbrž nujna celo za razlago današnjega delovanja parlamentarne demokracije. Kolikor lahko v britanskih političnih razpravah sploh zasledimo kakršnekoli odzive na ameriško krizo – teh pa je presenetljivo malo –, se torej pojavljajo v obliki odvrčanja od »mešane vladavine« in zagovora enotnosti zakonodajne suverenosti kralja v Parlamentu. In po podrobni analizi se izkaže, da je bilo prav to tisto, kar se je Britancem zdelo vredno ohraniti in čemur so po njihovem mnenju Američani najodločneje nasprotovali; če Britanci tega niso mogli obdržati s podreditvijo kolonij, pa so lahko obdržali tako, da so jih pustili oditi.

Za Američane torej lahko rečemo, da so resno vzeli in v praksi uveljavili dve doktrini – razpustitve vladavine in ločitve oblasti –, ki sta se razvili v

Angliji, a ju Britanci niso nikoli resno uporabili na lastnem primeru. Vendar pa biti »republikanec« ni pomenilo le zavzemati se za levo usmerjeno inačico doktrine mešane vladavine; pomenilo je tudi aktivno sodelovati v razpravah o »vrlini«, ki so v govorici osemnajstega stoletja zavzemale izredno pomembno vlogo in so tako močno begale zgodovinarje zadnjih dvajsetih let. Pojem državljanske [civic] »vrline« je običajno zavzel osrednji pomen povsod, kjerkoli se je uveljavilo antično prepričanje, da je človek po naravi politično bitje; in to se še vedno dogaja. To prepričanje je zavračalo Krščanstvo, ki je dolgo menilo, da je božja država pomembnejša od človeške države, in ki je še vedno trdilo, da je napačno enačiti državljansko osebnost z moralno osebnostjo; toda pomemben del programa zvajanja Krščanstva na državljansko [civil] religijo, ki si ga je zadalo osemnajsto stoletje, je bila tudi ponovna uveljavitev grško-rimske doktrine, da je človek politično bitje in vsak državljani (ali vsak sodni uradnik) sam svoj duhovnik. Toda do tega poskusa ponovne oživitve antičnega poganstva je prišlo šele, ko ga je že postavila pod vprašaj moderna: namreč z opažanjem, da v pogojih, ki jih narekuje teritorialna in trgovska država, posameznik ne more več igrati vloge neodvisnega posestnika, nosilca orožja in neposrednega udeleženca v vladanju sebi enakim [self-government], na katerih je temeljila antika. Razširjeno je bilo mnenje, da te korenite spremembe prinašajo človeštvu velike koristi, zato je mogoče odpravljanje vsake razprave o njih kot »nostalgične« in »nazadnjaške« na eni strani, ali pa »napredne« in »buržoazne« na drugi, razumeti le kot dokaz vztrajne želje po nerazumevanju problema. Govorica kritičnega mišljenja osemnajstega stoletja se je zavzelo ukvarjala s problematično naravo vrline; tako s težavnostjo njenega vzdrževanja, kot s težavnostjo odmikanja od nje; s pridobitvami za človeško kulturo, ki jih prinašajo specializacija, uglajenost in razsvetljenstvo; in z izgubami, ki jih človeški kulturi prinaša opuščanje prepričanja, da se človekova moralna osebnost neposredno izraža v njegovi politični dejavnosti. Tisto, kar je bilo predmet razprave, ni bila preprosta izbira med nasprotnima idealoma, temveč boleč in zapleten proces. Zato opisovanje tega procesa tako, kot da je mogoče eno skupino vrednot jemati za okostenelo in zapisano preteklosti, in kot da je mogoče vsa zgodovinska gibanja jemati zgolj kot napredovanje in odmikanje od nje, lahko dokazuje le presenetljivo omejeno razumevanje načina, na katerega se odvija zgodovina. Več kot naveličan sem že teh naivno poenostavljajočih razprav. Če bi bil hotel napisati knjigo z naslovom *Katonski trenutek* [The *Catonian Moment*], bi bil to tudi storil. Vendar pa sem se odločil začeti z Machiavellijem, da bi izraziteje poudaril, da je bila »vrlina« v zgodnjemodernih

časih vedno dojeta kot dvoumna in krhka ter dinamična in problematična, in bo verjetno tako razumljena vse dokler Zahodnjaki/nje ne bodo opustili/e prepričanja, da so po naravi politična bitja. To prepričanje je bilo izpostavljeno neprestanim napadom, a se je izkazalo za zelo trdovratno.

Američani so suverenost Krone in Parlamenta nad kolonijami zavrnilo, zavrnilo so jo kot model, ki naj bi ga sprejele nove države, zaradi prepričanja, da je pokvarjen. Zato so se zatekli k modelu republike ločenih oblasti, v prepričanju, da bo ta omogočal nadzor nad težnjo izvršne oblasti, da pokvari zakonodajno, težnjo aristokratske oblasti, da pokvari demokratično, in ostalimi težnjami podobne vrste. Toda če je bila vloga republike preprečevanje pokvarjenosti, je bila njena vloga tudi ohranjanje vrline, saj je bila vrlina nasprotje pokvarjenosti; in ameriška razprava je zato morala postati razprava o tem, v kolikšni meri se republika mora oziroma lahko opira na vrlino državljanov, v kolikšni meri lahko odpravi obstoječe slabosti te vrline, in kako dolgo se lahko ohranja kljub tem slabostim ali celo ob odsotnosti vrline. Američani so razpravljali o posledicah prehoda iz kmetijskega sveta v svet trgovine, iz sveta milic¹³ v svet stalnih vojska, iz sveta dednih stanov v svet naravnih elit (niso bili ravno pripravljene na zavračanje kakršnihkoli elit, značilno za demokratični nazor), in iz sveta same vrline v svet strasti, interesov in pravic. Zgodovinskost – če je že »historicizem« premočna beseda – ameriške debate je tisto, kar sem si bil kot avtor dela *Machiavellijevski trenutek [The Machiavellian Moment]*¹⁴ prizadeval uveljaviti; in bil sem osupel nad odločnostjo, s katero so mi nekateri od mojih kolegov pripisovali, da hočem ujeti ameriško kulturo v njeno preteklost. Vse, kar sem trdil, je bilo to, da je ameriška kultura dovolj prefinjena, da se zaveda, da ima svojo zgodovino in da si deli svoje probleme z drugimi kulturami. In precej nenavadno je, da nekateri to tako težko sprejmejo ali razumejo.

13. Oboroženi odredi državljanov.

14. *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton 1975. V tem delu avtor poda podrobno analizo teorije klasičnega republikanizma pri Machiavelliju in njegovih renesančnih sodobnikih, prav tako pa opiše tudi njen razvoj in vpliv na angleško in ameriško politično misel sedemnajstega in osemnajstega stoletja. Knjiga je pomenila prekretnico tako v preučevanju Machiavellija, ki ga je postavila v zanj ustrezen kontekst, ki so ga prejšnje interpretacije spregledovale, kot tudi v zgodovinoisju ameriške revolucije, v katerem je spodbudila pomembno in obsežno revizionistično gibanje, ki je opozorilo na klasične korenine ameriške ideologije.

Predstavništvo, imperij in problem federativne oblasti

V ameriški razpravi naletimo na izoblikovanje pojmovanja republike, ki je v precej zapletenem razmerju z idejo predstavništva, torej enim od pojmov, ki so sestavni del procesa modernizacije – ta je »moderen« v tem smislu, da je iznajdba srednjega veka in ne »antike« – in ki so postavljali pod vprašaj in si prizadevali preoblikovati idejo vrline. Napetost med njima je dosegla svoj vrh v Madisonovem odločnem preoblikovanju sprejetega jezika v desetem od *Federalističnih spisov* [*Federalist Papers*], v katerem je pojasnil, da je politična oblika [*polity*], v kateri državljani neposredno vladajo sami sebi, demokracija; tista, v kateri jim vladajo njihovi lastni izvoljeni predstavniki, pa republika. Ta pojem je bil tu uporabljen v novem pomenu in Madison se ni ločil od prepričanja, da bodo izvoljeni predstavniki sestavljali neko vrsto naravne aristokracije, torej nekatere, katerih razmerje z mnogimi, ki so jih izbrali, bo to politično obliko opredelilo za republiko. Njegovo stališče bi kaj lahko prišlo navzkriž – in zanimivo je, da je le malo znamenj, da je res prišlo – z Rousseaujevo tezo, da so takšni ljudje svobodni le, kadar volijo svoje predstavnike, podvrženi pa so jim le, kadar ti zasedajo. Toda Madison je, kot vsi dobro vemo, zasnoval svoje preoblikovanje sprejetih definicij z namenom, da bi ovrigel znano Montesquieujevo mnenje, da so republike mogoče samo na ozemlju omejenega obsega. Seveda je pri tem šlo za precej več kot le za razliko med neposrednim zasedanjem zbora aktivno sodelujočih državljanov in sklicevanjem predstavnikov iz oddaljenih volilnih okrožij; vendar pa smo tu že naleteli na temeljni problem kakršnekoli ameriške zveze – problem njenega obsega. Kako bi bilo torej mogoče »naravno stanje«, v katerem se trinajst »svobodnih in neodvisnih držav« lahko znajde med sabo, preoblikovati v politični prostor in kako naj na njegovo mesto stopi »stanje civilne družbe«? Presenetljivo je, da sta se tako pojem »republike« kot tudi pojem »predstavništva« ponujala kot možni rešitvi problema obsega; torej problema »združitve« ali povezovanja »držav«, ki skupaj zasedajo ogromno ozemlje in katerih razmerje je bilo še vedno neopredeljeno.

Montesquieu je postavil dve pogosto citirani trditvi, ki sta pomembno vplivali na razpravo, v katero so se zdaj ob tem vprašanju zapletli Američani. Prva je bila znana postavka, da je republika mogoča le na omejenem ozemlju; druga, ki je neposredno sledila prvi, pa je pokazala, da se je v določenih primerih tej omejitvi mogoče izogniti z vzpostavitev tega, kar je imenoval *république fédérative* [federativna republika]. To je bila zveza ali združenje republik, v kateri je vsak član zaupal svojo oblast vodenja zunanjepolitičnih odnosov –

torej svojo »federativno oblast« – neki oblasti, ki je delovala v imenu vseh članov (in jih v tem smislu predstavljala). Mogoče bi bilo reči, da je Montesquieu napravil pomemben korak k premestitvi pomena pojma »federativne« oblasti od pomena lastnosti suverenosti, ki je bistvena za obstoj »države«, k pomenu oblasti, ki je skupna zvezi »držav«, da pa ni pojasnil, ali skupna oblast *république fédérative* dolguje svoj obstoj še čemu drugemu kot sporazumu ali *foedus*–u med državami, ki bi tako obdržale suverenost, katere lastnost je tudi »federativna oblast«.

Montesquieu je podal tri moderne primere *république fédérative*: »la Hollande, l'Allemagne, les Lignes suisses, sont regardées en Europe comme des républiques éternelles.« [»Nizozemsko, Nemčijo in Švicarsko ligo imajo v Evropi za večne republike.«] Zopet je iz njegovega teksta težko razbrati, kakšna vrsta *foedus*–a ali izvajanja »federativne« oblasti jih je napravila za *républiques éternelles* (kar so bolj po slovesu, kot pa formalno); toda Nizozemska in Švicarska »konfederacija« (prva od njiju se je imenovala *republiek*) sta posedovali trajen ustroj, ki je urejal odnose med provincami in kantoni, ki so ju sestavljali, in katerakoli od njunih članic bi težko izstopila iz *foedus*–a, ne da bi izzvala vojno z ostalimi članicami. Drugi primer, ki ga navaja Montesquieu, je bolj presenetljiv. Z »l'Allemagne« je najbrž moral misliti »osrednji germanski del« »Svetega Rimskega cesarstva nemškega naroda«, ki je bilo »cesarstvo« [»*empire*«]¹⁵ v tem smislu, da je imelo glavarja, ki se je skliceval na naziv in oblast rimskih Cesarjev, vendar pa so njegove članice posedovale toliko najrazličnejših neodvisnih oblastnih pristojnosti in bile povezane s tako neskladno zbirko medsebojnih sporazumov, da ga je pravnik Pufendorf opisal kot »brezoblično, ogromno in grozljivo pošast.« To je morda pretirana trditev, še posebej kolikor se nanaša na dejstvo, da se je ponašalo le z nazivom, ne pa tudi z ostalimi bistvenimi lastnostmi oblasti in veličine cesarstva; toda Montesquieujev način izražanja nam razkriva jezikovno dejstvo, da je bilo tisto, kar se je imenovalo »imperij/cesarstvo«, mogoče prav tako imenovati tudi »republika« in »konfederacija«. Če so se ti pojmi približevali medsebojni izmenljivosti, mora ponovno preveriti naše razumevanje njihovih pomenov.

15. Izraz se sicer običajno prevaja kot »cesarstvo« in ga tudi mi na tem mestu prevajamo tako, saj je v tem primeru ta prevod uveljavljen in razumljiv, saj se je voditelj te politične tvorbe imenoval »cesar«, ta naziv pa je imel antični zgled. Ker pa je v tekstu pojem običajno vezan na angloameriško politično tradicijo in povezan z britanskim primerom, britanski imperij pa je vedno vodil britanski kralj in ne cesar, je v teh primerih ustrežneje govoriti o »imperiju«, zato pojem *empire* na teh mestih tako tudi prevajamo, saj je tudi ta prevod že udomačen. Oba izraza pa sicer označujeta politično tvorbo, katere voditelj nima le posvetne, temveč tudi duhovno, versko oblast, ki je v srednjem veku pripadala le papežu.

Kot kaže, je mogoče vse tri pojme uporabiti za označevanje političnih sistemov neomejenega obsega in raznolikega ustroja, vendar pa pomenijo komaj kaj več od tega: označujejo torej množstvo političnih entitet, ki jih povezuje *confederatio*, ki ni nič več kot vsota sporazumov ali *foedera*, ki obstajajo med njimi in v katere vsaka od njih, če je suverena, vstopa z izvajanjem svoje suverene oblasti. Vsi trije primeri, ki jih Montesquieu navaja, so republike ali konfederacije; Nizozemska in Švica nimata naziva »imperij/cesarstvo« zgolj zato, ker ne zasedata velikega ozemlja in nimata simbolične monarhije. Samo nemški politični sistem je mogoče opisati z vsemi tremi pojmi: a to jezikovno in politično dejstvo se Montesquieuju ni zdelo tako nesmiselno, kot se zdi nam.

Britanski primer, ki je bil za Američane pomembnejši, je bil težje opredeljiv. Navajeni smo govoriti o tem, da je obstajal »prvi Britanski imperij«, ki je »razpadel« ali se kako drugače razkrojil med Vojno za ameriško Neodvisnost; vendar pa se s tem izpostavljam tveganju, da na dogodke osemnajstega stoletja gledamo z očmi devetnajstega stoletja. Beseda »imperij« angleško govorečim prebivalcem osemnajstega stoletja ni pomenila predvsem hegemonie osrednje oblasti in od nje odvisnih kolonij. V svoji izvorni rabi je pojasnjevala, da je bilo kraljestvo Anglije »imperij (ki je celota) sam zase« [*an empire entire of itself*], z drugimi besedami, da je bil kralj Anglije *imperator in regno suo* [cesar v lastnem kraljestvu] in da je v svojem kraljestvu on posedoval absolutno suvereno oblast, ki je ni delil z nobenim tujim vladarjem ali duhovnim voditeljem. Združitev med Anglijo in Škotsko leta 1707 je bila »vključitev« [*incorporating*], ne »federativna zveza«, in zato ni vzpostavila nikakršne »konfederacije« ali »republike«. Ne glede na to, ali je bila Škotska priključena k Angliji ali pa sta se obe »državi« spojili v eno, ki je bila povsem nova, je bila Krona Velike Britanije prav tako »imperialna«, kot je bila angleška pred njo, in prav ta njena imperialna suverenost, ki se je izvajala v Parlamentu, se je upirala ameriškim poskusom, da bi spremenili njen ustroj. Toda Krona je imela (in tudi obdržala po letu 1783) oblast nad ozemeljskimi in drugimi enotami zunaj kraljestva: nad otokom Man in Kanalskimi otoki, nad Irsko (podrejenim kraljestvom do leta 1801) in nad različnimi kolonijami in mestnimi sveti [*corporations*], ki so bile ustanovljene in so trgovale preko morij. To niso bila »kraljestva« ali »dominion« in njihov politični položaj je bil nejasen. Pojem »imperij« je torej pričel označevati razširitev kraljeve oblasti preko meja *regnum*-a [kraljestva], v katerem je *rex* [kralj] bil *imperator*; privzel je nasproten pomen: odprtega, ne zaprtega sistema – ne »države«, temveč razširjenega sistema, ki pa ni bil povezan na trdno in trajno določen način. Ko se je v 70-tih

in 80-tih letih osemnajstega stoletja razmahnila razprava o tem, na kakšen način bi lahko Irska ali pa ameriške kolonije ostale v okviru tega »imperija« in ali naj bi sploh ostale, je bila beseda uporabljena v tem nedoločnem pomenu, ki ni bil brez podobnosti z Rimsko-nemškim primerom. Vendar pa je imperialna suverenost Krone, prav tako kot tudi enotnost, ki jo je ta vsilila Angliji in Kraljestvu Velike Britanije, povsem onemogočala vsak poskus opisa tega »imperija« kot »republike« ali »konfederacije«. In končno moramo pripomniti tudi, da nobeden od pomenov pojma »imperij« ni obsegal prav dosti tiste vsebine, ki jo ima moderni pomen pojma »imperializma«; pojav sam je morda obstajal, ni pa bil opredeljen s tem nazivom.

Končno pa je bilo v nekem smislu mogoče tudi samo Evropo opisati tako kot »republiko«, kot tudi kot »konfederacijo«. V nasprotju s »svetovnim imperijem« Rimljanov, za katerega si je prizadeval Karel V, Ludvika XIV pa je bilo moč obtožiti, da si ga je prizadeval obnoviti, se je trdilo, da je Evropa sestavljena iz številnih neodvisnih »držav«, ki jih povezujejo sporazumi, trgovina in skupna vera ter kultura. V nekaterih primerih se je zanjo pojavilo ime »republika« in celo »zvezna [federal] republika«. Ta pridevnik naj bi pomenil, da so jo povezovali veliki *foedera* ali sporazumi – Westphalski, Utrechtski, Pariški in pozneje Dunajski –, ki so vzpostavljali Evropski »sistem« ali »ravnotežje sil«. Če so odnosi med »državami« predstavljali »naravno stanje«, pa to ni bil nered; suvereni so ga lahko uravnavali z izvajanjem svoje »federativne« oblasti. Razprava med Federalisti in Antifederalisti je bila torej razprava o tem, ali naj ameriške države ohranijo svojo »federativno« sposobnost, ali naj jo predajo vladi, ki bo »zvezna/federalna« v povsem novem pomenu besede. Samo v tem smislu so Antifederalisti sploh bili nasprotniki zveze [*antifederal*].

Na koncu drugega stavka prve številke *Federalista* Publius¹⁶ (se pravi Hamilton) zatrdi, da bo razprava o potrditvi Ustave Združenih Držav odločila o »usodi imperija, ki je v mnogočem najzanimivejši na svetu.« Ne predlaga torej, naj se ta »imperij« odpravi in nadomesti z »republiko«, in tako se je kontinentalna »republika« mirno imenovala »imperij« še precejšen del devetnajstega stoletja. Ta jezikovna preiskava nas lahko pouči, da so se pojmi »imperija«, »republike« in »konfederacije« tako pred kot tudi po letu 1787 uporabljali za označevanje političnih sistemov, za katere je bilo bolj značilno obsežno ozemlje, kot pa stopnja njihove organiziranosti, in da zato Montesquieujevega pravila, da so »republike« mogoče le znotraj omejenega prostora, ni treba

16. Publius je bil vzdevek oz. psevdonim avtorja, pravzaprav skupine avtorjev *Federalistični spisov*.

prenapihovati. Montesquieu je sam omejil njegov doseg z opozarjanjem na primere *république fédérative*. Pri oblikovanju tega pravila je imel v mislih *polis*, ki so mu vladali njegovi skupaj zbrani državljani, in pa usodo Rima, ki je zavojeval svet s pomočjo vrline takšnih državljanov, a mu v prizadevanju, da bi vladal svetu, ni uspelo ohraniti oblike takšnega *polis*-a. Ni mislil toliko na samozanikujočo katonovsko vrline, kot na dinamično machiavellijevsko *virtù*, ki je bila demokratična in je težila k širjenju; tiste republike, ki so bile »politične skupnosti, usmerjene k razširitvi« [»*commonwealths for expansion*«], so se razširile prek svojih ozkih meja, s tem pa spodkopale svoje vrline, »politične skupnosti, usmerjene v ohranitev« [»*commonwealths for preservation*«], npr. Benetke in Ženeva, pa so ostale v okviru svojih meja in svoje vrline ohranile neokrnjene. Tudi Adam Smith je zagovarjal enake poglede.

Teoretiki so si zastavljali vprašanje, ali bi se Rim lahko razširil, ne da bi vzpostavil vojaško zgradbo, ki je bila prevelika, da bi jo republika mogla vzdrževati; in prevladalo je mnenje, da bi bilo to morda mogoče doseči z boljšo vključitvijo provinc v dejavnosti, s katerimi je rimsko ljudstvo vladalo samemu sebi. Razširitev omejenih političnih pravic na podrejena italijanska mesta je vodila k socialni vojni v prvem stoletju pr. n. št., v kateri so ta postavila zahtevo po polnem rimskem državljanstvu in ga na koncu tudi dosegla; vendar pa je po splošnem mnenju to uničilo *populus Romanus* [rimsko ljudstvo], saj se zaradi prevelike številčnosti ta ni več mogel zbrati na skupnem zasedanju. Tako David Hume kot Adam Smith, ki sta dobro poznala zgodovino angleške monarhije, sta bila mnenja, da se to ne bi zgodilo, če bi na zasedanje lahko poslali predstavnike ali če bi rimsko ljudstvo lahko izvolilo skupščino, ki bi ga predstavljala. Politično telo neposredno sodelujočih državljanov se ne more raztezati preko ogromnega ozemlja; toda predstavništvo, največja politična iznajdba obdobja po antiki, je omogočilo oblikovanje vladavine, ki se opira na posvetovalno telo, tudi v obsežnih kraljestvih, obenem pa je obrzdalo nasilnost demokracije s tem, da jo je napravilo za posredno. Toda zgodovina Anglije je pokazala, da je bila predvsem Krona tista, ki je predstavljala kraljestvo kot celoto in da je kralj pozval predstavnike navadnih državljanov, da se mu pridružijo pri vladanju kraljestvu; predstavništvo je bilo sredstvo za razširitev suverenosti, izvršni oblasti pa je tudi omogočilo, da se obda z zakonodajno skupščino. Nič od tega, kar se je zgodilo v sedemnajstem stoletju, ni spremenilo tega dejstva; in glavni ugovor proti doktrini mešane vladavine je bil, da skuša zakriti resničnost te doktrine.

Združene države niso le zavrnile suverenosti Krone v Parlamentu; njihovi predstavniki so zavrnili tudi model vladavine, ki ga je ta ponujala, pri tem pa

so se deloma opirali na argument, da daje izvršni oblasti preveč oblasti, s katero lahko kvari predstavnike ljudstva v Parlamentu. Vendar pa niso imeli možnosti, da bi problem obsežne oblasti rešili na kvazi-hobbesovski način, torej tako, da bi eno samo osebo pooblastili, da predstavlja celotno ameriško zvezo in zahtevali od nje, da zbere predstavnike držav, da se ji pridružijo v izvajanju oblasti. Držav, ki so bile svobodne in neodvisne, ni mogel predstavljati en sam suveren; vse, kar so lahko storile, je bilo, da so z izvajanjem svojih federativnih oblasti vzpostavile osrednjo oblast. Mogoče si je bilo zamisliti, da bi takšno osrednjo oblast sestavljala ena oseba z izvršno oblastjo in njen svet, njuna oblast pa bi bila v medsebojnem ravnotežju; vendar pa je bilo med drugim treba odpraviti tudi nevarnost, da bi tej osebi podelili toliko oblasti, da bi mu omogočala kvariti predstavnike držav ali ljudstva in jih napraviti za svoje marionete.

Madisonove rešitve teh problemov so dobro znane. Predlagal je novo opredelitev »republike« kot predstavniške skupnosti, ne pa kot takšne, ki temelji na politični udeležbi; zatrdil pa je tudi, da bo politična skupnost velikega obsega ponujala tolikšno raznolikost lokalnih in posebnih interesov, da bo nevarnost, da bi katerakoli od povezav med njimi porušila njihovo ravnotežje in prevladala nad drugimi, zelo majhna. Če bi ljudje tako obsežnega »imperija« (beseda je tu povsem na mestu) izvolili tako svoje zakonodajne predstavnike, kot tudi svoje izvršne uradnike, tako da bi tudi ti bili predstavniki in tako, da bi obstajal prostor za demokratično govorništvo, bi bilo le malo nevarnosti, da bi se zakonodajno telo razdelilo na frakcije ali da bi ga pokvarila izvršna oblast. Široko razprostranjeno ljudstvo bi torej lahko uveljavljalo svojo voljo z vzpostavitvijo in rednimi volitvami svoje vlade ali pa vrste oblastnih teles, kar bi predstavljalo izraz njegove suverenosti, čeprav bi ta ostala razpršena in bi se izražala bolj v volilnih dejanjih, kot pa v izvajanju oblasti. Tako vzpostavljena vlada bo ljudska [*popular*] zato, ker ji bo ljudstvo podelilo oblast in jo izvolilo, bo pa tudi republikanska tako v skladu z Madisonovim novim pomenom te besede, kot tudi zato, ker bodo med njenimi sestavnimi deli veljala načela mešane vladavine in ločitve oblasti.

Zdaj je bilo potrebno le še pokazati, kako naj bo mogoč soobstoj takšne »nacionalne« vlade (ta pridevnik je eden Publiusovih najljubših) z vladami »svobodnih in neodvisnih držav« in kako naj te ne padejo na raven golih *municipia* ljudskega imperija – torej lokalnih vlad, ki si jih oblikujejo krajevne enote, na katere je razdeljeno »ljudstvo«. Avtorji *Federalističnih spisov*, Utemeljitelji, in Potrjevalci ustave so soglasno menili, da je problem mogoče rešiti tako, da se državam podeli vrsto različnih vlog pri oblikovanju in upravljanju nacionalne

vladavine. Vendar to ni bila toliko rešitev za probleme, ki so jih zastavljali pojmi »republike«, »predstavništva« in »vrline«, pač pa razrešitev problema »združevanja« »držav«. To je bil odločilen korak v izredno pomembnem procesu, s katerim sta pridevnik »zvezni« [*»federal«*] in samostalnik »federacija/zveza« (v politični teoriji) pridobila pomen naziva za politični sistem, ki je bil še vedno *république fédérative*, vendar pa je bil tesneje združen kot »konfederacija« ali »konfederalna zveza« [*»confederacy«*], ker je posedoval nacionalno vlado, ki je izvajala suverenost nad posamezniki, ne pa oblast nad suvereni. Sprememba pomena pojma »zvezni«, ki zdaj pomeni vlado v tem smislu, ni nič manjše preoblikovanje, kot sprememba pomena besede »republika«, ki začenja pomeniti »vladavino preko predstavnikov« [*»government through representatives«*], saj je ta pomen pojma »zvezen« v precejšnji meri razločen od pojma »federativen«. Vlade, ki jo izvoli ljudstvo, zato da bi ga predstavljala in izvajala njegovo suvereno voljo, nikakor ni mogoče vzpostaviti s kakršnimkoli izvajanjem »federativne« oblasti, ki jo posedujejo le suverene »države«; prav tako kot vlada, ki izvaja suverenost nad posamezniki, ki sestavljajo civilno družbo, tega nikakor ne more početi s kakršnimkoli izvajanjem »federativne« oblasti, ki je namenjena le za upravljanje odnosov z drugimi suvereni. Preoblikovanje pomena besede »zvezen/federalen« do točke, v kateri začne pomeniti prav takšno vladavino, je eden od najbolj pomembnih procesov v zgodovini političnega jezika, ki pa mu je bilo, kot kaže, zadnja leta posvečeno bolj malo pozornosti.

Dobro znano je, da Ustava Združenih držav, pa tudi Madisonovi argumenti v njen prid, niso uspeli prepričati tistih, ki jih s skupnim imenom, čeprav neustrezno, imenujemo Antifederaliste, čeprav ti niso zavrnilo Ustave, ko je bila enkrat sprejeta. Rečemo lahko, da so sprejeli nujnost neke vrste zveze [*federation*] in da so odobraval Franklinov rek: »republika, če jo lahko obdržite«, da pa so resno dvomili, ali jo je mogoče obdržati ob pogojih, ki jih ponuja Ustava. Celo več, trdili so, da niti Ustava niti argumenti *Federalista* niso ponudili ustreznih zagotovil za obvarovanje vrlin tako državljanov kot tudi njihovih predstavnikov pred pokvarjenostjo; in res so pri Federalistih obstajali jasni in nedvoumni znaki, da želijo ohranjanje republikanskega ravnotežja ločiti od vpliva kateregakoli osebnega moralnega načela posameznikov kot državljanov. Ta znamenja so navdušeno pograbil tisti zgodovinarji, ki si nadvse vneto prizadevajo – zaradi razlogov, ki jih sam težko razumem – da bi vse, kar je »republikanskega«, odrinili v predameriško preteklost in ožigosali kot nekaj arhaičnega in nesprejemljivega, kot življenjsko načelo katonskega ali platonskega zemljelastniškega stanu, ki izkazuje vrlino v obliki popolnega zanikanja samega sebe. Ti zgodovinarji se borijo proti stališču, ki ga ni nikoli zagovarjal prav

nihče. Tudi Antifederalisti si nikakor niso prizadevali za povratak ameriških držav v stanje demokracije, ki temelji na skupni neposredni udeležbi; bili so zagovorniki razsežnih republik in predstavniške vladavine. Tisto, o čemer so dvomili, pa je bilo, ali predstavniške ustanove, ki obvladujejo ogromno ozemlje v okviru poenotene vladavine, lahko obvarujejo predstavnike pred pokvarjenostjo zaradi posebnih interesov ali pa zaradi vmešavanja izvršne oblasti, in ali lahko pri državljanih ohranijo zavest, da je njihova lastna poštenost predpogoj poštenosti njihovih predstavnikov.

Mirno lahko rečemo, da se ta razprava nadaljuje. Ustava iz leta 1787 je vzpostavila republiko, zgrajeno na predstavniških ustanovah, ki se vse do današnjega dne zavzeto ubada s pokvarjenostjo vladavine zaradi podkupljivosti, zlorab oblasti ali pa zaradi obojega skupaj. Osnovna vloga republik je bila, da se upirajo pokvarjenosti, in prav zato je bila republika tudi ustanovljena. Ob enem pa je bila tudi usoda republik, da jih neprestano napada pokvarjenost in da se je zavedajo kot vedno prisotne nevarnosti. Ameriška republika ni nobena izjema. Na filozofski problem, ki ga je vsebovala Madisonova nova opredelitev republike kot predstavnštva, je opozoril že Rousseau (čeprav se zdi, da se je le malo Utemeljiteljev tega zavedalo): Je predstavnštvo združljivo z vrlino, in če ni, ali ga je mogoče zavarovati pred pokvarjenostjo? Če je moja moralna osebnost enaka moji državljanski [*civil*] osebnosti, ali jo lahko nekdo drug uveljavlja zame v mojem imenu? Če pa obe nista enaki, kakšno je potem moralno razmerje med mano in mojimi predstavniki ali vladajočimi? Ali morajo ti biti pošteni? Mi je mar, ali so pošteni ali ne? Ali obstaja nekakšna moja notranja poštenost, ki mora skrbeti za to, da ostanejo pošteni, in če ne, kaj sploh še ostane od poštenosti? Ti problemi še naprej mučijo državljansko zavest v Združenih Državah in jo spodbujajo k napovedovanju propada republike (in njenega imperija). Vendar pa ti problemi propada še niso povzročili, in ne zdi se preveč verjetno, da ga bodo; kljub temu pa imajo hvalevreden učinek, da ohranjajo Američane nezadovoljne in da ti glasno priznavajo grehe, ki jim jih ostanek človeštva z veseljem očita. In v tem je nekaj neizogibnega: obsojanje liberalizma je namreč sestavni del liberalnega nazora.

Predsedstvo in monarhija: svet, dvor in palača

Predsednik Združenih držav ni niti voditelj imperija/cesar [*emperor*] niti kralj; s svojo lastno osebo ne izvaja ali uteleša suverenosti. Vendar pa je monarh,

in to v pomenu, v katerem je ta pojem uporabljen v starem besednjaku mešane vladavine: posamezna oseba, ki je nosilec odgovornosti za izvajanje izvršne oblasti v republiki ločenih oblasti. Ima torej možnost, da z zlorabo svoje formalne ali pa neformalne oblasti poruši razmerja med ločenimi oblastmi, ki sestavljajo republiko, in s tem povzroči pokvarjenost v kateremkoli od pomenov te besede iz osemnajstega stoletja. Ta problem je bil dobro poznan v zgodnjemoderni politiki in Utemeljitelji so uporabili vse bogastvo zgodnjemodernih virov, da bi postavili prepreke zanj.

Z eno od oblik govornice zgodnjemoderne politike pa so bili Utemeljitelji – sicer izredno načitana generacija –, kot se zdi, slabše seznanjeni, kot z drugimi. To je bil govorni slog dvora in sveta [*court and council*], ki je proizvedel ogromno količino literature z nasveti za tiste, ki so si želeli vzpostaviti zaupne odnose z vladarji in jim svetovati. Ukvarjal se je s pomembnimi moralnimi in političnimi problemi: kako naj se vladarja obvešča o stanju njegovega kraljestva; kako naj občuje s tistimi, ki mu lahko najboljše služijo ali ga najbolj ovirajo; kako je mogoče z njegovimi odnosi s prijatelji vplivati na to, da bo sredi strašne osamljenosti oblasti njegova osebnost umirjena in trezna. V idealnem primeru bi moral svetnik ali svetovalec [*counsellor*] biti nekaj med moralnim vzgojiteljem in duhovnim zdravnikom in obstajala je cela literatura o njegovem plemenitem poklicu, a tudi njegovih duhovnih in telesnih nevarnostih. Prav tako pa se je dobro vedelo tudi, da si je z dajanjem nasvetov vladarju in s pridobitvijo njegovega poslušanja mogoče pridobiti vpliv na oblast in da bo zato vladar vedno obkrožen s častihlepnimi svetovalci, ki si bodo prizadevali za dostop do njegove osebe, in da si je zato pomembno oblast mogoče pridobiti z nadziranjem poti, po katerih si ga ti prizadevajo doseči in s pomočjo katerih si on prizadeva oblikovati in sporočati svojo voljo. Tisti, ki so dajali nasvete, hkrati pa tudi odločali, kdo jih bo imel priložnost dajati, so bili znani pod različnimi nazivi, kot npr. *amici*, ljubljenci, *privados* ali ministri; toda pojma »svetovalec« [*counsellor*] in »dvorjan« [*courtier*] sta bila skorajda zamenljiva, književnost pa se je od Castiglionejevega dela *Dvorjanova knjiga* do St. Simonovih *Spominov z dvora Ludvika XIV* pri opisovanju svetov, dvorov in palač gibala od idealiziranja do cinizma.

Ko so oblikovali urad predsednika Združenih Držav, Utemeljitelji niso poznali te literature, ali pa je le niso imeli za upoštevanja vredno. V republiki so v skladu s teorijo vsa politična razmerja javna in ne zasebna; tako so pričakovali, da bo Senat predsedniku svetoval in mu ponujal predloge z izvajanjem svoje ločene oblasti, prav tako pa izvršnim uradnikom, ki jih je imenoval

predsednik, niso namenili sedežev v Kongresu. Upali so, da bodo s takimi sredstvi preprečili, da bi se do oblasti dokopali zlovežči ministri, kakršni so po njihovem mnenju zavedli Gregorja III, prav tako kot naj bi ukinitve dedne monarhije odpravila ljubljence, priležnice in evnuhe, ki so naseljevali folkloro despotizma. Prevladovala je pač domneva, da bo predsednik ohranjal preprost in odprt slog vladanja, tako da bo dostop do njegove osebe republikanski in demokratičen in si ga ne bo potrebno izboriti s pomočjo posredniških krogov, kakršni so varovali zunanje sobane nekdanjih vladarjev. Utemeljitelji so ustanavljali monarhični urad kot eno izmed ustanov njihove republike, niso pa preučili literature o dvoru in svetu ali jo vključili v izobrazbo svojih državljanov. Njihov najvišji državni uradnik naj pač ne bi naseljeval dvora ali palače.

Tu ni mesto, da bi sledili poti, ki je postopoma pripeljala do prav tega rezultata. Velikansko razraščanje notranjih in zunanjih dejavnosti države dvajsetega stoletja ima precej zaslug za to, prav tako pa tudi proces, v katerem so vodilne izvoljene uradnike – predvsem predsednika, vendar pa nikakor ne izključno njega – začela obdajati številna osebja, ki hkrati s tem, da jih oskrbujejo z informacijami, tudi odločajo o tem, katere informacije naj prejmejo in kdo naj ima pristojnosti, da jih priskrbi. Ko ljudje izvolijo predsednika, morajo počakati, da postane jasno, kakšno spremstvo Georgijcev ali Kalifornijcev bo ta pripeljal s sabo in v katere oblastne strukture, ki obkrožajo njegovo osebo (a so pod njegovim vplivom), se bodo ti razmestili. Te strukture bi prav tako lahko imenovali tudi dvori, ker zanje nimamo v našem besednjaku nobene druge besede. Ljudi, ki jih mi imenujemo člani osebja [*staffers*], so naši predniki imenovali dvorjani [*courtiers*], njihova dolžnost pa je bila svetovati vladarju in odločati o tem, kdo naj ima dostop do njegove osebe. Bela hiša je tako postala palača; zgodovinarju to postane jasno, ko sliši razprave o »podprtiličju Zahodnega Krila«, ki nakazujejo, da prostorska razporeditev posameznika v arhitekturi oblasti določa njegov dostop do nje in način, kako jo lahko izvaja. Predsednikova žena je tako postala monogamna in spoštovana *maitresse en titre*;¹⁷ ponaša se z neuradnim, a ustaljenim nazivom Prve Dame [*First Lady*] in ima (nedvomno naraščajoče) lastno osebje, ki že s svojim obstojem in razporeditvijo igra vlogo v politiki dostopa, medtem ko njen lasten dostop do predsednika občasno postane predmet sicer v zadrego spravljajočega, a upravičenega zanimanja. Nekega dne se bo mogoče pojavil tudi Prvi Gospod [*First*

17. Izraz v dvornem besednjaku pomeni »uradno ljubico« kralja oz. vladarja, ki pa zavzema nadvse pomembno mesto v dvorni hierarhiji in ima pogosto odločilen vpliv na kraljeve ali vladarjeve odločitve.

Gentleman] in s tem bo spoj med monarhijo in monogamijo resnično prišel pod demokratični nadzor. Dotlej pa predsednik in njegova soproga naseljujeta palačo in sta obkrožena z dvorjani; potrebnih je bilo dvesto let, da so se pravila zgodnjemoderne monarhije ponovno uveljavila v osrčju moderne demokracije, izrasle iz zgodnjemoderne republike, ki je mislila, da jih je odstranila. Vendar pa ni nujno, da bi bil posameznik, ki opravlja odgovornost izvršne oblasti, kralj, da bi se okoli njega izoblikovala dvor in palača.

Zgodovinarju se vse to zdi ironično, a ne preveč moteče. Našteti pojavi niso tako tuji republikanizmu ali demokraciji, da jih ne bi bilo mogoče uravnati. Towersko Poročilo [*The Tower Report*]¹⁸ najbrž označuje zgodovinski trenutek, saj Republiko pojasnjuje, da je njen predsednik resnično središče dvora; da sta njegova učinkovitost in njegova legitimnost kot vrhovnega predstavnika izvršne oblasti odvisni od njegove sposobnosti, da nadzoruje ne le tiste, ki delujejo v njegovem imenu, ampak tudi tiste, ki ga obveščajo o tem, kaj se v njegovem imenu počne; pa tudi, da teh stvari ne more opraviti zgolj z izbiro najljubšega svetovalca, potem pa se zanašati nanj. Senatorji in Kongresniki, ki so prisiljeni, da se ukvarjajo s politiko Bele Hiše, spomnijo zgodovinarja na srednjeveške barone ali zgodnjemoderne parlamentarce, ki morajo proti svoji volji posredovati, da bi odstranili moteče vladarjeve ljubljence in si zagotovili nadzor nad oblastmi, ki sicer praviloma ne pripadajo njim, temveč vladarju. Najmanj moderen (a še vedno zgodnjemoderen) sestavni del te slike je življenje v svetu, v katerem je ogromno število vlad tako daleč od tega, da bi bile zakonite, da z njimi ni mogoče vzpostaviti *foedera* ali pa se zanašati na umirjeno izvajanje federativne oblasti iz Meglenega Kota [*Foggy Bottom*]¹⁹ (kot je kraj tako

-
18. Poročilo neodvisne preiskovalne komisije iz leta 1986, ki je razkrilo samovoljno delovanje predsednikovih svetovalcev, povezano z afero Irangate, o katerem predsednik Regan domnevno ni vedel ničesar, in je vzbudilo precejšnje ogorčenje javnosti in omajalo verodostojnost oblasti.
19. Izraz pomeni žargonsko oznako za del mesta Washington, kjer se nahaja State Department, ameriško zunanje ministrstvo. Ta del mesta obkroža zavoj reke Potomac, zato je bila tam v preteklosti in je še vedno pogosta megla, vendar pa izraz poleg tega na šaljiv način izraža tudi mnenje prebivalstva o tem, kaj se tam, torej predvsem v zunanjem ministrstvu, dogaja: namiguje torej na to, da tam zaposleni »prodajajo meglo«, da so tamkajšnja dogajanja in način sprejemanja odločitev »zaviti v meglo« in da so rezultati njihovega dela pogosto precej »megleni«. Poleg tega pa izraz *bottom*, ki lahko pomeni nekaj, kar je »na dnu«, »v temelju« in v tem pomenu meri na tisto ali tistega, ki je zadnji, pravi vzrok neke odločitve, poleg pomenov »nižave« in »doline« pomeni tudi nekaj »pritlehnega« in končno tudi »zadnjico« ali »rit«, s čimer prav tako in morda še posebej označuje mnenje prebivalstva o zunanjem ministrstvu in tam zaposlenih. Omenimo še, da se v istem predelu mesta nahajata tudi hotel in kompleks Watergate, ki imata dovolj pomenljiv sloves.

posrečeno poimenovan). Predsednik mora prevzemati odgovornost za toliko skrivnih dejavnosti, da mu postaja vse težje preživeti svoj mandat brez kakšnega hromečega škandala.

V takšnih okoliščinah si lahko zamislimo, čeprav bi bilo skrajno nes pametno kaj takega napovedovati, da bi se predsedstvo lahko razvijalo v podobni smeri, kot se razvijajo ostale moderne monarhije. Dostojanstveni del bi se lahko ločil od dejavnega; predsednik bi lahko postal ustavni monarh, ki uteleša in izraža nacionalno dostojanstvo in je načeloma nezmojljiv, medtem ko bi za odgovornosti izvršnega urada in odnose z zakonodajno skupščino lahko v njegovem imenu skrbel vodja osebja, v vlogi prvega ministra ali velikega vezirja. Tako bi bilo od časov Buta, Northa in Pitta do obdobja Haldemana, Regana in Bakerja, potrebnih dvesto let za to, da se predsedstvo povrne k modelu iz osemnajstega stoletja, od katerega se je z nastankom ločilo. Ne mislim, da se bo to zgodilo. Ameriška politika premore dovolj energije in iznajdljivosti, da bo te probleme lahko razrešila. Ustava Združenih držav je velik dosežek zgodnjemoderne politike in veliko se lahko naučimo, če jo preučimo s pomočjo zgodnjemodernih pojmov, ki jih je ohranila v tolikšnem obsegu, kolikor so ostali učinkovita sredstva za spoprijemanje z realnostjo poznega dvajsetega stoletja.

Bibliografska opomba

Zdelo se mi je, da je esej bolje pustiti brez opomb, vendar pa precej dolguje mnogo ljudem. Še posebej bi se rad zahvalil profesorju Geraldju Stourzhu, Petru Onufu in Lanceu Banningu; prav tako pa tudi profesorju Robertu Ginsbergu za dragoceno predavanje o konceptu afriškega »ljudstva« na *Folger Center for the History of British Political Thought*. Eseg se prav tako, čeprav na različne načine, naslavlja na naslednja dela:

- Lance Banning, *The Jeffersonian Persuasion*, Cornell University Press, Ithaca N.Y. 1978.
 John P. Diggins, *The Lost Soul of American Politics*, Basic Books, New York 1985.
 J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge University Press, Cambridge Anglija 1957, predelana izd. 1987.
The Machiavellian Moment, Princeton University Press, Princeton N.J. 1975.
Virtue, Commerce and History, Cambridge University Press, Cambridge Anglija 1985.
 J. R. Pole, *Political Representation in England and the Origins of the American Republic*, St. Martin's Press, New York 1966.
 Caroline Robbins, *The Eighteenth-Century Commonwealthmen*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1958.
 Gerald Stourzh, *Alexander Hamilton and the Idea of Republican Government*, Stanford University

Press, Stanford Kalifornija 1968.

Robert W. Tucker in David C. Hendrickson, *The Fall of the First British Empire*, Johns Hopkins University Press, Baltimore Md. 1982.

Corinne C. Weston in Janelle R. Greenberg, *Subjects and Sovereigns*, Cambridge University Press, Cambridge Anglija 1981.

Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1969.

1. Začnimo z znanstveno izemčitvijo, ki si jo je vsaka hipotetizirajoča metaontologija v *biti in dogodka*: ontologija je ustrezni diskurz, se pravi matematika v svojem konceptualnem bistvu, onstran figur in števil, izreka bit kot bit. Hipotetizo podpira naslednja premisa: konceptualno bistvo matematike je dobilo svojo čisto obliko z aksiomatskim obratom v teoriji množic ob prelomu stoletja. Toda pri tem ne gre le za to, da matematika odslej izreka najstrožje pogoje čnega, se pravi spetja nekoga množiva v eno množico, se pravi, da je čnostje bivajočega, v nekem transcendentnem pomenu, matematično, ker je v teoriji množic pač dobila svojo aksiomatsko posiligo problematika individualizacije. Matematika ni analogija niti pogoj možnosti ontologije, ampak je ontologija.

Prevedel Gorazd Korošec

Radikalnost izenačevanja s tem njeno »duhovno-zgodovinsko«, epohalno razveljavno dejstvo, da konceptualni razvoj matematike razumemo kot samo zgodovinsko misli. Matematika ni le opora te zgodovine, njena forma niziroma struktura, ampak njena prva vsebina. In ontologija je bila vselej teorija o prvi vsebini. Zgodj naštejmo momente, ki v zgodovini misli spremljajo razvoj matematike: sodani venik filozofije in matematike v grštvu, paradigmatični status matematike v zgodovini mislijanja od Plotona do Kanta, poudem čistnega predmeta matematike, status transverzalne kot apodiktične znanosti med eksperimentalnimi znanostmi in napoved kriza filozofije in odsvaitev od matematike v moderni dobi. Zdaj lahko razumemo celotni vesetvek Bachelardjeve metaontologije: s pomočjo hipoteze, da »matematika v svoji bistveni diskurzivnosti izreka, kar je izrekljivega o biti kot bito,« povzela »najprej momente v eno podobo. Prav ta zastavek nakazuje, da ima meta-ontologija pretenzijske, ne filozofske ali epistemologije matematike, temveč na kratko filozofske, celo velike, epohalne filozofske.

2. Ontologija, začnimo s to zasilno definicijo, je teorija o nekem posebnem predmetu, o tem, kar je, še preden je nekaj, in zato tudi teorija o njegi predmetnosti.

1. A. Badiou: *Étre et Infinité*, Seuil, Paris 1989, str. 140. <http://www.badiou.com/>

Tomaž Erzar

DVA ROBOVA MATEMATIKE

1. Začnimo z znamenito izenačitvijo, ki si jo je vzela za hipotezo Badioujeva metaontologija v *Biti in dogodku*: ontologija je matematika, in narobe, matematični diskurz, se pravi matematika v svojem konceptualnem bistvu, onstran figur in števil, izreka bit kot bit. Hipotezo podpira naslednja premisa: konceptualno bistvo matematike je dobilo svojo čisto obliko z aksiomatskim obratom v teoriji množic ob prelomu stoletja. Toda pri tem ne gre le za to, da matematika odslej izreka najstrožje pogoje enega, se pravi spetja nekega množstva v eno množico, se pravi, da je okostje bivajočega, v nekem transcendentnem pomenu, matematično, ker je v teoriji množic pač dobila svojo aksiomatsko podlago problematika individuacije. Matematika ni analogija niti pogoj možnosti ontologije, ampak *je* ontologija.

Radikalnost izenačitve in s tem njeno »duhovno–zgodovinsko«, epohalno razsežnost dojamemo, če konceptualni razvoj matematike razumemo kot samo zgodovino misli. Matematika ni le opora te zgodovine, njena forma oziroma struktura, ampak njena prva vsebina. In ontologija je bila vselej teorija o prvi vsebini. Zgolj naštejmo momente, ki v zgodovini misli spremljajo razvoj matematike: sočasni vznik filozofije in matematike v grštvu, paradigmatski status matematike v zgodovini mišljenja od Platona do Kanta, problem enotnega predmeta matematike, status matematike kot apodiktične znanosti med eksperimentalnimi znanostmi in naposled kriza filozofije in odvrnitev od matematike v moderni dobi. Zdaj lahko razumemo celotni zastavek Badioujeve metaontologije: s pomočjo hipoteze, da »matematika v svoji historični diskurzivnosti izreka, kar je izrekljivega o biti kot biti«,¹ povezati omenjene momente v eno podobo. Prav ta zastavek nakazuje, da ima metaontologija pretenzije, ne filozofije ali epistemologije matematike, temveč na kratko filozofije, celo velike, epohalne filozofije.

2. Ontologija, začnimo s to zasilno definicijo, je teorija o nekem posebnem predmetu, o tem, kar je, še preden je nekaj, in zato tudi teorija o meji predmetnosti.

1. A. Badiou: *L'être et l'événement*, Seuil, Pariz 1989, str. 14.

Ime te meje je ontološka razlika, ime tega posebnega predmeta onstran predmetnosti bit kot bit. Ker je vsak predmet, vsak »neki« že podvržen zakonu prezentacije, se pravi, je že nekaj, neko »eno«, ontologija ne more biti neposredni diskurz o svojem predmetu, neposredni logos o biti. Ontologija lahko o biti govori le posredno: lahko je njena poetska evokacija, ali, na to odločitev stavi Badiou, racionalni diskurz. In če je racionalni diskurz, nadaljuje Badiou, potem mora najprej vzeti nase izkušnjo parmenidovske pasti Enega in biti, iz katere je ontologija naredila portal nekega porušenega templja. Ugotoviti mora, da lahko posredno govori o biti le, če »Enega ni«.

»Znašli smo se pred neko odločitvijo, namreč da prekinemo s skrivnostmi enega in množstva, s katerimi se filozofija rodi in izgine, Feniks svoje sofistične konsumacije. Ta odločitev nima druge možne formule kot to: enega *ni*.«²

Racionalni diskurz o biti je torej lahko le neka teorija množstva, množstva, ki ni eno niti Eno, ampak je razpršitev svojega enega, razpršitev sebe kot eno, se pravi teorija množstva kot množstva oziroma množstva množtev, kajti bit tega množstva je njegova razpustitev v množstvo.

S tem ovinkom pristopa do biti je obeleženo tudi razmerje ontologije in metaontologije: matematiki izjavljajo, kar je izrekljivega o biti kot biti, toda čeprav je matematika nemara edini diskurz, ki zagotovo »ve«, o čem govori, je koncept Mnoštva, ki povzema bistvo aksiomatskega obrata matematike v tem stoletju, za matematike »neko realno, čigar notranji razmik in zagato razvija njihova teorija«.³ Matematika kot aksiomatsko izčiščena teorija množstva torej lahko govori o biti, toda le nevede: ontološki pomen njenih izjav dojame šele metaontologija. A če naj bo matematika ontologija in če naj filozofija ne bo posredni, za svoj predmet nujno zaslepljeni diskurz, potem jedro filozofije ne more biti ontološko. Filozofija mora biti ločena od diskurza o biti. Izenačitev implicira razločitev: metaontologija poskuša razumeti, »kako je bit lahko dopolnjena«, se pravi, kako lahko na podlagi izenačitve mislimo skupaj ontologijo in diskurz o tem, kar ni bit–kot–bit in kar se strukturira okoli konceptov resnice in subjekta. Bistvo filozofije je tako v tem, da »kroži med ontologijo, lastno zgodovino, modernimi teorijami subjekta in doktrino dogodka«,⁴ ki je pogoj slehernega neontološkega diskurza.

2. *Ibid.*, str. 31.

3. *Ibid.*, str. 11.

4. *Ibid.*, str. 9.

Badioujeva hipoteza je, da lahko v aksiomatski ureditvi teorije o množstvu ali teorije množic prepoznamo posredni diskurz o meji bivajočega in posebnem predmetu onstran nje, se pravi diskurz o biti kot biti. Kaj je namreč osnovna poteza vsake aksiomatike? V aksiomatsko urejeni teoriji formulacije aksiomov na podlagi nedefiniranih terminov predpisujejo pravila rokovanja z njimi: konstrukcija, ki je aksiomi ne omogočajo, je prepovedana, dovoljene oziroma uzakonjene so le konstrukcije, ki jih formulirajo aksiomi. Aksiomatika tako vendarle podaja definicije svojih terminov, le da so podane posredno, prek dovoljenih konstrukcij, v katerih nastopajo termini. Definicija nekega termina je implicitno prezentirana v vseh dovoljenih konstrukcijah, kjer se pojavlja ta termin.

Toda tej posredni definiranosti je v teoriji množic zapisan sam koncept dovoljene konstrukcije, se pravi koncept konsistentne množice. Ker aksiomi ne podajajo eksplicitne definicije skupnega konstrukcijskega pravila vseh terminov, bomo tudi definicijo konsistentne množice lahko razbrali samo iz povsem razvite teoremske strukture. To pa pomeni, da vsa razvita struktura teorije ne govori o ničemer drugem, kot o tem, kaj pomeni speti neko poljubno množstvo v eno konsistentne, to je neprotislovne množice. Ali drugače, da problem teorije ni zgolj v njeni notranji meji, meji med pravili štetja in nedefiniranimi termini, ampak da je notranja meja teorije hkrati njena zunanja meja, meja med konsistenco in nekonsistenco samih pravil, med nekonsistentnimi množstvi in konsistentnimi množicami. Za utrditev konsistence konstrukcije oziroma notranje meje, *meje teoremov*, je potrebno vpotegniti konsistenco aksiomatike oziroma zunanjo mejo, *mejo aksiomov*. Pravil konstrukcije torej ni mogoče povzeti v eno samo pravilo, ne da bi upoštevali aksiomatiko kot celoto v razmerju do razvite teoremske strukture kot celote.

Konsistenca kot enotna podlaga pravil štetja, kot Zakon zakonov, ni dana eksplicitno z aksiomi, temveč jo artikulirajo šele pravila v svojem razvitju. V tem je vsa težava formuliranja pravega predmeta teorije množic oziroma matematike, kolikor je v načelu vse matematične strukture mogoče izpeljati iz teorije množic; ob kaj namreč trči matematični diskurz, kaj obdeluje kot svoje drugo? Drugo matematike oziroma teorije o Množstvu, njen zunanji predmet, predmet njenega diskurza, je kar množstvo kot drugo množice, njen notranji predmet. Razrešitev težave enotnega predmeta matematike tako Badiou najde v sami formulaciji problema: matematika nima svojih »notranjih« predmetov, temveč en sam »zunanji« predmet, ki je vpotegnjen v njeno »notranjost«.

Toda četudi je vpotegnjen v notranjost, se pravi, da je strukturiran kot meja, ta predmet-meja še ni predmet ontologije. Da bi kot predmet matematičnega

diskurza uzrli bit kot bit, je potrebno ponovno obrniti pogled, tokrat na samo mejo in mejo uzreti kot rob, se pravi kot mejo, ki ima samo eno plat. Ker je definicija konsistence odsotna med aksiomi in navzoča implicitno v celotni razviti strukturi, ali drugače, ker si jo aksiomatika kot celota in celotna razvita struktura podajata med seboj, je mogoče nekonsistenco kot njeno hrbtno stran videti v tem, kar tvori pozitivno plat tega podajanja oziroma te posredne določitve konsistence. Nekonsistenca torej ni nič drugega kot konsistenca konsistence, pozitivacija konsistence, ki v aksiomatsko urejeni teoriji o množstvu ni podana na način enega. Toda tudi nekonsistenca, čeprav je pozitivacija razpršene konsistence, ni podvržena zakonu enega: na eni strani je z aksiomatiko konstrukcijsko prepovedana, se pravi, odsotna iz konkretnih situacij razvite strukture in zato ontološko nekonsistentna, na drugi strani pa je ontološko konsistentna le, kolikor prek negacije daje konsistenco tem situacijam. Čeprav *prepovedana* v razviti strukturi, je nekonsistenca prav aksiomatska *konsistenca same prepovedi*, ki je podana na način razpršenosti med aksiomi.

To pa je prav tisti posebni predmet ontologije, ki je hkrati meja, meja tega, kar lahko legitimno prezentira množica, in predmet onstran meje, neprezentirana nelegitimna množva. Ta predmet–meja ontologije, definiran kot apriorni pogoj vsake ontologije, je torej druga plat oziroma neenost predmeta–meje teorije množic oziroma matematike; in čeprav je druga plat, ima, ontološko gledano, en sam obraz, obraz, ki zre čisto zunanost in je rob te zunanosti. Ontologija je zato lahko le teorija o tem robu, se pravi o tem, kar ni legitimno prezentirano oziroma speto v eno: o nekonsistentnih množvih kot takih ali o čistem Množtvu.

»Ontologija, se pravi aksiomatika partikularne nekonsistence mnogosterosti, zajame nasebnost množva, s tem ko da konsistenco sleherni nekonsistenci, in nekonsistenco sleherne konsistence. Tako izniči vsak učinek enega in ostane zvesta njegovi ne–biti, da bi lahko razgrnila, brez izrecnega poimenovanja, urejeno igro množva, ki ni nič drugega kot absolutna oblika prezentacije, torej način, po katerem je edino dostopna bit.«⁵

Dvojna obrnitev pogleda, ki ga v matematiko uvede metaontologija, je torej v tem, da, prvič, termine dojamemo prek razvitih konstrukcij, in drugič, da konsistenco konstrukcij dojamemo prek njihove negativne plati, nekonsistence. To negativno plat zadeva dvojna prepoved prezentacije: prvič zato, ker vsaka

5. *Ibid.*, str. 39.

konkretna situacija razvite strukture prezentira le to, kar zakoni dovoljujejo, in drugič, ker posredna struktura aksiomatike onemogoča, da bi aksiomi prezentirali eksplicitno definicijo zakonitosti zakonov. Prav zato, ker jo zadeva dvojna prepoved, je negativna plat aksiomatike lahko drugo prezentacije, ali prezentacija prezentacije, se pravi teorija o tem, kar je prezentacija na sebi, še preden je prezentacija česarkoli, še preden se odtuji v svoj predmet. Splošno definiranje ontologije tako zaključuje formulacija, da je ontologija diskurz o čistem Mnóštvu, ki izreka prezentacijo same prezentacije.

In kaj je nekonsistentno množstvo, ta Arhimedova točka čiste teorije množstva? V prvi vrsti nič, ne »nek« nič, ampak nič kot tak, prazno, praznina, fantom nečesa neobstoječega, neprezentiranega in nekonsistentnega, to, kar še ni in kar blodi izza obzorja prezentacije. Toda ker je prezentacija dejavnost, lahko čisto množstvo ničā dojamemo tudi kot neko dejavnost prezentacije, ki sama ni prezentirana. V tem smislu lahko rečemo, da vsaka situacija kot dejavnost prezentiranja »implicitira nič svoje celote«. ⁶ Nič je torej globalni učinek oziroma stranski produkt vsake navidez polne, brezvrzelne prezentacije. Tu je potrebna terminološka pazljivost: če namreč z ničem poimenujemo globalni učinek strukture, konsistenco čistega Mnóštva, moramo od njega ločiti lokalni učinek ne-enege, neprezentirano dejavnost neke konkretne situacije, ki jo poimenujemo prazno ali praznina. ⁷ Terminološka razlika ima seveda svojo konceptualno plat: ker ontologija ne more biti neka (ena) prezentacija, temu se upira njen predmet, in ker tudi ne more biti le splošna prezentacija prezentacije, se pravi prezentacija, ki ne bi bila neka konkretna situacija, je lahko le neka situacija, ki v sebi združuje tako globalni kot lokalni učinek strukture. In taka situacija je lahko le neka aksiomatska situacija, se pravi neka aksiomatika. Le aksiomatika je namreč hkrati ontična in ontološka situacija, se pravi, da je neka konkretna situacija, neka minimalna struktura, na robu katere je prazno, in hkrati neka situacija, ki v svoji praznini komunicira z ničem celote. Ontologija mora torej izdelati neko teorijo praznine oziroma praznega, ki je prvi predmet ontologije. Toda prazno ni prvi predmet ontologije zato, ker je pendant nekemu drugemu predmetu, nekemu polnemu, na primer atomom materije, temveč zato, ker je edini, prvi in poslednji predmet. Predmeti ontologije kot teorije praznega so lahko namreč sestavljeni le iz praznega. Konstrukcija predmetov te teorije se mora zato začeti z nekim praznim množtvom kot množtvom ničā.

6. *Ibid.*, str. 67.

7. *Ibid.*, str. 69.

Kaj torej prezentira neko tako prazno množstvo, kaj je njegova vsebina? Če naj bo prazno množstvo negativna plat zakonov, ki se opirajo na aksiome, potem ne sme formulirati nobenega zakona, nobenega pozitivnega navodila za konstrukcijo konsistentnih množic. Prazno množstvo kot drugo aksiomatske situacije, kot lokalni nič neke ontološke situacije, lahko zgolj zatrdi obstoj nekega nekonsistentnega množstva, neke zunanje točke, s katero se začne meja med konsistentnim in nekonsistentnim in se nato, ob aplikaciji drugih aksiomov nanjo, vpotegne v notranjost teoremske konstrukcije. Le tako množstvo je enkratno, edino, ne da bi bilo hkrati »neko« množstvo, se pravi eno, podvrženo primerjavi z množicami ostalih aksiomov; prazno množstvo je čista razlika, čisto drugo množic. Toda pozor, prazno množstvo ni kar preprosto čisto Mnoštvo, kajti čisto Mnoštvo ne more biti enkratno, ne more biti eno. Enkratnost je le predikat tega množstva, se pravi enkratnost njegovega imena v ontološki situaciji, imena, ki je kot čista razlika vseeno podvrženo logiki istega in drugega. Ali drugače, čeprav je prazno množstvo kot ime čistega Mnoštva eno in enkratno, to ne implicira, da je »prazno eno« (*le vide est un*). Prazno ni referent praznega množstva. Je le spodmaknjeni referent tega imena, čigar spodmik je mogoče zaslediti le v ontološki situaciji, kajti le v tej ima prazno množstvo status enkratnega imena. Le tu prazno množstvo kot prazno neke konkretne situacije komunicira, izraža nič njene celote. Drugače, samo prazno ontološke situacije podaja pravilo svoje razpršitve v celoti strukture prezentacije, medtem ko ima v ontičnih situacijah razvite strukture prazno množstvo enak status kot vsa druga množstva oziroma kompleksna imena. Ime tega praznega množstva med aksiome teorije množic uvaja aksiom o prazni množici. Aksiom tako predstavlja rob neke ontološke situacije, na kateri je matematični diskurz kot celota prešit z bitjo.

Povzemimo. Badioujeva metaontologija problem biti poveže s problemom predmeta matematike tako, da dostop do biti formulira z dvema ovinkoma: z ovinkom posrednega diskurza, se pravi z aksiomatiko, ki prinaša vpotegnitev meje, in ovinkom negativne plati konsistence strukture, se pravi s prezentacijo drugega same meje. Kar je odsotno med aksiomi, je implicitno prisotno v vsaki razviti situaciji; toda to ne velja le za konsistenco kot pozitivno plat zakonov štetja, temveč tudi za nekonsistenco. Prav njena dvojna odsotnost jo strukturira kot prezentacijo prezentacije, se pravi kot hrbtno stran tistega zakona, na katerem počiva ontološka teza, da ni entitete brez enega, brez identitete. V okviru matematike kot aksiomatsko urejene teorije točko stika s praznim formulira aksiom o prazni množici. Toda ta točka ekstremne zgostitve neprezentacije je

hkrati točka njene razpršitve, se pravi točka prekinitve stika. Ime tega stika in njegove prekinitve je prešitje, predmet prešitja pa spodmik biti.⁸

3. V teh terminih lahko formuliramo tudi drugo nalogo metaontologije. Druga naloga, katere bistvo je razločitev ontologije od filozofije, išče neko novo točko, novi rob, na katerem se razpršitev zaustavi z neko novo zgotovitvijo. Ontologija, udejanjena v matematični teoriji množstva, se torej razteza od roba, kjer je prešita z bitjo, do roba, kjer se šiv pretrga in zazija neko drugo brezno, kamor se umestita dogodek in subjektivacija, se pravi momenta tega, kar ni bit kot bit. Toda kako lahko ontologija pretrga šiv, ki se kot meja vleče skozi celotno konstrukcijo teorije? Kako je mogoče, da ontologija odpove? Kaj jo sili v pretrganje vezi z bitjo, kakršno je spletel posredni diskurz aksiomatike?

Pretrganje vezi z bitjo terja v prvi vrsti prelom z logiko dvojnega ovinka ali logiko dvojne negacije, ki je omogočila zgotitev konsistence prezentacije v čistem Mnoštvu, čigar enkratno ime izreka aksiom o prazni množici. Videli smo, da je ta logika črpala svojo moč iz relacije posredne določitve terminov z razvito strukturo in relacije vzajemne določitve nekonsistence s konsistenco. Logika dvojne negacije je seveda komplementarna logika: posamezna situacija je dojeta kot komplement celotne teorije, kar pomeni, da je tisto, kar je v celoti odsotno, prisotno implicitno v vsakem njenem delu. To v prvi vrsti velja za aksiomatsko ali ontološko situacijo. Logika dvojne negacije se je tako iztekla v obrat, v katerem je dvojna odsotnost postala implicitni način prešitja z bitjo, zunanji rob celotne strukture. Problem pretrganja tega šiva je torej v tem, da prelom z logiko dvojne negacije ne sme ogroziti pridobljenega, se pravi izenačitve matematike z diskurzom o biti.

Izstop iz univerzuma prezentacije je zato možen le na ravni reprezentacije, kajti edino reprezentacija ni podvržena komplementarni logiki odsotne pristotnosti. Ime v nekem neposrednem svetu prezentacije ne more biti komplement odsotne stvari, ki jo zastopa. Reprezentacija ima zato moč, da reprezentira predmete, ki niso prezentirani, se pravi predmete, ki nimajo niti svoje aksiomatske sheme niti niso del kake teoretske celote. Izstop je zato lahko le zadeva imena, se pravi imena, ki je v teoriji množstva vedno le ime neke množice, pri

8. Tema spodmika biti seveda priključuje v spomin Heideggerjev umik in pozabo biti. Toda »ontološka resnica je bolj obvezujoča in manj preroška«: bolj obvezujoča, ker se koncept spodmika (*soustraction*) drži svoje matematične konstrukcije – nadštevilna, generična množstva se vselej spodmaknejo naravnemu štetju in so zato od prezentiranega števila situacije odštetja; in manj preroška, ker nam spodmaknjena bit za razliko od biti, umaknjene iz prezence in zapisane pozabi svoje izvirne danosti, ne nalaga dolžnosti poetske vrnitve.

čemer pa ta množica ne sme biti prezentirana v strukturi teorije. Izstop je torej lahko le zadeva imena brez referenta. Tako ime v neko razvito strukturo teorije vnese dogodek, točneje, intervencija v imenu dogodka, kolikor dogodek ni nič drugega kot ime. V svoji drugi nalogi mora torej metaontologija dokazati, da je v univerzumu prezentacije, se pravi v univerzumu, čigar začetek predstavlja prešitje z bitjo, možen tudi konec, tj. nov rob zgotovitve, v katerem se zunanji rob tega univerzuma zaustavi in nadaljuje kot notranji rob, ki vodi v čisto zunanost onstran biti. Iz tega izhaja, da mora prelom z logiko prezentacije dobiti oporo v neki logiki nekomplementarne negativnosti, ki ne bo logika drugega, temveč Drugega, se pravi logika nerazmerja. To pomeni, da mora ontologija svoje razmerje z drugim, kakor ga je prezentirala meja med nekonistentnimi množicami in konsistentnimi množicami, se pravi *meja prezentacije*, zamenjati za nerazmerje z Drugim, kakor ga reprezentira meja med pravimi in nepravimi imeni, se pravi *meja reprezentacije*. Šele s to drugo mejo, na tej Drugi meji, se ontologija prekine oziroma izteče.

Toda če naj metaontologija ostane zvesta deduktivni strogosti matematike, če naj točke preloma s staro logiko ne umesti v imaginarno transcendenco nesmiselnih imen, transcendenco Nesmisla, Kaosa, mora točko preloma vendarle izpeljati iz aksiomatike. Z drugimi besedami, čeprav prekinja relacijo globalne določitve konsistence ontičnih situacij s konsistenco ontološke situacije, ne sme prekiniti relacije lokalne določitve terminov z aksiomi: pokazati mora na točko, kjer se meja reprezentacije posredno izreka kot aksiom prezentacije. O čem naj torej govori aksiom tega preloma? Na eni strani mora vsebovati novo relacijo, ki bo nadomestila, bolje rečeno, izpodrinila relacijo komplementarnosti in na kateri bo temeljila logika nerazmerja. Nova relacija bo torej relacija *popolne disjunkcije*: med dvema množicama velja relacija popolne disjunkcije ali popolne drugosti, Drugosti, kadar množici nimata niti enega skupnega elementa. V čem je novost relacije? V tem, da je bil celotni napor konstrukcije teorije množic usmerjen prav v zapolnitev, prekinitev vseh popolnoma disjunktnih relacij, se pravi v vzpostavitev ureditve, v kateri ne bi bilo medsebojno disjunktnih množic, z izjemo prazne množice. Popolnoma disjunktnih množic v razviti strukturi, ki je dobro urejena, ni: prav to je bistvo ordinalnosti, ali dobre urejenosti množic, ki vsako strukturo dojema kot neko zaporedje, pri čemer imajo vsa zaporedja začetek v prazni množici, ki je zato absolutni začetek. To je navsezadnje bistvo naravnega štetja: vzpostavitev absolutnega reda z izhodiščem v prazni množici.⁹ Relacija

9. Termin naravno štetje, ali Naravno štetje, je korelat naravnih, se pravi nezgodovinskih, dobro urejenih množic. Če je mogoče, kakor je dokazal Zermello ob opori na aksiom izbire, vse

disjunkcije pa pomeni začetek nenaravnega štetja in dovoljuje konstrukcijo množic, ki bodo z vidika neke konkretne strukture sicer prazne, tako da ne bodo imele nobenega skupnega elementa z množicami strukture, a vendarle ne bodo prazne. Prav ta drugi vidik, drugi pogled, za katerega taka množica ni prazna, je pogled onstran ontologije, pogled z neke nenaravne, zgodovinsko-dogodkovne, neontološke pozicije, ki jo omogoča reprezentacija. Absolutni začetek takih zgodovinskih množic ni več prazna množica, temveč neko mesto, v katerem vznikne absolutno Drugo, se pravi dogodek.

Na drugi strani pa se novi aksiom relacije disjunkcije ne bo smel omejiti le na prazno množico, kajti kot tak bi bil odvečen: to, da je prazna množica v relaciji popolne disjunkcije s sleherno množico, implicirajo že drugi aksiomi. V strogem pomenu sta disjunktni le neka *neprazna* množica razvite strukture in neka množica, ki je prazna le v tej strukturi.

Aksiom preloma nosi v teoriji množic ime aksiom utemeljitve¹⁰ in govori o tem, da vsaka neprazna množica vsebuje neko množico, s katero nima skupnih elementov. Vsebovana množica je torej glede na dano množico prazna, zato je mogoče reči, da predstavlja njen temelj ali utemeljitev. Metaontološki termin za vsebovano množico ali temelj je dogodkovno mesto, dana množica kot neka poljubna struktura pa je ekvivalentna strukturi situacije. Aksiom torej formulira mejo *prezentacije* vsake situacije, kolikor je vsaka situacija utemeljena v neki množici, katere elementov situacija ne more prezentirati, hkrati pa formulira tudi mejo *reprezentacije*, kajti imena morebitnih elementov vsebovane množice v dani situaciji niso dana.¹¹ Od tod sledi, da je vznik dogodka, se pravi, imena

množice dobro urediti, lahko vse množice uredimo v neskončno zaporedje množic, v katerem vsaka množica vsebuje vse svoje predhodnike v zaporedju. Taka ordinalna urejenost množic ima v metaontologiji attribute naravnega reda ali Narave, se pravi, s prisilo jezika oziroma konstrukcije ukročenega, preštetega presežka stanja nad situacijo, ali globalno vzeto, ukročenega množstva.

10. *Axiom der Fundierung* ali *Axiom of Regularity*. Potreba po aksiomu se je pojavila dokaj pozno in sicer v zvezi s paradoksom množice vseh množic ordinalno urejenih števil. Taka množica samih utemeljenih množic sama ni utemeljena. Aksiom naj bi zato v prvi vrsti prepovedal obstoj neutemeljenih množic, kajti zdelo se je, da je njihova struktura podobna ali celo enaka strukturi množic, ki vsebujejo same sebe oziroma so same svoj element. Toda, in temu se v aksiomatski teoriji množic ni mogoče izogniti, vsaka prepoved posredno odpre tudi neko polje dovoljenega, v tem primeru polje utemeljenih, neordinalnih (generičnih) množic.
11. Imena, ki spremljajo vznik dogodka, so v situaciji prav tako nova in brez pomena kot ime samega dogodka. Ta shema ustreza intuitivnemu razumevanju dogodkov: vsaka dogodkovna revolucija prinaša s seboj revolucionarni novorek.

dogodka v dogodkovnem mestu in vse, kar bo generični postopek povezal z dogodkom, nekaj, kar situaciji in s tem ontologiji uha. Ker lahko v imenu dogodka v situaciji govorimo o neobstoječih množtvih, meja reprezentacije, oprta na moč poimenovanja, ki ga nudi jezik situacije, očitno seže prek meje prezentacije. S tega vidika je mogoče aksiom utemeljitve interpretirati kot zadnji aksiom ontologije in kot prvo metaontološko tezo.

Poskusimo sedaj povzeti rezultat prvih dveh metaontoloških nalog. Meja-predmet ontologije se v teoriji množic, kakor jo interpretira metaontologija, razteza med dvema točkama zgojitve, točko prešitja in točko pretrganja šiva, se pravi, aksiomom o prazni množici in aksiomom utemeljitve. Medtem ko prvi stoji na meji prezentacije in neprezentacije in mejo vpotegne v strukturo, stoji drugi na meji prezentacije in reprezentacije in mejo izpelje iz strukture v čisto zunanost. Toda obe zunanosti med seboj ne komunicirata, zato je bolje reči, da predstavljata obe meji zunanji in notranji rob strukture, ali drugače, rob navadne, zunanje zunanosti, rob biti, in rob notranje zunanosti, rob ne-biti. V svoji tretji nalogi, navezavi ontologije in filozofije, metaontologija dopolni rezultat prvih dveh: v točki dogodkovnega mesta, kjer se je diskurz o biti kot biti umaknil diskurzu o tem, kar ni bit kot biti, bo tega prešla s subjektivnostjo. In kakor je bila aksiomska ureditev teorije množstva še pred njeno realizacijo v teoriji množic koncipirana kot apriorni pogoj sleherne ontologije, tako je tu, na mestu, kjer ta realizacija naleti na svojo mejo, metaontološka teorija subjekta koncipirana kot apriorni pogoj sleherne filozofije.

4. Šele ta zadnja naloga torej odpira polje meta-ontologije v pravem pomenu, kolikor ta ni le diskurz o diskurzu o biti, ampak prihaja za poljem ontologije, je diskurz o tem, kar je *onstran* ontologije. Šele rezultat te zadnje naloge bo lahko metaontologijo rešil pred krožnostjo: možnost koncipiranja neke transcendentalne teorije subjekta na podlagi zevi ontologije dokazuje, da metaontološki poseg v matematiko, se pravi njena izenačitev z ontologijo in razločitev od filozofije, ni bil usmerjen z vidika končnega rezultata, temveč je izhajal iz imanentnih zahtev ontološkega diskurza.

V čem je torej razlika med ontologijo in metaontologijo, kakor jo odraža aksiom utemeljitve in ki je seveda transpozicija ločnice med matematiko in filozofijo? V tem, da so ontološka poimenovanja v poljubni razviti strukturi teorije oziroma situaciji izključno referencialna, se pravi, da so referenti teh imen v situaciji prezentirani, medtem ko so metaontološka poimenovanja lahko tudi poimenovanja neobstoječega. Možnosti metaontološkega diskurza za razliko od ontološkega diskurza so torej v tem, da je v vsaki, v pogledu

prezentacije polni situaciji odprta možnost njene dopolnitve na ravni reprezentacije. Ker je dopolnitev situacije z dogodkom enkratna, generični postopek preverjanja zvestobe dogodku meri na samo resnico te situacije. Toda sam generični postopek nima svoje ontološke sheme ali podlage: ker povezuje termine neke konkretne situacije z imenom dogodka, ki z vidika situacije ne obstaja, je tako zaporedje preverjanja zvestobe dogodku kakor tudi kriteriji zvestobe prepuščeno naključju. če naj bo namreč dogodek v situaciji neodločljiv, potem v njej »ne sme obstajati noben urejen postopek, ki bi lahko odločil dogodkovnost nekega množstva«. ¹²

Možnost, da ob opori na dogodek tak postopek vendarle konstruiramo, čeprav v situaciji ni prezentiran, je razpeta med dve odločitvi: med čisto odločitev za dogodek, za zvestobo dogodku, in izsiljeno odločitev, ki lahko na vsakem koraku, se pravi za vsak termin situacije, preveri, ali je zanj možnost dopolnitve situacije z vidika dogodka še odprta. Skupni imenovalec obeh je subjektivacija, medtem ko je subjekt definiran kot »lokalna konfiguracija nekega generičnega postopka, s katerim se vzdržuje resnica«. ¹³ Metaontologija je torej zagovornik, interpret te konfiguracije, se pravi neke lokalne strukture, ki pa je, kolikor nima opore v aksiomih in zgolj meri na resnico, brez konsistence. če namreč subjekt v postopku preverjanja vzdržuje resnico, se nanjo more opreti. Brez konsistence je torej tudi metaontologija.

Prav to pa je moment, ki smo ga v odgovoru na vprašanje: kdo odloča ali šteje v situaciji, poimenovali »neodločeni rezultat med jezikom in subjektom«. ¹⁴ Ker je koncept resnice (*le vrai*) v generičnem postopku artikuliran z resnicoljubnostjo–verodostojnostjo, zgolj točnostjo (*véridicité*), je referenca terminov, ki so zvesti dogodku, v situaciji nezaznavna: dogodek, ki se avtorizira sam in se opira le na možnost dogodkov v drugih, se pravi preteklih, sedanjih, prihodnjih situacijah, subjektu preverjanja ne omogoča izreči ničesar resničnega, toda daje mu možnost, da ves čas, nevede, govori resnico. Ti dve funkciji resnice v situaciji, se pravi dejanska nedosegljivost in nezavedna navzočnost, povezuje prav termin resnicoljubnosti, ki operira z resnico, kot da bi bila ta že tu, kot da je dejanski referent. Kaj torej omogoča subjektu referiranje, naslavljanje na resnico situacije, oziroma priklíc resnice v situacijo?

12. *Ibid.*, str. 223.

13. *Ibid.*, str. 429.

14. Prim. članek »Možnosti metaontologije«, v: *Problemi*, 1–2, 1995, str. 155–182. To je tudi edini sklep članka, v katerem so obravnavani zlasti vidiki tehnične izpeljave generičnega postopka.

Tu se najbolj očitno pokaže pomanjkljivost metaontološke teorije subjekta, ki ne more artikulirati med seboj jezika neke situacije in subjektivne strukture odločanja v tej situaciji; te dileme metaontologija v *Biti in dogodku* ne preseže. Zato je nekrožni odgovor na ravni, kakršno je vzpostavila metaontologija z razlikovanjem med prezentacijo in reprezentacijo, lahko le ta, da v dilemi med jezikom in subjektom odloča sama metaontologija. Se pravi, zgolj ona sama je zagotovilo, da v situaciji zares odloča subjekt. Možnost metaontologije torej ni le v možnosti dopolnitve neke situacije z njeno resnico, temveč v možnosti, da gre v postopku dopolnjevanja za neko delo za hrbtom subjektivnih zavestnih odločitev, za neko nezavedno delo resnice. Iz tega izhaja, da je edina prava možnost metaontologije ta, da se postavi na mesto pogleda, ki vidi ta status subjektivnosti, se pravi, subjektivnosti, ki lahko deluje, čeprav tega ne ve, čeprav ne ve, kako deluje. To pa pomeni, da lahko metaontologija premosti dilemo med jezikom in subjektom le, če premosti razkorak med možno in dejansko resnico neke situacije tako, da samo možnost opore na resnico interpretira kot dejansko, a subjektu nedostopno, denimo nezavedno resnico.

Toda prav to je karakteriziralo metaontologijo v razmerju do ontologije: ta je nek posredni matematični diskurz o konceptu množstva, ki se ne zaveda, da je pravo bistvo tega diskurza koncept čistega Mnoštva kot ontološkega predmeta-meje. In metaontologija je seveda tista, ki vidi pravo bistvo tega diskurza. V tem smislu je dilema med jezikom in subjektom situacije dilema celotne Badioujeve filozofije v *Biti in dogodku*: ali ostane nerešena in tako reši projekt metaontologije, ali pa se razreši tako, da tudi sama postane žrtev posrednega diskurza. Se pravi, da ji ni uspelo izdelati neke teorije subjekta, ki bi konceptualizirala moment subjektivnosti, ki je na delu v tem, čemur smo rekli posredni diskurz. To pa bi pomenilo, da so pogoji njene interpretacije matematike – tako kot so matematiki ušli iz rok pogoji njenega izrekanja biti kot biti sami – tudi njej ušli iz rok. V tem pogledu metaontologija ni uspela premisliti pogojev svoje metapozicije; ali drugače, ni se zavedla cene, ki jo je morala plačati za to, da je lahko izenačila matematiko z ontologijo, se pravi, da se je lahko postavila na mesto diskurza o matematiki.

Prezentacija prezentacije kot drugo prezentacije, ki ga je bilo mogoče na globalni ravni z logiko dvojne negacije zgostiti v konsistenco čistega Mnoštva, na lokalni ravni prekine z relacijo vzajemne določitve konsistence z nekonsistenco in odpre prostor Drugemu prezentacije, tj. dogodkovnosti in subjektivaciji. To Drugo prezentacije, ki ima v ontološki situaciji obliko zevi med aksiomi, se v konkretni, ontični situaciji kaže kot neujemljivi presežek

reprezentacije nad prezentacijo. Presežek onemogoča, da bi se praznina ontične situacije v njej kdajkoli lokalizirala oziroma utrdila. Toda zato nič manj ne velja, da sta oba, drugo in Drugo prezentacije, brez konsistence: vsa njuna konsistenca je še vedno konsistenca nekonsistence čistega Mnoštva. Čeprav je reprezentaciji uspelo konstruirati postopek, ki drži strukturo teorije odprto, je rob te odprte množice še vedno posredno določen z aksiomatsko situacijo. To posredno določenost definicija subjekta plača z brezopornostjo in nerazločljivostjo od jezika situacije. Iz tega izhaja, da se je subjektivnost lahko vtihotapila v zev prezentacije le tako, da je to plačala z lastno brezopornostjo.

Brezopornost subjekta nakazujeta tudi strukturi obeh odločitev v situaciji, ki določata subjekt kot lokalno konfiguracijo. Čista izbira dogodka je lahko v strogem pomenu le vnažajšnja: subjekt v situaciji ne more sam določiti obeh plati izbire, saj sta z vidika situacije nerazločljivi in sta torej nepravi opciji. Tako se znajde v položaju, ko je vselej že izbral. Njegova čista odločitev je lahko čista le v tem pomenu, da je »očiščena« vseh subjektivnih, »nečistih« primesi, se pravi brez pomislekov, nihanj ali oklevanj, kar pa pomeni, da je izsiljena, naddoločena, da je izbira alienacije. Podobno je mogoče interpretirati subjektivno pozicijo v izsiljeni izbiri: videli smo, da se postopek izsiljenja, ki je osrednji moment generičnega postopka, opira na neko nedosegljivo, občo resnico, medtem ko mu njegova situacija ne daje nobenega garanta.

Mogoče bi bilo ugovarjati, da metaontološka teorija subjekta definira apriorni status subjektivnosti, ne pa konkretne lokalne strukture. Da, biblijsko rečeno, s subjektom dogodkovnosti označuje prihod novega sveta, ki nastopi znotraj vsake konkretne situacije posebej, medtem ko ga je v splošnem mogoče obeležiti le z mejo reprezentacije, se pravi s podobami, ki se razvrščajo ob poti generičnega postopka: neodločljivost, nerazločljivost in neimenljivost, če upoštevamo še novost, ki jo je Badiou priključil v *Conditions*.¹⁵ Toda prav ta

15. Prim. A. Badiou: *Conditions, Conférence sur la soustraction*, Seuil, Pariz 1992, str. 179–195. Osrednja Tema omenjenega predavanja je povzeta v shemo *gama*, ki je koncipirana kot pohod neke neskončne resnice; ta ima svoj začetek v čisti izbiri, nima pa pozitivnega zaključka. Prav v odprtosti in generični strukturi resnice vidi Badiou razlog za dopolnitev Lacanove teze o »napol izrečeni resnici«: resnica je bolj–malo–izrečena (*peu-dite*). In če je bil subjekt v *Biti in dogodku* poleg strukture čiste izbire določen s strukturo izsiljenja, je sedaj določen z omejitvijo suverenosti tega postopka: če naj bo še na ravni svojega pojma, se pravi na ravni, kjer so dogodki in subjekti redki, resnica pa bolj–malo–izrečena, potem ne sme izsiliti prav te malo–izrečene resnice. V tej prepovedi je nato zasnovana etika subjekta, za katero zato velja, da je etika spodmaknjene objekta. Prim. tudi *Éthique, Essai sur la conscience du mal*, Hatier, Pariz 1993.

novost opozarja, da je tak ugovor nemožen, saj kaže, da je lokalna konfiguracija subjektivnosti podrejena neskončnosti in odprtosti generičnega postopka. Zato lahko sedaj ugotovimo, da posredna določenost terminov s konstrukcijami blokira možnost prave, netavtološke teorije subjekta, kolikor ne dovoljuje, da bi bilo prehajanje z ravni pogojenega (lokalne teoremske strukture) na raven pogoja (aksiomatike) podprto s heteronomno naravo obeh ravni. Tudi subjekt je namreč nek termin, ki ga v celoti določajo dovoljene konstrukcije generičnega postopka. Zato se sedaj ni mogoče obraniti očitka, da jezik ni razločen od momentov subjektivnosti, tako da pokažemo na njuno razliko, kajti prav ta razlika daje tisto malo strukture, ki jo ima koncept dogodkovnosti.

V najboljšem primeru bi lahko metaontološko teorijo subjekta utrdili tako, da bi subjekt generičnega postopka razumeli kot epistemološki subjekt, kot parcialnega opazovalca neke znanstvene situacije, se pravi kot funkcijo neke točke v koordinatnem sistemu, od koder je mogoče neko drugo točko, dogodek, povezati z danim sistemom točk, situacijo. V tem primeru bi aksiom utemeljivše interpretirali kot projekcijo te točke v aksiomatiko, toda še vedno bi ostalo odprto vprašanje njenega referenta v situaciji. Vprašanje bi lahko tudi obrnili in subjekt koncipirali kot hipotezo o referentu kot konsistenci neke lokalne situacije.¹⁶ Ali pa bi ločili moment čiste, nezavedne izbire od izsiljene izbire, kolikor ta implicira neko »subjektivno destitucijo«.¹⁷ V vsakem primeru bi generični postopek izgubil svojo matematično specifičnost, metaontologija pa status edinstvene teorije apriornih pogojev subjektivacije.

5. Tu je potrebno opozoriti na Badioujevo strategijo napredovanja v *Biti in dogodku*, ki koncept situacije konstruira hkrati s tem, ko se od izhodišča, se pravi točke prešitja v prazni množici, pomika naprej k drugim aksiomom: kakor se metaontološka interpretacija pomakne od izhodišča, s tem ko aplicira na aksiom o eksistenci prazne množice druge aksiome, tako se premika, »bogati« tudi njen koncept situacije. Zato je seveda vseeno, če kot situacijo razumemo aksiomatsko situacijo, prezentacijo aksiomov kot Idej množstva, ali posamezno situacijo razvite strukture, kajti obe sta sočasni v pomenu, da je posamezna

16. Tako koncepcijo epistemološkega subjekta je mogoče izluščiti iz koncepta dispozitiva, ki ga je v polju lingvistike razvil J.-Cl. Milner v svojem monumentalnem delu *Introduction à une science du langage*, Seuil, Pariz 1989.

17. Prim. J.-A. Miller, »Novemu označevalcu naproti«, v: *Eseji* 2-3, 1994, str. 81-95. Miller strukturo izsiljenja najde že pri Cantorju. Njegov prestop k neskončnim množicam primerja s prehodom v analizi in postavi subjektivno pozicijo v prehodu v opozicijo s strukturo nezavednega subjekta.

situacija zgolj realizacija konstrukcij, ki jih dovoljujejo aksiomi oziroma njihove kombinacije. Metaontološki zastavek tega postopnega, sočasnega konstruiranja je dvojen: na eni strani je ontično, se pravi razvito situacijo in njen aksiomatski komplement, se pravi ontološko situacijo na vsakem koraku mogoče dojeti skupaj, kot dva dela ene celote, polne celote prezentacije; na drugi strani pa je z dvojnostjo ohranjena napetost med prezentiranim, bivajočim in njegovim posrednim določilom, neprezentiranim, bitjo. To dvojnost, kot smo videli, omogoča komplementarna logika prezentacije: del izraža celoto in celota je izražena v vseh svojih delih. Tako je na vsakem koraku krog prezentacije sklenjen, situacija, kakršnakoli že je v danem trenutku, vselej »implicira nič svoje celote«, pri čemer ta nič v situaciji ni prezentiran. Zato je tudi situacija vselej cela, kajti vselej izraža celoto in nič je le notranja razlika te celote, ki ga v ontološki situaciji poimenuje prazna množica.

To strategijo nadgrajuje struktura reprezentacije ali struktura stanja situacije. Ta metastruktura situacije na eni strani vzdržuje njeno polnost in konsistenco, na drugi pa prav s tem situacijo šele naredi nepolno, saj jo v pogledu prezentacije presega. Stanje situacije prezentira najmanj eno množico več kot situacija. V tem je težava, ki jo ontologiji povzroča reprezentacija: struktura strukture naj bi poskrbela za to, da nič v situaciji ne bi bil prezentiran oziroma lokaliziran, toda že sam njen poseg, že sama možnost posega, dela prezentacijo situacije necelo. Zato je nadgrajena struktura stanja strukturi situacije obenem vzporedna, vsaka situacija ima svoje stanje, in nasprotna, vsako stanje presega situacijo. V tej luči je glavna težava in največji napor metaontologije ta, kako v enem konceptu, konceptu situacije, artikulirati obe ravni, raven izražanja in raven reprezentacije. S prvo namreč daje oporo izenačitvi matematike in ontologije, medtem ko z drugo prekinja ontološki diskurz v smeri doktrine dogodka in subjekta. Zaenkrat lahko o problematičnosti artikulacije obeh ravni rečemo le to, da očitno izvira iz tega, da je stanje izključno konstrukcijski koncept, ki tako tudi koncept situacije reducira na njen konstrukcijski domet. Toda vprašanje je, ali je sklenjeno celoto prezentacije mogoče hkrati predreti, se pravi porušiti njen videz polnosti, in konstrukcijsko dopolniti.

Težave strategije se najočitneje izpostavijo ob razlikovanju med zgodovinskimi in naravnimi situacijami, ki ga vpelje aksiom utemeljitve. Aksiom postulira, da so vse neprazne situacije utemeljene, se pravi, da imajo v sebi neko množico, ki v situaciji ne prezentira niti enega elementa. To pomeni, da so vse situacije utemeljene z dogodkovnimi mesti in da so vse situacije zgodovinske. Tudi naravne situacije so zgodovinske, le da so utemeljene izključno v

prazni množici, ki je absolutno izhodišče vseh dobro urejenih množic. Očitno je, da relacija utemeljitve tematizira relacijo Drugosti, ki jo je na ravni relacije drugosti že tematiziral ontološki diskurz. Metaontologija mora torej za vsako ceno dokazati bistveno razliko med obema relacijama, pri čemer se opre na razlikovanje med ontičnimi situacijami in ontološko situacijo.

Ključno vprašanje v zvezi z utemeljenostjo situacij je, ali je neka konkretna naravna situacija, se pravi neko ordinalno število, utemeljena z prazno množico ali z dogodkovnim mestom? Prvi odgovor je ta, da so tudi ordinalna števila, kot vse druge neurejene množice, utemeljena z dogodkovnimi mesti. Toda potem bi veljalo, da je prazna množica neko dogodkovno mesto, to pa bi porušilo razlikovanje med relacijo drugosti in Drugosti. Tu Badiou izvede pravi sofizem: res je, da so ordinalna števila utemeljena z dogodkovnimi mesti, toda zato prazna množica še ni dogodkovno mesto, saj ima status imena praznega le v ontološki situaciji. Le ontološka shema (!) ordinalnega števila, se pravi projekcija vseh ordinalnih števil med aksiome, ima za svoj temelj prazno množico, kajti ta je prazna le na ravni ontološke situacije. Obratno pa ontološka shema zgodovinskih situacij, se pravi neordinalnih števil, v ontološki situaciji ni utemeljena z ničemer, kar ta situacija prezentira, saj je med aksiomi prazna le ena množica; ime praznega je med aksiomi edino.

Problem strategije je torej v tem, da uvede dve razlikovanji, ki nikakor ne smeta sovpasti: ontološko/ontično, ki je v funkciji logike dvojnega ovinka, ali relacije drugosti, ki kot drugo posrednega diskurza določi bit kot bit; in naravno/zgodovinsko, ki je v funkciji dogodkovnosti, ali relacije Drugosti, ki začrta kot Drugo posrednega diskurza njegov notranji rob. Iz tega sledi, da je funkcija tretjega razlikovanja, razlikovanja med prezentacijo in reprezentacijo, izključno v tem, da drugo in Drugo ne sovpadeta, ali drugače, da zunanji rob in notranji rob strukture med seboj ne komunicirata. V tem pogledu aksiom utemeljitve predstavlja neko zelo krhko mejo, ki preti, da bo staknila oba robova skupaj: vse ontične situacije so zgodovinske, kar pomeni, da so utemeljene z dogodkovnimi mesti. Kako torej pojasniti utemeljenost naravnih situacij? Strategija napredovanja sili Badiouja, da obseg naravnih množic v ontološki situaciji in v ontičnih situacijah definira ločeno: med aksiomi je naravna le prazna množica, medtem ko so v razviti strukturi naravne vse tiste situacije, ki so utemeljene s prazno množico, se pravi vse dobro urejene množice. To se pojasni s tem, da ima med aksiomi le prazna množica status točke prešitja z bitjo:

- »V splošnem je naravna tista situacija, ki je stabilna ali normalna [ordinalna], zgodovinska pa tista, ki vsebuje obrobje praznine [dogodkovno mesto]. V

ontologiji pa je naravna tista, ki je utemeljena samo s praznim, medtem ko ostalo shematizira zgodovinsko.¹⁸

Razlika med prazno množico in dogodkovnim mestom je rešena tako, da je oprta na razliko med ontološko in ontično situacijo. Toda prav ta opora naposled podre samo razlikovanje med slednjima. Če namreč ontološka situacija vsebuje prazno množico, potem je očitno z njo tudi utemeljena: ontološka situacija je naravna situacija. Toda če je naravna situacija, kakor lahko »ostalo« v njej shematizira nekaj, kar z njenega stališča, se pravi s stališča naravne urejenosti vseh množic, ne obstaja? Kar je struktura, ki jo omogoča šele logika reprezentacije, se pravi zgodovinskega, dogodkovnega? Videli smo, da aksiom utemeljitve prepoveduje obstoj množic, ki bi bile same svoj element. Prav to pa terja formula dogodka, saj lahko le tako ohrani svojo dvojno plat, se pravi to, da je prazna v neki situaciji da je v neki drugi situaciji neprazna.¹⁹ Toda tako formulirana dogodkovna množica, ki sicer ni prazna, vendarle ni utemeljena, saj ne vsebuje nobene prazne množice, kakor zahteva aksiom utemeljitve. Iz tega Badiou sklepa, da »ontologija izjavlja, da dogodek ne obstoji« in da »aksiom utemeljitve zameji bit s prepovedjo dogodka«.²⁰

Če že ne paradoks, pa vsaj sofizem tega sklepa je v tem, da na eni strani trdi, da dogodek ne obstoji za ontološko situacijo, medtem ko na drugi strani ugotavlja, da »ostalo« ontološke situacije, se pravi vsi aksiomi z izjemo prazne množice, shematizirajo zgodovinskost, torej dogodkovnost. Da je, z drugimi besedami, logika reprezentacije že vselej na delu v ontološki situaciji, v logiki reprezentacije. S tem pa se seveda zamaje sam koncept ontološke situacije.

Od tod se seveda odpira možnost povsem drugačne interpretacije aksioma utemeljitve; če namreč ostanemo zvesti Badioujevi strategiji napredovanja po aksiomih, se pravi strategiji postopne konstrukcije, potem moramo priznati,

18. *L'être et l'événement*, str. 210.

19. Več o formuli dogodka v že omenjenem članku »Možnosti metaontologije«. Na kratko, formula dogodka je končni zapis neskončne generične množice, kajti generična množica, se pravi tudi resnica situacije, nima svoje formule. Edina možnost tega zapisa je zato v kršenju prepovedi samovsebovanja. In ker je dogodek neko ime, je formula dogodka sestavljena iz tega imena samega (absolutnega imena) in njegovega imena v situaciji (relativnega imena). Formula dogodka je torej enako neobstoječa kot sam dogodek, le da s svojo strukturo nakazuje vznik dogodka v dogodkovnem mestu. Pravzaprav je bolj kot neka konkretna formula dogodka, se pravi formula konkretnega dogodka, njena shema, shema vseh dogodkov, shema-formula nerazmerja, ki pa seveda ni ontološka, ker je speta v eno na nelegalen način.

20. *Ibid.*, str. 212.

da na točki, ko uvedemo aksiom utemeljitve, zgodovinskih situacij sploh ni, kajti množic, ki ne bi bile dobro urejene, ni mogoče konstruirati. Zgodovinske situacije so namreč le dane, postulirane z aksiomom o potenčni množici, postavljene kot obzorje skrajnih možnosti reprezentacije, ne da bi jih prezentacija lahko s postopnim konstruiranjem kdajkoli napolnila. To obzorje se ji vedno za korak izmakne. Ker dogodek vznikne prav na tem obzorju, se seveda izmakne prezentaciji, toda v nekem smislu nič bolj in nič manj, kot se ji izmakne reprezentacija v splošnem. Ta pa se ji izmika le, kolikor že od vsega začetka aksiome razdelimo med aksiome prezentacije in aksiome reprezentacije. V tem primeru je aksiom utemeljitve še vedno mogoče interpretirati kot mejo prezentacije, kolikor vzporednost struktur prezentacije in reprezentacije velja za vsako situacijo, toda tudi kot aksiom, ki zato, ker govori o neobstoječih entitetah, predstavlja prav eno od ontoloških shem reprezentacije, shemo dogodka.

Po tej poti se lahko izognemo tudi prepovedi dogodka s strani aksioma. Aksiom namreč stoji na križišču dveh ontoloških situacij: take, ki priznava le konstruktibilne, se pravi naravne množice in ostaja ujeta v logiko prezentacije, in take, ki priznava tudi generične množice ter presega logiko prezentacije oziroma uvaja logiko reprezentacije. Aksiom torej ni točka pretrganja šiva z bitjo, temveč le točka razcepa tega šiva. Ontologija množstva je po tej interpretaciji mogoča le kot v sebi razcepljena ontologija; in ta razcep je prav razcep med logiko prezentacije in logiko reprezentacije. S tega vidika lahko o Badioujevi metaontološki strategiji rečemo, da je s konceptom situacije razcep raztegnila v dva robova ter v vsakega postavila eno mejo prezentacije, mejo prezentacije in neprezentacije v rob prešitja z bitjo, mejo prezentacije in reprezentacije v rob dogodkovnega mesta. Toda če je reprezentacija vselej že na delu v prezentaciji sleherne situacije, potem je mejo neprezentacije in prezentacije mogoče začrtati le sočasno z mejo prezentacije in reprezentacije. To pa pomeni, da brž ko podremo sklenjeni svet izražanja, strukture reprezentacije ni več mogoče držati poleg strukture situacije, ampak ta pade v njeno notranjost.

To je mogoče pojasniti tudi s topološkimi termini: edina prava naravna situacija, se pravi ontološka situacija, predstavlja zunanji rob strukture, na katerem ta sreča svojega drugega, vse »ostalo«, se pravi zgodovinske situacije, pa predstavljajo notranji rob strukture, na katerem ta naleti na svoje Drugo. Oba robova je mogoče držati narazen le, če mednju postavimo koncept situacije: ta kot neka ravnina drži narazen oba robova—meji prezentacije in je v tem pogledu pravi heterogeni koncept. Toda če je heterogen po plati konstrukcije, se pravi če je koncipiran kot neka heterogena matematična funkcija, to še ne

implicira, da je heterogen tudi v svoji čisti konceptualni konsistenci, kajti to konsistenco lahko »konstruirajo« le drugi čisti koncepti.²¹

6. Toda tudi če opustimo to interpretacijo kot neko skrajno možnost, lahko na podlagi pretresa Badioujeve strategije podamo formulacijo poglavitne hibe metaontološke teorije, ki ne bo več le strateška, ampak konceptualna. Videli smo, da metaontologija kot diskurz o matematiki, kot matematični metadiskurz, svojega mesta izjavljanja ne more obdržati: uhaja ji tako status subjektivnosti, ki ga terja koncept posrednega diskurza, kot tudi status privilegirane interpretacije aksiomatike. Njen koncept ontološke situacije je v najboljšem primeru le interpretacija aksiomov, ki kot interpretacija ne poseduje več resnice posrednega diskurza teorije množic. Tudi tu je torej šlo v izgubo mesto matematičnega metadiskurza. Poskusimo tej hibi dati skupno ime in denimo, da metaontologija kot taka razmerja med pogojem in pogojenim ne more koncipirati izven relacije posredne določitve: pogoj je v metaontologiji le posredno, refleksijsko določilo pogojenega. In v kakšnem pomenu govorimo o pogoju in pogojenemu metaontologije? Najprej v pomenu razmerja med apriornimi pogoji sleherne ontologije in njeno realizacijo v matematični teoriji množstva. Nato v pomenu razmerja med apriornimi pogoji sleherne teorije subjekta in realizacijo teh pogojev v metaontologiji.

Tu bi bilo navsezadnje mogoče poklicati za pričo tudi razvoj same teorije množic, čigar glavna preloma s Cantorjem in Cohenom sta potekala tako, da je morala teorija koncipirati, se pravi formalizirati prav svoje pogoje, ki so ji bili dostopni le za ceno tveganja, ki ga prinaša problematizacija očitnega. Prestop ravni očitnosti terja porušenje sklenjene celote starega sveta, ki ni le konceptualna konstrukcija, ampak je vedno neka polna celota, neka brezvrzelna situacija. Šele prestop ravni očitnega je teoriji množic povedal nekaj o tem, kar je njeni »naivni« verziji dajalo oporo, se pravi o tem, kar je dajalo videzu očitnosti njegovo trdnosti in nepresojnost. Ta pogoj, ki je pogoj nadaljnjega razvitja strukture, je mogoče postaviti v aksiome in razvito strukturo dojeti kot posredno,

21. Tak je *grosso modo* tudi Deleuzov ugovor Badioujevi teoriji v *Qu'est-ce que la philosophie?*. Zdi se, da je F. Wähl, pisec uvodne študije v *Conditions*, bral omenjeno Deleuzovo knjigo preveč ozko, saj pravi, da je »Badiouja nemogoče prepoznati v konstrukciji, ki jo je iz njega naredil Deleuze«. Resnica je nemara celo nasprotna, če seveda dojamemo kontekst Deleuzovega razmejevanja med funktivi, prospekti in koncepti. Res pa je, da je Deleuze na mestu, kjer govori samo o Badioujevi metaontologiji, preprosto nepošten do Badiouja. Na koncu kratke obnove na primer zapiše v oklepaju »celo matematiki imajo že dovolj množic (*l'ensemblistme*)«. Prim. G. Deleuze, F. Guattari: *Qu'est-ce que la philosophie*, Minuit, Pariz 1991, str. 144.

refleksijsko določilo aksiomatike, le v neki vnažajšnji perspektivi. Če pa na teorijo množic gledamo kot na neko odprto strukturo, potem njeno razvitje še zdaleč ni tavnološka izpeljava iz aksiomov, temveč iznajdba nekega novega razmerja konsistence in nekonsistence, saj ta ločnica ni le »izražena« v vsaki strukturi konstrukcije, ampak je tudi zalog vsakega, še neutečenega koraka konstruiranja.

Za neposredno zavrnitev metaontologije bi torej zadoščal že obrnjeni pogled na razvoj teorije množic. Konsistenca teorije množic je od Russella naprej počivala na prepovedi, da bi množica pripadala sama sebi. Šele s Cohenom se je ta prepoved spremenila, točneje dopolnila: množica lahko pripada sama sebi, toda le tako, da ne pripada sama sebi z vidika neke konkretne situacije. Taka množica, generična množica, živi v dveh vzporednih svetovih, v situaciji in medsituaciji, se pravi v medprostoru, ki ga je odprla šele ona sama in ki obstaja kot možna dopolnitev situacije z njeno resnico. Ta dopolnitev potrjuje, da je v teoriji množic nemogoče za vselej izluščiti njeno točko konsistence–nekonsistence, saj šele iz najnovejše teoremske konstrukcije zvemo, kaj pomeni konsistentna množica, ki jo aksiomi le predpostavljajo in podpirajo z eno samo prepovedjo. Vsaka z aksiomi postulirana prepoved ali pozitivno določilo konstruiranja ima namreč dve plati, s tem ko prepoveduje–dovoljuje, tudi dovoljuje–prepoveduje. Struktura kot celota torej kroži okoli svojih prepovedi, jih dopolnjuje,²² ne da bi jih lahko kdajkoli dokončno definirala oziroma eksplicirala.

To pa je povsem splošno gibanje matematike, kakor se kaže pogledu vnažaj: konstruiranje se opira na neko nedefinirano konsistenco–pogoj, ki se vnažaj, iz razvitja pogojenega, izkaže za navno in terja novo definicijo. Problem take koncepcije prehoda od pogoja k pogojenemu in nazaj je, da je krožna: pogoj je določen ali navno, se pravi sploh še ni določen, ali pa je določen s pogojenim, kot njegova oblika možnosti. Ker je pogoj vpotegnjen v pogojeno, izgubi zunanji status, status neodvisnega, heterogenega pogoja, s pomočjo katerega bi lahko generirali pogojeno, ne da bi s tem pogojili vnažaj sam pogoj. Konceptu matematike, kakršnega artikulira ta pogled, manjka torej koncept pogoja kot zunanje opore, ki bi bila heterogena pogojenemu, se pravi sami matematični formi.

Zato moramo naše začetno vprašanje o predmetu matematike preformulirati takole: kaj je drugo matematike, če matematike nočemo misliti le kot matematično formo? Se pravi, kaj je drugo matematike, ki ne bo ne v relaciji drugosti niti Drugosti do matematike, kajti obe relaciji sta bili v metaontologiji koncipirani

22. Podroben prikaz te dopolnitve, ki jo z generalizacijo in lokalizacijo strukture praznega mesta v teorijo množic prinaša Cohenov dokaz, je v članku »Možnosti metaontologije«.

le kot obliki možnosti pogojenega? In ali je matematiko sploh mogoče misliti drugače kot formo? Zgodovina teorije množic nas ob tem opozarja, da konsistenca predmeta–meje matematike kot pogoja matematike ne sme biti refleksivno določena z nekonsistenco njenega drugega, temveč mora njena določitev slediti potem neke iznajdbe konsistence. Lahko bi tudi z Deleuzom rekli, da je vprašanje konsistence matematične strukture, se pravi konstrukcijske konsistence, v *Biti in dogodku* izpodrinilo problem konsistence same metaontologije, se pravi konceptualne konsistence. Ali drugače, da je Badiou definiral konsistenco, še preden je bodisi konstrukcijsko bodisi konceptualno vstopil v okvir, ki si ga je začrtal s konceptom situacije. To pa seveda ne more biti konsistenca, ki bi dajala trdnost površini očitnega.

Če bi hoteli uporabiti topološke koncepte, potem bi lahko rekli, da je Badioujeva napaka v tem, da je celoto situacije že na začetku dojel kot omejeno površino, kot *površino z robom*, in nato še kot notranji *rob* že obrobjene površine. In nadalje, da mu je prav ta polovičnost njegove konceptualizacije onemogočila odklik od matematike kot diskurza o biti. Matematika se nam zato kaže kot *scientia unica* po tem, da vztraja brez metadiskurza, kot diskurz, ki je sicer odprt za različne analogije, toda sam ni analoški: prav te neanalosti, se pravi, prave, neposredne resnice matematičnega posrednega diskurza ni mogoče izgovoriti, ne da bi ga spet reducirali na analogijo, kar pomeni, da bi ga vzeli za ovinek, podobo resnice in posredni govor. Od tod je mogoče razumeti odpor *working mathematicians* do izjavljanj nematematikov o matematiki res kot strukturni odpor, kot meni Badiou,²³ toda tudi kot nepremostljivi odpor.

V teoriji množic velja, da imata v dani množici, ali, metaontološko rečeno, v dani situaciji množica sama in prazna množica poseben status, saj sta obe hkrati odprti in zaprti. Morda je bila v tem Badioujeva skušnjava: vzeti obe odprti množici ne skupaj, temveč drugo za drugo in tako izničiti njuno skupno lastnost. Brez upoštevanja njune sočasnosti sta robova seveda postala lahki žrtvi logike komplementarnosti. Rob strukture kot njena negacija torej nikoli ni enojni rob, temveč dvojni: kolikor se v površino umesti prvi, se nujno tudi drugi.²⁴ Robova sta torej med seboj v nujni zvezi, ta nujna zveza pa ni nič drugega kot njun sočasni vznik na robu strukture. Pred tem vznikom dvojnega roba ni mogoče govoriti o strukturi kot določeni, kot eni.

23. *L'être et l'événement*, str. 20.

24. Tak je navsezadnje enostavni pomen Lacanovega koncepta realnega kot zagate formalizacije, ki vselej odloča tudi o usodi Drugega kot polne, konsistentne celote.

Prav v to predhodnost, zunanost, pa je izvržena površina. Njen status »pred«
 strukturo, se pravi njena zunanja zunanost prek obeh robov komunicira z njenim
 statusom »po«
 strukturi, statusom notranje zunanosti. Toda če je prvi rob nega-
 cija površine, drugi rob ni komplementarna negacija negacije, ki bi nas kakor-
 koli vrnila k površini. Površina je, brž ko je prvič obrobljena, že izgubljena.
 Koncepta površine in dvojnega roba sta zato med seboj heterogena; v tem
 pogledu bi bilo treba tudi heterogenost koncepta situacije dojeti kot heterogenost
 neke neobrobline površine in nekega dvojnega roba.

Namesto artikulacije te heterogenosti je metaontologija ubrala pot dveh
 različnih rešitev: na eni strani je skušala s pomočjo strategije napredovanja
 ohraniti situacijo kot polno celoto, kot nepresojno površino, da bi lahko na
 njenem obzorju definirala prešitje z bitjo, na drugi pa je to celoto razgradila s
 pomočjo konstrukcije generičnega postopka, kakršno omogoča jezik situacije.
 Zato na eni strani situacija ni bila nikoli zadosti polna, ni bila prava površina,
 na drugi pa subjektivna lokalna konfiguracija nikoli ni mogla dejansko prestopiti
 okvira situacije, kakor so ga določale v jeziku situacije definirane podobe gene-
 ričnega postopka. Tako med matematiko in metaontologijo ni uspela postaviti
 ontološke razlike kot nepresojne površine videza; in ker ni vzela resno ontološke
 razlike, tudi razmerja med zevjo prezentacije in presežkom reprezentacije ni
 mogla rešiti pred logiko komplementarnosti: presežek reprezentacije, ki daje
 apriorne pogoje teoriji dogodka in subjekta, se namreč prehitro izkaže za
 komplement zevi prezentacije, kakor jo uokvirjajo figure generičnega postopka.
 Tako je metaontologija ostala ujeta v kroženje od aksiomov – pogojev – h
 konstrukciji – pogojenemu – in nazaj.

Če je prazno pravi predmet, drugo oziroma heterogeni pogoj matematike,
 potem je prazno neka neobrobljena površina. O tej površini matematika molči,
 in tudi metamatematika, če se preveč drži matematičnih konceptov, zanjo nima
 posluha; toda brez nje ni ontološkega diskurza. Morda ji je bližja resna poetska
 govorica, s katero je neizbrisno uročen, kljub svoji racionalni odločitvi, Badiou-
 jev diskurz. In morda je to način, kako je dal prostor površini, in razlog, zakaj
 preganja lahkotno poetsko govorico sofistike.

Emmanuel Lévinas

SLED DRUGEGA

1. Bit in Isto

Jaz je identifikacija *par excellence*, izvor samega fenomena identitete.¹ Identiteta Jaza v resnici ni vztrajnost kake nespremenljive kvalitete. Jaz sem jaz sam ne zaradi takšne ali drugačne značajske poteze, ki jo vnaprej identificiram, da bi se ponovno našel kot isto. Prav zato, ker sem takoj isto, *me ipse*, ipseiteta, lahko identificiram vsak predmet, vsako značajsko potezo in vsako bit.

Ta identifikacija ni preprosto »nepotrebno ponavljanje« sebstva: Jazov »A je A« pomeni »A, ki trepeta za A« ali »A, ki uživa ob A«, vselej »A, ki je usmerjen na A«. Znotraj potrebe ga pretrese to *zunaj mene: zunaj mene je zame*. Tautologija ipseitete je egoizem.

Resnično spoznanje, v katerem Jaz »pusti biti« in pusti, da tuja bit žari, ne pretrga s to izvorno identifikacijo, ne potegne nepovratno za seboj Jaza zunaj njega samega. Bit *vstopa* v sfero resničnega spoznanja. Ko postaja téma, seveda ohrani tujost z ozirom na misleca, ki jo zajema. Vendar pa takoj preneha zadevati ob mišljenje. To tuje se na neki način udomači takoj, ko se kompromitira s spoznanjem. Na sebi – in spričo tega *drugje* kot v mišljenju, *drugo* kot mišljenje – nima divjega barbarstva drugosti. Ima smisel. Bit se razprostre v neskončne podobe, ki izžarevajo iz nje, se tako razširi skozi prostor povesodnosti, da bi prodrla v notranjosti ljudi. Kaže se in izžareva na način, kot da bi sama polnost njene drugosti presegala misterij, ki jo skriva, zato, da bi se pro-izvedla. Da bi spravila Jaz v čudenje, bit v resnici ne spreminja identitete Jaza. Zakritost, iz katere izvira, se obljublja raziskovanju. Na ta način se razpre kot prihodnost, katere noč je zgolj neprosojnost, ki jo proizvede gostota drugo na drugo položenih transparentnosti. Spomin prestavi preteklost sólo v to prihodnost, v kateri se drzneta razviti raziskovanje in zgodovinska interpretacija. Sledi

1. [Prevedeno po Emmanuel Lévinas, »La trace de l'autre«, prvič objavljeno v *Tijdschrift voor Filosofie*, 1963, št. 3. Povzeto v Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Pariz, Vrin 1967, str. 187–202.]

neobrnjive preteklosti veljajo za znake, ki zagotavljajo odkritje in enotnost Sveta. Prednost, ki jo ima prihodnost med časovnimi »ekstazami«, konstituira spoznanje kot razumevanje biti. Ta prednost dokazuje skladnost Biti in Mišljenja. Ideja biti, s katero filozofi razlagajo nezvedljivo tujost Ne-Jaza, je tako po meri Istega. To je prikladna ideja, ideja sebstva.

Bit bivajočega, Razlika na sebi in zatorej Drugost po Heideggrovem mnenju pojasnjuje [*éclairé*] kot zakrita in vselej že pozabljena. Toda pesniki in filozofi v nekem trenutku izsilijo njeno neizrekljivo bistvo, kajti še vedno se Biti biva-jočega približujemo v terminih jasnine in nejasnosti, razkritja in zakritja, resnice in neresnice, se pravi še vedno znotraj prednosti prihodnosti.

Intencionalnost, ki jo na osnovi prakse in občutenja opaža fenomenološko gibanje, potrjuje dejstvo, da samozavedanje – oziroma identifikacija s seboj – ni nekompatibilna z »zavestjo o...« ali z zavestjo o biti. In obratno, skladnost je tako zelo stroga, da se lahko celotna resnost biti razkroji v igre notranjosti in se nahaja na robu iluzije. Možno, da je pojav biti videz. Prazno upanje se razume kot gotovost, gotovost se opusti zaradi praznega upanja. Descartes je mislil, da skozi samega sebe lahko razložim nebo in sonce navzlic njuni veličastnosti. Vsako izkustvo, naj je še tako pasivno, naj je še tako sprejemljivo, se takoj pretvori v »konstitucijo biti«, ki jo sprejema, kot da bi bilo *dano* odtegnjeno od sebe, kot da bi smisel, ki ga vsebuje, podal jaz. Bit nosi v sebi možnost idealizma.

Zahodna filozofija sovпада z razkritjem Drugega, v katerem Drugi izgubi svojo drugost, ko se prikazuje kot bit. Filozofija od svojega otroštva dalje boleha za grozo pred Drugim, ki ostaja Drugi, boleha za nepremagljivo alergijo. Zato je predvsem filozofija biti, zato je razumevanje biti njena zadnja beseda in temeljna struktura človeka. Zato tudi postaja filozofija imanentnosti in avtonomije oziroma ateizem. Od Aristotela do Leibniza in preko Boga sholastikov je Bog filozofov bog, ki je skladen z umom, je razumljeni bog, ki bi ne mogel vznemirjati avtonomije zavesti, ki se sama skozi vse svoje avanture ponovno najde, se vrne k sebi kot Odisej, ki skozi vsa svoja popotovanja potuje zgolj proti svojemu rojstnemu otoku.

Filozofija, ki smo jo prevzeli, k temu obratu ne napelje samó teoretičnega mišljenja, temveč vsako spontano gibanje zavesti. Ne le da svet, ki ga dojema um, preneha biti drugi, da se v njem zavest ponovno najde, ampak je vse tisto, kar je *drža* zavesti, tj. valorizacija, občutje, delovanje, delo in, splošneje vzeto, angažiranje, v zadnji analizi samozavedanje, se pravi identiteta in avtonomija. Heglova filozofija predstavlja logično dovršitev te temeljne alergije filozofije. Eden izmed najglobjih modernih interpretov heglovstva, Eric Weill, je to

čudovito razložil v svoji *Logique de la Philosophie*, ko je pokazal, kako se vsaka drža razumnega bitja pretvori v kategorijo, tj. se dojema znotraj nove drže. Vendar je v skladu s filozofsko tradicijo prepričan, da je dovršitev kategorija, ki povzema vse drže.

Četudi življenje predhodi filozofiji, četudi sodobna filozofija, ki hoče biti anti-intelektualistična, vztraja na tej predhodnosti eksistence v razmerju do bistva, na predhodnosti življenja v razmerju do inteligence, četudi Heidegger premislek biti postavi kot hvaležnost in poslušnost, pa ustrežljivost moderne filozofije do multiplicitete kulturnih pomenov in iger umetnosti razbremeniti Bit njene drugosti in predstavlja formo, s katero filozofija rajši izbere čakanje kot delovanje, da bi tako ostala indiferentna do Drugega in Drugih ter da bi tako zavrnila vsako nepovratno gibanje. Varuje se vsake nepremišljene geste, kot da bi morala starostna lucidnost popraviti vse mladostne smelosti. Delovanje, ki je vnaprej postavljeno v luč, ki bi ga morala voditi – to je morda sama definicija filozofije.

2. Nepovratno gibanje

In kljub temu transcendenca biti, ki jo opisuje imanentnost, ni edina transcendenca, o kateri govorijo filozofi. Filozofi so nam prav tako prinesli skrivnostno sporočilo o tistem, kar je onstran Biti.

Transcendenca Dobrega v razmerju do Biti, *epékeina tês ousías*, je drugostopenjska in nas ne obvezuje, da jo takoj vrnemo v heideggrovsko interpretacijo Biti, ki transcendirata Bivajoče.

Plotinovsko Eno je postavljeno onstran Biti in je tudi *epékeina nou*. Eno, o katerem govori Platon v prvi hipotezi *Parmenida*, je tuje definiciji in meji, mestu in času, istovetnosti s seboj in razliki z ozirom nase, podobnosti in nepodobnosti, tuje biti in spoznanju, katerega kategorije sicer konstituirajo vsi ti atributi. Je nekaj drugega od vsega tega, *drugo* je v absolutnem smislu in ne z ozirom na kak relativni člen. Je Nerazodeto; nerazodeto ne zato, ker bi bilo vsako spoznanje preveč omejeno ali preveč neznatno, da bi sprejelo njegovo luč. Nerazodeto je zato, ker *Eno* in ker narediti se spoznavno implicira dualnost, ki se že sklada z enotnostjo *Enega*. Eno je onstran biti ne zato, ker je prikrito in nepojmljivo. Prikrito je zato, ker je onstran biti, ker je povsem drugo kot bit.

V katerem smislu me torej zadeva *absolutno drugi*? Se moramo ob že od začetka nepojmljivem stiku s transcendenco in drugostjo odreči filozofiji? Bi

mar bila transcendna možna zgolj z absolutno slepim dotikom? Zgolj z vero, ki se naslanja na ne-pomen? Oziroma obratno, če platonska hipoteza o Enem, ki je Eno nad bitjo in spoznanjem, ni razvijanje nekega sofizma, mar potemtakem ne obstaja izkustvo Enega, ki je različno od izkustva, znotraj katerega se Drugi pretvori v Isto? Izkustvo, kajti gre za gibanje proti Transcendentnemu, toda izkustvo tudi zato, ker se v tem gibanju Isto ne izgubi na ekstatičen način v Drugem in prenese petje siren, prav tako pa se ne razpusti v šelestenju anonimnega dogodka. Izkustvo, ki je še vedno gibanje Istega, gibanje Jaza; izkustvo, ki se zato približuje Transcendentnemu v pomenu, ki si ga ne bo izposodilo. Ali obstaja pomenskost pomena, ki bi ne ustrezala pretvorbi Drugega v Isto? Lahko obstaja nekaj takega kot je izkustvo absolutno zunanjega, nekaj terminološko tako protislovnega kot je to heteronomno izkustvo? Če temu pritrdimo, potem seveda ne bomo podlegli skušnjavi in utvari, ki bi bila v tem, da s pomočjo filozofije ponovno odkrijemo empirične danosti pozitivnih religij, temveč bomo sprostili gibanje transcendence, ki se zagotavlja kot zasedeno ozemlje »druge strani«, brez katerega je enostavna koeksistenca filozofije in religije znotraj duš in prav tako civilizacij zgolj nedopustna pomehkuženost duha; in lahko bomo tudi postavili pod vprašaj tezo, po kateri je zadnje bistvo Človeka in resnice *razumevanje Biti bivajočega*, tezo, h kateri – tako se vsaj zdi, to je treba priznati – napeljujejo teorija, izkustvo in govor.

Heteronomno izkustvo, ki ga iščemo, bi bilo neka drža, ki ne more preiti v kategorijo in katere gibanje proti Drugemu se ne zbere v identifikaciji, se ne vrne na svoje izhodišče. Nam mar ni na voljo s tistim, kar povsem banalno imenujemo dobrota, ter z delom, brez katerega je dobrota le sanjarija brez transcendence, gola želja (*bloßer Wunsch*), skladno s Kantovim izrazom?

Toda odslej je treba Delo [*Oevre*] misliti ne kot navidezno vznemirjanje temelja, ki ostaja po njem identičen s samim seboj, ne kot energijo, ki skozi vse svoje transformacije ostaja enaka s samo seboj. Nadalje ga ni potrebno misliti kot tehniko, ki z razvpito negativnostjo reducira tuji svet na svet, katerega drugost se je pretvorila v mojo idejo. Ena in druga koncepcija še naprej zatrjuje, da je bit identična z njo samo, in reducirata njen temeljni dogodek na mišljenje, ki je – to je neizbrisljiv nauk idealizma – mišljenje samega sebe, mišljenje mišljenja. *Delo, ki je mišljeno na radikalen način, je v resnici gibanje od Istega proti Drugemu, ki se nikoli ne vrne nazaj k Istemu.* Mitu o Odiseju, ki se vrne v Itako, bomo postavili nasproti zgodbo Abrahama, ki je zaradi še neznane dežele za vedno zapustil svojo domovino ter celo prepovedal svojemu služabniku, da bi njegovega sina popeljal na to izhodišče.

Delo, če ga mislimo do kraja, zahteva radikalno darežljivost Istega, ki v Delu poteka proti Drugemu. Skladno s tem *nehvaležnost* [*ingratitude*] zahteva Drugega. Hvaležnost bi bila natanko *vrnitev* gibanja na njegov izvor. Po drugi strani se Delo razlikuje od igre ali čistega potroška. Delo ni čista izguba in zanj ne zadostuje, da afirmira Isto v njegovi istovetnosti, ki jo obdaja nič. Delo ni niti čista priboritev zaslug niti čisti nihilizem. Kajti kot tisti, ki išče zaslugo, se ima z navidezno nemotiviranostjo svojega delovanja tudi nihilistični delovalec takoj za cilj. Delo je torej relacija z Drugim, ki ga doseže, ne da bi ta izkazal svojo prizadetost. Zasnuje se izven čemernege naslajanja s spodletelostjo in utehami, s katerimi Nietzsche definira religijo.

Toda izhodišče brez povratka, ki pa kljub temu ne gre v prazno, bi na enak način izgubilo svojo absolutno dobroto, če bi delo prosjačilo za svoje povračilo v neposrednosti svojega zmagoslavja, če bi tako nepotrpežljivo čakalo na zmagoslavje svoje stvari. Enosmerno gibanje bi se sprevrglo v recipročnost. Zoperstavljač svoje izhodišče in svoj konec, bi se delo resorbiralo v izračune deficita in kompenzacije, v računске operacije. Podredilo bi se mišljenju. Enosmerno delovanje je možno zgolj v potrpežljivosti, ki – prignana do kraja – pomeni za tistega, ki dela, naslednje: odpovedati se doživetju njegove dovršitve, delovati brez vstopa v obljubljeni dežel.

Prihodnost, za katero se pričinja delo, mora biti takoj postavljena kot indiferentna do moje smrti. Delo, ki je obenem različno od iger in preračunavanj – je bit–za–onstran–moje–smrti. Potrpežljivost za tistega, ki dela, ni v tem, da vara njeno darežljivost tako, da si podeli čas *osebne nesmrtnosti*. Odpovedati se temu, da smo sodobniki zmagoslavja svojega dela, pomeni, da to zmagoslavje posedujemo v času *brez mene*, da merimo na ta svet–tu brez mene, da merimo na čas onstran horizonta mojega časa. Eshatologija brez upanja za sebe oziroma za osvoboditev z ozirom na moj čas.

Biti za čas, ki bi bil brez mene, biti za čas po mojem času, za prihodnost onstran razvpite »biti–za–smrt«, biti–za–po–moji–smrti – »Naj bodo prihodnost in najbolj oddaljene stvari pravilo za vse sedanje dni« – to ni vsakdanja misel, ki iz fragmentarnih podatkov ekstrapolira svoje lastno trajanje, temveč je prehod k času Drugega. Ali je treba tisto, kar omogoči tovrstni prehod, imenovati večnost? Morda pa gre možnost žrtvovanja do konca tega prehoda in razkrije ne–nenevarni značaj tega ekstrapoliranja: biti–za–smrt, da bi bil za–tisto–kar–je–po–meni.

Delo Istega kot nepovratno gibanje Istega proti Drugemu bi rad zajel z grškim terminom, ki v svojem prvem pomenu naznačuje izvrševanje naloge, ki je ne le

povsem nemotivirano, temveč zahteva od tistega, ki izvršuje, da investira v izgubo. To bi rad zajel s terminom liturgija. Za trenutek je treba temu terminu odvzeti vse religiozne pomene, četudi naj bi se na koncu naše analize določena ideja Boga izpostavila kot sled. Po drugi strani pa se absolutno potrpežljivo delovanje, liturgija ne uvršča kot kult poleg del in etik. Je etika sama.

3. Potreba in Želja

Liturgijska usmeritev Dela ne izhaja iz potrebe. Potreba zadeva svet, ki je zame – vrača se k sebi. Čeprav sublimna kot potreba po zveličanju, je še vedno nostalgija, bolezen vračanja. Potreba je vračanje samo, strah jaza zase, izvorna forma identifikacije, ki smo jo imenovali egoizem. Je asimilacija sveta v pogledu sovpadanja s samim seboj oziroma sreče.

Valéry v »Cantique des Colonnes« govori o »želji, ki ji nič ne manjka«. Nedvomno se sklicuje na Platona, ki je v svojih analizah čistih užitkov odkrival vzgib, ki ga ne pogojuje noben predhodni manko. Privzemam ta termin Želje. Subjektu, ki je obrnjen proti samemu sebi in je skladno s stoiško formulo označen z *ormé* ali težnjo po vztrajanju v svoji biti, oziroma, po Heideggrovi formuli, »mu gre v njegovi eksistenci prav za to eksistenco«, subjektu, ki se tako definira skozi skrb zase – in ki v sreči dovrši svoje »zasebje« – postavljamo nasproti Željo Drugega, ki izhaja iz biti, ki je že izpolnjena in samostojna in ki ne želi zase. Potreba tistega, kar nima več potreb, se prepozna v potrebi Drugega, ki je Bližnji [*Autrui*], ki ni niti moj sovražnik (kot je to pri Hobbesu in Heglu) niti moje dopolnilo, kot je to še v Platonovi *Državi*, ki se oblikuje zato, ker naj bi nekaj v bivanju vsakega individua umanjalo. Želja Drugega se poraja znotraj biti, ki ji nič ne manjka, natančneje, razvije se onstran vsega tistega, kar ji lahko manjka ali jo zadovolji. Ta Želja Drugega, ki je sama naša družbenost, ni enostavna relacija z bitjo, kjer se skladno z našimi izhodiščnimi formulami Drugi pretvori v Isto.

V Želji se Jaz obrača k Bližnjemu na način, da kompromitira suvereno identifikacijo Jaza s samim seboj, Jaza, katerega potreba je le nostalgija in zavest o anticipirani potrebi. Gibanje proti bližnjemu me, namesto da bi me dopolnilo in zadovoljilo, zaplete v splet okoliščin, ki me po eni plati niso zadevale in so me morale pustiti ravnodušnega: »Kaj sem torej prišel iskat na to galejo?«² Od

2. [Molière, *Les fourberies de Scapin*.]

kod prihaja ta stres, ko grem indiferentno mimo pogleda Bližnjega? Relacija z Bližnjim me postavlja pod vprašaj, me izprazni od mene samega in me ne preneha prazniti, ko mi na ta način razkrije vedno nove zaloge. Nisem vedel, da sem tako bogat, toda nimam več pravice česarkoli obdržati. Je Želja Bližnjega neka sla ali radodarnost? Željivo ne zapolni moje Želje, ampak jo pogloblja in me na neki način hrani z novimi lakotami. Pokaže se, da je Želja dobrotu. V *Zločinu in kazni* je prizor, kjer Dostojevski v zvezi s Sonjo Marmeladovo, ki opazuje Razkolnikova v njegovem obupu, govori »o nenasitnem sočutju«. Ne pravi »neizčrpno sočutje«. Kot da bi sočutje Sonje do Razkolnikova bilo lakota, ki bi jo prisotnost Razkolnikova hranila onstran vsake zasičenosti in jo istočasno povečevala v neskončnost.

Analiza Želje, ki jo je bilo najprej treba ločiti od potrebe, se bo natančneje določila z analizo Bližnjega, h kateremu se usmerja Želja.

Seveda se manifestacija Bližnjega že od začetka dogaja skladno z načinom, po katerem se proizvede vsak pomen. Bližnji je prisoten v kulturni celoti in se pojasnjuje skozi to celoto kot tekst s kontekstom. Manifestacija celote zagotavlja to prisotnost in to prisotno. Pojasnjujeta se skozi luč sveta. Razumevanje Bližnjega je tako hermenevtika in eksegeza. Bližnji se daje znotraj pojma totalitete, ki ji je imanenten in ki ga skladno z izvrstnimi analizami Merleau-Pontya izražajo in razkrivajo naša lastna kulturna pobuda, telesna, jezikovna ali umetniška gesta.

Toda epifanija Bližnjega zajema lastno pomenskost, ki ni odvisna od tega pomena, ki ga dobiva iz sveta. Bližnji ne prihaja k nam le izhajajoč iz konteksta, temveč brez posredovanja, pomeni sam po sebi. Njegov kulturni pomen, ki se na neki način razkriva in ki se razkriva *horizontalno*, ki se razkriva iz zgodovinskega sveta, ki mu pripada in ki skladno s fenomenološkim izrazom razkriva horizonte tega sveta, ta posveten pomen zmoti in pretrese neka druga prisotnost, ki je abstraktna in je svet ne zajema. Njegova prisotnost je v prihajanju k nam, v *vstopanju*. Kar lahko izrazimo takole: fenomen, kakršen je pojav Bližnjega, je prav tako *obličje* [*visage*] oziroma tudi (da bi pokazali na ta vstop, ki je vseskozi znotraj imanentnosti in zgodovinskosti fenomena): epifanija obličja je *obiskovanje* [*visitation*]. Medtem ko je fenomen že podoba, manifestacija, ki je ujeta v njegovo plastično in nemo formo, je epifanija obličja živa. Njegovo življenje sestoji v razdiranju forme, v kateri se vsako bivajoče – ko vstopa v imanentnost, se pravi ko se izpostavi kot téma – že prikrije.

Bližnji, ki se manifestira v obličju, na neki način predre svojo lastno plastično bistvo, kot bitje, ki odpre okno, na katerem se kljub temu zariše njegova podoba. Njegova prisotnost je v tem, da se *otrese* forme, ki pa ga kljub temu manifestira.

Njegova manifestacija je presežek neizbežne ohromitve manifestacije. Natanko to izreka naslednja formula: obličje govori. Manifestacija obličja je prvi govor. Govoriti pomeni predvsem ta način, kako priti iz ozadja njegove pojavnosti, ozadja njegove forme, odprtja znotraj odprtja.

4. Diakonija

Obiskovanje obličja torej ni razkritje sveta. V konkretnem sveta je obličje abstraktno oziroma golo. Je brez svoje lastne podobe. Z goloto obličja je v svetu sploh šele možna golota na sebi.

Golota obličja je oropanje brez vsakega kulturnega okrasja – neka odveza – odtrganje v osrčju same njegove produkcije. Obličje *vstopa* v naš svet iz absolutno tuje sfere – tj. natanko iz absoluta, ki je sicer tudi ime za temeljno tujost. Pomen obličja v njegovi abstrakciji je, v dobesednem smislu besede, iz–vrsten [*extra-ordinaire*]. Kako je možna takšna produkcija? Kako je mogoče, da se prihod Bližnjega iz absoluta znotraj obiskovanja obličja v nobenem oziru lahko ne pretvori v razkritje – pa naj bo to razkritje simbolizem ali sugestija? Kako to, da obličje ni preprosto resnična *reprezentacija*, kjer se Drugi odpove svoji drugosti? Da bi odgovorili na ta vprašanja, bomo morali proučiti brez-primerno pomenskost sledi in osebni red, kjer je taka pomenskost možna.

Za trenutek vztrajajmo na smislu, ki ga zajema abstrakcija ali golota obličja, ki nam razpre ta red in prevrat zavesti, ki ustreza tej abstrakciji. Oropano same svoje forme je obličje prešlo v svojo goloto. Obličje je uboštvo. Golota obličja je pomanjkanje in že moledovanje v poštenosti, ki me zadeva. Toda to moledovanje je zahteva. Ponižnost se v njej združuje z vzvišenostjo. In od tod se naznačuje etična dimenzija obiskovanja. Medtem ko resnična predstava ostaja možnost pojavitve, medtem ko svet, ki zadeva ob mišljenje, ne more nič proti svobodni mišljenja, ki je zmožno pobegniti v notranjost, zateči se vase, ostati natanko svobodno mišljenje nasproti resničnemu in obstajati »kot prvo«, kot izvor tistega, kar sprejema, skozi spomin obvladovati tisto, kar mu predhodi, medtem ko torej svobodno mišljenje ostaja »Isto«, se mi obličje vsiljuje na način, da ne morem biti gluha za njegov klic in ga ne morem pozabiti – hočem reči na način, da bi ne mogel uiti odgovornosti za njegovo uboštvo. Zavest izgubi svoje prvo mesto.

Prisotnost obličja tako pomeni nespodbiten red – neko zapoved – ki zaustavi razpoložljivost zavesti. Obličje postavi pod vprašaj zavest. Postavitev pod

vprašaj se ne izteče v to, da se zavemo te postavitve pod vprašaj. Absolutno drugi se ne reflektira znotraj zavesti. Temu se upira do te mere, da se celo njegovo upiranje ne pretvori v vsebino zavesti. Obiskovanje je v sprevrženju samega egoizma Jaza, obličje zbeга intencionalnosti, ki meri nanj.

Gre za postavitev pod vprašaj zavesti in ne za zavest o postavitvi pod vprašaj. Jaz izgubi svoje suvereno sovpadanje s seboj, svojo identifikacijo, v kateri se zavest zmagoslavno vrača k sebi sami, da bi počivala samó na sebi. Vpričo zahteve Bližnjega, se Jaz izžene iz tega počitka in ni že zmagovalna zavest o tem izgnanstvu. Vsaka ustrežljivost bi sesula enosmernost etičnega gibanja.

Toda postavitev pod vprašaj te divje in naivne svobode, ki se zanaša na gotovost zatekanja vase, se ne zvede na to negativno gibanje. Postavitev pod vprašaj sebstva je natanko sprejetje absolutno drugega. Epifanija absolutno drugega je obličje, v katerem me Drugi poziva in mi skozi svojo goloto, skozi svoje pomanjkanje pomeni red. Njegova prisotnost je klic k odgovoru. Jaz se ne zave le te nujnosti po odgovarjanju, kot da bi šlo za obvezo ali dolžnost, glede katere bi se moral odločiti. V samem svojem položaju je skoz in skoz odgovornost oziroma diakonija, kot je to podano v 53. poglavju iz Izaija.

Odslej biti Jaz pomeni ne moči izogniti se odgovornosti. Ta prirastek biti, to pretiravanje, ki ga imenujemo biti jaz, ta izrastek ipseitete v biti se dovrši kot nabreklost odgovornosti. Postavitev pod vprašaj Jaza s strani Drugega me naredi za solidarnega z [*solidaire de*] Bližnjim na način, ki je neprimerljiv in edinstven. Ne solidarnega tako, kot je materija povezana s [*solidaire du*] skupkom, ki mu pripada, in kot je kak izmed organov povezan z organizmom, v katerem ima svojo funkcijo – solidarnost pomeni tu odgovornost, kot da bi celotna zgradba stvarjenja počivala na mojih plečih. Edinstvenost Jaza je v dejstvu, da nihče ne more odgovarjati namesto mene. Odgovornost, ki izprazni jaz njegovega imperializma in njegovega egoizma – četudi je to egoizem zveličanja – ga ne transformira v moment občega reda. Potrjuje ga v njegovi ipseiteti, v njegovi funkciji opore veseljstva.

Odkriti v Jazu takšno orientacijo pomeni poistovetiti Jaz in moralnost. Jaz je pred Bližnjim neskončno odgovoren. Drugi, ki znotraj zavesti sproži to etično gibanje in zmoti čisto vest [*la bonne conscience*] sovpadanja Istega z njim samim, vsebuje presežek, ki je neadekvaten intencionalnosti. To je Želja: goreti iz drugega ognja kot sta ga pogasili potreba ali zapolnitev, misliti onstran tistega, kar mislimo. Spričo tega presežka, ki ga ni mogoče asimilirati, spričo tega onstran smo relacijo, ki pripne Jaz na Bližnjega, imenovali Ideja Neskončnega.

Ideja neskončnega je Želja. Je, paradokсно, v tem, da mislimo več kot to, kar je mišljeno, in to pri tem vendarle ohranimo v njegovi neizmernosti v

razmerju do misli; je v tem, da vstopimo v relacijo z nedoumljivim in mu ob tem v celoti jamčimo njegov status nedoumljivega. Nekončno torej ni korelat ideje neskončnega, kot da bi bila ideja intencionalnost, ki se dovrši v svojem objektu. Čudež neskončnega znotraj končnega je preobrnjenje intencionalnosti, preobrnjenje te sle po luči: v nasprotju z zasičenjem, kjer se intencionalnost pomiri, pa neskončno zbega svojo idejo. Jaz, ki je v relaciji z Neskončnim, je nemožnost zaustaviti svoje stopanje naprej, nemožnost zapustiti svoje mesto, kot to Platon pove v *Faidonu*; dobesedno to pomeni ne imeti časa, da bi se vrnil. *Natanko to je drža, ki je nezvedljiva na kategorijo*. Ne moči izogniti se odgovornosti, ne imeti notranjega skrivališča, kjer se vrnemo k sebi, hoditi naprej ne oziraje se nase. Naraščanje zahtev v pogledu sebe: bolj se soočam z mojimi odgovornostmi, bolj sem odgovoren. Moč [*Pouvoir*], zgrajena iz nemoči [*impuissances*], prav to je postavitve pod vprašaj zavesti in njen vstop v splet relacij, ki se razlikuje od razkritja.

5. Sled

Toda mar ni *onstran*, iz katerega prihaja obličje, razumljena in razkrita ideja? Če izjemno izkustvo Vstopa [*l'Entrée*] in Obiskovanja ohranja svojo pomenskost, je to zato, ker *onstran* ni preprosto zastrtje temelja, iz katerega nas nagovarja obličje, ni neki »drugi svet« izza sveta. *Onstran* je natanko *onstran* »sveta«, se pravi *onstran* slehernega razkritja, kot je to Eno iz prve hipoteze *Parmenida*, ki presega vsako spoznanje, bodisi da je to simbolično bodisi pomensko. »Niti podobno niti nepodobno, niti istovetno niti neistovetno,« pravi Platon o Enem in ga izvzema slehernemu razkritju, tudi posrednemu. Simbol simbolizirano še vedno napotuje na svet, kjer je nastalo.

Kaj je potemtakem lahko ta relacija z odsotnostjo, ki je radikalno odtegnjena razkritju in prikritju, ter katera je ta odsotnost, ki omogoča obiskovanje, ga pa pri tem ne reducira na nejasnost, kajti ta odsotnost ima neko pomenskost, toda pomenskost, znotraj katere se Drugi ne pretvori v Isto?

Obličje je abstraktno. Ta abstrakcija seveda ni po zgledu golih čutnih danosti empiristov. Tudi ni več trenutna zarez časa, v kateri bi se čas križal z večnostjo. To je zarez časa, ki ne krvavi. Medtem ko je abstrakcija obličja obiskovanje in prihod. Vznemirja imanentnost, ne da bi se umestila znotraj horizontov sveta. Njegova abstrakcija ni dosežena skozi logični proces, ki izhajajoč iz substance biti poteka od partikularnega k občemu. Nasprotno, poteka proti tem bitim,

toda se z njimi ne pomeša, se umakne od njih, se od-veže. Njegova čudežnost izvira od drugod, od tam, od koder prihaja in kamor se že umakne. Toda ta prihod od drugod ni simbolično napotovanje na to drugod kot na neki termin. Obličje nastopa v svoji goloti, ni forma, ki prikriva – a prav s tem naznačuje – neki temelj, fenomen, ki prikriva, a prav s tem izdaja reč na sebi. Sicer bi se obličje pomešalo z masko, ki ga predpostavlja. Če bi bilo *pomeniti* ekvivalentno z *naznačiti*, potem bi bilo obličje nepomenljivo. Sartre je na čudovit način povedal, čeprav je prehitro zaključil analizo, da je Bližnji neka čista vrzel v svetu. Izhaja iz absolutno Odsotnega. Toda njegova relacija z absolutno odsotnim, iz katerega izhaja, *ne naznačuje, ne razkriva* tega Odsotnega; a kljub temu ima Odsotno v obličju neki pomen. Toda ta pomenskost za Odsotno ni način, kako se Odsotno daje v praznosti znotraj prisotnosti obličja – kar bi nas ponovno napeljalo na neki modus razkritja. Relacija, ki poteka od obličja k Odsotnemu, je zunaj vsakega razkritja in zunaj vsakega prikritja, je tretja pot, ki jo ta nasprotja izključujejo. Na kakšen način je možna ta tretja pot? Toda ali smo bili upravičeni raziskovati tisto, od koder izhaja obličje, kot sfero, kot mesto, kot svet? Ali smo se dovolj zvesto držali prepovedi, da ne smemo iskati tega *onstran* kot sveta izza našega sveta? Red biti bi bil tako vnovič predpostavljen. Red, ki ne vsebuje drugega pravilnika kot je pravilnik razkritega in prikritega. Znotraj Biti se razkrita transcendenca sprevrže v imanentnost, iz-redno se uvrsti v neki red, Drugi je povzet v Istem. Ne odgovarjamo s prisotnostjo Bližnjega na neki red, v katerem ostaja pomenskost neodpušljiva motnja, absolutno minula preteklost? Takšna pomenskost je pomenskost sledi. Onstran, od koder prihaja obličje, pomeni kot sled. Obličje je v sledi Odsotnega absolutno minulo, absolutno preteklo, umaknjeno v tisto, kar Paul Valéry imenuje »globoko nekoč, nikoli dovolj nekoč«, in česar nobena introspekcija ne bi mogla odkriti v Sebi. Obličje je edinstveno odprtje, kjer pomenskost Transcendentnega ne izniči transcendence, da bi jo postavila v imanentni *red*, ampak kjer se transcendenca nasprotno ohrani kot vselej minula transcendenca transcendentnega. Relacija med označenim in pomenom v sledi ni korelacija, temveč *nepravilnost* sama. Domnevno posredna in indirektna relacija med znakom in označenim je še vedno pravilnost, ker je razkritje, ki nevtralizira transcendenco. Pomenskost sledi nas postavlja v neko stransko relacijo, ki je nezvedljiva na pravilnost (kar je nezamisljivo znotraj reda razkritja in biti), in ta relacija odgovarja neobrnjivi preteklosti. Noben spomin ne bi mogel povsem slediti tej preteklosti. To je preteklost, ki se je ni moč spominjati, in morebiti je to tudi večnost, katere pomenskost ni tuja preteklosti. Večnost je sama neobrnjivost časa, izvor in pribežališče preteklosti.

Toda če se pomenskost sledi takoj ne transformira v smer, ki še vedno zaznamuje znak – ki razkrije in označeno Odsotno vpelje v imanentnost – potem sled pomeni onstran Biti. Osebni red, ki mu dolgujemo obličje, je onstran Biti. *Onstran Biti je tretja oseba*, ki se ne določa skozi Samo–Sebe, skozi ipseiteto. Je možnost te tretje usmeritve radikalne nepravilnosti, ki uhaja bipolarni igri imanentnosti in transcendence, ki je lastna biti, v kateri imanentnost povsem premaga transcendenco. Profil, ki preko sledi privzame neobrnljivo preteklost, je profil tega »On« [II]. *Onstran*, od koder prihaja obličje, je tretja oseba. Zaimek *On* izraža natanko njeno neizrazljivo neobrnljivost, se pravi to, kar že uhaja tako vsakemu razkritju kot tudi vsakemu prikritju, ki je v tem smislu povsem nezaobsegljivo ali popolno [*absolu*], izraža transcendenco v popolni³ preteklosti. *Onost* [*L'illéité*] tretje osebe je pogoj neobrnljivosti.

Ta tretja oseba, ki se je v obličju že umaknila pred vsakim razkritjem in vsakim prikritjem, ki je preminila, ta onost ni neko »manj kot bit« v razmerju do sveta, v katerem prežema obličje; to je celotna ogromnost, celotna neizmerljivost, celotno Neskončno absolutno drugega, ki se izmika ontologiji. Vrhovna prisotnost obličja je neločljiva od te vrhovne in neobrnljive odsotnosti, ki utemeljuje samo izvrstnost obiskovanja.

6. Sled in »Onost«

Če je pomenskost sledi v tem, da pomeni, a ne naredi pojavno, če vzpostavi relacijo z onostjo, relacijo, ki je osebna in etična, ki – to je neizbežno – ne razkriva, če skladno s tem sled ne spada k fenomenologiji, k razumetju tega »pojavit se« in »prikriti se«, potem bi se sledi lahko vsaj približali po drugi poti, tako da bi umestili to pomenskost izhajajoč iz fenomenologije, ki jo pretrga.

Sled ni znak kot nek drug. Vendar igra tudi vlogo znaka. Lahko jo imamo za znak. Detektiv kot znak proučuje vse tisto, kar na mestih zločina zaznamuje hoteno in nehoteno delo zločinca, lovec hodi po sledi divjadi, sledi, ki odraža dejavnost in hojo živali, ki jo želi lovec dohiteti, zgodovinar iz ostankov, ki so jih zapustile stare civilizacije, odkriva le–te kot horizont našega sveta. Vse se razvršča v neki red, v neki svet, kjer vsaka stvar odkriva drugo ali se odkriva v njej.

3. [*ab-solu*: Lévinas igra na večpomenskost tega izraza, ki v tem kontekstu poleg navedenega pomeni tudi »absolutno« in »odvezano«.]

▼ Toda če sled na tak način dojamemo za znak, potem ima sled z ozirom na druge znake še vedno naslednjo posebnost: pomeni zunaj vsake intence pomenjanja in zunaj vsakega projekta, ki bi meril nanjo. Ko v transakcijah nekaj »poravnamo s čeki«, se, da plačilo zapusti neko sled, sled vpiše v red sveta. V nasprotju s tem avtentična sled pretrese red sveta. Dogaja se kot slika na sliko. Njena izvorna pomenskost se zarisuje v odtisu, ki ga pušča denimo tisti, ki je hotel zabrisati svoje sledi ob prizadevanju, da bi zagrešil popolni zločin. Tisti, ki je zapustil sledi, ko je brisal svoje sledi, ni hotel s sledmi, ki jih je zapustil, ničesar niti reči niti storiti. Na nepopravljiv način je motil red. Popolnoma je preminil. *Biti kot zapustiti neko sled* pomeni preiti, oditi, odvezati se.

◀◀ Toda v tem smislu je vsak znak sled. Znak je poleg tega, kar pomeni, prekoračenje tistega, ki je podal znak. Pomenskost sledi podvaja pomen znaka, ki je bil podan zaradi komunikacije. Znak se nahaja znotraj te sledi. Ta pomen bi se denimo za pismo nahajal v pisavi in stilu tega pisma, v vsem tistem, kar povzroči, da je od oddaje sporočila, ki ga iz govornice tega pisma in njegove iskrenosti razberemo, prešel nekdo drug. Ta sled je lahko znova razumljena kot znak. Grafolog, izvedenec za stile ali psihoanalitik bodo lahko razlagali posebno pomenskost sledi in v njej iskali odtisnjene in nezavedne, a resnične intence tistega, ki je podal sporočilo. Vendar pa tisto, kar odslej znotraj zapisa in stila pisma na specifičen način ostaja sled, ne pomeni prav nobene izmed teh intencij, nobene izmed teh značilnosti ne razkriva in prav ničesar ne skriva. Znotraj te sledi je preminila absolutno minula preteklost. Znotraj sledi se odtisne njen neobrnljivi preobrat. Razkritje, ki obudi svet in ki napeljuje k svetu, ki je lastno znaka ali pomena, se v tej sledi odpravi.

◀◀ Toda ali bi potemtakem sled ne bila težnost same biti izven njenih dejanj in njene govornice – težnost, ki bi pritiskala ne s svojo prisotnostjo, ki jo umešča znotraj sveta, temveč s svojo neobrnljivostjo sámo, s svojo od-vezo [*ab-solution*]?

◀◀ Sled bi bila sama neizbrisljivost biti, njena vsemoč v pogledu vsake negativnosti, njena neizmernost, ki ni zmožna zapreti se vase in je na neki način preobsežna za diskretnost, za notranjost, za *Sebstvo*. In dejansko smo poskušali reči, da sled ne postavlja v relacijo s tistim, kar bi bilo manj kot bit, ampak da obvezuje v pogledu Neskončnega, absolutno Drugega.

◀◀ Toda ta superiornost superlativa, ta vrhovnost, to neprestano zviševanje moči, to preseganje ali to neskončno precenjevanje, in, povejmo to, ta božanskost, se ne deducirajo niti iz biti bivajočega niti iz njenega razkritja – tudi če je sočasno s prikritjem – niti iz »konkretnega trajanja«. Pomenskost dobijo iz preteklosti, ki ni v sledi niti *naznačena* niti označena, ampak v njej še naprej

pretresa red ter ne sovпада niti z razkritjem niti prikritjem. Sled je umestitev prostora v čas, točka, kjer se svet nagiba k preteklosti in času. Ta čas je umik Drugega in potemtakem na noben način degradacija trajanja, ki je povsem ohranjeno v spominu. Superiornost ni v prisotnosti v svetu, temveč v neobrnjivi transcendenci. Ni modulacija biti bivajočega. Kolikor je On tretja oseba, je na neki način zunaj vseh razlikovanj med bitjo in bivajočim. Edino bit, ki transcendirata svet, lahko zapusti sled. Sled je prisotnost tistega, kar ni pravzaprav nikoli bilo tu, tistega, kar je vselej preteklo. Plotin je pripoznal izhajanje iz Enega kot da je brez posledic tako za spremenljivost kot za absolutno ločenost Enega. Prav v tej, sprva povsem dialektični in *quasi* verbalni situaciji (ki se ponovi v zvezi z Duhom in Dušo, ki v svojih zgornjih delih vztrajata pri svojih načelih in se uklanjata le s svojimi inferiornimi deli – kar je še vedno ikonografija), se v svet zariše ta brezprimerna pomenskost sledi. »Ko gre za načelo, ki predhodi bitim, za Eno, ostaja to v sebi samem; toda čeprav ostaja v sebi samem pa tisto, kar proizvede biti, ki so skladne z njim, ni različno od njega; za to, da bi se jih zasnovalo, zadostuje on sam... tu sled Enega porodi bistvo, in bit je le sled Enega.« (*Eneade V, 5*, prev. Bréhier).

Kar znotraj vsake sledi empiričnega prehoda – onstran znaka, v katerega se lahko pretvori – ohranja posebno pomenskost sledi, je možno le skozi svoj položaj znotraj sledi te transcendence. Ta pozicija znotraj sledi – ki smo jo imenovali *onost* – nima pričetka v rečeh, ki same po sebi ne puščajo sledi, temveč producirajo učinke, tj. ostajajo v svetu. Kamen je podrsal ob drugi kamen. Ta ris seveda lahko razumemo kot sled; v resnici pa je brez človeka, ki je držal kamen, ta ris zgolj učinek. Ris ni nič bolj sled kot je goreč les sled strele. Vzrok in učinek, ki sta ločena po času, spadata v isti svet. Vse v rečeh je izpostavljeno, celo njihovo nepoznano: sledi, ki jih zaznamujejo, spadajo k tej polnosti prisotnosti, njihova zgodovina je brez preteklosti. Sled kot sled ne vodi le k preteklosti, ampak je sam *prehod* [la *passe*] k preteklosti [*passé*], ki je bolj oddaljena kot vsaka preteklost in vsaka prihodnost, ki spadata še v moj čas, prehod k preteklosti Drugega, kjer se zarisuje večnost – absolutna preteklost, ki združuje vse čase.

Absolutno prisotnosti Drugega, ki je znotraj izjemne neposrednosti tikanja opravičilo razlago njegove epifanije, ni enostavna prisotnost, v kateri so nazadnje prisotne tudi reči. Njihova prisotnost spada k sedanjosti mojega življenja. Vse tisto, kar s svojo preteklostjo in prihodnostjo konstituira moje življenje, je zbrano v sedanjosti, v kateri me dosegajo reči. Toda prav v sledi Drugega se odraža obličje: tisto, kar v njem nastopa, je na poti, da se odveže mojega življenja

Jacques Derrida

ŠTEVILO DA-JEV

Da, v tujini.¹ Najpogosteje se bomo srečevali v tujini. Ta srečanja imajo zame vrednost emblema. Morda zato, ker se dogajajo drugje, daleč stran, bolj gotovo pa zato, ker bi se nikoli ne razšli, na to ne pozabljam, brez obljube. Nič bolj kot ne obljubljam, da Michel de Certeau piše o pisavi v mističnem tekstu: tudi to je skoz in skoz neka obljuba.²

Ta srečanja v deželi drugega – s tem pojmom tudi prekinitvev, ki jih zaznamuje v njihovi globini, ločitev, ki prekine samo njihovo dogajanje – mi pomenijo nekaj takega kot če bi na svoj način opisovala mišljenjske poti, ko se mišljenje meša z govorom, ki je dan v pisavi: v osrčju istega časa, nekega edinokrat, odprtje in zarez. Tu je že citat iz *La fable mystique*:³

»Angelus Silesius [...] graf Ločenosti (*Jah* ali *Jahve*) izenačuje z neomejenostjo 'da'-ja (*Ja*) [...] Isti fonem (*Ja*) poveže zarezo in odprtje, *Ne Ime* Drugega in *Da* Volje, absolutno ločenost in neskončno sprejemanje:

Gott spricht nur immer Ja

Bog vselej pravi le Da [ali: Jaz sem, op. J.D.].«

Možnost srečanja znotraj singularnosti »grafa« sovpada z zarezo in odprtjem. Na to se bomo morali nenehno vračati.

O teh srečanjih, ki so bila takoj ločevanja, ne bom povedal ničesar, vsaj ne neposredno. Dovolite mi, da le – sebi samemu – zamrmram nekaj imen mest.

1. [Prevedeno po Jacques Derrida, »Nombre de oui«, prva verzija objavljena v »Michel de Certeau«, *Cahiers pour un temps*, 1987, povzeto istega leta v *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, str. 639–650.]
2. »To dejanje ne postulira neke realnosti ali spoznanja, ki predhodi temu, kar izreka. Tudi v tej jezikovni formi ima moč začetka. Izmed performativov izhaja posebej iz razreda 'komisivov'. Sicer pa primeri, ki jih navaja Austin (obljubiti, 'odločen, da', kaniti, posvetiti se, izjava o namenu ipd.) razvrstijo termine, ki v mističnih tekstih označujejo družbene manifestacije tega prvotnega *volō*.« (*La fable mystique, XVI.–XVII. stoletje*, Gallimard, 1982, str. 237.)
3. *Op. cit.*, str. 239.

Spominjam se kalifornijskega sonca v San Diegu ali Irvinu. Spominjam se Cornella, Binghamtona, New Yorka, in za konec se spominjam Benetk, ki jih je decembra 1983 prekril sneg. Kako vse te spomine zbrati v neko šifro, kjer bi se več ne razlikovali od tistega, kar sem se naučil ali se bom še naučil iz branja Michela de Certeauja? Če bi moral spomin na tem mestu posedovati eno samo samcatno besedo in bi mu bila ta beseda podobna, potem bi bila ta beseda morda *da*.

Kar nam je povedala o *témi da*-ja, ni bil preprosto diskurz, ki se opira na kak posebni element govornice, na teoretsko metagovorico, ki temelji na možnosti izjavljanja, na eni izmed uprizoritev izjavljanja. Iz razlogov, ki so bistveni, je vedno tvegano reči »tisti 'da'« [le 'oui'], iz prislova »da« narediti ime oziroma besedo kot neko drugo, predmet za *témo*, katere konstativni izreki bi lahko izrekli resnico. Kajti *da* ne trpi več zaradi metagovornice, ampak spodbuja k »performativu« izvorne afirmacije in ostaja tako s *témo da*-ja predpostavljeno slehernega izrekanja. Mimogrede z aforizmom povejmo, da za Michela de Certeauja sicer ne obstaja subjekt na splošno, ki bi ne vzniknil iz uprizoritve *da*-ja. Dva *da*-ja, ki smo ju razlikovali (toda zakaj sta vedno dva? Po tem se bomo še vprašali), nista homogena, a sta si kljub temu tako podobna, da ju je moč zamenjati. To, da ne le vsaka izjava z motivom *da*-ja, ampak tudi vsaka negacija ter vsako, bodisi dialektično bodisi nedialektično nasprotje med *da* in *ne* vselej predpostavlja neki *da*, prav to je morda tisto, kar afirmaciji nemudoma podeli njeno nezvedljivo in temeljno neskončnost. Michel de Certeau vztraja na tej neskončnosti. V njej vidi »mistični postulat«. Le-ta »postavlja neomejenost 'da'-ja«. Zdi se mi, da občudovanja vredno analizo, ki je v zvezi s tem tedaj predlagana, prečijo najmanj štiri vprašanja. Preden jih postavim, bom – kakor da bi hotel podaljšati prekinjeni kolokvij, nato orisati nekakšno *quasi* transcendentalno ali ontološko analitiko *da*-ja – navedel daljši odlomek iz »La scène de l'énonciation« v *La fable mystique*:

»V precej prikriti, a vztrajni tradiciji, se 'podvig' subjekta daje na enak način, da bi zaznamoval *da*. Neki 'da', ki je prav tako absoluten kot *volo*, brez cilja in smotrov. Ker tedaj spoznanje raz-mejuje svoje vsebine skladno s postopkom, ki je po svojem bistvu postopek 'ne'-ja, delo razločevanja ('to ni to'), postavlja mistični postulat neomejenost 'da'-ja. Seveda gre za postulat načela, ki je tako razvezan od okoliščin kot na 'vse', 'nič' ali Boga usmerjena namera. Zgleduje se po besedi, s katero je sveti Pavel spravil v začudenje Kristusa: 'V njem obstaja zgolj *da* (*nai*).' Ta paradoks brezmejnega 'da' znotraj posameznikove omejenosti (Jezus) zarisuje protislovno in atopično teorijo (krščanskega

Subjekta; nek nes–končni da predira polje ločevanj in razlikovanj, ki so jih prakticirale vse hebrejske epistemologije. Ta 'da' se nato ponovi. Ponavlja se isto zgodovinsko napako (isto pozabo). V XVII. stoletju je šel Angelus Silesius še dlje. Graf Ločenosti (*Jah* ali *Jahve*) izenačuje z neomejenostjo 'da'–ja (*Ja*). Na mesto edinega lastnega Imena (Ime, ki je oddaljeno od vsake biti) postavi razlastitev (s privolitvijo v vse). Isti fonem (*Ja*) poveže zarezo in odprtje, *Ne Ime Drugega* in *Da Volje*, absolutno ločenost in neskončno sprejemanje:

Gott spricht nur immer Ja

Bog vselej pravi le Da [ali: Jaz sem; op. J.D.].

Istovetnost med krščanskim 'da' in gorečim Buissonovim 'Jaz sem (Drugi)'. Tisto Ločeno se vrača v izključitvi izključitve. Takšna je šifra mističnega subjekta. Podoba 'opustitve' ali 'razvezanja', 'da' nazadnje pomeni 'notranje'. V tej deželi prebivalstvo namenoma z vseh strani kriči 'da, da', kot to počne Silesiusov Bog. Je ta prostor božanski ali nietzschejanski? Beseda (*Wort*), snovalka tega mesta (*Orr*), je deležna na 'bistvu', ki po Evagreju 'nima nasprotja.'⁴

Štiri vprašanja bom pustil odprta oziroma jih bom odložil. Ne bomo prišli do odgovora nanje, vsekakor sam ne bom prišel do njega, kar pa ni toliko pomembno. Natanko to bi rad pokazal. Ne, da bi bil tu odgovor manj pomemben od vprašanja. Vprašanje je tisto, ki igra manjšo vlogo od določenega *da*, od tistega *da*, ki odzvanja v njem, da bi vselej prispel *pred* njim. Tu nas zanima *da*, ki odpre vprašanje in ga lahko vprašanje vselej predpostavlja, *da*, ki afirmira pred, tostran ali onstran vsakega možnega vprašanja.

Prvo vprašanje. Zakaj spada ponavljanje k usodi *da*–ja? Michel de Certeau se dvakrat dotakne dveh ponavljanj, ki zanj očitno nimata istega pomena. Ne poveže ju in se pri njima ne ustavlja. Najprej obstaja »Ta 'da', ki – tako pravi – se nato ponovi. Ponavlja se isto zgodovinsko napako (isto pozabo).« Videti je, da ta reprodukcija nima iste vrednosti oziroma smisla kot »da, da« Silesiusovega Boga. Nedvomno. Toda kaj je lahko skupni koren teh dveh ponavljanj oziroma reprodukcij? In ali bi se slednji na kak nenavaden način lahko vzajemno implicirali? Mar *quasi* transcendentalna oziroma ontološka struktura *da*–ja ne določa vnaprej te dvojne usode, ki je tudi usoda dvojnosti?

Drugo vprašanje. Zakaj bi bilo potrebno izbirati med »božanskim« in »nietzschejanskim« prostorom? Michel de Certeau tu nedvomno meri na

4. *Op. cit.*, str. 239–240.

številne Nietzschejeve tekste, denimo na *Sedem pečatov* (ali: *pesem o ja in amen*) v *Also sprach Zarathustra*. In v resnici sam Nietzsche ležernemu, poplesavajočemu, lahkotnemu *Ja* nedolžne afirmacije zoperstavi *Ja* krščanskega osla, ki trpi ali hrope pod bremenom odgovornosti, ki si jo je resno naložil (*Der Esel aber schrie dazu I–A.*) (*Die Erweckung*). Ponavljanje in spomin (*Ja, Ja*) se zdita pripeta na krščanski *da*, ki bi bil tudi *da* končnosti. Celó v svoji nedolžnosti bi bil torej neskončni *da* čezmeren v pogledu te končnosti, in nedvomno Michel de Certeau spričó tega postavlja svoje vprašanje v obliki alternative (»božanski ali nietzschejanski«), se na ta način pri tem morda sklicuje na »*das ungeheure unbegrenzte Ja – und Amen – sagen*« iz *Also sprach Zarathustra (Von Sonnen-Anfang)*. Toda ali v *quasi* transcendentalnem ali ontološkem izkustvu *da*–*ja* ne obstaja še vedno skupni koren, ki nam – ne da bi izničil alternativo – vendarle predpisuje, da ga izvedemo iz neke »prejšnje« možnosti?

Tretje vprašanje. O neomejenem *da* Michel de Certeau istočasno pravi, da »predira polje ločevanj in razlikovanj, ki so jih prakticirale vse hebrejske epistemologije«, in da nas tako opozarja na »istovetnost med krščanskim 'da' in gorečim Buissonovim 'Jaz sem (Drugi)'«. Ti dve trditvi seveda nista protislovní. »Hebrejska epistemologija« ločitve ni nujno skladna ali istovrstna z neskončno afirmacijo. Po drugi strani pa neomejeni *da* ne izključuje ločevanja, prav nasprotno. Seveda ne bomo govorili o sorodnosti oziroma še manj o sklapljanju med judovsko afirmacijo in krščansko afirmacijo. Toda ali »istovetnost med krščanskim 'da' in gorečim Buissonovim 'Jaz sem (Drugi)'« ob dogodku ali nastopu *da*–*ja*, ki bi ne bil *niti* židovski *niti* krščanski, še ne oziroma nič več samo eden ali drugi, ne odpre tega *niti–niti*, ki nas ne napotuje na abstraktno strukturo nekaterih pogojev ontološke ali transcendentalne možnosti, ampak na tisto »quasi«, ki sem ga pravkar nakazal (»quasi transcendentalno« ali »quasi ontološko«) in ki bi se skladalo z izvorno dogodkovnostjo dogodka v umišljeni pripovedi ali basni, ki je vpisana v *da* kot izvor slehernega govora (*fari*)? Lahko se denimo vprašamo, če Franz Rosenzweig govori še kot Žid ali že kot prekomerno pokristjanjen Žid, kakor so ga obtožili nekateri, tedaj, ko nas je opozoril na izvorni *da* znotraj tekstov, katerih status ostaja bistveno nedoločen, kot tudi na vse tisto, kar med teologijo, (transcendentalno ali ontološko) filozofijo ter slavošpevom ali himno izreka (ta) *da*. Ne pozabimo, da se lahko hebrejski *da* (*ken*) vselej vpisuje v to *shekina*, na katere tradicijo pogosto opozarja *La fable mystique*.⁵ Ker – kolikor vem – Michel de Certeau ne citira

5. »*Sekina* implicira nevzdržnost bivanja, prisotnost, slavo, in nenazadnje, ženskost Boga, to so teme, ki igrajo pomembno vlogo v dobi krščanske mistike.« (*Op. cit.*, str. 11, op. 3; cf.

Rozenzweiga (katerega *L'étoile de la rédemption* sicer ni bila prevedena v času, ko je izšla *La fable mystique*), je morebiti bolj na mestu najprej izpostaviti naslednjih nekaj vrstic:

»Da je začetek. Ime ne more biti začetek; kajti lahko bi bilo le Ime ničā; toda to bi tedaj predpostavljalo nič, ki je dovteten za to, da se ga zanika, nič torej, ki bi se že opredelil za Da. [...] In kot ta ne–nič očitno ni avtonomna danost – kajti absolutno nič ni dano zunaj ničā – pa afirmacija ne–ničā za svojo notranjo mejo določi neskončnost vsega tistega, kar ni nič. Neskončno je afirmirano: neskončno bistvo Boga, njegova neskončna faktičnost, njegova *physis*. [...] Moč Da–ja je v tem, da se povezuje z vsem [...] Izvorna–beseda (*Urwort*) jezika, ena izmed tistih, ki za začetek omogočajo... ne stavke, ampak preprosto besede, ki vstopajo v stavke, besede kot elemente stavka. Da ni element stavka, ampak še naprej stenografska sigla stavka, dasiravno ga lahko v tem smislu uporabimo: v resnici je tihi spremljevalec vseh stavčnih elementov, potrditev, 'sic', 'amen', ki stoji izza vsake besede. Sleherni besedi v stavku daje njeno upravičenost do obstoja, ji pokaže sedež, na katerega lahko sede, se 'ustoliči'. Prvi Da v Bogu v vsej njegovi neskončnosti utemelji predvsem njegovo božansko bistvo. In ta prvi Da je 'na začetku.' «⁶

Brez dvoma izvorna beseda (*Urwort*), tj. *da* pripada govoricī. Prav gotovo je to beseda. Vselej lahko postane beseda, in to prevedljiva beseda. Toda ker jo implicirajo vse druge besede, katerih izvor upodablja, ostaja na ta način tiha, je »tihi spremljevalec« (približno tako kot »jaz mislim«, ki, kot pravi Kant, »spremlja« vse naše predstave), pa vendar na določen način tuja govoricī, heterogena glede na celoto besed, ki jih s svojo močjo na ta način zajema in zadeva. To je torej nekakšna neslišna beseda, neslišna celo v izgovarjanju določenega *da* v tem in tem jeziku, v tem in tem stavku, ki velja za afirmacijo. Govorica brez govoricē, ta beseda spada k celoti na način, kot da bi ji ne pripadala, celoti, ki jo vzpostavi in obenem odpre. Presega in predira govoricō, a ji je kljub temu še naprej imanentna: kot njen prvi prebivalec, kot prvi, ki prihaja iz

tudi str. 187.) Glede te sorodnosti med afirmacijo in ženskostjo si dovoljujem napatiti na *Éperons* (Flammarion, Paris 1978), na *Parages* in na *Ulysse Gramophone* (Gallilée, Paris 1986 in 1987) ter ponovno citirati Blanchotovo *La folie du jour*: »Kljub temu sem naletel na biti, ki nikoli življenju niso rekle molči in smrti pojdi. Skorajda izključno so bile to ženske, lepe stvaritve.« (Fata Morgana, Paris 1973, str. 12.)

6. Franz Rozenzweig, *L'étoile de la rédemption*, prev. A. Derczanski in J.-L. Schlegel, Le Seuil 1982, str. 38–39.

njenih krajev. *Omogoči* biti in *pusti* biti vsemu, kar se lahko izreka. Toda že vidimo, da se nakazuje, bolj točno, potrjuje njena notranja dvojna narava. Je na način, kot da ne bi spadala h govoric, se meša ne da bi se pomešala s svojim izjavljanjem v naravnem jeziku. Kajti če je »pred« jezikom, potem zaznamuje bistveno zahtevo, dolžnost, obljubo, da se vrne k jeziku, v določen jezik. Takšen dogodek zahteva sama moč *da*-ja. Kolikor odobrava ali potrjuje, pravi Rozenzweig, vsako možno govornico, potem bo »sic« ali »amen«, ki ga vzpostavlja, podvaja s poravnavo tistega praznovornega *da*, ki vsakemu izjavljanju daje njegov prvi dih. »Prvo« je že in vselej potrditev: *da, da*, neki *da*, ki prehaja od *da* k *da* ali ki prihaja od *da* k *da*. Nekaj od te poravnave izreka tudi določen kruti mir, »kruto mirovanje« (*immanem quietem*), ki ga bomo kasneje še omenili.⁷ Ali lahko upoštevamo, pojasnimo, poskušamo s prešteti teh podvojitvev *da*-ja? Zakaj je analitika v zvezi s tem lahko zgolj »quasi« transcendentalna ali ontološka?

Četrto vprašanje. Michel de Certeau analizira uspešnost *da*-ja v teku interpretacije *volo* (»neki 'da', ki je tako absoluten kot *volo*, brez objektov in brez smotrov«, *ibid.*, str. 239) na najlepših straneh, ki so posvečene *Un préalable: le «volo» (De Maître Eckhart à M^{me} Guyon)*.⁸ Je mišljenje tega *da* koekstenzivno z mišljenjem *volo*? Ali izvorno soglašanje, ki ga je možno tako izreči ali slišati v tej besedi brez besede, spada k temu »absolutu, ki izraža hotenje«, ki je – tako predlaga Michel de Certeau – »ekvivalenten« s »tistim, kar Jacob Boehme postavlja za izvor slehernega obstajanja: nasilnost, celo razjarjenost volje«.⁹ Bomo sedaj rekli, da to določitev *da*-ja še vedno določa tisto, kar Heidegger imenuje metafizika volje, povedano drugače, interpretacija biti kot volje, ki je nepogojena s subjektiviteto, katere hegemonija bi – vsaj od Descartesa do Hegla in Nietzscheja – zaznamovala celotno modernost? In če to drži, bi ne bilo potemtakem izkustvo in opis *da*-ja potrebno podrediti izkustvu in opisu *volo*? Šlo bi seveda za izkustvo brez izkustva, za opis brez opisa: za nobeno določljivo prisotnost, noben predmet, nobeno možno témo. Da bi se lahko podal v to neizmerno in nevarno problematiko, bom umestil tri možne zaznamke.

A. Potem ko je vzdolž skoraj tridesetletne poti ohranjal nezvedljivi privilegij vprašujoče drža, potem ko je zapisal, da je vpraševanje (*Fragen*) pieteta (*Frömmigkeit*) mišljenja, je moral Heidegger ta aksiom, če nič drugega, vsaj

7. *La fable mystique*, še posebno str. 193 in 197.

8. *Op. cit.*, str. 225 ff.

9. *Ibid.*, str. 231.

zaostriti. Najprej z opozorilom, da je bilo potrebno s pieteto že razumeti pokornost nekega poslušanja, vprašanje, ki je odslej predvsem receptivna modalnost, pozornost, ki se zanaša na tisto, kar bi se lažje dalo slišati, prej kot pa podjetna in poizvedujoča dejavnost kake prošnje ali poizvedovanja. Nato tako, da je od tedaj naprej vztrajal na izvirnejši dimenziji mišljenja, na *Zusage*, na tem zaupljivem sprejetju, na tej privolitvi k naslovljenemu govoru (*Zuspruch*), brez katerih ni možno nobeno vprašanje, na kratko na nekem *da*, vnaprejšnji vpletenosti, ki jo predpostavlja vsak jezik in vsak govor (*Sprache*).¹⁰ Ta dimenzija »izkustva« se v njegovih zadnjih tekstih očitno povezuje z dimenzijo *Gelassenheit*. Na to besedo opozarjam ne le spričo pomembne vloge, ki jo igra v omenjenih Heideggrovih tekstih, temveč zato, da bi spomnil na Mojstra Eckharta, kateremu – nedvomno še bolj kot je povedal – dolguje to prizadevno branje. Toda Michel de Certeau imenuje Heideggra že na prvi strani uvoda v *La fable mystique*,¹¹ in se v poglavju, s katerim se ukvarjamo, skliče na *Gelâzenheit* Mojstra Eckharta. To, kar pove o tej témi, me napeljuje na moj drugi zaznamek.

B. Ta *Gelâzenheit* izreka ne–voljo znotraj najbolj nepogojene volje. Pa čeprav sama nepogojenost volje brez smotra in brez predmeta hotenje sprevrča v ne–hotenje. Ponovno se vsiljuje dolg citat:

»... ker nima partikularnega objekta in ker se ne 'drži' ničesar, se ta *voljo* sprevrže v svoje nasprotje – ne hoteti nič – in tako zasede celotno, tako pozitivno kot negativno polje volje. Volja se (v afirmaciji ali v negaciji) ustali le, če se oklene partikularnega objekta ('hočem' ali 'nočem' tega) in potemtakem le, če obstaja razlikovanje med partikularnim subjektom ('jaz') in partikularnim objektom ('to'). Ko enkrat to vez izvzame singularnosti, se obrne proti sebi sami in se poistoveti s svojim nasprotjem. 'Hoteti vse' in 'ničesar hoteti' sovpadata. Prav tako 'ničesar hoteti' in 'hoteti nič'. Ker ni več hotenje nečesa in ker ne sledi več orbitam, ki jih organizira konstalacija različnih subjektov in objektov, je *voljo* tudi dejanje 'odrekanja svojemu hotenju'. To je na enak način *ne–volja*, denimo z 'zapuščenoostjo' (*Gelâzenheit*) in 'odtrganostjo'

10. Cf. *Unterwegs zur Sprache*, Neske, 1959, str. 175 ff. Tem vprašanjem *da*–ja sem se približal v *Ulyse gramophone* (op. cit.) in – kar zadeva Heideggrovo gesto, na katero se tu sklicujem – v *De l'Ésprit. Heidegger et la question*.

11. »Ko pride ta situacija do tega, da se izrazi, ima lahko še vedno za govorico staro krščansko molitev: 'Da ne bi bil ločen od tebe.' Ne brez tebe. *Nicht ohne*.« Na tej točki Michel de Certeau v opombi dodaja: »Ta heideggrovska kategorija mi je omogočila razviti ponovno interpretacijo krščanstva.« (Cf. Michel de Certeau, »La rupture instauratrice«, v *Ésprit*, junij 1971, str. 1177–1214.)

(*Abgescheidenheit*) pri Mojstru Eckhartu. Razveljavitev dopolnila (hočem nič) se bo sicer vračala k subjektu: *kdo* je nazadnje tisti, ki hoče? Kaj je 'jaz', ki hoče? Ostanek, tisto, kar ne kroži, sila, ki se poraja. Glagol ni 'z ničemer povezan' in se ga ne more nihče polastiti. Preči trenutke in mesta. Na začetku obstaja glagol hoteti. Pri priči postavi tisto, kar se bo v metafizičnem diskurzu ponavljalo skupaj s kopico drugih glagolov (ljubiti, prizadeti, iskati, prositi, umirati ipd.), z dejanji, ki tavajo sredi igralcev, ki so postavljeni bodisi na položaj subjektov bodisi na položaj dopolnil: Kdo ljubi koga? Kdo prizadane koga? Kdo prosi koga? Bodisi Bog bodisi vernik...«¹²

C. Posledica tega je brezmejna. Še posebej na vsem tistem, kar bi v heideggrovskem diskurzu ločevalo *epohe* znotraj zgodovine biti. Prav samo mišljenje zgodovine biti je tisto, ki ga zadeva ta notranja *epoché*, ki na ta način razcepi, razdeli ali odloži *da*. Če sama nepogojenost volje le-to sprevrže v nevoljo, in to v skladu z notranjo nujnostjo, ki je temeljna in sama nepogojena, tedaj ni na strogi način *identifikabilna* nobena »metafizika volje«. Hotenje ni istovetno s samim seboj. Prav tako ni s samim seboj identifikabilno vse tisto, kar Heidegger neprestano povezuje z njim, subjekteta, objekteta, *cogito*, absolutno védenje, *načelo uma* (*Principium reddendae rationis: nihil est sine ratione*), preračunljivost ipd. In med mnogim drugim tisto, kar nas najbolj zanima: »pojasnjevanje«, »upoštevanje«, preračunljivost ali izračunljivost, celo prištevnost nepreštevljivega *da*. *Da* daje ali obljublja *to samo*, to daje od obljube naprej: neizračunljivo samo.

Sedaj lahko sklenemo: transcendentalna ali ontološka analitika *da*-ja je lahko zgolj fiktivna ali umišljena ter se v celoti posveča prislovni dimenziji nekega *quasi*. Naivno povzemimo reči. Praizvorni *da spominja* na absolutni performativ. Ničesar ne opisuje in ničesar ne ugotavlja, temveč spodbuja k nekakšnemu pra-angažiranju, povezanosti, privolitvi ali obljubi, ki se sklada z izjavljanju dano pritrditvijo, ki ga vselej spremlja, najsí bo to tiho in tudi če je to spremljanje moralo postati radikalno negativno. Ta performativ, ki ga kot svoj pogoj predpostavljajo vsi določljivi performativi, ni le neki performativ med drugimi. Lahko celo rečemo, da je transcendentalni in tihi *quasi* performativ izvzet vsaki znanosti izjavljanja, kot tudi vsaki teoriji *speech acts*. To ni, *stricto sensu*, neko dejanje, ne da se ga pripisati nobenemu subjektu in nobenemu objektu. Če odpre dogodkovnost vseh dogodkov, potem to ni dogodek. Nikoli ni *prisoten* kot tak. Tisto, kar prevede to neprisotnost v neki prisotni *da* znotraj

12. *Op. cit.*, str. 232–233.

dejanja izjavljanja ali preprosto dejanja, obenem prikrije – ko ga razkrije – praznovorni *da*. Um, ki ga na ta način odtegne vsaki jezikovni teoriji (ne pa vsaki teoriji njegovih jezikovnih učinkov) ga tako iztrga vsakemu védenju, še posebej pa vsaki zgodovini. Natanko zato, ker se nahaja v vsaki pisavi zgodovine.

Analitika neizgovorljivega »da«, ki ni niti prisotno niti objekt niti subjekt, bi odslej ne mogla biti več niti ontološka (diskurz o biti prisotnosti) niti transcendentalna (diskurz o pogojih – teoretičnega, praktičnega, estetičnega – objekta za subjekt). Vsaka ontološka ali transcendentalna izjava predpostavlja *da* ali *Zusage*. Tako ji pri tem, da bi ga tematizirala, lahko le spodleti. Kljub temu pa *je treba* – da – ohraniti ontološko–transcendentalno zahtevo, da bi osvobodili dimenzijo *da*–ja, ki ni več empiričen ali ontičen, ki ne izhaja iz znanosti, ontologije ali regionalne fenomenologije in nenazadnje iz nobenega predikativnega diskurza. Predpostavlja ga vsaka predpostavka, ne meša se s pozicijo, tezo ali témo, z nobeno govorico. Vseskozi je ta umišljenost, ki *takorekoč* [*quasiment*] pred dejanjem in pred *logosom* ostaja *takorekoč* na začetku: »Z besedo z se torej pričinja ta tekst...« (Pongova *Fable*).

Zakaj *takorekoč* na izvoru? In zakaj ontološko–transcendentalna *quasi*–analitika? Videli smo, zakaj je to *quasi* temeljilo na ontološko–transcendentalni pretenziji. Prav tako dodajmo še eno besedo: *quasi analitika*. Analitika mora voditi nazaj k strukturam, načelom ali *enostavnim* elementom. Toda *da*–ja tu nikoli ni možno zvesti na kako enostavnost zadnje instance. Tu naletimo na usodnost *ponavljanja* in na ponavljanje kot *zarezujoče odprtje*.¹³ Predpostavimo prvi *da*, praznovorni *da*, ki pred vsem vpleta, obljublja, privoljuje. Po eni strani je po sami svoji strukturi izvorno odgovor. *Najprej je drugi*, ki prihaja za zahtevo, vprašanjem ali drugim *da*. Po drugi strani se mora kot zastavitev ali obljuba *najmanj* in vnaprej povezati s potrditvijo v prihodnjem *da*. *Da* v bodočnosti, povedano drugače, *da* drugemu *da*, ki je že tu, ki pa mora šele priti. »Jaz« ne obstaja pred tem gibanjem, prav tako ne obstaja subjekt, oba se

13. Vež in zareza, Mont Carmel, katerega ime »pomeni znanost obrezovanja«. Tu bi morali navesti strani, ki so posvečene govorici obrezovanja in obrezovanju govorice v mističnih tekstih (cf. *ibid.*, str. 185 ff.). Glede »okrvavljenega podpisa telesa«, ki po Michelu de Certeauju »s podreditvijo očetovski moči zaznamuje pristop k imenu očeta (k moškosti)«: »Kot je Abraham dvignil svoj plašč nad svojega sina Isaaca, da bi ga žrtvoval Jahveju, tj. da bi proizvedel smisel ('*sacer facere*'), prav tako Janez Krstnik reže v živo telesa, da bi opisal pot poenotenja. Ko gre za absolut, ki se zasnuje s tem, kar odstranja, pomeni razkosanje proces povezovanja. Kiparstvo, ki je pri srcu Janezu Krstniku. Negativna teologija: *označuje* s tistim, kar *odpravlja*.« (*Ibid.*, str. 189.)

v njem šele vzpostavita. Jaz (»jaz«) lahko reče *da* (da–jaz) le ko obljubi, da bo obdržal spomin na *da* in da ga bo takoj potrdil. Obljuba spomina in spomin obljuje. Ta »drugi« *da* je *a priori* vsebovan v »prvem«. Prvi bi se ne dogodil brez zasnove, postavitve ali obljuje, misije ali emisije, pošiljke drugega, ki je že v njem. Ta zadnji, prvi, se vnaprej podvaja: *da, da*, ki ga vnaprej določa njegova ponovitev. Kot drugi prebiva *da* v prvem, ponavljanje povečuje in ločuje, vnaprej cepi praznovorni *da*. Ta ponovitev, ki ponazarja pogoj odprtja *da*–ja, ga tudi ogroža: mehanično ponavljanje, mimetizem, se pravi pozaba, simulakrum, fikcija, umislek. Med dvema ponovitvama, »slabo« in »dobro«, obstaja istočasno zarez in vzajemni vpliv. »Kruta spokojnost«, kruta privolitev. Kriterij zavesti ali subjektivne intence nima tu nobene pertinence, je namreč izveden, osnovan, konstituiran.

Obljuba spomina, spomin obljuje na mestu dogodkovnosti, ki predhodi vsaki prisotnosti, vsaki biti, vsaki psihologiji *psyché* in tudi vsaki morali. Toda spomin sam mora pozabiti, da bi bil tisto, kar ima po *da*–ju poslanstvo biti. Obljubljen od »prvega«, se mora »drugi« *da* zgoditi kot absolutna prenovitev, ponovno kot povsem otvoritveno in »prsto« novo, brez česar bi bil zgolj naravna, psihološka ali logična posledica. Učinkovati mora tako, *kot da* je bil »prvi« pozabljen, dovolj pretekel, da se zahteva novi začetni *da*. Ta »pozaba« ni *psihološka* ali naključna, je strukturna, je sam pogoj zvestobe. Je pogoj možnosti kot nemožnosti podpisa. Je deljivost, proti kateri se usmerja podpis. Prostovoljno ali neprostovoljno, ne–hotenje nepogojene volje, drugi prvi *da* prekine s prvim *da* (ki je bil že podvojen), *se odreže* od njega, da bi bil lahko to, kar mora biti, »prvi«, edinstven, edinstveno edinstven, ki v *svojem vrstnem redu, in vicem, vice versa*, ob svojem času odpira vsakič *prvikrat* (*vices, ves, volta, time, Zlo, ipd.*). Zahvaljujoč, če smemo tako reči, grožnji s to pozabo, lahko spomin na obljubo in obljuba sama prekorači svoj prvi korak, namreč drugega. Se mar, pravi Michel de Certeau, znotraj izkustva te nevarnosti – ki ji *da* vselej *dolguje zahvalo* – isti *da* »nato ponovi« v »isti zgodovinski napaki (isti pozabi)« in »isti fonem (*Ja*) poveže zarez in odprtje«?

Že, toda vselej zvesti sopodpis, *da* se ne šteje. Obljuba, misija, emisija, *da* se vedno odpošilja v številu.

Prevedel Uroš Grilc

ÍCHNOS TOÛ HENÓS

Spomniti se Plotina se ponavadi bolj ali manj povezuje s spomniti se Platona.¹ Toda zanj *anámnēsis* ni le neka miselna operacija, temveč skoznjó razrešuje problem nastanka duš. *Anámnēsis* se ob tem tesno veže na *mímesis*, kajti spominjanje na izvor obenem nastopa v vlogi posnemanja le-tega. Gre za približanje, za biti *po* izvoru: biti za izvorom in biti skladen z njim. Plotin povzema ta Platonov problem in na prvi pogled nanj odgovarja v duhu svojega učitelja: »Vse ustvarjeno je istovrstno z ustvarjajočim, vendar je od njega

1. Razlog za obravnavo Plotina nam dajeta dva namiga. Prvi je Lévinasov iz »Sledi drugega« (prev. sp.), kjer avtor citira mesto iz Plotinovega spisa »Duhovni predmeti niso zunaj duha. O dobrem« (V 5). Tu Plotin o biti pove, da je le sled Enega. Lévinas Plotina takole vpotegne v svojo razlago sledi: »Sled je prisotnost tistega, kar pravzaprav nikoli ni bilo tu, tistega, kar je vselej preteklo. Plotin je pripoznal izhajanje iz Enega kot da je brez posledic tako za spremenljivost kot za absolutno ločenost Enega. Prav v tej, sprva povsem dialektični in *quasi* verbalni situaciji (ki se ponovi v zvezi z Duhom in Dušo, ki v svojih zgornjih delih vztrajata pri svojih načelih in se uklanjata le s svojimi inferiornimi deli - kar je še vedno ikonografija), se v svet zariše ta brezprimerna pomenskost sledi.« (Prev. sp., str. 142) Sledi navedek iz *Enead*. V zvezi z ločenostjo Enega je Lévinas Plotina v tem istem spisu omenil že nekaj strani prej, ko je z ozirom na razvijanje prve hipoteze iz *Parmenida* in transcendentno dobrega glede na bit, *epékeina tēs ousías*, Plotinovo Eno razložil kot še za stopnjo bolj transcendentno od Platonovega zastavka. Plotinovo Eno je namreč tudi *epékeina noû*, onstran mišljenja. Tako je Eno absolutno drugo: je onstran definicij meje, mesta in časa, je tuje biti in v celoti odtegnjeno spoznanju. Možnost slednjega se vzpostavi šele skozi ekonomijo, ki jo vnaša sled in ki jo Lévinas poimenuje z učinkovanje *ilietete*. Drugi namig je Derridajev. Ko v »Ousfi in grammé« razklene Heideggrovo razliko med bitjo in bivajočim, ki je pozabljena v razliki med prisotnim in prisostvovanjem, pride do sledi, sledi razlike: »Na ta način je razlika med bitjo in bivajočim, prav tisto, kar je bilo 'pozabljeno' v določitvi biti kot prisostvovanja in prisostvovanja kot prisotnega, ta razlika je zakopana tako zelo, da za njo ni več ostalo sledi. In če mislimo, da (je) razlika sama drugo kot odsotnost in prisotnost, da (je) sled (sama), potem je v pozabi razlike med bitjo in bivajočim izginila prav sled sledi.« Jacques Derrida, *Izbrani spisi*, Krt, Ljubljana 1994, str. 66. Sled razlike obenem začrtuje in briše. Oboje jo konstituira kot paradoksní nekaj, ki briše samega sebe. Toda v tej protislovnosti obeh komponent sled vztraja in producira učinke. Na ta način vztraja in producira učinke tudi kot pozabljena v navedeni razliki. Še več, to počne natanko zato, ker kot taka ne obstaja. In na tem mestu, Derrida opozori na Plotinov spis »Kako izpeljati množstvo

šibkejše, ker skozi sestopanje iz njega blede (*ekstélon*).² V tem bledenju, izgubljanju razvidne pristnosti, se kaže Plotinovo sledenje Platonu. Prav tu pa tudi nastopi drobna razlika, ki bo to sledenje morda postavila pod vprašaj. *Anámnesis* in *mímesis*, bledenji izvora, namreč pri Plotinu ne le ohranjata izvor, temveč je izvor na določen način od njiju celo odvisen. Če nasproti znanim Platonovim tezam o statusu umetnosti zoperstavimo Plotinovo stališče, se ta razlika lepo poudari. Za Plotina so namreč umetnosti nekaj odličnega, kajti posnemajo inteligibilnost in ne le čutnosti ter nadomeščajo ontološki manko naravnih bitij. Poleg tega so lepe, spoznanje lepote pa je dano le duhu. V spisu »O duhovni lepoti« pravi Plotin takole: »Tako moramo vedeti, da umetnosti ne le preprosto posnemajo zgodeno, ampak se vzpenjajo k razumskim formam, iz katerih se razvije narava.« (V 8, 1, 35) Najenostavneje bi bilo reči, da je to vzpenjanje le gnoscološke narave in da v nobenem trenutku ne pretrese ontološkega primata inteligibilnega. Tega ne bomo zanikali. Vendar se zdi, da Plotinovi preudarki o prasliki in njeni odslikavi – nekoliko grobo jih bomo poimenovali z logiko odslikave – v nekaterih presenetljivih zastavkih in obratih načenjajo tudi vprašanje omenjenega primata.

»Tako odslikava v vseh delih posnema svoj vzor; ima življenje in celo življenje biti, kajti je njen posnetek; ima lepoto, ki jo prejme od zgoraj; ima pa tudi svoj večni tu, kajti je njegova odslikava (sicer bi večnost včasih imela odslikavo in včasih ne); kajti odslikava ni prinešena sem umetno; vsaka od narave izkazana odslikava je tu tako dolgo, kot je tu praslika.« (V 8, 12, 15)

Torej ima odslikava vse tiste ključne lastnosti, ki jih ima tudi praslika. Ker je posnetek biti, to tudi že ima. Prav tako njeno posnemanje življenja, lepote in večne prisotnosti že zadostujejo, da odslikava vse te attribute naredi za svoje lastne in prave attribute. Toda kdo in kako lahko posnemanje postavi kot hkratno prisvojitvev atributov posnemanega? Ali temu sploh še lahko rečemo posnemanje, če posnemanje v resnici natančno reproducira posnemanu? Skladno s

idej?» (V 7). In sicer v opombi: »Tako Plotin (kako je s Plotinom v zgodovini metafizike in v 'platonistični' dobi, če sledimo Heideggrovemu branju?), ki izreka prisotnost, se pravi tudi *morphé* – kot sled neprisotnosti, amorfnega (*tò gár íchnos toú amorphoú morphé*). Sled, ki ni niti prisotnost niti odsotnost niti – na kakršenkoli način že – kak sekundarni kompromis.« (*Ibid.*) Taisti Plotinov stavek je tudi moto Derridajeve razprave »La forme et le vouloir-dire« iz *Marges de la philosophie*.

2. III 8, 5, 24. Sledimo dvojezični izdaji: *Plotins Schriften*, prev. Richard Harder, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1967.

tem bi posnemanje lahko preimenovali v čisto produkcijo dvojnikov, ki bili eno s svojim izvirnikom, tj. bi sami bili original in njegov dvojniki.³ Očitno je torej, da Plotin posnemanju nameni precej nenavadno vlogo. Toda ta nenavadnost je le učinek tega, da posnemanje postavi v temeljno odvisnost od Enega, biti. Kar daje slutiti, da posnemanje izpolnjuje predvsem določeno ontološko vlogo, ki izhaja od Enega. Predvsem pa to posnemanje ni nekaj, kar bi prihajalo za Enim, temveč nastopa samo hkrati z njim. Še več, Plotin od posnemanja Enega nikoli ne zahteva tega, da sledi Enemu, in tudi ne tega, da ga Eno ustvari ali spodbudi, temveč *samo* to, da nastopa obenem z njim. Se pravi, ko imamo opravka z Enim, imamo vedno že opravka z njegovim posnemanjem. Eno in posnemanje Enega moramo zato razumeti kot Eno; Eno je tudi in vedno že svoj posnetek. Paradoks posnemanja, kot ga postavi Plotin, je torej v tem, da mora biti posnemanje vseskozi izvorno.

»Zato se motijo tisti, ki dopuščajo, da odslikava med vztrajanjem duhovnega sveta izgine in zopet vznikne, kot da bi nekoč njen stvaritelj sklenil, da jo ustvari. Ti namreč nočejo razumeti, na kakšen način se dovrši takšno stvarjenje in ne vedo, da se drugo nikoli ne more postaviti in da je to tu vse odtlej, odkar je tu Ono; to pa je bilo tu vselej in vselej tudi bo.« (*Ibid.*)

Simetričnost in sočasnost praslike in njene odslikave je paradoks, ki ga Plotin tu predoči kot tisto, kar bi nam vendarle moralo biti jasno prezentno. In v resnici do te prezentnosti ni tako daleč, če paradoksnost označimo le za navidezno in jo razumemo kot učinek na poti izpolnitve temeljne Plotinove namere, utemeljitve tega, da Bog, Eno na ta način biva nespremenjeno, ter da drugo v vsakem trenutku ostane radikalno odvisno od Enega in ne premore niti najmanjše lastne pobude.⁴ Tako bi Eno zajelo svoje drugo, ki v resnici ne bi bilo kaj več kot njegovo *quasi* drugo. Morebiti pa je ta rešitev vendarle prehitra. Plotin namreč jasno pove, da ima odslikava svoje življenje, svojo bit, ki je resda njena le z ozirom na prasliko, ki pa ji vendarle pripada. Poudarek je na tej lastnosti, ki nam bržkone ne dopušča, da bi drugosti podtaknili oznako *quasi*. Prav tako Plotin jasno zavrne vsako možnost sukcesije med odslikavo in njeno prasliko.

3. Grozljivost tega opisuje Platon v *Kratilosu*, ko za »dober« naziv zahteva, da zajame bistvo stvari, ne pa tega, da združuje vse značilnosti reči, katere naziv je, saj bi v nasprotnem zavladata naslednja situacija: »Vse bi namreč postalo dvojno in ne bi mogel o njih [nazivih] reči, katero od obeh je stvar sama in kateri je naziv.« Platon, *Kratilos* 432D, Obzorja, Maribor 1980.

4. »Eno nosi poprej vse reči v sebi... Eno je najprej možnost vseh reči« (V 3, 15, 19).

In nenazadnje, pove, da Eno v nobenem trenutku ne more biti tisto, ki bi postavilo svoje drugo. Če je torej Eno večno, potem je večno tudi njegovo drugo.

Potemtakem se zdi sprejemljivo stališče, da Plotin povsem konsekventno ohranja skupaj dve paradoksnii trditvi, prvo, po kateri je Eno vseobsegajoča in nerazlikovana bit, in drugo, po kateri je drugo tega Enega drugo v pravem pomenu besede, tj. ni le videz drugosti. S tem se paradoks teorije odslikave sprevrže v razreševanje dosti bolj fundamentalnega problema: problema nastopa razlike v Enem in problema *razlike* med Enim in njegovim drugim. K tej razliki bomo pristopili skozi obravnavanje njej vzporedne razlike, razlike med večnostjo in časom. Toda še preden smo se lotili tega sklopa, se kot problem že zastavlja določitev Enega. Ker je Eno polna, vseobsegajoča in večna »bit«, mu kot takemu ne ustreza noben predikat;⁵ po drugi strani nas njegovo drugo ne sili v to zagato. Tematiziranje razlike med obema mora tako najprej razrešiti problem, kako oba pola zvesti na vsaj minimalno skupno polje predikacije. Na ravni jezika je to lahko le polje časovnosti. Naj za nekaj rečemo, da je večnost ali da je čas, vsakokrat izhajamo iz vprašanja po časovnosti kot taki in šele od

5. Kljub temu, da Plotin povzema Platonovo trditev o neizrekljivosti Enega (cf. *Parmenid* 141 E, kjer Platon utemeljuje nemožnost, da bi Eno izrekli glede na katerikoli časovni modus tako skozi glagol »biti« kot skozi glagol »nastati«), pa ne zastane pri tej zagati jezika: »Kako lahko sploh kaj povemo o Enem? O njem lahko nekaj povemo, ne moremo pa ga izraziti, in o njem nimamo ne spoznanja (*gnōsis*) ne mišljenja (*nósis*)... O njem povemo to, kar ono ni. Tega, kar ono je, ne povemo. Tako to, kar o njem povemo, zadeva reči, ki so kot ono.« (V 3, 14, 1) Drugi Plotinov argument o nepredikabilnosti Enega najdemo v spisu »Kako izpeljati množstvo idej?«, in poteka nekako takole: ker je v Enem dobro istovetno z mišljenjem dobrega, ne moremo reči »Eno je dobro«; Eno zato dojemamo s preprostim samouvidom, ki ne vzpostavi nobenega razmika do sebe; to pomeni, da je prav vsaka predikacija o Enem neustrezna. Sledi tipičen Plotinov preobrat: možnost predikacije odpre duh, druga hipostaza, ki je obenem isto in drugo, in ki s to svojo naravo šele omogoči mišljenje; duh tako vpelje minimalno množstvo – tj. razliko med mišljenjem in mišljenim – s tem pa tudi že možnost predikacije o Enem (cf. VI 7, 38, 5 ff.). Plotin prav tako zavrne možnost, da bi bilo Eno nič. Je le *hēteron pánton*, nič od vsega, ki pa ni nič, temveč le ni nekaj (cf. III 8, 10, 2). Če bi bilo nič, potem bi ne zajemalo vsega, ne bi bilo *pánton*. Eno zajema vse in je vsemu temelj, ni pa nič od tistega, kar utemeljuje, ker vse to presega. Zato o njem ne moremo reči niti da je to ali ono niti da sploh je. Ko mu tako prisojamo predikate, kot so dobro, vseobsegajoče, ali pratemelj, celo tedaj, ko mu pravimo Eno, postopamo napačno. Toda Plotin pravi, da ga s tem vendarle opisujemo »po naših močeh« (V 5, 6, 25). Na koncu nam tako ne preostane drugega, kot da to zmot – kot najboljšo izmed vseh zmot – pripoznamo in vzamemo nase. Zato se nam zdi, da mistično obarvani opisi, po katerih Plotin tu pa tam poseže, prej ponazarjajo zagate mišljenja Enega, kot pa da so zadnji odgovor nanje. To priznavanje in priseganje na opis »po naših močeh« je bržkone pribežališče, vredno vsakega zagrizenega racionalista.

tođ prehajamo k času ali k razliki med večnostjo in časom. Toda iz časovnosti same še ne moremo misliti časa. Plotin namreč čas – in to je že prva razlikovalna poteza v primerjavi z njegovimi predhodniki, ki ne dovoljuje, da bi ga na enostaven način umestili v shemo vulgarnega dojetja časa – ne misli iz fenomenov časa, ampak iz njegove praslike, nečasovne večnosti, s tem pa je za pogoj misli o času postavljena misel o njegovem nečasovnem temelju ali izvoru. Toda toliko manj je bistvo časa sama večnost, kajti slednja mora za to, da bi bila to, kar je, povsem abstrahirati od časa, gibanja in spreminjanja, ter se zvesti na absolutno mirujočo in vseskozi sedanjost točko. Izhodišče vprašanja po razliki med Enim in njegovim drugim zato ne izhaja iz kakega nevtralnega medija, ki bi povezal oba člena, niti iz kake neopisljive transcendentnosti, pač pa je to polje, v katerem smo. To pa še ni polje, z določili katerega bi v celoti razpolagali, temveč ta določila prejmejo svojo polnost šele, ko to polje zapustimo. Toda po tem, ko Plotin zatrdi, da moramo čas misliti iz njegove nečasovne praslike, zavzame natanko nasprotno stališče:

»Nazadnje moramo biti tudi mi, ljudje, udeleženi na večnosti. Toda kako, če smo vendar v času? Kaj pomeni biti v času in biti v večnosti, bo jasno šele, ko najdemo bistvo časa. Zato moramo iz večnosti sestopiti k preiskovanju časa in s tem v čas. Od tod vodi pot navzgor...« (III 7, 7, 5)

Če naj torej premislimo čas iz večnosti in ne iz časovnih fenomenov, moramo za to toliko bolj začeti prav pri slednjih. Edino za opis slednjih imamo namreč na voljo sicer nepravne, a vendar prikladne predikate.⁶ Opis časa se opre na

6. Status tega *mi* je ključen za razumevanje pravkar povedanega. Ta *mi* se veže na zmožnost mišljenja, točneje na duha v nas: »Duši moramo pripisati takšno gibanje, ki ni isto kot gibanje telesa, temveč povzema pravo življenje duše. V tem smislu smo 'mi' nosilci mišljenja: duša je duhovna in naše višje življenje je mišljenje, tako tedaj, ko duša misli, kakor tedaj, ko na nas deluje duh. Kajti tudi duh je del nas in k njemu se vzdigujemo.« (I 1, 13, 3) Ker se *mi* veže na duha in preko tega na Eno, ta vez legitimira gornjo Plotinovo razrešitev zagate v zvezi s predikacijo o Enem. Z mišljenjem se ne konča transcendenca nerazlikovanega, temveč se z njim pričlenja transcendenca razlikovanega. Zato nima ta *mi* na sebi nič antropološkega in je čisti izraz transcendence. Po *Nikomahovi etiki* je torej 'mi' ponovno tematiziran: »Tudi 'mi', če smo nekaj, smo to po zaslugi duše (cf. V 1, 2, 41), pri čemer ta 'mi' postane filozofski termin. Njegova funkcija je v tem, da izpostavi mesto, na katerem se nahajamo znotraj celotnega kozmosa, 'mi', ki ga velja na neki način označiti za bit okolja, kajti ne moremo biti niti samo telo niti samo duša (cf. IV 4, 18, 11).« Marie-Elise Zovko, *Heideggrovo in Plotinovo dojetje časa*, Biblioteka Filozofska istraživanja, Zagreb 1991, str. 75.

časovne fenomene šele po tem, ko se pripozna nemožnost, da bi ga preprosto opisali iz njegovega temelja. Plotin potemtakem prične čas opisovati s spodletelostjo, ki jo je treba vzeti nase in ki se bo razrešila šele naknadno. S to razrešitvijo ne bomo določili le časa, temveč v prvi vrsti samo večnost. Z opisovanjem bistva časa smo pravzaprav tudi že na poti opisa večnosti. Plotin tako poudari konstitutivnost dveh protislovnih ravni. Prve, po kateri pridemo do opisa nečasovne večnosti le skozi opis časa; in druge, po kateri lahko bistvo časa razumemo šele, ko smo ga zmožni opisati z ozirom na večnost. Dovršitev prve ravni zato pomeni vnavajšnje predrugačenje pogleda nanjo, s tem pa sprevrnitev njenih določil, tj. namesto z določili časovnosti sedaj čas opisujemo z določili večnosti. Sestopitev v čas je torej potrebna le za to, da se nato ponovno povzpne k večnosti. Natanko ta ovinek Plotin pogreša pri svojih predhodnikih, ki so se trudili bistvo časa opisati zgolj z določili večnosti ali zgolj z določili časovnosti (cf. III 7, 7, 11). Plotin nasprotno stavi na spodletelost poti prvih in pripoznanje nujnosti ovinka poti drugih; oboje, spodletelost in ovinek, šele odpre možnost določil časa kot takega in večnosti kot take.

Obenem ne gre prezreti, da je glede razlike med večnostjo in časom za Plotina ključna prav subtilnost te razlike. Čas ni le odslikava večnosti, biti mora njegova natančna preslikava (III 7, 1, 20). In če smo zgoraj še operirali z nasprotjem gibanje/mirovanje, moramo sedaj za večnost reči, da sicer je stalnost (*stásis*), ne pa tudi stalnost na sebi, saj bi to iz nje izključilo nekatere druge vrste večnosti, denimo večno gibanje. Tu večnost ne dopušča več gornje grobe ločnice, saj je tako isto kot drugo. Oboje zajema v eno, kar pomeni, da v sebi povzema tudi razlikovanje in spreminjanje. Toda tudi v tem je vselej prisotna kot točka in v tej točki je vsebina njene biti istovetna sama s seboj.⁷ Torej je istovetna tudi z različnostjo, gibanjem, spreminjanjem in časom. Od tod Plotin večnost opisuje kot v sebi gibljivo mirovanje: »Večnost torej ni nekaj temeljnega, ampak tisto, kar iz tega temeljnega izžareva skladno z njegovo istostjo, ki si jo pripisuje glede na svojo sedanjo bit in ne šele glede na bodočo.« (III 7, 3, 23)

7. »Čeprav je vse zbrano v eni sami točki in nikoli nič ne izhaja iz nje, pa večnost tu zastane v sebi in se ne spreminja, je vselej v sedanosti, kajti nič ni v njej niti minilo niti šele ne bo, temveč je ona to, kar je (III 7, 3, 19). Slika večnosti kot točke govori o tem, da večnost stoji v sebi brez delov in razmika in da je njena bit kot taka posredovanje v sebi zbranega mišljenja biti v duhu. Če bi znikali ta točkasti zastoj večnosti v sebi, bi to pomenilo, da večnost 'spotoma' izhaja iz sebe: 'Tako bi na temelju razmika (*diástema*, *diástasis*), ki bi nastal z izhajanjem, postala čas.' (cf. W. Bierwaltes, *Über Ewigkeit und Zeit*, Frankfurt a. M. 1967, str. 168 ff.)« (Zovko, str. 72.)

Večnost ni le ona sama, je tudi vse tisto, kar iz nje izhaja; se pravi tudi čas. Tu se potemtakem znajdemo v precepu; če je bilo prej rečeno, da pridemo do večnosti le skozi čas, pa sedaj, nasprotno, čas sam nastopa kot že zajet v večnost.

»Tisto torej, kar ni niti bilo niti ne bo, temveč zgolj je, kar vsebuje bit kot stalno, vendar se niti ne spremeni niti ne 'bo' niti se ni spremenilo vanjo: to je večnost. Iz tega izhaja, da je tisto, kar se nahaja v bivajočem, v biti obstoječe življenje, ki se kaže kot nepojmljiva celota, izpopolnljivost in polna nerazsežnost, natanko tisto, kar iščemo: večnost. Toda ne smemo misliti, da večnost k višjemu bitju prispe od zunaj, temveč je v njem, prihaja iz njega ter je z njim.« (III 7, 3, 34)

Nekoliko kasneje Plotin samo–istovetnost vsebine večnosti z večnostjo izenači z istovetnostjo boga z njim samim, tako da je isto reči bog ali reči večnost (III 7, 5, 20). V tem pojmovanju večnosti in njenega razmerja do časa se Plotin opira na Platonovo stališče (cf. *Timaj* 37 D, E in 38 C).⁸ Že Platon namreč nečasovno večnost razume kot prasliko časa, čas sam pa kot odslikavo te večnosti. Ob tem tudi tu v celoti drži gornja postavitev korelativnosti odslikave z njenim vzorom. Na to korelativnost se v *Timaju* navezuje vprašanje demiurga: je le–ta svet ustvaril po podobi bivajočega ali po podobi večno istega, biti (28 A)? Platon odločno pritrdi temu drugemu, doda pa, da je »kozmos nujno slika nečesa« (29 B). Tako kot slika kozmosa odslikava bit. Tej odslikavi korelira razmerje med časom in večnostjo: tudi čas je le kot odslikava večnosti, tudi čas priča o večnosti. Odslikana bivajočnost namreč pri Platonu po eni strani odslikava bit, po drugi mora kot odslikava vselej biti v bližini biti, po tretji pa kot odslikava šele priča o biti. Tako je »čas, ki posnema (*mimouménou*) večnost in se vrti v krogu skladno s Številom« (38 A), s to večnostjo v bistveni – tako ontološki kot gnoseološki – zvezi. *Mímesis* poudari podobnost med izvorom in odslikavo, obenem pa v odslikanem naznači vzor. Toda brez takšne vloge *mímesis* čas sploh ne bi bil možen: čas namreč obstaja le, če in tako dolgo dokler je udeležen na večni biti, Življenju:

»Čas je bil skratka rojen z Nebom za to, da bi se skupaj rojena tudi razločevala... narejen je po vzoru večne bitnosti, tako, da naj bi ji bil kar najbolj podoben,

8. Cf. Heideggrovo navedbo tega mesta v § 81 *Biti in časa*. Napotujemo tudi na Pöggelerjev tekst »Zeit und Sein bei Heidegger«, v *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Alber, Freiburg/München 1983, str. 180 ff, v kateri avtor poudarja, da Heidegger nikjer izčrpno ne razpravlja o tem pitagorejskem motivu pri Platonu.

pač v skladu s svojo zmožnostjo. Kajti vzor je bit celotne večnosti, nasproti njemu pa je Nebo od začetka in skozi celotni potek trajanja bilo, je in bo.«⁹

Pogojenost je vzajemna, saj po eni strani brez večnosti ni časa, po drugi pa šele čas ohranja in kaže večno bit.¹⁰ Če je torej z *mimesis* potrebno pripoznati pogojenost slike in njenega vzora, pa je vendarle odločilna točka, kjer lahko ta pogojenost umanjka ali vsaj ne zavezuje; točka, kjer je v moči slike, da izkaže svojo samostojnost z ozirom na svoj izvor, kjer se slika lahko predoči kot lastni izvor; a vendar tudi to predočenost še vedno preči pogojenost glede na bit itd. Obe ravni pogojenosti – ki sta, paradokсно, samostojni le tedaj, ko se (obenem tudi) pogojujeta – sta vzrok protislovju časa, ki teče tako naprej kot nazaj, tj. k nečasovni sedanosti. Za trenutek se bomo ustavili pri tem Platonovem »teči naprej«. Tej formulaciji se namreč ne moreta izogniti niti Aristotel niti Plotin ravno spričo aporetičnosti, ki je vpisana vanjo. Najdemo jo na znamenitem mestu iz *Parmenida* (141 B), kjer Platon izpostavi aporiji linearnega pojmovanja časa. Za Plotinov horizont je to mesto pomenljivo predvsem zato, ker Platon na tej točki razrešuje vprašanje, ali Eno lahko biva v času.

»Eno torej ne bo niti mlajše niti starejše niti enake starosti s samim seboj ali z drugim.« »Tako kaže.« »Če je pa tako, potem Eno sploh ne more biti v času, ko pa vedno postaja starejše od samega sebe?« »Nujno.« »Torej je starejše vselej starejše od mlajšega.« »Tako je.« »Postati starejši od samega sebe je istočasno enako tudi postati mlajši od samega sebe, če naj ima nekaj, glede na kar bo postalo starejše.« »O čem govoriš?« »Tole: če je nekaj različno od nečesa, potem ne more postati različno od tega, kar je različno, medtem ko je bilo različno in bo različno od tega, kar bo različno. Od nečesa, kar

-
9. Platon, *Timaj* 38 C. Platon, *Oeuvres complètes*, prev. A. Rivaud, Société d'Édition »Les Belles Lettres«, Pariz 1963.
10. »... ker pa kot slika vselej predpostavlja tisto, česar slika je, vzor (*parádeigma*), je v pravem življenju v svetu in na Zemlji kot sliki nujno poznavanje tistega, kar je bilo, vzora, Dobrega, ki je ohranjano v sliki« (Ozren Žunec, *Mimesis*, Latina et graeca, Zagreb 1988, str. 146). Glede relacije, ki je skozi *mimesis* vzpostavljena med časom in večnostjo, avtor pomenljivo zaključí: »Na splošno velja reči: *mimesis* ne predstavlja nobene vkovanosti v nekaj (že samo za to, ker ontološka, se pravi merodajna *mimesis* ni v odnosu do nekega 'kaj'), temveč nasprotno, odmaknjenost in svobodo glede na poprisoteno, toda tudi orientiranost glede na to poprisoteno... Mimetična eksistenca sveta glede na bit je njegova slika, to pa pomeni: svet kot slika je svoboden in 'poseduje' izkustvo biti.« (*Ibid.*, str. 148.) Če torej čas razložimo s pomočjo tako dojete *mimesis*, potem razmerje časa in večnosti v dobršni meri izgubi videz paradoksnosti.

postaja različno, niti ni bilo niti ne bo niti ni različno, temveč šele postaja in še ni.« »Tako je.«¹¹

Ko Platon utemelji neudeležnost Enega na kateremkoli izmed treh časovnih modusov, obenem utemelji njegovo neudeležnost na bitnosti (141 E). Na ta način dokaže, da Eno ne biva, s tem pa Eno tudi ne more biti eno, kajti kot eno se lahko nekaj izkaže le glede na bivajoče in razlikovano. Nasproti temu o

11. Platon, *Parmenid* 141 B; delovni prevod B. Vezjaka. Morda prav zato, ker ima za cilj določiti ločenost Enega, Platon dopusti možnost različnih interpretacij paradoksa linearnega pojmovanja časa, se pravi paradoksa bivajočnosti v času. Slednje namreč temeljiteje razdela kasneje (151 E ff.). Argument o tem, ali Eno biva v času ali ne, se opira na predhodno argumentacijo v zvezi z »biti starejši« in »biti mlajši«. Da nekaj biva v času, lahko pripoznamo po enaki dolžini dveh intervalov, tj. intervala staranja in mlajšanja: »Karkoli obstoji v času mora, biti v vsakem trenutku svoje starosti različne starosti od vsakega svojega predhodnega trenutka. In podaljšanje intervala med mlajšim od sebe in starejšim od sebe mora biti vselej enako intervalu med starejšim od sebe in mlajšim od sebe. Toda videli smo, da nobena izmed teh trditev, ki vsebujejo termina 'isto' in 'različno', ne more biti resnična za Enega, ki smo ga določili.« M. C. Cornford, *Plato and Parmenides*, Routledge & Kegan Paul LTD., London 1954, str. 128. Bivajoče torej biva v času po vzporednosti dveh intervalov, ki pa sta ravno en in isti interval, le da lahko nanj zremo z dveh različnih izhodišč. Paradoks je torej v videzu neizbežne dvojnost te enosti. Druga smer interpretacij v tem variriranju med »biti starejši od sebe« in »biti mlajši od sebe« ter »postati starejši ali mlajši od sebe« vidi le apagogični način dokazovanja, le »formalno paralizirajo« določitve postajanja glede na dve relaciji, dasiravno je dejansko lahko v istem trenutku navzoča le ena. S tem bi bil primer starejši/mlajši od sebe le »posebni primer za razločevalni pojem«. Ker pa se je razpravljalo samo o tem, kaj bi se zgodilo z Enim, če bi bivalo v času, ker je bil skratka dokaz le negativen, postane s tem pripoznanjem tudi paradoks linearnosti časa povsem plavzibilen. Cf. Hans Günther Zekl, *Der Parmenides*, N.G. Elwert Verlag, Marburg/Lahn 1971, str. 38 ff. Vežanost Platonovega argumenta o linearnosti časa na argument glede staranja/mlajšanja, izpostavlja tudi Egil A. Wyller v *Platons Parmenides*, Oslo 1960. Po njegovem je staranje pogoj biti-v-času, drugače rečeno, če je nekaj v času, potem se stara in obratno. Od tod Wyller Platonov paradoks linearnosti časa poda kot sofizem, ki »temelji na koliziji med reverzibilno logiko in ireverzibilnim fenomenom« (*ibid.*, str. 92). Čas je namreč treba razumeti kot neki tok, in ta tok teče le v eno smer, le naprej. Nasproti tej ireverzibilnosti pa se tu navzoča logika plete okoli posebnosti grškega izraza za »starati«, ki lahko funkcionira tudi skozi manko pozitivnosti komparativa: biti starejši od x. Funkcionira lahko namreč tako, da manko tega x, od katerega je starejši, nadomesti s »samim seboj«, kar pomeni, da je nekaj lahko starejše od samega sebe ali da lahko postaja starejše od samega sebe (*autò hautoù presbýteron gígnesthai*, 141 A). Ko pa Platon enkrat utemelji ta razcep med »biti ali postajati starejši« in »tistim, kar je ali postaja starejše«, brez težav te iste konsekvence izpelje tudi iz »biti ali postajati mlajši«. Na tej točki zaostrite paradoksa Wyller nakaže tudi njegovo možno razrešitev, ki je v tem, da *Lógos* povzdigne *chrónos* v *Chrónos*. Ireverzibilni, linearni *chrónos* zadobi svojo »resničnost« šele iz krožnega *Chrónos*. Oba »časa« imata skupno predpostavko:

Enem pove, da ni različno v nobenem času, temveč šele postaja. Paradoks se najbolj izostri tisti hip, ko to postajanje naveže na »starati se« in »mlajšati se«: Eno torej ne bo niti mlajše niti starejše niti enake starosti s samim seboj ali z drugim. Toda Eno postaja starejše od samega sebe, zato pa obenem tudi mlajše od samega sebe. Paradoks torej izhaja iz navidezne možnosti izbire pogleda na to postajanje Enega. Navidezne zato, ker ta izbira obstaja v zvezi z enim, ne pa tudi v zvezi z Enim, kajti razlikovanost, ki bi dopuščala izbiro, vnaprej odpade. Pri bivajočem je s tem drugače: »Prav tako pa je nujno, da ima vsako posamezno, ki je v času in je na njem deležno, isto starost kot ono samo, in da postaja hkrati starejše in mlajše od sebe.« (141 C) Potemtakem se utemeljitev Enega giblje na povsem drugi ravni, kot je raven časa in njegove paradoksnosti linearnosti. Pogoj Enega je, da v nobenem trenutku ne daje misliti, da bi ga ta paradoksnost linearnosti kakorkoli zadevala: »Če Eno na noben način ni udeleženo na nobenem času, potem ni nastalo niti ni nastajalo niti ni bilo v preteklosti niti sedaj ni nastalo ali nastaja ali je, pa tudi ne bo nastalo, postalo ali bilo.« (141 E) Na ta način je Enemu pripisano vztrajanje onstran bitnosti in časa.

Čas je že v *Timaju* opredeljen kot drugo večnosti, kot različno od večnosti, a vseskozi kot drugo večnosti, ki je le skupaj z večnostjo in ki tudi nastane le obenem z njo (38 B). Demiurg je iz nečasovne večnosti – ki je nespremenljiva in sledi redu Števil – ustvaril njeno sliko, spremenljivi čas. In če o večnosti lahko rečemo le, da »je«, potem moramo o času reči, da »je bil« in »bo«. ¹² Vendar krožni tok časa (veliko leto) ne dopušča, da bi čas enostavno izgubil

»Oba operirata s časom, razumljenim kot merljiva prostorska velikost, ki sestoji iz velikih ali manjših časovnih odsekov, ki jih razdelijo točke in ki drug za drugim potekajo vzdolž neke linije.« (*Ibid.*, str. 94.) Paradoks oziroma sofizem linearnega pojmovanja časa tako za nazaj prejme svoj pomen. Naj še dodamo, da Wyller opozarja na določeno regresijo pojmovanja časa pri Platonu, in sicer v *Zakonih* (715 E), kjer Platon zopet privzame orfično podobo večnega časa: »... bog, ki ima v svojih rokah, kakor pravi znani stari izrek, začetek, konec in sredino vsega, kar obstaja, se v skladu z naravo giblje po svoji večno enaki poti.« Platon, *Zakoni*, Obzorja, Maribor 1982, str. 142.

12. Barnes na tem mestu opozarja na nejasnost v zvezi s statusom te »sedanjosti kot večnosti« oziroma »sedanjosti kot nečasovnosti«. Če namreč Platon na dotičnem mestu v *Timaju* v resnici komentira Parmenidovo pojmovanje časa in Parmenidovo sedanje (»vse je sedanje, čas je le kot sedanjest«) razloži kot nečasovnost, potem prihaja ta trditev v kolizijo s Parmenidovim stališčem, kajti Parmenid povsem nedvoumno pravi *nyn estin*, to pa zdaja ne postavlja za preprosto nečasovnega. Po drugi strani pa je zopet res, da je prav vloga tega *zdaja* karseda nejasna: vsi časi so namreč večno prisotni v spremenljivem *zdaju*, s tem pa ni povsem jasno, kako naj v tem parmenidovskem punktualnem univerzumu pretekli in prihodnji trenutki bivajo kot sedanji. Cf. Jonathan Barnes, *The presocratic philosophers. The arguments of the philosophers*, Routledge, London/New York 1982, str. 190–194.

predikat večnosti; če je večnost mirujoča, potem moramo o času govoriti kot o gibljivi, spreminjajoči se večnosti, ali kot pravi Platon, demiurg je ustvaril čas kot »določeno gibljivo podobo večnosti« (37 D). Večnost je torej vezana na nespremenljivo, čas pa je tista večnost, ki se veže na spreminjanje. Vsako trajanje stvari ima posebni čas – čas, ki ustreza ritmu spreminjanj tega trajanja. Zato ima tudi vsaka zvezda svoj lastni čas. Toda mera vseh časov je veliko leto, vzor le–tega pa negibna večnost.¹³

Videti je torej, da Plotin le izčrpno eksplicira navedene Platonove postavke o času in večnosti. Toda obenem je očitno, da jih deloma tudi opusti: najprej s tem, ko ob upoštevanju razlage skozi anamnezo vztraja pri razlagi tistega, kar je ontološko prej, se pravi pri razlagi praslike večnosti – ta razlaga se, kot smo videli, opira na podobnost, celo določeno istost med prasliko in njeno odslikavo, a je to le prva raven, ki dobi za nazaj svoj pravi pomen šele iz določil večnosti; in nato s tem, ko lahko ta večnost biva le kot nekaj inteligibilnega, duh, ki misli samega sebe in s tem celoto idej, ki jih zajema. Slednje še ne dopušča trditve, da je Plotin misel o samorefleksiji duha kot *noésis noéseos*¹⁴ preprosto

13. V tem dialogu poleg teorije časa najdemo zametek Platonove teorije prostora, ki se veže na status geometrijskih podob: »Rezultat bržkone nejasne razlage tega dialoga, kot to interpretira Aristotel (*Fizika* 203a, 209b), v novejšem času pa E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, Leipzig 1869–1879, drugi del), je, da mora biti materija – vsaj v nekem smislu te besede – poistovetena s praznim prostorom. Četudi so platonistično materijo včasih obravnavali kot vrsto telesa brez vseh kvalit (stoiki, Plutarh, Hegel) ali kot čisto možnost telesnosti (Chalcidius, novoplatoniki), se zdi, da kritična analiza razkrije Platonovo namero, da bi svet fizikalnih teles poistovetil s svetom geometrijskih form... S Platonom fizika postane geometrija, kot je s pitagorejci fizika postala aritmetika.« Max Jammer, »The Concept of Space in Antiquity«, v *Problems of Space and Time*, The Macmillan Company, New York/London 1964, str. 31.
14. Nedvomno je dediščina, na katero se opira Plotin, dvojna, ta dvojnost pa nikakor jasno razločena. Copleston denimo meni, da je Plotinov *noús* preprosto spoj Platonovega demiurga in Aristotelovega *noésis noéseos*; cf. Frederick Copleston, *A history of philosophy. Greece and Rome*, A.P. Watt & Son, Search Press, London, Newman Press, Westminster, Maryland 1946. Najdemo tudi drugačne trditve, denimo da je Plotin združil Aristotelov nauk o *noús* s Platonovim naukom o idejah; cf. Karl–Heinz Volkman–Schluck, *Plotin als interpret der Ontologie Platons*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1966, str. 37 ff. Podobno stališče zagovarja tudi Hegel, ko pravi, da je Plotin obenem novoplatonik in novoaristotelik (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, TWA, str. 438); nekoliko kasneje pri Heglu vendarle prevaga ena stran, ko trdi, da je Plotin od Aristotela privzel več kot od Platona (*ibid.*, str. 463). Spričo zagate v zvezi s Plotinovo privzeto dediščino smo vedno znova postavljeni pred vprašanje njegove (ne)izvirnosti. Eden izmed odgovorov na to vprašanje je naslednji: »Plotinova izvirnost je v tem, da pokaže, da stoična kozmologija najde svojo utemeljitev in osnovo le v ontološki refleksiji, ki se preko hierarhije naravnih

privzel od Aristotla, saj to pri slednjem nastopa kot *he prôton arché*, pri Plotinu pa je nad duhom Eno, *tò Hén*, ki ni bit, a je, je možnost vsega in je onstran bivajočega, je *epékeina tês ousías*, kot to razlaga Platon v šesti knjigi *Države* (509 C).¹⁵ Ker duh s svojim krožnim gibanjem ni čas sam,¹⁶ in ker Plotin pravi, da je duh nekaj brezčasovnega in večnega, ne pa čas sam, za večnost pa, da se zgošča v točki, ki je vselej sedanja ter brez vsake možnosti, da bi bila kdajkoli pretekla ali prihodnja, vse to klasična določila časa vsaj precej zaplete, če se jim že ne postavi po robu. Natanko ta odtegnitev možnosti njene minule ali prihodnje biti je tisto, kar pri Plotinu večnost kot sedanje ne dopušča misliti na način časovnega, temveč le kot čisto nečasovno. Večnost je vselej zgolj sedanja in zatorej to sedanje ni v času. Vsi ti sklepi so nakazani že v *Timaju*. Toda bolj kot Platon v *Timaju*, je Plotin osredotočen na vprašanje, kako iz večnosti – ki ne vsebuje nebivajočega, kajti je *aei óntos*, večno bivajoče, nikoli drugo in nikoli razlikovano, zato pa vselej resnično bivajoče, saj je večno istovetno z resničnim – preiti v čas, oziroma, zakaj naj bi večnost sploh zapustila svojo polno mirovanje in se prepustila gibanju ter spreminjanju? Ker pa na to vprašanje, ki se nam nekako vsiljuje kot povsem izhodiščno, Plotin odgovarja šele na koncu svojega spisa, ne izključujemo možnosti, da ga morda sploh ne jemlje za izhodiščno témo.¹⁷

form – hierarhije, ki je poudarjena v aristotelovskem Univerzumu – zopet vzdiguje k prvim principom, k absolutnim zahtevam platonovskega idealizma.« J. Moreau, »Plotin et la tradition hellénique«, *Revue internationale de la philosophie*, 1970, št. 92., str. 173.

15. V VI. knjigi *Države* je dobro razloženo kot vzrok rečem in kot možnost spoznanja reči, ne da bi samo ob tem bilo bodisi reč bodisi spoznano, prav nasprotno, le zato, ker je onstran bivajočega, je vzrok in možnost spoznanja le-tega: »Prav tako stvarjem, ki jih je mogoče spoznati, dobro ne daje samo sposobnosti, da jih spoznamo, temveč so mu le-te dolžne zahvalo tudi za svojo eksistenco, za svojo bit, čeprav samo dobro ni nič eksistentnega, vendar s svojo vzvišenostjo in močjo prekaša to, kar obstaja.« (Platon, *Država*, DZS, Ljubljana 1979, str. 233.) Cf. Walter Hirsch, »Platon und das Problem der Wahrheit«, v *Durchblicke*, Vittorio Klosterman, Frankfurt a. M. 1970, str. 221.
16. »Pri razvijanju mišljenja biti se duh giblje okoli sebe kot krog, ki počiva v sebi (cf. II 2, 3, 20). V sebi krožno gibanje njegovega mišljenja nima ne začetka ne konca: to gibanje je brezčasovno–dovršeno udejanjenje biti. Na ta način je njegovo življenje lahko le večnost (cf. III 7, 2, 6). Kot tako lahko večnost iz našega s časom in spreminjanjem zaznamovanega življenja opazujemo kot čisto mirovanje ali inteligibilnost.« (Zovko, str. 71.)
17. To vprašanje je ponavadi razumljeno kot Plotinov središnji problem: »Problem 'nujne kreacije' je v resnici osrednji problem Plotinove filozofije in je vzporeden – dasiravno predhoden – spinozističnemu prehodu od večne in neskončne Substance h končnim modalnostim. Toda ključno je izpostaviti izvirnost Plotinove metode, ki se s stališčem radikalne transcendence Enege, ki je lastno vsaki henologiji, izogne vsakemu sumu emanatizma in

Plotin ne gre mimo prereza obravnavanja časa predhodnikov. V zvezi s tem predlaga trojno razdelitev nauka o času: čas je razumljen ali, prvič, kot gibanje, ali, drugič, kot gibano, ali, tretjič, kot nekaj na gibanju. Vsakokrat je čas dojet z ozirom na gibanje, vseskozi je vezan na nekaj spremenljivega in na spreminjanje. Težava nastopi tisti hip, ko se izkaže, da čas ne more biti gibanje, kajti gibanje je po definiciji možno le v času kot nečem od njega različnem. Tako se Plotin sedaj sprašuje, ali ni čas morda interval (*díastema*) gibanja? Ker pa so gibanja po hitrosti različna, bi bili različni tudi intervali, s tem pa bi imeli opraviti z različnimi časi. Toda kaj je sploh ta interval?

»Intervala gibanja kot časa ne označujemo v smislu intervala samega gibanja, temveč v smislu daljice, preko katere se enakomerno razteza gibanje, s tem pa

panteizma.« (Pierre José About, *Plotin*, Saghers, Pariz 1973, str. 55.) Tudi Hegel vidi v tem vprašanju poglavitno in še za njegov čas ključno težavo: kako naj dojamemo, da se je Eno odločilo določiti se? Kako razložiti, da iz Enega nekaj izhaja? Čeprav Stari tega vprašanja niso postavljali tako eksplicitno, so se po Heglu vendarle vseskozi trudili okoli njega. To slednje velja za Plotina nedvomno bolj kot za kogarkoli drugega; cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, TWA, str. 448. Po drugi strani pa Bierwaltes to dilemo Enega postavi v heideggrovski okvir in jo formulira takole: kako naj Eno da tisto, česar nima (Werner Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur Neoplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1985, str. 99)? Po njem sta možna dva odgovora. Prvi ohranja paradoksnost Plotinovega stališča in Plotinovo zahtevo po nerazlikujočem viru razlik razlaga iz nemožnosti jezika, da bi ta vir zadovoljivo artikuliral. Od tod lahko o Enem povemo le, da »ima–kot–da ne–bi–imelo«, tako da lahko skozi ta *kot (als)* mislimo tako nerazlikovano kot razlikovano. Drugi odgovor je usmerjen na to, da Eno ne podaja razlike kot nečesa, česar v resnici ne bi imelo, temveč kot nekaj, kar ima na drugi način. Ta »drugi način« je na način razmerja med enim in drugim, ki je bilo določeno kot razmerje praslike s sliko (*ibid.*, str. 44). To pa bi pomenilo, da je razmerje do drugega v Enem vseskozi prisotno, dasiravno je ta prisotnost vseskozi prikrita. Temu heideggrovskemu vprašanju lahko najdemo ustrezen lacanovski odgovor, ki zadeva zahtevo ljubezni: dati tisto, česar nimaš (cf. Jacques Lacan, *Spisi*, Analecta, Ljubljana 1994, str. 207). Plotin pravi takole: »Ker je Eno po naravi popolna darežljivost, ni nič od tistega, kar zasnuje.« (VI 9, 3, 1.) Eno je tisto, kar daje, toda biti mora onstran svojih darov. Teh darov ne sme nikoli imeti, in če se kakorkoli izkaže, da ima le najmanjši delček le–teh, potem Eno ni več Eno. Zategadelj je Eno le, če daje tisto, česar nima, česar ni nikoli imelo in česar ne bo nikoli imelo. Če pa Eno ustreza tej zahtevi, potem izpolnjuje zahtevo ljubezni. Toda tudi duša, ki se hoče vrniti v duha in k Enemu, je zaprečena z isto nemogočo zahtevo; tudi ona mora kot razlikovano dati tisto, česar nima, sebe kot povsem nerazlikovano. To neskončno težnjo duše k Enemu – sedaj bomo rekli to neskončno zahtevo ljubezni – Plotin v resnici imenuje *ápeiros éros* (VI 7, 32, 28). Če naj se duša vrne k Enemu, mora ustreči tej zahtevi. Potemtakem je bila Enemu vrnjena njegova lastna zahteva – v sprevrnjeni obliki: »To, kar naj bi torej Drugi zapolnil, je ravno to, česar nima, kajti tudi njemu manjka bit, to, kar se imenuje ljubezen, toda tudi sovraštvo in nevednost.« (Lacan, str. 215.)

še ni povedano, kaj je ta daljica. Očitno je čas, v katerem se je dogajalo gibanje. Toda prav ona je bila od vsega začetka predmet naših vprašanj.« (III 7, 8, 55)

Če je čas interval – ki ni prostorski in je zunaj gibanja – potem si lahko zamislimo situacijo, ko se v določenem časovnem razmiku (*chrónon hekatéron*) neka reč giblje, druga pa v njem miruje, toda pri tem bi za vsako veljal isti čas. Po tej poti torej Plotin ne more priti do zadovoljivega odgovora.

V naslednjem koraku se zato loti pretresanja časa kot števila ali mere gibanj (III 7, 9). Gre seveda za znamenito Aristotlovo definicijo časa iz *Fizike IV*, definicije časa kot *arithmós kineseós*, števila gibanja glede na prej in kasneje (219 b 2). Kaj hoče na kratko Aristotel reči s to definicijo? Ko pretresa predhodne definicije časa, Aristotel ugotovi, da te ne povedo, kaj je čas po naravi. Toda iz vseh nedvoumno izhaja, da čas nastopa v povezavi z gibanjem in spreminjanjem (to razlikovanje je za Aristotla v celotni razpravi o času le hipotetično, cf. 218 b). Zatorej prvo vprašanje: Ali je čas gibanje? Aristotel poudari, da ni časa brez gibanja ali spremembe ter da je občutenje obojega sočasno: »Občutenje gibanja in časa imamo obenem« (219 a 4). Ko zaznavamo spremembo, zaznavamo tudi čas. Od tod Aristotel zavrača možnost, da bi iz samega zdaja, se pravi ne oziraje se na njegovo prej in kasneje, mogli zaznati čas. »Ko pa zaznavamo 'prej in kasneje', tedaj pravimo, da čas biva. Kajti čas je prav to: število gibanj glede na prej in kasneje.« (219 b 2) Čas je torej bistveno odvisen od zaznavanja sprememb in zato bistveno odvisen od *psyché*. Ni gibanje, je pa nekaj na gibanju, namreč tisto, s čimer presoajamo večje ali manjše gibanje, tj. dolžino pretečene poti v določeni enoti. Ker pa je gibanje samo »gibanje od nečesa v nekaj«, le spremlja ta »nekaj«, neko velikost. Ta velikost je kontinuum, tako pa je kontinuum tudi gibanje, s tem pa je kontinuum tudi čas. Toda čas tu ni tisto, kar šteje ta gibanja, temveč tisto, kar je šteto (219 b 6). V tem določilu časa kot štetega preži nevarnost, da zaradi različnosti štetega in različnih zdajev, ki pretečejo med prej in kasneje, ki sta prav tako različna, pristanemo na to, da imamo vsakokrat opraviti z različnimi časi, *tot tempora quot motus*. Aristotel to možnost zavrne; zanj je isti čas obenem in povsod (220 b 6); to pa zato, ker je pri štetju različnih stvari – najsi gre za sto ljudi ali sto konj – število tega štetega isto, dasiravno se izreka glede na različno. Aristotel tu naleti na dve težavi, ki ju izpričujeta dve vzajemni pogojenosti tako določenega časa. Prva se veže na zdaj: zdaj je tako isto kot drugačno, »zdaj je neprekinjenost časa, kajti spaja prej in kasneje, je pa tudi meja časa« (222 a 10). Težava je v tem, da brez zdaja ne bi bilo časa, da pa obenem brez časa ne bi bilo zdaja. Pri tem samo mesto

zdaja ni povsem prezentno in določeno; zdaj *kot tak* je po Aristotlu vselej drugo, toda prav kot tak začetek in konec časa. Druga težava: gibanje merimo s časom, toda prav tako lahko le z gibanjem merimo čas (220 b 23).¹⁸ To vzajemno pogojevanje je obenem tudi vzajemno določevanje. Ker pa je pri Aristotlu tisto, kar meri, duša, je ona tudi tisto, kar omogoča spoznanje časa. Edino duša lahko zaznava spremembe glede na prej in kasneje (219 b). Po drugi strani pa Aristotel vez med dušo in časom še poudari na koncu te iste knjige *Fizike*, ko izrecno zastavi vprašanje po njej (223 a 17). Če je namreč čas število gibanj glede na prej in kasneje, potem lahko ta gibanja šteje le duša oziroma *noûs* v duši. Z umom namreč duša razumeva in domneva (cf. *O duši*, 429 a). Torej lahko gibanja zazna in šteje le duša, če pa je zaznavanje teh gibanj tudi zaznavanje časa, potem brez duše ni časa. Potemtakem čas biva le skupaj z dušo.

Plotin glede na ta določila¹⁹ Aristotlu naslovi naslednja vprašanja (III 7, 9, 5): če je čas mera gibanj, kako lahko potem štejejo nepravilna in neenakomerna gibanja? Je tudi v primeru tovrstnih gibanj mera ista? Kako je določena sama ta mera oziroma število? Kaj je čas kot tak, se pravi, ne kot določen skozi gibanje, temveč na sebi? Iz vprašanj se zarisuje Plotinov poglobilni očitek. Aristotel naj bi namreč dovolj razložil, kaj čas ni, ne pa tudi, kaj čas je. Če je čas nekaj kontinuiranega, kontinuirana mera, potem mora posedovati neki kvantum, linijo, ki drži korak z gibanjem; če pa na ta način spremlja gibanje, kako ga lahko istočasno tudi meri?

»Če je torej čas izmerjeno gibanje in celo gibanje, ki je izmerjeno po določenem kvantumu, potem je treba reči: kakor gibanje, ko mora biti izmerjeno, ne sme

-
18. Ti dve težavi pri Aristotlu povzema vprašanje po enotnosti časa. Udo Marquard to vprašanje najprej razdeli na vprašanje po kinetični enotnosti časa (čas kot kontinuum) in na vprašanje po logični enotnosti časa (razmerje med časom in zdajem). Po njem brez te predhodne razdelitve vprašanja ni možno zadovoljivo utemeljiti enotnosti časa pri Aristotlu, ki se nazadnje izkaže za vzajemno napotovanje obeh enotnosti. Udo Marquard, *Die Einheit der Zeit bei Aristoteles*, Königshausen & Neumann, Freiburg 1993.
19. »Glede na ta določila« – bolj točno bi bilo reči »glede na ta začetna vprašanja«, kajti Aristotlova teorija časa v resnici ne običi v tako očitni aporetičnosti, kot daje slutiti gornji prikaz. Ker se Plotin osredotoča predvsem na samo aporetičnost Aristotlovega zastavka teorije časa, da bi jo na svoj način zaostрил, ter tako polemizira z Aristotelom, tudi mi ostajamo pri gornjem videzu. Že sedaj pa moramo opozoriti na nezvedljivi vidik obeh refleksij časa: medtem ko je za Plotina razumevanje nečasovne večnosti ključ do razumevanja časa (z vsemi obrati vred, ki so tu na delu in ki jih spremlja vračanje k omenjenemu mestu iz *Timaja*), za Aristotela večnost v teoriji časa nima nikakršne vloge; cf. Marquard, str. 59 ff.

biti izmerjeno na samem sebi, ampak na nečem drugem, prav tako mora gibanje imeti neko od sebe različno mero... Toda tedaj se izkaže, da je število kvantuma, ki drži korak z gibanjem, iskani čas, in ne kvantum, ki drži korak z gibanjem. To število lahko biva le kot abstraktno.« (III 7, 9, 36)

Plotin sprejema postavko, da lahko število ali mero mislimo, še preden štejemo ali merimo. Od tod v povedanem razkriva še eno težavo. Ko nekaj merimo ali štejemo, v merjenem ali štetem ne pridemo do samega časa, ampak do časovnega razmika (*posónde chrónon*). Časovni razmik, v tem primeru razmik med prej in kasneje, ali pa število gibanj, ki se nahajajo znotraj razmika, za Plotina še ni isto kot čas. Razmik je tu še vedno tesno vezan na štetje. Ker je po Aristotlu čas štet, bo za Plotina določitev časa odvisna od definicije tega, kaj je samo število:

»Vendar število, ki meri gibanje, čas zajame izven gibanja, kot tudi deseterost pri konju ni s konji – ni namreč še povedano, kaj naj bi bilo za eno število tisto, ki je kot deseterost, še preden meri že to, kar je. Ali pa je tisto število, ki prejšnja in kasnejša gibanja premeri s koraki, in šele nato meri. S tem še ni pojasnjeno, kaj je bistvo tega prej in kasneje merjenega števila.« (III 7, 9, 52)

Čas tako ne more biti mera ali število. Še več, po Plotinu je čas celo nē-mera (III 7, 12, 40). Po času se sicer meri in odraža gibanje vesolja, toda čas po svojem bistvu ni mera gibanja, pač pa kvečjemu po pritiklini. Odločilni dokaz tega, da čas ni število gibanj, Plotin poda ob pretresu statusa tistega »prej« in »kasneje«, glede na katera se pri Aristotlu šteje čas. Plotin poudari, da ni jasno, ali sta prej in kasneje mišljena kot prostorska ali kot časovna prej in kasneje, in od tod potegne oster sklep, v katerem svojo kritiko Aristotla – šlo je za vprašanje merjenja nepravilnih gibanj – razširi tudi na pravilna gibanja:

»Ponavadi pomeni prejšnje obdobje, ki je prekinilo z zdajem, kasnejše pa obdobje, ki se vzdiguje k zdaju. S tem je čas različen od števila, ki meri gibanje glede na prej in kasneje, in to ne le, ko gre za poljubno, temveč tudi, ko gre za pravilno gibanje.« (III 7, 9, 63)

Naslednji očitek Plotin formulira takole: zakaj čas ne bi bil tu, še preden je tu duša, ki ga meri (III 7, 9, 77)? Aristotel se je namreč v resnici soočal s problemom *tot tempora quot motus*, ki ga je uspel razrešiti šele z redukcijo

vseh gibanj na gibanje nebesnih teles. Nazadnje se edino to gibanje lahko ohrani kot mera gibanj oziroma časa. V nasprotnem je nastanek časa zveden nazaj na dušo, Plotin pa ne vidi nobenega razloga, da bi čas ne bival tudi, ko ga nihče ne meri. Potemtakem tudi ni nobenega razloga, da čas ne bi bival pred onim prej in kasneje. Ko se duša povrne v enost duha, zanjo ni več tega prej in kasneje, kajti oboje lahko uzre obenem, *háma* (IV 4, 1, 29). Čas namreč pred tem že temelji v Enem. Toda Eno je nečasovno, čas nastane v njem šele kasneje. Za to pa je čas toliko bolj utemeljen v Enem. In če ni razloga, da čas ne bi bival pred dušo, po Plotinu tudi ni razloga, da nastanek duše ne bi bil kljub temu bistveno vezan na sam čas. Še več, utemeljitev časa lahko podamo edino skozi razlago nastanka duše, in obratno, utemeljitev duše lahko podamo le skozi nastanek časa. Epistemološka nujnost v tem primeru ne sovпада z ontološko predhodnostjo.

Duša kot nadomestek za večnost ustvari čas. Čas je torej substitut in ima vzrok v tistem, česar substitut je. Toda duša v ta substitut postavi celotno vesolje. Zato se sedaj celotno vesolje giblje v času, ki ga postavi duša. Tu ne gre za posamično dušo, temveč za svetovno dušo, ki proizvede čutni svet – v to hierarhijo duš, povzeto po *Timaju*, se ne spuščamo, saj nazadnje prevlada istovrstnost vseh duš. Navedli bomo dolg Plotinov stavek, ki razloži verigo substitucij, povzročeno po tej operaciji duše.

»Če je namreč večnost življenje, ki vztraja v stalnosti, istosti, nespremenljivosti in popolni neskončnosti, čas pa naj bi kot odslikava večnosti ustrežal razmerju našega vesoljstva do onstranstva, potem moramo na mesto življenja tam zgoraj postaviti po imenu nekako isto drugo življenje, tukajšno moč duše, na mesto duhovnega gibanja gibanje nekega dela duše, na mesto istosti nespremenljivosti in trajanja nekaj, kar ne vztraja v istem stanju, pač pa izvaja vedno nova udejanjenja, na mesto nedeljive enotnosti, ki vztraja v kontinuiteti, na mesto dosežene neskončnosti in celovitosti nenehno postopno napredovanje v neskončno, na mesto sedanje celovitosti tisto, kar bo le delna in vedno le bodoča celota.« (III, 7, 11, 46)

Tako tudi Plotin nazadnje ne definira časa kot takega, vsaj ne v meri, kot to zahteva od Aristotla. Čas *kot tak*, čas, ki bi ne bival le kot substitut za nekaj, namreč ne bi imel nobenega temelja za bivanje. Niti nobenega *telosa* niti vzroka. Biva le čas, ki odslikava nečasovno večnost in je vseskozi določen skozi njo.²⁰

20. Namesto tega se moramo zadovoljiti z naslednjo razlago geneze časa: »Toda narava je bila objestna, hotela je tudi sama vladati in postati samostojna, bila je odločena doseči več, kot je

Po drugi strani pa Plotin – in bržkone je to zanj precej bolj kočljiva zadeva od same definicije časa – samo večnost definira in določa skozi čas, se pravi ne skozi čas, ki bi bil ontološko prej, temveč skozi čas, ki prihaja za večnostjo, izhaja iz nje, je določen po njej in je njen substitut. Duša je namreč proizvedla čas, da bi se vrnila v večnost, vanjo pa se vrne skozi uvid lastne vpetosti vanjo. Ta uvid je možen le skozi in v času. Kar pomeni, da je večnost opredeljena po času in ni opredeljena *kot taka*. Kot taki namreč ne moremo pripeti nobenega predikata. To je možno šele, ko se ji približamo skozi njeno odslikavo, čas.

Plotinova duša vzame nase delo časa, ko kot slika duha in animirajoči princip postane samostojna hipostaza tako, da pade iz duha oziroma večnosti. Namesto predhodne istovetnosti mišljenja in mišljenega²¹ se med obema vzpostavi *razmik*, ki ne le da zahteva čas, temveč je čas sam. Ta razmik kot čas vzpostavi razliko, z njo pa nastajanje, minevanje in spremenljivost čutnega. Edino, kar v Enem ni možno *kot tako*, je sama razlika, tj. obstajanje drugega tega Enega, to, da Eno dopusti svoje lastno drugo. Eno ne dopušča razmika med seboj in nečim drugim od sebe.²² Nasproti temu vztrajanju Enega na istem, duša sedaj percipira Eno le skozi drugo in le kot vsakokrat drugo (*héteron kinoiménoi*). V tem razmiku med mišljenjem in mišljenim kot časom je vsebovana celota čutnega oziroma razlikovanega. Slednje ima za svoj pogoj prav čas sam, čas je lastnost razlikovanega. S tem se znajdemo pred naslednjim zapletom. Kajti če čutno lahko nastopa samo kot časovno, pa je duša, ki vnese čas in je pogoj učasovljenja, sama v času in zato nekaj časovnega. Tako smo zašli v na videz protislovni opredelitvi, saj je po eni plati duša z odpadom od Enega in nečasovne večnosti zaznamovana z njunim drugim, se pravi s časom, ter tako vseskozi že časovna, po drugi plati pa naj bi šele ona vpeljala časovnost.

imela. Za to se je pahnila v gibanje in tudi sam sem se pahnil v gibanje. In to gibanje nas privede k venomer bodočemu, kasnejšemu, nikoli istemu, ampak venomer drugemu, in ko smo tako premostili prostrano razdaljo poti, smo čas podali kot sliko večnosti (*eikóna tou chrónou*). Obstajala je namreč neka moč duše, ki ni bila mirna, ampak je vselej strmela k temu, da tisto, kar zre z vrha, prenese drugam.« (III 7, 11, 15)

21. O tej istovetnosti se podobno kot Plotin izreka že Aristotel v *O duši*: »Poleg tega pa je um tudi sam misliv, prav kakor so mislivi miselni predmeti, kajti v primeru stvari brez materije je taisto mišljenje in predmet mišljenja, to, kar misli, in mišljeno, saj je dejanska teoretična znanost na istem kakor tisto, kar je na tak način predmet spoznanja.« (Aristotel, *O duši*, Slovenska matica, Ljubljana 1993, 429 b.)
22. »Bit duha je udejanjenje. In ni ničesar drugega, na kar bi se to udejanjenje usmerilo. Ostaja torej pri samem sebi.« (V 3, 7, 17) Duh je obenem tisto, kar vidi, in viдено, gleda samega sebe, je osvetljuječe in osvetljeno, mišljenje in mišljeno (cf. V 3, 8, 35).

Iz teh določil izhaja paradoksní status duše, ki se skozi proces učasovljanja, ki ga izvaja, učasovi tudi sama, in torej s tem, ko vzpostavi razliko in razlikovano, za razlikovano postavi tudi samo sebe. Aristotlov problem *tot tempora quot motus* je tako pri Plotinu transformiran v težavo sosledja ali nesosledja duše in časa. Zanj je duša obenem vzrok in posledica lastnega vzroka, delujoče in delovano obenem, dobesedno *héteron kinoiménoi*. Dobršni del te paradoksnosti duše izpuhti tisti hip, ko Plotin to »ekstazo duše« in konstituiranje drugega opiše kot delitev izvornega življenja, Enega. Duša si namreč v neskončno prisvaja mišljeno, nenehno skuša seči preko razcepa, ki je njen pogoj, ter tako s polastitvijo drugega dobesedno seči preko sebe. Tako dolgo, dokler duša v tem ne uspe povsem, tako dolgo duša obstaja. Spodletelost tega polaščanja je njen pogoj, toda to polaščanje je gibaló duše ne spričo navedene spodletelosti, temveč nasprotno, spričo anticipiranja možne uspelosti. Gibalo duše je zato anticipiranje nerazlikovanega Enega, in celotni proces preseganja razlike se dogaja le z ozirom nanj. Plotin tako dušo kot razcep in odpad od duha nazadnje razloži kot razcep in odpad z ozirom na duha: končnost je postavljena le glede na neskončno, čas le glede na večnost, drugi le glede na Eno. Duša vzame nase razcep le zato, da bi se vrnila k Enemu: »Tako hočejo vse duše doseči enotnost in ohraniti lastno bit; toda Eno je v njihovem bivanju na obeh straneh, je njihovo izhodišče in njihov cilj; duša pri Enem začne in pri njem konča.«²³

Duša je večnost, od katere je odpadla, pridržala v svoji bližini. Ta bližina je točka, ki ji zagotavlja vračanje k Enemu, toda pred tem ji zagotavlja tudi že njeno lastno gibanje, je na neki način celo nosilec njenega lastnega gibanja.²⁴ S tem pa razcep duše ni več toliko razcep med mišljenjem in mišljenim, pač pa razcep med njenima dvema gibanjema: tistim, ki sestoji v odmiku od večnega, ter onim, ki sestoji v ponovnem vračanju k večnemu, pri čemer je razcep med mišljenjem in mišljenim zgolj učinek tega prvega gibanja. Dovršitev gibanja duše je *noûs*, ki ga duša zapusti, a vendar tako, da je še vedno v njegovi bližini, oziroma tako, da ji je ta bližina vseskozi

23. VI 2, 11, 24. Beierwaltes to vračanje opiše kot ontološko: »Čas ali časovnost je ena izmed nadaljnjih sestavin sveta. Tudi v njem se kaže tako razlika do njegovega izvora, kot tudi določena, tj. omejena podobnost z njim. Njegovo ontološko vračanje k svojemu temelju lahko zatorej dojemamo kot vodilno nit vračanja mišljenja k njegovemu brezčasovnemu temelju.« (Beierwaltes, str. 95.)

24. »To je za Plotina izvoren in bistven element časa: skladnost, ki omogoča razmaknjenost, s tem pa spoznanje in prisvajanje tistega, kar duša pravzaprav od nekdaj poseduje in česar nikoli ne zapusti.« (Zovko, str. 78.)

imantna.²⁵ Duh je skoz in skoz tisto, kar – posredno, a zato toliko učinkoviteje – predpisuje vsepričujočnost te bližine, kar odslikava samobližino Boga:

»Bit Boga je udejanjenje; in ni ničesar drugega, na kar bi se to udejanjenje lahko usmerilo; ostaja torej pri sebi samem. Ko Bog misli samega sebe, je v tem smislu pri sebi samem in svoje udejanjenje usmerja na samega sebe. In tudi če iz njega kaj nastane, se to lahko zgodi le zato, ker je v sebi samem usmerjen na samega sebe. Kajti najprej mora biti v samem sebi in šele nato se lahko usmeri na drugo.« (V 3, 7, 58)

Ko duša izpostavi in se ove te svoje imantnosti, se zopet naredi za duha. Toda vse je odvisno od tega, da je duh »pri samem sebi« usmerjen »na samega sebe«, kajti duh je najbližje od vsega, kar prihaja po Enem (V 3, 15, 19). Brez te notranje samopobude duha, bi duša ne imela nobene možnosti.²⁶ Duša je namreč odslikava duha, tako da vse v njej zgolj odslikava svoj vzor, ta pa je v duši navzoč le kot slaboten sij (V 3, 7, 35). Usoda duše je zato odvisna od sposobnosti uvida v njej lastno imantnost. Samouvid, ki je lasten uvidu, pa je tista poteza, ki dušo loči od duha. »Duša namreč ne vidi, kaj nosi v sebi« (*ibid.*), kajti za razliko od duha ni sama proizvedla svoje vsebine. Kot odslikava duša ni »v samem sebi« usmerjena na »samo sebe«, temveč je njen pogled usmerjen na reči zunaj nje. Kar ji manjka, da bi bila duh, je, da bi videno in pogled na to videno nastopila obenem, da bi, paradokсно, videla tako videno kot svoj pogled na to videno.²⁷ Pogled navzven in pogled navznoter namreč

25. Volkmann-Schluck opozarja, da je razcep in vračanje duha vase v prvi vrsti posledica strukture same *nóesis*: »Plotin razvije misel množstva *noûs*: gledanje kot usmerjenost na nekaj postavi množstvo, v gledanju je delitev že pomenljiva. Sedaj se bit gledanja ne razlikuje od biti videnega kot videnega... Toda *noûs* se ne razcepi v razlikovano le zaradi tega, ker ne vidi mnogo, temveč *nóesis* sama v sebi že vsebuje razlikovano, je bistveno samo–razlikovano in razlikovanost.« (*Ibid.*, str 63) »Gibanje k dobremu v *nóesis* [od] *noûs* je najvišja forma gibanja bivajočega k njemu samemu, v dobrem ohranja možnost popolne samostojnosti...« (*Ibid.*, str. 77.)

26. Plotin zgoraj citirano dopolnjuje z naslednjo slikovito primerom: »Tako denimo mora biti ogenj poprej v samem sebi ogenj in vsebovati moči ognja, šele nato ima sposobnost, da v neki drugi predmet vtisne svojo sled.« (*Ibid.*)

27. Ta samorefleksivnost videnja je v *Harmidu* stvar, katere razlago Platon prepušča »večjemu« umu: »Sam zase ne verjamem, da bi to lahko zadostno razložil.« (Platon, *Harmid*, Obzorja, Maribor 1994, 169 A.) Platonova zagata izhaja iz načina postavitve problema: če je slišanje zgolj slišanje zvoka, potem je slišanje samega sebe lahko le slišanje lastnega zvoka; če je videnje zgolj videnje neke barve, potem je videnje videnja videnje barve, ki je lastna videnju itd.; Platon nato kot sorodna navede še primera gibanja, ki giblje samega sebe, in toplote, ki

konstituirata pogled Duha. Ta poenoteni zor je zor Enega in je združen z odpravo diskurzivnega mišljenja na neki višji nivo. Duh je resda že razcepljen na mišljenje in mišljeno, toda ta razcep povsem obvladuje in je še vedno enost te dvojnosti pogleda. Razlika med tistim, kar vsebuje Eno, in Enim, ter tistim, kar vsebuje duh, in duhom je v tem, da prva razlika ne obstaja, da gre tu, kot se paradokso izrazi Plotin, »za razmik, ki ni razmik« (V 8, 9, 20), nasproti temu pa je ta druga razlika dovolj prijemljiva. Ker pa duh sam postavlja razliko, ki jo nosi, iz te trdnosti in gotovosti samopostavljivosti sledi trdnost samega mišljenja, tj. božanskega v nas. Kako naj torej duša v pogledu, ki ga premore, razvije samorefleksijo le-tega in s tem svojo lastno samorefleksijo? »Duša se vidi kot odslikava Enega, njeno lastno življenje je posnetek in priličenost Enemu, in ko duša misli to Eno, je pobožanstvena in poduhovljena.« (V 3, 8, 74) Samo s tem, ko misli duha in dojame njegovo vseobsegajočnost, duša pripozna svojo izvornost in na ta način dopusti, da se duh »zopet« razvije znotraj nje. S tem pripoznajem se prične njeno vračanje v duha. To ni le vračanje k istemu, temveč predvsem vračanje, ki omogoči uvid v duha, in vračanje, ki ga je omogočil uvid v duha. Duša je s svojim spominjanjem na duha kot lastno izvornost in s svojo priličenostjo duhu nazadnje posrednik, ki omogoči razlikovanje praslike od njene odslikave. Brez njenega posredovanja bi drugače nikoli ne mogli vedeti, ali imamo opraviti s prasliko ali z njeno odslikavo, tako pa tudi ne, kaj je Eno. Spoznanje duše je zato (zopet) predvsem spoznanje duha in Enega.

Obe gibanji duše, odmik in vračanje – to dvoje zajema termin *epistrophé* – Plotin razlaga kot dva izvorna časa (duše).²⁸ Prvi nastopi z odklikom od Enega, in se imenuje spominjanje ter je seveda spominjanje (*anámnēsis*) na harmonično Eno. Drugi čas, ki mu moramo prav tako reči izvorni, je pogoj delovanja duše,

gori. Od tod sklepa: »Potemtakem vidiš, Kritija, kako se nam je v tem, kar smo razložili, ponekod pokazalo za popolnoma nemogoče, druge pa spet za zelo neverjetno, da bi nekaj imelo zmožnost njega samega v odnosu do samega sebe? Za velikost, množine in vse podobno ostalo je to nemogoče, ali ne?« (*Ibid.*, 198 E) Razlika do Plotinove pozicije je v tem nekaj, kar ima »zmožnost njega samega v odnosu do samega sebe«, kajti za pogoj samorefleksivnosti Platon postavi enkrat barvo, drugič zvok ipd., tj. če naj samorefleksivnost steče, mora denimo videnje imeti barvo, slišanje zvok, tj. »imelo bo tudi tisto bitnost (*ekélnen tèn oustán*), do katere je njegova zmožnost v odnosu« (*Ibid.*, 168 D). Za Plotina, nasprotno, ta bitnost za razlago samorefleksivnosti ni več potrebna, saj bi sicer v »mirujočo dejavnost« Enega morali vrniti neko drugo bitnost, s tem pa bi v zor Enega že vpeljali razmik med videnjem in videnim ipd.

28. Nekateri interpreti v tej Plotinovi razlagi odpada duše od duha, v *anámnēsis* in *anagogé* k Enemu vidijo analogijo s Heglovo *Zerrissenheit*, ter od tod sklepajo na »transmogrification of the Neoplatonic symbol into the Hegelian concept...« Eric Voegelin, »On Hegel. A Study in Sorcery«, v *The Study of Time*, Springer Verlag, Berlin/Heidelberg/New York 1972, str. 442 ff.

kajti to delovanje zahteva spodbudo, ta pa prihaja v podobi anticipiranja neke bodoče celote kot prežetosti mišljenja in mišljenega. Prvi čas je tisti, ki duši omogoči stik z večnimi spoznanji, tj. formami poenotenja, na katere se zvede množstvo čutnih zaznav (*dianoia/diéretai*); drugi pa spodbuja njeno nenehno težnjo po preseganju razmika in s tem po samo–preseganju.

Ne po naključju smo preko te podvojene izvornosti prispeli do poante, ki se nam zdi pri utemeljevanju prehoda med nezvedljivima poloma ključna. Plotin namreč tudi v najpopolnejši istovetnosti samorefleksije in mirovanja Enega pripozna »delo« nekega momenta, ki resda ni in ne more postati razlika, ki pa vendarle nastopa v nekakšni tihi navezavi z njo. Toda – in v tem je vsa pomenljivost tega zastavka – tudi v času in gibanju, se pravi v razlikovanosti, Plotin pripozna »delo« tega istega momenta, ki zopet ni istoveten z Enim, je pa v nekakšni tihi navezavi z njim. Prav tako smo videli, da Plotin z logiko odslikave, tj. razmerjem med prasliko in njeno odslikavo, odgovarja ne le na vprašanje časovnosti, temveč tudi in predvsem na vprašanje večnosti in Enega; z logiko odslikave torej rešuje temeljni ontološki problem: utemeljitev Enega *kot takega*. Če smo natančnejši, videti je, da ta problem Plotin rešuje s pripoznanjem določenega tujka znotraj logike odslikave. Ta tujek ne bo odslikan in ne bo odslikoval; z ekonomijo ne–odslikave, ne–reprezentacije v odslikavi bo omogočal samo odslikavo. Gre za *sled*, *íchnos*.²⁹ Točneje, gre za *íchnos Henós*, sled

29. Beierwaltesu v celoti dolgujemo opozorilo v zvezi z učinkovanjem Plotinovega pojma sledi pri njegovih naslednikih. Tako je za Avguščina mnogotero in časovno bivajoče v celoti »sled (božanske) enotnosti in brezčasovnosti, *unitatis et aeternitatis vestigium*« (ver. rel. 32, 60. Gen. ad. litt. imp. lib. 13, 38). Drugi, ki povzema ta Plotinov zastavek, je Joannes Eriugena, ki prav tako govori o sledi kot na sebi prikriti božanski biti, vtisnjeni v čutnost (*Periphyseon* II 25; 186, 26–28). In nenazadnje Bonaventura, ki mu Beierwaltes posveti posebno pozornost ne le, ker sledi gornji liniji teološke tematizacije sledi – tako je zanj makrokozmos kot realna sled boga potrjen skozi zmožnost duše kot makrokozmosa, sledi in znaki v čutnosti pa so luči, ki izžarevajo božanski temelj – temveč tudi zaradi natančne, sicer delno izposojene pri Avguštinu, terminološke razdelave in razmejitve pojma sledi (tj. znotraj pojmovanja dejanskosti skozi njen značaj sledi), na kratko, zaradi izčrpane opredelitve pomenskega polja termina znak: »(...) signum (znak) – per signa ad signata –; significare (označevati, pomeniti) – significant ... creaturae huius mundi visibilibus visibilia Dei–; umbrae (senca); resonantiae (odmev); picturae (/od Deus pictor narisano/ slikanje); simulacra (natančna podoba, kiparstvo); spectacula (slikanje vidnega ali posebna zanimivost /gledališka metafora!; speculum (ogledalo), ki to zadnje iskano udejanji kot sliko; /manifeste/ insinuare (/jasno ponazoriti/) (II 11 (302b)).« (Beierwaltes, str. 398.) Bonaventura preseneča še z nečim. Ko v dejanskosti razkriva vlogo sledi, slik ali znakov kot lastne narave dejanskosti same, naj bi potrditev tega, gledano z njegovega filozofsko–teološkega stališča, izpričeval prav *pojem*

Enega. Toda kako naj bi isti moment v nečasovni večnosti ohranil vez z njenim drugim, tj. časom, in kako naj bi taisti moment znotraj časa ohranjal nečasovno večnost? Iz do sedaj povedanega izhaja, da je, če naj duh preide v dušo ali če naj duša preide v duha, nujno, da se pri prvem prehodu izbriše in izgubi samo nečasovnost ter se tako dopusti čas in razliko, pri drugem pa, nasprotno, da se duša znebi časovnosti in razlike ter dopusti edinole Eno. Obakrat je prehod možen le pod pogojem radikalne izgube drugega. Poskušali bomo pokazati, da je na tej radikalnosti možno še naprej vztrajati in da torej Plotin lahko navzlic paradoksnim določilom prav po zaslugi vpeljave sledi še vedno povsem konsistentno zagovarja strogo zoperstavljenost, celo izključujočnost večnosti in časa. Poglejmo si nekaj primerov nastopa sledi. Najprej znameniti primer »sledi amorfnega« iz spisa »Kako izpeljati množstvo idej?«.

»Sled amorfnega je namreč forma. Kajti amorfno proizvede formo in ne forma amorfnega. In sicer jo proizvede tedaj, ko vstopi materija. Toda materija je oddaljena, kajti ne poseduje nobene niti najnižje forme. Če torej prvo dražestvo ni materija, temveč postalo skozi podobo (*eidos*), in če pride podoba v materijo iz duše, duša pa je podoba višje stopnje in višja stopnja dražestva, duh pa zopet višja stopnja kot ta podoba ter zopet višja stopnja dražestva, potem moramo za prvo naravo lepega postaviti amorfno.« (VI 7, 33, 30)

Sled je tu tisto, kar neposredno kaže na vzrok, tj. na produkcijo forme iz amorfnega. Forma je sled, ki jo za seboj pušča amorfno. Po svoji sledi ostaja amorfno dejavno v formi. To pa ni niti edini način niti edina vloga sledi pri Plotinu. Tako v tem istem spisu *íchnos* prej nastopa v nekolikanj drugi vlogi:

števila. Določenost bivajočega skozi število, skozi število kot temelj bivajočega (*Omnia esse numerosa*), meri na absolutno število oziroma načelo števila, ki je inherentno bivajočemu in kaže na navzočnost božanske biti v njem. Dokaz te navzočnosti ter skozi število izražene tesne vezi tako s čutnim kot duhovnim, je zanj hkrati tudi že zadosten dokaz kreacije iz Enega (cf. *ibid.*, 399–403). Ni odveč opozoriti, da v vseh navedenih primerih sled vselej nastopa le kot *sled božanske biti*, Plotin pa jo vendarle uporablja v širšem smislu, kajti že sam nastop sledi se pri njem dogaja znotraj utemeljevanja odslikave, predstavljanja. Sled bo zasedala mesto meje predstave, ki pa ni predstavi zunanja meja, temveč notranja, za predstavo konstitutivna, njo samo producirajoča meja. Sled tako ni več neki znak za nekaj; tisto, kar sled označuje, kar reprezentira, ni nekaj enostavno prisotnega, ampak prej nekaj, kar bi lahko označili kot v odsotnost spodvito prisotno. Težava sledi je težava njene reprezentacije: sled je namreč zapora predstave.

»Če je torej v duhu življenje, potem je darujoče nemara dalo življenje, toda samo je lepše in bolj vredno kakor življenje. Tako duh prejme življenje in zategadelj ne potrebuje nekega darovalca, ki ima več podob. In njegovo življenje je bilo sled Onega, ne pa življenje Ono. Kolikor dolgo se to življenje določa le po Onem, tako dolgo ostaja neomejeno. Ko pa proti njemu uperi svoj pogled, dobi meje, medtem ko Ono nima nobene meje.« (VI 7, 17, 11)

Sled Enega je tisto, kar v duhu ohranja Eno. Po sledi Enega je duh še vedno – se pravi kljub temu, da je produkt Enega – prezenten kot Eno in določen po Enem. Namesto sledi, ki je izražena v rezultatu produkcije, imamo tu sled, ki v produktu ohranja producirajoče. In to ne le delno in posredno, temveč z vsemi lastnostmi vred, ki pritičejo producirajočemu.³⁰ Toda skozi sled se lahko pri tem produktu, ki je odslikava Enega, dogaja iztrganje odslikave iz relacije odslikava/prasluka. Odslikava namreč lahko postane samostojna bivajočnost: »... drugo, katerega odslikava je, je nekaj tako silnega, da se naredi za bivajočnost« (VI 7, 40, 20). Namesto inherentnosti Enemu se drugo lahko postavi za sebe. Ker pa je drugo izšlo iz Enega, ostaja navzlic temu odtrganju določano po njem. Eno drži roko tudi nad tem odtrganjem. V spisu »O svobodni volji« Plotin to vseobsegajočnost Enega ponazori z metaforo kroga: Eno je kot središče kroga, katerega radij in periferija so le sledi središča (VI 8, 18, 25). Nato Eno primerja z lučjo: svetloba se širi iz mirnega vira, to širjenje je odslikava, njegov vir pa prasluka. Toda odslikava ni na drugi način kot njen vir, temveč odslikava in njen vir bivata na enak način in kot eno (VI 8, 18, 37). Torej, četudi se odslikava lahko osamosvoji od svoje prasluka, pa zato ne pretrga svoje vezi z Enim. Eno je še naprej tisto, kar »nosi poprej vse reči v sebi« in kar je »najprej možnost vseh reči« (V 3, 15, 33). Rekli bomo celo tole: pretrganje vezi med prasluko in njeno odslikavo je v službi Enega; tisto, kar je najbolj zainteresirano za to pretrganje, je prav Eno samo.³¹ To potrjuje naslednja intervencija sledi:

30. Nekateri vidijo v Plotinovi sledi tiho ekonomijo njegove ontologije: »Stalno načelo Plotinove ontologije sestoji v tem, da se vsako bit umesti v njen register objektivitete kot sled (*ichnos*) biti, iz katere izhaja in ki se umešča v register višje objektivitete: 'Bit je sled Enega (*tò einai ichnos henós*)' (V 5, 5, 13).« (About, str. 20).

31. Logika sledi se neopazno vrine v razlago posameznih interpretacij celo tam, kjer Plotin sledi izrecno sploh ne omenja: »Čeprav je človeška duša 'dvoživljenska' (*amphibos*), tj. čeprav se deli na dve strani, na duhovno in čutno, sled duha v njej prevlada nad tistim, kar prihaja od zunaj preko čutnega zrenja.« (Zovko, str. 87.) Cf. tudi Volkman-Schluck, str. 48, kjer na vprašanje, na kakšen način duša na sebi ohrani dobro, dobimo odgovor, da s tem, ko zajema »sled duha«. To vrinjanje presežka (sled), ki v ekonomiji *mimesis* poudarja nezvedljivo

»Vrnimo se še enkrat tja, kjer smo rekli, da prvo ostane eno in isto tudi tedaj, ko iz njega nastane drugo. Pri številih je tako, da Eno vztraja tudi tedaj, ko drugo ustvari število in po vzoru Enega število naredi za obstoječe. Toda pri rečeh, ki so tu, ostaja Eno še bolj pred bivajočim... Tam je deležnost dopuščala vstop množstva v obstoječe, tu je ta deležnost rečem ustvarila bit, tako da je bit sled Enega (*ichnos henós*).« (V 5, 5, 1)

Eno ni bit. Toda bit je sled Enega. Eno s svojim »edinim« manko, s sledjo proizvede drugo in mu daje obstoj v času. Pravimo »edini« manko, ker je sled najti tudi v bivajočem in ker se slednje prav preko nje dviguje k Enemu. Sled torej ni v lasti niti Enega niti razlikovanega, temveč je slepa pega ali manko obeh. Ta manko Eno daje svojemu drugemu in drugo Enemu. In ker ne dajeta ničesar od tistega, kar imata, Eno in drugo ohranjata svoja določila in ostajata nezvedljiva. Njuno zvajanje v drugo se zato prične šele s tem, ko – dobesedno – dajeta tisto, česar nimata, svoj manko. Sled drugega je označitev tega dajanja.

S stališča Enega je ovinek skozi čas nujen in, kot smo videli, v prvi vrsti epistemološki ovinek, ki od razčlenjenosti spoznanja privede do njegove enotnosti ali enosti, do tega, da neko stvar dojamemo hkrati in v celoti, *háma tò pân*. Odmik od duha je v funkciji samoutemeljitve duha, torej storjen s stališča istovetnosti mišljenja in mišljenega ter videnja in videnega. Duša je ta ovinek duha, toda njegov nujni ovinek. Čas je ovinek nečasa, toda njegov nujni ovinek. Zdi pa se, da Plotin z *ichnos Henós* zariše še ostrejše sklepe. Za nobenega izmed polov, niti za Eno niti za razlikovano, ne moremo reči, da vsebuje ali *ima* moment sledi. Sled je v obeh, toda nobeden je nima. Sled ni ne Eno ne razlikovano, ni ne večnost ne čas, pa vendar je nezabrisani zbris drugega v

delo neke »druge« ekonomije, je strukturno nujni učinek, ki spremlja logiko odslikave. Philippe Lacoue-Labarthe ga označi takole: »*Mimesis* vselej spada k pojavitvi v istem. Kajti tak je zakon reprezentacije – ali (re)prezentacije (*Vorstellung* in *Darstellung* sta tu bolj kot kdajkoli nerazdružljiva): tu se 'prezentira' tisto, kar se ne prezentira in se ne more prezentirati. Se pravi, tu se prezentira tisto, kar je vselej že reprezentirano. Prav zato obstaja eno samo zdravilno sredstvo – ki pa je neskončno tvegano, nevarno, negotovo – proti reprezentaciji: reprezentacija sama.« (Philippe Lacoue-Labarthe, »Typographie«, v *Mimesis. Des articulations*, Aubier-Flammarion, Pariz 1975, str. 247.) Prevedeno v naše termine bi se to glasilo: sled – znotraj reprezentacije in edino znotraj nje, kajti problem sledi pri Plotinu in tudi pri njegovih naslednikih v prvi vrsti nastopa z ozirom na problem praslike/odslikave – gradi svojo logiko na manku lastne prezentacije v reprezentaciji, ki ga (lahko) kompenzira edino z zmožnostjo lastne reprezentacije v reprezentaciji. Sled je torej lahko reprezentirana, ne da bi bila kakorkoli prezentna. Tveganje, nevarnost, negotovost ipd., ki spremlja to ekonomijo, ima svoj vzrok v tej možnosti reprezentacije znotraj reprezentacije.

prvem in prvega v drugem. Potemtakem je sled moment, ki se obema izmika in skozi to izmikanje pušča odprto možnost vpisa drugega v Eno in obratno.³²

Ta vpis potemtakem pojasnjuje paradoksnost pozicije Enega in njegove vsebine – mišljenje in mišljeno, videnje in videno itn. je eno – se pravi pojasnjuje, da Eno preči razmik, ki ni razmik, obenem pa pojasnjuje ohranjanja kontinuitete nastanka in vračanja nižjih hipostaz iz Enega in v Eno.³³ Vloga sledi je obakrat v tem, da vpelje razmik, ki ni razmik, in da ohranja nezvedljivost tega razmika. Ta nezvedljivost kontaminira pozicijo, ki pa s tem ničesar niti ne izgubi niti ne pridobi, dasiravno po tej kontaminaciji tudi ni več ista. Toliko sled tudi ni le neki dialektični moment. Ni polnost, ki sintetizira, temveč moment, ki sintetizira skozi lastno manjkavost.³⁴ Sled je tako konstitutivna za razlikovano kot tudi za nerazlikovano. Kar pomeni, da določila sledi, najsi izhajamo iz Enega ali iz drugih dveh hipostaz, duha in duše, v obeh primerih ostanejo ista. Zategadelj moramo sklepati, da manko sledi ni določen niti po nerazlikovanem niti po razlikovanem niti to dvojje ne določa. Manko vsa ta določila v resnici šele omogoči.

»Koren duše«, izvor v *nas* samih, lahko torej sam doseže poenotenje, na duši sami je, da si iz svoje manjkavosti zopet povrne sebi lastno eno ter se

32. »Tisto, kar kot sled Enega v nas sploh omogoči preko normalne zavesti sebstva izpeljano priličenje, se torej veže ali združuje s svojim lastnim temeljem po tem, ko se razveže ali razvija v njemu samemu danih možnostih skozi v veseljstvu na Eno usmerjeno refleksijo.« (Beierwaltes, str. 146.)
33. O pojmovanju hipostaze pri Plotinu cf. Zovko, str. 67 ff.: »Vse, kar obstaja, mora imeti temelj izven sebe, je torej *hypóstasis* svojega temelja, tako da se izven tega temelja udejanja iz njegove dejavne moči (*énergeia*) in pride do lastne eksistence. V vsaki hipostazi biti se torej izraža dejavna moč nekega temelja. Potemtakem za najvišje Eno ne moremo reči, da je, in 'tudi ne more biti hipostaza česarkoli' (H. Dörrie, 'Hypóstasis: Wort- und Bedeutungsgeschichte', *Nachrichten d. Aka. d. Wiss. in Göttingen*, Göttingen 1955, str. 47). Eno je pravzaprav 'več kot *hypóstasis*, ker je *epékeina tês ousías*, onstran biti. Zato *duh* upravičeno imenujemo prva hipostaza.«
34. V prid temu, da Plotin znotraj odnosa med prasliko in njeno odslikavo razume sled na opisani način, govori tudi dejstvo, da nasproti Platonovi obsodbi pisave v imenu živega govora (najbolj izrecno v *Sedmem pismu*; cf. tudi Platonovo razlago besede, ki naravo predmeta posnema s črkami in zlogi, tj. razlago mimetične besede na primeru kinetične govornice, *Kratilos* 423B ff.). Plotin o statusu pisave, o njenem razmerju z govorom in/ali resnico, molči. Odslikava pomeni določeno izgubo praslike, toda to izgubo narekuje praslika. Potemtakem Plotin pisavo prej kot dopolnilo, ki ogroža vir, razume kot dopolnilo, ki nujno dopolnjuje vir. Se pravi, da se namesto grožnje po odtrganju od vira, to dopolnilo ravno mora odtrgati od vira zato, da bi se skozi to odtrganje za nazaj afirmiral sam vir. To opombo o pisavi prepričljivo dopolnjuje zagata v zvezi z glasom, do katere nas pripelje Plotin in ki se je bomo dotaknili na koncu.

povrne v Eno. Ali, kot pravi Plotin, »[duša] le z izvorom vidi izvor ter se z njim poveže, le s priličenjem vidi priličeno«. Sled Enega omogoči uvid v izvor tako, da v duši na neki način ohrani izvor. Ohrani sled izvora. Uvid sledi izvora tako v neizvornem privede do uvida izvora, in obratno, uvid sledi drugega privede do uvida drugega. Uvid sledi pojasnjuje ontološki razcep med Enim in njegovim drugim, ne da bi sled sama kadarkoli posegla v ontološka določila Enega ali drugega in ne da bi bila sled sama ontološko določena. S svojim izmikom tvori tisto vez, ki daje misliti razliko v Enem in Eno v razliki. Njen izmik je pravzaprav gnoseološki zamik in Plotin nedoločeno naredi za konstitutivno, tj. izkorišča natanko tisto nedoločeno, ki jo grška gramatika pozna v obliki nedoločenosti med *genitivus objectivus* in *genitivus subjectivus*. Sled kot na sebi odprta struktura, ki vseskozi spodjeda lastno nasebnost, določa Eno in njegovo drugo zgolj po tem, da ju v ničemer ne določa. Preko nedoločenosti tega »določanja«, oprto na gramatikalno odprtost genitiva, Plotin nerazlikovano kontaminira z razlikovanim, to razlikovano nato zvede nazaj na nerazlikovano, ob tem pa še naprej povsem konsistentno govori o njuni nezvedljivosti. Ne gre pa prezreti, da sled sama nikoli ne more nastopiti kot razlika in tudi ne kot razlika Enega nasproti njegovemu drugemu ali obratno. Sled to razliko in razliko *kot tako* šele daje misliti. Tako sled sama še ni razlika med večnostjo in časom, še manj njuna skupna točka. Sled je slepa pega obeh, v njima vzajemno pripoznana manjkavost. Ta manjkavost je vsakokrat druga kljub temu, da je prezentna skozi isti člen, sled. In tu tiči vsa nemožna možnost sledi: ker je sled *časovna zanka*, ji ta njena struktura omogoča na enak način vplesti enkrat čas, drugič pa večnost. Se pravi da vpleta dve časovnosti oziroma dva protislovna toka časa, odmik in vračanje, čas, ki teče naprej, in čas, ki teče nazaj. Ta dva časa, ta *epistrophé*, konstituira gibanje duše. Brez strukture, ki zajema hkratnost obeh plati, bi se vse skupaj ne izognilo aporiji. Z interveniranjem sledi pa Plotin preseka aporijo nečasovnega temelja časa. V navzočnost te konstalacije pri Plotinu kaže tudi novo mesto glasu.

Glede nepredikabilnosti Enega prispe Plotin do paradoksa, ko zatrjuje njegovo neizrekljivost in ga obenem poskuša imenovati.³⁵ Tako je »Eno«, kot tudi pitagorejski simbol *A-pollon*, zgolj označitev Enega po *naših* najboljših zmožnostih, nikakor pa to še ni dejanska označitev. *Naš* način opisovanja je namreč zgrešen v samem temelju: »Kajti Eno sploh ni dosegljivo ušesom in slišičemu ne sme biti razumljivo, temveč, če sploh, edino gledajočemu. Če pa

35. V 5, 6, 25; cf. *Volkman-Schluck*, str. 85 ff.

se gledajoči trudi uzreti podobo (*eidos*), potem tudi takšno gledanje ne pripozna Enega. « (V 5, 6, 35) Namesto glasu dobi privilegij uzrtje Enega, toda ne uzrtje Enega kot podobe, kajti Eno je vzrok podob, sámo pa ni podoba, pač pa uzrtje, ki ne uzre niti podobe niti predmeta, na katerega je uzrtje usmerjeno: na uzrtje Enega. Uzrto tega uzrtja je »luč, ki ne pripada nobeni formi kake druge reči«, zato je to uzrtje *tóte eiden*, trenutni uvid ali intuicija. Če hočemo razumeti, kaj je tu mišljeno, pravi Plotin, moramo biti sposobni predstavljati si »uzrtje Sonca kot čiste luči« (V 5, 7, 13). Biti sposoben predstave tega uzrtja pomeni biti sposoben predstave Enega kot Enega. Isto velja za uzrtje, ki ga premore duh. Tudi duh vidi zmožnost reči s pomočjo enostavne luči, ki je v teh rečeh, te reči pa vidi tako dolgo, dokler je ta luč navzoča v njih. Ko duh abstrahira od gledanja teh reči, lahko uzre luč samo. Zato to uzrtje ni empirično gledanje in ni z njim v ničemer pogojeno: »Tedaj človek vidi, ne da bi gledal, in prav tedaj vidi najbolj pristno, kajti vidi luč sámo, medtem ko so druge reči osvetljene, ne pa tudi luč.« (V 5, 7, 29) Tako Plotin skozi introjekcijo tematizira uzrtje Enega, s tem pa že stopa na pot vračanja duše v duha, gibanja refleksije duha, tj. poenotenja duše z Enim.³⁶

36. S to poanto se Plotin znova oddalji od postavk svojih predhodnikov. Glasu, ki pri Platonu oblikuje privilegirano vez z resnico (cf. *Sofist* 263 E) in ki je po Aristotlu »zvočnik bitja z dušo«, oziroma po katerem je »govorjeni jezik vendarle nek označevalni zvok« (*O duši*, 420 b 5 ff), temu glasu spodleti pri izrekanju Enega kot takega. Na mesto te spodletelosti glasu stopi pogled, neempirični zor, *tóte eiden*, ki spodletelost pretopi v uspešno zajetje Enega. Seveda lahko tudi pri Platonu in Aristotlu zasledimo tematiziranje preprostega in čistega uvida, toda nikoli ta uvid ne temelji na ali ne nadomesti spodletelosti glasu, prej nasprotno, preko glasu ali z ozirom na glas šele izpriča svojo resnico. Tudi v tem oziru je Plotinova epistemologija zasnovana na novem, od tradicionalne *epistémē* različnem temelju.

PROBLEMI 3/1995, letnik XXXIII

Uredništvo: Miran Božovič, Mladen Dolar, Tomaž Erzar, Zoran Kanduč, Peter Klepec, Zdravko Kobe, Gorazd Korošec, Janez Krek, Dragana Kršić, Stojan Pelko, Renata Salecl, Marjan Šimenc, Darja Završek, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek.

Vloga Sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

Glavna in odgovorna urednica revije *Problemi*: Alenka Zupančič

Sekretar uredništva: Uroš Grile

Naslov uredništva: Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«)

Žiro račun: 50104-678-83669, z oznako: »za Probleme«

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Vošnjakova 8, Ljubljana

Tisk: Cicero

Stavek: Klemen Ulčakar

Oblikovanje: VSSD

Naklada: 1050 izvodov

Naročnina za leto 1995: 5250, 00 SIT

Cena te številke: 1050,00 SIT. V ceno je vračunan prometni davek.

Revijo denarno podpira Ministrstvo za kulturo.

Po sklepu Ministrstva za kulturo, št. 415-345/95, z dne 5. 4. 1995, šteje revija med proizvode, za katere se plačuje 5% davek od prometa proizvodov.



