

E
S
E
✓
—



K A Z A L O

I. Dekonstrukcija
Jacques Derrida: Pomen dekonstrukcije pravega 5
Dipl. delo: Derrida dekonstrukcija 11

II. Vzhodna prava **PROBLEMI—ESEJI**
Jelica Šušter: Vzhodna prava kot pravica 17
Prva prava vzhodna prava 37
Zoran Kandić: Prava države, država prava ali pravica (pravica) države? 31

III. EIP
Kristina Šušter: Kako se odnosi EIP na državo? 75
Kristina Šušter: Problemi pravnomočnega izvrševanja 85

IV. Mandatna
George Mathews: O Mandatni državi in državi 101
Juan E. López: EIP pravnomočnega izvrševanja pravega 121

V. PHS
Alexis Radovic: PHS kot mednarodna prava 137

VI. K. Kravčevski S. Šušter
Dokumenti PHS: O pravnomočnem izvrševanju pravega 155
Pravnomočnega izvrševanja 155
S. Šušter: O Mandatni in pravnomočnem izvrševanju pravega 165
S. Šušter: PHS kot mednarodna prava 181

E S E J I



2025.09.19

K A Z A L O

I. Dekonstrukcija	
Jacques Derrida: <i>Pismo japonskemu prijatelju</i>	5
Uroš Grilc: <i>Etično dekonstrukcije</i>	11
II. Vladavina prava	
Jelica Šumič-Riha: <i>Pravičnost versus zakon ali izzivi postmoderne skupnosti</i>	37
Zoran Kanduč: <i>Pravo države, država prava ali pravna (pravična) družba?</i>	51
III. BiH	
Renata Salecl: <i>Kako sočustvovati z bolečino drugega?</i>	75
Rado Riha: <i>Problemi postnacionalne identitete</i>	85
IV. Manudictio	
George Matthews: <i>Oživljanje Heglovega subjekta</i>	101
Peter Klepec: <i>K poenostavitvam Kantove razmejitvene geste</i>	123
V. Ples	
Alain Badiou: <i>Ples kot metafora misli</i>	137
VI. K freudovski Stvari	
Sigmund Freud: <i>O vsesplošni težnji po ponižanju v ljubezenskem življenju</i>	153
Slavoj Žižek: <i>O Nadjazu in nekaterih z njim povezanih rečeh</i>	165
Slavoj Žižek: <i>Ima subjekt vzrok?</i>	183

E S E J I



Jacques Derrida

PISMO JAPONSKEMU PRIJATELJU¹

Dragi profesor Izutsu!

(...) Ob najinem srečanju sem vam obljubil nekaj preudarkov - shematičnih in preliminarnih - o besedi "dekonstrukcija". Z eno besedo, gre za prolegomeno k možnemu prevajanju te besede v japonsščino. Skladno s tem, vsaj za poskus, kolikor je *možno* izogniti se negativni določitvi pomenov in konotacij. Vprašanje bi torej bilo: kaj dekonstrukcija ni? ali bolje, ne bi *smela* biti. Poudarjam ti dve besedi ("možno" in "smela"). Kolikor namreč lahko anticipiramo težave prevajanja (in vprašanje dekonstrukcije je skoz in skoz vprašanje [*la question*] prevajanja ter jezika pojmov, konceptualnega korpusa tako imenovane "zahodne" metafizike), ne bi bilo potrebno začeti z mnenjem, da ima beseda dekonstrukcija v francoščini nek jasen in enoznačen pomen; to bi bilo naivno. V "mojem" jeziku še obstaja nejasen problem prevajanja med tistim, na kar lahko s to besedo tu ali tam merimo, ter samo rabo, virom te besede. Prav tako je očitno, da se tudi v francoščini stvari spremenijo od konteksta do konteksta. V nemškem, angleškem in predvsem ameriškem okolju je *ista* beseda še bolj pripeta na konotacije, preglase, zelo diferentne emocionalne ali patetične vrednosti. Analiza slednjih bi bila zanimiva in bi na drugem mestu zaslužila celovito delo.

Ko sem izbral to besedo, oziroma, ko se mi je vsilila, zdi se mi, da je bilo to v *De la grammatologie*, ji nisem nameraval pripisati tako središčnega mesta v diskurzu, ki me zanima danes. Med drugim sem želel prevesti in moji nameri prirediti heideggerjanski besedi *Destruction* ali *Abbau*. Obe pomenita v tem kontekstu operacijo, ki temelji na *strukturi* ali tradicionalni *arhitekturi* fundamentalnih pojmov ontologije ali zahodne

¹ To pismo, glede na svoj namen prvič publicirano v japonsščini, nato še v drugih jezikih, je izšlo v francoščini v *Le Promeneur*, XLII, sredi oktobra 1985. Toshihiko Izutsu je znan japonski islamolog.

metafizike. Toda v francoščini je termin "destrukcija" preveč očitno impliciral uničenje, negativno redukcijo, morda je bil bližje nietzschejanskemu "razdejanju", kakor heideggerjanski interpretaciji ali tipu branja, ki sem ga sam predlagal. Zatorej sem ga izločil. Spominjam se vpraševanja, ali je beseda "dekonstrukcija" (ki mi je prišla na misel verjetno zelo spontano) v resnici francoska. Našel sem jo v *Litréju*. Gramatikalni, lingvistični in retorični pomeni so se tu znašli povezani z "mehanskim" pomenom. Takšna povezava se mi je zdela zelo posrečena, zelo posrečeno prilagojena temu, kar sem želel predlagati. Dovolite mi, da navedem nekaj členov iz *Litréja*. "Dekonstrukcija [Akt dekonstruiranja.] Gramatikalni termin. Motnja konstrukcije besed v stavku. "O dekonstrukciji, vulgarno imenovani konstrukciji", Lemare, O načinu učenja jezikov, pogl. 17, *Cours de langue latine*. Dekonstruirati / 1. Razstaviti dele neke celote. Dekonstruirati stroj za transport na drugo mesto. 2. Gramatikalni termin (...) Dekonstruirati verze, jih preko ukinitve takta zopet združiti, podobno kot v prozi./ Absolutno. "V metodi zaznamovanih stavkov prav tako začnemo s prevajanjem in ena njenih prednosti je, da nikoli ni potrebno dekonstruirati," Lemare, *ibid*. 3. Dekonstruirati se (...) Izgubiti svojo konstrukcijo. "Moderna učenost nam potrjuje, da se je v deželah imobilnega Orienta jezik, ki je dosegel svojo popolnost, dekonstruiral in razkrojil od samega sebe, skladno z edinim zakonom spremembe, naravnim človeškemu duhu," Villemain, *Préface du Dictionnaire de l'Académie*.²

² Dodajam, da dekonstrukcija naslednjega člena ne bi bila nekoristna:

"DEKONSTRUKCIJA.

Dejanje dekonstruiranja, razstavljanje delov neke celote. Dekonstrukcija stavbe. Dekonstrukcija stroja.

Gramatika: Premeščanje, ki se zgodi v besedah, iz katerih sestoji stavek, pisan v tujem jeziku, res pa je, da se ob tem prekrši sintaksa tega jezika, vendar se tudi približa sintaksi materne jezika z namenom, da bi natančneje zajel smisel, ki ga predstavljajo besede v stavku.

Ta termin označuje tisto, kar večina gramatikov neprimerno imenuje "Konstrukcija", kajti pri kateremkoli avtorju so stavki ustrezno konstruirani v duhu njegovega nacionalnega jezika; kaj stori nek tujec, ki želi razumeti, prevesti tega avtorja? *Dekonstruirati* stavke, v skladu z duhom tujega jezika razstavi besede v njih; ali, če se želimo izogniti vsaki zmedbi s termini, obstaja *Dekonstrukcija* v odnosu do jezika prevajanega avtorja in *Konstrukcija* v odnosu do jezika prevajalca" (*Dictionnaire Bescherelle*, Pariz, Garnier, 1873, 15e édit.).

Seveda bo potrebno vse to prevesti v japonščino, vendar to zgolj odloži problem. Ni potrebno reči, da kolikor so me vsi naštetih pomeni iz *Litréja* zanimali zaradi njihove sorodnosti s tistim, kar sem "hotel-reči", so le-ti zadevali, metaforično, če želimo, le modele ali regije smisla in ne totalitete tega, na kar v svoji najradikalnejši ambiciji meri dekonstrukcija. Slednja se ne omejuje le na lingvistično-gramatikalni model, prav tako ne na semantični, še manj na mehanski model. Ti modeli so sami morali biti podvrženi dekonstruktivističnemu vpraševanju. Drži pa, da so bili kasneje ti "modeli" izvor številnih nesporazumov o pojmu in besedi dekonstrukcija, ko se jo je poskušalo zreducirati nanje.

Povedati je treba, da je bila beseda redko uporabljana, v Franciji večinoma neznana. Na nek način je morala biti rekonstruirana in njena vrednost rabe [sa valeur d'usage] je bila določena z diskurzom, poskušanem okoli in izhajajoč iz *De la grammatologie*. Poskušal bom natančneje določiti to vrednost rabe, ne pa nekega prvobitnega smisla, ne neke zavarovane etimologije ali etimologije onkraj vsake kontekstualne strategije.

Še dve besedi o temi "konteksta". V tistem času je prevladoval "strukturalizem". Zdelo se je, da gre "dekonstrukcija" v to smer, ker je beseda posvečala določeno pozornost *strukturam* (ki same niso preprosto niti ideje, forme, sinteze, niti sistemi). Dekonstruiranje je bilo tudi strukturalistična gesta, v vsakem primeru gesta, ki privzema določeno nujnost strukturalistične problematike. Vendar je bilo prav tako antistrukturalistična gesta in njena usoda je delno odvisna od te dvoumnosti. Šlo je za razdor, razčlenitev, razstavitev struktur (vseh vrst struktur, lingvističnih, "logocentričnih", "fonoцентриčnih" - tedaj je strukturalizem dominiral predvsem skozi lingvistične modele, t.i. strukturalno lingvistiko, ki smo jo imenovali tudi saussurjanska -, socio-institucionalnih, političnih, kulturnih ter predvsem in najprej filozofskih). Od tod se je motiv dekonstrukcije, zlasti v Združenih državah, povezal s "poststrukturalizmom" (v Franciji neznana beseda, dokler se ne "vrne" iz Združenih držav). Toda razdreti, razčleniti, razstaviti strukture, v določenem smislu bolj zgodovinsko kot "strukturalistično" gibanje, ki je od tod postajalo zopet vprašljivo, ni bila negativna operacija. Bolj kot razrušiti je bilo potrebno razumeti, kako je bila "celota" konstruirana, jo v ta namen rekonstruirati. Vendar je bil in ostal negativni videz toliko težje izbrisljiv, kolikor se ponuja v gramatiki

besede (raz [dél]), četudi lahko prav tako sugerira bolj genealoško izpeljavo kakor razdejanje. Od tod se mi ta beseda, vsaj sama na sebi, nikoli ni zdela zadovoljiva (toda katera beseda je?) in mora biti vedno obdana z nekim diskurzom. Kasneje jo je bilo težko izbrisati, kajti v delu dekonstrukcije sem moral, kot počnem tu, večkrat svariti, nazadnje odmakniti vse filozofske koncepte tradicije, ob ponovnem reafirmiranju nujnosti zatekanja se k njim, vsaj pod narekovaji. Prenagljeno je bilo torej rečeno, da je šlo za neke vrste negativno teologijo (kar ni bilo ne pravilno ne napačno, toda to diskusijo puščam ob strani).³

Videzom navkljub, dekonstrukcija v nobenem primeru ni niti *analiza* niti *kritika*, in prevod bi moral to upoštevati. Ni analiza, še posebej zato, ker razčlenitev neke strukture ni regresija k *enostavnemu elementu*, k *nerazčlenjivem izvoru*. Te vrednosti kot vrednosti analize so same dekonstrukciji podvrženi filozofemi. Tudi ni kritika v nekem splošnem smislu ali v kantovskem smislu. Instanca *krinein* ali *krisis* (določitev, izbira, sodba, razločevanje) je sama ena od "tem" ali bistvenih "objektov" dekonstrukcije, kot nasploh celotni aparat transcendentalne kritike.

Za *metodo* bom rekel isto. Dekonstrukcija ni metoda in ne more biti transformirana v metodo. Zlasti, če v tej besedi poudarimo proceduralni ali tehnični pomen. Res, da je v določenih okoljih (univerzitetnih ali kulturnih, mislim še posebej na Združene države) tehnična in metodološka "metafora", ki se zdi nujno vezana na samo besedo "dekonstrukcija", lahko zapeljala ali zvedla na napačno pot. Od tod diskusija, ki se je razvila v teh istih okoljih: ali lahko dekonstrukcija postane metodologija branja in interpretacije? Ali lahko dovoli, da se je polastijo in jo udomačijo akademske institucije?

Ne zadostuje reči, da se dekonstrukcija ne bi mogla reducirati na neko metodološko instrumentalnost, na neko celoto prenosljivih pravil in procedur. Tudi ne, da ostaja vsak "dogodek" dekonstrukcije singularen ali v vsakem primeru najbližje nečemu kot sta idiom in podpis. Prav tako bi bilo potrebno precizirati, da dekonstrukcija ni *akt* ali *operacija*. Ne zgolj iz razloga, ker naj bi bilo na njej nekaj "pasivnega" in "vztrajnega" (bolj pasivnega od pasivnosti, od tiste pasivnosti, ki jo oponiramo aktivnosti, bi dejal Blanchot). Ne zgolj zato, ker se ne nanaša na *subjekt* (individualni ali

³ Cf. "Comment ne pas parler", v: *Psyché-Invention de l'autre*.

oleto

kolektivni), ki bi posedoval njeno iniciativo in bi jo apliciral na objekt, tekst, temo, itd. Dekonstrukcija se vrši, je dogodek, ki ne pričakuje preudarka, zavesti ali organizacije subjekta, prav tako ne modernosti. *To se dekonstruira*. [*Ça se déconstruit*]. *To* [le *ça*] ni nekaj neosebnega, kar bi nasprotovalo egološki subjektiviteti. *To je v dekonstrukciji* [*C'est en déconstruction*] (Litrée je govoril: "dekonstruirati se... izgubiti svojo konstrukcijo"). In "se" od "dekonstruirati se", ki ni refleksivnost jaza ali zavesti, je sam celotna uganka. Zavedam se, dragi prijatelj, da sem ob poskusu osvetlitve neke besede, z namenom da bi olajšal prevajanje, zgolj pomnožil težave: nemogoča "naloga prevajalca" (Benjamin), to je tisto, kar hoče reči tudi "dekonstrukcija".

Kolikor se dekonstrukcija izvaja povsod tam, kjer se izvaja to [*ça*], kjer obstaja nekaj (kar se torej ne omejuje na smisel ali tekst v običajnem in knjižnem pomenu te zadnje besede), moramo misliti tisto, kar se dogaja danes, v našem svetu in v "modernosti", v trenutku, ko dekonstrukcija postaja motiv, s svojo besedo, privilegiranimi temami, mobilno strategijo, itd. Nimam preprostega in formalizirajočega odgovora na to vprašanje. Vsi moji poskusi so poskusi, ki pojasnjujejo to kolosalno vprašanje. So tako skromni simptomi kot tudi poskusi interpretacije le-tega. Prav tako si ne upam reči, po zgledu heideggerjanske sheme, da smo v "epohi" biti-v-dekonstrukciji, neki biti-v-dekonstrukciji, ki bi se hkrati manifestirala in prikrivala v drugih "epohah". Ta misel "epohe", in predvsem zbiranje usode biti, enotnosti njene usode ali njene poslanosti (*Schicken, Geschick*), ne more nikoli dati povoda za neko gotovost.

Da bi bil zelo shematičen, bom rekel, da se težava *definiranja* in torej tudi *prevajanja* besede "dekonstrukcija" navezuje na to, da so vsi predikati, vsi definirajoči pojmi, vsi leksikalni pomeni in tudi sintaktične artikulacije, ki se zdijo primeren moment za to definicijo ter za to prevajanje, dekonstruirani ali dekonstruirajoči, neposredno ali ne, itd. In to velja za *besedo*, samo enotnost *besede* dekonstrukcija, kakor za vsako *besedo* sploh. *De la Grammatologie* postavlja pod vprašaj enotnost "besede", vseh privilegijev, ki se njej sicer priznavajo, zlasti v njeni *nominalni* formi. Torej lahko edino diskurz, ali bolje, pisava, dopolni to nezmožnost besede, da bi le-ta zadostila "misli". Vsakemu stavku tipa "dekonstrukcija je X" ali "dekonstrukcija ni X", *a priori* umanjka pertinenca, recimo, da je vsaj zgrešen. Veste pa, da je eden od pglavitnih zastavkov tistega, kar se v tekstih imenuje "dekon-

strukcija", natanko razmejitev od onto-logije in najprej od tega sedanjika indikativa tretje osebe: S je P.

Beseda "dekonstrukcija", kot vsaka druga, zasnuje svojo vrednost edino skozi svoj vpis v verigo možnih substitucij, v tisto, kar tako brezskrbno imenujemo "kontekst". Glede na to, kar sem nameraval in nameravam še pisati, je po mojem beseda udeležena le v določenem kontekstu, kjer nadomešča in se nadomešča preko številnih drugih besed, kot so npr. "pisava", "sled", "différance", "dodatek", "hymen", "pharmakon", "rob", "entame", "parergon", itd. Po definiciji spisak ne more biti zaključen in sam sem navajal zgolj imena - kar je nezadostno in le stvar ekonomičnosti. Dejansko bi bilo potrebno navajati stavke in verige stavkov, ki v gotovih mojih tekstih po vrsti določajo ta imena.

Tisto, kar dekonstrukcija ni? vse vendar!

Kaj je dekonstrukcija? nič vendar!

Zaradi vsega tega ne mislim, da je to neka *ustrezna beseda* [un *bon mot*]. Predvsem ni lepa. Gotovo je v natančno določeni situaciji dobro služila. Da bi vedeli, kaj jo je njeni bistveni pomanjkljivosti navkljub postavljalo znotraj verige možnih substitucij, bi bilo potrebno analizirati in dekonstruirati to "natančno določeno situacijo". To je zahtevno in tega se tu ne bom lotil.

Še sklepna beseda tega tako ali tako že predolgega pisma. Ne verjamem, da je prevajanje sekundarni in izvedeni dogodek glede na izvorni jezik ali tekst. Kot sem pravkar povedal, je "dekonstrukcija" beseda, ki je brezpogojno zamenljiva znotraj verige substitucij. To se lahko stori tudi od jezika do jezika. Srečno naključje za dekonstrukcijo [pour *la déconstruction*] bi bilo, da se *najde* ali *izumi* neko drugo besedo (isto in neko drugo), ki bi izražala isto stvar (isto in neko drugo), govorila o dekonstrukciji in dekonstrukcijo *vodila drugam*, jo zapisala in *transkribirala*. V besedi, ki bi bila tudi lepša.

Ko govorim o tej pisavi drugega, ki bi bila lepša, očitno razumem prevajanje kot tveganje in verjetnost pesmi. Kako prevesti "pesem", neko "pesem"?

Z mojim velikim spoštovanjem,

Jacques Derrida

Prevedla Simona Perpar in Uroš Grlic

Uroš Grile

ETIČNO DEKONSTRUKCIJE

L'ouverture

"... struktura kot sled ali dediščina tega teksta (...) presega fantazmo vrnitve in označuje smrt podpisnika in ne-vrnitev dediščine, ne-užitek, torej določen pogoj za dar v sami pisavi. Problematika daru od tod nastopa šele v zvezi s predhodno problematiko sledi in teksta. Nikoli ne more biti podana v zvezi z neko metafiziko prisotnosti, prav tako znaka, označenca in označevalca ali vrednote" (Jacques Derrida, Kolikor obstoji dar - ali: "Ponarejeni kovanec").

Vpraševali bomo po etičnem dekonstrukcije. Nasproti njenim aktualnim temam, ki si sedaj že z gotovostjo nadevajo predznak etičnih ali političnih, deluje naše vprašanje retroaktivno. Posega v prostor in čas *différance*, kjer in ko vprašanje etičnega ni nastopalo eksplicitno. Moment nujnosti te neeksplicitnosti terja poseben preudarek. Skozi Derridajevo podajanje Husserlovega in Saussurjevega pojma znaka omenjeni preudarek napeljuje na Lévinasov pojem sledi. Od tod dobiva etično dekonstrukcije svojo transparentno podobo. Odgovor na vprašanje "kaj je etično dekonstrukcije" na koncu ostaja prazen. Predvsem nas bo namreč zanimalo, kako to etično misliti.

Pro et contra

Diseminacija grafemske strukture je izhodišče diseminacije vsake strukture sploh. Temeljna gesta diseminacije zadeva, to bomo skušali dokazati, strukturo etičnega. Temeljnost je tu mišljena v dvojnem smislu: kot temeljna gesta dekonstrukcije in temeljni predmet dekonstrukcije. Vprašanje etičnega in političnega dekonstrukcije se je postavljalo že od prvih Derridajevih del naprej in dobiva eksplicitnejšo podobo v njegovih delih

od srede osemdesetih let dalje. Odgovori množice interpretov in kritikov nanje so povečini diametralno nasprotni in ne dajejo videza, da se tu govori o isti stvari, nemara celo ne o isti filozofiji. Prav zato začnemo z dvema eksemplarnima primeroma takšne ambivalentnosti, prvim, ki je absolutno "za" dekonstrukcijo in drugim, ki je absolutno "proti" dekonstrukciji. Za in proti se v obeh primerih dogaja ob vprašanju, ali lahko dekonstrukcija misli etično in politično. Vprašanje, ki je očitno simptom.

Začnimo torej z delom Simona Critchleya *The Ethics of Deconstruction*, prvim obsežnejšim poskusom sistematične eksplikacije "etike" dekonstrukcije, od zgodnjih implicitnih do kasnejših eksplisitnih nastavkov. Critchley prepričljivo utemelji kontinuiteto med zadržano, nedoločeno etično pozicijo v *La différance, Violence et métaphysique* in *Les fins de l'homme* ter od tod konsekventno razvito pozicijo v zadnjih delih, npr. v *Altérités, Limited Inc.*, kjer se zadržanost, nedoločenost, izkaže za strukturno nujen moment dekonstrukcijskega podjetja. Vsaka etična pozicija, ki bi predhodila dekonstrukciji tradicionalnih filozofemov, na katere se veže etično, bi ostala metafizično pogojena. Umestitev političnega in etičnega je tako za dekonstrukcijo možna šele po dekonstrukciji temeljnih pojmov metafizike. Vendar velja tudi obratna pot: dekonstrukcija metafizičnih pojmov se dovrši z dekonstrukcijo etičnega temelja le-teh.

Critchleyev zastavek vseskozi temelji na razumevanju etike kot *etike drugega*, torej etike v Lévinasovem smislu in natanko tak etični fundament razkriva pri Derridaju. Utemeljenost in upravičenost takšnega pristopa Critchley najde v korespondenci med Derridajem ("Kadar sem soočen z mislijo, kakršna je Lévinasova, nikoli nimam ugovorov. Lahko se podpisem pod vsako njegovo trditev." (*Altérités*, cit. po Critchley, 9)) in Lévinasom (npr. njegova analogija med Kantovim kritikizmom in Derridajevo dekonstrukcijo, ki je prav tako kot prva prebuditev iz dogmatičnega sna, kritika transcendentalne iluzije; ali pa obravnavanje dekonstrukcije kot dovršitve Kantove in Husserlove linije kritike ontologije v *Noms Propres*), ki je po Critchleyu eksemplarni primer spoštovanja odgovornosti do drugega obeh mislecev, kar mu omogoči, da s svojo tezo o *clôturalnem branju* utemelji "trdno" skupno (etično) jedro Lévinasove metafizike in dekonstrukcije. Naslov *Etika dekonstrukcije* izraža artikulacijo etičnega jedra, ki je *odgovornost do drugega*, izpeljana iz odgovornosti, vezane na *clôturalno* branje, geste tako Lévinasa kot Derridaja ter Derridajevega branja Lévinasa

in Lévinasovega branja Derridaja. Teza o clôturalnem branju izhaja iz Derridajevega pojma *la clôtüre*, ki pomeni zaporo, ogrado, zaključenost, a ni konec (*la fin*) in je refleksija protislovnega gibanja hkratnega pripadanja in nepripadanja horizontu branega teksta. Nedoločenost, vmesnost med obema pozicijama je konstitutivna za *pozicijo* dekonstrukcije - *pozicijo v suspensu, odloženo in premeščeno pozicijo*. Nedoločenost ni naivna apologija nekakšne "meta" pozicije, temveč nosilec smiselnosti le-te, ali kot pravi Derrida, ko zavrača alternativo med totaliteto ali odprtjem: "Bomo torej inkoherentni, ne da bi se sistematično odločili za inkoherenco" (ED, 125). Nedoločenost je zavračanje "shizofrenosti alternativ" in način umestiti se na rob, v vrzel med sistemom in disperzijo, tradicijo in njenim drugim, s čimer se odpre možnost prečenja, drsenja preko obeh polov. Nedoločenost zato ne omogoča enostavne afirmacije "pozicije" dekonstrukcije, temveč prej potrjuje nedoločeni odlog definitivne določenosti, konstantno *postavljanje pod vprašaj legitimnosti lastne pozicije*. "*La clôtüre*" je imperativ in ne konstativ. Dvojna gesta je zavezujoča ter obvezujoča aporija in ne elegantna rešitev.

Ambivalenca *la clôtüre* podvaja ars lisendi dekonstrukcije. Dekonstruktivsko branje je gotovo clôturalno v pomenu, da ga konstituirata med seboj protislovnosti gesti: sholastična rekonstrukcija teksta in vstop v razpoke teksta, t.j. odprtje *vouloir-dire* teksta. Ta drugi moment pomeni destabilizacijo stabilnosti dominantne interpretacije (Critchley, 26). Na zadnjih straneh "*Les fins de l'homme*" Derrida iz odnosa sistema do njegovega drugega, nasilja sistema nad vsakršno transgresijo zunanosti, poda možnost izbire med dvema strategijama: 1. "poskus izstopa in dekonstrukcijo brez spremembe terena, s ponavljanjem implicitnega temeljnih pojmov in izvirne problematike"; ali 2. "skleniti menjati teren na diskontinuiran način, se umestiti brutalno zunaj in afirmirati absolutni prelom in razliko" (M, 162). Prvemu, heideggerjanskemu tipu, grozi nevarnost padca v "avtizem zapore", nenehne afirmacije dekonstruiranega predmeta. Drugemu, prevladujočemu tipu sodobne francoske filozofije, grozi slepota popolnega preloma z metafiziko, iluzija umestitve na povsem novo polje. Dekonstrukcija je radikalno skeptična do vsakega radikalnega preloma. Nemara je njena osnovna gesta prav v razkrivanju prikrite dediščine novuma in utemeljitev le-te kot konstituensa slednjega: subvertiranje subverzije novega terena. Enostavna odločitev za eno izmed zgornjih strategij

torej ne pride v poštev. Kaj preostane? "Neka nova pisava mora vtakati in preplesti oba motiva. Kar zopet pomeni, da je potrebno govoriti več jezikov in producirati več tekstov hkrati" (M, 163). Ali pa: "premisлити genealogijo strukture teksta na povsem zvest, notranji način, toda hkrati določiti, preko določene zunanosti, po njej neopredeljene, neimenljive, tisto, kar je ta zgodovina mogla prikriti ali izključiti" (P, 15). Nedoločnost, podvojenost branja je zato bistvena. Skozi *Verflechtung* branje ohranja oba motiva in umešča dekonstrukcijo na pozicijo, ki ni identična z nobeno od njiju in je poskus pozicije premestitve, raz-mejitve od učinkov obeh. Pozicija dekonstrukcije tako obstaja le kot dekonstruirana. Imperativ nenehnega pretresanja lastne pozicije je očiten iz pomembnosti genitiva: dekonstrukcija je vedno in edino *dekonstrukcija dekonstrukcije* (*Pismo japonskemu prijatelju*). Povedano v terminih "semiološke fenomenologije", pozicija dekonstrukcije je *indic* (Anzeichen), vpisljiv znotraj sistema razlik, ki jih dekonstrukcija odkriva in povezuje, katerih veriga pa ostaja odprta. Zunanost indikativnosti ohranja to odprtost.

Vrnimo se k Critchleyu. Težava njegovega zastavka bi bila predvsem težava utemeljitve refleksije "srečanja" Lévinasa in Derridaja na momentu odgovornosti. Videti je namreč, da se pojem odgovornosti obakrat vpiše v povsem različna horizonta. Pri Lévinasu je *odgovornost* bistveni moment egoističnega jaza, subjektivitete, preko katere se konstituira odnos z drugim in nato z drugimi drugimi, Tretjim kot instanco zakona, pravičnosti (Lévinas, 1985, 91). Odgovornost tu determinira strukturo subjektivitete tako, da jaz vedno že presega svoj egoizem, determinira pa tudi strukturo tako minimalne intersubjektivne relacije (jaz in drugi) kot družbenosti sploh (jaz in drugi drugi). Vendar relacija do drugega ostaja model in kriterij relacije do drugih drugih, etika kriterij politike. Po drugi strani je, nasproti Lévinasovi odgovornosti kot temelju etične relacije, pri Derridaju odgovornost nosilec določene geste. Ta gesta je gesta branja, pristopa k izvornemu tekstu, ki obvezuje k vztrajanju znotraj njegove tekstualnosti in nosi vso zgoraj opisano dvoumnost in imperativnost. Težava tako ni toliko v samem pojmu odgovornosti, temveč v razsežnosti in implikacijah le-tega. Pri Lévinasu gre za ekspliciten in strukturno fundamentalen pojem. Pri Derridaju interes po zunanjem, razkrivanje vpisa zunanosti v notranjost, spacialnosti v temporalnost, prizadevanje za pisavo, sovpadе z odgovornostjo do drugega, alteritete, vendar se ne izhaja od te

odgovornosti, niti se je eksplicitno ne vzpostavlja: jemlje se jo kot implicitno predpostavko dekonstrukcije teksta. Tveganje dekonstrukcije, da ponovno pade v dekonstruirano, je etična možnost za neko odgovornost, ki je mogoča edino na meji med drugim in istim (Benn., 286). Ni potrebe, da bi odgovornost tu napravili za eksplicitni pojem¹.

Teza o clôturalnem branju uspe utemeljiti odgovornost kot temeljno razsežnost dekonstrukcijskega branja. Ostaja pa precej neprepričljiva, kolikor to utemeljitev jemlje za utemeljitev "etike" dekonstrukcije, etičnega kot temeljnega momenta dekonstrukcije, ko torej etiko branja razume kot etiko samo. Etičnost geste pristopa k tekstu ne more odgovoriti na strukturalno mesto etike v teoriji ali teorije v etiki. Teza o clôturalnem branju kot etični razsežnosti preprosto ni dovolj radikalna: ne poseže v temelj dekonstrukcijskega tematiziranja temeljnih pojmov metafizike in v tematiziranje (ne)preloma, ki se tu dogaja. Drugače rečeno, gesta dekonstrukcijskega branja je že konsekvence (ne)preloma na povsem formalni ravni. Tu Critchley ne gre dovolj daleč, četudi je njegov argument usmerjen proti najpogostejšim očitkom Derridaju, ki prav iz njegovega pristopa k tekstom, t.j. momenta dekonstrukcijskega branja, sklepajo na ne-moralnost, ne-etičnost, perverznost, nasilnost dekonstrukcije, od tod pa utemeljujejo popoln manko vsakršne etične pozicije in nezmožnost preudarka etičnega in političnega sploh. Critchley pokaže na nevzdržnost takšnih kritik, ki morajo zakriti ali izkriviti vse bistvene poteze dekonstrukcije, še več, pokaže, da je etika bistveni in ireduktibilni horizont dekonstrukcije, da je moment clôturalnega branja moment etične transcendence, prevlade Izrekanja nad ontološkim Izrečenim (Critchley, 30). Ostaja pa ujet znotraj kritiziranega polja, predeterminiranega s podobo dekonstrukcije kot zaprtega sistema in materializma označevalca, ko kritiko geste branja nadomesti z afirmacijo te geste kot etične. Drugače rečeno, utemeljitvi

¹ Derrida izraža celo določen dvom v ustreznost "juridičnega" koncepta *odgovornosti*, ker je ta odvisen od učinkovitosti *pravice do odgovora*, ta pa sama "komajda obstaja" (*La démocratie ajournée*, ČKZ, Ljubljana 1992). Po drugi strani grožnja užitka onkraj vsake produkcije, grožnja užitka v simulakrumu, ki sovpaše z grožnjo razjedanja temeljne družbene vezi s strani narkomana, postajeni težnjo po "reintegraciji in reinstituciji produkcije fiktivnega", zahtevo po "resničnem užitku", užitku, zvezanem z odgovornostjo oz. *odgovornem užitku*. Prepoved zadeva "zasebni, asocialni užitek". Tudi tu je potrebno pojem odgovornosti najprej dekonstruirati, ne pa izhajati od njega (*Retorika droge*, ČKZ, Ljubljana 1991).

etike branja umanjka utemeljitev etičnega kot takšnega. Od tod se zdi nujno pokazati, da je mesto "a" v *différance* edino legitimno mesto, kjer bo etično dekonstrukcije ovrženo ali afirmirano.

Ostro kritiko s stališča določenega razumevanja antinomije zakona, povejmo s stališča Heglove odprave Kantove aporije med avtonomnim in heteronomnim (voljo in željo, kot antinomije moderne družbe, razumljene skozi napetost med individualno svobodo in depolitizacijo), ter stališča Marxovega kapitala kot tistega, ki individua hkrati postavi za osebo in za blago (delovno silo), je post-strukturalističnemu razumevanje zakona in političnega naslovila Gillian Rose, v knjigi *Dialectic of nihilism - Post-Structuralism and Law*. Ost je vperjena proti nihilizmu, ki ga Rose prepoznava v točki, ko se na ključnih mestih v teh teorijah (Foucaultovi *Les mots et les choses*, Deleuzovi *Différence et répétition* in Derridajevi *De la Grammatologie*) vpeljejo Nietzschejeve *Stare in nove table iz Zaratuстре*. Naj spomnimo: v tem poglavju Nietzsche zasnuje kasneje temeljni nauk o "prevrednotenju vseh vrednot", konsekvenco predhodno sprejete resnice o "večnem vračanju enakega", pod katero se stare table -zakoni, vrednote, norme - neizbežno sesujejo (Nietzsche, 229). Nove table bi zato bile onstran dobrega in zlega, nošene po klicu: "Razbijte, razbijte mi dobre in pravične" (Nietzsche, 247). Reprodukcijsko tega Nietzschejevega zasnutka Rose razume kot reprodukcijo legalizacije destrukcije znanja, ko se iz antinomije zakona, diahronije in sinhronije zakona, izpelje nepravilnost brez koncepta (Deleuzovo *ponavljanje*) ali množstvo brez pravila (Foucaultova *moč*) (Rose²) ter se tako izogne resničnemu vprašanju zakona, s tem pa tudi vprašanju etičnega in političnega.

² Zanimivo je, da je imel leta 1976 Derrida v Charlottesvillu predavanje, ki je izšlo v nemščini leta 1980, 1984 pa še v francoščini pod naslovom *Otobiographies, L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Gallilée, kjer analizira Deklaracijo o neodvisnosti skozi naslednja vprašanja: kaj pomeni "deklarativni akt", ki utemelji neko institucijo; kdo je dejanski podpisnik deklaracije; kako se utemelji država in suverenost itd. Odgovori se nakazujejo skozi verigo pojmov: akt, performativ, podpis in "mi" prisotni. Artikulacija te verige se združuje z branjem Nietzscheja. Opozoriti moramo tudi na tri povsem nasprotni, četudi med seboj povsem različne, pristope k dekonstrukcijski problematiki političnega od tu obravnavane kritike Roseove: kritiko Rortyjevega branja dekonstrukcije v: Christopher Norris, *Contest of Faculties, Philosophy and theory after deconstruction*, Methuen, London/New York 1985; Michael Ryan, *Marxism end deconstruction*, The John Hopkins University Press,

Rose skuša Derridajevo "pozicijo" rekonstruirati izključno iz njegovih zgodnjih del, izdanih do 1972. Zakaj mora Derridajev odgovor na ta vprašanja tu ostati nedorečen in zakaj je nujnost nezvedljivosti nedoločnosti in zadržka tu strukturno pogojena, smo že utemeljili. Tudi zato bomo osvetlili le del, sicer med seboj precej razpršenih očitkov, naslovljenih na Derridaja. V izhodišče dekonstrukcije Rose postavlja nasprotje *grammè/logos*, kjer logos pomeni *legein* in ustreza latinski *legere* (govoriti, deklarirati), od koder izhaja *lex*, javna deklaracija prava, *ius* (Róse, 135). Ne glede na to, da Rose na koncu razdelka o dekonstrukciji navaja, da je nasprotje med fonemom in pisavo "uneasy opposition" (Rose, 169), pa izhajajoč iz razumevanje tega nasprotja kot "trdega" razlaga celotno dekonstrukcijsko podjetje. V samem izhodišču tako stoji nespোরazum: med logosom, fonemom, na eni strani, in grafemom na drugi, opozicija nikakor ni samoumevna, še manj pa iz nje izhaja neko preprosto stališče ali enostavna odločitev. Na primeru Derridajevega branja Saussura se lahko prepričamo, da grafem funkcionira le znotraj fonemskega sistema ter da ne obstaja čisti fonemski odnos, kajti slednji *vedno* že predpostavlja grafemsko strukturo. Derrida izpostavi zgolj napetost med obema poloma, ne pa opozicije, še najmanj opozicije v tradicionalnem pomenu te besede. Celotni argument gre tu v povsem nasprotno smer, namreč v podajanje razlogov, ki kažejo na neutemeljenost in neumestnost opozicije med fonemom in grafemom, govorom in pisavo. Tihi postulat te tradicionalne opozicije, malce poenostavljeno rečeno, Derrida obrne proti poziciji le-te. Podvomiti pa moramo tudi o redukciji pomenov logosa na legein, ker v grobem razlikujemo dve skupini pomenov logosa: eno v smislu izrekanja, govorjenja itd., drugo v smislu premišljanja, misli itd. (o tem obširneje Pihler, *Anthropos*, 1-2, Lj., 1993, str. 198). Ta začetni nespোরazum determinira celotno izpeljavo: pisavo naj bi Derrida razumel le kot metaforično, metaforo pa kot samo *différance*; ta naj bi bila izvor zakona, ker pa ni enostavni izvor, se izvor zakona s tem zabriše, zato je v takšen zakon vpisan konec telosa (Rose, 171). Enigma *différance* je zato enigma zakona, oz. *différance* je onkraj zakona, onkraj dobrega in zlega ter zato zabris bistva zakona (Rose, 149). Razlog, da Derrida lahko stori takšen korak, leži

Baltimore/London 1982; in obravnavanje razmerja med sledjo in pojmom Wirkungsgeschichte, v: Jean Greisch, *Herméneutique et Grammatologie*, CNRS, Pariz 1977, str. 59-63.

po Rose v tem, da vpelje transcendentalno estetiko, ki preko sledi, kot prikritem vpisu vzročnosti (neokantovstvo Derridaja), izniči etično. Rose torej intenco Derridaja vidi v subvertiranju tradicionalne opozicije in hierarhije, ki iz nje sledi, v poskusu nadomestitve fonocentrizma z grafocentrizmom in vpeljavo znanosti o pisavi kot znanosti o zgodovini. Povsem zamegli dejstvo, da je dekonstrukcija vedno dekonstrukcija zadnje instance, dominacije in hierarhije, ter strne njeno intenco na poskus zamenjave ene pozicije z drugo. Prav tako prikrije, da decentralizacija fonema pripelje do grafema, ki pa vseskozi implicira razsrediščenost, ki torej apriori nastopa kot ne-eden in implicira diseminacijo, plural (ED, 409; P, 23, 30; G, 30; itd.). Od tod postanejo možni sklepi o Derridajevemu pisanju zgodovine vnažaj, ko se pisavo določi za njen nejasni izvor (Rose, 136). Rose sugerira kot rešitev iz te "zmede" naslednje: zakon je pripoznan v trenutku, ko je zapisan, takšen pa ni več metaforičen, ampak definira lastno domeno (Rose, 140). Derrida zgreši, tako meni Roseova, ko sekundariziranje pisave razume kot njeno izključitev, pozabo - zapisan zakon, npr. zapis deklaracije o suverenosti, je nemara in predvsem tudi slavitev pisave, česar pa Derridajev pojem pisave ne more misliti (Rose, 169).

Gotovo da je popolna "definiranost zakona" tisto, v kar dekonstrukcija dvomi, vendar nikakor ta skepticizem ni zadnje, kar ima o tem povedati. Vprašanje, ki ga dekonstrukcija postavlja, je vprašanje po zunanosti zakona in načinu vpisa zunanosti v zakon, t.j. vprašanje po drugosti zakona, nezakonnosti oz. brez-temeljnosti temelja zakona. Différance namreč ni onkraj zakona niti izvor zakona niti zakon sam. "A" je način branja vpisljivosti v zakon, kakor se tudi grafem vpiše znotraj sinhrona zakonitosti fonema. Grafem je zunanje te zakonitosti, ki pa funkcionira le znotraj nje. Ta zunanost se na določeni točki izkaže kot pogoj notranjosti, kakor tudi fonemski sistem zahteva za svoje funkcioniranje grafem, kar pomeni, da je notranjost vseskozi predpostavljala lastno zunanost. Hierarhija se tu nikakor ne obrne, se pa odločno pretrese: zunanost zakona je pogoj in predpostavka zakona samega, njegovo nezvedljivo jedro. "A" je tisto izven-zakona (in ne ne-zakon), ki se vpisuje v zakon, je sled vpisa v zakon in nezvedljivost te sledi na čisto notranjost zakona, hkrati pa pogoj zakona samega. Zato enostavna definicija kot bistvo zakona ni mogoča.

Natanko zato so tudi Nietzschejeve stare table le razkrile svoje razpoke in se nikoli v resnici do konca sesule.

Etično in logika sledi: Lévinasova etična zareza

Gramatološka razlika je ne-originarna. Ne-originarno izhodišče vodi k nepovezani diseminaciji njenih tem, kolikor mu ne sledi vpeljava novega *stila* diskurza. Dekonstrukcija ne postavi novega izhodišča, nove izvirne razlike, ampak zgolj pokaže, kako je bila gramatološka razlika vseskozi že na delu. Če je dekonstrukcija vpeljala nekaj novega, potem je to lahko edino sprememba "stila" diskurza. Celo zahteva po tem ni Derridajeva, temveč jo le-ta najde pri Nietzscheju: "In če je stil, mora biti *plural*, nas je spomnil Nietzsche" (M, 163). Sprememba stila se veže na drugo zahtevo, zahtevo po pluralnosti. Ti dve zahtevi tvorita la *clôture* diskurza dekonstrukcije in pri Critchleyu to mesto že velja za mesto etike dekonstrukcije. Terminološki razloček med etiko in etičnim velja nekako od Husserla in Heideggerja, kjer etika izgubi mesto ene izmed filozofskih disciplin, ter Lévinasa, kjer se zavrne vsaka konstrukcija etike in se vprašuje edino po možnosti etičnega odnosa sploh. Lévinas sicer ohrani stara imena in govori tako o etiki kot metafiziki, vendar ju napolni s povsem novo vsebino. Terminološki razloček poudarja določeno previdnost in fragilnost, ki jo mora vzeti nase govor o etičnem. Vprašujemo torej po načinu, kako dekonstrukcija privzema in razvija diskurz o etičnem, najprej na "obči", "sistemski" ravni, nato ob vprašanju teme indica in verige označevalcev, Derridajevemu tematiziranju Husserlovega in Saussurjevega preloma. Ti dve ravni tvorita namreč pogoj vmestitve vseh drugih tem etičnega.

V *Violence et métaphisique* Derrida navede tri vire sodobne filozofije, ki vsi izhajajo iz istega vira iste filozofije. Prvi vir je grški koren filozofije, drugi redukcija metafizike pri Husserlu in Heideggerju, tretji kategorija etike. V navezavi na slednjega Derrida pove naslednje: "Nazadnje, kategorija *etike* je tu ločena ne le od metafizike, temveč usmerjena k drugi stvari od nje same, k zunanji in radikalnejši instanci. Kadar to ni, ko zakon, moč rešitve in odnos do drugega ponovno združujejo *arché*, tu izgubijo svojo etično specifičnost" (ED, 121). Ta tretji motiv je mišljen že kot posledica drugega. Lévinas se v to trojno pogojenost sodobne filozofije umešča

preko "dvojnega očetomora", pretrganjem z mišljenjem biti in fenomenologijo, preko poskusa prekiniti z vsemi tremi viri: vprašuje po drugem Grkov (éteron), po drugem ali tistem onstran ousie (èpékeina tes ousias), po drugem grškega hen; nadalje nasproti redukciji metafizike svojo filozofijo imenuje metafizika; in nazadnje, postavi etično relacijo kot odnos do neskončno drugega za edini možni vir transcendence, ne da bi se pri tem naslanjal na neko drugo, temu odnosu zunanjo instanco (ED, 123). Radikalnost zasnove Lévinasovega (nemogočega) preloma z grško besedo je tisto, nad čemer je Derrida fasciniran. Lévinasov prelom je prelom z ontologijo kot henologijo in se dogaja skozi polje etike, ireduktibilnega izkustva drugega, vendar le znotraj singularne relacije z drugim³.

Na nekaj mestih v zgodnjih Derridajevih delih najdemo drugo vez z etičnim, ki bistveno zadeva status dekonstrukcije: *etično gesto*, ki spremlja fonocentrizem. Fonologizem namreč lahko razumemo bolj kot etično in aksiološko izkustvo alfabetske praktilike, kakor pa posledico te praktilike same (P, 36). Pri Rousseauju in Saussurju Derrida natančno pokaže, kako se usklajujeta etični in metafizični privilegij glasu, ko je nasproti polnosti prisotnosti glasu pisava kontaminirana z moralnimi slabostmi in nevarnostni zavajanja, kvarjenja, tiranstva in zla, ki v podobi pisave ogrožajo naravno vez govora in misli (M, 179). Kakor Derrida tu nakazuje etično gesto kot temeljno za privilegiranje fonema, tako tudi v zvezi z le-temu korelativnim primatom prisotnosti uporabi izraz *etika prisotnosti*, ki označuje, npr. skozi antropologijo Lévy-Straussa, nostalgijo po polni prisotnosti, nedolžni čistosti in naravnosti izvora družbenosti (ED, 427).

Morda najpomembnejše napotilo k premisleku etičnega, na tej občni ravni, najdemo v *Ousii et Grammè*. Pojem substance in vzroka po Derridaju zadostujeta, "da zagotovita neprekinjeno kontinuiteto, čeprav zelo diferencirano, vseh momentov Metafizike, Fizike, Logike, ko gremo preko Etike (en passant par l'Ethique). Kolikor se ne prepozna te močne sistematične resnice, se ne ve več, o čem se govori, ko se namerava prelomiti, transgresirati, preseči itd. "metafiziko", filozofijo itd." (M, 42). Poudarjeno je specifično mesto etike glede na ostale filozofske discipline - tu Derrida

³ Na odgovor, zakaj je ta prelom totalen le "ta trenutek" in ne nasploh, napotujemo na Derridajev tekst "En ce moment même dans cet ouvrage me voici", v: *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Editions Jean-Michel Place, Pariz 1980, in na omenjeno Critchleyevo knjigo.

obravnavava, tega ne smemo spregledati, kontinuiteto linearnega pojma časa od Aristotela do Hegla ter zato ločnice znotraj filozofskih disciplin še niso vprašljive -, njeno posebno mesto v sistemu kot toposu, kjer se reflektirajo vsi pojmi in kategorije metafizike. Ta topos obvezuje vsak poskus preloma ali kritike kateregakoli od teh pojmov ali kategorij, da pripozna nujnost lastnega vpisa znotraj polja etike.

Lahko bi navedli še nekaj podobnih mest v Derridajevih zgodnjih delih. Že navedena pa omogočajo določitev njihovih skupnih intenc in naslednje sklepe:

1. vsak prelom z določeno filozofijo se vpisuje v polje etičnega;
2. dominacija fonema in prisotnosti predpostavlja določeno gesto izključitve pisave, drugega, ki jo lahko razumemo le kot "etično";
3. dehierarhiziranje in decentralizacijo dominirajočih pojmov metafizike lahko dekonstrukcija izpelje le, če dekonstruira etično polje, v katerega se dekonstruirani pojmi vpisujejo;
4. dekonstrukcija je par excellence preudarek etičnega.

"Implicitni status" tretjega in četrtega sklepa je bil nakazan že na začetku poglavja, ko smo izpostavili subtilno vez med etičnim in filozofem, zaradi katerih je nujna dekonstrukcija slednjih, da bi šele lahko zavzeli določeno pozicijo do vprašanja etičnega in političnega, ki bi ne bilo več metafizično. Dvojni zasuk dekonstrukcije etičnega lahko še drugače izrazimo takole: dekonstrukcija fonocentrizma in metafizike prisotnosti mora, da bi bila izpeljana, vkalkulirati dekonstrukcijo etičnega; dovršitev slednje pomeni resnično dovršitev prve. *Ovinek* je tu strukturno nujen in konstitutiven. Tako ima razkrivanje implicitnega za nazaj en sam namen: pokazati, da je bilo etično v dekonstrukciji mišljeno od vsega začetka in da je tvorilo temelj njenega diskurza oz., da je vprašanje etičnega prvo in poslednje vprašanje dekonstrukcije. Brezdomnost diskurza dekonstrukcije postane tako razumljiva s stališča *nujnosti implicitne etične pogojenosti*, kjer pripoznanje zahtevnosti umestitve etičnega sovpaše s težavo umestitve "pozicije" diskurza dekonstrukcije. Trdimo, da gre obakrat za izmikanje, ki je posledica iste formalne zarez, vpisa "a" v *différance*. Formalna zarez ali zarez v formo postavlja formalno logiko pred določeno zagato. Od tod potreba po drugi logiki, logiki drugega ali *logiki sledi*. Derrida jo najde prvič nakazano pri Plotinu, razvito pa pri Lévinasu.

Pojem sledi je pri Lévinasu tematiziran preko momenta obličja. Obličje, ki ni face à face relacija, ni zajemljivo v pogled, je moment neadekvatnosti in predstavlja presežek objektnega odnosa, nezvedljiv na védenje, objektivacijo. *Drugi je obličje*: obraz nasproti mene, ujet v moj pogled, še ni obličje - pogledu nekaj uide. Manko pogleda ne ostane nerazložen: obličje govori. Znotraj diskurza Lévinas loči med *le Dire* in *le Dit*⁴.

Slednje, izrečeno, temelji na prvem, izrekanju, pri čemer je izrekanje onstran subjekt-objekt relacije in je mesto odkritja drugega. Izrekanje, govor, se namreč ob predpostavki sogovornikov in tujosti le-teh konstituira neposredno kot polje transcendence in odpira prehod iz egoizma jaza onstran kategorialnega (ontološkega) polja izrečenega. V govoru se ne oblikuje le zahteva po razumevanju sogovornika, temveč zahteva po odgovarjanju mu - odgovarjanje in odgovornost do drugega, pa je avtentična relacija z drugim. Obličje je soočenje s prisotnostjo nezvedljive odsotnosti. Tej odsotnosti da obličje določen pomen, vendar ne razkrije te odsotnosti niti je ne zvede na prisotno. Nasprotje prisotno/odsotno ostaja ujeto v red bivajočega in zvede transcendenco na imanenco, drugo na isto (Lévinas, 1992, 228). Nasproti temu mora pomen obličja ohraniti heteronomno izkustvo drugega in ne sme konvertirati v kategorialna določila ter reproducirati apriornega izhodišča *Sinngebunga*. Obličje zato še ni predstava drugega v njegovi drugosti, je pa tisti moment, ki odpre etično dimenzijo (odgovornost do drugega), ki jo pogojno lahko imenujemo tudi "instanca" pomena. Lévinasova zahteva po etiki kot prvi filozofiji nosi v sebi zahtevo po etičnem kot izvoru pomena. Skozi obličje je zavest postavljena pod vprašaj, ker se drugi izmika njeni refleksiji: "Jaz izgubi svojo suvereno koincidence s seboj, svojo identifikacijo, kjer se zavest triumfalno vrača k sami sebi, da bi ostala na sebi sami. Pred zahtevo Drugih (d'Autrui) se jaz odpove temu mirovanju, ni že slavljena zavest tega izgona. Vsako ugodje (complaisance) razruši odkritost etičnega gibanja" (Lévinas, 1972, 53). Dvom v zavest je neposredno tudi dvom v enotno

⁴ Vsaka od teh Lévinasovih tem posebej (obličje, sled, drugi, le Dire, ilieteta itd.) nastopa kot obširen problem znotraj koherence z ostalimi temami. Tu operiramo samo z "drobižem" sicer zelo kompleksnih in sistematičnih Lévinasovih utemeljitev.

(eno) instanco pomena⁵. Intencionalnost se tu sooči z nekim presežkom pomena - z Željjo, idejo Neskončnega.

Pomen, ki prehaja skozi obličje, je pomen sledi: "Onstranstvo, od koder prihaja obličje, pomeni kot sled (...) V sledi razmerje med označenim in označevalcem ni korelacija, temveč prava nepravilnost" (Lévinas, 1992, 228). Etična relacija, transcendenca, je po Lévinasu nezvedljivo asimetrična. Pomen sledi ohrani asimetričnost na podlagi strukture sledi same. Sled meri na neko ireverzibilno preteklost, na neko neponovljivo odsotnost, primordialno zapuščenost, preteklost, ki ni bila nikoli sedanost itd. Časovni paradoks, ki zaznamuje sled, ostaja znotraj nasprotij odsotno-pri-sotno, vzrok-učinek, znotraj vseh opozicij reda bivajočega, nerazrešljiv. Bistvo nepovratne preteklosti sledi leži v tistem, kar obličje postavi za red onkraj biti - v tretji osebi ednine, v "Il", *ilieteti*. Utemeljitev sledi v *La trace de l'autre* se na tej točki pravzaprav nenavadno natančno vpisuje v tematiziranje indikativnosti in verige označevalcev, na mesto člana med Husserlom, Saussurjem in Derridajem. Lévinasov vpis v to verigo pa je vendarle razumeti skrajno previdno. Skušali bomo pokazati, da je refleksija tega vpisa moment, ko je potrebno dekonstrukcijo v prvi vrsti razumeti kot prizadevanje k etičnemu. Ekonomija sledi, Derridajevo ozadje branja husserlijanskega in saussurjanskega roba, neposredno implicira ekonomijo

⁵ Način, kako Lévinas razume pogojevanje, vzajemno nastopanje in prepletanje idealitete, zavesti, pomena in vedenja pri Husserlu, je precej soroden Derridajevemu. Bistvena razlika je v pojmovanju intencionalnosti, kjer Lévinas vztraja na večpomenski tega pojma pri Husserlu, ne le njeni tematizirajoči naravi (Lévinas, 1992, 263) in izpostavi tisti del Husserlovega pojmovanja, ki omogoča misliti intencionalnost kot nezvedljivo na vedenje. Tu vidi Lévinas možnost iti preko Husserla, možnost preudarka drugega kot ireduktibilne intencionalnosti (Lévinas, 1985, 22). Zelo značilen je tudi naslednji odlomek iz *Substitution* (1968): "Zavedati se pomeni torej za bit vedno s pomočjo idealitete dojeti se. Celo empirično in individualno bivajoče nastopi s pomočjo idealitete Logosa. Tako se razume subjektiviteto, kolikor je zavest, kot ontološko dogodje: bit, ki se je izgubila, se zopet najde na izhodu nekega idealnega principa - nekega arché - v svojem tematizirajočem prikazovanju. Ovinek okoli idealitete vodi h koincidenca s samim seboj, kar se imenuje gotovost; gotovost trajno vodi in je porok celotni pustolovščini biti. Prav zato ta pustolovščina ni nikakršna "pustolovščina". Ona ni v nobenem trenutku nevarna. Je samopostavitev, gospostvo, arché. Kar se ji zgodi neznanega je že vnaprej razkrita, razprta, odkrita; pretaka se v formi znanega in ne more v nekem brezpogojnem smislu biti presenečenje. Za filozofsko tradicijo Zahoda je vsaka spiritualnost zavest, tematizirajoča predstava biti, vedenje" (Lévinas, 1992, 296).

smrti in drugega. Vprašanje se, drugače povedano, nanaša na subtilno vez med *a* v *différance* in etičnim.

Kam torej pripelje nadaljnji preudarek sledi? Lévinas vpelje razlikovanje med *znakom* in *sledjo*. Prva razlika zadeva simetričnost: med znakom in označenim je simetričnost in adekvatnost njenega odnosa nujna in samoumevna. Znak ima opraviti z zvedljivo odsotnostjo: sklepa na označeno odsotnost in le-to zvede na imanentno (ibidem, 229). Znak zmore obuditi odsotno, ga napraviti zopet za prisotno, ne glede na časovni zamik, prav zaradi predpostavljene simetričnosti odnosa med njim in označenim. Preteklo tako lahko nastopi v sedanjosti kot prisotno. Tu je seveda govora le o načelni zmožnosti znaka, zgolj o formi samega znaka in s tega vidika je korelativnost znaka in označenega afirmirana kot most med prisotnim in odsotnim. Ta afirmacija pa že predpostavlja bivajoče oz. je že v službi logike bivajočega in reda sveta.

Kako sedaj opredeliti asimetričnost odnosa med sledjo in njenim označenim, kolikor naznačeno odsotno ni zvedljivo na korelat prisotnosti in ostaja v svojem bistvu nezvedljivo. Neprosojnost koprene preteklega se pred sledjo ne razpre, nasprotno, sled poudari pripoznanje te ireduktibilnosti, lahko bi rekli, sled označi nezvedljivo preteklo, ne da bi ga mogla razkriti niti priklicati v spomin niti ponoviti v sedanjosti. "Obličje je v sledi absolutno minulega. Odsotnega, absolutno preteklega, samotno v tistem, kar Paul Valéry imenuje "globoki nekoč, nikoli dovolj nekoč" in kar nobena introspekcija na Sebi ne bi odkrila" (ibidem, 228). Sled je torej zgolj refleksija mesta nekega manka v tistem, kar naznačuje, ne reflektira pa manka samega. Zopet je tu govora izključno o formalni (ne)zmožnosti strukture sledi. Razkorak med znakom in sledjo je na tej točki navidez minimalen: znak in označeno nastopata korelativno, sled pa znotraj tega odnosa naznači nezvedljivi manko ter nastopa kot nepravilni odnos. Lévinas pravi takole: "Sled ni znak kot vsak drugi. Vendar ima tudi funkcijo znaka. Lahko velja kot znak" (ibidem, 230). Funkciji obeh sta tako do neke mere prepletajoči: naznačujeta in napatujeta na določeno odsotnost. Ločnica med obema se potemtakem umešča edino znotraj te odsotnosti, načina "bivanja" te naznačene odsotnosti. Vendar celo tu Lévinas v spisu *Uganka in fenomen* (1965) pripoznava določeno tranzitivnost: "Gotovo lahko sled postane znak. Toda preden sled pomeni kot znak, je ona prava

praznina neke neponovljive odsotnosti v obličju. Popolna praznina ni zgolj znak odsotnosti" (ibidem, 244).

Sled abstrahira od intence znaka "dati pomen" odsotnemu označenemu. Sled, ki je zvedljiva na to intenco, konvertira v znak. "Sporočljivost", vouloir-dire sledi, reducira strukturo sledi na znak. Sledi, s katerimi imajo opraviti lovec, detektiv ali arheolog, to so Lévinasovi primeri, ima natančno določeno vlogo izhodiščnega napotila k odkrivanju doslej neznanega pomena določenih historičnih dejstev oz. gotovo zgodene preteklosti, se pravi imajo opraviti z zvedljivo odsotnostjo, in zato nosijo značilno intenco znaka. Te sledi torej niso "avtentične" sledi. Dva Lévinasova primera naj bi v nadaljevanju prikazala subverzivnost sledi znotraj reda sveta: primer *podpisa* in *pisma*. Bodimo kratki: kopica tehnik, od grafoloških do psihoanalitičnih, lahko s precejšnjo gotovostjo razpozna pristnost podpisa in določi vse pošiljateljve intence, od prikritih do nezavednih. Ta raven umešča podpis in pismo na raven znakov, v red bivajočega. Znotraj njiju pa poteka formalna zarez, ki omogoča, da ju prepoznamo kot sled. Zamislimo si nek popoln zločin, npr. v primeru pisma in podpisa popoln falsifikat. Kdaj je nekaj popoln falsifikat? Tisti hip, ko so zabrisane vse sledi storilčevega dejanja, vsaka najdrobnejša stvar, ki bi kakorkoli dala misliti, da ne gre za avtentično stvar, kaj šele, da bi služila kot napotilo k storilcu, tisti hip lahko govorimo o popolni falsifikaciji ali o popolnemu zločinu. Vendar se že iz tega banalnega opisa da naslutiti nezmožnost, ki preči to popolnost.

Zabris sledi namreč ni izničenje sledi, lahko je prikrivanje sledi, zamešanje sledi, ne pa njena odpravitvev. Zabrisana sled ostane sled. To pogojuje sama struktura sledi, ki vedno implicira hkratno vpisljivost in zabris. "Tisti, ki je pustil sledi, ko je brisal svoje sledi, ni želel ničesar reči niti storiti s sledmi, ki so ostale za njim. Motil je red na nek neponovljiv način" (ibidem, 231). Kar ostane po zabrisu sledi je *sled zabrisane sledi*, nezvedljivi ostanek sledi. Genitiv je tudi tu, kot pri dekonstrukciji, ki je vedno dekonstrukcija dekonstrukcije, bistven. Tako bi lahko iz lévinasovskega stališča razumeli formalno nezmožnost popolnega zločina in falsifikata. Vendar, to bomo videli kasneje, sled prav tako ogroža avtentičnost samo, stvar samo. Absolutno preteklo, ki preči sled, se umesti na mesto njenega manka: "Sled bi bila pravo neizbrisljivo biti, njena vsemoč nasproti vsaki negativiteti, njena neizmerljivost" (ibidem, 232). Kot takšna

predstavlja grožnjo redu bivajočega, pri čemer ta grožnja sovpade z odprtjem transcendence, razmerja do drugega, ki je vpet v ekonomijo sledi. Drugi, ki vznikaja v obličju, je vedno le *sled drugega* - drugi zunaj ekonomije sledi ni več drugi kot drugi, ampak drugi z ničemer omejene objektivacije. Logika sledi odpre odnos do drugega in prepreči njegovo totaliziranje. Drugi tako ostane neskončno drugi. Kot takšen je drugi lahko dan le znotraj ekonomije sledi, oz. logika sledi je način, kako je pri Lévinasu strukturirano etično, možnost etičnega odnosa sploh.

La trace de l'a (comme l'autre)

Logika in ekonomija sledi pa je tudi edini način tematiziranja vpisa "a" v *différance*. Ne bomo utemeljevali, zakaj *différance* ni ontološka diferenca niti vrsta le-te (*La différence, Ousia et Gramme*); niti zakaj *différance* ni semioološka razlika, da ni učinek znotraj jezika, pa vendar tudi ne originarna razlika razlik (*La différence, De la Grammatologie, Positions*); da je *différance* blizu produkciji sledi nezavednega in načinu vpisa teh sledi v zavest, da je freudovsko polje s temami kot so *Nachträglichkeit*, *Bahnung*, *Niederschrift* itd. tudi problemsko polje vpisa gramatološke razlike (*La différence, Freud et la scène de l'écriture, La Carte postale*); da *différance* ni učinek ekonomije moči, da pa omogoča misliti neuglaščenost razlik moči (*La différence, Force et signification, Otobiographies*); prav tako ne, kako *différance* omogoča misliti isto gesto, ki je privedla do postavljanja pod vprašaj nasebnosti in gotovosti zavesti pri Heideggerju, Nietzscheju in Freudu (*La différence, De la Grammatologie*); da *différance* naznačuje pogovor s Heglom (*La différence, De l'économie restreinte à l'économie générale, Glas*); da ob tem *différance* ni ne heideggerjanski, saussurjanski, nietzschejanski, freudovski, niti heglovski pojem, temveč se umešča na robove teh tem, odpira njihovo *clôture* in ostaja njej zavezana; tudi ne bomo utemeljevali *prepletanja* vseh teh tem, čeprav brez prepoznanja nujnosti le-tega naboj vprisljivosti "a" ne more povsem osvetliti intence, da je vseskozi govora o istem viru iste filozofije; prav tako ne bomo pojasnjevali, zakaj *différance* ni mesto, kjer se vse te teme odpirajo in od koder diskurz o njihovem *prepletanju* dobiva svojo legitimnost; da torej *différance* ni temeljni pojem, ni izvorni pojem, ni "un maître-mot", ni ime

in celo ne beseda, da pa kljub svoji ne-originarnosti ostane nujno metafizična; da *différance* noče ničesar reči (*La différance*). To so vprašanja, ki za našo temo nikakor niso nepomembna in tvorijo tisto ozadje, na katerem se vprašanje etičnega izkristalizira in kjer njegova pomembnost ali nepomembnost za dekonstrukcijo šele najde svoj pravi razlog. Nedorečenost je neizbežna in jo je potrebno vzeti na znanje. Tako lahko sedaj preciziramo vprašanje: na kakšen način je potrebno ekonomijo sledi kot načina vpisa *a* v *différance* razumeti kot tematiziranje etičnega, oz. kakšna je, kolikor sploh je, vez med obema?

Grafemska razlika, izražena z razliko med *a* in *e* v *différance*, zavzema rob med slišljivostjo in zapisljivostjo. Na fonemskem nivoju vpis "a" ne vzpostavi nobene razlike glede na "e". Vzpostavi jo šele grafemski nivo, vendar le znotraj fonemskega. Grafemska razlika torej ni slišljiva, je pa zapisljiva znotraj fonemskega sistema. Med fonemom in grafemom, to smo že povedali, zato ne vlada odnos nasprotja. Ta ne-enostavna pozicija *différance* ne umesti znotraj tradicionalne opozicije inteligibilno/čutno, ampak postavlja kot problem najprej sam *je* *différance*. Po Heideggerjevem vzoru iz *Zur Seinsfrage* Derrida zapiše *différance* s prekržanim *je*. Vprašljiv ni toliko obstoj *différance* kot njen "je", prisotnost oz. logika prisotnosti in odsotnosti, ki naj bi jo izrazila. *Différance* se nikoli ne daje kot prisotna niti kot enostavno odsotna: pojavi se na način izginjanja, pojavi se takrat, ko izgine (M, 6).

Logika prisotnosti in odsotnosti je torej v zagati. Grafemska razlika pa se tako kot njej izmika vsem drugim opozicijam: ni ne preprosto aktivna ne pasivna, ni ne vzrok ne učinek, ne čas ne prostor. Je pred vsemi temi opozicijami, vendar ne ko enostaven izvor le-teh: je ne-originarna razlika, neizvorni izvor. Napačno je sklepati, da je ta neumestljivost nevtralizacija tu naštetih nasprotnih polov nasprotij. *Différance* *je* skozi napetost med nasprotnimi poli, nasprotja celo na nek način poglobi in radikalizira, da bi na neki točki morali pripoznati nezvedljivost "a" na kateregakoli od njih in od tod postaviti vprašanje po njihovi utemeljenosti. Naj ponovimo, temeljni problem nezvedljivosti grafemske razlike znotraj tradicionalnih opozicij in kategorij leži v tem, to se premnogokrat spregleda, da ni mogoče govoriti o (enostavnem) nasprotju med grafemom in fonemom, ker grafem sam implicira ne-enostavno in ne-enotno strukturo ter je zaznamovan z razsrediščenostjo in diseminacijo (P, 21). Grafem zato ni mesto preseganja

nasprotij niti mesto neke nove dominacije, kajti, rečeno še drugače, *ni več Enega označevalca*, je le veriga označevalcev. Grafem ni eno.

Po vsej tej "negativni teologiji" ostaneta dve določili, ki ustrezata tistemu, kar želi-reči *différance* v tem, ko ne-želi-ničesar-reči. Prvo določitev imenujmo sistematsko, ker povezuje vse koncepte dekonstrukcije znotraj enotnega polja. Derrida mu pravi *un faisceau*, *sveženj*, ki naznačuje "splošni sistem ekonomije grafemske razlike" in strukturo prepletanja tekstov, tekstualnega tkanja (M, 4). *Différance* kot *sveženj* je "žarišče križanja historičnega in sistematičnega; predvsem je to strukturna nezmožnost zaprtja te mreže, ustavitve njenega tkanja, zasnovanja roba, ki bi ne bil neka nova sled ali znamenje (*marque*)" (P, 54). Diskurz o *différance* mora vključiti produkcijo "verige solidarnih pojmov", odprti sistem, ki ga le-ti tkejo, kar pomeni, da je za to verigo bistveno, da ohranja odprtost. *Sveženj* ne predstavlja bega v metaforo, je bolj zahteva in težavnost, imperativnost, ki smo jo izpostavili na primeru la *clôture*. Hkratnost sistematičnosti in odprtosti razloži Derrida še drugače: "Vse v načrtu *différance* je strateško in pustolovsko" (M, 7). Strateško zato, ker je edino legitimno mesto resnice le znotraj polja pisave in tekstualnosti teksta, ki se tu odpre, in pustolovsko zato, ker v tej strategiji ni prisoten telos, končni cilj. Smotrnost brez smotra ali enotnost hazarda in nujnosti (ne)ekonomije *différance* spominja na igro. *Sveženj* in igra sta torej obči sistem (ne)ekonomije *différance*, nista pojma, temveč odpirata možnost pojmovnosti na sploh.

Druga (pozitivna) določitev *différance* zadeva način tematiziranja vpisa in zabrisa "a": *logiko sledi* kot načina podajanja smiselnosti ob konstitutivnem manku poslednje ali transcendentalne instance pomena. "Toda *différance*, to bomo postopno dokazali, lahko mislimo samo preko *sledi*" (G, 76). *Sveženj* in igra sta nas postavila radikalno znotraj tekstualnega tkanja, verige solidarnih pojmov. Sled je način, kako vzajemno napotovanje, indikativnost, znotraj te verige nastopa kot edina instance pomena, instance, ki briše samo sebe: *instance v suspenzu*. Manko trdne točke gotovosti ali *Sinngbunga* vodi v igro premeščanja, drsenja skozi verigo označevalcev; znotraj tega je manko prisotnosti (ene)ga označevalca in manko transcendentalnega označenca konstitutiven za sled kot odprtje možnosti smisla.

Lévinasov pojem sledi je dovolj natančno pokazal, kako nezvedljiva struktura sledi odpira možnost smisla, ki ni več ponavljanje Istega ali zva-

janje drugega na Imanentno, kako vpeljava sledi izvrši "epistemološki rez" ter smisel, pomen v njegovi poslednji biti razume kot *etični*, ne več kot pomen Enega in Istega. Poslednja instanca je razpršena, postavljena v asimetrični odnos z Neskončnostjo, Drugim, kot takšna že tu "instanca v suspenzu". Etična relacija je pri Lévinasu tisto poslednje in neizbrisljivo biti, njena transcendenca in edini kriterij smisla: etika je zato prva filozofija. Derrida v celoti rekonstruira to Lévinasovo logiko sledi - poudarjamo logiko, na pa tudi vseh tem, ki se pri Lévinasu vežejo nanjo: "(...) mišljenje *différance* implicira celotno kritiko klasične ontologije, ki jo je začel Lévinas. In pojem sledi, kakor oni *différance*, prav tako organizira, skozi te različne sledi in te razlike sledi, v Nietzschejevem, Freudovem, Lévinasovem smislu ("imena avtorjev" so tu le indici), mrežo, ki združuje in preči našo "dobo" kot razmejitev ontologije (prisotnosti)" (M, 22). Lévinasov pojem sledi je razumeti kot diskurz o bistvu sledi ali teorijo o sledi, čeprav je sled tema že precej pred Lévinasom, vendar je šele z njim postavljeno vprašanje po njej kot takšni. Z ločevanjem med znakom in sledjo Lévinas postavi sled kot nemisljivo bivajoče in preko bivajočega, zato pa misljivo skozi absolutno preteklo, skozi refleksijo radikalne odsotnosti.

O tematiziranih sledi, ki jih je najti v zgodovini filozofije, pove Derrida naslednje: "Sama beseda *sled* napotuje na določeno število sodobnih diskurzov, pomembnost katerih je potrebno upoštevati. V celoti jih ne sprejemamo. Toda ime *sled* vzpostavlja z njimi odnos, ki se nam zdi najbolj gotov in nam omogoča ekonomičen razvoj, ki dokazuje njihovo delotvornost" (G, 93). Odnos do historičnih pojmov sledi postane mogoče tisti hip, ko Derrida razvije svoj pojem sledi. Korak, ki ga v zvezi s tem stori, je glede na Lévinasov pojem sledi navidez minimalen, vendar bistven.

Sled po Derridaju naznačuje radikalno izgubo izvora. Radikalnost izgube pomeni, da sled kot takšna ne obstaja. Ne-obstoj sledi, njena ireduktibilnost na odsotno/prisotno, zaznamuje vsak izvor: sled pokaže, da je bil izvor vedno že determiniran preko obračanja k ne-izvoru (G, 82). Govoriti o pra-sledi, prvobitni-sledi, pomeni govoriti o neizvornem izvoru izvora, o učinku brez vzroka (M, 12), kar ima za konsekvenco odpoved poslednji instanci. Sled kontaminira vsak čisti izvor, vsako čisto formo in čisto prisotno. Na primeru Husserlove forme Derrida pokaže, kako skuša metafizika prisotnosti vedno zakriti lastno nujnost, da je "forma sama na

sebi vedno že sled (*ikhnos*) določene ne-prisotnosti, označitev določene ne-forme naznačujoč-spominjajoč se svojega drugega, kakor je to morda storil Plotin" (M, 206). Čista forma kot čista prisotnost bi morala izključiti oz. zabrisati sled ne-prisotnosti, sled drugosti. *Vouloir-dire* forme tako temelji na strukturni nezmožnosti zabrisa sledi. Prav tako mora redukcija sledi v *lebendige Gegenwart* zakrivati to bistveno nezmožnost, enako velja za *ein-samen Seelenleben*. Toliko bolj presenetljivo zato zveni v kurzivi zapisan Derridajev poziv glede odnosa med mišljenjem sledi in fenomenologijo: "Zato misel sledi ne more več prekiniti s transcendentalno fenomenologijo, ampak jo je potrebno zvesti nanjo" (G, 83). Zakaj? Ker Husserl odpira tudi možnost preudarka ne-smisla, ne-fenomenalnosti, ne-pojmovnosti, indikativnosti. Da je ta možnost na neki točki reducirana, je po Derridaju le stvar izbire, bistveno pa je, da fenomenologija odpre tudi to (drugo) polje (njenega lastnega) diskurza. Predeterminiranost izvora, forme ali prisotnosti je predeterminiranost z drugim, naznačena preko strukture sledi. Sled tako oblikuje horizont, kjer postane razlika med izvorom in ne-izvorom, formo in ne-formo, prisotnostjo in odsotnostjo itd. vidna; vendar "vidnost" razlike napotuje na določen manko. Sled je *spregled* razlike, genitiv naznačuje genezo: sled šele omogoči vsako razlikovanje, ker je ne-izvorna razlika. "Sled (čista) je *différance*" (G, 84). Vpis a v *différance* ne moremo razumeti drugače kot sled. Piramidalni molk, molk grobnice in domovanja (*oikos*: prebivališče, dom, družina, domovina, grob itd.), odpira testamentarnost "a", ekonomijo smrti (M, 4). "A" je pra-sled: "Neslišna razlika med tistim, kar se pojavlja in pojavljanjem (med "dejanskostjo" in "doživljajem") je pogoj vseh drugih razlik, vseh drugih sledi, ter je sama že sled (...). V resnici je sled absolutni izvor smisla sploh. Kar velja reči še enkrat je, da ne obstaja absolutni izvor smisla nasploh. Sled je razlika, ki odpira pojavljanje in pomen" (G, 87).

Znotraj igre razlik možnost neke "prvobitne sinteze" konstituira razlike kot razlike. Sinteza, ki ni enotna in ji ne predhodi nikakršna enotnost, ne-izvorna sinteza *différance*, znotraj sistema razlik, vedno že predpostavljene, odpre možnost razumevanja tradicionalnih nasprotij med pisavo in govorom, grafemom in fonemom. Vse razlike med njima so učinkovale in še učinkujejo, v to se ne dvomi, niti se jih ne nevtralizira ali ukinja njihovih funkcij. Intenca dekonstrukcijskega pretresanja strukture razlik je dosti bolj prefinjena. Postavitev pod vprašaj utemeljenosti razlik sovpadе z

vprašanjem po njihovem robu. Z *différance* se tematizira nemišljeno skupno predpostavljeno teh razlik, izključeno zunanje, katerega sled zaznamuje njihovo bistvo, ki ni moglo nikoli postati povsem izključeno; najmanj, kar ostane, je sled izključitve drugega, sled njegovega zabrisa. Ta ostanek, presežek tradicionalnega pojma, zgolj to, je predmet dekonstrukcije. Polje (ne)smisla, ki se s tem odpira, smisel zunanjega v notranjem, smisel vdora spacialnosti v temporalnost in obratno, temporacija in spacializacija, je tisti temeljni smisel, ki se veže na strukturo sledi. Drugače rečeno, *différance* z utemeljitvijo drugega-zunanjega razlik utemelji razlike same. Znotraj sistema tako utemeljenih razlik je vprašanje smisla kot smisla skozi ekonomijo sledi postavljeno na nov način. Temeljno tega smisla ni več Eno, temveč ne-eno, ne-celo, drugo, zunanje polne prisotnosti forme smisla. Logika sledi razkrije razpoke, slepe pege, prelome znotraj smisla in očrtuje ekonomijo njihovih vpisov v enotno strukturo pomena. V nekem radikalnem smislu imamo opraviti z *logiko spregleda*, v hkratnem dvojnem pomenu te besede: nekaj videti, ugledati, in nekaj ne videti, zgrešiti. S sledjo se polje smisla sooči s poljem (lastnega) zunanjega tega smisla, ki temelji na prepoznanju nujnosti spregleda razpoke v smislu, drugega smisla ter ireduktibilnosti le-tega nazaj na smisel. Sled je razkritje in izguba. Zato se ne vprašuje po smislu razpoke, ampak po razpoki, drugem, zunanjem smisla in nato po odnosu med tem mankom smisla in smislom samim. Manko nastopa kot konstituens smisla samega. Vprašanje po drugem (smisla) je tako mogoče edino znotraj metafizičnega polja (smisla). Enostavna gesta preboja je tudi tu reducirana skozi *clôture* metafizike.

Sled je absolutni izvor smisla le, kolikor vemo, da sled v nobenem trenutku ni bila, ni in nikoli ne bo prisotna. Edino kot takšna zavzema mesto temeljne strukture smisla: "Razlika in smisel sta možna šele preko sledi, ki vsebuje drugega kot drugega v istem" (G, 84). Smisel je odslej na strani drugega, je odvisen od drugega, je v službi ohranjanja ireduktibilnosti njegove drugosti. Struktura sledi, *différance*, nakazuje v vsaki polni prisotnosti razsežnost drugosti smisla in tematizira piramidalni molk, ne da bi se na eni sami točki zoper njega pregrešila.

Kam se torej umešča razlika med Lévinasovim in Derridajevim pojmom sledi? Razlika dosti manj zadeva strukturo same sledi kakor domeno njene vpisljivosti in refleksijo te vpisljivosti. Lévinas bistvo sledi poda skozi razlikovanje med sledjo in znakom. Asimetrična relacija, nezvedljivo

preteklo, odnos do smrti, drugega, se konstituira kot manko reda bivajočega in nezvedljivo nanj. Derrida, nasproti temu, ekonomijo sledi prepoznavna v vsakem bivajočem, formi, prisotnosti. *Mrtvi čas sledi* je nezvedljivo drugo zdaja, linearnega pojma časa. Prisotno je zaznamovano z momentoma preteklosti in prihodnosti, ta odsotost pa je zanj konstitutivna: "(...) sled se ne nanaša nič manj na tisto, kar se imenuje prihodnost, kot na ono, kar se imenuje preteklost in konstituira to, kar se imenuje prisotno, glede na odnos s tistim, kar ni ona sama" (M, 13). Razcep prisotnosti in njene drugosti je razcep znotraj prisotnosti in zato razcep "vsega, kar je mogoče misliti izhajajoč od nje, torej vsega bivajočega, v našem metafizičnem jeziku, zlasti substance ali subjekta" (ibidem). Ta razcep je mišljen kot interval, prostorski, kolikor zremo nanj s pozicije časa, ali časovni, kolikor zremo nanj s pozicije prostora. Ločnica med prostorom in časom se tematizira in problematizira na nov način: originarna sinteza *différance* se umešča v interval *uprostoritve* (*espacement*), postati prostor časa, in interval *temporacije* (*temporalisation*), postati čas prostora. Misliti gramatološko razliko pomeni misliti obenem oba intervala, uprostoritev in temporacijo. Sled sama je zaznamovana s časovnim paradoksom, vstopom časa v prostor in obratno ter tako načinja omenjeno ločnico. Dejstvo, da temporacija in uprostoritev nastopata kot temeljno polje dogajanja *différance*, ter da ju Derrida tematizira zlasti skozi fenomenološko zavest, zavest kot izvorno polje dogajanja časa, se navezuje na tematiziranje pojma znaka, ki je sam diferirana prisotnost, struktura temporacije in uprostoritve, kot tudi na strukturo pisave same, kjer nejasnost ločnice med prostorom in časom, nastopa kot grožnja uprostoritve "čiste" temporalne (notranje) strukture. Vprašanje subjektivitete in vprašanje znaka sta tako neločljiva, zato pa je tudi nujna pot od Husserla k Saussuru⁶. Označevalec in označenec sta po Derridaju vedno že sled, indic. Sled, kot naznačitev ekonomije manka znotraj prisotnosti, je Unheimliche prisotnosti kot takšne. Razlika prisotnega do sebe, ki ni nič drugega kot sled radikalne odsotnosti znotraj te prisot-

⁶ Deborah Chaffin v svojem članku o Derridajevem branju Heglove "semiologije" lepo pokaže, zakaj je znak zavezan subjektiviteti, zakaj Hegel vprašanje znaka v *Enciklopediji filozofskih znanosti* odpre v Subjektivnem duhu, v psihologiji. Deborah Chaffin, "Hegel, Derrida, and the sign", v: *Derrida and Deconstruction*, Routledge, London/New York 1989. Ista tema je odlično predstavljena tudi v: Heinz Kimmerle, *Derrida zur Einführung*, SOAK, Hamburg 1988.

nosti, je razumljena kot mesto vznika prisotnega kot prisotnega in tisto, kar dela prisotno vedno že za sled. Tako je razumeti tudi ekonomijo différence znotraj Saussurjevega znaka kot totalitete označevalca in označenca. Kar Derrida tu stori, je, najpreprosteje rečeno, odpoved enemu: transcendentalni označenec se zamenja z označencem, ki je vedno že označevalec, označevalec pa se nadomesti z verigo označevalcev. Legitimnost tega koraka utemelji logika sledi, ki zadeva znak z obeh strani, zadeva tako označevalec kot označenec in ju reflektira vselej že kot sled. Naboj sledi, dojet kot etični, je tu ključen v toliko, kolikor znotraj odnosa označevalec/označenec naznačuje nezvedljivo tega odnosa in nosi zahtevo po odprtosti označevalne verige.

Vnazaj postane sedaj razumljiva Derridajeva pozicija v diskurzu o Husserlovi semiologiji. Derridajevo vprašanje po znaku obrne perspektivo. Namesto sekundarnosti in suplementarnosti znaka glede na označeno se vprašuje po izvornosti znaka, po nujnosti izvornega dodatka. Nedorečenost razlikovanja med ekspresijo in indicem ter Bedeutung in Sinn spremlja celotni fenomenološki projekt v *Logičnih raziskavah*. Vzajemna vpetost obeh je izvorna, je stvar samega jezika: "A četudi se indikacija ne pridodaja ekspresiji in se ta ne pridodaja smislu, ob njiju vseeno lahko govorimo o originarnem "dopolnilu"; s tem, da se dodata, nadomestita nek manko, neprisebnost (non-presence à soi). Tako se mora indikacija, denimo, pisava v navadnem pomenu, nujno "dodati" besedi, da dopolni konstitucijo idealnega objekta, in tudi beseda se je morala "dodati" mišljeni identiteti objekta, prav zato, ker je "prezenca" smisla in besede že spočetka umanjkala sami sebi" (VF, 93). Derrida je reflektiral sled postopne izključitve indica iz polja pomena in ekspresije ter vpraševal po momentu, ki predhodi ločitvi ter jo pogojuje. Izkaže se, da celotno razlikovanje med indicem in ekspresijo že pade znotraj polja indikativnosti, da ekspresija že implicira indic. "Indic nadomešča tudi neko drugo vrsto označevalca: ekspresivni znak, to se pravi označevalec, katerega označenec (*Bedeutung*) je idealen. Res, v realnem, komunikativnem itd. diskurzu se izraz umakne indicu prav zato, ker mi, kakor se spomnimo, smisel, na katerega meri bližnjik (autrui), in v splošnem bližnjikovo doživetje nista osebno prezentna in mi tudi nikoli biti ne moreta. Prav zato, Husserl to izrecno pravi, ekspresija tedaj deluje "kot indic" (VF, 95). Logika sledi natančno eksplicira ekonomijo "izključitve" indica ter vpisa indica, smisla, v ekspresijo, pomen, kot tihe intence

pomena samega (M, 197). Zadnja navedka takorekoč dobesedno vzpostavlja vez, ki smo jo utemeljevali: vez med indicem, *différance* in *autrui*, vez med ekonomijo grafemske razlike in etičnim. Polje *indica* tako naznači polje drugosti pomena, asimetrično relacijo med označevalcem in označencem in konstitutivnost manka znaka kot referenta in reprezentanta prisotnosti. Znotraj tega manka se umešča etično in sled je način, kako se to etično tematizira, ne pa tudi objektivira. Etično dekonstrukcije je strukturirano kot indic.

Sled *différance* je znotraj fenomenologije zaznamovala radikalno izgubo, za fenomenologijo morda najgrozljivejšo od vseh - izgubo in izmikanje stvari same. Verjamemo, da izmikanje stvari natančno sovpadе z izmikanjem objektivacije etičnega. Preostane vztrajanje refleksije na sledi tega izmikanja.

La clôture

Etično dekonstrukcije je tako umeščeno znotraj *razpoke v formi*, ki jo naznačuje *différance*. Vprašanja po drugem, daru, seksualni diferenci, političnem, preleminarnem "oui, oui" družbene pogodbe, zakonu, instituciji itd. nujno sledijo iz refleksije vpisljivosti a v *différance*. Kar pomeni, da so bila vseskozi indicirana. Predvsem pa niso bila postavljena naknadno, niso bila izumljena: drugi ni izum in ni novost. Perspektiva vprašanja se tukaj obrne in zadeva *différance* drugega. Napor prepoznavanja ireduktibilnosti grafemske razlike je že nosil v sebi napor imperativa "laisser venir l'autre": "Toda njegov prihod meri na onstran te minule prisotnosti, ki je lahko konstruirala (treba je reči izumila) *techno-onto-antropo-teleološki* pojem izuma, njegovo konvencijo in status, status izuma in *statuo izumitelja*" (Derrida, *Psyché: Invention de l'autre*).

Literatura:

BENNINGTON, Geoffrey in DERRIDA, Jacques: *Jacques Derrida*, Seuil, Pariz 1991.

CRITCHLEY, Simon: *The Ethics of Deconstruction-Derrida & Lévinas*, Blackwell, Oxford/Cambridge 1992.

DÉRRIDA, Jacques: *Glas in fenomen*, Studia humanitatis, Ljubljana 1988. (VF).

- *L'écriture et la différence*, Seuil, Pariz 1967, (ED).
- *O gramatologiji*, Veselin Masleša, Sarajevo 1976, (G).
- *Marges de la philosophie*, Minuit, Pariz 1972, (M).
- *Positions*, Minuit, Pariz 1972, (P).
- "En ce moment même dans cet ouvrage me voici", v: *Les textes pour Emmanuel Lévinas*, Jean-Michel Place, Pariz 1980.
- *A Derrida reader between the blinds* (Zbornik), Columbia University Press, 1991.
- LEVINAS, Emmanuel: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff 1974
- *Ethique et Infini*, Fayard, Pariz 1982.
- *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972.
- *Die Spur des Anderen, Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie* (Zbornik), Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, Ljubljana 1984.
- ROSE, Gillian: *Dialectic of Nihilism - Post-Structuralism and Law*, Blackwell, Oxford 1984.

Jelica Šumič-Riha

PRAVIČNOST VERSUS ZAKON ALI IZZIVI POSTMODERNE SKUPNOSTI

Dvom o tem, ali je zakon pravičen, in začudenje, da ga prenašamo, četudi smo globoko prepričani, da ni, sta zaposlovala mislece že od Montaigna in Pascala naprej. A v nekem radikalnem smislu je zavest o razkoraku, celo nasprotju med zakonom in pravičnostjo še posebej boleča za demokracijo, torej tisto družbeno in politično ureditev, ki se razume kot realizacija razsvetljenskega projekta, katerega temeljna premisa je premisa o avtonomnem in svobodnem subjektu-samozakonodajalcu, ki priznava le avtoriteto resnice in uma. Če je torej vprašanje konstitucije zakona, natančneje kraja, od koder se izreka, in s tem seveda tudi subjekta izrekanja, lastno demokraciji kot taki, je še toliko bolj aktualno danes, ko se zdi, da je z zlomom realnega socializma model zahodne demokracije postal edini možen model političnega in družbenega razvoja, skratka, ko je nastali "novi svetovni red" razglašen kar za končno zmago demokratske invencije. Kajti hkrati s to univerzalizacijo demokratičnega modela, hkrati z zmagovitim pohodom demokracije po vsej Evropi, smo priče tistemu, kar bi lahko označili kot negacijo demokracije, njeno hrbtno stran: v Evropi človekovih pravic divja vojna, širijo se nacionalizem, rasizem in agresivni protidemokratični populizem, ne da bi sploh omenjali, da je v zadnjih dvajsetih letih prišlo do postopnega, a vztrajnega reduciranja obsega že doseženih bazičnih človekovih pravic žensk. Kako umestiti te negativne, patološke pojave glede na zmago "demokratične kulture"? Gre za zgodovinsko regresijo, povzročeno z okoliščinami, skratka, za nekaj marginalnega glede na univerzalni model demokracije, za izjemo glede na zakon? Ali pa gre za nekaj, kar subvertira univerzalno demokratično kulturo samo, za vrnitev potlačenega?

Demokracija se nam torej kaže kot prekaren politični sistem, katerega "šibkost" zahteva, da se moramo vprašati, kaj je tako problematičnega v demokraciji, da lahko nenehno postavlja pod vprašaj same svoje temelje.

Drugače rečeno, kako je demokracija zavezana niču, utemeljena na niču. Da je demokracija povezana z radikalnim mankom, vemo od Leforta, ki ta manko tematizira kot strukturno nujno prazno mesto oblasti, saj je v demokraciji edini suveren ljudstvo, ki pa samemu sebi ne more vladati, saj ljudstvo ni drugega kot množica podložnikov oblasti.¹ Prav ta paradoks samozakonodajalca, ki je hkrati tudi svoj podložnik, skratka, ta paradoks Zakona, ki nima zadnjega utemeljila in garanta, Zakona, ki v zadnji instanci temelji na Niču, postavlja tudi današnjo (post)moderno družbo pred etično-politično dilemo demokracije kot večno odprtega vprašanja. In v tisti meri, v kateri je temeljna strukturna značilnost demokracije odprtost in s tem nevarnost padca v nedemokracijo, v totalitarizem, je tudi sodobna postmoderna demokracija soočena z zahtevo po retematizaciji svojih konstituentov, zlasti prekarnege statusa Zakona in njegovega razmerja do svoje lastne specifične zunanosti.

Kakšen je lahko status tega zunaja Zakona, tega ne-Zakona, če pa je zakon v demokraciji postavljen kot univerzalen, vseobsegajoč, kot instanca, ki ji Nič ne uhaja? Drugače rečeno, kaj je ta Nič, ki konstitutivno uhaja Zakonu in ki zato ne more biti cel, konsistenten? Katero partikularno ne more biti subsumirano univerzalnemu, formi Zakona? Strukturna lingvistika nas pouči, da je iz vsake izjave, torej tudi iz univerzalne, strukturno nujno izključen partikularni, kontingentni kraj, od koder se izjava izreka. Od psihoanalize vemo, da tisto, kar je izključeno, izrinjeno, potlačeno, ne izgine brez sledu, marveč se v eni ali drugi obliki vrača v realno. Upošteva ta dva aksioma sodobne teoretske refleksije, si bomo v nadaljevanju ogledali dve možni rešitvi dileme nekonsistentosti Zakona: modernistično, ki jo zastopata, denimo, Habermas in Rawls, in postmodernistično, kamor sodijo kritike modernistične paradigme, opirajoče se na Foucaulta, Lyotarda, Derridaja in Lacana. Pri tem nas bo zanimalo, prvič, kako presojata univerzalnost zakona v luči strukturne nujnosti izključitve partikularnega (subjekta izjavljanja), in drugič, kakšen status prisojata temu izključenemu, nezasegljivemu partikularnemu momentu glede na univerzalno veljavnost Zakona. Preprosto rečeno, zanimalo nas bo, kako se prekarne demokracije očituje, manifestira v tistem, čemur bi lahko rekli etika in politika branja oz. razumevanja Zakona.

¹ Cf. pred vsem zbornika *L'invention démocratique in Essais sur le politique (XIXe - XXesiècle)*.

Prvo znamenje te prekarosti je po našem mnenju že v kritičnem soočenju, konfliktu, v *différendu*, če uporabimo ta priljubljen lyotardovski izraz, dveh tipov branja zakona: modernističnega oz. klasičnega in postmodernističnega oz. dekonstruktivističnega načina. Klasični način, ki ga zastopa predvsem ortodoksna jurisprudenca, pojmuje zakon, pravo kot koherentni korpus pravil in načel, intenc in izrazov suverenove volje. Jurisprudenca je obsedena s samoizpovedujočo se, dokumentirano željo preobleči izvrševanje politične moči v legitimnost. Prevladujoča strategija za dosego tega cilja je prevajanje pravnega teksta v neskončno, brezvrzelnno tkanino, tekst, v katerem se eni in isti obrazci neskončno producirajo, cirkulirajo in reproducirajo. Postmodernistična teorija pa narobe sumiči vsak poskus izdelave velike pripovedi, totalizirajoče teorije, ki naj bi pojasnila obstoječi pravni in politični red kot koherenten in popoln. Dovzetna za različne diskurze, za potlačene in zatrite dialekte in idiome, ki so zmerom na nek način navzoči, čeprav izključeni iz dominantnega teksta, je postmodernistična kritika odločena, da pokaže, da je jurisprudenci spodletelo že na ravni njene lastne namere: proizvesti sklenjen, zaprt tekst s pečatom avtoritete. Feministična in etnična postmodernistična kritika opozarjata, da zakon, pravo, ki naj bi bila pričevanje univerzalne racionalnosti, nista nič drugega kakor gospostvo evropocentričnega patriarhata. Z drugimi besedam, ta kritika pokaže, da je univerzalni Zakon zmerom že okužen, obeležen s krajem, od koder se izreka. Da je sam univerzalni Zakon zaznamovan z nečim partikularnim, kontingentnim, se kaže tudi v tem, da arbitrarno razglasi um, raso ali spol Drugega kot nekaj kontingentnega in neveljavnega. Zasluga zlasti feministične pravne kritike je, da je opozorila na logiko prava, ki reproducira delno, ozko, patriarhalno gledanje, da je podvomila, postavila pod vprašaj umnost pravnega ratia, da je omogočila priti do besede vsemu tistemu, da je dominantni pravni tekst utišal, da je postavila pod vprašaj oporne točke gotovosti moderne.

Gotovost moderne pa se opira, kot pokaže, denimo, R. Rorty v *Philosophy and the Mirror of Nature*, na tiho, neomajno prepričanje, da so vsa pojmovanja resnice oz. pravičnosti komenzurabilna, to je, da jih je mogoče speljati na množico pravil za doseganje racionalnega soglasja, kar bi obenem omogočilo, da razrešimo vsak spor oz. protislovje med izjavami.²

² Cf. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Blackwell, 1980, str. 316

Četudi sta človeška družba in zgodovina obeleženi s konfliktom in kulturno različnostjo, zaporedjem diskontinuiranih premestitev in transformacij, vseeno prevladuje prepričanje, da je pod to dozdevno ireduktibino heterogenostjo izkustva nekaj takega, čemur bi lahko rekli skupno sestvo (*Selbst*), ki nam kot racionalnim subjektom omogoča, da dosežemo konsenz glede temeljnih vprašanj naše eksistence.

Proti temu prevladujočemu prepričanju Rorty poudarja, da ni nič takega, čemur bi lahko rekli skupni temelj človeškega izkustva, kar seveda pomeni, da postane tudi razsvetljenski poskus univerzalne utemeljitve resnice in zakona v avtoriteti uma problematičen in nelegitimen. Vsak poskus utemeljitve v kakšni opori, denimo, v človekovi naravi ali v univerzalnem umu, idealu ali regulativni ideji, denimo, idealni jezikovni situaciji, je že zaznamovan z radikalno kontingentnostjo. V tej luči se pokaže, da nobena koncepcija resnice, pravičnosti ali dobrega nima prednosti pred drugimi, skratka, da so vse enakovredne, saj se ni mogoče postaviti na neko zunanje gledišče, od koder bi jih presojali, drugače rečeno, vsaka odločitev za en ali drug etični ali politični projekt je v zadnji instanci neutemeljiva in arbitrarna.

Da je razmerje med moderno in postmoderno treba razumeti prej kot soobstoj dveh izključujočih se paradigem, kakor za časovno diskontinuiteto, sosledje, pričata taka "anahronistična" pojava, kakršna sta Habermas in Rawls, zagovornika moderne v obdobju postmoderne, ki si prizadevata pokazati, da je celo v obdobju postmoderne, ko je družba dosegla vrhunec svoje fragmentacije, celo razpršitve, mogoče in celo nujno doseči univerzalni konsenz za etični in politični projekt. Grobo poenostavljeno bi lahko rekli, da jima je skupno to, da hočeta v obdobju postmoderne ponoviti gesto moderne, ki je potem, ko je razkrojila tradicionalno skupnost in njen etični konsenz, morala ponovno postaviti vprašanje pogojev možnosti konsenza in s tem tudi kriterijev za arbitriranje med konfliktnimi interesi in različnimi vizijami dobrega. Odgovor moderne je, kot je znano, ločitev (formalnega) vprašanja pravičnosti kot normativnega ideala v obliki vsem prepoznavnih in sprejemljivih pravil in postopkov, od (vsebinskega) vprašanja dobrega. Dobro za moderno ne more biti temelj družbenega konsenza, ker nobeno pojmovanje dobrega ni univerzalno sprejemljivo, pač pa je temelj konsenza lahko vladavina formalnega zakona (*rule of law*). S konstitucijo *Rechtsstaat* kot nevtralnega, nepristranskega razsodnika v

družbenih konfliktih vseh vrst se spremeni tudi pojmovanje pravičnosti, ki je poslej subsumirana (formi) Zakona.

Problem sodobne liberalne politične misli, kakršna je Rawlsova, je, kako doseči družbeno enotnost spričo dozdevne neskončne raznoličnosti fragmentacije sodobne družbe, kako fiksirati, lokalizirati in nevtralizirati *dissens*, fragmentarnost in kontingenstnost in hkrati ohraniti skupni normativni ideal, moralni imperativ pravičnosti, zavezujoč za vse. V Rawlsovi perspektivi, ki v tem sledi Kantu, je pogoj za vzpostavitev univerzalnega Zakona, moralnega imperativa pravičnosti, primat pravičnosti nad dobrim.³ Pogoj za konstitucijo univerzalnega zakona pa je po Rawlsu postavitve v oklepaj (kontingentne) izjavljalne pozicije Zakona. Če so vse doslej znane in zamišljive predstave dobrega zmerom heterogene, "patološke" v Kantovem smislu, ireduktibilno partikularne, skratka, zaznamovane s krajem svojega izrekanja in v toliko neuniverzalizabilne, je po Rawlsu nujno, če naj bodo člani skupnosti enaki in enakopravni, načela pravičnosti pa univerzalna, abstrahirati od vseh posebnosti konkretnega družbenega položaja, izbrisati vse razlike glede na spol, raso, družbeni status, naravne talente, interese itn., torej vse tisto, kar je tudi sicer vir nasprotovanj in konfliktov. Tako stanje izvorne enakosti in enakopravnosti, četudi dejansko ni mogoče, si je po Rawlsu mogoče vsaj zamisliti v fikciji naravnega stanja, "izvirne situacije", v kateri se subjekti nahajajo za zastorom nevednosti (*veil of ignorance*). Pravičnost konkretne družbene situacije je po Rawlsu treba presojati glede na načela, postavljena s tem etičnim konstruktom, simbolnim paktom, ki ga sklenejo udeleženci v izvorni situaciji, pod pogojem, da ne poznajo svoj lastni partikularni družbeni položaj.

Če se torej moralni subjekt lahko konstituira le na podlagi abstrakcije, postavitve v oklepaj kraja, od koder presoja pravičnost konkretne situacije, potem ne preseneča, da je na ravni tega etičnega pakta soglasje tako rekoč vnaprej zagotovljeno, kajti če člani skupnosti ne poznajo razlike med seboj in so vsi enako racionalni in podobno umeščeni, potem lahko isti argumenti prepričajo vse.⁴ Za Rawlsa je pravičnost brez univerzalnega konsenza nekaj nepojmljivega: Če ne bi bilo skupne perspektive, katere predpostavka omogoča zoženje razlik med mnenji, pravi Rawls, potem bi tudi

³ Cf. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. Harvard University Press 1971, str. 446-52.

⁴ *Ibid.*, str. 138.

rezoniranje in argumentiranje bila odveč, nesmiselna in ne bi imeli racionalnih razlogov za prepričanje o trdnosti naših mnenj.⁵ Cilj argumentiranja je zato odprava razlik, absorbiranje heterogenega, racionaliziranje inkongruentnega, skratka, prevod drugačnega v jezik istega. Različnost in razhajanje sta zato sekundarna glede na izvorno možnost konsenza.

Kot že rečeno, za Rawlsa konsenz glede Dobrega ni mogoč, pač pa je mogoč konsenz glede pravičnosti, vendar le ob sklicevanju na temeljno istost, to je, na abstrakten subjekt, očiščen kontingentne osebne zgodovine. Edino tak s patološkim, s kontingentnostjo neobeleden subjekt je lahko subjekt-podložnik zakona. Kajti pravičnost, kot jo pojmuje Rawls, zahteva, da se subjekt podvrže edino zakonom, katerih avtor je sam. Legitimnost takega pojmovanja pravičnosti zagotavlja torej zamenljivost vloge avtorja in naslovnika zakona, zato veljajo kot resnični principi pravičnosti oz. kot pravične preskripcije edino tiste, ki bi jih lahko izbrali vsi, vendar ne vsi kot patološki individui, marveč vsi kot racionalni, avtonomni subjekti.

A kaj pomeni, da mora biti subjekt, če naj bo pravičnost univerzalna, razcepljen na dejanskega, sebičnega individua, ki utilitaristično računa svoje dobičke in izgube, in na etično fikcijo oz. subjekt označevalca, ki nima specifičnih potez nikogar in se lahko zato z njim identificira vsakdo? Kaj pomeni za dejanskega, patološkega subjekta, da mora, če hoče biti na ravni moralnega subjekta, pozabiti na svoj lastni položaj, biti do njega indiferenten, četudi bi, če bi ravnal v skladu z univerzalnimi principi pravičnosti, ogrozil svojo lastno dobrobit? Kdo je neveden in indiferenten do subjektovega konkretnega položaja?

Neposredni odgovor na zadnje vprašanje je, da mora subjekt razsojati in ravnati ne glede na svojo lastno dobrobit zato, ker mu tako narekuje Zakon, in to Zakon, ki ga je sam postavil. Glede tega Zakona, ki si ga predpisuje sam subjekt, ki ni utemeljen v ničemer zunaj sebe, ki se torej kaže kot nekaj izvirnega, najbolj bazičnega, je treba opozoriti, da ravno ni nič izvirnega, pač pa je že odgovor na izvorni manko Dobrega kot temelja in garanta Zakona, skratka, je odgovor na nemožnost Zakona Zakona. Drugega Zakona. Rawls in Habermas vztrajata, da je Dobro v tej funkciji za nas dokončno izgubljeno, obstaja lahko le še kot množstvo kontingentnih, ne-univerzalizabilnih predstav o Dobrem, skratka, obstaja prav kot tista em-

⁵ *Ibid.*, str. 517f.

pirija, ki onemogoča realizacijo emancipatoričnih idealov moderne in ki zato nujno izpade iz univerzalnega Zakona pravičnosti. Če moderna reši dilemo Dobrega tako, da na njeno mesto postavi Zakon, pa s tem ni rešila tudi dileme Zakona. Kajti problem ni v tem, kaj nadomesti Dobro, kaj zapolni manko Zakona Zakona, marveč prej v tem, da je etična drža moderne, asketizem moderne, ki se kaže v vztrajanju pri izgubi zunanje opore Zakona, torej v *Grundlosigkeit*, nevzdržna celo za same moderniste in zagovornike moderne.

Možni sta namreč dve interpretaciji brezopornosti zakona. Po prvi, radikalni interpretaciji, ki jo pravzaprav aktualizirajo šele postmodernistični avtorji, zlasti Lyotard, kot bomo videli, je Zakon Zakona, Drugi Zakona ali Najvišje Dobro, prezenten, vendar le kot svoja lastna odsotnost. Nemožnost utemeljitve Zakona oz. odsotnost Zakona Zakona je zgolj druga stran izvirne fragmentarnosti, izginotja etičnega konsenza predrazsvetljenske, tradicionalne skupnosti. Če torej ni Dobrega, ki bi nas vodilo v vsakodnevni pravni praksi, tudi nobenega racionalno omejujočega principa ne more biti, s katerim bi presojali rivalne interpretacije Zakona. Ker ni Dobrega, imanentnega družbenemu življenju, tudi avtonomnega subjekta, ki bi si sam dajal zakone na področju morale, ne more biti. Edino, kar je, so konfliktni impulzi, ki jih ni mogoče ne sinhronizirati, ne pripeljati do racionalne sprave. Dobro po tej interpretaciji ni konstitutivno za naše življenje. Dobro je absolutna odsotnost, ireduktibilni manko.

Po drugi interpretaciji pa je brezopornost, *Grundlosigkeit* Zakona, brezno, ki je posledica odsotnega Dobrega, preobrnjena v normativno samoutemeljitev Zakona oz. v Zakon, ki si ga daje avtonomni subjekt. In v tisti meri, v kateri ta samoutemeljuje se Zakon nastopa kot "tenant lieu", nadomestovalec manjkajočega, odsotnega Dobrega, bi lahko rekli, da je z novo formo Zakona njegova *Grundlosigkeit* hkrati priznana in utajena. Ta modernistična rešitev dileme brezopornosti Zakona se opira namreč na predpostavko o absolutni recipročnosti naslovnika in avtorja Zakona, drugače rečeno, na utajitvi razcepa med subjektom izjave in subjektom izjavljanja Zakona. Ker je iz izjave izbrisana vsaka sled izjavljanja, se naslovníku Zakona zdi, da on sam zaseda prazno mesto izrekanja Zakona, skratka, vidi se v vlogi subjekta izjavljanja, vira Zakona. Seveda pa recipročnost avtorja in naslovnika Zakona, njuna zamenljivost, ne bi bila mogoča, če subjekt izjavljanja ne bi bil, tako kot pri Rawlsu, postavljen kot

anonimen, vseh partikularnosti očiščen subjekt označevalca, s katerim se lahko identificira vsakdo in nihče.

Problem pa je v tem, da se subjekt nikdar ne more popolnoma identificirati s to vlogo samozakonodajalca, drugače rečeno, operacija identifikacije se ne izteče brez preostanka, ki subjektu onemogoča, da bi bil oz. da bi se čutil na višini naloge. Ta tujek, preostanek, izmeček simbolne operacije identifikacije, ki preganja subjekta, nastopa, denimo, kot glas vesti. Paradoks glasa vesti, ki naj bi ga subjekt slišal kot svojega zaradi česar naj bi se razumel tudi kot samozakonodajalca, skratka, glas vesti, kot tisto, kar je subjektu najbolj imanentno, najbolj intimno, mu zveni tuje, kot glas nedoumljivega, ekstimnega Drugega, glas Nadjaza, ki mu postavlja nemogoče, neizpolnljive zahteve. In če subjekt dvomi o svoji lastni zmožnosti biti na višini moralnega subjekta, toliko bolj dvomi o svojem bližnjiku, o drugem, predvsem o njegovi iskreni pripravljenosti spoštovati sklenjeni dogovor, zakone ali načela pravičnosti. Tako modernistična, razsvetljenska formula o recipročnosti prikriva izvirno nerecipročnost, neravnotežje med subjektom izjavljanja Zakona in Drugim kot njegovim naslovnikom.

Subjektova nevednost glede kraja izrekanja Zakona, kot jo izpostavi predvsem Rawls, ta izvirna tenčica nevednosti (*veil of ignorance*), zastre najprej in predvsem, da je glas vesti obsceni, škodoželjni Nadjaz, ki mu gre prej za to, da subjektu nalaga nemogoče, neizpolnljive zahteve, kakor za njegovo blaginjo, dobrobit. Rawls ima torej popolnoma prav, ko vztraja pri *veil of ignorance* kot konstituentu moralnega Zakona, moti se le glede tega, kar ta tančica prikriva. Kot smo videli, prikriva najprej in predvsem to, da je vir nevtralnega, nepristranskega, pravičnega moralnega zakona sadistični subjekt izjavljanja kot radikalno ločen od subjekta kot naslovnika-podložnika Zakona in njemu neprilicljiv. In prav v tisti meri, v kateri se za domnevno nepristranskim, nevtralnim zakonodajalcem skriva arbitrarni, kapriciozni, uničevalni nadjaz,⁶ drugače rečeno, v tisti meri, v kateri modernistična etika temelji na recipročnosti, ki zakriva razcep med subjektom kot naslovnikom in podložnikom Zakona in nadjazom kot njegovim izjavljalcem, je nepravilna, nepoštena in v zadnji instanci neetična.

⁶ Cf. J. Copjec, "The Sartorial Super Ego", *October*, New York 1989.

Toda laž modernistične, liberalne etike se pokaže še na neki drugi ravni: ker participira na razsvetljenski fantazmi o univerzalizabilnosti načela enakosti, skratka, na univerzalizabilnosti pravičnosti, vzdržuje strukturni sum, da je nekaj v drugem, kar onemogoča, da bi to načelo veljalo tudi zanj. Kot pokaže J. Copjec, fantazma o absolutni recipročnosti družbenih razmerij se generira iz negacije načela recipročnosti. Zato da bi bilo načelo univerzalizabilno, je nujno predpostaviti, da obstaja nekaj, kar se tej univerzalizaciji upira. Seveda pa razsvetljenska vera v univerzalnost umnih načel ne more pristati na to, da bi drugi bil zares drugačen in kot tak nezmožen sprejeti umna načela, zato je lahko rešitev iz te zagate le tiha podmena, da je drugi načelno zmožen sprejeti in podrediti se univerzalnim načelom uma, vendar tega noče storiti, pri čemer je popolnoma vseeno, ali se temu upira zavestno, po svoji volji, iz umazanih interesov ali iracionalnih predsodkov. Tu lahko torej vidimo modernistični način univerzalizacije: modernistična, liberalna etika se lahko vzpostavi v svoji univerzalnosti, skratka, se lahko zaceli, totalizira le tako, da vključi vase element svoje negacije, element, ki pozitivno uteleša njeno lastno nemožnost. A na navzočnost tega paradoksnega elementa svoje lastne negacije lahko pristane le tako, da ga hkrati nevtralizira, marginalizira in ga nato kot nepomembno kontingentnost brez škode izključi.

Prav to točko izpostavi tudi postmodernistična kritika kot največjo pomanjkljivost modernistične paradigme. Proti modernističnim lamentacijam (Habermasovega, MacIntyrovega tipa) zaradi kaotične, katastrofične, nihilistične postmoderne, konca in propada dobre ureditve, postmodernisti (zlasti Lyotard) odkrito zagovarjajo fragmentacijo in disperzijo, pluralizem inkomenzurabilnih jezikovnih iger kot edino učinkovito sredstvo proti homogenizaciji in totalitarizmu velikih pripovedi, ki marginalizirajo in izključijo vsakršno razliko oz. drugost. V tem kontekstu Lyotard zavrača zlasti habermasovsko modernistično panacejo, dialoški konsenz idealne govorne situacije, ki naj bi pripeljal do univerzalne legitimnosti.

Lyotard kritizira to nostalgično hrepenenje po idealu komunikacije, kjer se govorec/pisec hkrati postavi v položaj poslušalca/bralca, ker vidi v zahtevi postaviti se v položaj izjavljalca univerzalnega predpisa samoprevaro v razmerju do subjekta izjavljanja in absolutno krivico v razmerju do

Drugega, naslovnika takega predpisa.⁷ V tej prisili k identifikaciji s subjektom izjavljanja, s tistim, ki je označen z "mi" (ljudje, republikanci, Nemci, Slovenci, itn.), tiči po Lyotardu prikriti imperializem in totalitarizem univerzalizacije. Tisto, kar je pri taki identifikaciji problematično, je namreč sam kraj, od koder se izreka ta "mi", oz. status tistega, ki sme reči (v imenu česa?) "mi". Kdo smo mi, ki to rečemo? S kakšno pravico to rečemo? Problematičen zato, ker je v nekem smislu nemogoče, prepovedano postaviti vprašanje, kdo je "mi", ki govori, tisti mi, ki s tem, da se z njim spontano, brez premisleka vnaprej identificiramo, omogoča, da dejansko postanemo mi (ljudstvo, narod, republikanci, komunisti itn.).⁸ To izvrženje, izključitev subjekta izjavljanja, natančneje, ta dominacija subjekta izjavljanja nad subjektom izjave, dominacija, ki je prikrita z njuno dozdevno asimilacijo, je strukturno nujna, če naj se proizvedeta homogenost in konsenz. In v tisti meri, v kateri je za razsvetljenski in modernistični projekt nepojmljivo, da "različni jeziki" ne bi bili prevedljivi v univerzalni jezik (npr. človekovih pravic), ki naj bi arbitral v primeru sporov, lahko rečemo, da je ta totalitarizem, ta teror univerzalizacije imanenten konsensualnemu modelu pravičnosti, v katerem je, kot smo videli, tisto, kar je neprevedljivo v tak "common law" človeštva, nujno zatrto, marginalizirano, nepriznано kot razlika.⁹ Narobe pa Lyotarda zanima vprašanje pravičnosti prav zato, ker tega vprašanja ni mogoče omejiti zgolj na družbeno interakcijo med enakopravnimi partnerji, marveč se pravi domet problema pravičnosti pokaže šele v situaciji, ireduktibilni na recipročni model, v kateri drugi ostaja radikalni, ireduktibilni drugi, ki

⁷ Cf. J.F. Lyotard, *Au juste*, Ch. Bourgeois Editions, Paris 1979, str. 99.

⁸ Preprosto rečeno, učinkovitost takih izjav se opira na prikrto performativno samoavtorizacijo, samoupravičevanje. To je razvidno, denimo, iz deklaracij o neodvisnosti. Pri izjavi, denimo, "mi ljudstvo, narod, Nemci itn.", izrečeni ob ustanovitvi nacionalne države, je nujno spregledano, da to ljudstvo, ta narod, ki ga izjava "denotira", še ne obstaja, oz. je ustvarjen za nazaj, s samo deklaracijo.

⁹ Tisto, kar ta na recipročnosti temelječ model Zakona, pravičnosti itn. potlači - in ta potlačitev je zanj konstitutivna, če naj sploh funkcionira - je, da najhujša krivičnost, denimo, do domorodcev, kolonizirancev, priseljencev, beguncev itn., skratka, da najhujša krivičnost v razmerju do Drugega ni posledica pokvarjenosti, nepoštenosti, pristranskosti zahodnjaške zakonodaje, skorumpiranih sodnikov, policajev itn., pač pa direktna posledica, produkt nepristranskosti in pravičnosti, pojmovane kot univerzalni Zakon, veljaven za vse.

torej ne more biti subsumiran govorčevi zrcalni podobi in kjer tudi sam govorec zaseda hkrati različna mesta izjavljanja.

Liberalizem išče vir enotnosti in regulativni ideal v avtonomnem subjektu, entiteti, ki se lahko postavi v (izvirni) položaj zunanosti glede na heterogeno množico diskurzov in zavzame gledišče, od koder lahko oceni in obvlada to kaotično diskurzivno polje. Proti modernistični poziciji avtonomnega subjekta Lyotard zagovarja pogansko pozicijo postmoderne, katere izhodiščna premisa je ravno nemožnost avtonomije in ekvivalence, ki sta za podlago subjektovi identiteti. Namesto identitete sebstva postmoderna jemlje kot izvirno danost razkroj sebstva znotraj kompleksnega tkiva družbenih razmerij, in narobe, diskurz ne more nikdar biti obvladan s strani subjekta, kajti ta je nekaj sekundarnega glede na diskurz, je nekaj, kar se šele konstituira v diskurzu.

Iz česar izhaja, da regulativna ideja moderne, totalna emancipacija človeštva, katere hrbtna stran in hkrati resnica sta po Lyotardovem mnenju Auschwitz in Gulag, ni sprejemljiva za postmoderno. Postmodernistična teorija pravičnosti zavrača totalno emancipacijo kot nemogočo in krivično v tisti meri, v kateri Družba ne obstaja oz. obstaja le kot netotalizabilen univerzum različnih jezikovnih iger. Za to disperzijo družbenega v množico med seboj inkomenzurabilnih jezikovnih iger je značilno prav to, da enotnosti in totalitete na eni strani in metadiskurza na drugi ni mogoče doseči. Med jezikovnimi igrami ni mogoče vzpostaviti hierarhije ali kakšnega reda, ne obstaja noben stabilen korpus kriterijev, ki bi vodil razsojanje o njih, zato tudi ni možen noben metajezik, ki bi utemeljeval politične, pravne ali moralne odločitve. Priznanje netotalizabilnosti med seboj inkomenzurabilnih jezikovnih iger pomeni tako priznanje množstva pravic kakor tudi pravico do množstva in razlik.¹⁰

Toda zahteva po priznanju množstva inkomenzurabilnih jezikovnih iger ne pomeni za Lyotarda pristajanja na relativizem, ki legitimira vse, kar se dogaja v okviru posameznih iger. Pač pa pomeni, da je treba odkriti nov pojem in novo prakso pravičnosti, ki se ogne obema nevarnostima: tako popolnemu relativizmu, ki vodi v kaos, kakor tudi konsenzu, ki pomeni nasilje nad heterogenostjo jezikovnih iger. Misлити multipliciteto in razliko ne pomeni iskati širšo sintezo ras, razredov, spolov, ki bi omogočala novo

¹⁰ *Ibid.*, str. 100.

obliko identifikacije za "mi", pač pa pomeni nasprotovanje "mi-ju", priznanje radikalnih kulturnih in. razlik, priznanje neukinljivosti politike, igre razlik in sporov, skratka, priznanje, da ni pravične družbe, kot pravi Lyotard. Dekonstrukcija, ko na novo tematizira politično, ne dodaja rase, spola in razreda k že obstoječim kategorijam politične teorije, da bi z njihovo pomočjo presojala zatiranje, pač pa, narobe, opozarja na nekalkulabilnost razlike in nereprezentabilnost drugega, in šele v luči te ireduktibilne heterogenosti in inkomenzurabilnosti, v luči večnega *dissensa*, je treba presojati skupnost in njene standarde za pravičnosti.

Postmodernistična tolerantnost do razlike zato ne zahteva identifikacijo z drugim, razumevanje Drugega, vživljanje vanj, pač pa rajši prenašanje neznosne razlike, ne da bi jo poskušali asimilirati. Reči, da smo vsi ljudje, da so vse kulture v bistvu enake, pomeni že kulturni imperializem, subsumiranje drugega, heterogenega razsvetljenskemu racionalizmu. Politični diskurz, ki se opira na postmodernistično toleranco in pravičnost, zato skupnosti ne utemeljuje na konsenzu, temveč na ireduktibilnosti *dissensa*.

Ključno vprašanje je seveda, kako se lahko taka ideja pravičnosti realizira v sferi političnega. Regulirati politično s pomočjo ideje o pravičnostih (množina) in pravici do množstva zahteva pozitivno ovrednotenje konflikta, *différenda*, zavrnitev pojmovanja Zakona kot sistema preskripcij, ki regulira konflikt glede na neki končni smoter. Na poti do "pravega odgovora", če uporabimo Dworkinov priljubljeni izraz, zakon nujno izključuje in marginalizira primere pravičnosti, ki jih ni mogoče subsumirati danemu pravnemu sistemu, in podvrže vsako pojmovanje pravičnosti svojemu lastnemu metadiskurzu. Zato tako pojmovan zakon nujno generira *différende*. Primer *différenda*, konflikta med dvema strankama v sporu imamo takrat, ko je regulacija konflikta opravljena v idiomu ene strani, krivica, ki jo trpi druga stran, pa preslišana, oz. je sploh ni mogoče ubesediti v tem idiomu.

Za razliko od moderne, katere metagovorica predpostavlja univerzalno pravilo pravičnosti ali enakosti, ki utiša vsak argument, strukturiran na podlagi drugačnih principov, heterogenih jezikovnih iger, postmoderna teorija pravičnosti priznava radikalno inkomenzurabilnost med dvema argumentacijama, to je, priznava, da nobena stran ne more priznati argumentov druge kot argumente. Vsaka asimilacija, racionalizacija, identifikacija pomeni že uničenje radikalne drugosti, heterogenosti. Od tod izkustvo

aporije v pravnem razsojanju, ko se sreča s heterogeno jezikovno igro; ta aporija ni nič akcidentalnega, prav narobe, je strukturna nujnost, izvirajoča iz samega pojmovanja pravičnosti (in Zakona) kot nečesa univerzalnega. Etična odgovornost zato zahteva ne vpeljavo drugačnega univerzalnega modela, ki bi povzel vase tudi drugost, marveč prej pseudo-estetsko eksperimentiranje (izumljanje pravil tam, kjer jih ni).

Strategija, ki jo predlaga Lyotard, je neskončen boj za uveljavitev glasu tistih, ki jim je prizadejana krivica, tistih, ki so sistematično izključeni iz univerzuma jezikovnih iger. Valorizacija nenehnega boja sproža seveda vprašanje subjekta upora. Na prvi pogled se zdi, da razkroj, razpustitev subjekta v mreži jezikovnih iger in njihovih subjektivnih pozicij na prvi pogled onemogoča vsakršno strategijo družbene spremembe in radikalne politike. Lyotard pa vidi rešitev prav v tej fragmentaciji subjektivne pozicije (mnoštvo subjektivnih pozicij) oz. v proliferaciji novih form subjektivnosti. Odpor po Lyotardu ni nič drugega kot priznanje te proliferacije subjektivnosti, ki jo dominantni politični diskurz taji: "Vsakdo izmed nas pripada različnim manjšinam. Zelo pomembno pri tem pa je to, da nobena izmed njih ne prevladuje nad drugimi. Edino v tem pomenu lahko govorimo o pravični družbi."¹¹

Paradoks takega pojmovanja pravičnosti je, da ni mogoče reči ne za eno ne za drugo stran, da nima prav, saj manjka skupna mera, kriterij za njuno presojo. In mar nimamo opraviti ravno v primeru Bosne s takim *différendom* v Lyotardovem smislu, točko, kjer mednarodna diplomacija in mednarodni politični diskurz poraja žrtve, viktimizira, povzroča krivico, pri čemer ta krivica v okviru danega političnega diskurza in obstoječe svetovne pravne ureditve sploh ni zaznana kot krivica, zaradi česar ostaja kot nekakšna živa, nezaceljiva rana. Natančneje rečeno, ali ne ravna svetovna diplomacija tako, kakor da bi prisegala na lyotardovsko opredelitev *différenda* v Bosni kot primera radikalno partikularnega, singularnega konflikta, ki ga ni mogoče pravično rešiti, ker manjkajo ravno pravila razsojanja, sprejemljiva za vse strani? Mar ni tisto, kar manjka v primeru Bosne ravno odločitev, skok v brezno neutemeljene odločitve in Zakona?

Différend med modernističnim primatom univerzalnega Zakona (simbolnega) in postmodernističnim primatom heterogenih pravičnosti,

¹¹ *Ibid.*, str. 95.

ireduktibilnih na zakon, ni potemtakem nič drugega kakor ponovitev in potrditev izvirnega différenda med Zakonom in pravičnostjo. Tako bi lahko rekli, da habermasovska oz. rawlsovska koncepcija razmerja pravičnosti in zakona na eni strani ter lyotardovska na drugi zgolj vračata druga drugi svoj lastni manko oz. lastno sporočilo v sprejnjeni, torej resnični obliki.

Če je potlačena resnica modernega pojmovanja Zakona, kot je pokazala postmodernistična kritika, v tem, da je univerzalni Zakon zmerom že zaznamovan s partikularnim, obscenim nadjazovskim uživanjem, potem ni resnica postmodernističnega vztrajanja pri absolutni heterogenosti pravičnosti, absolutni neodločenosti glede tega, katera stran ima prav, konec koncev nič drugega kakor univerzalizirana krivičnost, z eno besedo, radikalno zlo. Obema zastavitvama pa manjka ravno pripravljenost vzeti nase to aporijo Zakona in pravičnosti. Iz obeh je izključeno tisto, čemur bi lahko rekli zavestna zaslepitev glede nemogočega razmerja med pravičnostjo in zakonom. To pozicijo zavestne zaslepitve bi lahko opisali tudi takole: vemo, da sta Zakon in pravičnost inkomenzurabilna, da gola raba Zakona ni že kar uresničenje pravičnosti, da pravičnost kot tisto, kar se glede na univerzalni Zakon, torej glede na simbolno, kaže na eni strani kot singularno, kontingentno, na drugi pa kot inertno, ponavljajoče se, vračajoče se na isto mesto, skratka, kot realno, Zakon kot simbolno presega, izvotli, naredi nekonsistentnega, a vseeno ravnamo tako, kakor da bi verjeli, da pravičnosti ni mogoče drugače uresničiti kakor s pokoritvijo Zakonu. Z drugimi besedami, pravičnost se ne udejanja s slepo vero v pravičnost zakonov, pač pa prej narobe s potlačitvijo vednosti, da zakon na sebi ni in tudi ne more biti pravičen.

Zoran Kanduč

PRAVO DRŽAVE, DRŽAVA PRAVA ALI PРАВNA (PRAVIČNA) DRUŽBA?

Pravna država kot retorični pripomoček

Sintagma "pravna država" se že - zvečine bolj kot besedna (ali predstavnna) zveza in le izjemoma kot pojmovna enota - kar nekaj časa pojavlja v vladajočem, "kritičnem" ali apologetskem, politično-ideološkem imaginarnem registru, dodobra pa se je zasidrala tudi v navadni govorici. Glede na to, da nastopa praviloma kot pomensko izpraznjen, izvotlen označevalec, nemalokrat celo kot parola, je bržkone povsem razumljivo, da lahko nanjo naletimo v zelo raznovrstnih, celo scela protislovnih sobesedilih.

Poglavitne konotacije besedne zveze "pravna država" bi lahko, resda zgolj *grosso modo*, shematično opisali nekako takole: (a) pravna država kot pravno-politični ideal (tako imenovane demokratične družbe), torej kot nekaj, česar zaenkrat sicer še ni - ne pri nas ne drugod -, vendar bi vsekakor moralo biti, v tem trenutku pa lahko deluje edinole kot neke vrste usmerjajoče načelo; (b) pravna država kot kritično (oziroma "normativno") merilo za vrednostno presojanje delovanja državnih organov in, dasiravno v manjši meri, pravno-političnih subjektov: kot taka pride potemtakem prav predvsem pri ocenah - domnevnih - nezakonitih ravnanj nosilcev družbene moči (recimo v zvezi s kršitvami veljavnih - notranjih in mednarodnih - norm pri trgovanju z orožjem, lastninjenju, korupciji in drugih oblikah beloovratniškega kriminala); (c) pravna država kot - neovrgljiv in nevprašljiv (že malone "tabuiziran") argument pri upravičevanju političnih ali pravnih zahtev: denimo v zvezi z vračanjem "krivično" odvzetega (nacionaliziranega) premoženja "pravim" lastnikom ali v zvezi z varovan-

jem dozdevno¹ "svete" zasebne lastnine; (d) pravna država kot, strogo vzeto, pozitivistično² zasnovan zgled, ki naj mu sledi zakonodajno telo, v prvi vrsti seveda na ta način, da posnema ali vsaj upošteva normativne sisteme zahodnih držav (npr. ko gre za ureditev položaja katoliške cerkve in njene vloge znotraj posameznih družbenih dejavnosti). Spisek možnih simbolno-imaginarnih funkcij "pravne države" je v resnici seveda dosti obsežnejši. Z zgornjo enumeracijo smo želeli opozoriti zgolj na okoliščino, da se izraz "pravna država" uporablja malone vselej (ali vsaj zelo pogosto) v nerazčlenjeni in nereflektirani obliki, namreč kot poimenovanje splošne in abstraktne predstave, ne pa pojma. Po drugi strani pa omenjeno sintagmo v

¹ Gledano iz teoretičnega zornega kota je absolutna narava zasebne lastnine (produkcijskih sredstev) sporna že dolgo časa. Pod vprašaj je ni postavila samo ortodoksna marksistična tradicija, marveč tudi - in morda celo bolj dosledno - meščanska družboslovna misel. V slovitem delu *The Modern Corporation and Private Property* (Macmillan, New York 1932) sta pravnik Adolf A. Berle in ekonomist Gardiner C. Means pokazala, da je ločitev podjetniškega nadzora od lastništva v zasebnih korporacijah bistveno drugačnega pomena zasebne lastnine v kapitalističnem gospodarstvu, in sicer do te mere, da je potrebna javna regulacija zasebnih podjetij v interesu skupnosti. V delniški družbi, denimo, je lastnina *de facto* razdeljena na "pasivno" lastnino delničarjev in "aktivno" lastnino podjetnikov, se pravi tistih, ki v resnici nadzorujejo proizvodni proces. V takem položaju so - po mnenju omenjenih piscev - tako pasivni kot aktivni lastniki izgubili svojo legitimnost: prvi zaradi svojega "absentizma" (oziroma rentništva), drugi pa zaradi tega, ker je bila edina podlaga njihove legitimnosti pravzaprav v tem, da so delovali kot zastopniki delničarjev. Glede na to, da je moč podjetnikov prej politična kot ekonomska, se zastavlja vprašanje, kako zagotoviti javno naravo njihove funkcije (se pravi družbeni nadzor nad ekonomijo) oziroma, kako njihovo delovanje pravno urediti na način, ki ga terja bistveno javna (družbena) vloga podjetništva v polju družbene (re)produkcije. Tovrstna razmišljanja je anticipiral tudi Dewey, ki ugotavlja, da je temeljni problem tako kapitalistične kot tako imenovane socialistične družbe dvajsetega stoletja v tem, da nista izoblikovali mehanizmov, ki bi omogočali demokratični nadzor javnosti nad gospodarstvom oziroma ureditev le-tega v interesu družbene skupnosti kot take, ne pa zgolj v interesu zasebnih lastnikov. Prim. J. Dewey, *The Public and Its Problems*, Alan Swallow, Denver 1927.

² Takšno - pozitivistično - razmišljanje je ovrgla že Kantova filozofija, v luči katere ni mogoče iz nečesa, kar je (je bilo ali bo), induktivno "sklepati", da to mora biti ali da je to pravilno (vrednostno sprejemljivo oziroma pozitivno). Ob tem pa je treba poudariti, da metodološki dualizem ne implicira teze, da vrednotenje ni družbenozgodovinsko pogojeno ali naddoločeno: ne govori namreč o kavzalni zvezi med dejanstvom in najstvom, marveč o logičnem odnosu med *Sein* in *Sollen*, med trditvijo in normo, med tem, kar je, in tistim, kar mora biti. Prim. G. Radbruch, *Filozofija prava*, Nolit, Beograd 1980, str. 17-19.

vseh primerih spremlja nesporno pozitiven vrednostni (čustveni) poudarek, saj se *a priori* predpostavlja, da je z njo označeno nekaj dobrega, zaželenega in hvale vrednega.

Namen pričujočega sestavka je opozoriti na nekatera teoretsko pomembnejša, dasiravno zelo raznolika in često celo razhajajoča se razumevanja omenjenega pojma in ob tem nakazati njegove - teoretično in praktično - problematične vidike in razsežnosti. Zavedati se je namreč treba, da sestoji miselna zveza "pravna država" iz dveh pojmovnih prvin, prava (oziroma pravnosti) in države, ki sta kot taki precej različno opredeljeni in razumljeni v - diahroni in sinhroni - optiki teorij o državi in pravu.

Pomislimo najprej na pojem "država". Tudi slednji v današnjem času figurira kot nadvse prepričljivo retorično sredstvo. Govori se npr. o "interesih" države, o "žalitvi" države, o državi kot nečem, v imenu česar je dovoljeno, zaželeno ali celo zapovedano ubijati, pohabljeni, posiljevati, preganjati in diskriminirati ljudi (recimo glede na narodnost, versko ali politično prepričanje). V imenu države lahko vladajoča elita zahteva od "svojih" (oziroma njej podrejenih) subjektov, da sprejmejo kot npravno vrlino žrtvovanje lastne individualnosti, zatiranje potreb, radosti in strasti, skratka mazohistično "držo" razumevajočega, ubogljivega, a tudi delovnega, učinkovitega in samodiscipliniranega delavca, pripravljenega, da prestaja vsakovrstna bremena, ne da bi se pri tem glasno pritoževal. Retorični učinek je še toliko silovitejši, kolikor je država opredeljena kot pasivni objekt v rokah suverena subjekta, npr. Naroda, Partije ali Cerkve (in s tem posredno Boga). Na ta način se namreč uverizita - hegemonizirata - dve nadindividualni entiteti, recimo Država in Narod, ki naj bi se jima podredil sleherni "pravi" individuum, zakaj njegovi partikularni (ali celo univerzalni) interesi so tako rekoč nični v primeri z vsemogočnim Interesom Države Naroda, pri čemer je narod praviloma opredeljen kot neke vrste organska skupnost, katere nevprašljiva enotnost, vsrkava in presega vse "epifomenalne" družbene razlike in delitve. Pravo je v tej optiki kajpada dojeta kot pravo Suverena: *Recht ist, was dem Volke nutzt.*³

³ Kritično o implikacijah tovrstnega pojmovanja prava K. Engisch, *Einführung in das juristische Denken*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1956, str. 30.

Zgoraj nakazano - v bistvu totalitarno⁴ - zamisel o državi in njenem pravu je, vsaj v evropski pravni teoriji, nemara najbolj dosledno zavrnil Kelsen, ki se je nedvomno dobro zavedal pogubnih družbenih učinkov, ki jih utegne izzvati dejanska podreditev prava državi ali katerikoli drugi nadindividualni entiteti. V njegovi kritiki prava kot prava države lahko razločimo dva temeljna poudarka. S svojo "čisto teorijo" je Kelsen po eni strani problematiziral sociološko - po njegovem mnenju "animistično" - pojmovanje države kot neke vrste "boga prava"⁵ (oziroma kot njegove "hipostazirane personifikacije"), pa tudi trditev, da je država družbena enota (metafizična substanca, skrita za pravno ureditvijo), katere realnost je (ali naj bi bila) neodvisna od pravnega reda: državo je nasprotno opredelil kot sinonim za veljavni pravni red, t.j. za hierarhično urejeno mrežo vzajemo pogojenih norm, ki določajo med drugim tudi položaj, pristojnost in funkcije nosilcev politične moči (zakonodajne, sodne in izvršilne oblasti). Normativna struktura je torej tisti dejavnik, ki je nad političnim (in pravnim) procesom, saj sama naddoloča (po)ustvarjanje (in spreminjanje), pa tudi uporabo splošnih in abstraktnih norm: normativni red je tako dojet kot avtopoietična struktura,⁶ ki "živi" v skladu s svojimi lastnimi pravili. Kelsen vidi v pojmu država "psevdokcept", kakršna sta, denimo, tudi "duša" v psihologiji ali "sila" v fiziki: v tem oziru njegovi kritični pomisleki razpoznavno sledijo izročilu dunajske *Sprachkritik*, usmerjene predvsem zoper substancialistično oziroma esencialistično "zdravorazumsko" razmišljanje (in kajpada tudi govorjenje). V luči Kelsnove "stateless theory of the state"⁷ je pravo potemtakem videti kot "stroj, ki teče sam od

⁴ Zelo podroben opis totalitarne - fašistične (nacistične) in integristične (verske) - države (in prava) ter njeno razločitev od avtoritarne (denimo "realnosocialistične"), egalitarne in liberalne države najdemo v M. Delmas-Marty, *Les grands systèmes de politique criminelle*, Puf, Pariz 1992, str. 54-57.

⁵ Prim. H. Kelsen, *General Theory of Law and State*, Russell and Russell, New York 1945, str. 191.

⁶ Glede avtopoietične teorije prava prim. J. Šumič-Riha in R. Riha, *Pravo in razsodna moč*, Krt, Ljubljana 1993, str. 48-57.

⁷ Podrobno o Kelsnovi antietatistični pravni teoriji in o njegovih simpatijah do demokratične družbe, ki je ne bi označevali vertikalni (patriarhalni), marveč horizontalni (matriarhalni) odnosi oziroma o zavezanosti slovitemu geslu francoske revolucije: svoboda, enakost, bratstvo D. Melossi, *The State of Social Control*, Polity Press, Cambridge 1990, str. 77-82. Kelsnova zavezanost strpnosti in demokratični (proceduralni) "formi" kot mediju, v katerem naj se soočajo konfliktna politična in

sebe"⁸ (Schmitt): iskanje razlogov za izkrivljeno dojetanje države kot nekakega nosilca ali tvorca prava pa sodi po njegovem mnenju v domeno družbene psihologije: "Naloga sociologov je preučiti pravo kot *de facto* moč, ki vlada množici, se pravi kot dejstvo psihologije množice."⁹ Po drugi strani pa je postavil pod vprašaj tudi pojem suverenost oziroma podmeno o narodu kot najvišji, neodvisni in vsemogočni avtoriteti. Takšno

pravna stališča, je nedvomno v marsičem nasledek njegovega filozofskega relativizma (zavračanja absolutnih idej) in z njim povezanega političnega relativizma (zamisli, da ni absolutnih političnih vrednot). Celo stališče demokratične večine zanj ni absolutno: zato je treba zavarovati pravico manjšine, zakaj današnja manjšina utegne biti jutrišnja večina; niti ena niti druga nimata pravice vsiljevati druga drugi svojih pogledov kot nečesa, kar bi bilo edino pravilno. Ravno v normativni strukturi, ki jo uravnava lastna logika, vidi Kelsen tisti okvir, ki dopušča sklepanje kompromisov med individualnimi hotenji. Po drugi strani pa je razbrati v njegovi apologiji demokracije tudi freudovske podtone, kolikor implicira nasprotovanje idealu vodje (oziroma načelu avtoritete nasploh) in se zavzema za "brezročetovsko" družbo (glede na to, da je pač oče arhetip slehernega avtoritativnega lika), se pravi za asociacijo enakih brez Gospodarja, inherentno povezanega z mestom oblasti.

8 "The sovereign ... the engineer of the great machine (of law), has been radically pushed aside. The machine now runs by itself." C. Schmitt, *Political Theology: Four Chapters On the Concept of Sovereignty*, MIT Press, Cambridge 1985, str. 48. Za Schmitta sta odločitev (*Entscheidung*) in vodstvo bistveni prvini pojma država. Po njegovem mnenju ne Kelsen ne tradicija Rechtsstaat ne moreta pojasniti delovanja prava v "izjemnih okoliščinah", v zvezi z nepredvidenimi primeri (tedaj torej, ko splošno in abstraktno pravo "molči" ali v "izrednih razmerah": v njegovi optiki je pravo kreacija države, slednja pa je pasivni objekt v rokah suverena, Enega (vodje ali politične stranke), ki odloči o tem, kako obravnavati "izjemo", se pravi dejanje (storjeno v posebnih okoliščinah), ki ga ni mogoče preprosto subsumirati pod že-veljavna abstraktno-splošna pravila. V svoji kritiki Kelsna Schmitt poudarja, da temelji poistovetenje države in pravnega reda, ki je implicirano v "čisti teoriji", na metafizični podmeni, ki postavlja enačaj med zakonitostjo naravnega sveta in zakonitostjo normativnega sveta. Kelsen naj bi tako apliciral naravoslovni način razmišljanja, ki zavrača sleherno "arbitrarnost" in si prizadeva izločiti iz svojega sistema vsako "izjemo", na področje *Sollen*. Takšno izhodišče pa je za Schmitta neustrezno, saj izhaja iz predpostavke, da je možno že vnaprej - in na ravni hipotetičnih splošno-abstraktnih norm - artikulirati rešitve pravnih primerov, ki se sploh še niso pojavili. Ravno zato, ker je normativni sistem neukinljivo nepopoln, je potreben Suveren, kreator prava, ki s svojo Odločitvijo reši pravni problem v primerih, ko rešitve ni mogoče "deducirati" iz veljavnih pravil.

9 H. Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtlehre*, Scientia, Aalen 1923; cit. po R. Treves, "Sociologia del diritto e sociologia dell'idea di giustizia nel pensiero di Hans Kelsen", *Sociologia del diritto*, 1981, št. 3, str. 14.

stališče je seveda diametralno nasprotno Austinovi teoriji¹⁰ o pravu kot skupku suverenovih ukazov (v politično neodvisni družbi), naslovljenih na subjekte, t.j. posameznike, ki so podrejeni suverenu, osebi (npr. absolutnemu monarhu) ali skupini oseb (npr. vladajoči eliti, volilnemu telesu ipd.). Po Austinovem mnenju namreč suverenost označujeta dve bistveni značilnosti: (a) subjekti jo priznavajo *de facto* (v tem oziru torej ni izpeljana iz - realne ali hipotetične - družbene pogodbe, s katero posamezniki podelijo vladi/leviatanu moč, potrebno za zagotavljanje reda in miru); (b) sama ni podrejena nikomur in je potemtakem scela avtonomna. Austinovega - z ničemer omejenega - suverena pravo kot tako seveda ne more zavezovati, zakaj on je tisti, ki izreka ukaze drugim, ne pa samemu sebi (celo če postavi pravilo, ki se nanaša nanj, ga lahko v vsakem trenutku prekličie oziroma raz-veljavi). V Kelsnovi ostri zavrtnitvi teze, da ni nad nacionalno državo nobene višje instance,¹¹ pa je vključeno priznavanje mednarodnega prava kot edine možne avtoritete, ki lahko oziroma celo mora presegati notranja prava v posameznih državah.

S svojo kritiko nacionalne države se je Kelsen precej oddaljil od tradicije kontinentalne pravno-politološke misli, ki je v dobršni meri osredinjena ravno na konceptu države. Melossi¹² v tej zvezi opozarja, da je ravno specifično "evropocentrični" *state-oriented way of thinking* ena izmed poglavitnih prepek pri oblikovanju evropske politične skupnosti. Po njegovem mnenju namreč označuje sodobno Evropo delitev na množico - dozdevno neodvisnih (dozdevno zato, ker neodvisnost implicira zmožnost nadzora, le-tega pa so evropske države že zdavnaj izgubile) - držav in državic, v katerih armada uradnikov pretenciozno zatrjuje, da so služabniki paradokсне entitete, imenovane "država", ne pa, denimo, nosilci pooblastil v službi skupnosti posameznikov oziroma javnosti, opredeljene kot prizorišče, na katerem se - v demokratični obliki - odvijajo procesi komunikacije med udeleženci. Zdi se, da tovrstni ugovori zoper državocentrične

¹⁰ Prim. J. Austin, *The Province of Jurisprudence Determined and The Uses of the Study of Jurisprudence*, Wiedenfeld and Nicolson, London 1955. Pregledno o Austinovi pravni filozofiji R. Cotterrell, *The Politics of Jurisprudence*, Butterworths, London 1989, str. 52-82.

¹¹ Prim. H. Kelsen, "God and the State", v: O. Weinberger (ed.), *Hans Kelsen - Essays in Legal and Moral Philosophy*, D. Reidel, Dordrecht 1973, str. 71.

¹² Prim. D. Melossi, *The State of Social Control*, op. cit., str. 91-94.

miselne kalupe, ki so često zbrani v okviru *Staatslehre*, nikakor niso neutemeljeni. "Država" je navsezadnje zgolj abstraktna "oseba": več kot očitno je, da kot taka ne more delovati, zakaj delujejo lahko edinole ljudje, namreč člani vlade v najširšem pomenu, in to v imenu države, ne pa tudi - vsaj praviloma - kot država, se pravi, ustrežneje rečeno, v interesu vseh državljanov. To preprosto dejstvo je še zlasti vsestransko preučila marksistična sociologija, bodisi v obliki instrumentalnih bodisi v obliki teoretsko bolj preiščenih strukturalnih razlag.¹³ Na problematičnost pojma "država" pa je opozoril že Schumpeter (za njim pa še vrsta drugih ameriških avtorjev): "Nikoli ne bi smeli reči, da država počne to ali ono. Vselej je pomembno ugotoviti, kdo oziroma čigav interes sproži delovanje državnega stroja in kdo govori v njegovem imenu. Takšno gledišče je gotovo zoprno vsakomur, za kogar je država najvažnejša dobrina ljudi, njihov vrhunski dosežek, vsota njihovih idealov in prizadevanj. Vendar pa je zgolj takšno gledišče realistično ... Ravno država je tista, ki potrebuje idejo države, ki ji dajejo ljudje glede na okoliščine več ali manj vsebine."¹⁴

¹³ Marksisti so še posebej temeljito preučili vlogo države pri reproduciranju kapitalističnih ekonomskih odnosov, ki so v zadnji instanci seveda razmerja izkoriščanja. Vendar pa so na ta moment opozorili - nemara še bolj pronicljivo - tudi meščanski pisci: "Od socialistov, ki so upravičeno jezni na sedanji ekonomski režim, pogosto slišimo, da bi bilo treba industrijo iztrgati iz zasebnih rok. Jasno je, kaj imajo pri tem v mislih: gospodarstva ne bi smela usmerjati želja po zasebnem profitu finančnikov in delničarjev, marveč skrb za dobrobit proizvajalcev in potrošnikov. Vprašanje pa je, ali so tisti, ki zagovarjajo takšna stališča, pomislili, v čigave roke naj preide industrija. V roke javnosti? Toda na žalost so roke javnosti vselej le roke posameznih človeških bitij. Bistveni problem je v tem, kako preobraziti delovanje teh rok, da bi le-te animirala skrb za družbene interese. Nobenega magičnega sredstva ni, s katerim bi mogli doseči ta cilj. Isti razlogi, zaradi katerih ljudje izrabljajo skoncentrirano politično moč v zasebne namene, vplivajo na posameznike, da izrabljajo ekonomsko moč za doseganje ne-javnih ciljev." J. Dewey, *The Public and Its Problems*, op. cit., str. 81.

¹⁴ J.A. Schumpeter, "The Crisis of the Tax State", v A.T. Peacocks in dr. (eds.), *International Economic Papers*, št. 4, Macmillan, London 1954, str. 19. Na Schumpeterjeva razmišljanja se je oprl tudi J. O'Connor (*The Fiscal Crisis of the State*, St Martin's Press, New York 1973) v svoji razlagi "fiskalne krize države". Gre za krizo, ki je posledica fiskalnih pritiskov na vseh ravneh vlade, ki mora zasledovati dva temeljna cilja: (a) zagotavljati kapitalistično akumulacijo; (c) politično legitimizirati ukrepe, ki so potrebni za doseganje prvega cilja. O'Connorjeva analiza procesa vladanja v kapitalistični družbi je sicer razkrila kontradiktornost pritiskov in zahtev, pa tudi delitve

Rechtsstaat: evropska posebnost ali ideološki konstrukt?

Nemški izraz *Rechtsstaat* se nemalokrat dojema kot poimenovanje, ki zaznamuje (t)isto pojmovno vsebino, ki jo v angleškem jeziku označuje sintagma *rule of law*. Vendar pa je tovrstna ekvivalenca sporna. *Rechtsstaat* se namreč nanaša predvsem na stanje, v katerem imajo državni organi normativno "podlago" (oziroma "alibi") za svoje delovanje v veljavnem pravilu, ki je lahko - gledano iz materialnega zornega kota - konec koncev kakršnokoli (in tudi katerokoli). V tem smislu omejuje tovrstna "pravna država" pravzaprav zgolj formalno, ne pa tudi vsebinsko razsežnost pravno-političnega procesa. Nedvomno je tudi takšna pravna država sprejemljivejša od samovoljne, nepredvidljive oblasti, katere vladanje ne sloni zgolj na monopoliziranih sredstvih za prisiljevanje, ampak na uporabi le-teh za izvajanje neposrednega terorja. Vendar pa je tudi "formalistična" koncepcija pravne države problematična, in sicer iz več razlogov.

Izraz "pravna država" (zlasti pridevnik "pravna") je po eni strani zavajajoč, ker sleherna veljavna norma, ki jo ustvari ali uporabi - zakonodajni, sodni ali izvršilni - državni organ, ni *eo ipso* pravna: sleherni pozitivni normativni red vključuje tudi politične, moralne (moralistične) in druge norme, pa tudi "nečiste" (hibridne) norme, ki so deloma pravne, deloma nepravne. V tej zvezi se zdi kajpak odveč poudarjati, da je razločitev pravnega od nepravnega odvisna v prvi vrsti od takega ali drugačnega razumevanja bistva oziroma pojma prava.¹⁵ Glede na to, da bi takšna analiza v marsičem preseгла prostorske omejitve pričujočega pisanja, kaže

in konflikte med različnimi državnimi organi in ustanovami, vendar pa v njej zopet zasledimo teoretično kategorijo "država", ki deluje prej zavajajoče kot pojasnjujoče, saj daje vtis enotnosti, povezanosti, usklajenosti in homogenosti na področju, ki ga v resnici označuje pluralnost konfliktnih, antagonističnih, netotaliziranih, zgodovinskih praks. Na ta način se je avtor precej oddalil od metodološkega vodila, ki ga je nemara najbolj dosledno formuliral A.F. Bentley: "Država kot taka ni, po moji najboljši vednosti in prepričanju, nikakršen dejavnik v naši raziskavi. Podobna je pojmu 'družbena celota': zato nas kot taka ne zanima, zanimajo nas izključno procesi, ki potekajo znotraj nje. Zamisel o državi je bila nedvomno zelo pomembna v intelektualnih razpravah v preteklosti, na določenih mestih in v določenih obdobjih pa je omogočila koherenten in pretenziozen pojavi vizez nekaterih partikularnih dejavnosti družbenih skupin. Vendar pa je v obeh primerih preveč nepomemben dejavnik, da bi si zaslužil prostor v našem delu." *The Process of Government*, Harvard University Press, Cambridge 1908, str. 263.

¹⁵ Prim. npr. A. Kojève, *Fenomenologija prava*, Nolit, Beograd 1984, str. 141-143.

na tem mestu opozoriti zgolj na naslednjo okoliščino: celo v - idealnotipskem - primeru, ko bi sleherni državni organ mogel utemeljiti (upravičiti) svoje delovanje z veljavno (splošno-abstraktno ali individualno-konkretno) normo, to nikakor ne bi pomenilo, da je njegovo ravnanje že zgolj iz tega razloga PRAVNO (*prima facie* je mogoče reči le to, da je "zakonito" oziroma, še natančneje, skladno z določenih pravilom v okviru "pozitivnega" normativnega reda).

Po drugi strani pa je seveda bržkone vsakomur jasno, da je mogoče razlagati pravila (in potemtakem tudi uporabljati) precej različno, še zlasti tiste ustavne norme (praviloma artikulirane na visoki stopnji splošnosti in abstraktnosti), ki naj bi usmerjale ali omejevale zakonodajalca. Na to razsežnost normativnega sistema je ob prelomu stoletja opozorila predvsem nemška jurisprudenca v sklopu doktrine o "svobodnem pravu" (*Freirechtslehre*), ki je obravnavala problem nedoločenosti pravil in - iz njega izhajajočo - neogibno ustvarjalno vlogo sodnika, pa tudi njej ustrezajočo odgovornost.¹⁶ To vprašanje je zaposlovalo tudi ameriško realistično oziroma skeptično pravno teorijo: pomislimo samo na Holmesovo¹⁷ odločno zatrjevanje, da splošne in abstraktne norme ne ponujajo rešitev za konkretne - neponovljive in edinstvene - primere, pa na pomislke Felixa Cohena, ki je opredelil pojmovno-predstavni aparat "etablirane" pravne doktrine kot transcendentalni nesmisel. Tovrstno -skeptično - izročilo nadaljujejo danes pravni teoretiki, ki pripadajo gibanju *American Critical Legal Studies*:¹⁸ nekateri pisci, recimo Tushnet, menijo, da so zakonska besedila (tako imenovane normativne določbe) - spričo svoje neodpravljljive manipulabilnosti - interpretabilna v malone neomejeni meri, pri tem pa dokazujejo, da izbora končne (avtoritativne oziroma "pravnomočne") med možnimi interpretacijami ne določa doktrina, marveč vsakokratni družbeni - ideološki, politični, ekonomski ali kulturni - kontekst, ki pa ostaja pravi-

¹⁶ Pregledno o *Freirechtsbewegung* K. Larenz, *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*, Springer-Verlag, Berlin 1960, str. 59-62.

¹⁷ "Napovedi o tem, kako bodo sodišča dejansko odločala, in nič bolj pretencioznega, je to, kar mi pomeni pravo." O.W. Holmes, "The Path of the Law", v: M. Lerner (ed.), *The Mind and Faith of Justice Holmes*, Little, Brown, Boston 1943, str. 78.

¹⁸ Prim. R.M. Unger, "The Critical Legal Studies Movement", *Harvard Law Journal*, 1983, št. 96, str. 561-575; D. Kairys (ed.), *The Politics of Law: A Progressive Critique*, Pantheon Books, New York 1982.

loma prikrit, neekspliciran, zamolčan v luči sodniške ("uradno" dopustne ali preprosto sprejemljive) argumentacije.

Tovrstni - zgoraj resda samo površno nakazani in malone navrženi - kritični pomisleki glede "pravne" (zakonite) države gotovo niso neupravičeni. Zato jih kaže upoštevati zlasti v povezavi z idejo *Rechtsstaat*, skrčene na tavitološko formulo v smislu zatrjevanja, da je zakon (pač) zakon ("Gesetz ist Gesetz"), kolikor to implicira "pascalovsko" zahtevo, da je treba veljavni zakon spoštovati zgolj zato, ker je veljavni zakon. Takšni - formalistično-dogmatski - trditvi, ki je sicer v pravni (in sociološki) literaturi¹⁹ sporna že kar nekaj časa, ne bi smeli oporekati le spričo njene vprašljive podmene, da obstaja prima facie dolžnost, izhajajoča iz legalne forme (oziroma iz pretenzij tistih nosilcev družbene moči, ki svojo partikularno voljo lahko preoblačijo v dozdevo občo obliko za "vse" subjekte veljavne zakonitosti): pozornost je treba nameniti predvsem načinu, kako se (ali naj se) zapolni vsebina formalno nesporno veljavne norme.

Oglejmo si zelo preprost zgled. Recimo, da parlament - z demokratično večino - sprejme kazenskopravno hipotetično (in torej le nepopolno veljavno) normo, ki zdravniku prepoveduje, da bi noseči ženski prekinil nosečnost ali ji na kakršenkoli način pomagal pri izvršitvi splava. Zamislimo si še, da je zdravnik A dejansko - dokazano "onstran razumnega dvoma" - izvršil *in abstracto* inkriminirano dejanje: ali ga mora sodnik obsoditi oziroma mu izreči v zakonu predvideno kazensko sankcijo? Na prvi pogled je zadeva precej jasna, nedvoumna in nevprašljiva, skorajda trivialna. Zdi se namreč, da opisani primer očitno sodi v - če uporabimo Hartovo izrazje - trdno pomensko jedro abstraktno-splošnega pravila, nikakor pa ne v njegovo gnetljivo, pomensko odprto, nedoločno in dvo-mljivo obrobje ("polsenco"), se pravi tja, kjer so sporna vprašanja rešljiva samo z diskrecijo (Hart) ali s politično odločitvijo (Kelsen). Vendar pa stvari navzlic morebitnemu drugačnemu videzu niso tako preproste. Dasiravno ni bržčas nikakršnega dvoma, da je mogoče A-jevo dejanje opisati (simbolizirati) z izrazi, ki sestavljajo abstraktno-splošni pravni stavek, zapisan v kazenskem zakonu, si je treba zastaviti vrednostno (normativno) obarvano vprašanje - *questio iuris* v strogem pomenu tega "tehničnega" izraza -, ali je konkretno ravnanje individualno določene

¹⁹ Pregledno o tovrstnih teorijah D.L. Phillips, *Toward a Just Social Order*, Princeton University Press, Princeton 1986, str. 298-312.

osebe v idiosinkratičnem spletu okoliščin zares prepovedano, in sicer ne z gledišča posamične norme, marveč v okviru veljavne normativne ureditve. Če bi nanj odgovorili pritrdilno, pa je treba nadalje ugotoviti, ali je prepovedano dejanje hkrati v tolikšni meri protipravno oziroma, drugače rečeno, krivično (predvsem v kvantitativnem²⁰ oziru), da je tudi kaznivo, takšno torej, da upravičuje ali celo terja odreditev (zapoved) izvršitve kazenske sankcije. Na ta način postavljen problem pa je seveda neprimerno bolj zapleten od tistega, ki smo ga artikulirali na začetku. Ni ga mogoče razvozlati, preden ne odgovorimo na vprašanje, ali ima - kajpada znotraj veljavnega vrednostno-normativnega univerzuma - zdravnik vendarle, se pravi navzlic izrecni prepovedi kazenskopravne norme, pravico, da izvrši prekinitev nosečnosti na zahtevo (ali prošnjo) noseče ženske oziroma, pogledano iz drugega zornega kota, ali ima slednja pravico obrniti se v ta namen na zdravnika.

Na omenjeno vprašanje gotovo ni mogoče odgovoriti zgolj na podlagi tolmačenja referenčne kazenskopravne zakonske določbe, ne glede na subtilnost ali pluralizen metodoloških prijemov, ki bi jih nemara uporabil sodnik, pooblaščen interpret veljavnega predpisa. Nakazani problem se da nasprotno rešiti le po premisleku o normativno-vrednostni vsebini danega pravnega reda. Pri tem pa se nujno vsiljuje kopica novih vprašanj. Kaj vse obsega "veljavna normativna ureditev"? So to samo pozitivna (postavljena, učinkovita in nerazveljavljena) pravila, kot npr. zatrjujejo pozitivisti (Kelsen, Hart), ali pa obsega "pravni sistem" poleg tega še - moralna, politična in pravna - načela? Vprašanje je mogoče izraziti v še bolj izostreni obliki. (a) Če je normativni red zgolj sestav pravil, katera so ta pravila? Gotovo je namreč, da to ne morejo biti samo prepovedne ("represivne"), ampak tudi dopustitvene ("permisivne") norme. Ravno pri teh pa se stvari močno zapletejo. Zakonodajalec jih namreč - za razliko od prepovednih (restriktivnih) - ne more izčrpno artikulirati, se pravi izraziti v obliki

²⁰ Dejanje pravnega subjekta je protipravno v kvalitativnem smislu, kolikor implicira škodo, ki jo utрпи kak drug pravni subjekt. Kvantitativno razsežnost protipravnosti pa je zelo dobro opredelil Schopenhauer. V tej zvezi navaja naslednji zgled: če nekdo, ki gladije, ukrade hleb kruha, stori krivico (protipravno škodo), vendar pa je le-ta izredno majhna, celo neznatna v primeri z nepravilnostjo bogataša, ki na ta ali oni način siromaku odvzame tisto, kar mu pripada. Prim. A. Schopenhauer, *O temelju morala*, Bratstvo-jedinstvo, Novi Sad 1990, str. 161.

sklenjene, zaprte in "cele" (vsebinsko zapolnjene) logično-semantične strukture: kot take so potemtakem neukinljiv moment dinamične pomenske odprtosti in logične "necelosti" (beri: hipotetičnosti oziroma pogojnosti) slehernega normativnega reda. (b) Če pa morda menimo, da vključuje le-ta poleg - prepovednih in dopustitvenih - pravil še načela, moramo takoj poiskati odgovor na vprašanje, katera so ta načela v družbi, ki jo označuje pluralizem normativno-vrednotnih svetov, raznovrstni pogledi na moralo in nadvse raznolike politične doktrine.

Vidimo torej, da je sodnikova naloga - ne glede na to, kako dejansko odgovori na zgoraj nakazana vprašanja - vse prej kot enostavna. Jasno je, da se je mogoče najbrž najlažje izogniti izredni odgovornosti (pri presoji posamičnih "primerov") s prostodušnim zatrjevanjem, da je sodnik le "uporabnik" zakonodajalčeve norme in samo izjemoma ustvarjalen interpret ali celo ustvarjalec pravil. Takšna "opravičila" niso problematična zato, ker bi bil sodnik "v bistvu" zakrinkan zakonodajalec (opredelitvena značilnost sodnika je ravno v tem, da ni zakonodajalec), marveč zato, ker ne upoštevajo ključne specifične razlike med zakonodajalčevo in sodnikovo vlogo: prvi postavlja hipotetična splošno-abstraktna pravila (ki normirajo prihodnje ravnanje "tipsko" določenih subjektov), drugi pa postavlja kategorična individualno-konkretna pravila (ki retroaktivno normirajo preteklo ravnanje "idiosinkratičnega" subjekta); oba sta potemtakem ustvarjalca (prava) v strogem pomenu, oba pa sta po drugi strani tudi uporabnika (prava), in sicer v smislu, da mora imeti "njuna" norma razlog svoje veljavnosti v neki drugi normi, sodnikova v zakonodajalčevi, zakonodajalčeva pa v ustavodajalčevi. Zato bi celo lahko dopustili, da sodnik le "uporablja" splošno in abstraktno (hipotetično) pravilo, vendar samo upoštevaje Radbruchovo tezo,²¹ da posamičnega pravnega stavka (*Rechtssatz*) v nobenem primeru ni mogoče razumeti kot takega, se pravi *in abstracto*, marveč edinole v pomenski (in kajpak tudi vrednostni) strukturi celotnega pravnega reda (isti poudarek bi lahko - vendar po nekoliko daljši poti - izpeljali celo iz Kelsnove "čiste teorije" prava). Med novejšimi avtorji zasledimo podobne ideje zlasti pri Dworkinu.²² Po njegovem mnenju je pglavitna funkcija prava, utemeljenega ne na pravilih (ki so

²¹ Prim. G. Radbruch, *Filozofija prava*, op. cit., str. 149.

²² Prim. R.M. Dworkin, "Philosophy and the Critique of Law", v: R.P. Wolff (ed.), *The Rule of Law*, Simon and Schuster, New York 1971, str. 159.

zgolj nepopoln in često problematičen izraz pravnih vrednot) ne na "interesih" (Pound), marveč na pravicah, v prvi vrsti v tem, da zavaruje posameznikovo svobodo in avtonomnost v njegovih odnosih do državnih organov (vlade), ne glede na to, ali so ukrepi "države" oprti na demokatično izoblikovano večinsko stališče. Varstvo individua pred morebitno "tiranijo večine" je še posebej poslanstvo (naloga) sodnika, čigar avtoriteta ne izvira - za razliko od zakonodajalčeve - iz re-rezentacije ali aktualizacije volje večine državljanov, marveč iz upoštevanja PRAVIC pravnih subjektov, utemeljenih na temeljnih načelih pravnega reda oziroma družbene ureditve nasploh.

Ravno Dworkinova zamisel o "pravni državi" je nemara najboljša teoretska ponazoritev pojma, ki ga sicer zaznamuje angleški izraz "the rule of law".

Vladavina prava (rule of law): liberalna koncepcija "pravne države"

Vladavina prava implicira več kot samo zahtevo, da mora imeti sleherno dejanje ("ukrep") vlade oziroma državnega organa svojo normativno "podlago" v veljavnem zakonskem (ali ustavnem) pravilu. Izhaja namreč iz podmene, da ima vsak posameznik - pravni in politični subjekt - pravico do določenega polja svobodnega in avtonomnega delovanja, ki ga ne sme omejiti nihče: niti kak drug posameznik niti državni organ (in sicer ne glede na to, ali je vlada izbrana po formalno demokratični poti, npr. na "svobodnih" volitvah). Nakazana zamisel o "vladavini prava" (nad državnimi organi in, kajpada, nad pravnimi subjekti) je pravzaprav odsev posebnega - prepoznavno in izrazito liberalnega (nikakor pa ne demokratskega) - pojmovanja pravne subjektivitete. Gledano iz kvantitativnega zornega kota je liberalni subjekt seveda istoveten demokratskemu subjektu: opraviti imamo namreč z "descartovskim" abstraktnim subjektom, s paradoksnim individuom brez individualnosti, se pravi s teoretičnim (fiktivnim) konstruktom, ki je očiščen vseh partikularnih - narodnostnih, religioznih, razrednih, socialnih in drugih - primesi. Razlika med omenjenima subjektoma je v bistvu "zgolj" kvantitativna: medtem ko ima demokratski subjekt končno vrednost (zaradi česar je sploh možno "izračunati" seštevke demokratične oziroma večinske volje), ima liberalni subjekt - vsaj v določenih ozirih, ki odločilno zadevajo njegovo svobodo in avtonomnost - neskončno in na nek način absolutno vrednost, ki je ne more odtehtati ali

preseči nikakršno (še tako veliko) število končnih vrednosti. Ravno zaradi te varovalne razsežnosti - tudi v razmerju do "king Demos" (Pound) - predstavlja pojem vladavina prava (*rule of law*) dialektično preseženje (ukinitiv-ohranitev), *Aufhebung*, pojma pravna država.

Vendar pa tudi liberalna doktrina o vladavini prava (kot antitezi vladavine ljudi) ni neproblematična. Vprašljiva je predvsem v meri, v kateri implicira zelo ozko - lockovsko oziroma "negativno" - razumevanje svobođe v smislu odsotnosti ovir in nasilja drugih. Iz takšne opredelitve se namreč izmuzne tako imenovana pozitivna koncepcija svobode,²³ opredeljene kot pravice do temeljnih, neogibnih pogojev človekovega bivanja, kakršni so denimo hrana, obleka, stanovanje, zdravstvena pomoč, varnost pred nasilnimi in grabežljivimi posamezniki ali družbenimi skupinami, zdravje (v pomenu psihičnega, telesnega in družbenega blagostanja), čas (v pomenu možnosti samo-določujočega delovanja), na minimum skrčeno družbeno koristno (nujno potrebno) in pravično (med vse člane družbe) porazdeljeno delo ipd. Gre skratka za "dobrine", ki jih ne bi smeli dojemati kot neke vrste zaslužen nagrado ali nemara privilegij, marveč kot nekaj, do česar ima vsak član družbe pravico. Nakazano pojmovnje sfere "pozitivne" svobode je v bistvu zgolj odblesek tradicionalnega egalitarnega ideala, ki zahteva, da je treba vsakemu posamezniku priznati efektivno pravico do svobode in blaginje oziroma zagotoviti realno možnost (priložnost), da udejanja in razvija svoje - čutne, čustvene in razumske - potenciale (virtualne moči). Tako zamišljena enakost (oziroma, natančneje, enakopravnost) se seveda močno razlikuje od tako imenovane tekmovalne "enakosti", se pravi od pravice do tekmovanja z drugimi za neenak delež ekonomske, politične ali druge moči v družbeni strukturi. V tej zvezi si je namreč koristno priklicati v spomin opozorila sociologov,²⁴ ki so pokazali, da, v razmerah sodobne politično-ekonomske institucionalne mreže, tekmovalna enakost ne omogoča realizacije egalitarnega političnega projekta ("imaginarija"). Nenazadnje so zahodne države ravno v imenu

²³ O razliki med negativno in pozitivno svobodo prim. E. Laclau in C. Mouffe, *Hegemonija in socialistična strategija*, Partizanska knjiga, Ljubljana 1987, str. 140-142; A. Cohen, *Against Criminology*, Transaction Books, Oxford 1988, str. 20-21.

²⁴ Pregledno o tem vprašanju H. Schwendinger in J. Schwendinger, "Defenders of Order or Guardians of Human Rights", v: I. Taylor in dr. (eds.), *Critical Criminology*, Routledge & Kegan Paul, London 1975, str. 131-135.

svobodnega tekmovanja in *laissez-faire* gospodarskega liberalizma spremenili ljudi in naravna bogastva v Južni Ameriki, Aziji in Afriki v vir cenene delovne sile in surovin. Celó v formalno demokratičnih družbah služi pojem tekmovalne enakosti zvečine za ideološko opravičevanje kričečih neenakosti, ki se porajajo iz razrednih, spolnih, rasnih, starostnih, narodnostnih, verskih in drugih delitev, ne pa glede na meritokratske standarde. S tem se - neupravičene in neupravičljive - družbene razlike paradoksnó upravičujejo ravno z ideologijo formalnopravne ENAKOSTI,²⁵ ki je implicirana (predpostavljena) tudi v liberalnem idealu vladavine prava. V resnici pa niso obstoječe družbene neenakosti (krivice) niti funkcionalna nujnost, niti neogiben nasledek kake empirične lastnosti, inherentne človeku ali družbi, niti zahteva, ki bi jo vsebovalo kako univerzalno moralno pravilo.

Liberalne zamisli o pravni državi v smislu vladavine prava nad političnim (demokratskim) procesom vladanja imajo še eno pomembno pomanjkljivost. Opirajo se na predpostavko, da je temeljni - dejanski ali potencialni - vir nevarnosti, ki ogrožajo ali utegnejo ogroziti posameznikovo "negativno" svobodo in avtonomnost, v državi, t.j. v politični organizaciji, predvsem pa v njenih represivnih aparatih: zato je treba polje političnega (v ozkem pomenu te besede) kar se da natančno zamejiti in ga notranje razdružiti (npr. z razdelitvijo oblasti in relativno samostojnostjo njenih "razdruženih" sestavin oziroma funkcij). Ob tem pa ne upošteva, globalno gledano, neprimerno hujšega in vsekakor scela realnega, dasiravno nemalokrat ali celo praviloma "nevidnega" nasilja civilne družbe (ki jo je, mimogrede, Althusser konceptualiziral kot polje delovanja ideoloških aparatov države), namreč nasilja družinskega, izobraževalnega, informacijskega, religioznega in drugih podobnih (državnih) "aparátov", predvsem pa nasilja, ki mu je podvržen posameznik/delavec, prodajalec delovne sile v polju družbene (re)produkcije - nasilja,²⁶ ki mu - osem in

²⁵ "Vrednote enake ali meritokratske družbe, ki jih kapitalizem vceplja v ljudi, so v vsakem trenutku v protislovju z dejanskimi materialnimi neenakostmi v svetu." J. Lea in J. Young, *What Is to Be Done about Law and Order?*, Penguin, Harmondsworth 1984.

²⁶ "Ni res, da smo v tej družbi svobodni. Svobodni smo le zato, da vsako jutro vstanemo in gremo na delo. Kdor ne dela naj ne je! Ali je to svoboda? Eno je, ki omejuje našo svobodo: delo; in k delu smo v resnici prisiljeni. Stavek, da delo plemeniti, je iznajdba kapitalistov. ... Delavci menijo, da bi lahko po uvedbi stroja namesto stotih delavcev po osem ur delalo dvesto delavcev po štiri ure. Delavci torej niso proti strojem, pač pa

več ur dnevno, pet ali več dni v tednu, in to pretežni del življenja - praviloma ireduktibilno jemlje nemara edine "dobrine", ki so zares njegove, namreč čas, zdravje in energijo.

Legalna država, legitimna politična avtoriteta, pravična družba

Bržčas najpogostejši očitke na račun pojma "pravna država" je v tem, da le-ta zagotavlja zgolj legalnost (zakonito formo), ki pa je očiščena sleherne moralne, politične in celo pravne (namreč v smislu, da je pravo aplikacija, tako ali drugačne dojetega, ideala PRAVIČNOSTI na - virtualno ali dejansko - sporna družbena razmerja) vsebine. Fuller²⁷ je ravno zato razvil neke vrste formalno (proceduralno) teorijo naravnega prava, ki se nanaša prav na sam proces ustvarjanja, izražanja, tolmačenja in uporabljanja (pravnih) pravil, ne osredotoča pa se - za razliko od klasičnih naravno-pravnih teorij - na njihovo vsebino.

nasprotujejo tistim, ki uporabljajo stroje, da bi drugi delali na njih. Tistim, ki pravijo, da je delati nujno, odgovarjamo, da je množina akumulirane znanosti tolikšna, da bi bilo mogoče delo, namesto da se ga deklarira kot 'temelj človeškega obstoja', takoj zreducirati na zgolj postranski faktum človeškega življenja. Tistim, ki pravijo, da je človek zmeraj delal, odgovarjamo, da v bibliji piše, da je zemlja ploščata in da se sonce vrti okoli nje: pred Galileom je to bila resnica ... znanstveno stališče. Toda problem ni v navajanju znanstvenih dokazov, pač pa v prevratu sedanjega družbenega reda in v uveljavitvi interesov tistih, ki so ustvarili materialne pogoje za to, da je to mogoče: torej v uveljavitvi interesov delavskega razreda. Samo če vztrajamo pri teh interesih in spodbijamo politično oblast, ki jim nasprotuje, si je mogoče predstavljati vzpostavitev eksistenčnih pogojev neke boljše družbe, kot je pričujoča." Comitato operaio di Porto Marghera, "Zavračanje dela", *Boj proti delu*, Krt, Ljubljana 1985, str. 392-393.

- 27 Fullerjeva *inner morality of law* sestoji iz naslednjih zahtev: pravila morajo biti splošna in abstraktna, objavljena (oziroma dostopna naslovnikom in zainteresiranim subjektom), propektivna (in ne retroaktivna), razumljiva in jasna, konsistentna in neprotislovna, stabilna (se pravi, da jih normodajalec ne sme prepogosto spreminjati), poleg tega pa mora obstajati kongruenca med delovanjem državnih organov, ki so pristojni uporabljati pravila, in vsebino razglašanih pravil. Po Fullerjevem mnenju normativni sistem, ki ne izpolnjuje navedenih zahtev, ni le slab pravni sistem, marveč mu sploh ne smemo pripisati atributa pravnosti: normativni sistem v tem primeru zgubi svojo zavezujočo moč. Prim. L.L. Fuller, *The Morality of Law*, Yale University Press, New Haven 1969, str. 39. Sicer pa Fuller poudarja, da sta notranja moralnost prava (t.j. moralnost njegove forme) in zunanja moralnost prava (t.j. moralnost njegove vsebine) povezani: krnitev prve ima za posledico krnitev druge in obratno.

Kritiki "zgolj legalne" pravne države pogosto izhajajo iz pojma legitimnost: po njihovem mnenju idealna pravna država ni le država (beri: vlada), ki je podrejena - kakršnemukoli ali kateremukoli - normativnemu redu, ampak predvsem politična organizacija, ki ji pritiče legitimna avtoriteta. Razlika med legalnim in legitimnim je pravzaprav zelo pogost zastavek v dnevno-političnih ideološko-političnih sporih, še posebej pa izstopa v spopadih za dozdevno "prazno mesto" oblasti (spomnimo se na argumentacijsko logiko, uporabljeno v kontekstu slovenskega separatističnega projekta ali na krvav in vsekakor odkrito protiustaven obračun ruskih oblastnikov z opozicijo). Ravno upošteva je tovrstne - praviloma nasilne - politične spopade nekateri pisci opozarjajo, da je ideal pravne države (v smislu spoštovanja oziroma zagotavljanja danih "pravil igre") za vladajočo elito sprejemljiv prvenstveno v obdobjih tako imenovanega družbenega miru,²⁸ se pravi tedaj, ko na političnem prizorišču ni realne sile, ki bi lahko dejansko postavila pod vprašaj temeljne predpostavke ekonomske in politične ureditve oziroma dano distribucijo družbene moči.²⁹ V razmerah neposrednega spopada za oblast pa se položaj običajno zaostri do te mere, da - politično, ekonomsko ali ideološko - nezadovoljna družbena skupina ne priznava več legalne (in zanjo gotovo nelegitimne) ureditve, medtem ko vladajoča skupina zagovarja (in brani) obstoječi red ravno v imenu legalnosti in legitimnosti.

Zato se zdi, da je pojem (ne)legitimnost bolj primeren za opisovanje vsakokratne družbene (politične in pravne) avtoritete kot pa za razlago dane normativne ureditve. V tej zvezi pa kaže opozoriti predvsem na razliko med *de facto* in *de iure* avtoriteto normativnega sistema oziroma politične avtoritete, ki jo (po)ustvarja in uporablja: prva govori zgolj o učinkovitosti pravnega (in političnega) reda, se pravi o tem, da določena

28 "Liberalna demokracija je obraz, ki ga vladajoči razredi kažejo takrat, ko se ne bojijo, - fašizem pa je tisti obraz, ki ga kažejo takrat, ko se bojijo." L. Guiliani, *Le Mond* (23. julij 1971), cit. po H. Marcuse, *Kontrarevolucija i revolt*, Grafos, Beograd 1982, str. 30.

29 Prim. F. Pearce, *Crimes of the Powerful*, Pluto Press, London 1976, str. 51. Pisec med drugim navaja tudi empirične podatke, ki - gotovo boljše kot abstraktne formule marksistične dogmatike - razgaljajo ideološko naravo prevladujočega dojemanja pojma "vladavina prava" (v smislu, da je veljavni sistem izraz volje večine, da pomen pravil tolmači neodvisno sodstvo in da jih nepristransko vsiljuje apolitična policija, katere *modus operandi* je zakonsko podrobno določen).

skupina ljudi (nosilci politične moči) dejansko uživajo avtoriteto,³⁰ druga pa o pravici do izvrševanja avtoritete.³¹ Strogo vzeto sta sporni obe koncepciji. Temeljna pomanjkljivost prve zamisli je v tem, da je empiristična: vprašanje, ali je določena vlada (pravni sistem itd.) legitimna, skrči na vprašanje, ali jo vladani dojemajo kot tako (in ubogajo njene ukaze). Pri tem pa se običajno pozablja, da imajo - avtoriteti ali dominaciji - podrejeni (subjekti) potrebo po tem, da verjamejo v legitimnost avtoritete nosilcev moči: Wrong³² denimo meni, da ima tovrstna dispozicija (v zvezi s potrebo po verovanju v benevolentnost likov, ki utelešajo družbeno avtoriteto) svoje korenine v infantilnih doživetjih odvisnosti, ki jih je zelo podrobno preučila psihoanaliza. Po drugi strani pa tudi tisti, ki dejansko izvršujejo avtoriteto ali gospostvo nad drugimi, občutijo potrebo po tem, da verjamejo v moralno ali pravno upravičenost (utemeljenost) moči, ki jo "posedujejo". Na to okoliščino je opozoril že Weber, ki dokazuje, da izhaja iz "povsod opazljive potrebe katerekoli moči (oblasti) ali celo katerekoli prednosti v življenju po tem, da upraviči samo sebe ..." ³³ Kdor uživa v družbi vrsto privilegijev, čuti po Webrovem mnenju stanovitno potrebo po tem, da gleda na svoj družbeni položaj kot na nekaj, kar je "legitimno", svoje prednosti v odnosih do drugih (depriviranih in nepriviligiranih) pa ocenjuje kot "zaslužene" (medtem ko je neugoden položaj posameznikov ali skupin na dnu stratifikacijskega sistema prvenstveno posledica "krivde" le-teh). Empirične razlage legitimnosti, osredotočene na vprašanje njene priznanosti, so na nek način "immanentne": avtoriteta (gospostvo, politični režim, pravo itd.) je legitimna, če člani družbe menijo, da je legitimna. Normativne teorije pa poudarjajo, mora imeti vsakokratna avtoriteta svoj vir avtoritete onstran sebe ali nad sabo, npr. v običaju, božjem ali

30 Kot zgled zamisli o *de facto* avtoriteti lahko navedemo naslednjo opredelitev: "What I mean by 'authority' is the ability of a man to get his proposals accepted." B. de Jouvenel, *Sovereignty*, University of Chicago Press, Chicago 1957, str. 31.

31 Kot zgled zamisli o *de iure* avtoriteti lahko navedemo Hobbesovo opredelitev, da je dejanje avtoritete tisto, ki je "done by commision, or license, from him whose right it is." T. Hobbes, *Leviathan*, Oxford University Press, New York 1947, str. 106.

32 Prim. D. Wrong, *Power: Its Forms, Bases, and Uses*, Harper & Row, New York 1979, str. 111 in 122.

33 M. Weber, *Economy and Society*, Bedminster Press, Totowa 1968, str. 3: 953.

naravnem zakonu, ustavi ipd.³⁴ Pomanjkljivost tovrstnih analiz, ki se omejuje na evokacijo določenega "transcendentnega" izvora legitimnosti, je predvsem v tem, da ne odgovorijo na vprašanje, kaj pravzaprav upravičuje (utemeljuje) omenjene normativne podlage legitimnosti, da lahko figurirajo kot zadnji oziroma dokončen (ultimativen) razlog, zaradi katerega je (ali ni) določena empirično dana dominacija vrednostno sprejemljiva. Ne artikulirajo torej racionalnih argumentov, ki bi opravičili tisto, kar v njihovih teorijah deluje kot opravičilo pozitivne (efektivne) avtoritete.

Spričo nakazanih slabosti empiričnih in normativnih pogledov na problem legitimnih oblik družbene moči (in veljavnih normativnih sistemov) se zdi, da je še najbolj primerno izhodišče za kritično osvetlitev omenjenih problemskih sklopov pojem pravičnost, in to ne glede na notorično dejstvo, da se mnenja o tem, kaj je (ali naj bi bilo) pravično in kaj krivično, praviloma nadvse različna, mestoma celo scela izključujoča: "Če zgodovina človeške misli kaj dokazuje, potem je to jalovost poskusov, da bi določili, na podlagi razumnega premisleka, absolutno pravilen standard človeškega ravnanja, namreč vedenjski standard, ki bi lahko veljal kot edini pravičen, celo do te mere, da bi izključeval vsako možnost upoštevanja kakega njemu nasprotnega standarda kot enako pravičnega."³⁵ Da bi se izognili tovrstnim problemom v zvezi s pravičnostjo, so se pozitivisti - zagovorniki ideala pravne države ali vladavine prava - zavzeli za radikalno raz-ločitev prava (dojetega kot sestav pravil) in morale (v polje katere so umestili tudi problematiko pravičnosti), vzporedno s tem pa so razmejili še pravno in moralno dolžnost: pravna dolžnost obstaja, če je vsebovana v veljavni normi (ki jo po Hartovem mnenju "avtorizira" *rule of recognition*, pravilo za prepoznavo, v Kelsnovi "čisti teoriji" pa ji daje objektivno naravo fiktivna in pred-postavljena temeljna norma, *Grundnorm*), vendar njen obstoj nikakor ne prejudicira danost moralne dolžnosti, ki bi narekovala vedenje v skladu s pravno normo.

³⁴ Prim. J.H. Schaar, "Legitimacy in the Modern State", v: P. Green in S. Levinson (eds.), *Power and Community*, Vintage Books, New York 1970, str. 283-284.

³⁵ H. Kelsen, *What is Justice?: Justice, Law and Politics in the Mirror of Science*, University of California Press, Berkeley 1957, str. 21.

Izhodišče pozitivistične jurisprudencе, namreč postavitev abstraktne ločnice med pravom in moralo,³⁶ je vsekakor teoretsko dobro utemeljeno, zakaj omenjeni razsežnosti človeškega fenomena sta dejansko relativno avtonomni in jih torej ni mogoče reducirati na katerokoli drugo razsežnost. Pravo je bistveno družbeni pojav, možen je zgolj v družbi, torej v intersubjektivnih položajih, ki jih vzpostavljajo vsaj tri osebe na isti ontološki ravni (pač v skladu z rimskim izrekom: *tres faciunt collegium*), katerih funkcije v pravnem fenomenu pa se vendarle bistveno razlikujejo:³⁷ oseba A je nosilec pravice (do takega ravnanja, ki ne povzroči neupravičene škode drugemu subjektu), oseba B je nosilec korelativne dolžnosti (ki mu veleva, da neupravičeno ne ovira upravičenega A-jevega ravnanja), oseba C pa se - kot nepristranski, neprizadeti in družbeno pooblaščen tretji dejavnik - odziva na neupravičeno oviranje upravičenega ravnanja, in sicer tako, da ga avtoritativno "ukine" (se pravi odpravi krivico in s tem udejanji pravico). Osebo C, ki uživa specifično pravno avtoriteto (beri: avtoriteto Sodnika, ki ga sporno razmerje ne zadeva - za razliko od strank v sporu - in ki poseže vanj, abstraktno oziroma idealno-tipsko gledano, zgolj zato, da bi, v skladu s svojim razumevanjem ideje pravičnosti, rešil spor in družbeno razmerje tako "očistil" protipravne (nepravične) vsebine. Oseba C osebi A in B kot taki ne zanimata: zanimata ga, strogo vzeto, zgolj v meri, ki je pomembna za presojo protipravnega dejanja in za praktično negacijo le-tega. Oseba C ne more delovati kot *homo iuridicus* na samotnem otoku, lahko pa tam deluje kot *homo moralis* (ali kot vernik); "substrat" morale namreč ni krivično družbeno razmerje niti posameznikovo razmerje s transcendentno entiteto (tako imenovanim bogom), marveč "nepopolni" individuum kot tak, t.j. vprašanje udejanjanja njegovih raznolikih virtualnih življenjskih moči: "Življenje samo mi velja za instinkt rasti, trajanja, kopičenje sil, moči: kjer manjka volja do moči, gre za propadanje. ... Dejavnost, h kateri sili instinkt življenja, ima dokaz, da je prava dejavnost, v slasti ... Kaj razkroji hitreje kot delati, misliti, čutiti brez

³⁶ Prim. H.L.A. Hart, "Positivism and the Separation of Law and Morals", v: R.M. Dworkin (ed.), *The Philosophy of Law*, Oxford University Press, Oxford 1977, str. 29-34.

³⁷ Prim. N. Visković, *Pojam prava*, Logos, Split 1976, str. 180-185; A. Kojève, *Fenomenologija prava*, op. cit., str. 112.

notranje nuje, brez globoko osebne izbire, brez slasti? Kot avtomat 'dolžnosti'? To je direktni recept za *décadence*, celo za idiotizem ..."³⁸ Na podobno razumevanje morale naletimo tudi pri Spinozi: "Dobro in slabo imenujemo tisto, kar koristi ali škoduje ohranitvi naše biti, se pravi, kar večja ali manjša, krepi ali slabi našo zmožnost delovanja. ... Čim bolj si kdo prizadeva za to, da bi iskal svojo korist, se pravi za to, da bi ohranil svojo bit, in čim bolj je tega zmožen, tem bolj je obdarjen z vrlino, in narobe, kolikor kdo ne skrbi za to, da bi ohranil svojo bit, je nemočen."³⁹

Vidimo torej, da je razlikovanje med pravnim in moralnim fenomenom ne le utemeljeno, marveč celo teoretsko neogibno. Vendar pa ločnica med pravom in moralo ni tam, kamor jo postavljajo pozitivisti, se pravi med sistemom veljavnih pravil in idealom (ali ideali) pravičnosti. Problem njihove radikalne raz-ločitve je potemtakem v tem, da ni dovolj radikalna, poleg tega pa ne upošteva bistvene značilnosti pravnega pojava in kajpada tudi pravne norme *strico sensu*: pravo (in seveda pravna norma) je aplikacija ideje pravičnosti na sporno (krivično oziroma protipravno) družbeno razmerje. Pravost pravne norme je natančno v tem, da je tako rekoč "stranski produkt" uporabe ideje pravičnosti na - (bolj ali manj) abstraktno ali konkretno - razmerje dveh pravih subjektov s strani tretjega subjekta, ki ga dejanski ali virtualni spor ne prizadeva: ravno od tod črpa svojo specifično avtoriteto (ki ni niti avtoriteta Gospodarja, oprta na monopoli-zirano silo, niti avtoriteta Vodje, oprta na instrumentalno racionalnost, niti avtoriteta Očeta, oprta na tradicijo, t.j. moč navade in običaja). Takšna norma se zato bistveno razlikuje od Austinovega ukaza (Suverena), naslovljenega na podrejene subjekte in omejenega na dualno - bistveno politično - razmerje (Gospodarja in Hlapca), razlikuje pa se tudi od božjega Zakona, naslovljenega na vernika in omejenega na transcendentno razmerje.

Teza o neukinljivi vpetosti ideje pravičnosti v pravni fenomen seveda ne implicira, da med idealom (pravice) in normo (ki je plod aplikacije specifično pravne vrednote na empirični material) ni nobene razlike: nasprotno, razlika obstaja, vendar ni to razlika med pravnim in moralnim, marveč razlika med vrednoto in njenim udejanjanjem. Prav zato pozi-

³⁸ F. Nietzsche, *Antikrist*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 275 in 280.

³⁹ B. de Spinoza, *Etika*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 268 in 276.

tivnemu (s strani vlade postavljenemu in sankcioniranemu) pravu ni mogoče oporekati s stališča pravice, ampak zgolj s stališča nekega drugega - vendar ne dejanskega, marveč zgolj virtualnega - prava. Takšno (kritično) pravo seveda ni naravno pravo: ni absolutno, povsod (v vseh družbah) in v vseh zgodovinskih obdobjih veljavno pravo, marveč relativno (družbeno-zgodovinsko pogojeno) v enaki meri kot pozitivno pravo, ki ga sankcionira dana oblast. Niti pozitivno niti ne-še-pozitivno pravo nista nespremenljivi: spreminjata se glede na spremembe v družbenih odnosih in glede na spremembe v pojmovanju ideala pravičnosti.

Glede na problematičnost pojmov pravna država (*Rechtsstaat*), vladavina prava (*rule of law*) in legitimna avtoriteta je ustreznejše izhodišče za kritično o- ali pre-vrednotenje obstoječih "pravil igre" pojem pravična družba. Le-ta ne implicira spornega pojma država, dojete kot neke vrste transcendentnega, nadindividualnega, abstraktnega in fiktivnega "boga" (stvarnika) prava oziroma kot nečesa, čemur dozdevno služijo državni organi (uslužbenci ali člani vlade). Po drugi strani pa ideal pravične družbe nikakor ni nezdržljiv z idejo vladavine prava v smislu, da mora pravo varovati posameznikovo svobodo in avtonomnost pred komerkoli, tudi pred Zakonodajalcem ali demokratično Večino (in njenimi zahtevami). Še več, za razliko od liberalne koncepcije vladavine prava moramo v pojem pravična (pravna) družba vključiti tudi egalitarno zahtevo po spoštovanju "pozitivne" - in ne zgolj "negativne" - svobode posameznika.⁴⁰ Poleg tega pa ohranjamo konceptualni stik z bistvom prava, t.j. s specifično pravno vrednoto: z idealom pravice. Boj za pravno družbo je zato nujno boj za pravično urejeno družbo, se pravi za odpravljanje (ali vsaj omejevanje) vsakovrstnih (neupravičenih oziroma neupravičljivih) družbenih neenakosti in neekvivalenc: za družbo v vseh ozirih enakopravnih državljanov, v kateri ima vsakdo učinkovito pravico do svobode in temeljne blaginje,⁴¹ ki sta pogoja *sine qua non* za posameznikove samodoločujoče

⁴⁰ Drugi člen slovenske ustave opredeli Slovenijo kot pravno in socialno državo. Definicija je zavajajoča, kolikor vsiljuje - milo rečeno sporno - podmeno, da socialna vprašanja (npr. pravica do temeljnih pogojev eksistence) ne sodijo v domeno pravne države.

⁴¹ Glede pravnofilozofske utemeljitve pravic do svobode in blaginje prim. A. Gewirth, *Human Rights: Essays on Justification and Applications*, University of Chicago Press, Chicago 1982; A. Gewirth, *Reason and Morality*, University of Chicago Press, Chicago

(avtonomne) dejavnosti in za udejanjanje/razvoj njegovih potencialov. V tem smislu je zamisel o pravični družbi hkrati urejevalno in usmerjevalno načelo, s čimer se izogne lažni dilemi: ali nekritično spoštovanje veljavnih "pravil igre" (ne glede na njihovo krivičnost), ki ga priporoča tautologija "Gesetz ist Gesetz", ali njih radikalna negacija, ki bi odprla prostor za revolucionarni (jakobinski) akt kreacije *ex nihilo*. Nenazadnje pa je scela združljiva tudi z idejo človekovih pravic, saj je človek bistveno družbeno bitje, ki se lahko približa svojemu "bistvu" le v pravični družbi enakopravnih ljudi.⁴² Ideal pravične družbe potemtakem ni antitetična negacija pravne države in vladavine prava, ampak prej njuna *Aufhebung*, namreč ideja, ki ju zanika, povzame in dvigne na višjo pojmovno raven.

Nesporno dejstvo, da ima lahko v danih razmerah ideal pravične družbe zgolj status "utopije", seveda ne govori zoper njegovo teoretično utemeljenost. Ob tem se je namreč po eni strani treba zavedati, da brez "utopičnega" razmišljanja (ki implicira možnost radikalnega zanikanja obstoječe gospodarske ureditve, utemeljene na brezobzirnem - in vsekakor protipravnem - uničevanju človeškega in naravnega bogastva) nikakor ni mogoče artikulirati kritičnega imaginarnega politično-pravnega projekta, ne glede na to, ali ga imenujemo "radikalna demokracija" (Laclau-Mouffe) ali kako drugače: ne glede na poimenovanje pa je njegova pomembna, dasiravno ne

1978, str. 57-66. Pisec jih imenuje tudi generični ali temeljni pravici. Prednost Gewirthove teorije je v tem, da se osredotoči na predpostavke človekovega voljnega (namenskega) in zavestnega ravnanja, namreč na blaginjo in svobodo, odgovor na vprašanje, kaj naj bo (pozitivno vrednoten) cilj tovrstnega delovanja, pa prepusti posamezniku. Takšno izhodišče je po eni strani nedvomno etično, po drugi strani pa "nevtravno" (v smislu, da ne predpisuje te ali one absolutno vredne oziroma dobre oblike življenja) in pluralistično. Njegova predpostavka je osebna avtonomija, ki pa je pravno-politično zavarovana. Podobno stališče zasledimo tudi pri Razu: "Da bi individui živeli avtonomno, jih država ne sme siliti k moralnosti. Stori lahko samo to, da zagotovi pogoje njihove avtonomnosti. Uporaba prisile je v nasprotju z avtonomijo in gre torej stran od iskanega cilja, razen če gre za uveljavljanje avtonomije in preprečevanje škode." J. Raz, *The Morality of Freedom*, cit. po C. Mouffe, "Pluralizem in moderna demokracija: o Carlu Schmittu", *Problemi-Eseji*, Ljubljana 1991, št. 1, str. 107.

⁴² Širše o tem vprašanju T.W. Adorno in M. Horkheimer, *Sociološke studije*, Školska knjiga, Zagreb 1980, str. 56-58.

več edina sestavina odprava kapitalističnih produkcijskih razmerjih, seveda ne zgolj z "magično"-legalno odpravo zasebne lastnine, ampak predvsem s konkretnimi prizadevanji za zmanjševanje heteronomnega (družbeno koristnega in neogibnega) dela, "kraljestva nujnosti" (Marx), - denimo na tri do štiri ure dnevno - in za njegovo pravično porazdelitev med vse člane družbe (s čimer bi lahko bistveno razširili polje, v katerem se lahko posameznik posveča samo-določujočim, svobodnim dejavnostim): edinole - kolektiven in organiziran - boj proti heteronomnemu delu (organiziranem glede na potrebe kapitala) lahko ogrozi sistem v njegovi najbolj občutljivi točki. Po drugi strani pa "utopičnost" ideala pravične družbe gotovo kaže tudi na izredno moč realnih družbenih sil, ki se takšnim zamislim upirajo. Na njihovi strani je tudi vsemogočna ideologija "učinkovitega gospodarstva", v imenu katerega je (ali naj bi bilo) dopustno tako rekoč vse: grobo izkoriščanje delavcev, dolgočasno, utrudljivo, odtujeno, zdravju škodljivo, nečloveško (živalsko) in dolgotrajno delo, onesnaževanje okolja, revščina, kričeče neenakosti in neekvivalence, celo pobijanje in pohabljanje ljudi. Jasno je, da je lahko v taki družbi označevalec "pravna država" v najslabšem primeru prozorna imaginarna krinka protipravne družbene strukture, v najboljšem primeru pa opravičilo za boj proti nezakonitem delovanju nosilcev družbene moči. Vendar pa so bolj kot odkloni od veljavnih pravil nevarna prav ta pravila sama: družbeno najbolj nevarni in škodljivi pojavi (strukturno nasilje), ki prizadevajo najbolj temeljne dobrine in potrebe ljudi, so namreč zvečine v skladu s "črko zakona."

Renata Salecl

KAKO SOČUSTVOVATI Z BOLEČINO DRUGEGA?

V poročilih zahodnih medijev o vojni v Bosni in Hercegovini se pojavlja podoba bosanske ženske, ki je oblečena v tradicionalna muslimanska oblačila in ima lase pokrite z ruto. Presenetljivo pa v Bosni to nikakor ni vsakdanje oblačilo žensk. Večina slik, ki prihajajo iz Bosne, je zrežiranih: novinarji posebej iščejo ženske oblečene v tradicionalna oblačila, da lahko z njihovimi podobami opremijo svoja vojna poročila. Žalostno dejstvo pa je, da zahodne novinarje ne zanima poročanje o resničnem življenju bosanskih žensk, njihov obupan poskus, da v grozljivih okoliščinah izgledajo "normalno": skrbijo za svoj izgled, se lepo oblečejo in celo, ko ne vedo, ali bodo preživele dan, se vselej naličijo, preden gredo v javnost. S takšnimi fotografijami bosanskih žensk v tradicionalnih muslimanskih oblačilih zahodni mediji pomagajo pri vzpostavljanju rasističnih kulturnih meja med "nami" (civiliziranimi opazovalci) in "njimi" (bojujočimi se divjaki). V tem ravnanju opazovalcev je zlahka prepoznati obupan poskus, da se umetno vzpostavi kulturne razlike: kot da bi bila najbolj grozljiva stvar za opazovalce spoznanje, da nam je "drugi" (npr. Musliman) preveč podoben. Potemtakem je to, zaradi česar se moramo distancirati od drugih, prav njihova podobnost, in ne razlika. V zahodnem odnosu do ljudi iz Bosne paradoksalno torej ne gre za to, da je spregledana njihova različnost, ampak prav njihova sličnost.

Takšno nasilno vzpostavljanje kulturnih razlik pa nam onemogoča, da bi spoznali primere, ko razlike res obstajajo. Kako je npr. v perspektivi zahodnih feministk dojeta trpljenje žensk drugih kultur, ras, nacionalnosti? Ali ni tista ženska, ki trpi in s katero se lahko identificiramo, vselej podobna njim? Ali ni skrita podoba ženske, ki je žrtev nasilja, podoba belke, živeče v zahodni demokraciji? Dober primer odnosa zahodnih feministk do žensk drugih narodnosti, ras, itd. je najti v knjigi Slavenke Drakulić *Kako smo preživeli komunizem in se celo smejali?*. Drakulićeva

citira pismo neke ameriške feministke, ki jo sprašuje: "Ali se ženske v Jugoslaviji zavzemajo za esencializem, se pravi, da so ženske po naravi drugačne od moških, ali pa je to stvar izbire?"¹ V državi, kjer na žalost ni bilo resnega feminističnega gibanja, kjer so bile ženske preobremenjene z dvojnimi delom, nenehno bojujoče se s pomanjkanjem, predstavlja takšno vprašanje popolno ignoranco do "dejanskega" življenja žensk. Američanki s tem vprašanjem o esencializmu ni šlo za to, da spozna, kateri problemi resnično zadevajo jugoslovanske ženske, niti ne, kako naj se jim pomaga, želela je le dobiti potrdilo o ustreznosti svoje lastne politične in teoretske pozicije. Njen interes ni bil v prvi vrsti, da izve, kaj jugoslovanske ženske mislijo o esencializmu, ampak da potrdi politično ustreznost svojega lastnega "novoreka" (o esencializmu).

Kako pa je sploh mogoče oblikovati solidarnost z drugim, ki trpi? Ali je možno sočustvovati s sočlovekom v stiski? Teza Richarda Rortyja² je, da lahko solidarnost vznikne le takrat, ko vidimo vedno več naših razlik (religioznih, rasnih, nacionalnih in spolnih) kot nepomembnih glede na našo podobnost v bolečini in ponižanju. Kako pa bi bil lahko takšen projekt solidarnosti realiziran v vojni? Ali se je sploh možno identificirati z žrtvijo vojne? Za kaj gre v takšni identifikaciji?

Vzemimo zopet zgled iz bosanske vojne. V začetku vojne, ko je prišlo v Slovenijo na deset tisoče beguncev, so Slovenci kazali izjemno solidarnost z njimi, kajti zavedali so se, da bi se vojna takšnih grozljivih razsežnosti kaj lahko zgodila tudi v Sloveniji. Kasneje, ko je postalo jasno, da vojne ne bo kmalu konec in da se begunci morda nikoli ne bodo vrnili v svoje domove, je solidarnost Slovencev počasi splahnela. Takšna reakcija gostiteljev ni preveč pretresljiva. Če vzamemo Rortyevo teorijo solidarnosti, potem lahko zaključimo, da Slovenci niso bili dovolj pripravljeni odmisлити kulturnih, religioznih in nacionalnih razlik, ki jih ločujejo od beguncev, in so se potem, ko so počasi pozabili, da bi bili lahko sami žrtve takšnega nasilja, počasi prenehali identificirati z bolečino in ponižanjem beguncev.

¹ Slavenka Drakulić, *Kako smo preživeli komunizem in se celo smejali*, Rotis, Maribor 1992, str. 131.

² Glej Richard Rorty, *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

Če lahko še vedno nekako racionaliziramo padec solidarnosti med Slovenci (tako kot pri ostalih zahodnih narodih), pa je veliko težje razumeti padec solidarnosti med samimi begunci. Po več kot letu življenja v begunskih centrih je namreč prišlo do velike erozije solidarnosti med njimi. Socialni delavci v begunskih centrih so tako pričeli opazovati spremembo v sodelovanju med begunci samimi in v njihovem sočustvovanju. Ena od socialnih delavk to razlaga z razpadom patriarhalne strukture družine:

"Postopoma so soočeni s popolnim razpadom družine in tradicije. V Bosni je bilo jasno - oče je glava družine, vrhovna avtoriteta, ker je družini zagotavljal eksistenčni obstoj. Tukaj pa ga naenkrat ne upoštevajo več niti otroci, ker je izgubil vse. Izguba avtoritete sproži alarm. Najpogosteje mislijo, da bodo probleme rešili, če bodo imeli možnost živeti sami ali z drugo družino, s katero se razumejo in so si blizu. Potem vidijo, da se nič ni spremenilo. Še naprej so problemi z mladoletniki, izbruhnjejo psihoze. In nenadoma sploh ni več ljudi med njimi, ki bi jih znali držati skupaj, ne poznajo več solidarnosti. Denimo: v centru imamo pet zapuščenih otrok, dva imata mamo na psihiatriji, trije so brez staršev. Strašno smo se mučili s prepričevanjem, da morajo poskrbeti tudi zanje, da potrebujemo njihovo pomoč. Sploh ni več neke socialne mreže, samopomoči, vsak gleda le nase. S kolegi smo se že velikokrat pogovarjali, zakaj je tako. Ali zato, ker so v vseh pogledih tako različni med seboj?"³

To poročilo postavi Rortyjevo teorijo, da solidarnost vznikne takrat, ko vidimo zunanje (rasne, nacionalne, religiozne) razlike kot nepomembne glede na našo podobnost v bolečini in trpljenju, v drugo luč. Begunci so vsi žrtve podobnega nasilja, vsi trpijo podobne bolečine in med njimi ni bistvenih rasnih, nacionalnih ali religioznih razlik. Kakorkoli že, zadnji stavek socialne delavke nam daje nastavek za razumevanje tega padca solidarnosti med begunci. Vzrok tega pa niso razlike med samimi begunci, ampak dejstvo, da je vsak subjekt "različen" že od samega sebe, od svoje lastne identitete, ki jo je imel pred vojno: begunci so izgubili svojo lastno identiteto, ko se bili podvrženi bolečini in trpljenju v vojni.

Za razumevanje, kako deluje sočustvovanje s trpečim sočlovekom, je nujno, da se vprašamo, kako nasploh deluje proces identifikacije, kot ga razume psihoanaliza. Kajti, kot pravi Freud, sočustvovanje vznikne šele iz

³ 7 Dni, 25. avgust, 1993.

identifikacije. V *Množični psihologiji in analizi jaza*⁴ Freud omenja tri vrste identifikacije. Pri prvi identifikaciji gre za nekakšno primarno obliko emocionalne vezi z objektom in se v prvi vrsti nanaša na ambivalenten odnos do očeta. Drugo vrsto identifikacije je Freud odkril ob analizi nekaterih nevrotičnih simptomov. Gre za primere, pri katerih je Freud opazil neke vrste regresivno nadomestitev izgubljenega objekta izbire. Primer tega je, ko hči zboli za isto boleznijo kot mati (npr. nenadoma prične kašljati). Subjekt se tukaj identificira z neko delno, unarno potezo (*ein einziger Zug*) v drugi osebi. Toda bistveno je, da subjekt lahko prevzame simptom tako od osebe, ki jo ljubi, kot od osebe, ki jo sovraži. Tretja vrsta identifikacije deluje podobno kot druga, s to razliko, da subjekt ni v nikakršni spolni navezi z drugo osebo. Freud tukaj vzame primer deklet v internatu: eno dekle dobi od ljubimca pismo, ki sproži histerično reakcijo, ostala dekleta pa presenetljivo prav tako razvijejo takšno reakcijo. To se ne zgodi zaradi sočustvovanja s prvim dekletom, ampak ker se z njo identificirajo v nekem analoškem elementu, z neko unarno potezo (npr. z željo biti ljubljen). Na splošno za Freuda identifikacija pomeni, da subjekt prevzame od neke druge osebe nek element, ki povzroči nek simptom. Ta simptom pa nikakor ni nujno neprijeten za subjekt.

Analiza identifikacije, ki je na delu v politiki, običajno temelji na prvi vrsti identifikacije. Tako je npr. emocionalna vez z vodjo dojeta kot bistvena za to, da se subjekt podredi oblasti. Toda za razumevanje politične identifikacije je potrebno vzeti v ozir vse tri vrste identifikacije, o katerih govori Freud. Še posebej druga in tretja vrsta identifikacije sta v politiki ključni. V vojni, ko se npr. identificiramo z ranjenim soborcem, se ne identificiramo z rano kot tako, ampak kolikor deluje kot unarna poteza, ki predstavlja "ljubezen do domovine". Torej, kolikor sva vojak in jaz pripravljena žrtvovati se za najino domovino, kolikor se torej identificirava v nekem analoškem elementu, se jaz lahko identificiram z njegovo rano.

Lacan je v navezavi na Freudovo teorijo povezal identifikacijo z označevalcem.⁵ Subjekt kot "manko biti" se identificira z neko unarno potezo (*trait unaire*) v drugem, ki je popolnoma depersonalizirana in brez

⁴ Glej zbornik *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana 1980, str. 7-74.

⁵ Lacan je problemu identifikacije posvetil svoj seminar leta 1961/2, ki pa še ni dostopen v knjižni obliki.

vsake vsebine. Ta unarna poteza je točka čiste razlike, imenovana označevalec S_1 . Lacan razloži pomen te unarne poteze s primerom ekspresnega vlaka. Recimo, da obstaja 10.45 ekspres. Ta ekspres ne bo vsak dan isti vlak, morda niti ne bo vselej odpeljal iz istega perona; včasih lahko zamudi in pride na postajo šele ob 12.30. Toda ne glede na vse to, se bomo na ta vlak vselej nanašali kot na 10.45 ekspres. Za Lacana ima ta pojem "10.45 ekspres" pomen "biti v svojem manku biti" (*manque à être*), je nekaj, kar nima neke dejanske biti (različni vlaki na različnih peronih lahko predstavljajo 10.45 ekspres), toda obstajati mora neka konstanta: govoriti moramo o isti postaji in vlak mora iti v določeno smer. Pojem 10.45 ekspres je dejansko samo unarna poteza, ki nam pomaga ločiti med različnimi vlaki. Ta unarna poteza je potemtakem brez vsake kvalitete: njena edina vrednost je v dejstvu, da nam pomaga šteti, da vpelje serijo. Lacan je to unarno potezo imenoval tudi "skupni števnik" - je pojem "enega", ki ga moramo imeti, preden lahko pričnemo šteti.

Kakšno vlogo ima ta unarna poteza v procesu identifikacije? Za ponazoritev subjektovega "srečanja" z jezikom Lacan vzame primer otrokovega krika, katerega značilnost je prav to, da je vselej določen z jezikom. Otrokov krik ni le neka reakcija organizma, ampak klic, ki predpostavlja obstoj Drugega. Zato, da krik postane klic, mora vselej obstajati prepoznanje Drugega (mati npr. prepozna otroka, ki vpije). Prav preko prepoznanja Drugega dobi krik pomen in postane nekaj, kar izraža subjekt. In ko Drugi odgovori, subjektov krik prevzame obliko prazne unarne poteze, čistega "označevalca obstoja", ki subjektu omogoči, da sebe razloči od drugih subjektov. Preko procesa identifikacije se subjekt lahko prične dojemati kot "eno" in se prične "šteti" v množici drugih subjektov. Unarna poteza je torej nekaj, kar izhaja iz odgovora Drugega in kar daje subjektu zaznamek, ki potrdi njegovo podobo.

Za ponazoritev te logike identifikacije vzemimo zopet primer iz vojne, vendar tokrat ne reakcijo udeležencev v vojni, ampak zunanjih opazovalcev. Znani Stalinov rek, da je ena žrtev tragedija, medtem ko tisoč žrtev predstavlja statistiko, se izkaže za zelo ustreznega ob medijskih poročanjih o vojni. Potem ko dneve in dneve poslušamo o številu ljudi, ki so bili ubiti v vojni, čez nekaj časa prenehamo občutiti enako grozo ob poročilih, kot smo jo prej. Toda ko vidimo na televiziji hudo ranjenega otroka, reagiramo drugače: globoko smo pretreseni, začutimo usmiljenje, želimo pomagati

itd. Ko je npr. pred časom hrvaški tednik *Globus* objavil na naslovnici sliko bosanske deklice, ki sama sedi med množico beguncev na železniški postaji in v rokah pestuje dojenčka, je ta slika sprožila neverjetno reakcijo v hrvaški javnosti. Slika je namreč dajala vtis, da je deklica samo zagrabila malega brata in plastično vrečko stvari ter zbežala iz vojnega pekla. Trpeč izraz dekličenega obraza, dejstvo, da je bil bratec zelo pomanjkljivo oblečen in da sta oba otroka delovala kot izgubljena v gruči ljudi, vse to je dajalo vtis, da so bili njuni starši najbrž ubiti v vojni ter da sta sedaj otroka popolnoma sama na svetu. Ta fotografija je povzročila neverjetno reakcijo med bralci: časopis je pričel javno akcijo iskanja deklice, javili so se mnogi ljudje, ki bi želeli posvojiti otroka itd. Po nekaj tednih je prišlo presenečenje, ko se je odkrilo, da deklica živi s svojo nosečo materjo in petimi brati in sestrami v begunskem taborišču. Ko so novinarji povedali materi, da veliko ljudi želi pomagati njeni deklici, je mati odgovorila, da bi njena družina trenutno najbolj potrebovala kakšno posodo za kuhanje kave in cigarete. Sublimni učinek slike se je v trenutku razblinil in javnost je seveda izgubila vsakršen interes pomagati ubogi družini.

Ta slika nam lahko pomaga razumeti, s čim se identificiramo, ko nam mediji predstavijo takšno tragično fotografijo in zgodbo. Prvi odgovor je običajno "nekaj takšnega bi se lahko zgodilo tudi meni". To je neka vrsta imaginarne identifikacije, preko katere dojemamo trpečo žrtev v obliki zrcalne podobe - kot možno podobo samih sebe. Toda ta vrsta identifikacije običajno ni tista, ki nas resnično zadane. To, s čimer se dejansko identificiramo, ko opazujemo podobe iz vojne, ni oseba, ki trpi, ampak naš ideal jaza - točka pogleda, iz katere sami sebe vidimo v podobi, v kateri smo si všeč. Ko torej opazujemo tragično fotografijo begunke, v njej vidimo simbolni prostor v katerem smo mi sami akterji - mi smo ljubeči, zaskrbljeni, polni sočustvovanja. In ko nam mediji posredujejo takšne podobe, le pomagajo ustvarjati ta simbolni prostor, v katerem se mi, opazovalci, želimo videti. Milan Kundera v *Neznosni lahкости bivanja* da lep primer razlike med tema dvema vrstama identifikacije. Ko opisuje način kako njegov junak opazuje otroke, ki tekajo po travi, Kundera zapiše: "Kič povzroči dve solzi, ki se potočita v hitrem sosledju. Prva solza pravi: Kako lepo je videti otroke, ki tekajo po travi! Druga solza pa pravi: Kako lepo je biti ganjen skupaj z vsem človeštvom nad otroki, ki tekajo po travi. Ta druga solza je ta, ki naredi kič kič." Če parafraziramo Kundero ob podobi

bosanske begunke lahko rečemo: Prva solza se nam potoči, ko vidimo grozljivo sliko uboge deklice. Druga solza pa se nam potoči, ko smo skupaj z drugimi ljudmi ganjeni nad svojo ganjenostjo, ko smo si torej vseč v svojem sočustvovanju.

Razlika med tema dvema vrstama identifikacije je torej pri Lacanu vezana na razliko med idealom jaza in idealnim jazom. Ideal jaza je na strani simbolnega in predstavlja mesto, kjer je identifikacija umeščena v simbolno mrežo, medtem ko je idealni jaz retroaktivni učinek procesa identifikacije. Razlika med idealom jaza in idealnim jazom se veže na razliko med simbolno in imaginarno identifikacijo v tem pomenu, da je simbolna identifikacija prva - nastopi namreč, ko subjekt vztopi v jezik. In idealni jaz kot točka, v kateri je identifikacija vpisana v simbolno, je mesto, kjer dobi subjekt svojo simbolno identiteto: gre za simbolno mesto, iz katerega se subjekt opazuje, kot se želi videti (kot vreden ljubezni). Medtem ko je idealni jaz na strani imaginarnega in je subjektova zrcalna podoba oz. njegov dvojniki, ki omogoča subjektu oblikovanje njegove lastne identitete.⁶

⁶ Prav zaradi simbolne identifikacije igrajo otroci tako pomembno vlogo v poročilih iz vojne. Kadarkoli zahodni politiki začutijo občutek krivde zaradi svojega neuspeha v Bosni, pričnejo velike akcije reševanja ranjenih otrok. (Ti otroci morajo biti ravno dovolj ranjeni, tako da ne izgledajo preveč grozljivo in da ne bi umrli med transportom.) Spektakli, kot slavna reševalna akcija male Irme, so potem predvajani na TV. In ko publika s solzami v očeh gleda te posnetke, so politiki ponosni nad svojo humanitarnostjo. Ves spektakel seveda nima drugega pomena kot tega, da Zahod samega sebe prepričuje, kako "nekaj dela" in ima manj slabo vest. V teh "reševalnih akcijah" igra "nedolžnost" otrok posebno vlogo, ker je za zahodne opazovalce "krivda" za vojno v Bosni takšno travmatično vprašanje. Poleg vojne v Bosni obstaja še cela vrsta drugih primerov medijskega izkoriščanja podobe nedolžnih otrok. Kdo se ne spomni dojenčkov, ki naj bi bili umirali v Kuvajtu, in zaradi katerih je Bush dobil podporo javnosti za vojno v Perzijskem zalivu. (Po vojni je bilo razkrito, da je bila vsa zgodba o inkubatorjih izmišljena. Kuvajtska vlada je najela neko ameriško agencijo za raziskavo javnega mnenja, ki je ugotovila, da se Američani najlažje identificirajo s trpečimi otroki. Kuvajtčani so si torej preprosto izmislili zgodbo o dojenčkih, ki jih Iranci ubijajo v inkubatorjih.) Drug ameriški primer uporabe otrok v politične namene se je zgodil spomladi 1993, ko je FBI z orožjem napadla oporišče Davidovega kulta v Texasu, ki je

Obstaja pa še en problem identifikacije, ki je ključen za razumevanje politike. Gre za identifikacijo na delu v psihologiji množice. Freud, v razlagi narave vezi med individui v množici, poudarja, da je za to, da se individui identificirajo med sabo, bistveno, da imajo skupen odnos do neke zunanje točke - do vodje. Vodja nadomesti ideal jaza članov množice in zato se lahko slednji identificirajo med sabo. Pogoj te medsebojne identifikacije je torej, da individui postavijo isti objekt (vodjo) na mesto ideala jaza. Identifikacija med individui potemtakem vselej temelji na identifikaciji z vodjo oz. horizontalna identifikacija vselej temelji na vertikalni. Freud vodjo primerja z vojskovodjo, ki je kot oče, ki ljubi vse vojake enako, in zato so vojaki tovariši med seboj. Ta vez med člani množice se izgubi, ko se izgubi vez z vodjo. Freud tudi pravi, da enakost v množici zadeva samo njene člane, in ne vodjo - "mnogi enaki in eden, ki jim je nadrejen". S pomočjo te Freudovo razlage identifikacije med individui lahko poskušamo razložiti prej opisani primer padca solidarnosti med bosanskimi begunci. Lahko namreč rečemo, da je prav odsotnost očetovske avtoritete povzročila erozijo solidarnosti med sami individui v begunskih centrih. Ko je oseba, s katero so se individui identificirali, prenehala predstavljati avtoriteto, je izginila tudi identifikacija med samimi individui. Za Lacana je dominantna vloga gospodarja ključna za intersubjektivni odnos med individui, kajti "zatiranje omogoča koeksistenco med subjekti".⁷ Žalosten zaključek, ki ga lahko iz tega potegnemo, je, da je neke vrste gospodar vselej na delu, ne glede na to, kako se ga želimo znebiti. To dejstvo potrjuje znani diktum, da ni enotnosti brez izjeme. Družbena gibanja, ki so se v zgodovini skušala znebiti kralja, so običajno dobila še bolj represivnega gospodarja. Vzemimi samo primer Francije ali Rusije, kjer je bil impotenten režim kralja ali carja zamenjan z avtoritarnim režimom Napoleona in Stalina. Edina rešitev tej zagati je, da imamo gospodarja, ki je preprosta poenotujoča simbolna točka, neumnega gospodarja brez realne politične oblasti. Gre za gospodarja, ki samo zaseda "prazno mesto oblasti", ki pa ne vlada v realnosti in se ne vmešava v

sprožil skupinski samomor v tem kultu. Ameriški politiki so opravičevali svoj debakel s tezo, da so imeli informacije, kako člani kulta spolno zlorabljajo in mučijo svoje otroke, čeprav se je kasneje izkazalo, da so bile te teorije popolnoma nepreverjene.

⁷ Glej Gérard Miller v: *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana 1980, str. 329.

mašinerijo demokratične politike. Ta gospodar je le prazen označevalec, ki daje družbeni mašineriji njeno konsistentnost.

Teza o nujnosti gospodarja je nekaj, kar naš demokratičen instinkt težko sprejme. Toda bistveno je, da razmejimo pojem gospodarja kot prazne točke avtoritete od totalitarnega vodje, ki predstavlja polno utelešenje avtoritete. Razlika med tema dvema je podobna razliki med dvema očetoma v Freudovi teoriji, med Ojdipskim simbolnim očetom (Imenom-Očeta v Lacanovi terminologiji) in primarnim očetom. Prvi oče je mrtvi oče, ki predstavlja zakon: to je oče, iz katerega je užitek odstranjen, in zato omogoča subjektu, da uživa. (Lacan namreč poudarja, da lahko subjekt uživa le v luknjah Imena-Očeta, samo kolikor "oče ne vidi vsega".) Medtem ko je drugi oče, t.i. *père-jouissance* (Silvestre), oče, ki uživa (ki je lastnik vseh žensk) in tako preprečuje subjektov dostop do užitka. Gospodar, kot prazna točka zakona, potemtakem predstavlja mrtvega, simbolnega očeta. Totalitarni vodja pa, nasprotno, ne igra vloge mrtvega očeta, ampak predstavlja primarnega očeta: to je oče, ki je preveč živ, da bi dovolil subjektu njegov dostop do užitka. Bistveno je, da totalitarni vodja ni gospodar. Hitler in Stalin tako nista bila gospodarja, ampak vodji v smislu primarnega očeta.

Iz lacanovske teorije vemo, da subjekt vselej organizira svoj užitek na način fantazme, tako da si organizira scenarij, preko katerega dojema sebe in svoj svet (svojo realnost) kot konsistentna, in ki mu preprečuje srečanje z travmatičnim, nesimbolizabilnim Realnim. In vodja, kot *père-jouissance*, na prav poseben način aktivira subjektovo fantazmo. V nasprotju s totalitarnim vodjo, gospodar, kot prazna točka zakona (kot oče, ki ne vé za užitek), omogoča subjektu, da doseže določeno distanco do fantazme, kajti zagotavlja prazen okvir zakona, ki ni popolnoma prežet s fantazmo. Paradokсно, ta vrsta gospodarja odpira prostor demokratični politiki, je namreč točka izjeme, ki omogoča dinamiko demokratične politike. Samo z garancijo tega gospodarja lahko subjekt demokratične družbe najde svojo mesto "svobode", kot tudi način, da oblikuje solidarnost s soljudmi.

Rado Riha

PROBLEMI POSTNACIONALNE IDENTITETE

Projekt združene in postnacionalne Evrope je naloga, ki je že za njene neposredne nosilce, za razviti evropski demokratični Zahod, tako s praktično-političnega gledišča kakor s teoretičnega, izredno zahtevna, če že ne kar nerešljiva. Kako lahko tedaj nekdo z Vzhoda, nekdo torej, ki je šele pred kratkim izvršil svojo "demokratsko revolucijo" - revolucijo, do katere ni prišlo le z dvestoletno zamudo, marveč je, če uporabimo danes že nekoliko pozabljeno izrazje, vrh tega potopljena v nacionalistično "splošno osvetlitev" in je njena "specifična teža" določena s "posebnim etrom" nacionalnega - kako lahko torej Vzhodnjak kot enak med enakimi sodeluje v razpravi o problemih postnacionalne združene Evrope?

Poskusimo se tem problemom približati prek ovinka. Spomnimo se še enkrat na znano šalo bratov Marx: "Ta človek je videti kot idiot in govori kot idiot. A ne pustite se prevarati! V resnici je idiot." Če to šalo nekoliko spremenimo, bomo ugotovili, da smo prišli do jedrnatne opredelitve vzhodno-evropskih demokratizacijskih procesov in njihove recepcije na Zahodu. V politično aktualizirani inačici se ta šala glasi takole: "Vzhodnoevropske demokratske revolucije so videti nacionalistične in govorijo jezik nacionalne države. A naj vas ne prevàrajo! Te revolucije so v resnici nacionalne demokratske revolucije, nove demokratske države se v resnici razumejo predvsem kot nacionalne države!"

Nad tako šalo bi se Vzhodnjak, ki se noče kar tako sprijazniti z nacionalizmom svojega zdaj zdemokratiziranega sveta življenja, nemara že lahko zamislil. Če je namreč v resnici tako, če torej nove države na nekdanjem političnem Vzhodu v resnici niso nič drugega kot nacionalne države - *zakaj se je tedaj Zahod pustil prevarati?* Se pravi, zakaj je novim članom evropske demokratske družine nenehno kazal njihovo podobo v ogledalu, zakaj jih je nenehno svaril pred njihovo nacionalistično naravo, da bi v jugoslovanskem primeru naposled popolnoma obupal in podivjanemu nacionaliz-

mu zgrožen obrnil hrbet? Ali je sploh smiselno, če skušaš idiotu vedno znova dokazati, da je idiot?

Drugače rečeno, zakaj zbuja ravnanje zahodnega občinstva - njegovih vlad in državnih ustanov, a tudi velikega števila njegovih intelektualcev, predvsem levih - vtis, da se je v svojem odgovoru na vzhodnoevropsko nacionalistično patologijo ravnalo po nekakšnem drugorazrednem razsvetljenskem scenariju? Zakaj Evropa ravna tako, kakor da bi jo vodilo trdno prepričanje, da je bistvo spoprijema z nacionalizmom v tem, da drugega razsvetliš o njegovem napačnem vedenju? Da mu torej pojasniš, da "etnični konflikti" v Evropi 20. stol. niso več *en vogue*. Zakaj ni Evropa naredila niti tega, kar je že od nekdaj znamenje za *začetek* resničnega razsvetljenstva, zakaj se ni torej najprej vprašala, kakšne gospodarske, politične, kulturne itn. razmere generirajo napačnost vedenja? Ne zato, da bi ga *upravičila*, pač pa zato, da bi sploh omogočila njegovo resnično "teoretično in praktično kritiko"?

Pustimo ta vprašanja tu odprta. Z njimi želimo opozoriti samo na naslednje: ko se je zahodna Evropa začela razmejevati od nacionalistične podobe vzhodnoevropskih demokratizacijskih procesov, je izraz "nacionalizem", ki je to podobo poimenoval, dobil še dodaten pomen, ki je na tihem kmalu postal glavni. Evropska politika je namreč uporabljala pojem "nacionalizem" tako, da izraz ni toliko meril na opredelitev konkretnih nacionalističnih pojavov in praks na Vzhodu, pač pa je postal segregacijsko sredstvo, s katerim je bilo mogoče izločiti iz univerzalistične evropske identitete vse, kar se je pogledu Zahoda kazalo kot neevropsko in protirazsvetljensko. Evropa, ki je stremela k ideji postnacionalnosti, se je v svojem političnem ravnanju zatekla k modelu konstitucije identitete, ki gradi "lastno sebstvo" tako, da izključi in izvrže vse, kar se zdi "drugo", "tuje". K modelu torej, ki je značilen za "klasično" formo politične identitete v moderni Evropi, za *formo nacionalne države*.

Če na podlagi Kantove maksime "kar je pravilno v teoriji, velja tudi v praksi", izpeljemo iz praktičnega ravnanja Evrope teoretsko zastavitev, ki je ravnanje utemeljevala, nas to pripelje k domnevi, da je tudi zahodna Evropa še zelo daleč od "pravega" pojmovanja postnacionalnega. Vse prej bi lahko rekli, da je demokratično visoko razvita zahodna Evropa v enaki meri kakor demokratično nerazvita vzhodna Evropa zapletena v tradicionalno paradigmo moderne demokracije, v kateri ima moment

nacionalnega vloge "gonila" demokratske teorije in prakse. S tem smo tudi prišli do odgovora na zgornje vprašanje, ali lahko kot novopečeni vzhodni demokrati enakopravno sodelujemo v razpravi o procesih evropskega združevanja. Pogoji za možnost enakopravne razprave med Zahodom in Vzhodom so dani v negativni obliki: tako eni kakor drugi so še daleč od tega, da bi svoje praktično in teoretično stališče določali iz prihodnosti, obe strani sta še zapleteni v moč zgodovinske tradicije, obe obvladuje pošast nacionalizma.

* * *

V nadaljevanju se bomo omejili na eno samo vprašanje iz širokega spektra problemov, ki jih postavlja evropsko združevanje. V pretres bomo vzeli vlogo, ki jo ima v filozofski razpravi o združenih Evropi Kantov pojmovni aparat, natančneje rečeno, njegova dvojica določujoče in reflektirajoče razsodne moči. Zdi se, da je danes kar nekaj filozofov in sociologov prepričanih, da lahko reaktualizacija pojma reflektirajoče razsodne moči odločilno prispeva k rešitvi problema *postnacionalne identitete*, enega ključnih problemov nastajajoče evropske politične unije. Če bomo tu skušali ta pričakovanja nekoliko problematizirati, potem ne zato, ker bi dvomili v teoretsko učinkovitost Kantovih pojmov. Radi bi samo nakazali, kako veliko teoretskega napora je še potrebno, da bi lahko idejo o postnacionalni, kozmopolitski Evropi sploh razvili kot *filozofski problem*.

Do reaktualizacije pojma reflektirajoče razsodne moči seveda ni prišlo šele v oviru razprave o združenih Evropi. Utemeljena je v specifičnem branju Kanta, ki je značilno za nekatere tokove v sodobni filozofiji in s katerim se tu ne moremo podrobneje ukvarjati.¹ Spomnimo se le na kratko na to, da gre za interpretacijo, ki odkriva v Kantu, filozofu totalizirajočega uma, ki utemeljuje gospostvo subjekta, še nekega drugega, bolj razsredičenega Kanta. Kantu, ki kot spoznavni teoretik filozofsko utemeljuje in upravičuje znanstveno spoznanje, Kantu občega in nujnega, subsumpcije in

¹ Podrobneje je ta recepcija Kanta obravnavana v Šumič-Riha/Riha 1993. K različnim, med seboj pogosto razhajajočim se inačicam te recepcije sodijo, denimo, dela L. Ferryja, A. Renauta, J. Lenoblea, A. Bertena in J.-M. Ferryja.

dedukcije, pridružuje še Kanta, borca za pravice heterogenosti in partikularnosti, ireduktibilne na pojem.

Ta druga in drugačna Kantova zastavitev je v luči te interpretacije vsebovana predvsem v *Kritiki razsodne moči* in spreminja tretjo Kritiko v ključno delo kriticizma. Kot je znano, razume Kant razsodno moč kot zmožnost, da določimo posebno z občim, pri čemer obstajata dve možnosti: bodisi *že danemu občemu* subsumiramo posebno, bodisi pa je *dano le posebno* in moramo njemu ustrezajoče obče šele *poiskati*. V prvem primeru je razsodna moč določujoča, v drugem pa reflektirajoča. Prav reflektirajoča razsodna moč naj bi, po mnenju omenjenih avtorjev, omogočala konceptualizacijo metode, primerne za moralne, pravne in politične sodbe, ki merijo na področje historičnega, spremenljivega in kontingentnega. Določujoča sodba zajame namreč empirično raznoterost zgolj z gledišča obče zakonitosti in je za posebnost raznoterega tako rekoč po definiciji slepa. Reflektirajoča sodba pa občesti niti ne predpostavlja niti je ne išče, ampak je zavezana prav posebnemu kot posebnemu. Zaradi tega naj bi po mnenju "reflektirajoče" interpretacije tudi bila primerna za praktične sodbe. Še več, če bi reflektirajočo metodo "razširili" na uporabo uma kot takega, bi lahko z njeno pomočjo mislili probleme končnosti subjekta, kontingentnosti realnega, nekonsistentne totalnosti, ki se kažejo tej interpretaciji kot ključne problemske zastavitve pometafizičnega mišljenja.

Povzemimo na kratko in brez sistematizirajoče namere tiste argumente "reflektirajoče" interpretacije Kanta, ki se zdijo uporabni tudi za premislek teoretičnih in praktičnih problemov evropske postnacionalne identitete. Za začetek bomo orisali tisto problematiko sodbe okusa, estetske reflektirajoče sodbe v pravem pomenu, na katero se ti argumenti opirajo. Sodba okusa je po Kantu postopek, pri katerem se moč upodobitve in razum ob predstavi predmeta v harmonični, spontani igri med seboj uglasita tako, da nastane neko "spoznanje nasploh" (KdU, par 9, B 29). To spontano ujemanje zora in razuma je v občutku ugodja ali neugodja začuteno kot subjektivna smotrnost forme predmeta za naše spoznavne zmožnosti, občeveljavnost tega občutka pa je znamenje za to, da imamo opraviti z avtonomnim specifičnim transcendentalnim načelom razsodne moči. To načelo predstavlja naravo tako, "kot da" bi bila neskončna raznoterost njenih form že vnaprej urejena v skladu z našo spoznavno zmožnostjo.

Argumente, razvite na podlagi te problematike, lahko strnemo v štiri točke.² Prvič, dejstvo, da je v estetski reflektirajoči sodbi ujemanje forme predmeta s subjektovo spoznavno zmožnostjo vselej le *naključno*, da ga ni mogoče a priori pojmovno določiti, je interpretirano tako, da postane sodba okusa zgledni primer pojmovnega postopka, ki artikulira ireduktibilno kontingentnost realnega, njegovo neizpeljivost iz pojma. Drugič, dejstvo, da temelji reflektirajoča sodba na občevaljavnem transcendentalnem načelu formalne smotrnosti narave, je razumljeno kot znamenje za to, da je mogoče artikulariti ireduktibilno kontingentnost realnega le prek posredovanja občega. In sicer občega, ki ima, tako kot v primeru Lepega, ki je kot ujemanje čutnosti in razuma možno le na podlagi našega vnaprejšnjega pričakovanja, da je vse empirično izkustvo mogoče sistematizirati, samo status regulativnih idej uma, torej status golega horizonta (pričakovanja) smisla. Tretjič, reflektirajoča razsodna moč je razumljena kot artikulacija izkustva, da zahteve po totalnosti in univerzalnosti, ki jo implicira logika racionalne razlage, tako rekoč po definiciji ni mogoče v celoti uresničiti. Za rabo reflektirajočega razsojanja je zaradi tega značilna "*l'indécision fondamentale*" (Berten 1992, 7), se pravi, načelna odprtost sodbe, v katero se vpisuje tako ireduktibilna heterogenost posebnega kakor tudi nerazpoložljivost občega. In četrtič, reflektirajoča razsodna moč je razumljena kot pojmovni postopek, ki uresničuje tako zahteve posebnega kakor zahteve občega in ki na tak način omogoča spravo med partikularnim in univerzalnim.

* * *

Na podlagi teh štirih argumentov "reflektirajoče" interpretacije Kanta lahko že zaslutimo, v čem naj bi bila primernost Kantovega pojma za filozofsko refleksijo postnacionalne identitete v združujoči se Evropi. Spomnimo se, denimo, na enega izmed argumentov v razpravi o prihodnji vlogi nacionalne države v evropski politični uniji. Argument se glasi takole: povezava načela državljanske demokratične univerzalnosti z idejo "substancialne"³, etnokulturne skupnosti - povezava, ki jo uteleša forma

² Za kritiko teh argumentov cf. Šumič-Riha/Riha 1993, 147 ssl.

³ Pri čemer je substancialnost v moderni seveda vselej že refleksivno posredovana.

moderne nacionalne države - je sicer prevladujoča pojavna in razvojna oblika demokratične invencije v moderni Evropi. Toda v formi nacionalne države, ki je zadnjih dvesto let delovala kot gonilo demokratične pravne države, zveza med univerzalnim demokratičnim načelom in (refleksivno posredovano) etnokulturno vsebino ni *nujna in konceptualna*, ampak je *historična in kontingentna*.⁴

Če sprejmemo stališče, da uveljavlja reflektirajoča razsodna moč moment ireduktibilne kontingentnosti realnega, potem z njegovo pomočjo ne le razvežemo povezavo med nacionalnim načelom in državljansko univerzalnostjo, marveč dosežemo še nekaj več: namreč odgovor na to, kako naj mislimo dejstvo, da je *kontingentno* nacionalno gonilo bilo za razvoj evropske demokratske univerzalnosti *bistveno*. Drugače rečeno, mislimo lahko dejstvo, da je za demokratično univerzalnost vsaka konkretna etnokulturna forma sicer *kontingentna*, da pa je hkrati sama kontingentnost zanjo *bistvena in nujna*. Problem postnacionalne identitete je namreč med drugim ravno v tem, kako vnaprej, se pravi, *na nujen način*, zagotoviti historično kontingentnemu mesto v homogenem, brezrazličnem in brezvsebinskem polju univerzalnega.⁵

In če drži, da vzpostavlja reflektirajoča metoda enakopravno razmerje med občim in posebnim, potem seveda ne preseneča, da skuša avtor, ki se nanjo opira, odgovoriti tudi na vprašanje "... kako bi bilo mogoče misliti model demokracije, ki bi hkrati ustrezal univerzalistični zahtevi in substancialni vkoreninjenosti naše istovetnosti?" (Lenoble 1992, 297). Vprašanje je poskus "omehčati" nasprotje med formalnim, med univerzalnim političnim demokratičnim okvirom, in kvazi-substancialnim, partikularnimi kulturnimi formami. Poskus torej, iti za korak dlje od habermasovske zastavitve, ki sicer poudarja, da mora biti formalna demokratična politična kultura sicer vedno zasidrana v empiričnih motivih in interesih individuov, a obravnava empirično raven sveta življenja kot nekaj formalni demokratični univerzalnosti v načelu vnanjega. V tem koraku čez haber-

⁴ Cf. za ta argument Habermas 1992.

⁵ Zahtevo, da je treba v Evropski uniji ohraniti in še bolj kultivirati kulturne posebnosti, pluralizem in dialog razlik, je mogoče vzeti na ravni teorije resno le, če jo razmemo kot zahtevo, da sodi v univerzalno polje demokratskega načela nujno tudi moment kontingentnega, ireduktibilno partikularnega.

masovsko zastavitev je partikularnim kulturnim formam pripisana vloga nečesa, kar v demokratskem načelu ni le *dopuščeno*, ampak je *notranji pogoj* njegove možnosti.

Z afirmacijo tega "substancialnega" momenta, ki je notranji demokratskemu načelu, bi bila tudi naznačena rešitev za še eno vprašanje, na katerega skušajo odgovoriti "reflektirajoči" misleci postnacionalne identitete. Na vprašanje, kako bi se bilo mogoče izogniti dogmatični, "kostruktivistični" (J.-M. Ferry, 49) uporabi obćih načel na posebnem, ki je značilna tudi za republikansko demokratično tradicijo, podedovano od Francoske revolucije. Z vnaprejšnjim pripoznanjem posebnega bi bilo obće, značilno za postnacionalno identiteto različnega, mogoče misliti kot nekaj, kar ni že *dano*, ampak kot nekaj, kar je nenehno *iskano*, kot obće, ki je kljub svoji obćeveljavnosti vselej odprto, podvrženo nenehnemu procesu preoblikovanja.

A ne glede na to, kako plodna se lahko zdi Kantova reflektirajoća metoda za razmišljanje o praktično-političnih problemih, se moramo, preden se lotimo njenega prenosa na aktualna politična vprašanja, po našem mnenju najprej spomniti na *temeljni problem* razsodne moći pri Kantu, na vprašanje, na katerega skušajo odgovoriti pojem razsodne moći in njeni dve obliki, določujoća in reflektirajoća.

* * *

V prvi Kritiki je to temeljno vprašanje opredeljeno z vso potrebno jasnostjo. Razsodna moć je zmožnost subsumirati pod pravila, torej določiti, ali je nekaj "primer pravila" ali ne. Težave pa izvirajo iz tega, da ni pravila, ki bi na splošnoveljaven in zavezujoć način urejevalo dejavnost same razsojevalne zmožnosti. Kot pravi Kant, ni mogoće pokazati, kako bi bilo mogoće na splošno razločiti, ali nekaj sodi pod pravilo ali ne, saj bi se to "ne moglo zgoditi drugaće kot spet le s pomoćjo pravila", ki bi rabilo "novo napotilo razsodne moći" (KrV, B 172/A 133). Temeljni problem razsodne moći je torej v tem, da ne obstaja nobeno pravilo za njeno ravnanje po pravilih, nobeno zadnje pravilo, Pravilo samega pravila.

V okviru določujoće razsodne moći, ki ustvarja objektivno spoznanje, je problem konstitutivnega izostanka (zadnjega) Pravila rešen na dva načina. Ker razsodna moć tu vedno že razpolaga z danim obćim, s pravili

in pojmi, ki ji jih daje razum, je strukturna vrzel razsojanja na eni strani preložena na empirične okoliščine, natančneje rečeno, na empirični subjekt oz. njegovo, kot pravi Kant, "neumnost" (KrV B 173/A 134). Vlogo neustreznih empiričnih okoliščin, ki amortizirajo strukturno vrzel razsodne moči, dopolnjuje na drugi strani načelna odprtost teoretskega pojma: če se teorija v njeni uporabi izkaže za "nepravilno", to še ne pomeni, da je ovržena, pač pa pomeni taka falsifikacija le, "da ni bilo dovolj teorije" (Kant, T/P 127/197).

Drugače je z reflektirajočo razsodno močjo, ki sami sebi predpisuje transcendentalno načelo kot obče načelo. Z načelom smotrnosti narave za naše spoznavne zmožnosti pa ni le zagotovljena spoznavnost neskončne empirične raznoterosti naravnih oblik, ki uhaja obči zakonodaji razuma, pač pa je z njim urejeno tudi to, kar je *specifično* za razsodno moč.⁶ Kot smo že omenili, je specifičnost razsodne moči v tem, da ne razpolaga z nobenim zadnjim Pravilom, z meta-pravilom razsojanja. Reflektirajoče razsojanje je tako postopek, pri katerem temeljni problem razsodne moči ni več, tako kot v določujoči sodbi, enostavno izvržen v njeno zunanost. Zanj je vse prej značilno to, da se konstituira kot občevaljavni postopek šele v refleksivnem razmerju do lastnega temeljnega problema. Reflektirajoča razsodna moč se *določa z refleksijo* bistvenega obeležja razsodne moči, se pravi, načelne odsotnosti pravila, po katerem se ravna. Po svoji zastavitvi je torej paradoks občega, katerega pomen se vzpostavlja šele z njegovim izjavljalnim aktom, paradoks občega, ki je kot obče konstituirano šele z nanj ireduktibilnim, partikularnim izjavljalnim procesom.

Pričujoči prikaz razsodne moči in njenega temeljnega problema ob vsej svoji nepopolnosti vseeno opozarja na dva momenta, ki sta bistvena za našo obravnavo. Prvič, da je ključni problem razsodne moči v tem, da je v vsaki sodbi, če naj velja za splošnoveljavno ravnanje po pravilih, odsotnost zadnjega Pravila vselej že na specifičen način prisotna. In drugič, da določujoča in reflektirajoča razsodna moč pri Kantu nista postavljeni v razmerje nasprotja, ampak je vse prej vsaka od obeh oblik razsojanja samostojen in v sebi konsistenten poskus rešitve istega temeljnega proble-

⁶ Gre za načelo, ki je, kot pravi Kant, *svojevrstno* za razsodno moč in pripada *izključno* njej (cf. KdU, 1. Einleitung, VIII in IX).

ma, rešitev izostanka meta-pravila razsodne moči, ki bi dokončno uredilo postopek razsojanja po pravilih.

Navedena momenta nas najprej opozarjata na analogijo med temeljnim problemom razsodne moči in temeljnim problemom modernega demokratičnega načela. Kar je udejanjila Francoska revolucija in česar dediči smo, to je ideja "družbene pogodbe" kot procesa, s katerim Ljudstvo samemu sebi predpisuje Zakon, se pravi, procesa, s katerim se množica posameznikov poenoti in poveže v Ljudstvo tako, da se podredi svoji lastni, ljudski oblasti. Suverenost ljudstva je od Kanta in Rousseauja naprej ime specifične oblike konstitucije in upravičenja politične oblasti, oblike, ki določitev družbenega telesa od zunaj preoblikuje v njegovo samodoločitev in samozakonodajo⁷. Posledica paradoksa, da se inividui konstituirajo kot avtonomni državljani tako, da se podredijo zakonu univerzalnega državljanstva, ki ne obstaja pred njihovo državljansko existenco, je tudi ta, da vladavina univerzalnega demokratičnega zakona nima trdnega temelja. Umanjkanje zadnje utemeljitve pa vpeljuje v demokratsko načelo praznino, ki od znotraj blokira njegovo zahtevo po univerzalnosti, natančneje rečeno, ki njegov univerzalni značaj zaznamuje z neukinljivo partikularnostjo.

Tako kot imamo pri razsodni moči opraviti s paradoksom občega pravila, katerega (zadnji) pomen je konstitutivno odsoten, tako imamo tudi pri moderni demokraciji opraviti s paradoksom univerzalnega zakona, ki je utemeljen na Niču, v svoji občosti razcepljen z momentom nerazpoložljivega partikularnega. To ustrezanje dveh problemov nas lahko posvari, da ne bi reflektirajočo razsodno moč zoperstavili določujoči. Prav narobe, reflektirajoče in določujoče razsojanje bi morali, kot smo že omenili, brati kot dva enakovredna in med saboj nepovezana odgovora na isti problem - na problem prekarnega statusa demokratičnega zakona.

Takšno skupno branje je mogoče konceptualizirati s pomočjo Lacanovih štirih formul seksuacije. "Moški in "ženski" način, kako se govoreče bitje definira v razmerju do govornice, nam lahko pomaga razumeti, da se reflektirajoča in določujoča razsodna moč ne definirata v medsebojnem razmerju, ampak vsaka glede na nekaj tretjega, in sicer glede na prekarne status modernega demokratičnega zakona, ki je strukturno

⁷ Cf. k temu tudi Habermas 1992.

njno povezan z ničem, s praznino znotraj univerzalnega polja svoje veljavnosti.

Poskusimo torej aplicirati Lacanove formule na tezo, ki smo jo omenili zgoraj, da se je namreč demokratsko načelo razvilo prek gonila nacionalnega, da je bila torej konstitucija moderne demokratične pravne države nacionalistično posredovana. Ugotovitev lahko izrazimo v obliki izjave: "Državlanski subjekt je nacionalno določen". Izjavo lahko beremo zdaj na dva načina, lahko jo vpišemo bodisi v "moško" bodisi v "žensko" stran formul, pri čemer ustreza "ženska" stran postopku reflektirajoče razsodne moči, "moška" pa postopku določujoče.

Pri "moškem" vpisu lahko izjavo beremo kot "Vsi državljani so nacionalno določeni". Izjava pa velja le takrat, če eksistira neki x , ki ni podvržen funkciji Φx , če je nekaj v državljanu, kar je izvzeto iz nacionalne določitve. Kje lahko torej ta x , to nekaj državljana, kar ni podvrženo nacionalni določitvi, najdemo? Nikjer drugje kot v tistem, v imenu česar se državljani sploh konstituirajo kot državljani, se pravi, kot subjekt, ki je načeloma indiferenten do izvora, jezika, socialnega položaja, spola... - to pa je *demokratični subjekt*, ki je po svoji definiciji vsebinsko prazen, torej očiščen slehernega specifične zgodovinske, družbene, kulturne, jezikovne, spolne itn. vsebine. Eksistenca tega subjekta-izjeme omogoča, da se državljani na eni strani v celoti konstituirajo skozi nacionalno določitev, in da na drugi strani etnokulturni gibalni moment pripada področju historičnega in kontingentnega, ne pa področju bistvenega in konceptualnega.

V drugem, reflektirajočem oz. "ženskem" primeru lahko izjavo beremo kot "Ne eksistira noben državljani, ki ne bi bil določen z nacionalnim". A posledica tega, da ni nobene izjeme od nacionalnega pravila je, da po svojem bistvu ni vse državljana določeno s funkcijo Φx , da državljani ni v celoti podvržen nacionalnemu določilu. Drugače rečeno, državljani so po svojem bistvu ne-vsi oz. demokratični državljani je per definitionem necil. Tu torej nimamo več opraviti z nobenim idealom čistega subjekta demokracije, ki bi državljana očiščeval od njegovega nacionalnega določila in mu omogočal, da je ne glede na to določilo vselej lahko državljani v

celoti. Opraviti imamo le še s konkretnimi, vselej partikularnimi demokratičnimi subjekti in njihovimi konkretnimi, historično-kontingentnimi pravicami: kontingentno je tu konstitutivno za demokratični subjekt in neposredno vstopa v njegovo določilo.

* * *

Kako vprašljivo je, če izigravamo reflektirajočo sodbo proti določujoči kot, denimo, manj dogmatsko, bolj pluralistično, naravnano na pripoznanje heterogenega, bomo skušali zdaj ponazoriti na konkretnem primeru - na Bosni, tej odprti rani združujoče se Evrope. Izhajali bomo iz enostavnega vprašanja: Kako je dogajanje v Bosni povezano z univerzalnim in v Evropi zdaj tudi univerzaliziranim, brezvrzelnim demokratičnim pravnim redom? Kako se lahko izognemo temu, da bi ga dojeli zgolj kot obrobni pojav univerzalnega demokratičnega področja, kot patološki odmik od normalnega poteka demokratizacije povzročen z "neprimernimi", demokratični ureditvi nenaklonjenimi družbenimi in zgodovinskimi okoliščinami? V kakšni meri gre vse prej za nekaj, kar zadeva samo bistvo univerzalne demokratične kulture? Drugače rečeno, v kakšni meri pri vojni v Bosni ne gre za predmoderne etnične konflikte balkaskih plemen, ampak za skoz in skoz pomoderno vojno, za demokratično, postmoderno vojno par excellence?⁸

Vojno v Bosni kot končno dejanje razpada jugoslovanske federacije lahko najprej obravnavamo kot predmet določujoče sodbe. V tem primeru izhajamo iz danega občega, iz trdnega pravila - se pravi, iz realno eksistirajočega, teoretično upravičenega in institucionalno materializiranega evropskega demokratičnega reda - to pravilo pa nato skušamo aplicirati na "primeru Bosna". V tem okviru sta načeloma možna dva odgovora, ki temeljita oba na "moških" formulah univerzalizacije in torej implicirata, da so demokratska načela demokratičnega reda po svojem bistvu v sebi sklenjeno, homogeno polje. Pri prvem odgovoru gre za demokratično "afirmativno" interpretacijo, pri kateri je vojna v Bosni dojeta kot nekaj, kar je demokraciji v bistvu vnanje - kot empirična izjema univerzalnega

⁸ Tako kot je bil npr. jakobinski teror skoz in skoz demokratičen fenomen, cf. Cl. Lefort, *Essais sur le politique (XIX e -XX e siècle)*, Seul, Pariz 1986.

demokratizacijskega procesa, kot njegova zgodovinska regresija. Ali pa lahko razumemo vojno v Bosni radikalno kritično kot "laž demokratskega načela". Dogajanje v Bosni je v tem drugem odgovoru interpretirano kot znamenje za to, da je dozdevno univerzalizem demokracije v resnici vselej že partikularistično določen, da nastopa dozdevno obče demokracije le kot maska za egoistične partikularne interese. "Primer Bosne" bi tako, denimo, govoril o tem, da se za demokratsko skrbjo Zahoda skrivajo v resnici partikularni interesi posameznih evropskih velesil in pa prastrah Zahoda pred islamsko nevarnostjo.

Vojno v Bosni pa lahko - enako upravičeno in konsistentno - razlagamo tudi v okviru reflektirajoče sodbe, se pravi, v okviru "ženskega" odgovora na zahtevo po univerzalizaciji. Do gledišča reflektirajoče sodbe pridemo tako, da povežemo med seboj dve dejstvi. *Prvič*, ravnanje Zahoda v bosanskem primeru, ki se kaže na prvi pogled kot naravnost zgledni primer nenačelne in cinične politike imperialnih velesil, to podoba "neskončne empirične raznoterosti" ukrepov in sklepov, ki niso nikomur koristili in so bili zagonetka tudi za njihove avtorje, lahko razumemo le tedaj, če jo podvržemo Kantovemu "načelu refleksije". To raznoterost ukrepov moramo torej že vnaprej obravnavati tako, *kot da* bi se vsako od teh samih v sebi zmedenih in nejasnih dejanj ujemalo z demokratičnimi načeli. Drugače rečeno, za vsako dejanje Zahoda moramo predpostaviti, da je v njem mogoče najti "primer demokratskega pravila", da je demokratsko "smotno".⁹ S tem načelom refleksije pa je treba, *drugič*, povezati očitno zmedenost Evrope in njeno popolno nerazumevanje vojne v Bosni. Tega nerazumevanja ne smemo prevaliti na nezadostno ali neadekvatno poznavanje okoliščin. Vse prej ga je treba razumeti na načelni ravni, kot nekaj, kar je bistvena sestavina doslednega demokratskega ravnanja. Kljub demokratskemu ravnanju je Zahod izgubil norme, ki bi mu dovoljevale, da razloči: to je primer (demokratskega Parvila) in to ne, to je pravično, to pa ne.¹⁰

⁹ Pričakovana demokratska "smotnost" zahodnih ukrepov je torej, s Kantovimi besedami, zgolj formalna, rabi le temu, da razsodni moči v njeni refleksiji o empirični raznoterosti ukrepov "zagotovi pojem, da se lahko v njej orientira" (KdU, B L).

¹⁰ V okviru določujoče sodbe bi bilo takšno nerazumevanje izključeno. V tem okviru sta samo dve možnosti: Evropa bi bodisi vedela, kako naj v Bosni ukrepa glede na pravo in

Povezava obeh dejstev nas pelje k sklepu, ki se vpisuje v "žensko" stran formul univerzalizacije. Nobenega dejanja in nobenega ukrepa demokratske zahodne Evrope ni, ki ne bi bil "primer demokratskega pravila" - kljub temu oz. ravno zato pa ni-vse ravnanje Evrope, ni vse v tem ravnanju demokratsko. Evropsko radikalno nerazumevanje vojne v Bosni je točka, kjer prihaja na dan nedemokratični moment, ki je sestavina samega demokratskega načela. Ne gre zgrešeno demokratsko ravnanje, ampak za spodlet dejanja, ki je tako rekoč aprioren, strukturno nujen za dejanje samo. Gre sicer za radikalno izgubo demokratskih norm, ki pa ni tudi že izguba demokracije same, ampak je vse prej ponavzočenje njenega bistva.

Bosna kot "primer demokratskega pravila" je primer grobe kršitve demokratskih norm, primer razkroja normativnosti demokratskega univerzalnega zakona, do katere prihaja prav v imenu univerzalnega samega. Popolna izguba orientacije, značilna za evropsko politiko v Bosni, stališče, za katerega ni več politične ločnice med pravičnim in krivičnim, pač pa obstajajo samo tri "v vojno vpletene strani", vse to govori o tem, da imamo v bosanskem primeru opraviti z *neposredno spojitvijo* partikularnega in univerzalnega, specifičnih pravic, ki jih ni mogoče univerzalizirati, in občesti demokratskega načela. Kot takšna stalitev je Bosna primer reflektirajoče razsodne moči v kar se da čisti obliki - kaj je namreč le-ta drugega kot postopek, v katerem se obče konstituira šele v procesu svoje aplikacije, paradoksnost mesto, kjer prihaja do neposrednega sprevačanja posebnega v obče.¹¹ Drugače rečeno, nerazumljivost bosanskega situacije je v tem, da

človekove pravice in bi to svoje vedenje prej ali slej tudi materializirala v učinkovitem dejanju. Ali pa bi njeno zločinsko ravnanje bilo znamenje za skriti partikularni interes, zaradi katerega nastopa evropska politika na ravni javnega diskurza kot (proti svoji volji neuspešen) zagovornik pravnih norm in človekovih pravic, na tihem pa samo sebe cinično izvzema iz "spoštovanja teh pravic in pravil".

¹¹ Zato sta tudi pri reflektirajoči razsodni moči, tako kot pri določujoči, načeloma možni dve vrsti branja. Pri prvi, ki se opira na Kantovo teleološko reflektirajočo razsodno moč, stopa v ospredje vidik občesti, seveda s podrobnejšo opredelitvijo, da gre za obče, ki je procesualno in zgolj regulativno. Pri drugi, ki temelji na modelu estetske reflektirajoče

reprezentira vladavino *absolutnega partikularnega*, partikularnega, ki je brez občega, ki bi ga povzemalo vase, natanko v meri, v kateri je z občim neposredno spojeno.

* * *

Odgovora na vprašanje, kako je vojna v Bosni povezana z najnovejšim demokraskimi razvojem Evrope, nam ne torej ne daje ne gledišče določujoče razsodne moči ne gledišče reflektirajoče. Z določujočega gledišča lahko sicer, v primeru prvega, afirmativnega odgovora, določimo demokrasko načelo, vendar pa v kaosu empiričnih okoliščin zgubimo Bosno kot specifičen objekt evropske demokratizacije. Ali pa lahko, v primeru kritičnega stališča, sicer mislimo Bosno kot "primer demokraskega pravila", zato pa zgubimo samo demokrasko načelo, ki se preobrazi v goli videz. Z reflektirajočega gledišča pa lahko sicer že v prvem koraku dojamemo Bosno kot "primer pravila", a za ceno popolnega razdejanja univerzalnosti demokracije.

Izostanek odgovora je po našem mnenju znamenje za to, da nista ne določujoča razsodna moč ne reflektirajoča samostojna razlagalna model za praktično-politične pojave. "Primer Bosna" govori o tem, da je vsak od obeh tipov razsojanja, vzet sam zase, le generator zla. Prav zato je treba, tudi pri obravnavi problema postacionalne identitete, določujoče in reflektirajoče razsojanje, *brati skupaj*, razumeti ju je treba kot dva različna odgovora na isto vprašanje, kot dva specifična poskusa rešitve paradoksa, ki ga ilicira zahteva po univerzalnosti modernega demokraskega zakona.

Skupno branje seveda ne pomeni *sinteze* obeh tipov razsojanja. Možnost, da postavimo problem postacionalne identitete kot filozofski problem, ni v razlagi tipa "niti ne zgolj eno niti ne zgolj drugo", niti ne zgolj partikularno, različne kulturne forme in nacionalne države, niti ne zgolj univerzalno, vseobsegajoča politična demokraska forma in nadnacionalna država Evropa. Taka sinteza že zaradi tega ni možna, ker je že vsaka od obeh oblik razsodne moči sinteza partikularnega in univerzal-

sodbe, pa je poudarjen moment ireduktibilne heterogenosti, dejstvo, da obstaja obče le skozi točko svoje partikularne utelesitve.

nega, forme in vsebine, tudi če ta sinteza ni eksplicitno reflektirana.¹² Skupno branje določujoče in reflektirajoče sodbe torej ne pomeni sinteze, prav narobe, nujno je zaradi tega, ker pride v njem do izraza *načelna nemožnost* posredujoče sprave med obema sodbama, natančneje rečeno, ker se v njem pokaže *nemožnost*, ki je skupna eni in drugi. To, kar povezuje oba tipa razsojanja, ne da bi ju postavljalo v neposredno razmerje, je nemožnost, ki definira univerzalni demokratični zakon. Nemožnost je notranje določilo univerzalnosti zakona zato, ker se zakon konstituira v svoji univerzalnosti edino skozi svojo navezanost na partikularni kraj izjavljanja, ki ga ne more zaobseči v sebi. Ta navezanost vzpostavlja zakon, a mu hkrati onemogoča, da bi se izoblikoval kot to, kar naj bi po svojem pojmu bil - kot homogena, konsistentna celota.

* * *

Kako bi lahko torej, če se vrnemo k vprašanju postnacionalne identitete, postavili to vprašanje kot filozofski problem? Po našem mnenju imamo tu na razpolago dva odgovora, ki se umeščata na različni ravni.

Prvi zadeva filozofsko refleksijo o političnem, refleksijo, ki sicer nedvomno učinkuje tudi na filozofsko mišljenje, vendar tega ne zadeva v njegovemu bistvu. Na tej meta-ravni filozofske refleksije o problemih postnacionalne identitete se nahajajo tudi tiste konceptualizacije postnacionalne Evrope, ki se zavzemajo, s povsem koherentno in konsistentno argumentacijo, za hkratno artikulacijo forme in vsebine, univerzalnega in partikularnega, in zavračajo tako (etatistični) konstruktivizem transnacionalne identitete, utemeljene v zgolj formalnih demokratičnih načelih, kakor tudi (nacionalistični) tradicionalizem identitete, ukoreninjene v entokulturnih formah. A ravno zaradi svojega meta-stališča se ti poskusi vselej že gibljejo v horizontu državotvorne demokratične politike, demokratične "real-politike", in razvijajo v bistvu le tiste predstave o demokraciji, ki jih demokracija že goji o sami sebi.

¹² Za konstitucijo univerzalnega v določujočem postopku je *bistveno* to, da je partikularno iz njega izključeno in da mu stoji nasproti kot zunanje empirično. V reflektirajočem postopku pa je, narobe, ta izključitev, *bistvena* za univerzalno, reflektirana kot taka znotraj samega univerzalnega, univerzalno je torej postavljeno v odvisnost od svojega nujnega udejanjenja v partikularnem.

Pri drugem odgovoru pa ne gre za filozofsko refleksijo o političnem, ampak za refleksijo, ki zadeva samo filozofsko mišljenje v *njegovem razmerju do političnega*. To pa je refleksija, ki kroži okoli paradokсне zahteve po univerzalnosti - pojma, zakona -, na kateri temelji moderna družba. Paradoks ni v tem, da univerzalnemu zakonu vselej že uide moment partikularne vsebine, vse prej je v tem, da je ravno uspešno zaključen proces univerzalizacije, da ravno vzpostavljena identiteta univerzalnega proizvede neko partikularno, ki mu je radikalno heterogeno. In naloga mišljenja je ravno, da ohranja odprto mesto za heterogeno, za to, kar od znotraj votli univerzalni zakon in mu daje pečat ne-celega zakona. Na tej ravni se postavlja vprašanje postnacionalne identitete kot zahteva, da na podlagi spodleta sinteze med univerzalnim in partikularnim ohranimo zahtevo čisto Drugega, zahtevo njegovega pripoznanja. To pripoznanje je daleč od kake "demokratske odprtosti" za drugega in nima ničesar opraviti z liberalno tolerantnostjo do razlik, kulturne različnosti itn. Vse prej gre za to, da subjekti postnacionalne identitete izkusijo in prestanejo protislovje, ki je v tem, da dosežejo svojo kozmopolitsko identiteto takrat, ko pripoznajo v sebi moment a-subjektivnega Drugega, ko so torej v nekem svojem momentu sami Drugo univerzalistične in univerzalizirajoče se Evrope. V toliko so morda muslimanski Bosanci že za korak pred združujočo se Evropo in čakajo nanjo.

Literatura:

- Berten, André, 1992, "Kant et la question de la République universelle", v: *Filozofski vestnik*, št. 2, ZRC SAZU, Ljubljana.
- Ferry, Jean-Marc, 1992, "Pertinence du postnational", v: *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, izd. J. Lenoble in N. Dewandre, Éditions Esprit, Paris.
- Habermas, Jürgen, 1992, "Citoyenneté et identité nationale" v: *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*.
- Lenoble, Jacques, 1992, "Penser l'identité et la démocratie en Europe", v: *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*.
- Šumič-Riha, Jelica/Riha, Rado, 1993, *Pravo in razsodna moč*, KRT, Ljubljana.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*.
- Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*.
- Kant, Immanuel, T/P, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*; slov. prev. v: *Filozofski vestnik*, št. 2, ZRC SAZU, Ljubljana 1990.

George Matthews

OŽIVLJANJE HEGLOVEGA SUBJEKTA

*Opombe o prehodu iz substance v subjekt v Heglovi Znanosti logike**

Heglov subjekt? Ali nismo že končali s to metafizično utvaro? Ali se ni že zdavnaj razkrilo, da Heglov subjekt ni nič drugega kot namišljena rešitev frustracij poznega razsvetljenstva, s katerimi smo se odtlej naučili shajati, če jih že nismo sprejeli?¹ Ali ni bil poleg tega ta namišljeni junak zveden na nič drugega kot prazno ime, po vsem antropologiziranju, vmeščanju v čas in zgodovino, dekonstrukciji, prečrtavanju, cepljenju, brisanju itd., ki ga je preстал v stoletju in pol od svojega pojava?² Ali v teh postmodernih časih konec koncev nimamo dovolj skrbi - napornih in negotovih nalog pri vzpostavljanju novih lokalnih in negotovih identitet, odpiranju novih prostorov za tiste, ki si po stoletjih zatiranju skušajo priboriti besedo, usmerjanju pozornosti k neštetim podrobnostim, spregledanih v spokojnih dneh, ko so velike zgodbe še veljale za mogoče - tako da naj se nam res ne bi bilo treba ukvarjati z zaprašenim truplom Heglovega subjekta? In vendar si ne moremo pomagati, da se nam običajna zgodba o

* Razpravo je omogočila štipendija Institute of International Education, Washington D.C.. Mladenu Dolarju in Slavoju Žižku pa bi se rad zahvalil za njune koristne pripombe na zgodnjo verzijo tega besedila.

¹ Obstajajo številne interpretacije, ki v Heglu vidijo poskus imaginarne rešitve sodobne odtujitve: tukaj omenjam le Marxovo dobro znano in zelo vplivno obtožbo o Heglovem idealizmu (Marx, 1964), in bolj učeno Taylorjevo interpretacijo (1975), ki za vodilno nit svoje razlage Hegla vzame "ontološko vizijo" za domnevnim Heglovim poskusom sprave subjektivnosti in objektivnosti pod okriljem absolutnega subjekta.

² Glej Butler (1987) za interpretacijo zgodovine sodobne francoske filozofije kot takšnega niza preobrazb Heglovega subjekta, ki velja za temeljnega protagonista njegovega filozofskega *Bildungsromana*, *Fenomenologije duha*.

Heglovem subjektu ne bi zdela preveč enostavna, že sama njena razvpiteost pa sumljiva; to pa zato, ker je vse preveč ljudi verjelo pripovedi o zločinih tega subjekta in priporočalo njegovo obsodbo in naglo usmrnitev. Vse preveč ljudi, ki se sicer ne strinjajo skoraj o ničemer, je o tem vse prehitro enakega mnenja. Kje drugje kot ob vprašanju Heglovega subjekta bi si lahko bili edini Marx, Popper, Husserl, Russell, Heidegger, Marcuse, Habermas, Lyotard, Foucault, Derrida in množica drugih, ki so sledili njihovim različnim tradicijam? Ta premišljevanja so me vodila do vprašanja ali nemara Heglov subjekt - če je utvara - ni toliko proizvod Heglove domišljije, ampak bolj domišljij kasnejših bralcev, fikcijska opora različnim fantazijam iz pozne moderne in postmoderne filozofije.

Poleg teh posrednih dokazov o napačni obravnavi Heglovega subjekta obstaja v njegovih delih dokaz, ki še posebej izrazito utemeljuje ponovno obravnavo tega primera. Eni izmed najbolj znanih vrstic iz Predgovora k *Fenomenologiji duha*, Heglovi razvpiti trditvi, da obstaja bistvena povezava med pojmom "substancia" in "subjekt", je dodano metodološko opozorilo. Hegel namreč pravi:

Po mojem uvidu, ki se mora upravičiti le skozi prikaz sistema samega, je vse odvisno od tega, da se resničnega ne dojame in izrazi le kot substance, temveč enako tudi kot subjekt.³

Običajna interpretacija trditve, da "je vse odvisno od tega", da se substanco dojame in izrazi kot subjekt, preprosto ne upošteva opozorila, da je to mogoče storiti le skozi prikaz sistema samega.⁴ Na koncu se to večkrat

³ TWA 3, str. 22-23.

⁴ John Sallis (1977), na primer, v svoji skrbni analizi razprave o substanci in subjektu v Predgovoru k *Fenomenologiji* preprosto spregleda to Heglovo opozorilo, in to v študiji, ki je izrecno posvečena konceptu prikaza (*Darstellung*). Vendar ta interpretacija privzema veljavnost heideggerjanskega pristopa k Heglu, kot ga je podrobneje razvil Werner Marx, za katerega je značilna izolacija ključnih pojmov, ki naj bi določali tok gibanja besedila in njegove rezultate. Ta pristop je blizu nekaterim anglo-ameriškim avtorjem, ki so si Hegla razlagali z osredotočanjem na definicijo ključnih pojmov (glej, na primer, Solomon, 1972; Schacht, 1972). V nasprotju s tem popolnoma nedialektičnim pristopom, moj pristop vključuje prepričanje, da pri interpretaciji Hegla tako ločevanje vsebine od forme preprosto preprečuje razumeti, kaj je želel povedati in kakšna je

razume kot priznanje temeljne predpostavke, katere sprejem ali zavrnitev nam določa mesto v Heglovem sistemu⁵ ali izven njega, medtem ko se po drugi strani domneva, da subjekt hkrati igra vlogi predpostavke in cilja Heglove filozofije.⁶ Nepazljiv odnos do Heglovega opozorila, naj substanco razumemo kot subjekt le na osnovi prikaza sistema samega, se mogoče da razumeti, saj sploh ni jasno, kje v sistemu samem naj iščemo ekspozicijo te ključne formule. Vzrok gre, prvič, iskati v nejasnem položaju Predgovora - kjer najdemo to formulo in opozorilo - glede na *Fenomenologijo* in kasnejši sistem (ali naj utemeljitev iščemo v *Fenomenologiji*, in če naj jo, ali v *Fenomenologiji* kot celoti ali v enem izmed njenih delov, ali pa je utemeljitev potrebno iskati v *Znanosti logike* kot celoti ali pa v enem izmed njenih delov, ali pa mogoče kje drugje v sistemu, na primer v *Filozofiji duha*?). Drugi vzrok je, da se zaključek *Fenomenologije* večkrat razlaga kot herojski prihod absolutnega subjekta na svetovni oder, kjer se "absolutno vednost", s katero se *Fenomenologija* zaključuje, razume kot vednost subjekta, ki se vrača k sebi iz svoje upredmetene odtujitve v preostalem delu.⁷ Če se *Fenomenologija* zaključuje z vzpostavitvijo subjekta, očitno ni potrebe, da bi še naprej iskali utemeljitev za to, da je substanco treba razumeti kot subjekt.

Vendar pa je v *Znanosti logike*, naslednjem Heglovem delu, ki ga je napisal po Predgovoru k *Fenomenologiji*, mesto, ki bi lahko skozi ekspozici-

njegova utemeljitev. Edina upravičitev tega prepričanja pa je seveda v udejanjanju takega razumevanja.

⁵ Henrich kot uvodni korak k razpravi o Heglovi "logiki refleksije" preprosto vzame zgoraj navedeno Heglovo trditev kot izraz načela ("*Grundsatz*") Heglovega sistema. Po Henrichovi formulaciji Heglova filozofija deluje v okviru osnovnega načela, ki se glasi: "Die Substanz ist zugleich als Subjekt zu denken." Henrichu to načelo, ki kot tako nikoli ni izraženo v Heglovih besedilih, pomeni trditev o "formalni ontološki" semantični enakosti izrazov substanca in subjekt. Čeprav Henrich izčrpno navaja vsa mesta v Heglovih delih, kjer Hegel omenja substanco in subjekt, vključno z zgoraj omenjenim, ne zagovarja veljavnosti svoje interpretacije teh odlomkov; enostavno je prepričan, da gre za formalno identiteto definicije obeh izrazov. Glej Dieter Henrich (1978).

⁶ Butler, str. 20, "*Fenomenologija* zahteva in izvrši bralčevo identifikacijo s potujočim subjektom..." (moj poudarek).

⁷ Glej, na primer, Taylor, str. 214 in Butler, str. 8-10.

cijo sistema samega veljalo za utemeljitev trditve, da je substanco treba razumeti prav tako tudi kot subjekt. Gre namreč za prehod od zadnje kategorije Nauka o bistvu, kategorije absolutnega razmerja (znanega tudi kot substance), k prvi kategoriji Nauka o pojmu, pojma na splošno (naslov prvega poglavja prvega razdelka z naslovom "Subjektivnost"). Kljub tej terminološki zmedi da Hegel jasno vedeti, da gre tukaj za utemeljitev trditve "substanco je treba dojeti enako kot subjekt".⁸

Ta ključni prehod v *Znanosti logike* je, kot bo postalo razvidno kasneje, vredno obravnavati kot nedvoumen poskus upravičitve Heglove izjave o substanci in subjektu.⁹ Ker se nahaja v *Logiki*, kjer naj bi prikaz miselnih določil deloval brez predpostavk,¹⁰ nam ta nedvoumen poskus izpeljave subjekta iz substance dovoljuje zastaviti pravno vprašanje: "S kakšno pravico lahko Hegel trdi, da je substanco treba dojeti kot subjekt?" Namesto da bi se osredotočili le na "vsebino" Heglovih besedil, protagonista teh besedil, njihove odnosnice, domnevnega označenca njihovih označevalcev, bomo ob obravnavi ekspozicije substance in subjekta v *Logiki* upoštevali tudi samo formo ekspozicije, značaj in upravičitev dialektike mišljenja, ki misli sebe, ne da bi karkoli, kar je *Znanost logike*, vzeli za samoumevno.¹¹ Pobuda za tako prizadevanje pa je več kot poskus očiščenja Heglovega imena z zakasnelim razkazovanjem njegovega argu-

⁸ Hegel ta razdelek omenja kasneje v Uvodu k Nauku o pojmu kot "gibanje substancialnosti" (TWA 6, str. 246), katerega dovršitev "pa ni več *substancia* sama, temveč nekaj višjega, *pojem, subjekt*" (TWA 6, str. 249).

⁹ Dva novejša komentarja, ki izrecno obravnavata ta razdelek, sta Jarczyk (1980) in Biard, in dr. (1983). Prvo delo nikoli ne preide od tekstualnega komentarja na vprašanje *upravičitve*, in tako nazadnje obravnava to razpravo kot elaboracijo temeljne Heglove predpostavke. Čeprav drugi komentar (Biard, in dr. 1983) dobro povzame in razloži Heglovo besedilo, se ne ukvarja s širšimi vprašanji, ki jih postavlja formula o substanci in subjektu iz Predgovora k *Fenomenologiji*.

¹⁰ TWA 5, str. 35, 69.

¹¹ Tako razumevanje *Logike* je treba jemati resno, saj je tekstualno, zgodovinsko in filozofsko upravičljivo in ni le ponovitev Heglovega nezaslišanega in neupravičenega mnenja o lastnem delu. V tovrstnih interpretacijah Hegla je oral ledino Hartmann (1976), sledili pa so mu Halper (1990) in še posebej Winfield (1987, 1990), ki jim tudi pričujoča razprava precej dolguje.

menta za njegovo domnevno dogmatično izrečeno trditev. Pravi razlog za ponoven natančen premislek o Heglovi izpeljavi subjekta iz substance v *Znanosti logike* je pokazati, da vsaj glede na postmoderno kritiko metafizike, Heglov subjekt ni najšibkejši del njegove filozofske zgradbe, ampak lahko k tej kritiki veliko prispeva.

V *Znanosti logike*, v prehodu od "Nauka o bistvu" k "Nauku o pojmu", Hegel skozi "predstavitev sistema samega" predstavi dolgo pričakovano utemeljitev trditve, da je potrebno substanco dojeti kot subjekt. Tukaj pokaže, kako se za miselno določilo, ki je zaključek poti bistva - kjer naj bi misel končno zaobjela tisto, kar so hotele izraziti kategorije bistva, pa tega niso mogle doseči, namreč substanco ali absolutno razmerje - v resnici izkaže, da vsebuje strukturo, ki se bistveno razlikuje od vseh struktur kategorij bistva. Prisiljeni smo se soočiti z ironičnim zaključkom, da mišljenje bistva, ko je prignano do konca, proizvede miselno določilo, ki ni le drugačno od bistva, ampak tudi v popolnem nasprotju z njim in izkjučeno iz mišljenja bistva.¹² Hegel izoblikuje ta presenetljiv zaključek na številne načine, med katerimi so morda najznamenitejši: "... se svoboda izkaže za resnico nujnosti ..." (TWA 6, str. 246), in "... dovršitev substance... ni več substanca sama, temveč nekaj višjega, pojem, subjekt." (TWA 6, str. 249)

Da bi videli, kako je to mogoče, moramo najprej pretehtati osnovno strukturo bistva in osnovno nalogo Heglove ekspozicije kategorij bistva. Mišljenje bistva je nastalo z nezmožnostjo ohranitve mišljenja biti, miselno formacijo, s katero se je začel poskus mišljenja, da bi zajelo samo sebe, da bi utemeljilo svoj lasten določen značaj, projekt *Logike*. Bit je Heglovo poimenovanje za tisto konfiguracijo mišljenja, ko mišljenje trdi, da ima neposreden dostop do objekta, ki je že sam po sebi določen. Vendar pa pripisovanje določenosti objektu, ki naj bi bil mišljenju neposredno dan, navsezadnje privede do propada vsakega določanja.¹³ Če so določila objekta mišljenja popolnoma v objektu samem, kar je Nauk o biti skušal dokazati s pripisovanjem vse določenosti neposredni biti, mora biti ta

¹² Glede ironičnega značaja Heglove dialektike v *Logiki*, glej Flay, 1990.

¹³ Bistvo, ki naj bi bilo neposreden rezultat razvoja biti, je "nedoločljiva, enostavna enota", ki je "po svojem določilu ... zato v sebi mrtva, prazna brezdomočilnost." (TWA 6, str. 13-14).

določenost konec koncev nekaj indiferentnega za samo misel, za katero naj bi bil objekt določen.¹⁴ Tako se Nauk o biti konča z ugotovitvijo, da mora biti določenost objekta mišljenja odvisna od nečesa drugega, kar se na prvi pogled zdi v nasprotju z njo, od bistva.¹⁵ Izkaže se, da je določenost, ki naj bi jo bit vsebovala v sebi, mogoče misliti le, če bit obravnavamo kot del strukture posredovanja, v kateri bit igra vlogo nedoločene predpostavke procesa določanja od drugega.

Nauk o bistvu poskuša nato razložiti določitev objekta mišljenja s pomočjo te strukture posredovanja. Da bi na splošno dokazali, za kaj gre, vzemimo znano filozofsko trditev, da je spoznanjski dostop do realnosti mogoč le preko neke posredujoče strukture (jezikovne igre, pojmovnega okvira, skupka temeljnih prepričanj, itd.) Ta trditev, ki jo Nauk o bistvu dialektično analizira, pravi, da tisto, kar imamo za neposredno resnično, niso "stvari na sebi", ampak stvari, kakor se nam pojavljajo preko strukture posredovanja. Utemeljitev te trditve izhaja iz našega prejšnjega spoznanja o osnovni inkoherenči sklicevanja na "stvari na sebi": karkoli že utegnejo biti "stvari na sebi", če želimo karkoli zvedeti o njih, morajo biti tudi "stvari na sebi" za nas, stvari, ki jih lahko spoznamo in ki se skladajo z možnostjo našega izkustva o njih. Tako je navidez neizogiben zaključek, da je tisto, kar se v naši običajni "predfilozofski" drži sprva zdi nekaj neodvisnega od našega spoznanja, v resnici že posredovano. Kljub neizogibnosti ta zaključek vendarle vodi naravnost v novo dilemo glede pojma "nasebja". Če namreč premislimo, kaj storimo, ko zavrnemo možnost neposrednega sklicevanja na "stvari same", kmalu ugotovimo, da se moramo v poskusu izoginitve pojmu nasebnost, presenetljivo, zanesti ravno na takšno sklicevanje. Če zagovarjamo trditev, da naše dojemanje realnosti strukturno določa osnovni posredujoči okvir, mora obstajati vsaj ena stvar, do katere imamo neposreden dostop neodvisno od tega okvira - samo dejstvo našega sklicevanja na posredujoči okvir. Stvar na sebi, ki je izključena na eni ravni, se na drugi vrne, da bi podprla to izključitev. Nič ne pomaga zatekanje k nekakšnemu pojmu "zmotljivosti", v skladu s katerim je naša perspektiva glede na strukturo spoznavanja zmotljiva, češ da moramo našim trditvam le pripisati hipotetičen status, da bi spoznali

¹⁴ Glej Fleischmann, 1968, str. 54.

¹⁵ TWA 6, str. 18.

strukturo vednosti, ali pa sklicevanje na nekakšen "hermenevtični krog", v skladu s katerim le "začasno" trdimo, da vemo, kaj je vednost. S tem bi le dodali še eno raven posredovanja in premestili problem na to višjo raven - naša vednost o posredovanosti (njeno zanašanje na hipoteze, njena odprtost do novih teorij in najdb) naše vednosti o posredovanosti vednosti bi bila tedaj pač neposredna. In če bi se izognili vsemu sklicevanju na nekaj "samoumevnega", ne bi nikoli mogli zares reči, da imamo le posredovan dostop do stvari. Tako moramo bodisi pustiti odprto možnost neposrednega dostopa do stvari s tem, da ne vztrajamo na posredovanem značaju vednosti, ali pa se moramo nedvoumno sklicevati na tak neposreden dostop do stvari, saj je to edini način, s katerim lahko podpremo trditev, da je naša vednost posredovana. Kot zdaj vidimo, lahko - paradokсно - trditev, da je resnica vedno posredovana resnica, zagovarjamo le, če obstaja eno dejanje vedenja, ki se izmakne posredovanju.

Seveda pa to ne pomeni, da se lahko upravičeno sklicujemo na "stvari same" - nemožnost utemeljitve posredovanega značaja vsega mišljenja sama po sebi še ne opravičuje vrnitve k dogmatizmu,¹⁶ kajti preprostega sklicevanja na "stvari na sebi" ni mogoče braniti zaradi popolnoma neodvisnih razlogov, navedenih zgoraj. Nasprotno, to nas pripelje do dvojne povezave: stališče o ireduktibilnem posredovanju je hkrati nujno in nemogoče. Nujnost posredovanja izhaja iz dejstva, da vednost in izkustvo po definiciji sestojita iz določil za subjekt, kakorkoli že določimo ta subjekt. In vendar tega zaključka ni mogoče zagovarjati, ne da bi zašli v protislovje ali začarani krog: bodisi moramo sprejeti vsaj en primer neposredovane vednosti, če hočemo utemeljiti posredovani značaj vse vednosti, ali pa moramo privzeti prav jisto, kar hočemo dokazati. Tako se stališča, v skladu s katerim je posredovanje ireduktibilno, stališča, ki ga Hegel razlaga v Nauku o bistvu, ne da ustrezno določiti, ne da bi spodkopali njegovo

¹⁶ To mnenje se pogosto po pomoti pripisuje Heglu. Glej Findlay (1977), xii-xiv. Vztrajanje na tem, da na primer Heglova kritika Kanta preprosto vključuje spoznanje, da ima celo trditev, da ne vemo nič o stvareh na sebi, status vedenja o teh stvareh, spregleda dodaten poudarek; četudi ima Hegel Kantovo stališče za nepopolno, hkrati vendarle ve, da je neizbežno. Glej Hegel TWA 8, str. 114-116. Glej tudi Longuenesse (1981), posebej pogl. 1.

osnovno trditev o ireduktibilnosti posredovanja; vendar ga tudi ni mogoče zavrniti, ne da bi se vrnili na stališče, iz katerega po nujnosti izhaja.

Vse to do neke mere ostaja zunanja refleksija o stališču, do katerega je *Logika* prišla na začetku Nauka o bistvu. In zaradi tega se v našem poročilu to stališče o posredovanju zaenkrat zdi kot slepa ulica, na katero lahko reagiramo le z globoko skepso glede pretenzij filozofije, da bi sploh kaj vedela. Heglova izpeljava se na drugi strani izogne temu zaključku, ne z domnevo, da je problem bistva rešljiv, da bistvo lahko navsezadnje očistimo protislovij, ampak z zavračanjem vsake kritike bistva, ki ni imanentna. Raje kot da bi začel z zunanjo kritiko stališča bistva, Hegel prime bistvo za besedo, kot stališče, do katerega se mora mišljenje napatiti v svojem poskusu utemeljitve določenosti, in mu dovoli, da razkrije svoje lastno notranje protislovno delovanje.¹⁷ Tako se Heglova izpeljava začne, zavoljo argumenta, s sprejemanjem teze "resnica biti je bistvo" in nadaljuje s proučevanjem notranje strukture te inherentno protislovne izjave.¹⁸ To ekspozičijo lahko tako razumemo kot iskanje poti za dokončno zavrnitev bistva, in ne preprosto za iskanje domnevne resnice, ki leži za bistvom, pri čemer je seveda dodan ta zasuk, da se bistva lahko znebimo le s privzemom njegove začasne sprejemljivosti kljub njegovemu neposredno protislovnemu značaju.¹⁹ Če bistva ne moremo preprosto zavrniti, ne da bi

¹⁷ Kot sta opozorila Longuenesse (1981) in Theunissen (1978), je ta postopek enak Marxovi metodi "*kritische Darstellung*", ki jo je uporabil v *Kapitalu*, ne toliko da bi kritiziral delovanje kapitalističnega gospodarstva, kot da bi razkril protislovja, ki so inherentna delovanju dejanskega kapitalizma. Za Hegla Nauka o bistvu ni abstraktna kritika splošne filozofske pozicije, temveč kritično razkritje dejanskih protislovij, ki so v resnici inherentna obstoječemu diskurzu moderne filozofije.

¹⁸ TWA 6, str. 13. Protislovnost bistva, ki se skriva v prvem stavku Nauka o bistvu, se kaže v dejstvu, da je stavek treba brati na dva načina hkrati: 1. bistvo je resnica in ne bit, in 2. ta resnica je kljub vsemu v odnosu do biti, katere bistvo je resnica. Tako se: "... ta začetek od biti in napredovanje, ki jo odpravi in prispe do bistva kot nečesa posredovanega, kaže kot dejavnost spoznavanja, ki je biti zunanja in ne zadeva njene lastne narave. Toda ta tok je gibanje biti same." (Ibid.)

¹⁹ Čeprav menim, da ima Flay prav, ko dokazuje, da je osnovna metoda Heglove *Logike* sprejemanje danega miselnega določila kot ustrezne definicije absoluta, ki je zadnji objekt mišljenja, in pokaže, kako to miselno določilo sproži posledice, katerih zanikanje

se povrnili na mesto, iz katerega nujno izhaja, se bistva lahko znebimo le s poskusom, da vztrajamo na njem, dokler njegova lastna notranje protislovnost ne postane tematska za stališče bistva samega. Kot bomo videli, bistvo doseže svoje meje s kategorijo substance in njenim razvojem.

* * *

Pojem substance, absolutnega razmerja,²⁰ izhaja iz obravnave kategorije, imenovane absolutna nujnost, načela, v skladu s katerim bi končno lahko dosegli univerzalnost in ireduktibilnost posredovanja, kar smo želeli skozi cel Nauk o bistvu. Tradicionalno so nujnost razumeli kot pojem refleksije, ki predpostavlja nasprotje med samim seboj kot odnosom in odnosnicami, ki jih povezuje. Tako Kant, na primer, definira nujnost kot modalno kategorijo, enega izmed treh načinov (skupaj z možnostjo in

tvori to samo miselno določilo, je enostranska njegova trditev, da ta projekt zahteva vero v končno smiselnost absoluta. Tako Flay trdi, da Hegel deluje "v skladu z željo razuma, da bi našel absolutno," - čeprav Hegel v obliki dialektične kritike to željo obrne samo proti sebi, ga s tradicijo še vedno veže misel, da je treba po vsakem ironičnem obratu mišljenja proti sebi ponovno poskušati najti rešitev problema, kako misliti absolut. (Flay, 1990, str. 160). Nasprotno se mi zdi, da je edina stvar, ki je potrebna za proizvodnjo novih miselnih določil iz protislovij in napak, razkritih v predhodni analizi, ta, da vzamemo te napake za pozitivne rezultate. Tako ne dodamo nič novega, spremenimo le predznak, kar prav lahko razumemo kot poskus dokončne zavrnitve teh misli.

²⁰ Tu nastopi rahla terminološka zmešnjava, ki zahteva komentar. Čeprav Hegel na številnih mestih namigne, da kategorijo absolutnega razmerja lahko prav tako imenujemo substanca - v Uvodu v razdelek "Dejanskost", kjer kot tretje poglavje nastopa absolutno razmerje, recimo pravi, "... enotnost absolutna in njegove refleksije je *absolutno razmerje*, ali bolje, absolut kot razmerje do samega sebe; *substanca*." (TWA 6, str. 186-187) - jo v dejanskem razvoju te kategorije imenuje "absolutno razmerje". Nadaljnjo zmešnjavo ustvari dejstvo, da prvi moment absolutnega razmerja imenuje "razmerje substancionalnosti". Vendar se mi zdi, da obstaja zadosti argumentov za tezo, da je potrebno celotno poglavje o absolutnem razmerju razumeti kot razvoj pojma substance, še posebej, ker je kot tak opisan na začetku Nauka o pojmu, v razpravi o razmerju med substanco in subjektom (glej TWA 6, str. 246-247).

dejanskostjo), na katere subjekt lahko vzpostavi odnos z objektom spoznanja.²¹ Za Kanta nujnost tako predpostavlja ločitev mišljenja od njegovih objektov, nujnost ni niti kategorija, ki bi ji bilo dovoljeno strukturirati objekte spoznanja, temveč je nekaj dodatnega, kar naj bi subjekt dodal objektom, ki so določeni že sami po sebi. Glede na tako definicijo nujnosti je očitno, da nujnost ne more služiti kot sredstvo za univerzalizacijo posredovanja. Na drugi strani pa pri Heglu - če nujnost vzamemo za resnično absolutno nujnost - ne moremo več vztrajati na ohranitvi ločitve mišljenja od njegovih objektov. Čeprav je nujnost relacijski pojem, tj. pojem, ki predpostavlja razliko med stranema, ki ju povezuje, ima dodatno posebnost, da oblikuje totalnost določil, ki ne dovoljujejo ničesar izven sebe. To pa zato, ker sam pojem *absolutne* nujnosti s posredovanjem bistvenih določil vključuje vso bit:

● Absolutna nujnost ni toliko tisto *nujno* in še manj *nekaj* nujnega, temveč *nujnost*, - bit sploh kot refleksija. (TWA 6, str. 217)

● Če nujnost razumemo kot absolutno nujnost, potem ji po definiciji nič ne more uiti. Četudi je torej nujnost kategorija refleksijskega mišljenja, je enako tudi kategorija, ki strukturira bit. Absolutna nujnost ni *bit* kot taka, temveč *bit*, ki je, *ker* je, bit kot svoje absolutno posredovanje s samo seboj. Ta bit je *substancia*; kot zadnja enotnost bistva in biti je substancia bit v *vsej biti*; ni niti nereflektirano neposredno niti nekaj abstraktnega, kar bi se nahajalo za eksistenco in pojavom, temveč neposredna dejanskost sama... (TWA 6, str. 219)

Tukaj pride do vzajemne vključitve dveh prej nasprotnih strani bistva, ene določujoče, druge določene. To nasprotje se je v mnogih različnih oblikah pojavilo v celotnem Nauku o bistvu kot nasprotje med bistvom in bitjo, temeljem in utemeljenim, dejanskostjo in pojavnostjo itd. V vsakem izmed teh primerov je obstajala nespravljiva razlika med razmerjem in odnosnicami razmerja, pa tudi asimetrija med odnosnicami, kjer je bil na eni strani pripisan razlog za določilo druge. Zdaj, z "absolutnim razmerjem", ki ga je proizvedla absolutna nujnost, imamo razmerje, katerega momenta sta sama njena celotna totalnost, momenta torej, ki absolutno *subsistirata*, vendar tako, da je to le ena subsistenca in je razlika le *videz* eksplikacije, ta videz pa je absolut sam. (TWA 6, str. 217)

²¹ Kant (1988), B 266/A 219.

Ker je absolutna nujnost absolutna in vseobsegajoča, ni nič ločenega od biti, ki jo strukturira. To je najskrajnejši izraz stališča posredovanja: bit je, kakršna je, zaradi določenega razloga, le zato, ker je v mreži določujočih razmerij; ti razlogi niso ločeni od biti, katere strukturna načela so. Tako so na eni strani vsa raznolika določila biti in bistva zbrana v eni, vseobsegajoči enoti, na drugi strani pa ta enota ni nič drugega kot videz, *Schein*, te raznolikosti. Onstran videza ni nobene resnice; videz sam kot videz je resnica: to "razlikovanje ali odsevanje absoluta je tako le identično postavljanje samega sebe."²²

Nujnost, ki je pripeljala do tega, ni nujnost zajeta od zunaj, kot, na primer, v nekakšnem scientističnem determinizmu, kjer velja, da vse pojave določajo nujni fizikalni zakoni - vendar ne sprašujte o odnosu med to izjavo in stališčem, s katerega je bila izrečena. Da bi v resnici zajeli absolutno nujnost, moramo raje upoštevati razmerje med izjavo absolutne nujnosti in stališčem, s katerega je izgovorjena, ali s Heglovimi besedami, razumeti jo moramo kot absolutno "enotnost biti in refleksije", v katerem sta enaka videz določene vsebine, ki jo strukturira nujnost, in postavljenost te vsebine kot nujne, njeno pripoznanje kot take nujne strukture. Ta enotnost biti in refleksije je substanca.

Refleksija najde svojo dovršitev v kategoriji substance. Kategorija substance ima dve določujoči značilnosti, ki naznanjata njen status kot dovršitev strukture refleksije. Prva je, da je substanca mišljenje, ki obvladuje totalnost. Substanca je totalnost, ki ne pusti ničesar izven sebe kot nekakšno nerefleksivno drugo, ki bi bilo najprej dano in potem podvrženo refleksivnemu določanju. Ker je substanca definirana kot totalnost, jo lahko razumemo kot vrhunec refleksije, saj dejstvo, da ni ničesar izven substance, pomeni, da z zornega kota substance preprosto nima smisla govoriti o nerefleksivnem drugem, na katero bi delovalo refleksivno

²² To je zadnja vrstica nekoliko presenetljivega odstavka, v katerem Hegel izenačuje pojma totalnosti in videza: "Ker je <absolutna nujnost> odsevanje, ki je postavljeno kot videz, sta strani tega razmerja *totalnosti*, ker sta kot *videz*; kajti kot videz sta razliki oni sami in svoje zoperstavljeno, ali celota; - in obratno, sta videz, ker sta totalnosti. To razlikovanje ali odsevanje absoluta je tako le identično postavljanje samega sebe." (TWA 6, str. 218). Tako se Hegel upira običajni interpretaciji svojega dela, po kateri sta absolutna totalnost in videz vzajemno izključujoča se pojma.

določanje substance. Ker je osnovna težava s kategorijami bistva bil problem, kaj storiti z nerefleksivno bitjo, iz katere posredovanje bistva izhaja, se zdi, da je substanca preseгла ta problem s prikazom, da je nerefleksivna bit nemisljiva. Vsebina substance ni enostavna bit, temveč bit, ki jo je že določilo mišljenje, ali bit kot spada med miselna določila, ki jih je *Logika* razložila doslej. Rečemo lahko, da je kategorija substance v toliko povsem "idealistična" kategorija, v kolikor spozna kot resnične le stvari, ki jih je že določilo mišljenje. Kar Hegel v svoji pripovedi o kategoriji substance pokaže kot vrhunec reflektivnega mišljenja, je, da je vse reflektivno mišljenje idealistično; dokler delujemo iz perspektive refleksije, si ne moremo pomagati, da ne bi razlagali vse biti kot biti-za-mišljenje. Kategorija substance preprosto ponese stremljenje reflektivnega mišljenja do njegovih skrajnih meja.

Druga določujoča značilnost kategorije substance izhaja iz prve. Ker iz perspektive substance lahko govorimo le o tistih stvareh, ki jih je proizvedlo samo mišljenje, pridemo do druge značilnosti substance, da namreč vsebina substance ni nič drugega kot proces njene lastne vzpostavitve. Ta nekoliko čuden zaključek izhaja iz dejstva, da so določila mišljenja, ki jih substanca vsebuje, natanko tista določila mišljenja, katerih razvoj je pripeljal do kategorije substance. Substance ne moremo razumeti kot neizmerne posode vsega določanja, ki je sama drugo od določil, ki jih vsebuje, kajti če bi bilo to res, potem za substancico samo ne bi mogli reči, da obvladuje univerzalno polje določanja - sama bi bila izjema lastni trditvi o univerzalnosti.²³ Poleg tega pa to pomeni, da je edini način vpeljave reflektivne totalnosti - totalnosti, v kateri ni ničesar, kar ne bi bilo določeno skozi refleksijo - identičnost vsebine in forme refleksije: vsebina substance je refleksija njene forme, njena vsebina je proces, s katerim nastane njena forma, medtem ko njena forma ni nič drugega kot rezultat procesa določanja, ki je vsebina substance. Preprosteje povedano, to pomeni, da ko smo enkrat zajeti v gledišče reflektivnega mišljenja, ne moremo nikoli preprosto izstopiti. Tudi če z vračanjem na začetke reflektivnega mišljenja poskušamo razumeti značaj reflektivne perspektive mišljenja, da bi videli odkod reflektivno mišljenje izhaja, se bomo

²³ To je bila težava s kategorijo, imenovano "absolut", prvim poskusom, da bi dojeli bistvo kot dejansko totalnost. Glej TWA 6, str. 187-195.

neizogibno znašli v položaju, ko nas bo refleksivno mišljenje že opazovalo, in značaj vseh virov refleksivnega mišljenja, ki jih bomo našli, bo smiselen le, če jih razumemo kot pot do pozicije refleksivnega mišljenja, ki ga zdaj zasedamo.

Prav na to neizbežnost pozicije mišljenja, ki postane popolnoma refleksivno, je Hegel pokazal v svoji definiciji kategorije substance. Substanca je, kot absolutna reflektiranost vase, kot *nainzasebna subsistenca*. Substanca je kot ta enotnost biti in refleksije bistveno *pojavljanje in postavljenost* same sebe. (TWA 6, str. 219)

Če rečemo, da substanca subsistira, to pomeni, da ne moremo zapustiti njenega refleksivnega obzorja. S substanco, z mišljenjem absolutne univerzalnosti posredovanja, mišljenja ne moremo več razumeti kot nekaj ločenega od tistega, kar misli, od biti, medtem ko je na drugi strani dobilo značilnost, ki je ponavadi omejena na nerefleksivno bit, subsistenco. Substanca naj bi tako bila enotnost biti in refleksije. Imela naj bi pasivne značilnosti biti, je nekaj, kar se pojavlja, zbirka določil, ki so bile doslej razložene v *Logiki*, ali "akcidentalnost". Prav tako ima aktivne značilnosti refleksivnega mišljenja, substanca je dejavnost zaradi katere se stvari pojavijo, "absolutna moč", ki retroaktivno gledano izhaja iz te vsebine. (TWA 6, str. 220)

Vendar pa po temeljitejšem razmisleku o enotnosti pojavljanja in postavljenosti ugotovimo, da obstaja določeno nasprotje med obema stranema absolutnega razmerja, substance, za katerega se zdi, da nam od vsega začetka preprečuje to misliti kot enotnost. Na eni strani imamo navidez pasiven absolut, ki se pojavlja in ki ga Hegel imenuje nasebnost substance, na drugi strani pa aktiven absolut, ki postavlja in ki ga Hegel imenuje zasebnost substance. Glede na slednji vidik: "Substanca je moč, in to vase *reflektirana* moč, ki ni zgolj prehodna, temveč postavlja *določila* in jih *razločuje od sebe*." Substanco moramo razumeti kot proces samorazlikovanja, ki se postavi kot svoje drugo. Kot tako samopostavljanje vsebuje dve strani, eno, "ki je le postavljeno, *učinek*", in eno, ki je za sebe ali vzrok. (TWA 6, str. 222)

Razmišljanja o pojmu totalnosti, ki jo strukturira absolutna nujnost, so nas tako pripeljala do razmerja, ki je bolj določeno, razmerja, ki razpade na dve strani aktivnega vzroka in pasivnega učinka. Brez take večje določenosti, "realne razlike" v srcu substance, mora substanca ostati le

abstraktna formulacija enotnosti, ki naj bi sama bila.²⁴ Vendar je hkrati ta nadaljnja določitev substance v kavzalnost grožnja enotnosti substance; zdi se, da imamo dve substanci oziroma dve strani substance, ki sta nespravljivo različni, substanco kot aktivno in substanco kot pasivno.

Razmerje kavzalnosti, formalna struktura v osrčju substance, ki hkrati preprečuje substanci, da bi bila enotnost, ki naj bi bila, postane naslednja kategorialna struktura za analizo.²⁵ Bistveno je poudariti, da je kavzalnost tukaj razumljena kot kavzalnost, ki vznikne iz absolutnega razmerja, kot strukturno načelo substance, in ne glede na individualne objekte vednosti ali znanstveno razlago.²⁶ Do delitve totalnosti substance na aktivno in pasivno stran ter označitve absolutnega razmerja kot razmerja kavzalnosti privede Hegla neuspeh pri zagovarjanju trditve, da je substanca enostavna enotnost, ki je hkrati tudi reflektivna totalnost. Kategorija substance je bila zamišljena kot način razlage, kako je bistvo ali posredovanje mogoče misliti kot absolutno totalnost, vendar je nadaljnja analiza pokazala, da ima taka totalnost dve nasprotni strani, ki ju moramo zdaj izprašati o njenem razmerju.

Na prvi pogled gre v razmerju med aktivno in pasivno substanco za preprosto kavzalnost, substanca kot aktivna določa substanco kot pasivno.

24 "Spričo te neposredne identitete in pričujočnosti substance v akcidencah še ni navzoča nobena realna razlika. V tem prvem določilu substanca še ni manifestirana po svojem celotnem pojmu." (TWA 6, str. 221)

25 V nadaljevanju se opiram na poenostavljen povzetek razprave o kavzalnosti kot prehodu iz substance v subjekt, ki ga Hegel navaja v Uvodu k Nauku o pojmu (TWA 6, str. 246-249), in ne na popolnoma razvit argument iz Nauka o bistvu. V verziji iz Nauka o bistvu je razmerje kavzalnosti precej podrobneje razvito, in zato je razlika, ki jo uvede v substanco, precej globlja. Vendar pa mojemu namenu ne služi toliko temeljito razumevanje razvoja kavzalnosti kot širši premik iz substance v vzajemnost, ki je bolj jasno prikazan v verziji iz Nauka o pojmu.

26 Hegel govori o slednjem pojmu kavzalnosti, "končni kavzalnosti" v verziji argumenta, ki se v Nauku o bistvu nahaja pod naslovom "Določena kavzalnost". To je kavzalnost v svoji najbolj odtujeni, najbolj "samo-različni" formi, do česar pride, če moment razlike, vsebovan v razmerju kavzalnosti, privedemo do njegovih skrajnih meja. Obravnavan je kot izpeljan pojem kavzalnosti, ki jasno izpostavi negotov in protisloven značaj kategorije substance.

Zdi se, da aktivna substanca igra vlogo vzroka, pasivna substanca pa vlogo učinka, nečesa, kar dolguje vso svojo določenost svoji biti, na katero deluje njen vzrok, aktivna substanca. Tako smo se vrnili na fiksno dvojnost, kjer ena stran preprosto utemeljuje določenost druge, odnos, ki ohranja element nerefleksijske danosti. In vendar Hegel dokazuje, da stvari niso tako preproste. Najprej se zdi, da ti dve strani stojita v razmerju vzajemnih predpostavk (*Voraussetzung*) - aktivna substanca potrebuje nekaj pasivnega, na kar deluje, pasivna substanca pa je, ker je pasivna, za svoj značaj odvisna od nečesa drugega. Vsaka stran se zanaša na danost druge strani, da bi bila, kar sama po sebi je. Po drugi plati pa je razmerje med tema dvema stranema substance prav tako razmerje, v katerem vsaka stran določa svojo drugo, vsaka postavi (*setzt*) drugo. Delovanje substance sestoji iz njenega postavljanja določil v drugem: je "moč v odnosu do nečesa drugega in se toliko pojavlja kot vzrok, vendar je šele skozi to pojavljanje." (TWA 6, str. 247) Pasivna substanca bi potem preprosto bila rezultat tega postavljanja: "Učinek preide na pasivno substancu, spričo česar se sedaj tudi pojavlja kot postavljenost (*Gesetzsein*), vendar šele v tem je pasivna substanca." (Ibid.)

Vendar Hegel nadaljuje z dokazovanjem, da v nekem smislu pasivna substanca sama stoji v razmerju postavljanja do aktivne substance. Tu je ključna vloga pojma pojavljanje (*Scheinen, Erscheinen*).²⁷ Učinek je nekaj, kar se kaže, kar je vidno kot rezultat dejstva, da ga je povzročil določen vzrok, medtem ko je vzrok kot vzrok viden, kolikor se kaže kot posamezen učinek. Ker se tukaj ukvarjamo s totalnostmi refleksije, z "bitjo

²⁷ Tu je na mestu opomba o Heglovi uporabi izrazov *Schein* in *Erscheinen*. *Schein* je Heglov izraz za eno osnovnih struktur bistva. Gre za refleksijo v svoji neposrednosti (TWA 6, str. 19-20), ki postopoma postane bolj določena z dialektičnim preučevanjem svojih notranjih napetosti. *Erscheinen* je bolj določena oblika te osnovne strukture, v kateri se razume, da *Schein* vključuje trenutek samosubsistence, ki ga v začetni skrajno formalni definiciji ni bilo (glej TWA 6; str. 124-125). V argumentu, o katerem tu govorim, prehodu iz substance v subjekt, sta ta dva izraza več ali manj zamenljiva, še posebej v Heglovem povzetku tega argumenta v Uvodu k Nauku o pojmu (TWA 6, str. 248). Razlike med obema izrazoma tu niso tako pomembne, kot je pomembna njuna temeljna podobnost - sta izraza, ki označujeta eno stran tradicionalnega filozofskega nasprotja med pojavnostjo in resničnostjo. (glej TWA 6, str. 20)

sploh kot refleksijo", za nobeno od teh določil ni mogoče trditi, da ima poleg svojega pojavljanja kakršnokoli bit. Ne razpravljamo o vzrokih in učinkih, kot da bi bili stvari z drugimi značilnostmi kot tistimi, ki jih označujejo kot vzroke in učinke. Nasprotno, aktivna substanca je totalnost pojavov kot aktivnih, pasivna substanca pa je totalnost pojavov kot postavljenosti. Rezultat tega je, da ob tem, ko aktivna substanca spremeni določenost pasivne substance, lahko doda pasivni substanci le svojo lastno določujočo značilnost delovanja, aktivna substanca pa se sama postavi kot pasivna. Zato ker sta totalnosti pojavnosti ali dva vidika ene totalnosti, aktivna in pasivna substanca nazadnje ne moreta ostati ločeni; enosmerno razmerje kavzalnosti se razkrije kot neustrezen način razlage določenosti v substanci. To se skriva za Heglovo čudno zvenečo zaključno artikulacijo razmerja med aktivno in pasivno substanco, namreč za njegovo trditvijo, da se aktivna substanca postavi kot pasivna, pasivna substanca pa, skozi delovanje aktivne substance nanjo, sama postane aktivna, in se tako zopet postavi kot pasivna substanca, kar je sedaj postala prej aktivna substanca, in tako naprej. To ni slaba neskončnost, temveč refleksijska neskončnost, "neskončna refleksija vase", razmerje v katerem, s Heglovimi besedami, "po obeh straneh, tako identičnega kot tudi negativnega *nanašanja drugega nanjo*, postane vsaka svoje *nasprotje*; to nasprotje pa postane vsaka tako, da druga in torej tudi vsaka ostane identična s sabo." (TWA 6, str. 248). Tako se kavzalnost umakne vzajemnosti, vzajemnemu določanju, kot formulaciji narave refleksivne totalnosti substance.

Kako ta vzpon do "neskončne refleksije vase" tvori končni kolaps stališča bistva, in nadalje, kako to pripelje do vznika subjektivnosti? Odgovor na prvo vprašanje se glasi: kategorija vzajemnosti predstavlja izstop iz kategorijalnih struktur bistva, v kolikor gre za prvo formulacijo pojma samodoločanja. Začetno razmerje aktivne in pasivne strani substance je še vedno vsebovalo sledi danosti in drugosti, in ko to enkrat propade, se oblikuje polje določenosti, ki je odgovorno za svoje lastno določanje. Kategorije bistva, če naj spomnimo, so bile vse poskusi, da bi pokazali, kako se določilo tistega, kar je, opira na proces določanja skozi drugo. Že ob kategoriji substance smo trdili, da obstaja identiteta med tako določeno bitjo in procesom njenega določanja, refleksijo. Vendar pa se ta identiteta dejansko vzpostavi šele tedaj, ko so odstranjene zadnje sledi danosti, predpostavljene. Do odstranitve predpostavk, tega, da se preoblikujejo v

nekaj, kar je postavljeno od same substance, je prišlo s spoznanjem nemožnosti vzdrževanja kakršnekoli končne razlike med aktivno in pasivno stranjo substance. Ko spoznamo, da sta aktivna in pasivna substanca vzajemno določujoči, izgubita zadnje sledi svojega zunanjšega odnosa ene do druge, druga drugi prenehata delovati kot predpostavki, saj je vsaka prisiljena prevzeti odgovornost za drugo. Zaradi popolne odprave vse neposredovane biti v substanci, zaradi dejstva, da naj bi substanca bila hkrati popolna totalnost in delovanje, lahko za nazaj vidimo, da si mora v nekem smislu sama podati razlog (ali postaviti) za tisto, kar naj bi njeno delovanje na začetku predpostavljalo kot pogoj, kot nekaj preprosto navzoče na sebi in za sebe.²⁸ Če želimo vztrajati, da je substanca totalnost, ki jo strukturira absolutna nujnost, ni dovolj, da ostanemo na ravni predpostavljajoče refleksije, kjer dve strani substance druga drugo predpostavljata kot že dani. Čeprav naj bi substanca bila popolna že na sebi in za sebe, je treba dodati moment postavljenosti, da bi se zavedli te dovršenosti. Moment postavljenosti vsebini substance ne doda nič novega, gre preprosto za prazno dejanje "postavljanja predpostavk", za popolnoma formalno dejanje svobodnega sprejemanja odgovornosti za nekaj, kar naj bi bilo že samo na sebi dovršeno.²⁹

Na drugi strani pa ta odprava vse neposredovane danosti povzroči, paradokсно, izpraznitev polja bistva. Vse kategorije bistva so bile dualistične strukture, ki so za svojo določenost zahtevale vsaj minimalen košček biti, nerazločljivo razliko in prednost ene strani nad drugo, kar je nastopalo kot podpora in hkrati kot ovira pri razlaganju določenosti skozi posredovanje. Kot rezultat tega premika od kavzalnosti k vzajemnosti, od poskusa razlage določanja substance v smislu prednosti aktivnega nad pasivnim pa do spoznanja, da te prednosti ni mogoče zagovarjati, nam tako od vseh določil bistva in biti, ki naj bi bila zbrana v substanci, ni ostalo nič, razen nove in še vedno prazne strukture neskončne refleksije vase. Kot Hegel opozarja v Uvodu k Nauku o pojmu, to vključuje propad posredovanja, in s tem povratek k nečemu neposrednemu, vendar nečemu, kar "se je naredilo

²⁸ "Lastna, nujna nadaljnja določitev substance je *postavitev tistega, kar je na sebi in za sebe.*" (TWA 6, str. 246)

²⁹ Glej Žižek (1989), 6. poglavje.

neposredno iz odprave posredovanja."³⁰ Ta nova neposrednost je tako minimalna forma samodoločanja, način določenosti, ki je lasten ravni pojma, čistega jaza.

V uvodnem poglavju Hegel razpravlja o ključnem pomenu Kantove transcendentalne enotnosti apercepcije, čistega jaza.³¹ Za pravilno razumevanje pojma je ta jaz treba razumeti pravilno, kot mišljenje, če naj bi nam dal ključ do razumevanja pojma. Prav jaz kot mišljenje je tisto, kar vznikne s postavitvijo predpostavk, s konverzijo danosti v postavljenost, kar je bil vrhunec substance. Postavljanje predpostavk, ki smo ga videli na delu pri razvoju substance, jemanje drugega, ki naj bi bilo dovršeno že samo na sebi, kot da bi bilo nekaj, za kar je odgovoren subjekt, je natanko operacija mišljenja. Ko mišljenje postane samozavedno kot pojem, obravnava drugo kot da bi bilo samo že določilo mišljenja, določilo pojma.³² Paradokсно, "... šele v mišljenju je predmet tak, kakor je *na sebi* in *za sebe*."

Če subjekt, čisti jaz, vznikne natanko tedaj, ko je tisto, kar je na sebi, postavljeno kot tako, to na prvi pogled potrjuje običajno mnenje o Heglu kot idealistu, ki arbitrarno pripiše zasluge za vse objektivno določanje ideji, absolutnemu subjektu. To mnenje pa spregleda element prisile, ki je tu vpleten v vznik svobodnega subjekta. Subjekt vznikne iz nujnosti, ne zato, ker bi bila nujnost cilj, ki bi bil lahko dosežen le z odobritvijo subjekta, temveč zato, ker naj bi nujnost že bila dovršena. Pojem nujnosti namreč najde svojo dovršitev, ko se substanca sama popolnoma določi - substanca

30 "Čeprav je pojem sicer res potrebno obravnavati ne le kot subjektivno predpostavko, temveč kot *absolutno podlago*, pa to vendarle ne more biti drugače, kot če se ni bil sam naredil za podlago. Abstraktno neposredno je gotovo nekaj *prvega*; vendar je kot to abstraktno nekaj posredovanega, in da bi ga zajeli v njegovi resničnosti, je torej potrebno njegovo podlago šele poiskati. Ta mora biti zato resda nekaj neposrednega, vendar tako, da se je to naredilo za neposredno iz odprave posredovanja." (TWA 6, str. 245)

31 "Potemtakem nam poglobitveno načelo Kantove filozofije dovoljuje, da se za spoznanje tega, kaj naj bi bil *pojem*, spomnimo na naravo jaza." (TWA 6, str. 255).

32 "V zoru ali tudi v predstavi je predmet še vedno nekaj *zunanjega, tujega*. Skozi pojmovno dojetje se *nainzasebnost*, ki jo ima v zrenju in predstavljanju, pretvori v *postavljenost*; jaz ga v *mišljenju* prežame. Vendar je šele v mišljenju predmet tak, kakor je *na sebi* in *za sebe*." (TWA 6, str. 255)

je lahko absolutna totalnost le kot *causa sui*. In vendar ta struktura samodoločanja, ki jo doseže substanca, takoj spodkoplje cilj Nauka o bistvu v trenutku, ko je dosežen - namreč cilj, kako razložiti določenost tistega, kar je na osnovi okvira posredovanja, s sklicevanjem na drugo. S pojmom nečesa, kar je lahko vzrok samemu sebi, kar lahko določa sebe, nenadoma izgine vse upanje, da bi za stalno fiksirali določanje, in to prav v trenutku, ko bi to prvič postalo v resnici mogoče. Subjekt je izjema pravila bistva o določanju od drugega, je nekaj nedoločljivega z zakoni bistva, a hkrati je nekaj, kar nastane s fiksiranjem teh zakonov v totalnost. Refleksivna dovršitev refleksije, ki je daleč od tega, da bi bila trenutek v katerem mišljenje z vsrkanjem vse drugosti vase doseže popolno samoprezenco, pa vzajemno proizvede subjekt kot nesmisel, proizvede pozicijo, ki je pravzaprav izven struktur refleksije in je z njo ni mogoče več zajeti.³³

Na drugi strani pa trditev o vzniku subjekta, ki prevzame odgovornost za tisto, kar že obstaja, verjetno zahteva, da tam že obstaja neko delovanje, ki lahko prevzame odgovornost za tisto, kar že obstaja - zdi se, da moramo subjekt predpostaviti, če ga želimo dobiti. Že prej sem omenil, da za prvotnim propadom poskusa, da bi v smislu neposrednosti označili mišljenje, in naslednjim premikom k tezi o prednosti posredovanja, stoji ugotovitev, da je vsa vednost vednost za subjekt. Zdaj lahko vidimo, zakaj je tak pogled na zadevo neprimeren. Subjekt ni dosegljiv, če ga razumemo kot predpostavko v smislu Kantovega transcendentnega idealizma, kot predpostavko, ki naj bi tvorila pogoj možnosti spoznanja. Dojame se ga lahko le, ko je logika predpostavljanja presežena.

Če je Nauk o pojmu, znan tudi kot subjektivna logika, resnica objektivne logike, Heglovega drugega skupnega poimenovanja za Nauka o biti in bistvu, vzroka ne gre iskati v dejstvu, da bi bil subjekt skrivna predpostavka ali cilj objektivne logike. Prej gre za to, da se kategoriji biti in bistva v nekem smislu ravno poskušata izogniti subjektu, izogniti pojmovanju, da

³³ Dolar na enak način interpretira prehod iz zavedanja v samozavedanje v *Fenomenologiji*. Točka, na kateri videz postane očiten kot videz, tj. ko v resnici postane na in za sebe, je točka, na kateri spoznamo, da za videzom ni ničesar. Subjekt vznikne v tem trenutku in s to prazno gesto, ki presega videze in gre v prazno; to pa leži onstran njih. Subjekt ni nič drugega, kot prazna gesta stopanja za pojave. Glej Dolar (1990), str. 140-141. Glej tudi Žižek (1989), str. 193-195.

je logično določanje mogoče končno dojeti le kot samodoločanje. Na drugi strani pa seveda ta pojem samodoločanja ni mogel biti brez protislovja izstreljen iz pištole kot definicija metode in vsebine logike, - da je mišljenje samodoločanje svoje vsebine, lahko prikažemo le tako, da se samo določi na ta način. Subjekt je predpostavka celotne logike v tem smislu, da se za celotno logiko retrospektivno izkaže, kot da jo je motiviral poskus, kako se izogniti travmatičnemu jedru ideje samodoločanja. Slednje je travmatično za način mišljenja, ki je značilen za objektivno logiko v kolikor objektivna logika deluje na podmeni, da mora mišljenje najti neko osnovo določanja - bodisi v privilegirani danosti (biti) ali privilegiranem procesu določanja (bistvu). Pojem samodoločanja mora biti anatema mišljenja, če objektivna logika deluje na tej podmeni, ki mora biti torej na delu že v sami želji po logičnem določanju drugosti. Vendar - in to je končna ironija vznika subjektivne logike -, je sam poskus izogibanja subjektu, pojmu mišljenja kot samodoločanju, natanko tisto, kar sili mišljenje v proces samodoločanja in končno v pripoznavanje tega pojma. Hegel se tako popolnoma strinja z Rousseaujem, ki vztraja, da je subjekt morda treba prisiliti, da bi bil svoboden - edina razlika je v tem, da za Hegla ni nek drug subjekt, ki naj bi že bil svoboden, tisti, ki prisili subjekt v svobodo, temveč je prisila, da bi bil svoboden, neposreden rezultat poskusa mišljenja, da bi se izognilo svobodi, da bi postalo odvisno od tistega, kar se neposredno pojavlja na podlagi skrivnih zakonov, ki delujejo onstran prizorišča.

Viri:

Hegel, G. W. F.

- (1970) *Theorie Werkausgabe*, Werke in 20 Bänden, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

TWA 3:

- *Phänomenologie des Geistes*

TWA 5,6:

- *Wissenschaft der Logik I,II*

TWA 8:

- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*

Literatura:

- Biard, J., Buvat, D., Kervegan, J.-F., Kling, J.-F., Lacroix, A., Lecrivain, A., Slubicki, M. (1981, 1983, 1985),
– *Introduction a la lecture de la "Science de la logique" de Hegel*, trije zvezki, Pariz, Aubier Montaigne.
- Butler, Judith (1987),
– *Subjects of Desire: Hegelian reflections in twentieth century France*, New York, Columbia University Press.
- Dolar, Mladen (1990),
– *Heglova fenomenologija duha I*, Ljubljana, Analecta.
- Flay, Joseph (1990),
– "Hegel's Science of Logic: Ironies of the Understanding", v: *Essays on Hegel's Logic*, ured. George di Giovanni, Albany, New York, State University of New York Press.
- Findlay, J. N. (1977),
– Foreword to Hegel (1977), *Phenomenology of Spirit*.
- Fleishmann, Eugene (1968),
– *La science universelle, ou la logique de Hegel*, Pariz, Plon.
- Halper, Edward (1990),
– "Hegel and the Problem of the Differentia", v: *Essays on Hegel's Logic*, ured. George di Giovanni, Albany, New York, State University of New York Press.
- Hartmann, Klaus (1976),
– "Hegel: A Non-metaphysical View", v *Hegel, a collection of critical essays*, ured. A. MacIntyre, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Hegel, G. W. F. (1977),
– *Phenomenology of Spirit*, prev. A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1989),
– *Science of Logic*, prev. A. V. Miller, Atlantic Highlands, New Jersey, Humanities Press.
- Henrich, Dieter (1978),

- "Hegels Logik der Reflexion: neue Fassung", v: *Hegel-Studien Beiheft 18: Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bonn, Bouvier.
- Jarczyk, G. (1980),
 – *System et liberte dans la logique de Hegel*, Pariz, Aubier Montaigne.
- Kant, Immanuel (1988),
 – *Kritik der reinem Vernunft*, Werkausgabe Bd. III, IV, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Longuenesse, Beatrice (1981),
 – *Hegel et la critique de la metaphysique*, Pariz, Vrin.
- Marx, Karl (1964),
 – *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, New York, International.
- Sallis, John (1977),
 – "Hegel's Concept of Presentation", *Hegel-Studien*, 12, 1977, Bonn, Bouvier.
- Schacht, Richard (1976),
 – "Hegel on Freedom", v: *Hegel, a collection of critical essays*, ured. A. MacIntyre, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Solomon, R.C. (1976),
 – "Hegel's Concept of 'Geist'", v: *Hegel, a collection of critical essays*, ured. A. MacIntyre, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Taylor, Charles (1975),
 – *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Theunissen, Michael (1978),
 – *Sein und Schein*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Winfield, Richard Dien (1987),
 – "Dialectical Logic and the Conception of Truth", *Journal of the British Society for Phenomenology*, zv. 18, št. 2, maj 1987.
 – (1990), "The Method of Hegel's *Science of Logic*", v: *Essays on Hegel's Logic*, ured. George di Giovanni, Albany, New York, State University of New York Press.
- Žižek, Slavoj (1989),
 – *The Sublime Object of Ideology*, London, Verso.

Peter Klepec

K POENOSTAVITVAM KANTOVE RAZMEJITVENE GESTE

V pričujočem prispevku nas bo zanimalo vprašanje, koliko je sam Kant prispeval k poenostavljenemu razumevanju geste, s katero se kritična filozofija takorekoč vzpostavlja, geste, ki jo tu imenujemo razmejitvena gesta. Vprašanje, ki nas zanima, sicer zahteva obširnejšo in podrobnejšo obravnavo, na tem mestu pa se ga bomo lotili natanko z diametralno nasprotnega konca - skozi analizo nekaj obrobnih in nekaj splošnih mest bomo skušali osamiti zgolj en sam aspekt, zgolj eno samo potezo, poenostavitve razmejitvene geste. Ta poteza ima zaradi svojega mesta, predvsem pa zaradi svojih dvoumnosti, določeno vlogo pri eni izmed osnovnih zagat kantovske filozofije. Kant je te dvoumnosti sicer skušal omiliti in odpraviti, toda tu nas ne zanima toliko vprašanje ali mu je to sploh uspelo, pač pa le logika neke metafore, ki nas bo na koncu pripeljala do spisa *Kaj pomeni: orientirati se v mišljenju*¹.

Kantovo razmejitveno gesto na tem mestu razumemo v dvojnem pomenu (Prim. tudi Riha 1993, 163 in passim.). Najprej v pomenu razmejitve področja, ki se ga Kant loteva - v tem pomenu je Kantova filozofija "znanost meje", toda ne le v pomenu "mejâ čistega uma", razmejitve legitimne od nelegitimne rabe uma, temveč tudi v pomenu temeljnega kantovskega postopka, ki ima vselej opravka z ločitvijo dveh polj. Takšne ločnice so denimo teorija/praksa, Analitika/Dialektika, spoznanje/mišljenje, fenomen/noumen itn. ipd., ki vselej tudi tvorijo Kantovo izhodišče. Na koncu se kajpak izkaže, da ločnica ni tako trdna, kakor je sprva kazalo, še več, vselej je končni zastavek pravzaprav neko "tretje", križišče obeh polj. Videti je, da Kant do tega "tretjega" pride in tudi mora priti zaradi začetnega preostrega ločevanja dveh polj, toda takšen je le videz, katerega

¹ Was heißt: sich im Denken orientieren, *Berlinische Monatschrift*, oktober 1786, Werke V., str. 267-283; slov. prevod Andrina Tonkli-Komel, *Anthropos* 1-2/1990, str. 423-430.

vzrok je dejstvo, da je razmejitvena gesta pač simbolna gesta, gesta, ki "šele vzpostavlja obe področji, ki naj bi ju ločilo". (Riha 1993, 163)

Tudi pri drugem pomenu razmejitvene geste je ključno neko "tretje", le da gre tokrat za to, da se mora sam Kant, sama razmejitvena gesta, "razmejiti" glede na filozofske sodobnike in predhodnike. Da kritična filozofija uteleša neko tretjo pozicijo med dvema poloma - ponavadi sta to pola skepticizma in dogmatizma, v šolski različici pa empirizma in racionalizma - je bil na nek način prepričan že sam Kant. Ker pa neka takšna pozicija Kantu ne pritiče sama od sebe, ker si je to pozicijo potrebno šele priboriti, je takoj pri roki tudi priljubljena kantovska prisposodba kritične filozofije kot krmarjenja med Scilo skepticizma in Karibdo dogmatizma. Ali kot pravi Kant v Predgovoru k *Prolegomeni* - namesto Huma, ki je svojo ladjo spravil na varno tako, da jo je nasedel na obrežje, kjer je potem ladja zasidrana in kjer potem lahko strohni - "gre meni za to, da bi dal ladji krmarja, ki bi jo lahko, po varnih načelih pomorske vede, ki izhaja iz poznavanja globusa, opremeljen s popolno pomorsko karto in kompasom, varno vodil, kamor bi se mu zdelo." (V., 121)²

Toda - če je po eni strani videti, da gre pri razmejitvi razmejitvene geste zgolj za spretno in varno krmarjenje med dvema skrajnostma, pa je težava v tem, da po drugi strani teh skrajnosti v nekem pomenu sploh ni. Čim se namreč razmejitvena gesta enkrat "razmeji", ni nič več tako, kot je bilo poprej, še več, v nekem pomenu takorekoč "ničesar več ni". Drugače rečeno, ko razmejitvena gesta enkrat uspešno opravi svoj posel, so v zadnji instanci vsi metafizični poskusi simbolno izničeni. Dodaten paradoks pa je, da si prav to, kar tako ali tako spada zraven, kar bi prej ali slej sledilo kot stranski produkt, Kant postavlja za končni cilj - "na vse doslejšnje poskuse, da bi metafiziko vzpostavili *dogmatično*, moremo in moramo gledati kot na nezgodene [als ungeschehen ansehen]". (III., 61/B 23) Po drugi strani pa nekaj, kar figurira kot končni cilj razmejitvene geste, obenem nastopa tudi kot metodična izhodiščna predpostavka - "prepričati vse tiste, ki se jim zdi

² Kantova dela navajamo po najdostopnejši izdaji: Immanuel Kant, Werkausgabe, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, izd. Wilhelm Weischedel, 12 zvezkov. Pri citiranju sledi v oklepaju najprej rimska številka zvezka v navedeni izdaji, nato arabska številka strani. Ko citiramo *Kritiko čistega uma*, sledi za poševno črto še navedba strani prve in druge izdaje.

vredno ukvarjati se z metafiziko: da je neizogibno nujno, da pustijo svoje delo iz rok, da gledajo na vse doslej zgodeno kot na nezgodeno [als ungeschehen ansehen]..." (V., 113)³

Takšna, dokaj zapletena, situacija kajpada terja svoj davek. Zaradi tendence razmejitvene geste po simbolnem izničenju tradicije je videti, prvič, da so vsi Kantovi predhodniki zašli v slepo ulico, od koder je bila zgolj ena sama izbira - Kant pač, drugič, zavoljo tega so Kantove povezave in razmerja do predhodnikov mnogo manj jasne, in tretjič, vse skupaj je imelo mnogo pogubnejše in pomembnejše posledice za interpretacijo same Kantove filozofije, saj je bilo na tistih mestih, kjer se Kant loteva predhodnikov videti - svoj neizogibni delež je k temu prispeval kajpak tudi sam Kant -, da imamo opraviti zgolj in samo s kritično aplikacijo že sklenjene in dovršene teorije na predhodnike. V skladu s tem videzom je osnovno delitev *Kritike čistega uma* z nemara najkrajšo možno formulo označil P. F. Strawson - "Po konstrukciji razdejanje, po Transcendentalni Analitiki Transcendentalna Dialektika" (Strawson 1984, 306). Toda, če pristanemo na to formulo, je del *Kritike* preprosto odrezan kot odvečen, kar pa je vendarle, kot je prepričljivo pokazala Monique David-Ménard (Prim. David-Ménard 1990 in Riha 1993), precej prehitel sklep. Njena teza je, da transcendentalno teorijo objekta tvorita tako Analitika kot Dialektika ter da do prave transcendentalne teorije objekta pridemo šele, če ju beremo *skupaj*. Drugače rečeno, "transcendentalne teorije objekta v *Kritiki čistega uma* ne smemo dojeti izolirano, Transcendentalna analitika je neločljiva od Transcendentalne dialektike" (David-Ménard 1990, 8-9).

Pa vendar pri Kantu lahko najdemo številna mesta, s pomočjo katerih je takšni interpretaciji mogoče ugovarjati in v pričujočem prispevku si bomo eno takšnih mest tudi ogledali. Gre za neko metaforo, s katero Kant pričenja tretje poglavje druge knjige prvega razdelka *Kritike čistega uma*, torej zadnje poglavje transcendentalne Analitike, poglavje z naslovom *O razlogu razlikovanja vseh predmetov sploh na fenomene in noumene*, za nas pa je zanimiva ne le zaradi tega, ker zadeva oba pomena razmejitvene

³ Kant na obeh navedenih mestih sicer ne uporablja termina *Ungeschehen-Machen* (Več o samem konceptu Žižek 1985, 158), zato pa o njem govori drugje - v *Kritiki praktičnega uma* (O tem prim. Zupančič 1993, 46 ff.), bežno pa se problematike dotakne tudi v *Kritiki razsodne moči* (X., 86).

geste, o katerih smo govorili zgoraj, temveč tudi zaradi tega, ker jo tako radi uporabljajo šolski prikazi Kantove prve *Kritike*, resnejše interpretacije pa se ji praviloma izogibajo. Zaradi svojega ekspresivnega in dramatičnega naboja si, četudi je nekoliko daljša, zasluži, da jo navedemo v celoti:

"Dežele čistega razuma nismo sedaj le prepotovali, in si pri tem skrbno ogledali vsak del, temveč smo jo tudi premerili in vsaki reči na njej določili njeno mesto. Ta dežela pa je nek otok, ki ga je sama narava obmejila v nespremenljive meje. To je dežela resnice (privlačno ime), obdana s širimi in viharim oceanom, pravim sedežem videza, kjer se prenekatera megla in prenekateri led, ki se kmalu stopi, izdaja za nove dežele, tako da pomorščaka, ki sanjari o odkritjih, neprenehoma zavaja s praznimi upi, ga zapleta v avanture, ki se jim ta nikoli ne more odpovedati, a jih tudi nikoli ne more končati. Toda preden si drznemo na to morje, da bi ga preiskali po vsej širini in preden ugotovimo, ali v njih lahko na kaj upamo, bo zato koristno, če poprej še pogledamo karto dežele, ki jo hočemo ravno zapustiti in se, prvič, vprašamo, ali ne bi s tem, kar vsebuje v sebi, morebiti mogli - ali tudi v sili morali - biti zadovoljni, ko pa sicer nikjer ni tal, na katera bi se lahko naselili; drugič, s kakšno pravico potemtakem mi sami posedujemo to deželo, da se imamo lahko za varne pred vsemi sovražnimi terjatvami. Čeravno smo že v teku Analitike zadostno odgovorili na ta vprašanja, pa lahko nek sumaričen pregled njihovih rešitev okrepi prepričanje s tem, da njihove momente združi v eni točki." (III., 267-268; B 295-296/A 235-236)

Prvo, kar je v pravkar navedeni metafori nenavadnega, je *mesto*, kamor jo je Kant uvrstil - zakaj je ni raje uvrstil, denimo, na začetek Transcendentalne dialektike, saj sam po eni strani govori o tem, da je Analitika že končala svoj posel ter da gre samo še za dodaten sumaričen pregled, ki služi zgolj okrepitvi prepričanja, skratka, da gre za nek pregled, ki bi ga torej lahko tudi ne bilo. A tako preprosto seveda tudi ni, saj poglavje, na začetku katerega je Kant postavil metaforo o oceanu, uvaja ločnico med fenomenom in noumenom, ločnice, ki je tako temeljnega pomena za Kantovo filozofijo, da slednje brez te ločnice sploh ni. Zdi se, da bi se Kant določenim dvoumnostim lahko izognil tako, da bi metaforo uvrstil drugam, toda temeljne dvoumnosti bi kljub temu ostale, če že zaradi drugega ne, zaradi osnovne postavke, na kateri metafora gradi vso svojo dramatičnost, postavke, ki enači Transcendentalno analitiko z deželo resnice in Transcendentalno dialektiko s pravim, resničnim, sedežem videza. Takšna postavka sicer bralcu *Kritike* navidez olajša razumevanje Transcendentalne dialektike, v resnici pa ga otežuje, saj za Kanta vse, kar

nastopa sredi Transcendentalne dialektike, ni zgolj iluzorično in neresnično. Primerov, ki potrjujejo to trditev, bi lahko našli kar nekaj - za tukajšnji namen zadošča, če naštejemo dva. Prvi tak primer resničnega sredi logike videza je načelo celovite določitve, ki Kantu "nedvomno velja za resnično" (Rohs 1978, 170). Kot drugi primer bi lahko navedli Kantovo obravnavo antinomije uma, za katero sam Kant izrazi upanje, da bo mogoče iz nje "potegniti resnično korist, resda ne dogmatsko, a vendarle kritično in doktrinarno: da je namreč z njeno pomočjo posredno dokazana transcendentalna idealnost pojavov, če nekomu, denimo, ni zadoščal neposreden dokaz v Transcendentalni estetiki" (IV., 470-471; B 534/A 506; cit. po Riha 1993, 163).

Navkljub vsemu je Kant metaforo uporabil in videti je, da ji je prav z mestom, na katerega jo je postavil in pa s tem, da gre za edino mesto, kjer Kant uporabi besedo ocean - če odštejemo konec poglavja *O paralogizmih čistega uma*, kjer je govora o tem, da obal izkustva ne moremo zapustiti, ne da bi se podali na ocean brez obal, na "*uferlose Ocean*" (Prim. IV., 393/A 396), pa še to mesto je v drugi izdaji izpadlo -, podelil nek edinstven in enkratni status. Zakaj je Kantu metafora o oceanu še posebej všečna, je razvidno iz nekega drugega mesta, na katerem Kant primerja viharni ocean z metafiziko. Paradokсно je, da je to mesto najti prav tam, kjer se je Kant lotil metafizične naloge *par excellence* - gre kajpak za *Edini možni dokazni temelj za demonstracijo božjega obstoja iz leta 1763*. V Predgovoru k temu spisu pravi Kant takole:

"Da bi dosegli ta cilj [podali edini možni dokazni temelj za demonstracijo božjega obstoja - op. PK] si moramo drzniti v brezdanje brezno metafizike. Temačni ocean brez obal in brez svetilnikov, kjer moramo pričeti, tako kot pomorščak na [še] nepreplutem morju, ki takoj, ko stopi na katerokoli kopno, preveri svojo plovbo in preveri, če niso morda neopazni morski tokovi, navkljub vsej previdnosti, ki jo more venomer terjati večšina plovbe, zmedli njegove plovbe." (II., 621-622)

Tako kot v *Kritiki*, je tudi tu podoba metafizike, oceana, ki je brez mej in brez obal, porazna. Edina razlika je nemara v tem, da v *Kritiki* izhajamo s kopnega, trdnih tal, v *Spisu* pa pričenjamo na morju. Toda gotovo je, da bomo prej ali slej naleteli na kopno in tako preverili pravilnost svoje plovbe, medtem ko je za *Kritiko* vprašljivo, če že ne kar vnaprej odločeno, da tal, na katerih bi se lahko naselili, sploh ni. Kljub tej drobni razliki, pa

imamo na obeh mestih enako podobo oceana in ni naključno, da Kant prav s podobo brezmejnega oceana uvaja ločitev na fenomene/noumene, saj sam to podobo uvršča med izkustva dinamično sublimnega (Prim. X., 184), edino sublimno pa lahko na nek način premosti nepremostljiv prepad, ki zija med fenomenom in noumenom. Drugače rečeno, noben naravni predmet in nobena naravna predstava ne more ustrezno predstaviti in upodobiti Stvari, sublimno pa je prav nek objekt, "ob katerem začutimo prav to nemožnost, to vselejšnjo spodletelost predstave, da bi zajela Stvar, in skozi sam ta neuspeh zaslutimo razsežnost Stvari" (Žižek 1988, 88). Če je torej Kantu tudi njegova teorija sublimnega narekovala, da je za predstavitev nepredstavljljive zevi med fenomenom in noumenom uporabil podobo brezmejnega in viharnega oceana, pa je po drugi strani Kant uporabil nekaj, kar je bilo takorekoč pri roki. Kot je v svojem delu *Strah na zahodu* lepo pokazal Jean Delumeau, je morje v nekem zgodovinskem obdobju nastopalo kot paradigmatični primer strahu. Zgodovinar, ki bo raziskoval zgodovino zahodnega sveta v obdobju med štirinajstim in osemnajstim stoletjem, je lahko popolnoma prepričan vsaj za eno mesto, vsaj za en kraj, pri katerega obravnavi bo trčil ob strah - in to mesto je morje (Prim. Delumeau 1987, 45 ff.). Še v 16. stoletju je veljalo, da ni večje nevarnosti, kot odpraviti se na morje, za tiste pa, ki so se na morje, kljub vsem nevarnostim, vseeno podali, "se niti en sam trenutek ne more trditi, da so še med živimi" (Ibid., 49). Smrt na morju je nekaj "nenaravnega", med drugim tudi zato, ker je ocean obstranski svet, svet, ki je izven "tekočega" izkustva. Skratka - za Shakespearja, Dürerja, Rabelaisa in za sodobnike, kakor tudi za mnoge druge pred in za njimi, je prav morje nekaj, kar uteleša strah in grozo. Da pa vendarle ne gre za kakršnokoli mistiko in da je ta strah po svoje dejansko upravičen, priča sledeč podatek: še leta 1853 beleži britansko letno poročilo 853 izgub ladij! (Ibid., 59) Kant sam sicer nikoli ni bil na odprtem morju - kot je znano, celo življenje ni odšel iz okolice rodnega Königsberga -, kljub temu pa je vestno prebiral razne potopise in geografske spise, tako da mu je bil vidik, ki ga predstavlja Delumeau, gotovo poznan. Bodi tako ali drugače - če je skušal Kant s podobo brezmejnega oceana izrazno podkrepiti postavko, da je Transcendentalna analitika pač dežela resnice, Transcendentalna dialektika pa resnični sedež videza, mu je to nedvomno uspelo.

☞ Toda nemara to ni bil edini - če je sploh bil - Kantov namen. Spomnimo

se prvega stavka, s katerim Kant uvaja zgoraj navedeno metaforo: "Dežele čistega razuma nismo sedaj le prepotovali, in si pri tem skrbno ogledali vsak del, temveč smo jo tudi premerili in vsaki reči na njej določili njeno mesto." (III., 267; B 295/A 235) Zakaj mora Kanta poudariti, da smo deželo čistega razuma ne le premerili, temveč tudi vsaki stvari določili njeno mesto? Gre kajpak za klasični kantovski topos, ki ga je najti na mnogih mestih, in za tukajšnji namen bi ga lahko predstavili izhajajoč iz nekega mesta v *Disciplini čistega uma*, natančneje rečeno, iz razdelka *O nemožnosti skeptične zadovoljitve s seboj sprtega čistega uma*. Kanta v tem razdelku zanima vprašanje ali skepticizem zadovoljivo opravi nalogo kritične filozofije: izmeriti, nato pa zapreti prostor umu (Prim. IV., 651/B 796/A 768), da bi tako enkrat za vselej napravili konec njegovim sporom s samim seboj. Če bi svojo nalogo izpeljal tako kot je treba, bi se moral um zadovoljiti s sicer omejeno, a nesporno lastnino. Čeravno je skepticizem kot tak dobra predvaja, pa s svojim postopkom cenzure, cenzure, ki umu zgolj zožuje prostor, ne pa ga, tako kot kritika, omejuje, ne zadostuje. Po eni strani zato, ker je um mogoče omejiti le izhajajoč iz apriornih načel, skepticizem pa izhaja iz dejstev, ki so nekaj empiričnega in zato nključnega, po drugi strani pa zato, ker se vsa vprašanja uma nanašajo ravno na tisto, kar se nahaja onstran ali pa vsaj na mejni črti tega empiričnega horizonta. Zaradi tega se Kantov očitek Humeu glasi: "Sloviti David Hume je bil eden teh geografov človeškega uma, ki je menil, da je vsa ona vprašanja zadostno odpravil s tem, da jih je izgnal izven horizonta, ki ga vendarle ni mogel določiti" (IV., 645; B 788/A 760). Ravno zato, ker se stvari ni mogoče lotiti na tak način, je potrebno vsaki stvari določiti njeno mesto. Drugače rečeno, šele potem, ko smo vsaki stvari določili njeno mesto, se je namreč mogoče *orientirati* v mišljenju. Da gre pri metafori o oceanu predvsem za problem orientacije v mišljenju, je nemara še najbolj razvidno iz mesta, ki smo ga zgoraj že navedli, nemara pa ni odveč, če se ponovimo. Kant se v Predgovoru k *Prolegomeni* primerja s Humom - namesto slednjega, ki je svojo ladjo spravil na varno tako, da jo je nasedel na obrežje, kjer je potem ladja zasidrana in kjer potem lahko strohni, gre Kantu "za to, da bi dal ladji krmarja, ki bi jo lahko, po varnih načelih pomorske vede, ki izhaja iz poznavanja globusa, opremljen s popolno pomorsko karto in kompasom, varno vodil, kamor bi se mu zdelo." (V., 121) Kot vidimo, je za Kanta varna plovba po morju metafizike, možna le,

če plujemo po varnih načelih pomorske vede, s popolno pomorsko karto in kompasom v rokah. Ne v *Kritiki* ne v *Spisu* Kant ne omenja nobenih takšnih pripomočkov, še več, v *Kritiki* namesto tega priporoča, da se, če smo že tako odločeni, da odrinemo na ocean, pred tem še zadnjič ozremo po karti kopnega, kar nas bo nemara prepričalo, da je naše potovanje nepotrebno, saj ni gotovo, da se bomo sploh lahko kje izkrcali. Tudi ko Kant sedaj končno "opremi" svojo "ladjo" z nujno potrebnimi pripomočki za orientacijo, za kar mu po lastnih besedah tudi gre, pa ni jasno, kaj ti pripomočki sploh so. Če si pod "varnimi načeli pomorske vede" za silo še lahko predstavljamo, da je to pač *Kritika čistega uma* in če si pod "popolno pomorsko karto" predstavljamo kar univerzalno enciklopedijo kot univerzalno karto znanosti (Prim. VI., 468), pa ni jasno, na kaj je Kant meril s kompasom... Mar to pomeni, da s sredstvi, ki nam jih je dal Kant na razpolago, naloga, da četudi predmetov kot reči na sebi ni mogoče spoznati, pa jih vsaj "moramo tudi moči misliti" (III., 31; B XXVI), ni izvedljiva?

Tudi Kant ni bil zadovoljen s svojo rešitvijo in nemara je tudi zato spisal spis *Kaj pomeni: orientirati se v mišljenju*, čeravno se kot poglavitni vzrok običajno navaja zunanje okoliščine - spor o spinozizmu, ki ga je sprožila debata med Jacobijem in Mendelsohnom. Ta debata se je leta 1783 začela z navidez nedolžnim vprašanjem - Jacobi je naslovil vprašanje Mendelsohnu ali mu je znano, da je Lessing spinozist. Mendelsohn je kajpak odgovoril in tako sprožil dopisovanje, izšlo leta 1785, ki je Jacobiju - kot poroča Hegel (Hegel 1986, 316) - ne le omogočilo, da je razvil svoj lastni nauk, temveč, da je pokazal tudi detaljno poznavanje Spinoze, o katerem pa se - škandal! - ni sanjalo ne tistim, ki so bili Lessingu blizu, ne tistim, ki bi Spinozo že zaradi svoje stroke morali poznati, filozofom namreč. Kant se v tem sporu, sicer s kritično distanco, zavzame za Mendelsohna, torej proti Jacobiju, ki je sicer vse do takrat upal, da se bo Kant v tem sporu potegnil zanj. Že v naslednjem letu, 1787, je Kant dobil Jacobijev precej oster odgovor, jedko kritiko, ki je imela močan vpliv, in prav Jacobi je prvi opozoril na Kantovo paradokсно uvajanje ločnice fenomen/noumen, na nenavadno uvajanje kantovskega koncepta reči na sebi: "Priznati moram, da sem se pri študiju kantovske filozofije nemalo jezil nad tem odlogom, tako da sem moral leto za letom začeti brati *Kritiko čistega uma* vedno znova od začetka, ker me je neprenehoma motilo, da brez one predpostavke [reči na sebi, op. RPH] nisem mogel priti v sistem,

in v njem s tisto predpostavko nisem mogel ostati." (nav. po Horstmann 1991, 57) Temeljna Jacobijeva "diagnoza" je, da bi moral Kant to predpostavko ukiniti, tega pa ne more, "ker pač nima poguma" (Ibid., 58), kakor tudi druge Jacobijeve kritične pripombe h Kantu so močno vplivale na recepcijo Kanta, še zlasti zato, ker je Jacobi v Kantovem času vse prej kot neka obstranska figura. Za razliko od Kanta, so njegova dela vselej doživela takojšen uspeh, še zlasti njegovo prvo delo *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelsohn*, ki je izšlo prvič 1785, drugič pa, v močno razširjeni izdaji 1789. Nenazadnje so vsi ključni akterji prve recepcije Kanta nedvomno brali Jacobija ter Kanta merili ne le ob Jacobijevi lastni filozofiji, temveč ga tudi branili in kritizirali glede na Jacobijevo kritiko.

Kant se je po lastnih besedah odločil poseči v spor med Mendelsohnom in Jacobijem zato, ker je kazalo, da je v tem sporu vse naperjeno na rušenje in to rušenje je pripeljalo do "popolne detronizacija uma" (423; V., 268)⁴. Čeravno je Mendelsohn skušal podati neko maksimo, da se je v spekulativni rabi nujno orientirati po določenih vodilih, ki jih sam izmenoma imenuje "zdaj splošno mnenje [Gemeinsinn] (Jutranje ure), zdaj zdrava pamet [gesunde Vernunft], zdaj preprosti človeški razum [schlichten Menschenverstand]" (423; V., 267), pa se je, zaradi dvoumnosti, v kateri je pustil prakticiranje te zmožnosti, zdravi razum zdaj znašel v nevarnosti, da lahko služi kot načelo sanjaštva in detronizacije uma. Kant se strinja z Mendelsohnom, da se je nujno in priporočljivo orientirati zgolj s pomočjo čistega človeškega uma. Toda sama ta postavka še ne zadostuje, kljub njeni pravilnosti je potrebno Mendelsohna nekoliko dopolniti, pravo izhodišče pa lahko tvori le razširjeni in točno določeni pojem samo-orientiranja. Kant pri tem razlikuje tri vrste orientacije. Prvič, *geografski* pojem orientiranja, kjer "orientirati se pomeni, v pravem pomenu besede: iz ene dane smeri neba (od štirih, v katere razdelimo horizont) najti ostale, posebno vzhod. Če zdaj gledam sonce na nebu in vem, da je poldne, potem znam najti jug, zahod, sever in vzhod. V ta namen pa vseskozi potrebujem občutek razlike na svojem lastnem *subjektu*, namreč levo in desno roko. To imenujem občutek; ker ti dve strani razen v zoru, ne kažeta nobene opazne razlike."

⁴ V oklepaju najprej navajamo številko strani slovenskega prevoda, nato pa citiramo Kanta tako, kot je že navedeno.

(424; V., 269) Ta subjektivni občutek je na nek način pomembnejši od objektivnih dat - "če bi v enem dnevu po čudežu vsa ozvezdja sicer ohranila isto obliko in isti medsebojni položaj, le da bi njihova prejšnja, zahodna smer zdaj postala vzhodna, bi v naslednji jasni zvezdni noči sicer nobeno človeško oko ne zapazilo niti najmanjše spremembe in celo astronom bi se neizogibno *dezorientiral*, če bi bil pozoren zgolj na to, kar vidi in ne hkrati tudi na to, kar čuti" (423; V., 269). Skratka - obstajajo primeri, kjer bi se lahko zmotil tudi strokovnjak, če bi ne uporabil subjektivnega občutka razlikovanja leve in desne roke. Če ta pojem sedaj razširimo in pod tem razumemo orientacijo v nekem danem prostoru nasploh, dobimo *matematični* pojem orientiranja. Kantov primer: "V neki znani sobi se lahko v temi orientiram, če lahko primem le en sam predmet, katerega mesto imam v spominu." (424; V., 270) Toda tudi tu si ne morem pomagati, če ne uporabim subjektivnega občutka razlikovanja dveh strani, leve in desne. "Končno lahko ta pojem še bolj razširim, tedaj ne bi obsegal zgolj zmožnosti orientirati se v prostoru, t.j. matematično, temveč v *mišljenju* nasploh, t.j. *logično*. Po analogiji lahko hitro uganemo, da bo to posel čistega uma, da usmerja svojo uporabo, ko se hoče, oddaljujoč se od znanih predmetov (izkustva), razširiti čez vse meje izkustva, in ne najde nikakršnega objekta zora, temveč zgolj prostor zanj; ker potem res ni več v stanju, da, v določbi svoje lastne sodbene zmožnosti, privede svoje sodbe pod določeno maksimo po objektivnih razlogih spoznanja, temveč samo po subjektivnem razlogu razlikovanja. To subjektivno sredstvo, ki potem preostane, ni nič drugega kot občutek *potrebe*, ki je lastna umu." (425; V., 270)

Potreba uma pa je dvojna in sicer gre za potrebo v teoretični in v praktični uporabi uma. V teoretični uporabi se prej ali slej izkaže, da hoče um preko meja izkustva, tako da nam ne preostane drugega, kakor da pojem, s katerim hočemo čez vse možno izkustvo, dodobra preizkusimo, če je brez protislovij, nato pa vsaj odnos predmeta do predmetov izkustva privedemo pod čisti pojem razuma. To pa še ne zadostuje, saj je potrebno še dvoje. Najprej gre za "pravico potrebe uma, kot subjektivni razlog predpostavljanja in domnevanja nečesa, česar si [um] ne sme lastiti iz objektivnih razlogov vedenja." (425; V., 271) V mišljenju, v neizmernem in za nas v gosto temo zavitem prostoru nadčutnega, se um torej "*orientira* zgolj s pomočjo svoje lastne potrebe." (425; V., 271) Toda tudi to še ne zadostuje, pa naj bo

potreba uma še tako upravičena. Če namreč nočemo, kot se glasi sklepno udarno Kantovo geslo "umu odreči tega, kar ga dela za najvišje dobro na Zemlji, namreč privilegija, da je zadnji preskusni kamen resnice" (430; V., 282-283), je potrebno izpolniti še dodaten pogoj.

Ta dodatni pogoj Kant imenuje z nekim, dokaj paradoksnim, terminom - umska vera, *Vernunftglaube*. Da bi si sploh lahko predstavljali kaj pod tem terminom Kant razume, ga je potrebno najprej definirati glede na tri stopnje jemanja-za-resnično [Fürwahrhalten]. Kot je Kant razdelal že v *Kritiki*, je najnižje na tej lestvici mnenje, *Meinen*, ki ne zadostuje ne subjektivno ne objektivno, sledi mu vera, *Glaube*, ki zadostuje zgolj subjektivno, na najvišji stopnji pa je vedenje, *Wissen*, katerega razlogi veljajo za vsakogar tako objektivno, kot tudi subjektivno (Prim. IV., 689; B 850/A 822). Drugače rečeno - "Sleherna *vera*, posebej historična, mora biti umna (kajti zadnji preizkusni kamen resnice je vedno um); samo umska vera ne temelji na nobenih drugih datah kot teh, ki so vsebovane v čistem umu. Vsaka vera je torej neko subjektivno zadostno, objektivno pa nezadostno jemanje-za-resnično, torej se vedenju zoperstavlja. Po drugi strani, če se vzame iz objektivnih, čeprav zavestno nezadostnih razlogov nekaj za resnično, se potemtakem zgolj *meni*: tedaj lahko postane to *mnenje*, pač skozi vsakokratno izpolnitev razlogov te vrste končno neko *vedenje*. Nasprotno pa vera ne more nikoli, z nobeno uporabo uma postati vedenje, ako niso razlogi tega jemanja-za-resnično po svoji vrsti objektivno veljavni" (427; V., 276). Če je slednje možno v primeru historične ali kake druge vere, pa se čista umska vera nikoli ne more spremeniti v vedenje, tudi s pomočjo izkustva in vseh naravnih dat uma ne. Toda, četudi se čista umska vera ne more nikoli spremeniti v vedenje, pa to še ne pomeni, da lahko pri spekulativnem mišljenju shajamo brez nje. Četudi jo namreč Kant navede kot zadnji pogoj mišljenja, pa to ne pomeni, da je tudi najmanj pomembni pogoj. Še več - prav čista umska vera je tisti "kažipot ali kompas, s katerim se spekulativni mislec orientira na svojih umskih ogledih v polju nadčutnih predmetov, človek splošne (moralno) zdrave pameti pa lahko začrta svojo pot, tako v teoretski kot v praktični namen, popolnoma primerno celotnemu smotru svoje opredelitve; in to umsko verovanje je tudi to, kar se mora vzeti za podlago vsakega drugega verovanja, vsakega razodetja". (428; V., 277)

Kljub Kantovemu kategoričnemu tonu, navkljub njegovim zagotovitvam in trditvam, da smo sedaj končno dovolj opremljeni za mišljenje na polju spekulacije, da so šele na temelju umske vere uspešno združena vsa sredstva, s pomočjo katerih lahko mislimo tiste predmete, ki so še najbolj oddaljeni od izkustva, se sedaj zdi, da imamo v rokah še manj kot smo imeli poprej. Resda je Kant s spisom *Kaj pomeni: orientirati se v mišljenju* skušal popraviti zamujeno in zarečeno. Četudi je Kant skušal popraviti vtis, ki ga denimo ponuja osnovna postavka metafore o oceanu, češ, da je polje spekulacije že vnaprej neresnično in da je zato dialektiko čistega uma kot sedež videza potrebno zavreči, saj je zgolj nična, čeprav je s tem spisom Kant na nek način priznal vsaj to, da zadeva le ni tako preprosta, če ne tudi tega, da so nekatere njegove prejšnje postavke preprosto pretirane in zato napačne, pa osnovne zagate ni uspel razrešiti. Koncept umske vere je namreč sam po sebi preveč splošen, predvsem pa premalo določen, da bi si z njim sploh lahko pomagali. To je na nek način vedel tudi sam Kant - ki se po razdelavi koncepta umske vere naenkrat - dobesedno naenkrat - ustavi in nas takole nagovori: "Možje duhovnih zmožnosti in širokih prepričanj! Spoštujem vaše talente in ljubim vaš človeški občutek. Toda ali ste tudi dobro preudarili, kaj delate in kam vodijo vaši napadi na um?" (429; V., 280) Po takšnem nagovoru si ni obetati nič dobrega - v nadaljevanju Kant našteje tri maksime in v prvi je svoboda mišljenja zoperstavljena *državni prisili*. Ker takrat, ko mislimo, mislimo v skupnosti z drugimi ljudmi, nam oblast s tem, ko nam vzame svobodo javnega sporočanja misli, vzame tudi svobodo mišljenja. Nadalje, v drugi maksimi je svoboda mišljenja zoperstavljena *prisili vesti*. Ker je mišljenje vedno samostojno mišljenje, je preizkusni kamen resnice vedno v nas samih, v našem umu. In tretjič, svoboda mišljenja pomeni to, da se um ne podreja nobenim drugim zakonom, kot tistim, ki si jih postavi sam. Um se ne podreja tujemu jarmu, ker pa brez zakonov ne more celo največji nesmisel dolgo uganjati svojih norčij, potrebujemo zakone - mišljenje je vselej mišljenje v skladu z zakoni, je vselej konsistentno mišljenje.

Če odštejemo podrobnejšo razčlenitev, kontekst in tradicijo teh treh maksim - v takšni ali drugačni obliki najdemo tako v *Disciplini čistega uma* (Prim. IV., 610 ff.; B 737/A 709ff.), kakor tudi kasneje v *Kritiki razsodne moči*, ob obravnavi pojma *sensus communis* (§40, X., 224ff.) - jih lahko na hitro strnemo v eno samo postavko - um mora v zadnji instanci

poslušati in ubogati zgolj samega sebe, natančneje rečeno, ubogati mora maksime, ki si jih je zastavil sam. Ob tem, kar nam Kant ponuja, se ni mogoče izogniti nekemu razočaranju. Ko mora končno enkrat zavzeti lastno pozicijo, ko je končno enkrat prisiljen v kratkih potezah ilustrirati, kaj vsebinsko pomeni razmejitvena gesta za spekulativno mišljenje, ko mora končno povedati v čem je vsebina razmejitvene geste, dobimo v odgovor namesto vsebine le prazno in občo formo. Nemara pa to niti ni tako slabo, nemara ni razmejitvena gesta nič drugega kot neka prazna formalna gesta, gesta, ki jo lahko formaliziramo s tremi maksimami.

Čeravno Kant s koncepcijo umske vere še zdaleč ni zadostil nalogi, ki si jo je nenazdanje postavil sam - "morati tudi moči misliti" (III., 31; B XXVI) predmete kot reči na sebi, četudi jih ni mogoče spoznati, pa je nemara želel s svojo koncepcijo treh maksim uma opozoriti Jacobija, ki je hotel objektivnost znanosti nadomestiti s subjektivnostjo in individualnostjo občutka, da mora predpostaviti, da je njegovo mišljenje javno in obče, da je notranje konsistentno in da je um tisti, ki si postavlja zakone. Drugače rečeno, Kantovo poanta zoper Jacobija je, da mora - tako kot vsak skeptik - predpostaviti, "da je drugi zmožen doumeti njegove argumente, skratka, predpostaviti mora neko skupno polje, neko referenco, na katero se opirata oba, kar seveda ni nič drugega kakor Drugi" (Šumič-Riha 1988, 118).

Literatura:

David-Ménard, Monique:

- (1990), *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swendenborg.*, Vrtn, Pariz.

Delumeau, Jean:

- (1987), *Struh na zapadu. (Od XIV do XVIII veka) Opsednuti grad I.*, Biblioteka Theoria 7/I, Novi Sad.

Hegel, G. W. F.:

- (1986), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III.*, v: *Werke in zwanzig Bänden*, ur. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt na Majni, zv. št. 20.

Horstmann, Rolf-Peter:

- (1991), *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, zbirka Athnäums Programm, Anton Hain Verlag, Frankfurt na Majni.

Kant, Immanuel:

- *Werkausgabe in 12. Bd.*, izd. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988.
- (1990), *Kaj pomeni: orientirati se v mišljenju*, prevedla Andrina Tonkli-Komel, *Anthropos* 1-2/1990, Ljubljana, str. 423-430.

Riha, Rado:

- (1993), *Problem realnega nasprotja pri Kantu*, v: *Filozofski Vestnik* 1/1993, ZRC SAZU, Ljubljana, str. 153-171.

Rohs, Peter:

- (1978), *Kants Prinzip der durchgängigen Bestimmung alles Seinden*, *Kant-Studien* 69, str. 170-180.

Strawson, P. F.:

- (1984), *Kant: The Critique of Pure Reason*, v: *Philosophy Through Its Past*, ur. ted Honderich, Pelican Books, str. 286-317.

Šumič-Riha, Jelica:

- (1988), *Skeptikov sadizem*, v: *Želja in krivda*, *Filozofija skozi psihoanalizo IV.*, *Analecta*, Ljubljana, str. 103-120.

Zupančič, Alenka

- (1993), *Etika realnega. Kant, Lacan.*, *Analecta*, Problemi 6, *Razprave* 3/1993, Ljubljana.

Žižek, Slavoj

- (1985), "Izmeček v zgodovini: med dvema smrtema", v: *Problemi teorije fetišizma*, *Analecta*, Ljubljana, str. 141-158.
- (1988), *Hegel in krščanstvo*, v: G. W. F. Hegel, *Absolutna religija*, *Analecta*, Partizanska knjiga, Ljubljana, str. 87-96.

Alain Badiou

PLES KOT METAFORA MISLI

Grenkobe polne noči na plesih, okorelo telo, sramežljiva povabila: mar ni bil med mano in plesom vedno posredi nekakšen neporavnani pubertetniški spor? Ali o plesu sploh lahko govorim, ne da bi me zasledoval spomin na toliko, za vedno nedosegljivih, ženskih podob?

Ne, ne bom govoril o plesu, na tem mestu ne bom razlagal avtobiografije pubertetniškega telesa. Ali še bolje: to telo bom zavaroval s filozofemi, ki so mi sčasoma pomagali sprejeti njegovo okornost in jo celo spremeniti v čar nečesa, kar lahko elegantno zapusti samo sebe.

Naj bo telesu še tako vsiljen, je ples brez dvoma misel in ta misel ima dolgo ter vijugasto zgodovino. Vendar pa te snovi ne bom vzel za svoje izhodišče. Dvoumnejši bom, kakor sem že bil takrat, ko sem med večeri na plesih skušal najti slast v pogledu na ples in ne v transu, ki ga ta prinaša.

In šlo bo seveda za misel. Za misel, kakršna se nam kaže skozi metaforo plesa.

Imperativ, naj ples opisuje misel ali naj bo misel mišljena kakor ples, je - kot vemo - v prvi vrsti Nietzschejev imperativ.

Zakaj se ples Nietzscheju kaže kakor nujna metafora misli? Zato, ker je ples tisto, kar se zoperstavlja velikemu Zaratustrinemu-Nietzschejevemu sovražniku, sovražniku, ki ga označuje z imenom "duh teže". Ples je predvsem podoba misli, ki se je izmaknila vsakršnemu duhu teže.

Pomembno je, da odkrijemo še druge podobe takšnega izmika, saj te podobe ples vpisujejo v sklenjeno metaforično mrežo.

Med njimi je, na primer, ptič. Zaratustra oznanja: "Da sem sovražnik duha teže, to je po ptičje". To je prva metaforična povezava med plesom in ptičem. Recimo, da gre tu za vzklitje, za plesoče rojstvo tistega, kar bi lahko poimenovali notranji ptič telesa.

Običajnejša pa je podoba vzleta. Zaratustra pravi tudi: "Kdor bo nekoč ljudi naučil letati, (...) bo zemljo na novo krstil - kot 'lahko'". In trditev, da

je ples novo ime, s katerim smo prekrstili zemljo, bi bila dejansko nadvse lepa in umestna definicija plesa.

Potem je tu še otrok. Otrok je "nedolžnost in pozaba, začetek od kraja, igra, iz sebe se vrteče kolo, prvi gib, sveti da". Gre za tretjo preobrazbo na začetku Zaratustre, po kameli, ki je nasprotje plesa, in po levu, ki je prenasilen, da bi lahko na novo začeto zemljo krstil kot "lahko". In dejansko moramo priznati, da je ples, ki je ptič in vzlet, tudi vse tisto, kar označuje otroka. Ples je nedolžnost, ker je telo pred samim telesom. Ples je pozaba, ker je telo, ki pozablja svoj jarem, svojo težo. Ples je novi začetek, ker mora plesoča kretanja vedno dajati vtis, kot da sama ustvarja svoj lastni začetek. Ples je, seveda, igra, saj osvobaja telo vsakršne družbene mimike, vsakršne resnosti, vsakršne spodobnosti. "Iz sebe se vrteče kolo": nadvse lepa možna definicija plesa. Kajti ples je kot krožnica v prostoru, a takšna krožnica, ki je sama svoj lasten princip, krožnica, ki ni risana od zunaj, krožnica, ki se riše. Prvi gib: vsaka plesna kretanja, vsaka plesna sled se mora razkriti, ne kot posledica, ampak prav kot sam izvor gibljivosti. Sveti da, kajti ples radostno izganja negativno, sramotno telo.

Poleg tega Nietzsche govori tudi o vodnjakih, še vedno v zvezi s podobami, ki razveljavljajo duh teže. "Moja duša je vodomet" in plesoče telo je seveda prav na tem, da se požene s tal, ven iz samega sebe.

Končno je tu še zrak, zračni element, ki povzema vse. Prav ples je tisto, zaradi česar je dovoljeno samo zemljo imenovati "lahka kot zrak". Zemlji, kakršna je zamišljena v plesu, pripada neka zračna konstanta, ples predpostavlja zemljino sapo, njeno dihanje. Osrednje vprašanje plesa je namreč odnos med vertikalnostjo in privlačnostjo, vertikalnostjo in privlačnostjo, ki prečkata plesoče telo in mu omogočata izraziti paradoksalno možnost: da lahko zemlja in zrak zamenjata svoji mesti, preideta eden v drugega.

Zaradi vsega tega misel najde svojo metaforo v plesu, ki povzema celoten niz od ptiča, vodnjaka, otroka, do neotipljivega zraka.

Ta niz se seveda lahko zdi popolnoma nedolžen, skorajda otroško lahkoten, je kot pravljica za otroke, kjer nič nima več veljave ali teže. A razumeti moramo, da - po Nietzscheju - celoten niz *prečka* ples v svoji povezanosti z neko silo, z nekim besnilom. Ples je eden izmed členov niza, hkrati pa silovito prečka celoten niz. Zaratustra o samem sebi pravi, da ima "stopala pobesnelega plesalca". Ples ponazarja potencialno vseprisotnost

nedolžnosti. Izraža prikrito silovitost tistega, kar se kaže kot vodnjak, ptič, otroštvo.

Ples kot metaforo misli pa v resnici utemeljuje Nietzschejevo prepričanje, da je misel nekakšna *intenzifikacija*. To prepričanje se v prvi vrsti zoperstavlja tezi, ki v misli vidi princip, ki se realizira zunaj sebe. Po Nietzscheju se misel ne uresničuje nikjer drugje kot tam, kjer se izrazi, misel je učinkovita "takoj na mestu", lahko bi rekli, da intenzificira samo sebe ali pa, da je gibanje svoje lastne intenzivnosti.

A v tem primeru je podoba plesa nekaj naravnega. Jasno prenaša idejo o misli kot imanentni intenzifikaciji.

Sicer pa - recimo raje *določeno videnje* plesa. Metafora je v resnici upravičena samo, če izključimo vsakršno predstavo o plesu kot o *zunaj* prisili, ki se ji podvrže voljno telo, o plesu kot od zunaj uravnjavani telovadbi plesočega telesa. To, kar Nietzsche imenuje ples, je zanj popolnoma nasprotno takšni telovadbi.

Konec koncev bi si lahko predstavljali, da nam ples postavlja na ogled ubogljivo in mišičasto telo, telo, ki je samostojno in hkrati podrejeno. Recimo temu način upravljanja s telesom, ki je izvežbano, da se podreja koreografiji. A za Nietzscheja je takšno telo nasprotje plesočega telesa, telesa, ki *znotraj sebe* izmenjuje zrak in zemljo.

In kaj je, v Nietzschejevih očeh, *to* nasprotje plesa? Nemštvo, slabo nemštvo, katerega označuje z naslednjo definicijo: "Poslušnost in pridne noge". Kaj ni "poslušnost in pridne noge" tudi možno razumevanje plesa, ki je podrejen tiraniji koreografije? Ne, bi rekel Nietzsche, takšna je slaba Nemčija, katere resnično bistvo je *vojaška parada*.

In točno nasprotje plesa je v bistvu prav odnos do telesa, kakršen se kaže v vojaški paradi. Kaj je vojaška parada? To je v linije razvrščeno in udarjajoče telo, horizontalno in doneče telo. Telo udarjajočega ritma. Medtem ko je ples kot zrak lahko in prelomljeno telo, vertikalno telo. Še zdaleč ne udarjajoče telo, ampak telo "na konicah prstov", telo, ki se le s konicami prstov narahlo dotika tal¹, kot bi bilo oblak. In povrh vsega je to

¹ Badiou tu uporablja izraze iz baletne terminologije: "sur pointes" in "piquer", ki v baletni vadbi pomenijo točno določen gib in ki jih v francoski obliki uporabljajo klasični baletniki povsod po svetu (op.prev.).

*tih*o telo, v nasprotju s telesom, ki ga za nazaj določa bobnenje njegovega lastnega težkega udarca, s telesom vojaške parade.

Ples navsezadnje po Nietzscheju naznanja vertikalno misel, misel, ki se steguje proti svoji lastni višini. To se seveda navezuje na temo pritrditve, svetega da, ki je po Nietzscheju ujet v podobo "velikega Poldneva", ob katerem je sonce v svojem zenitu. Ples je telo, namenjeno k svojemu zenitu.

A morda Nietzsche seže še globlje s tem, da v plesu, kot podobi misli in hkrati kot realnem telesa, vidi motiv gibljivosti, ki je trdno navezana na samo sebe, gibljivosti, ki se ne vpisuje v neko zunanjo določenost ampak se giblje, ne da bi se oddvojila od lastnega centra. Nevsiljena gibljivost, ki se odpira iz same sebe, kot bi bila raztezanje svojega centra.

Ples seveda ustreza nietzschejanski ideji o misli kot postajanju, kot aktivni sili. A to je postajanje, v katerem se poraja *edinstvena* afirmativna notranjost. Gibanje ni premik ali sprememba, je začrtana pot, ki jo prečka in utemeljuje večna edinstvenost pritrditve.

Do te mere, da ples označuje zmožnost telesnega impulza, ne toliko, da se požene v prostor izven sebe, ampak prej, da ostane ujet v neko afirmativno privlačnost, *ki ga zadržuje*. To je morda najpomembnejše: ples je tisto, kar, mimo monstracije [monstration] gibanja ali bežnosti njegovih zunanjih obrisov, dokazuje moč zadržanega gibanja. Moč zadržanja se bo seveda pokazala le v gibanju samem, a najpomembnejša pri tem je silovita razvidnost zadržanja.

V plesu, ki je pojmovan na tak način, je bistvo gibanja *v tistem, kar se ni zgodilo*, v tistem, kar je ostalo neizvršeno ali zadržano v notranjosti samega giba.

Sicer pa bi bil to lahko še en način, kako se negativno lotiti ideje plesa. Kajti impulz, ki ni zadržan, telesno spodbudo, ki je takoj uresničena in očitna, Nietzsche imenuje *vulgarnost*. Zapiše, da "vsaka vulgarnost izvira iz nesposobnosti, da bi se uprli neki spodbudi". Ali še, da je vulgarnost to "da smo prisiljeni reagirati, da smo poslušni vsakemu impulzu". Ples bomo potemtakem definirali kot gibanje telesa, ki se je izmaknilo vsakršni vulgarnosti.

Ples nikakor ni osvobojeni telesni impulz, neukročena energija telesa. Nasprotno, to je telesno prikazovanje *kljubovanja* nekemu impulzu. Ples

kaže, kako lahko impulz postane v gibanju neučinkovit, tako da ne gre za poslušnost impulzu, ampak za zadržanje.

Ples je misel, pojmovana kot prefinjenost. Tu gre za popolno nasprotje vsakršne doktrine o plesu kot prvobitni ekstazi ali kot predajanju ponavljajočemu se gibanju telesa. Ples je metafora lahke in tankočutne misli prav zato, ker razkriva gibanju imanentno zadržanje in se tako postavlja kot nasprotje spontani vulgarnosti telesa.

Zdaj torej lahko ustrezno presodimo, kaj izraža motiv plesa kot lahkosti. Da, ples je nasprotje duha teže, da, prav ples na novo krsti zemljo kot "lahko", a - konec koncev - kaj je lahkost? Trditev, da je to odsotnost teže, nas ne pripelje daleč. Z lahkostjo moramo razumeti zmožnost telesa, da nastopi kot *nepodjarmljeno* telo, kar pomeni, da tudi samo sebe ne podjarmlja oziroma, da je neposlušno v odnosu do lastnih impulzov. Ta impulz, ki smo mu neposlušni, je nasprotje Nemčije ("poslušnost in pridne noge"), predvsem pa nujno predpostavlja *princip počasnosti*.

Bistvo lahkosti - in ravno zato je ples njena najustreznejša podoba - je v tem, da lahko izrazi prikrito počasnost tistega, kar je hitro. Plesno gibanje je seveda skrajno naglo, celo virtuozno v svoji hitrosti, a takšno je le, ker vsebuje svojo latentno počasnost, ki je afirmativna sila njegovega zadržanja.

Nietzsche oznanja, da se mora "volja naučiti počasnosti in nezaupljivosti". Recimo, da je ples mogoče definirati kot povečevanje počasnosti in nezaupljivosti telesa-misli. V tem smislu nam plesalec razkriva tisto, česar se volja lahko nauči.

Iz tega jasno sledi, da je bistvo plesa prej virtualno kot pa obstoječe gibanje. Recimo virtualno, gibanje kot prikrita počasnost obstoječega gibanja. Ali še natančneje: ples v najskrajnejši virtuozni naglosti razkazuje to prikrito počasnost na tak način, *da tistega, kar se izvrši* [ce qui a lieu], *ni mogoče razločevati od tistega, kar je v njem zadržano*. Na vrhuncu svoje umetnosti bi ples razkrival nenavadno enakovrednost ne samo med naglostjo in počasnostjo, ampak tudi med gibom in ne-gibom. Pokazal bi, da je - četudi se je gibanje izvršilo - ta izvršitev [avoir lieu] nerazločljiva od virtualne neizvršitve [non-lieu virtuel].

Ples sestavljajo gibi, ki - zato ker jih zasleduje njihovo zadržanje - ostanejo na nek način neodločni.

Z ozirom na mojo lastno misel ali doktrino, ta nietzschejanska razlaga navaja k naslednjemu: ples je metafora dejstva, da je vsaka resnična misel pričakovanje nekega dogodka. Kajti dogodek je natančno tisto, kar ostane neodločeno med izvršitvijo in ne-izvršitvijo [entre l'avoir lieu et le non-lieu], neka pojavitev, ki je nerazločljiva od svoje izginitev. Pridodaja se tistemu, kar že obstaja, a komaj se ta dodatek pokaže, že "obstoječe" spet prevzame svoje mesto in zavlada nad vsem.

Edini način, kako utrditi [fixer] nek dogodek, je seveda ta, da mu podelimo ime, da ga vpišemo v "obstoječe" kot ime, ki presega dano število. "On sam" je vedno le svoje lastno izginjanje, a vpis ga lahko zadrži nekako na svetlikajočem se robu njegove razblinitve. Ime je tisto, kar odloči o že-izvršenosti. Ples bi torej naznanjal misel kot dogodek, toda še *preden dobi svoje ime*, na skrajnem robu svoje resnične izginitev, sredi *samega* razblinjanja, brez zaščite imena. Ples bi posnemal *še neodločeno* misel. To naj bi bila nativna ali neutrjena misel. Da, ples bi nosil metaforo neutrjenega [l'infixé].

Tako bi se izkazalo, da je vloga plesa, da uprizarja čas v prostoru. Kajti dogodek uvede nek poseben čas na osnovi njegove utrditve z imenom. Začrtan, imenovan, vpisan, zariše dogodek v neki situaciji, v obstoječem, nek prej in nek potem. Nek čas začne obstajati. A če je ples metafora dogodka "pred" imenom, se ne more umestiti v ta čas, ki ga lahko uvede samo zarez imena. Ples se izogne časovni določenosti. V plesu je torej nekaj izpred časa, nekaj pred-časovnega. In prav ta pred-časovni element bo *uprizorjen* v prostoru.

Ko se v *Duši in plesu* Valéry obrača na plesalko, ji pravi: "kako čudovita si v svoji bližini [imminence]!". Dejansko bi lahko rekli, da je ples telo izročeno bližini, skorajšnosti. A to kar je blizu, je prav čas izpred časa, ki se bo tu izvršil. Ples kot upodabljanje skorajšnosti v prostoru, bo deloval kot metafora dejstva, da je vsaka misel dogodkovna, ne glede na čas, ki ga ta misel uvaja in ureja.

Lahko bi rekli tudi: ples uprizarja dogodek pred imenovanjem in potemtakem ime tu nadomešča tišina. Ples razkriva tišino izpred imena, natančno tako, kot je ples prostor izpred časa.

Ugovor, ki se takoj pojavi, je seveda vloga glasbe. Kako moremo govoriti o tišini, ko pa se zdi, da je vsak ples tako močno podrejen glasbi?

Obstaja seveda pojmovanje plesa, ki ga opisuje kakor telo, izročeno v oblast glasbi in, še natančneje, v oblast ritmu. A to pojmovanje spet in še vedno pomeni "poslušnost in pridne noge", našo težko Nemčijo, pa četudi poslušnost kot svojega gospodarja prizna glasbo. Povejmo brez odlašanja, da vsak ples, ki je poslušen glasbi, spremeni glasbo v vojaško glasbo, pa naj gre za Chopina ali za Bouleza, in se hkrati s tem preobrazi v slabo Nemčijo.

Naj bo še tako paradoksalno, moramo nujno postaviti naslednjo trditev: z ozirom na ples *glasba nima nobene druge vloge, kot da poudarja tišino*. Je torej nepogrešljiva, kati tišina mora biti poudarjena, da se lahko razkrije kot tišina. Tišina česa? Tišina imena. Če drži, da ples uprizarja poimenovanje dogodka v tišini imena, potem je glasba tista, ki označuje mesto te tišine. To je povsem naravno: tišine, ki utemeljuje ples, ni mogoče označiti drugače kakor z najskrajnejšo koncentracijo zvoka. In najskrajnejša koncentracija zvoka je glasba.

Nujna je torej ugotovitev, da je kljub videzu, ki nas skuša prepričati, da so "pridne noge" v plesu poslušne tistemu, kar predpisuje glasba, v resnici ples tisti, ki poveljuje glasbi, kolikor glasba poudarja utemeljujočo tišino, v kateri ples predstavlja nativno misel znotraj negotove in izginjajoče ekonomije imena.

Ples, pojmovan kot metafora dogodkovne dimenzije misli, predhaja glasbi, ki je njegova podlaga.

Iz tega uvoda lahko, med drugim, izvlečemo to, kar bom imenoval principe plesa. Ne plesa, o katerem bi razmišljali z vidika njega samega, njegove tehnike in njegove zgodovine, ampak plesa, kakršnega je v svoje okrilje sprejela filozofija.

Njegovi principi so popolnoma jasno izraženi v dveh besedilih, ki jih je plesu posvetil Mallarmé, kratkih, a hkrati temeljitih, po mojem mnenju odločilnih besedilih.

Med njimi razločujem šest principov, ki so vsi povezani z razmerjem med mislijo ter plesom in ki jih vse ureja neizrečena primerjava med plesom in gledališčem.

Tu je seznam šestih principov:

1. Nujnost prostora.
2. Anonimnost telesa.
3. Zabrisana vsepričujočnost spolov.

4. Izmaknitev samemu sebi.

5. Golota.

6. Absolutni pogled.

Pojasnilo zdaj enega za drugim.

① Če drži, da ples uprizarja čas v prostoru, da predpostavlja prostor skorajšnosti [l'imminence], potem v plesu velja *nujnost* prostora. Mallarmé to naznanja takole: "Zdi se mi, da edino ples nujno potrebuje realni prostor". Dobro si zapomnimo: *edino* ples. Ples je edina umetnost, ki je *primorana* uporabljati prostor. To še zlasti ne velja za gledališče. Ples je, kot sem že omenil, dogodek pred imenovanjem. Gledališče pa je v nasprotju s tem zgolj posledica uprizorjenega imenovanja. Kakor hitro imamo tekst, kakor hitro je podeljeno ime, to nujno zahteva čas in ne prostor. Gledališka predstava je lahko že nekdo, ki za mizo bere tekst. Seveda lahko k temu dodamo še oder, scenarij, a za Mallarméja je vse to nebitveno. Prostor ni *notranja* nujnost gledališča. Nasprotno pa je pri plesu prostor vključen v njegovo bistvo. Izmed figur misli to velja edino za ples, tako da bi lahko trdili, pa ples simbolizira *prostorsko razmestitev* misli.

Kaj naj s tem razumemo? Še enkrat se moramo vrniti k dogodkovnemu izvoru vsake misli. Dogodek je v neki situaciji vedno prostorsko in časovno omejen, nikoli ne določa "vse" situacije: obstaja nekaj, kar sem imenoval *področje* dogodka. Preden imenovanje uvede čas, v katerem dogodek "obdeluje" situacijo kot svojo resnico, že obstaja področje. In ker je ples monstracija pred-imen, se *mora* razvijati kot prehod preko nekega področja. Čistega področja. V plesu je - kot pravi Mallarmé - "neka nedolžnost področja". In dodaja: "nedolžnost neumišljenega področja". Kaj pomeni "neumišljeno področje"? Da področje dogodka nima ničesar skupnega z domisleki scenerije. Scenerija spada v gledališče, ne v ples. Ples je področje kot tako, brez figurativnega okrasja. Potrebuje prostor, razmestitev v prostor in ničesar drugega.

Toliko o prvem principu.

② Pri drugem - pri anonimnosti telesa - pa spet naletimo na odsotnost vsakršne besede, na pred-ime. Plesoče telo, kakršno se pojavlja v področju, kakršno se prostorsko umešča v skorajšnosti, je telo-misel, nikoli ni *nekogaršnje* telo. O takšnih telesih Mallarmé izjavlja: "Vedno so zgolj emblem, nikoli nekdo". Emblem je najprej nasprotje posnemanja. Plesoče telo ne posnema neke osebe ali neke posebnosti. Ničesar ne *upodablja*.

Gledališko telo pa je, po drugi strani, vedno ujeto v posnemanje, podvrženo vlogi. Plesočega telesa si ne prilajša nobena vloga, je emblematičnega vzorca. A "emblem" je tudi nasprotje kakršnekoli oblike ekspresije. Plesoče telo ne izraža nobene notranjosti, ono samo - v celoti zunanost, očitno zadržana intenziteta - je notranjost. Niti posnemanje, niti ekspresija plesoče telo je emblematična v devičnost področja. V njem razkriva prav to, da je resnična misel, pričakovanje na dogodek vezanega izginjanja, indukcija *neosebne* subjekta.

Neosebnost subjekta neke misli (ali neke resnice) izhaja iz tega, da tak subjekt ne obstaja pred dogodkom, ki ga omogoča. Torej ni potrebno, da bi ga pojmovali kot "nekoga". Plesoče telo bo torej, s tem da nastopa kot nekaj začetnega, naznanjalo, da nastopa *kot neko prvo telo*. Plesoče telo je anonimno zato, ker se pred našimi očmi rojeva kot telo. In subjekt neke resnice tudi ni - ne glede na svojo prednost - nikoli pred "nekom", ki je v njem.

3) Kar zadeva tretji princip - zabrisano vsepričujočnost spolov -, ga lahko izluščimo iz, na videz protislovnih, Mallarméjevih izjav. Prav to protislovje se pojavlja v nasprotju, ki ga vzpostavljamo med "vsepričujočnostjo" in "zabrisanostjo". Recimo, da ples na splošno razkriva obstoj dveh spolnih pozicij (ki nosita imeni "moški" in "ženska") in da obenem izključuje ali ukinja to dvojnost.

Po eni strani Mallarmé pravi, da je "vsak ples zgolj misteriozna, posvečena interpretacija poljuba". V središču plesa se tako nahaja združitev spolov in prav to moramo imenovati vsepričujočnost spolov. Ples je v celoti *sestavljeno* iz združitve in razdružitve seksuiranih pozicij. Vsa gibanja svojo intenziteto zadržujejo v prehodih, ki s svojim osnovnim kroženjem povezujejo in nato ločujejo poziciji "moški" in "ženska".

Po drugi strani pa Mallarmé tudi pripominja, da "plesalka ni ženska". Kako je mogoče, da je ples interpretacija poljuba - združitve spolov in, skratka, spolnega *akta* -, a da, kljub temu, plesalke kot take ne moremo imenovati "ženska", in s tem tudi plesalca ne moremo nič bolj imenovati "moški"?

Zato, ker se od seksuacije, želje, ljubezni v plesu ohrani zgolj čista forma: forma, ki ureja trojnost srečanja, objema in ločitve. Te tri člene ples kodira v svoji tehniki (kodi znatno variirajo, so pa vedno prisotni). Koreografija ureja njihov prostorski oblak. A trojnost srečanja, objema in ločitve

navsezadnje doseže čistost intenzivnega zadržanja, ki se oddvoji od svojega namena.

Vsepričujočnost razlike med plesalcem in plesalko in skozi njo "idealna" vsepričujočnost spolne razlike je v resnici uporabljena zgolj kot *organon* razmerja med približevanjem in ločevanjem, tako da se dvojica plesalec/plesalka *poimensko* ne ujema z dvojico moški/ženska. V vsepričujočem aludiranju spolov je konec koncev v igri soodnosnost med biti in izginiti, med izvršitvijo in ukinitvijo, srečanje, objem in ločitev pa so ponujeni kot razpoznavna telesna kodifikacija zanju.

Seksuacija je kod razdruževalne energije, ki je tu v službi metafore dogodka kot takega oziroma tistega, s čemer je vsako bitje povezano z izginitvijo. Zato se vsepričujočnost razlike med spoloma zabriše ali ukine, saj ni tisti cilj, ki bi ga ples poskušal predstavljati, ampak je formalna abstrakcija energije, katere zaris v prostoru priključuje kreativno moč izginitanja.

4. V zvezi s principom številka štiri - izmaknitev samemu sebi - se moramo opreti na neko skrajno nenavadno Mallarméjevo izjavo: "plesalka ne pleše". Pravkar smo ugotovili, da plesalka ni ženska, a povrh tega ni niti "plesalka", če s tem razumemo nekoga, ki izvaja ples. Primerjajmo to izjavo z neko drugo izjavo: "Ples", pravi Mallarmé, "je pesnitev, ki se je osvobodila vseh pisarjevih pomagala". Ta druga izjava je prav tako paradoksalna kot prva ("plesalka ne pleše"). Kajti pesnitev je po definiciji sled, vpis, še posebej v okviru Mallarméjevega pojmovanja poezije. In iz tega sledi, da je - natančno vzeto - pesnitev, "ki se je osvobodila vseh pisarjevih pomagala", pesnitev, ki se je osvobodila pesnitve, pesnitev, ki se je izmaknila sami sebi, prav tako kot je plesalka, ki ne pleše, ples, ki se je izmaknil plesu.

Ples je kot nevpisana, nezarisana pesnitev. In tudi ples je kakor ples brez plesa, neplesani ples.

Tu se izreka izmikajoča dimenzija misli. Vsaka resnična misel je izmaknjena vednosti, v kateri se konstituira. Ples je metafora misli natančno zato, ker s telesnimi sredstvi kaže, da je misel, v obliki dogodkovnega vznika, izmaknjena vsakemu vnaprejšnjemu obstoju vednosti.

Kako to, da ples kaže to izmaknitev? Natančno zato, ker se "resnična" plesalka ne sme nikoli razkriti kot tista, ki *pozna* ples, ki ga pleše. Njena vednost (ogromno tehnično, v mukah pridobljeno znanje) je, kot nobena

druga, v celoti prežeta s čistim vznikom njenega giba. "Plesalka ne pleše" pomeni, da to, kar vidimo, niti v enem samem trenutku ni realizacija neke vednosti, četudi je ta vednost skoz in skoz snov ali podlaga plesa. Plesalka je čudežno izpraznjena vsega svojega plesnega znanja, ne izvaja nobenega plesa, ona sama je tista zadržana intenzivnost, ki razkriva neodločnost giba.

Plesalka resnično ukinja vsak naučeni ples, ker svoje telo premika, kakor da bi bilo *na novo ustvarjeno* [inventé]. Tako da je plesna predstava telo, ki se je izmaknilo vsaki vednosti telesa, telo kot *nastanek* [éclosion].

5. O takem telesu moramo neizogibno povedati - in to je peti princip -, da je golo. Seveda je pri tem povsem nepomembno, ali je dejansko golo, golo je po svojem bistvu. Na enak način, kot ples obiskuje čisto področje in zato prav nič ne potrebuje scenerije (pa naj ta obstaja ali ne), tudi plesoče telo, ki je telo-misel, delujoče na način dogodka, prav nič ne potrebuje kostuma (pa naj nosi tutu ali ne).

Ta golota je odločilna. Kaj pravi Mallarmé? Pravi, da ti ples "postavlja pred oči goloto tvojih konceptov". Ter dodaja "in bo molče zapisoval tvoje življenje".

"Goloto" torej razumemo takole: ples kot metafora misli nam goloto predstavlja kot nekaj, kar se *ne nanaša na nič drugega kot na samo sebe*, v goloti njenega vznika. Ples je misel, pri kateri ni *nobenega nanašanja*, misel, ki ničesar ne prinaša niti se na nič ne nanaša². Recimo tudi, da je ples čisto *izgorevanje* [consumation] misli, saj zavrača vse njeno možno okrasje. In na osnovi tega, da je, namenoma, monstracija *neomadeževane* golote, golote izpred vsakršnega okrasja, golote, ki ne nastopi, ko odložimo svoje okrasje, ampak je v nasprotju s tem golota, kakršna se pojavlja pred vsakim okrasjem - kot se dogodek pojavlja "pred" imenom.

6. Šesti in zadnji princip ni več povezan s plesalko, niti s plesom, ampak z gledalcem. Kaj je gledalec plesa? Mallarmé na to vprašanje odgovarja izjemno strogo. Kajti na enak način kot plesalec, ki je emblem, nikoli ni nekdo, mora biti tudi gledalec plesa popolnoma neoseben. Gledalec plesa nikakor ne sme biti singularnost nekoga, ki *gleda*.

Kajti, ko nekdo gleda ples, je neizogibno *voyeur* plesa. To izhaja iz principov plesa, iz njegovega bista (zabrisana vsepričujočnost spolov,

2. Avtor se tu igra z dvojnimi pomenom besede "rapport" - odnos, razmerje in donos ["...la pensée sans rapport, la pensée qui ne rapporte rien,..."]. (op.prev.)

golota, anonimnost telesa, etc.). Ti principi se lahko uresničijo le, če se gledalec odpove vsemu, kar bi bilo v njegovem pogledu lahko posebnega ali želečega. Katerakoli druga vrsta predstave (in gledališče v prvi vrsti) zahteva od gledalca, da na oder vloži svojo lastno željo. V tem pogledu ples *ni predstava*. To pa zato, ker ne dopušča želečega pogleda, ki je, kakor hitro gre za ples, lahko samo voyerističen pogled, v katerem plesoča izmikanja ukinjajo sama sebe.

Nujno je torej potrebno to, kar Mallarmé imenuje "neosebni ali bliskoviti absolutni pogled". Stroga zahteva, kajne, toda nalaga jo golota plesalcev in plesalk, ki je bistvenega pomena.

"Neosebnost", o tem smo že govorili: če ples upodablja nativno misel, jo lahko upodablja le, ko meri na nekaj univerzalnega. Ne meri na posebnost neke želje; sicer pa niti še ni konstituiral časa te želje. Ples je tisto, kar izpostavlja goloto konceptov. Zato mora gledalčev pogled prenehati z iskanjem objektov svoje želje na telesih plesalcev, objektov, ki navajajo na ornamentalno goloto ali na fetišistično goloto. Če hočemo doseči goloto konceptov, je nujno potreben pogled, ki - ko se odpove vsakršnemu želečemu poizvedovanju za objekti, katerih osnova je "vulgarno" (kot bi rekel Nietzsche) telo - doseže nedolžno in prvobitno telo-misel, na novo izumljeno ali rojeno telo. A tak pogled ni nikogaršnji.

"Bliskoviti": pogled gledalca plesa mora dojeti razmerje med biti in izginiti. Samo predstava za oko mu ne bi smela zadoščati. Sicer pa je ples vedno samo dozdevna totaliteta. Tu ne gre za nek zaključen čas trajanja predstave, gre za stalno monstracijo dogodkovnosti skozi njeno minevanje, skozi neodločeno enakovrednost njene biti in njenega nič. In temu lahko ustreza samo *blisk* pogleda, ne pa pozornosti poln pogled.

"Absoluten": v plesu upodobljeno misel moramo imeti za nekaj, kar je pridobljeno za večno. Ples prav zato, ker je absolutno minljiva umetnost, ker izgine, komaj se pojavi, vsebuje najmočnejši naboj večnosti. Večnost ne pomeni "ostati-nespremenjen" ali trajati. Prav večnost ohranja izginjanje. Kadar se "bliskoviti" pogled polasti nekega razblinjanja, ga lahko ohrani samo v čisti obliki, zunaj vsakršnega empiričnega spomina. Nečesa, kar izginja, ne moremo ohraniti na noben drug način, kot da ga ohranimo za večno. Nekaj, kar ne izginja, lahko ohranite tudi če prepustite, da se v tem hranjenju obrabi. Toda ples, kakršnega dojame resnični gledalec, se ne

more obrabiti prav zato, ker ni nič drugega kakor absolutna minljivost srečanja. V tem smislu je pogled, usmerjen v ples, absoluten.

Če zdaj pretehtamo vseh šest principov plesa, lahko ugotovimo, da je resnično nasprotje plesa gledališče. Nasprotje je seveda tudi vojaška parada, vendar gre pri tem za negativno nasprotje. Gledališče je *pozitivno* nasprotje plesa.

Dejstva, da gledališče krši teh šest principov, smo se pri nekaterih od njih že dotaknili. Mimogrede smo pokazali, da v gledališču, zato ker se v njem preko teksta vrši imenovanje, ne obstaja nujnost čistega področja in da je igravec vse kaj drugega kot anonimno telo. Brez težave bi lahko dokazali, da tudi zabrisane vsepričujočnosti spolov v gledališču ni, popolnoma nasprotno - vloga seksuacije je tu hiperbolično prisotna. Da je gledališka igra - daleč od tega, da bi bila izmikanje samemu sebi - čezmerno poudarjanje samega sebe: če plesalka ne pleše, se od igralca pričakuje, da igra, da igra dejanje, in to pet dejanj. V gledališču tudi nikoli ni golote, kostum je obvezen, saj je tudi golota sama kostum in to eden izmed najbolj vidnih kostumov. Kar pa zadeva gledalca v gledališču, se od njega niti najmanj ne zahteva bliskovit in absoluten neoseben pogled, kajti v gledališču je najustreznejši razvneti um, ki se zapleta v trajanje neke želje.

Med gledališčem in plesom obstaja bistveno nasprotje.

Nietzsche se ga loteva na kar se le da preprost način: s pomočjo anti-gledališke estetike. Še posebej v zadnjih Nietzschejevih delih in v zvezi z njegovim dokončnim prelomom z Wagnerjem, se kot pravo vodilo moderni umetnosti pojavlja zahteva po izmaknitvi (v korist metafore plesa, novega imena, s katerim je bila prekrščena zemlja) osovraženi dekadentni prevladi gledališkosti.

Podrejenost umetnosti gledališkemu efektu Nietzsche imenuje "histrionizem". V katerem spet naletimo na tisto, čemur nasprotuje ples v celoti, torej na vulgarnost. Prekiniti z wagnerjanskim histrionizmom pomeni zoperstaviti lahkost plesa lažnivi vulgarnosti gledališča. Kot primer idealne "plesoče" glasbe, Nietzsche navaja Bizeta; ta glasba je nasprotje teatralizirane in zato razvrednotene Wagnerjeve glasbe, ki, namesto da bi izpostavljala tišino plesa, poudarja težko neokretnost igre.

Ideja, da je prav gledališkost princip izprijenosti vseh umetnosti, ni moja. In, naj poudarimo, tudi ne Mallarméjeva. Mallarmé izjavlja prav nasprotno, ko zapiše, da je gledališče "superiorna umetnost".

Mallarmé zelo dobro razume, da obstaja nasprotje med principi plesa in principi gledališča. A na osnovi tega še zdaleč ne pride do zaključka o histrionski ničvrednosti gledališča, ampak poudari njegovo *umetniško* premoč, ne da bi zato plesu odrekel njegovo konceptualno čistost.

Kako je to mogoče? Če hočemo razumeti, si moramo pomagati z izzi-valno, a neobhodno potrebno izjavo: *Ples ni umetnost*.

Nietzschejeva zmeta je v njegovem prepričanju, da tako za ples kot za gledališče obstaja neko skupno merilo in to merilo naj bi bila njuna umetniška intenzivnost. Nietzsche po svoji navadi gledališče in ples spet umešča v svojo klasifikacijo umetnosti. V nasprotju z njim pa Mallarmé s trditvijo, da je gledališče superiorna umetnost, niti najmanj ne poskuša zagotavljati njegove superiornosti nad plesom. Seveda ne reče, da ples ni umetnost, a če doumemo resnični smisel šestih principov plesa, lahko to storimo namesto njega.

Ples ni umetnost, ker je *znak možnosti umetnosti, kakršna je vpisana v telo*.

Naj na kratko razložimo to načelo. Spinoza je dejal, da si prizadevamo izvedeti, kaj je to misel, pa ne vemo niti tega, česa vsega je zmožno telo. Rekel bi, da prav ples razkriva, da je telo zmožno umetnosti in tudi natančno pod kakšnimi pogoji je v določenem trenutku tega zmožno. Toda trditev, da je telo zmožno umetnosti ne pomeni, da gre pri tem za "umetnost telesa".

Ples je znak te umetniške zmožnosti telesa, a s tem še ne definira neke posebne umetnosti.

Trditev, da je telo - kot telo - zmožno umetnosti, skuša to telo prikazati kot telo-misel. Ne kakor v telo ujeta misel, ampak kot telo, ki je misel. Vloga plesa je prav ta: telo-misel, ki se kaže kot izginjajoči znak zmožnosti za umetnost.

Dojemljivost za ples pri vsakomur - na primer pri meni, ki sem popoln laik - izvira iz dejstva, da ples na svoj način odgovarja na Spinozino vprašanje. Česa je telo kot tako zmožno? Zmožno je umetnosti, kar pomeni, da se lahko kaže kot nativna misel.

Kako naj torej poimenujemo tisto občutje, ki se nas polasti, če smo le - mi sami - zmožni neosebnega in absolutnega bliskovitega pogleda? Imenoval ga bom *natančna vrtoglavica*.

Vrtoglavica zato, ker se neskončnost tu pojavlja kot nekaj latentnega v končnosti vidnega telesa. Če je zmožnost telesa - ki se kaže kot zmožnost za umetnost - v tem, da prikazuje nativno misel, je ta zmožnost neskončna in neskončno je tudi plesoče telo samo. Neskončno v trenutku svoje graciozne lahkosti. Pri tem ne gre za omejeno zmožnost nekega telesnega podviga, ampak za - in prav to je vrtoglavo - neskončno zmožnost umetnosti, vsakršne umetnosti, kakršna je ukoreninjena v dogodku, ki določa njeno usodo.

A ta vrtoglavica je vendarle natančna. Kajti navsezadnje je tu najpomembnejša zadržana točnost, ki potrjuje neskončnost, prikrita počasnost in ne očitna virtuoznost. To je skrajna, milimeterska natančnost odnosa med gibom in negibom. In tako pride do vrtoglavice neskončnosti, ki se izraža skozi najneomajnejšo natančnost.

Zdi se mi, da zgodovino plesa, ki jo zelo slabo poznam, obvladuje neprestano obnavljanje razmerja med vrtoglavico in natančnostjo. Kaj se bo ohranilo kot virtualnost, kaj se bo udejanjilo in kako bo prav zadržanost osvobodila neskončnost? To so zgodovinski problemi plesa.

Te zamisli si je zamislila misel. A ker ples ni umetnost ampak samo znak zmožnosti telesa za umetnost, je njihovo mesto takoj za vsako zgodovino resnic, vključno z resnicami, ki jih prenašajo umetnosti v pravem pomenu besede.

Kako to, da obstaja zgodovina plesa, zgodovina natančnosti vrtoglavice? Zato, ker ne obstaja *tista* resnica [la vérité]. Če bi obstajala tista resnica, bi obstajal ustaljen in določen ekstatičen ples, dogodkovno mistično uročenje. V kar je nedvomno prepričan vrteči se derviš. A obstajajo samo dispartne resnice, negotovi mnogokratnik miselnih dogodkov. Ples si v zgodovini prisvoja to mnogoštevilnost. Kar logično zahteva stalno vnovično prerazporeditev odnosa med vrtoglavico in natančnostjo.

Nujno je neprestano in vedno znova dokazovati, da je *današnje* telo zmožno nastopati kot telo-misel. Vendar danes to ni nič drugega kakor nove resnice. Ples bo plesal dogodkovni čisti motiv teh resnic. Nova vrtoglavica, nova natančnost.

Vrniti se moramo torej na naš začetek. Da, ples je res vsakič novo ime, s katerim telo prekrsti zemljo. A nobeno novo ime ni zadnje. Ples, telesno prikazovanje imena³ resnic, zemlji neprestano daje novo ime⁴.

³ Tu uporabljena francoska beseda "prénom" (lastno, krstno ime) je zapisana "pré-nom" in tako razstavljena lahko pomeni tudi "pra-ime" ali "pred-ime" (op. prev.).

⁴ Glagol "renommer" - preimenuvati, dati novo ime, lahko pomeni tudi hvaliti, slaviti.

Sigmund Freud

O VSESPLOŠNI TEŽNJI PO PONIŽANJU
V LJUBEZENSKEM ŽIVLJENJU
(1912)

UREDNIŠKA OPOMBA

Nemške izdaje:

- 1912 *Jb. psychoanalyt. psychopath. Forsch.*, zv. 4 (1), str. 40-50 («Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens II. Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens».)
- 1918 *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, zv. 4, str. 213-28 (2. izd. 1922).
- 1924 *Gesammelte Schriften*, zv. 5, str. 198-221.
- 1924 *Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens*, Leipzig, Wien und Zürich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag (str. 15-28).
- 1931 *Kleine Schriften zur Sexualtheorie und zur Traumlehre*, str. 80-95.
- 1943 *Gesammelte Werke*, zv. 8, str. 78-91.

Obravnavo dveh seksualnih tokov na začetku pričujoče razprave je pravzaprav dodatek k *Trem razpravam o teoriji seksualnosti (Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, 1905d)*; dejansko je Freud izdaji iz leta 1915 dodal kratek povzetek te obrazložitve (*Studienausgabe*, Vol. 7, str. 105 in nasl.). Analiza psihične impotence, ki zavzema pretežni del razprave, je Freudov najpomembnejši prispevek k tej temi. Zadnji del razprave je eden številnih Freudovih premislekov o nasprotju med kulturo in nagonским življenjem; zgodnejši primer tega zasledimo v njegovem prvem delu o seksualni etiologiji nevroz (1898a) (*ibid.*, str. 15 in nasl.). Najizčrpnjšo argumentacijo pa najdemo v njegovem delu "Kulturna seksualna morala in moderna nevroznost" ("Die 'kulturelle' Sexualmoral und die moderne Nervosität", 1908d) ter v spisu *Nelagodje v kulturi (Das Unbehagen in der Kultur, 1930a)*, ki je izšel več let pozneje.

1

Če se psihoanalitik-praktik vpraša, zaradi kakšnih tegob ljudje najpogosteje prihajajo k njemu po pomoč, mora - če ne upošteva različnih vrst tesnobe - odgovoriti: zaradi psihične impotence. Ta nenavadna motnja prizadeva moške z močno libidinozno (op. prev.: nem. *libidinös*) naravo in se izraža tako, da eksekutivni spolni organi zavrnejo izvedbo spolnega akta, čeprav se tako prej kot pozneje lahko izkažejo kot intaktni in zanjo zmožni, in čeprav obstaja močna psihična težnja po spolnem aktu. Prvi namig za razumevanje svojega stanja pridobi bolnik sam, ko izkusi, da odpove samo pri določenih osebah, medtem ko se mu pri drugih to nikoli ne zgodi. Tedaj ve, da njegovo moško potenco inhibira določena lastnost seksualnega objekta, in včasih govori o tem, da občuti oviro v svoji notranjosti, da zaznava nasprotno težnjo, ki uspešno ovira njegovo zavestno namero. Nikakor pa ne more ugotoviti, kaj je ta notranja ovira in kakšna lastnost seksualnega objekta jo sproži. Če se mu tovrstna izkušnja ponavlja, potem po znanih napačnih zvezah razsodi, da spomin na prvi neuspeh izzove motečo tesnobno predstavo in vodi v ponoven neuspeh; prvo izkušnjo pa poveže z nekakšnim "naključnim" vtisom.

Psihoanalitične študije o psihični impotenci je izvedlo in objavilo že več avtorjev.¹ Vsak analitik lahko iz lastnih zdravniških izkušenj potrdi v njih navedene razlage. Dejansko gre za inhibitorni vpliv določenih psihičnih kompleksov, ki se izmikajo vednosti individua. Kot najsplošnejša vsebina tega patogenega materiala izstopa nepremagana incestuozna fiksacija na mater in sestro. Upoštevati moramo tudi vpliv naključnih mučnih vtisov, povezanih z infantilno seksualno dejavnostjo, kot tudi tiste dejavnike, ki v splošnem zmanjšujejo libido, ki naj bi se usmerjal v ženski seksualni objekt².

Če težje primere psihične impotence natančno preučimo s pomočjo psihoanalize, lahko o psihoseksualnih procesih, ki so tu na delu, ugotovimo naslednje. Osnova težave je tudi v tem primeru - kot najverjetneje pri vseh nevrotičnih motnjah - inhibicija v razvoju libida do njegove dokončne oblike, ki jo označujemo kot normalno. V tem primeru se nista povezala

¹ M. Steiner (1907) - W. Stekel (1908) - Ferenczi (1908). ((Freud je napisal predgovor k Steklovi knjigi (Freud, 1908f).))

² W. Stekel (1908, str. 191 in nasl.).

dva tokova, katerih združitve šele zagotavlja popolnoma normalno ljubezensko vedenje - dva tokova, ki ju lahko medsebojno ločimo kot tokova *nežnosti* in *čutnosti*.

Starejši med njima je tok nežnosti. Izvira iz najzgodnejših otroških let, oblikuje pa se na osnovi interesov samoohranitvenega nagona in se usmerja na družinske člane in osebe, ki otroka negujejo. Od vsega začetka nosi s seboj prispevke seksualnih nagonov - komponente erotičnega interesa - ki so bolj ali manj razvidni že v otroških letih, pri nevrotikih pa jih pozneje v vseh primerih razkrije psihoanaliza. Ustreza *otrokovi primarni izbiri objekta*. Iz nje lahko razberemo, da seksualni nagoni dobijo svoje prve objekte z naslonitvijo na vrednotenje nagonov Jaza, prav tako kot se izkušnje prvih seksualnih zadovoljitev opirajo na telesne funkcije, ki so nujne za ohranitev življenja.³ "Nežnost" staršev in negovalk, ki redko utaji svoj erotični značaj ("otrok je erotična igrača"), veliko prispeva k temu, da pri otroku erotične prispevke k investicijam nagonov Jaza poviša in jih privede do obsega, ki pomembno vpliva na otrokov poznejši razvoj, zlasti če nudijo oporo za to še nekatere druge okoliščine.

Te otrokove fiksacije nežnosti vztrajajo skozi vse otroštvo in vseskozi nosijo s seboj erotiko, ki se na ta način odvrne od svojih seksualnih ciljev. V puberteti se ji pridruži močan "čutni" tok, ki ne zgreši več svojih ciljev. Kot je videti, nikoli ne pozabi hoditi po zgodnejših poteh in sedaj zaseda objekte primarne infantilne izbire z mnogo močnejšimi količinami libida. Toda tu naleti na medtem vzpostavljene incestne omejitve (op. prev.: nem. *Inzestschranke*; *Schranke* = omejitev, pregrada, zapora, meja); zato bo od teh objektov, ki so v realnosti neprimerni, poskušal čim hitreje preiti k drugim, tujim objektom, ki omogočajo realno seksualno življenje. Izbira tujih objektov bo še vedno odvisna od vzora (imaga⁴) infantilnih objektov, toda sčasoma bodo ti pritegnili nase nežnost, ki je bila vezana na zgodnejše

³ ("Naslonitveni tip" izbire objekta je izčrpnje predstavljen v poznejši Freudovi razpravi "Zur Einführung des Narcissmus" (1914c), slov. prev. S. Freud, *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987, str. 31-64.)

⁴ (Zlasti v poznejših delih Freud tega izraza ni pogosto uporabljal. Pripisal ga je Jungu (1911, str. 164); Jung pa je v tem odlomku dejal, da je besedo našel v naslovu romana švicarskega pisatelja Carla Spittelerja. Psihoanalitična revija *Imago* je po izjavi njenega soustanovitelja Hannsa Sachsa (1945, str. 63) dobila ime prav iz tega vira.)

objekte. Mož bo zapustil očeta in mater, kot pravi svetopisemska zapoved, in se predal svoji ženi; nežnost in čutnost sta poslej združeni. Najbolj intenzivna čutna zaljubljenost bo prinesla najvišje psihično vrednotenje seksualnega objekta. (Normalno precenjevanje seksualnega objekta pri moškem).

Za neuspeh tega napredka v razvojni poti libida sta odločilna dva dejavnika. Prvič, stopnja *realnega odrekanja*, ki nasprotuje novi izbiri objekta in jo razvrednoti individu. Saj vendar nima nobenega smisla posvečati se izbiri objekta, če sploh ne smemo izbirati ali če nimamo nobenih možnosti, da bi izbrali kaj primerne. Drugič, stopnja *privlačnosti*, značilna za infantilne objekte, ki jih je treba opustiti in ki je sorazmerna z erotično investicijo, ki jim je pripadala še v otroštvu. Če sta oba dejavnika dovolj močna, začne delovati splošni mehanizem tvorbe nevroz. Libido se odvrne od realnosti, prevzame ga fantazijska dejavnost (introverzija), okrepi podobe prvih seksualnih objektov in se fiksira nanje. Toda incestna omejitev prisili libido, usmerjen k tem objektom, da ostane v nezavednem. Aktivnost, ki jo spodbudi čutni tok - ki sedaj pripada nezavednemu - v onanističnih dejanjih, prispeva svoje k okrepitvi te fiksacije. Stanje stvari se prav nič ne spremeni, če je napredek, ki ni uspel v realnosti, storjen v fantaziji, in če v fantazijskih situacijah, ki vodijo v onanistično zadovoljitev, prvotne seksualne objekte nadomestijo tuji. Prek tega nadomestila postanejo fantazije sposobne ozavedenja, toda prav nobenega napredka ni v preusmeritvi libida v realnost.

Tako se lahko zgodi, da ostane vsa čutnost mladega človeka v nezavednem⁵ vezana na incestuozne objekte, ali, lahko bi tudi rekli, fiksirana na nezavedne incestuozne fantazije. Posledica je absolutna impotenca, h kateri morda dodatno prispeva še hkrati vzpostavljena dejanska oslabitev organov, ki izvedejo spolni akt.

Za razvoj stanja, ki ga specifično označujemo kot *psihično impotenco*, so potrebni milejši pogoji. Celotne količine toka čutnosti ne sme doleteti usoda, da bi se skrila za tokom nežnosti; ta mora ostati dovolj močan ali neinhibiran, da si deloma izsili izhod v realnost. Seksualna aktivnost takšnih oseb pa vendarle jasno kaže, da v njenem ozadju ni celotne

⁵ (('im Unbewussten' - v izdajah pred letom 1924 je bila na tem mestu zapisana zelo neobičajna beseda 'Unbewusstsein'.))

psihične nagonske moči. Je muhasta, ni je težko premotiti, v izvedbi je pogosto nekorektna in ne prinaša veliko užitka. Predvsem pa se mora izogibati toku nežnosti. V izbiri objekta se je torej pojavila omejitev. Tok čutnosti, ki je ostal aktiven, išče samo tiste objekte, ki ga ne spominjajo na prepovedane incestuozne osebe; če določena oseba zbuja vtis, ki bi lahko vodil k previsokemu psihičnemu vrednotenju, ne preide v čutno vzbujenje, temveč v erotično neučinkovito nežnost. Ljubezensko življenje takšnih ljudi ostane razcepljeno v dve smeri, ki ju v umetnosti poseobljata sveta in profana (ali živalska) ljubezen. Kjer ljubijo, nimajo poželenja, kjer imajo poželenje, ne morejo ljubiti. Iščejo objekte, ki jim jih ni treba ljubiti, da lahko svojo čutnost držijo proč od objektov, katere ljubijo; in nenavadna zavrnitev psihične impotence se po zakonih "kompleksne občutljivosti"⁶ in "vrnitve potlačenega" pojavi vselej, ko objekt, izbran z namenom izoginitve incestu, spominja na prepovedan objekt z določeno, pogosto neopazno potezo.

Glavno zaščitno sredstvo proti takšni motnji, ki se ga posluži človek v tem ljubezenskem razcepu, je psihično *ponižanje* seksualnega objekta, medtem ko je preценjevanje, ki običajno pripada seksualnemu objektu, pridržano za incestuozni objekt in njegova zastopstva. Čim je izpolnjen pogoj ponižanja, se lahko čutnost svobodno izrazi, privede do znatne seksualne zmožnosti in visoke stopnje ugodja. K temu izidu pripomore še neka druga zveza. Osebe, pri katerih ni prišlo do prave spojitve med tokovoma nežnosti in čutnosti, večinoma nimajo preveč pretanjenega ljubezenskega življenja; ohranijo perverzne seksualne cilje, katerih nezadovoljitev doživljajo kot občutno zgubo ugodja, zadovoljijo pa jih lahko le ob ponižanem, preziranem seksualnem objektu.

Sedaj lahko razumemo tudi motive v ozadju dečkovih fantazij - omenili smo jih v prvem prispevku⁷ - ki mater degradirajo na raven prostitutke. Gre za prizadevanja, da bi vsaj v fantaziji premostil prepad med obema tokovoma ljubezenskega življenja in s ponižanjem pridobil mater kot objekt čutnosti.

6 ((Nem. *Komplexempfindlichkeit*. Ta oznaka je izposojena iz Jungovih eksperimentov o besednih asociacijah (1906, 1909).))

7 "Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens I. Über einen besonderen Typus der Objektwahl beim Manne" (1910), slov. prev. *Problemi-Eseji*, 2/1991, str. 195-200.

Doslej smo psihično impotenco preučevali z medicinsko-psihološkega vidika, ki v naslovu pričujoče razprave ni nakazan. Toda pokazalo se bo, da je ta uvod potreben, preden se lahko dejansko lotimo naše prave teme.

Psihično impotenco smo zvedli na odsotnost spojitve tokov nežnosti in čutnosti v ljubezenskem življenju; to razvojno inhibicijo samo pa smo pojasnili z vplivi močnih fiksacij v otroštvu in poznejšega realnega odrekanja ob posredovanju incestne omejitve. Temu nauku lahko očitamo predvsem naslednje: preveč nam ponuja. Razloži nam, zakaj določene osebe muči psihična impotenca, ne pojasni pa nam, zakaj se ostali lahko tej tegobi izognejo. Ker lahko vse relevantne dejavnike, ki so nam znani - močna fiksacija v otroštvu, incestna omejitev in odrekanje v letih razvoja po puberteti - najdemo pri skoraj vseh ljudeh civilizacije, bi bilo upravičeno pričakovati, da je psihična impotenca splošna kulturna tegoba in ne le bolezen posameznika.

Temu sklepu bi se lahko izognili tako, da opozorimo na kvantitativni dejavnik povzročanja bolezni - na tisti "več" ali "manj" v prispevku posameznih momentov, od katerega je odvisno, ali se bo razpoznavna bolezen pojavila ali ne. Toda čeprav sprejemam ta odgovor kot pravilen, se s tem vendarle ne nameravam odreči samemu sklepu. Nasprotno, trdim, da je psihična impotenca mnogo bolj razširjena kot domnevamo, in da je določen obseg tega vedenja dejansko značilen za ljubezensko življenje človeka civilizacije.

Če pojem psihične impotence razširimo in ga ne omejimo samo na neuspeh pri izvedbi koita ob prisotnem pričakovanju ugodja in ob intaktnem genitalnem aparatu, potem lahko najprej vključimo tiste moške, ki jih označujemo kot psihanestetike, ki v spolnem aktu nikoli ne odpovedo, vendar jim to ne prinese posebnega ugodja - primeri, ki so pogostejši, kot si mislimo. Psihoanalitična raziskava takšnih primerov razkrije prav tiste etiološke dejavnike, ki jih najdemo tudi pri psihični impotenci v ožjem pomenu besede, ne da bi lahko takoj pojasnili razlike v simptomih. Od anestetičnih moških vodi analogija, ki je ni težko utemeljiti, k ogromnemu številu frigidnih žensk; ni boljšega načina za opis ali razumevanje nji-

hovega ljubezenskega vedenja kot prav primerjava z vidnejšo psihično impotenco moškega⁸.

Če pa se ne usmerimo na pojem psihične impotence v širšem smislu, temveč na odtenke v njeni simptomatologiji, se ne moremo ubraniti ugotovitve, da ljubezensko vedenje moškega v današnjem kulturnem svetu nasploh nosi pečat psihične impotence. Le pri redkih je spojitve tokov nežnosti in čutnosti povsem ustrezna; moški se zaradi strahospoštovanja (op. prev.: nem. *Respekt*) pred žensko v svoji seksualni dejavnosti skoraj vedno počuti utesjen in svojo polno potenco razvije šele tedaj, ko ima pred sabo ponižan seksualni objekt; kar pa je spet povezano z okoliščino, da se vključujejo v njegove seksualne cilje tudi perverzne komponente, ki jih ne upa zadovoljiti pri ženski, ki jo spoštuje. Poln seksualni užitek mu je zagotovljen samo, če se lahko brez zadržkov prepusti zadovoljivni, česar si, na primer, ne upa storiti pri svoji dobro vzgojeni ženi. Od tod izhaja njegova potreba po ponižanem seksualnem objektu, po ženski, ki je etično manjvredna, pri kateri ne upošteva estetskih pomislekov, ki ga ne pozna v drugih življenjskih odnosih in ga ne more ocenjevati. Takšni ženski najraje nameni svojo seksualno moč, tudi če vsa njegova nežnost pripada ženski boljše vrste. Morda tudi težnja, ki jo lahko tako pogosto zasledimo pri moških iz višjih družbenih slojev, da si za stalno ljubimko ali celo za ženo izberejo žensko iz nižjega družbenega sloja, ni nič drugega kot posledica potrebe po ponižanem seksualnem objektu, s katerim je psihološko povezana polna zadovoljitev.

Brez obotavljanja lahko obema momentoma, ki učinkujeta pri psihični impotenci v ožjem pomenu besede - intenzivni incestuozni fiksaciji v otroštvu in realnemu odrekanju v mladostniškem obdobju - pripišemo krivdo tudi za to tako pogosto vedenje v ljubezenskem življenju moških civilizacije. Čeprav ne zveni samo neprijetno, temveč tudi paradokсно, pa je treba vendarle povedati, da mora moški, ki hoče biti resnično svoboden

⁸ Hkrati pa rad priznam, da je frigidnost ženske kompleksna tema, ki jo lahko osvetlimo tudi z drugega zornega kota. ((Vprašanje je izčrpno obdelano v razpravi "Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens III. Das Tabu der Virginität" (1918a/1917/), slov. prev. "Tabu devištva", Zbornik *Od ženskih študij k feministični teoriji*, Posebna izdaja Časopisa za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo, Ljubljana 1993, str. 193-206.))

in s tem tudi srečen v ljubezenskem življenju, premagati svoje strahospoštovanje pred žensko in se sprijazniti s predstavo incesta z materjo ali sestro. Kdor se glede na to zahtevo podvrže resni samopresoji, bo v sebi nedvomno ugotovil, da spolni akt v osnovi vendarle dojema kot nekaj ponižujočega, kar ne omadežuje in onečasti samo telesno. Izvor te presoje, ki si je gotovo ne prizna rad, lahko poišče v tistem obdobju svoje mladosti, ko je bil njegov tok čutnosti že močno razvit, njegova zadovoljitev na tujem objektu pa skoraj prav tako prepovedana kot na incestuoznem.

V našem kulturnem svetu so tudi ženske pod podobnim posledičnim vplivom svoje vzgoje, poleg tega pa še pod vplivom svojega odziva na vedenje moških. Seveda je tudi za žensko neugodno, če se ji moški ne približa s svojo polno potenco, kot tudi to, da njegovo začetno preценjevanje ženske, ko je zaljubljen, nadomesti podcenjevanje, potem ko mu ta pripada. Pri ženski potreba po ponižanju seksualnega objekta ni toliko opazna, kar je gotovo povezano s tem, da praviloma tudi ni zmožna česa podobnega, kot je preценjevanje seksualnega objekta pri moškem. Dolgotrajno odlaganje seksualnosti in zadrževanje čutnosti v fantaziji pa ima zanj neko drugo pomembno posledico. Pogosto ne more več razdreti zveze med čutno aktivnostjo in prepovedjo in izkaže se, da je psihično impotentna, t. j. frigidna, ko ji je ta aktivnost končno dovoljena. Pri mnogih ženskah od tod izvira težnja, da že dovoljena razmerja še nekaj časa skrivajo; druge pa so sposobne normalnega občutenja, čim spet obstaja prepoved v skrivnem ljubezenskem razmerju: nezveste svojemu možu so s svojim ljubimcem sposobne ohraniti zvestobo drugega reda.

Menim, da lahko pogoj prepovedanega v ljubezenskem življenju ženske primerjamo s potrebo po ponižanju seksualnega objekta pri moškem. Oboje je posledica dolgotrajnega zamika med spolno zrelostjo in seksualno aktivnostjo, ki ga zahteva vzgoja iz kulturnih razlogov. Oba poskušata odpraviti psihično impotenco, ki je posledica neuspele združitve vzgibov nežnosti in čutnosti. Da je nasledek enakih vzrokov pri ženski in moškem tako različen, lahko morda pojasnimo z neko drugo razliko v vedenju obeh spolov. Ženska civilizacije običajno ne prelomi prepovedi seksualne aktivnosti v obdobju čakanja, in tako se pri njej vzpostavi notranja zveza med prepovedjo in seksualnostjo. Moški prepoved večinoma prelomi, pod pogojem ponižanja objekta, in zato ga ta pogoj spremlja v njegovo poznejše ljubezensko življenje.

Spričo živahnih prizadevanj po reformi seksualnega življenja, ki so značilna za današnji kulturni svet, ne bo odveč opozorilo, da psihoanalitično raziskovanje tako malo pozna tendence kot malokatero drugo. Njen namen je samo razkrivanje zvez, pri čemer manifestno razlaga v povezavi s prikritim. Prav je, če se bodo reforme poslužile njenih ugotovitev, ko bodo poskušale tisto, kar je škodljivo, nadomestiti s čim primernejšim. Ne more pa napovedati, ali druge institucije ne bodo povzročale drugačnih, morda še težjih žrtev.

3

Zaradi dejstva, da je posledica omejitev, ki jih ljubezenskemu življenju nalaga kultura, vsesplošna težnja po ponižanju seksualnih objektov, se od objektov lahko preusmerimo k samim nagonom. Škoda, ki jo povzroči začetno odrekanje seksualnega užitka, se izrazi tako, da njegova poznejša sprostitev v zakonu ne prinaša več polne zadovoljitve. Toda rezultat ni nič boljši, če je neomejena seksualna svoboda zagotovljena od samega začetka. Ni težko ugotoviti, da se psihična vrednost ljubezenske potrebe takoj zmanjša, čim postane na lahek način zadovoljena. Potrebna je ovira, da se libido vzpne; tam, kjer naravni odpori proti zadovoljitvi ne zadoščajo, so ljudje v vseh časih izumili konvencionalne ovire, da so lahko uživali ljubezen. To velja tako za posameznike kot tudi za ljudstva. V obdobjih, ko ljubezenska zadovoljitev ni naletela na nikakršne težave, kot na primer med zatonom antične kulture, je bila ljubezen brez vrednosti in življenje prazno, in potrebne so bile močne reakcijske tvorbe, ki so obnovile nepogrešljive afektivne vrednote. V tej zvezi lahko trdimo, da je asketski tok krščanstva podelil ljubezni psihične vrednosti, ki jih poganski stari vek ni mogel nikoli zagotoviti. Najvišji pomen so ji pripisali asketski menihi, katerih življenje je bilo skoraj v celoti izpolnjeno z bojem proti libidinozni skušnjavi.

Nedvomno smo nagnjeni k temu, da navedene težave najprej razlagamo s splošnimi značilnostmi naših organskih nagonov. Gotovo v splošnem tudi drži, da psihični pomen kakega nagona narašča z njegovim odrekanjem. Zamislimo si, da bi nekaj popolnoma različnih ljudi pustili stradati. Z naraščanjem imperativne potrebe po hrani bi se vse individualne razlike zabrisale in na njihovem mestu bi se pojavili uniformni izrazi nepotešenega nagona. Toda ali je tudi res, da z zadovoljitvijo določenega nagona v

splošnem tako zelo upade njegova psihična vrednost? Pomislimo, na primer, na alkoholikov odnos do vina. Ali ne drži, da alkoholiku vino nudi vedno enako toksično zadovoljitev, ki so jo v poeziji tako pogosto primerjali z erotično - primerjava, ki jo lahko sprejmemo tudi z znanstvenega vidika? Ali smo že kdaj slišali, da je alkoholik prisiljen nenehno menjavati svojo pijačo, ker mu vedno enaka kmalu ni več všeč? Prav nasprotno, navada plete vedno tesnejšo vez med možem in vrsto izbranega vina. Ali pri pijancu zasledimo potrebo, da bi odpotoval v deželo, kjer je vino dražje ali kjer je uživanje vina prepovedano, zato da bi njegovo upadajočo zadovoljitev spodbudilo vrivanje tovrstnih težav? Nikakor. Če prisluhnemo izjavam naših velikih alkoholikov, npr. Böcklina, o njihovem razmerju do vina⁹, zvenijo kot najčistejša harmonija, kot zgled srečnega zakona. Zakaj je odnos tistega, ki ljubi, do njegovega seksualnega objekta tako zelo drugačen?

Naj zveni še tako čudno, moramo po mojem mnenju razmisliti o možnosti, da je nekaj v sami naravi seksualnega nagona, kar je nenaklonjeno realizaciji polne zadovoljitve. V dolgi in težki razvojni zgodovini nagona takoj izstopita dva dejavnika, ki bi ju lahko obdolžili za takšne težave. Prvič, zaradi dvakratnega začetka izbire objekta - ob posredovanju incestne omejitve - dokončni objekt seksualnega nagona ni nikoli več izvorni objekt, temveč vedno le nadomestek zanj. Psihoanaliza pa nas je poučila: če se prvotni objekt zaradi potlačitve izmuzne vzgibu želje, ga bo pogosto zamenjal neskončni niz nadomestnih objektov, od katerih pa nobeden ni popolnoma zadosten. To nam lahko pojasni nestanovitnost v izbiri objekta, "lakoto po dražljajih"¹⁰, ki je tako pogosto značilno za ljubezensko življenje odraslega.

Drugič, vemo, da seksualni nagon na začetku razpade v celo vrsto komponent - ali bolje, da se iz njih razvije - in da se nekatere ne morejo vključiti v njegovo poznejšo obliko; zato morajo biti prej zatrite ali uporabljene kako drugače. Zlasti koprofilne nagonске komponente so nezdružljive z našo estetsko kulturo, verjetno odkar smo s pokončno hojo

⁹ G. Floerke (1902, str. 16).

¹⁰ ((Nem. *Reizhung*. Termin sta verjetno vpeljala Hoche in Bloch; gl. *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905d), Studienausgabe, Vol. 7, str. 61.))

svoj vohalni organ odmaknili od tal¹¹; to velja tudi za velik del sadističnih nagonov, ki pripadajo ljubezenskemu življenju. Toda vsi tovrstni razvojni procesi zadevajo samo zgornje sloje zapletene strukture. Temeljni procesi, ki zagotavljajo ljubezensko vznurjenje, ostajajo nespremejeni. Ekskrementalno je vse preveč notranje in neločljivo zraslo s seksualnim, položaj genitalij - *inter urinas et faeces* - ostaja določujoči nespremenljivi moment. Tu bi lahko z variacijo znanega reka velikega Napoleona dejali: anatomija je usoda¹². Same genitalije niso sledile razvoju človeškega telesa k lepoti: ostale so živalske, in tako je tudi ljubezen v osnovi danes prav tako animalična, kot je bila že od nekdaj. Ljubezenske nagone je težko vzgojiti; njihova vzgoja daje včasih preveč, drugič premalo. To, kar želi iz njih napraviti kultura, je videti nedosegljivo brez občutnih izgub ugodja, nadaljnji obstoj vzgibov, ki jih ni bilo mogoče porabiti, pa lahko pri seksualni dejavnosti prepoznamo kot nezadovoljitev.

Zato se najbrž moramo sprijazniti z mislijo, da izravnava med težnjami seksualnega nagona in zahtevami kulture sploh ni mogoča; da zaradi človekovega kulturnega razvoja odrekanja in trpljenja, kot v daljni prihodnosti tudi nevarnosti izumrtja človeškega rodu, ni mogoče preprečiti. Ta mračna napoved vsekakor temelji na edini domnevi, da je nezadovoljitev v kulturi nujna posledica določenih posebnosti, ki jih je seksualni nagon privzel pod pritiskom kulture. Toda nesposobnost seksualnega nagona, da bi dosegel polno zadovoljitev, kakor hitro je podvržen prvim zahtevam kulture, postane vir najveličastnejših kulturnih stvaritev, ki so dosežene z nadaljnimi sublimacijami njegovih nagonskih komponent. Kajti kakšen motiv bi imeli ljudje, da bi seksualne nagonске moči usmerjali v druge namene, če bi te, ob takšni ali drugačni porazdelitvi, zagotavljale polno zadovoljitev? Temu ugodju se ne bi več iztrgali in ne bi zmoгли nadaljnjega napredka. Tako pa se zdi, da so prek neukinljive razlike med zahtevami obeh nagonov - seksualnega in egoističnega - zmožni vedno višjih

11 ((Prim. dve dolgi opombi v 4. poglavju *Das Unbehagen in der Kultur* (1930a), v katerem je ta misel izčrpnje obdelana.))

12 ((To parafrazo najdemo tudi v razpravi "Der Untergang des Ödipuskomplexes" (1924d); slov. prev: "Zaton Ojdipovega kompleksa", *Ženska seksualnost: Freud in Lacan*, E. D. Bahovec (ur.), Analecta, Ljubljana 1991, str. 9.))

dosežkov, čeprav v stalni ogroženosti, ki ji šibkejši danes podlegajo v obliki nevroze.

Namen znanosti ni niti strašiti niti tolažiti. Toda sam sem pripravljen priznati, da bi morali tako daljnosežne zaključke kot so navedeni, utemeljiti na širši osnovi in da bo morda razvoj v drugih smereh človeštvu omogočil, da bo zmoglo popraviti izid tistih, ki smo jih na tem mestu obravnavali izolirano.

Slovenski prevod je narejen po izdaji v *Studienausgabe*, Vol. 7, Fischer, Frankfurt, 1982, str. 197-209. Prevedla Marija Javornik.

Slavoj Žižek

O NADJAZU IN NEKATERIH Z NJIM POVEZANIH REČEH

K temi "psihoanaliza in Zakon" na pravi način pristopimo tako, da se vprašamo: katere vrste Zakon je objekt psihoanalize? Odgovor je na dlani: *nadjaz*. Nadjaz vznikne, kjer Zakonu - javnemu Zakonu, Zakonu, artikularnem v javnem diskurzu - spodleti; na tej točki neuspeha je javni Zakon prisiljen iskati pomoč pri *nelegalnem* užitku. - Kje lahko dojamemo ta "užitek kot politični faktor" v njegovi najčistejši obliki? Slovita fotografija iz časov nacističnih protisemitskih pogromov prikazuje prestrašenega židovskega dečka, ki ga je skupina Nemcev porinila v kot in ga obkolila. Ta skupina je izredno zanimiva, saj izrazi na obrazih Nemcev ponujajo celoten razpon možnih reakcij: eden "v tem uživa" na neposreden, skrajno omejen način; drugi je nedvomno prestrašen (morda ga obhaja slutnja, da utegne biti on naslednji); navidezna brezbržnost tretjega zakriva sveže vzbujeno radovednost itd., vse do enkratnega izraza mladeniča, ki je očitno v zadregi, ki se mu cela stvar celo gabi, ki se ji ne more z vsem srcem predati, a je vendar istočasno fasciniran nad njo, uživa v njej z intenzivnostjo, ki daleč presega omejenost neposrednega ugodja. *On je najbolj nevaren*: njegovo trepetajoče obotavljanje združuje konstitutivno razcepljenost Zakona na javni simbolni Zakon in nadjaz.

Zakon, ki uživa

Nadjaz je obsceni "nočni" zakon, ki nujno podvaja in spremlja "javni" Zakon kot njegova senca. Ko je buržoazna egalitarna ideologija prišla na oblast in je s tem javni prostor izgubil svoj neposredni patriarhalni značaj, se je razmerje med javnim Zakonom in njegovo obsceno nadjazovsko hrbtno stranjo prav tako radikalno spremenilo. V tradicionalni patriarhalni družbi inherentna prekršitev Zakona prevzame obliko karnevalskega obrata avtoritete: kralj postane berač, norost se izdaja za modrost itd. Za primer

tega obrata navedimo običaj, ki so ga poznali v vaseh severne Grčije vse do sredine našega stoletja: za en dan so oblast prevzele ženske - moški so morali ostati doma in paziti na otroke, medtem ko so se ženske zbrale v vaški gostilni, pile v prekomernih količinah in priredile navidezne procese proti moškim... Kar v tej karnevalski kršitvi ali začasni razveljavitvi vladajočega patriarhalnega Zakona izbruhne na dan, je torej fantazma ženske moči. Ko Lacan opozarja na dejstvo, da je v vsakdanji francoščini ena izmed označb za ženo *la bourgeoise*, tj. tista, ki pod videzom moške prevlade dejansko odloča, tega nikakor ne moremo skržiti na različico standardne moško-šovinistične zbadljivke, kako konec koncev patriarhalna prevlada ni slaba za ženske, saj so, vsaj v ozkem krogu družine, one glavne. Problem leži globlje: ena izmed posledic dejstva, da je Gospodar vedno nastopač, je podvojitvev Gospodarja - delovanje Gospodarja vselej dojemamo kot videz, ki zakriva drugega, "resničnega" Gospodarja. Dovolj bo, če se spomnimo na anekdoto iz Adornove *Minime moralie* o ženi, ki se navidezno podreja možu; ko zapuščata zabavo, mu poslušno podrži plašč, vendar pa med tem za njegovim hrbtom z ostalimi gosti bežno izmenja ironične pokroviteljske poglede, s katerimi sporoča: "Ubogi slabič, naj misli, da je on gospodar!" Nasprotje med moško in žensko močjo tako dojemamo kot nasprotje med navidezno in dejansko močjo: moški je nastopač, obsojen na uprizarjanje praznih simbolnih gest, dejanska odgovornost pa pade na ženske. Vendar tukaj ne smemo spregledati dejstva, da je ta privid ženske moči strukturno odvisen od moške prevlade: ostaja njena senca, dvojnik, njen retroaktivni učinek in kot tak njen notranji moment. Zaradi tega z idejo, da bi razkrili senčno žensko moč in javno priznali njeno osrednje mesto, na najbolj pretanjen način podležemo patriarhalni pasti. - Ko pa enkrat javni Zakon zavrže svoje neposredno patriarhalno oblačilo in se prikaže kot nevtrarno-egalitarni, se prav tako radikalno spremeni značaj njegovega obscenega dvojnika: tisto, kar zdaj vznikne v karnevalski razveljavitvi "egalitarnega" javnega Zakona, je natanko avtoritarno-patriarhalna logika, ki še naprej določa našo naravnost, čeprav njeno neposredno javno izražanje ni več dovoljeno. "Karneval" tako postane ventil za zatirani družbeni *jouissance*: protižidovski izbruhi, množična posilstva...

Kolikor nadjaz označuje vdor užitka v polje ideologije, toliko lahko tudi rečemo, da nasprotje med simbolnim Zakonom in nadjazom kaže na

napetost med ideološkim pomenom in užitkom: simbolni Zakon zagotavlja pomen, medtem ko nadjaz preskrbi užitek, ki predstavlja nepripoznani temelj pomena. Danes, v tako imenovani "postideološki" dobi, je nadvse pomembno, da se izognemo begajoči fantazmi, ki podpira ideološko zgradbo z ideološkim pomenom - kako naj bi sicer razložili paradokсно zvezo postkomunizma in fašističnega nacionalizma (v Srbiji, Rusiji itd.)? Na pomenski ravni se medsebojno izključujeta, pa vendar jima je skupna fantazmatska podpora (ko je bil komunizem diskurz moči, se je spretno poigral z nacionalističnimi fantazmami - od Stalina do Ceaucesca). Tako tudi ni nobene nezdržljivosti med "postmoderno" cinično držo neidentificiranja, distanciranja od vsakršne ideologije, in nacionalistično obsedenostjo z etnično Stvarjo. Stvar je substanca užitka: po Lacanu je cinik oseba, ki verjame zgolj v užitek - kaj ni torej najjasnejši primer tega prav cinik, ki je obseden z nacionalno Stvarjo?

"Ne popusti glede svoje želje!"

Kako je torej, če pogledamo pogloblje, strukturiran nadjaz? V svojem prodornem branju Zinovjeva Jon Elster ponuja formalno definicijo osnovnega "totalitarnega" mehanizma: kratek stik med notranjo in zunanjo negacijo, tj. na ravni deontične logike kratki stik med neobveznostjo in prepovedjo.¹ Zunanja negacija naše obveze narediti D je, da nam *ni treba* storiti D; notranja negacija pa je, da *moramo* storiti *ne-D*. V totalitarni družbi se nagibajo k temu, da si vsako neobveznost razlagajo kot prepoved. Takšno težnjo lahko ilustriramo s številnimi primeri, od volitev in možnosti kritike do totalitarne obsedenosti z "zarotami". Volitve so formalno svobodne, vsakdo *lahko* voli za ali proti, vendar pa vsi vedo, kako dejansko morajo voliti, tj. vedo, da jim je *prepovedano* voliti proti. Kritiko uradno ne samo dovoljujejo, celo spodbujajo jo, navzlic temu pa vsakdo ve, da je dovoljena samo "konstruktivna" - se pravi nikakršna - kritika. Tako se torej *neuspeh našega namena* spremeni (v hegllovskem jeziku: se "reflektira vase") v *nameren neuspeh*: ko kakšen projekt komunističnega režima nesrečno propade, ker so njegovi nerealistični cilji povzročili

¹ Cf. Poglavje 2 v: Jon Elster, *Political Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

pasivni odpor med ljudmi, ta neuspeh nemudoma razložijo kot rezultat zarote, ki so jo skovali sovražniki režima.

Osnovna struktura takega kratkega stika vsebuje neke vrste psihotično popačenost "semiotičnega kvadrata" nujnosti, možnosti, nemožnosti in naključnosti: v popolnem "totalitarnem" univerzumu imamo opravka samo z nujnostjo in nemožnostjo. *Naključna* odločitev Vodstva se izdaja za izraz zgodovinske *Nujnosti* in zaradi tega je vsaka oblika odpora proti takšni odločitvi - čeprav formalno *mogoča* - dejansko *nemogoča*, tj. prepovedana. Ta popačenost tako povzroči paradoks *vsiljene izbire*, pri katerem nam je dejansko dovoljeno izbrati le eno izmed dveh možnosti; preostala je zgolj prazen niz (ta paradoks ni nič drugega kot *servitude volontaire*). Prav ta kratki stik pa tudi ponuja najosnovnejšo definicijo nadjaza: *nadjaz je "pobesneli" zakon, kolikor prepoveduje tisto, kar formalno dovoljuje*.²

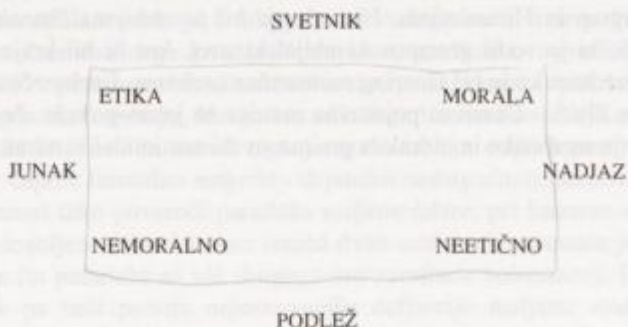
Kakšno je mesto nadjaza znotraj matrice različnih etičnih drž? Tukaj bi se lahko po pomoč zatekli k filmom Orsona Wellesa. Welles je obseden s podobo posameznika, ki je "večji od življenja", od Kurtza v svojem prvem (nerealiziranem) filmskem projektu, *Heart of Darkness*, prek oseb v filmih *Citizen Kane*, *The Magnificent Ambersons*, *The Touch of Evil* in *Mr. Arkadin*, tja do Falstaffa v *Chimes at Midnight*. Za tega posameznika, ki je "večji od življenja", je značilno njegovo dvoumno razmerje do morale: ravnodušno krši skupne moralne norme in omalovažuje Dobro soljudi, brezobzirno jih izkorišča za svoje namene, kljub temu pa je popolnoma predan svojemu cilju in velikodušen; pravo nasprotje malenkostni preračunljivi utilitaristični drži, zato zanj ne moremo reči, da je preprosto neetičen - njegova dejanja izžarevajo globljo "etiko samega Življenja", ki se ne meni za naša ozkosrčna razmišljanja. Welles je take posameznike navadno imenoval "škorpionjone", po zgodbi o škorpionu, ki piči žabo, ko ga ta nosi na svojem hrbtu preko potoka: on ve, da bo zaradi tega tudi sam

² V demokraciji in ustavni monarhiji pa obstaja tudi točka, v kateri vsiljena nujnost zavzame obliko svobodnega dejanja: ko predsednik ali (v ustavni monarhiji) kralj izrazi kot svoje svobodno dejanje odločitev parlamenta. To je bil problem, ki je vznemirjal vse zagovornike ustavne monarhije: Necker, na primer, je trdil, da je kraljeva pravica do dveh zaporednih vetov bistvena, saj mu omogoča, da se podredi željam skupščine v drugi legislaturi, *ne da bi se zdelo, da je bil k temu prisiljen*, tj. ne da bi izgubil svoje dostojanstvo in veličino. Gl. Jon Elster, *Political Psychology*, str. 28.

uveljavil, vendar si ne more pomagati, taka je pač njegova narava.³ V intervjuju za *Cahiers du Cinema* je Welles celo vztrajal pri razlikovanju med Goeringom in Himmlerjem: Himmler je bil posebej "banalna Zla", uradnik, ki je vodil gestapovski ubijalski stroj, kot bi bil krajevni poštni urad, medtem ko je bil Goering renesančna osebnost, širokosrčen v samem svojem Zlu.⁴ - Osnovna pojmovna matrica se jasno pokaže, če razširimo nasprotje med etiko in moralo v greimasovski semiotični kvadrat:

3 Gl. podoben opis Bazina glede Quinlana v *Touch of Evil*: "Quinlan je fizično pošasten, toda mar je moralno prav tako pošasten? Odgovor je, da in ne. Da, ker je zakrivil zločin, da bi se branil; ne, ker je s stališča višje morale vsaj v določenih ozirih nad poštenim, pravičnim, pametnim Vargasom; slednjemu bo vedno manjkal tisti občutek za življenje, ki ga bom imenoval shakespeareški. Teh izjemnih bitij ne smemo soditi po običajnih zakonih. So hkrati slabotnejša in močnejša kot ostala. ... toliko močnejša, ker so neposredno povezana z resnično naravo stvari, morda bi celo morali reči z Bogom." (Andre Bazin, *Orson Welles: A Critical View*, Harper and Row, New York 1979, str. 74)

4 Osnovno libidinalno ekonomijo wellesovskega junaka lahko odkrijemo, glede na njegov resnično izjemni značaj, pri nemara najboljšem primeru: Georgeu v *The Magnificent Ambersons*. Interpreti so v *The Ambersons* dokaj upravičeno videli predelavo *Hamleta*: tukaj je, tako kot v *Hamletu*, ključni prizor junakovo soočenje z materjo. Junak ji očita, da bo s svojo nameravano novo poroko z izdelovalcem avtomobilov Eugenom izdala očetov plemeniti spomin in odličnost svojega družbenega položaja. Vendar pa v *Hamletu* mati vztraja pri svoji spolni potrebi in se izneveri očetovemu plemenitemu spomину, v *The Ambersons* pa sinu uspe zlomiti mater: čeprav ljubi Eugena, se mu odpove zavoljo svoje ljubezni do sina ter tako preživi kot prazna lupina svoje prejšnje podobe. Z drugimi besedami, kar subjektu podeli dimenzijo "biti večji od življenja", je zmaga nad tujim vsiljivcem v ojdipovskem boju za materino ljubezen, zmaga, s katero lahko še naprej zaseda strukturno mesto materinega falosa.



Na vrhu in na dnu imamo dve enolični poziciji: svetnik je etičen (ne popusti glede svoje želje) in moralen (ozira se na Dobro drugih), medtem ko je podlež nemoralen (krši moralne norme) in neetičen (on se ne žene za željo, marveč za ugodji in dobički, torej nima nobenih trdnih načel). Daleč bolj zanimivi sta dve horizontalni poziciji, ki izražata notranji antagonizem: junak je etičen, a nemoralen, tj. on krši (ali bolje razveljavi in razvrednoti) obstoječe eksplicitne moralne norme v imenu višje etike življenja, zgodovinske nujnosti itd., medtem ko nadjaz označuje pravo nasprotje junaka, neetični moralni Zakon, tj. Zakon, kjer se obsceni užitek drži poslušnosti moralnim normam (recimo strog učitelj, ki maltretira svoje učence v njihovo dobro in ni pripravljen priznati svoje sadistične investicije v tem).

To pa posledično nikakor ne pomeni, da se na etičnem področju na noben način ne moremo izogniti napetosti med Zakonom in nadjazom. Lacanove maksime etike psihoanalize ("ne popustiti glede svoje želje") *ne* smemo zamenjati s pritiskom nadjaza. To pomeni, da se na prvi pogled morda zdi, da maksima "Ne popusti glede svoje želje!" sovпада z nadjazovskim ukazom "Uživaj!" - mar ne popuščamo glede svoje želje ravno z odpovedjo užitku? Ali ni temeljna Freudova teza, neke vrste freudovski kliše, da nadjaz tvori osnovno, "primitivno" jedro etičnega delovanja? Lacan nasprotuje tem frazam: med etiko želje in nadjaz postavi razmerje radikalne izključitve. Lacan namreč vzame resno in dobesedno Freudov

"ekonomski paradoks" nadjaza, tj. začarani krog, ki označuje nadjaz: bolj ko se podredimo imperativu nadjaza, večji je njegov pritisk, bolj se počutimo krive. Po Lacanu ta "občutek krivde" ni samoprevara, ki se bo razpršila v procesu psihoanalitičnega zdravljenja - resnično *smo* krivi: nadjaz črpa energijo, s katero pritiska na subjekt, iz dejstva, da subjekt ni bil zvest svoji želji, da je popustil glede nje. Naše žrtvovanje nadjazu, naše izkazovanje spoštovanja nadjazu samo še povečuje našo krivdo. Naš dolg nadjazu je tako neizbrisen: bolj ko ga izplačujemo, več dolgujemo. Nadjaz je kot izsiljevalec, ki nam počasi pušča kri do smrti - več ko dobi, večjo moč ima nad nami.

Lacanova etika tako vsebuje radikalno ločitev med dolžnostjo in ozirom do Dobrega. Zato se Lacan sklicuje na Kanta, na kantovsko gesto izključitve Dobrega kot motivacije etičnega dejanja: Lacan poudarja, da najbolj nevarna oblika izdaje ni neposredna podreitev našim "patološkim" vzgibom, temveč sklicevanje na neko vrsto Dobrega, kot na primer, ko se izmikam svoji dolžnosti z izgovorom, da bom s tem morda škodoval Dobremu (svojemu ali skupnemu) - v trenutku, ko se v opravičilo sklicujem na "okoliščine" ali "neugodne posledice", sem že na poti v pogubo. Razlogi, zaradi katerih popustim glede svoje želje, so lahko zelo prepričljivi in utemeljeni, celo plemeniti, lahko se sklicujem na kar koli, vse do ekološke škode. Zvičajnost iskanja izgovorov je brezmejna, lahko je "res", da s svojim dejanjem ogrožam dobrobit soljudi, toda prepad, ki loči etiko in ozir do Dobrega, navzlic temu ostaja nepremostljiv. Želja in kantovski etični rigorizem tukaj sovpadeta v neupoštevanju "zahtev realnosti": nobeden od njiju ne priznava izgovora o okoliščinah in neugodnih posledicah; zato ju Lacan končno poistoveti ("moralni zakon, ki ni, če si ga ogledamo od blizu, nič drugega kot želja v čistem stanju"⁵).

Freudova razvpita trditev, da ženske nimajo nadjaza ali da je vsaj njihov nadjaz šibkejši kot pri moških, se tako pokaže v popolnoma novi luči: odsotnost nadjaza priča o njihovi etiki. Ženske ne potrebujejo nadjaza, saj v njih ni nobene krivde, na račun katere bi nadjaz lahko živel, tj. saj so

⁵ Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1980, str. 365. - Podroben strogo lacanovski oris razmerja med dolžnostjo, nadjazom in ozirom do Dobrega je najti v Alenka Zupančič, *Etika realnega*, Analecta, Ljubljana 1993.

ženske mnogo manj nagnjene k temu, da bi popustile glede svoje želje. Še zdaleč ni naključje, da se Lacan v primeru čiste etične drže sklicuje na Antigono, žensko, ki "se ni uklonila": že na predteoretični intuitivni ravni je jasno, da tisto, kar stori, ne stori zaradi pritiska nadjaza - nadjaz tu nima nobenega opravka. Antigona ni kriva, čeprav je niti malo ne zanima ne Dobro skupnosti ne možne katastrofalne posledice njenega dejanja. V tem leži povezava med moškim nadjazom in dejstvom, da je pri moškem čut za Dobro skupnosti veliko bolj izražen kot pri ženski: "Dobro skupnosti" je standardni izgovor za popustitev glede svoje želje. Nadjaz je maščevanje, ki se okorišča z našo krivdo, tj. cena, ki jo plačujemo za krivdo, ki si jo nakopljemo, ko se izneverimo svoji želji v imenu Dobrega. Z drugimi besedami, nadjaz je nujno druga stran, hrbtna plat Ideala Jaza, etičnih norm, temelječih na Dobrem skupnosti.

Zlo jaza, Zlo nadjaza, Zlo onega

Naše sodobno izkustvo nas sili, da to sliko še bolj zapletemo. Tisto, kar namreč bode v oči pri zadnjem valu protipriseljskega nasilja, je "primitivna" raven osnovne libidinalne ekonomije - "primitivna" ne v smislu "regresije" na neko arhaično stopnjo, ampak v smislu skrajno *elementarne* narave razmerja med ugodjem in *jouissance*, med krogom načela ugodja, ki stremi za ravnotežjem, za obnavljanjem svojega zaprtega kroga, in eks-timnim tujkom. Libidinalno ekonomijo, s katero se vzdržuje razvpiti bojni krik "Ausländer raus! Tujci ven!", lahko ponazorimo z Lacanovo shemo vrše, kjer *a* onemogoča zaprtje odprtine,⁶ ali bolje, s shemo razmerja med *Ich* in *Lust*,⁷ kjer je *Unlust* definirano s pomočjo (ne)zvedljivosti, kot "to, česar ni mogoče priličiti načelu ugodja, kar ostaja nezvedljivo na to načelo".⁸ Izrazi, ki jih uporabljata Freud in Lacan za opis razmerja med *Ich* in *jouissance*, se popolnoma ujemajo z metaforiko rasistične drže nasproti tujcev: asimilacija in odpor do asimilacije, izključitev tujka, moteno ravnotežje... - Da bi določili mesto te zvrsti Zla glede na običajne vrste Zla, skušajmo kot klasifikacijsko načelo uporabiti freudovsko triado jaza, nadjaza in onega:

6 *Op. cit.*, str. 190.

7 *Op. cit.*, str. 319.

8 *Op. cit.*, str. 320.

- najbolj vsakdanja vrsta Zla je Zlo *jaza*: vedenje, ki ga vodita sebična preračunljivost in pohlep, tj. neupoštevanje univerzalnih etičnih načel;

- Zlo, ki ga pripisujemo tako imenovanim "fundamentalističnim fanatikom", je, nasprotno, Zlo *nadjaza*: Zlo, ki je storjeno v imenu fanatične vdanosti kakemu ideološkemu idealu;

- ko pa obritoglavci pretepajo tujce, ne moremo zapaziti niti jasne sebične preračunljivosti niti različne ideološke identifikacije. Vse govoričenje o tujcih, ki nam kradejo delo, ali o grožnji, ki jo predstavljajo za naše zahodne vrednote, nas ne sme preslepiti: če pazljiveje pogledamo, nam kmalu postane jasno, da to besedičenje predstavlja precej površinsko sekundarno racionalizacijo. Odgovor, ki nam ga na koncu da obritoglavlec, je, da se ob pretepanju tujcev dobro počuti, da ga njihova prisotnost moti... Tukaj naletimo na Zlo *onega*, tj. Zlo, ki ga strukturira in motivira najelementarnejše neravnovesje v razmerju med *Ich* in *jouissance*, napetost med ugodjem in tujkom *jouissance* v samem njegovem središču.

Kako naj se učinkovito spoprimemo s tem Zlom *onega*, kateremu zaradi njegove "elementarne" narave nobena racionalna, pa tudi ne čisto retorična argumentacija ne moreta do živega? Rasizem namreč vselej temelji na partikularni fantazmi (fantazmi *cose nostre*, naše etnične Stvari, ki ji "oni" pretijo, fantazme o "njih", ki zaradi svojega prekomernega užitka predstavljajo grožnjo našemu "načinu življenja"), ki je po definiciji ne moremo posplošiti. Prestavitev rasistične fantazme v univerzalni medij simbolne intersubjektivnosti (habermasovske etike dialoga) nikakor ne oslabi moči rasistične fantazme, ki jo ta ima nad nami.⁹ Če hočemo spodkopati to moč fantazme, potrebujemo drugačno politično strategijo, strategijo, v katero lahko vključimo tisto, kar je Lacan imenoval "la traversée du fantasme", strategijo pretirane identifikacije, ki upošteva dejstvo, da obsceni nadjaz kot temelj in podpora javnega Zakona deluje zgolj toliko, kolikor ostaja nepripoznan, skrit pred javnimi pogledi. Kaj ko bi namesto kritične razčlembе in ironije, ki razkrijeta svojo nemoč v navzočnosti rasističnega fantazmatskega jedra, postopali ravno obratno in se javno identificirali z obscenim nadjazom?

⁹ Gl. Poglavje VI v Slavoj Žižek, *Tarrying With the Negative*, Duke University Press Durham 1993.

V tem nemara sestoji jedro strategije Laibacha, ki ponazarja agresivno protislovno mešanico stalinizma. Prva reakcija razsvetljenih levičarskih kritikov je bila, da so si Laibach predstavljali kot ironično posnemanje totalitarnih ritualov; vendarle pa je njihovo podpiranje Laibacha vedno spremljal nelagodni občutek: "Kaj pa, če mislijo resno? Kaj, če se resnično identificirajo s totalitarnim ritualom?" ali, prodornejša različica tega, kjer prenesemo lasten dvom na drugega: "Kaj, če Laibach precenjuje svojo publiko? Kaj, če publika jemlje resno tisto, kar Laibach posmehljivo oponaša, tako da Laibach v resnici krepi tisto, za kar trdi, da spodkopava?" Ta neprijetni občutek se napaja ob predpostavki, da je ironična distanca avtomatično subverzivna drža. Kaj pa če je, nasprotno, prevladujoča drža sodobnega "postideološkega" vesoljstva natančno cinična distanca do javnih vrednot? Kaj pa če ta distanca, daleč od tega, da bi predstavljala kakšno grožnjo za sistem, označuje najvišjo obliko konformizma, ker normalno delovanje sistema zahteva cinično distanco? V tem primeru se strategija Laibacha pokaže v novi luči: *sistem (vladajočo ideologijo) "frustrira" natanko toliko, kolikor ni njegova ironična imitacija, pač pa pretirana identifikacija z njim* - s tem da razkrije obsceno nadjazovsko hrbtno stran sistema, pretirana identifikacija ukine njegovo učinkovitost.¹⁰

Skrajno pomagalo Laibacha je njegovo spretno manipuliranje s transferjem: njegova publika (predvsem intelektualci) je obsedena z "željo Drugega" - kaj je Laibachova dejanska pozicija, ali so resnično totalitaristi ali ne? - tj. na Laibacha se naslavlja z vprašanjem in od njega pričakujejo odgovor, pri tem pa spregledajo, da Laibach sam *ne funkcioniira kot odgovor, marveč kot vprašanje*. S pomočjo izmikajočega značaja svoje želje, neodločljivosti glede tega, "na kateri strani v resnici je", nas Laibach prisili, da zavzamemo svojo pozicijo in se odločimo glede *svoje* želje. - Laibach tu dejansko doseže obrat, ki določa konec psihoanalitičnega zdravljenja. Na začetku zdravljenja je transfer: transferno razmerje nastopi

¹⁰ Da bi razjasnili način, na katerega ta razgalitev, ta javna uprizoritev obscenega fantazmatskega jedra ideološke zgradbe ukine njeno normalno delovanje, si priključimo v spomin do neke mere homologen pojav s področja individualnega izkustva: vsak izmed nas ima kakšen zaseben obred, izrek (vzdevek itd.) ali kretnjo, ki jo uporablja samo v najintimnejšem krogu najožjih prijateljev ali sorodnikov; ko jih vidimo ali slišimo v javnosti, smo nujno globoko v zadregi in osramočeni - najrajši bi se vdrlili v zemljo...

takoj, ko se pojavi analitik v preobleki subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve - da ve resnico o analizandovi želji. Ko se med psihoanalitičnim postopkom analizand pritožuje, da ne ve, kaj hoče, se z vsem tem jokom in stokom naslavlja na analitika z implicitno predpostavko, da je analitik tisti, ki to ve. Z drugimi besedami, kolikor analitik predstavlja velikega Drugega, analizandova iluzija leži v tem, da svojo nevednost glede svoje želje reducira na "epistemološko" *nezmožnost*: resnica o njegovi želji že obstaja, zapisana je nekje v velikem Drugem, treba jo je samo odkriti in želja bo gladko stekla naprej... Konec psihoanalize, iztek transferja nastopi, ko se "epistemološka" nezmožnost premesti v "ontološko" *nemožnost*: analizand mora izkusiti, kako veliki Drugi ne poseduje resnice o njegovi želji, kako je njegova želja brez jamstva, brez trdnih tal, avtorizirana le sama na sebi. Natanko v tem smislu iztek transferja označuje moment, ko se puščica vprašanja, ki jo je analizand usmeril v analitika, obrne nazaj proti analizandu samemu: sprva se je analizandovo (histerično) vprašanje naslavljal na analitika, za katerega se predpostavlja, da ima odgovor; kasneje pa je analizand prisiljen priznati, da analitik sam ni nič drugega kot velik vprašaj, ki se naslavlja na analizanda. Tukaj lahko specificiramo Lacanovo tezo, da je analitik avtoriziran samo od sebe samega: analizand postane analitik, ko vzame nase, da njegova želja nima osnove v Drugem, da avtoriziranost njegove želje lahko pride le iz njega samega. In kolikor ta isti obrat smeri puščice opredeljuje nagon, toliko lahko rečemo (kot res reče Lacan), da je tisto, kar se zgodi na koncu psihoanalize, premestitev želje v nagon.¹¹

¹¹ Notranjo logiko triade histerija-perverzija-psihoza lahko formuliramo natanko z nanašanjem na status *vprašanja* v vsakem od treh primerov. Pri histeriji ima subjekt sam status vprašanja, ki se naslavlja na velikega Drugega, vprašanja, ki artikulira njegovo tesnobo glede njegovega statusa v očeh Drugega: "Kaj sem jaz za Drugega?" Pri perverziji se vprašanje premesti na Drugega, tj. perverznejž ima odgovor (recimo, stalinistični komunist, ki ve, kaj ljudje resnično hočejo, za razliko od dejanskih ljudi, ki so zbegani in zmedeni zaradi sovražne propagande), medtem ko je vprašanje vsiljeno Drugemu, v katerem si perverznejž prizadeva vzbuditi tesnobo. V psihozi dimenzija vprašanja izgine: psihotični simptom (na primer halucinacija) je "odgovor realnega" natančno v smislu odgovora brez vprašanja, odgovora, ki ga ni moč vnesti v njegov simbolni kontekst. Psihotik prekine krog komunikacije, v katerem govorec od

Nemočni pogled in njegova krivda

S temeljno fantazmo sodobnega tehnološkega vojskovanja, fantazmo, ki je strukturirala naše dožemanje Zalivske vojne, je bilo ukinjeno "surovo" fizično nasilje. Prva "materializacija" te fantazme je bila izgradnja Maginotove linije v tridesetih letih tega stoletja. Najprej imamo absolutno pregrado, ki nas loči od druge strani, "sovražnika"; s tem da je onemogočila neposredni stik s sovražnikom, je ta pregrada korenito razosebila vojskovanje in tako je organizacija vojskovanja postala običajen poklic. Vojak se bori osem ur na dan (na svojem položaju s puško itd.), nakar se preseli v bivalne prostore, si odpočije, bere, gre v kino, potem spet osemurna izmena... Na ta način "se nič realnega ne zgodi": surova realnost krvi in smrti je "odpravljena" v abstraktne podatke - položaj tarče, rezultat našega obstreljevanja...

Temeljna fantazma sodobnega tehnološkega vojskovanja je torej preprosto *fantazma sama*, ker je v fantazmi subjekt zreduciran na čisti nepremični pogled, ki je priča fantazmatskemu prizoru, katerega realnost je začasno ukinjena. Kako naj si potem predstavljamo zvezo med to pozicijo nepremične priče, tj. čistega pogleda, in izbruhom "realnega" nasilja? Eden izmed klišejev dekonstruktivističnega feminizma zadeva zvezo med pogledom in močjo: tisti, ki "vidi", čigar vidik organizira in obvladuje vidno polje, je istočasno nosilec moči; že v Benthamovi fantazmi Panoptikona se prostor moči nahaja v središčnem pogledu. Po tej predstavi je razmerje moči v kinematografiji določeno z dejstvom, da moški pogled nadzoruje vidno polje, medtem ko je status ženske status privilegiranega objekta moškega pogleda. Vendar pa je nauk Hitchcockovih velikih mojstrov od *Notorious* do *Rear Window* ta, da je dialektika pogleda in moči veliko bolj pretanjena: pogled sicer res pomeni tudi moč, vendar hkrati pomeni samo nasprotje moči, *nemoč*, kolikor vključuje pozicijo negibne priče, ki lahko zgolj opazuje, kaj se dogaja. Zdajšnja vojna v Bosni na silovit način postavlja vprašanje *krivde pogleda*: zakaj se zdi, da nemočni pogled, ki priči vsili neko neizrekljivo grozo, neizogibno prinaša krivdo, čeprav "za to ni ona kriva"? Tukaj imamo v mislih posilstvo kot "orožje", ki ga zlasti

naslovnika dobi svoje sporočilo nazaj v resnični, sprejmeni obliki, tj., v katerem govorec s pomočjo svojega naslavljanja tako rekoč zakoliči prostor možnega odgovora - v psihozi vznikne odgovor, ki nima svojega simbolnega konteksta.

uporabljajo Srbi proti Muslimanom. Oblika, v kateri se zgodi - posilstvo deklince (ali, kar se tega tiče, dečka) v prisotnosti njenega očeta, ki je prisiljen gledati vso zadevo - zagotovo požene v tek začarani krog krivde: oče - predstavnik avtoritete, velikega Drugega - je razgaljen v svoji skrajni nemoči, kar ga napravi krivega tako v njegovih očeh kot v očeh njegove hčere; hči je kriva, ker je nudila priložnost za očetovo ponižanje itd. Posilstvo tako povzroči, poleg dekličinega fizičnega in psihičnega trpljenja, razpad celotne družinske socio-simbolne mreže.

Nemočni pogled je na delu že v "prvotni sceni" Poejevega *Ukradenega pisma*, ko minister izmakne pismo v prisotnosti Kraljice in Kralja: nemočni pogled je tu pogled same Kraljice, ki lahko dejanje zgolj opazuje, ne da bi mogla kar koli storiti, da bi ga preprečila, saj bi z vsakim svojim dejanjem razkrila svojo sokrivdo Kralju. Nemočni pogled je tako element v trikotniku, ki vsebuje tudi nevedni pogled velikega Drugega in dejanje kriminalca-mučitelja. Strogo gledano, kdo je tu nemočen? Najprej je, kajpada, to subjekt nemočnega pogleda. Vendarle na globlji ravni radikalnejša nemoč pripada nevednemu tretjemu, velikemu Drugemu, zastopniku družbene avtoritete (Kralju iz *Ukradenega pisma*): kriminalčevo dejanje razgali nemoč velikega Drugega, ne da bi se slednji tega sploh zavedal.¹² Subjekt nemočnega pogleda lahko samo pasivno opazuje zadevo, ker so njegove roke zvezane zaradi *njegove skrite sokrivde, solidarnosti s kriminalcem*: ne da bi veliki Drugi to vedel, je sam zagrešil proti sebi.

Ta pozicija "nemočne priče" je prav tako bistveni element izkustva Sublimnega: to izkustvo se pripeti, ko se znajdemo pred kakšnim grozljivim dogodkom, katerega dojetje presega naše sposobnosti predstave; dogodek je tako buren, da ne moremo ničesar storiti, samo z grozo strmimo vanj; istočasno pa ta dogodek ne predstavlja nobene neposredne grožnje našemu telesnemu blagru, tako da lahko ostanemo na varni razdalji opazovalca. Kant omeji izkustvo Sublimnega na primere iz narave (razburkano morje, gorski prepadi...) in obide dejstvo, da tako izkustvo prav tako lahko sproži *človeško* dejanje: dejanje mučenja in *umora* - tudi tu lahko le z

¹² Možno je potegniti zaključek, da *Ukradeno pismo* precej dobesedno obravnava posledice Kraljeve nemoči: Poe nam da razumeti, da je skrivnost "ukradenega pisma" Kraljičina nedovoljena ljubezenska zveza - in zakaj bi si Kraljica iskala ljubimca, če ne zaradi Kraljeve nesposobnosti, da jo zadovolji...

grozo strmimo vanj. Thomas de Quincey je svojo teorijo "sublimne umetnosti umora" izrazil skozi nanašanje na Kanta; v svoji literarni praksi je to sublimno dimenzijo predstavil tako, da je prikazal umor s stališča opazovalca (služkinja, ki ve, da se je morilec, ki je ravnokar ubil njenega gospodarja, pritajil za vrati; hotelski gost, ki iz temnega kota na vrhu stopnic opazuje, kako morilec pobije celotno družino hotelskega lastnika).¹³ Nauk psihoanalize pa je, da moramo mučenju in umoru kot viroma možnega izkustva Sublimnega dodati *intenzivni (spolni) užitek*.

pozicija nemočnega opazovalca je tudi matrica enega standardnih prizorov v *film noir*. V Hawksovem filmu *The Big Sleep*, na primer, je Marlowe, skrit za leseno ograjo, priča temu, kako plačani morilec pokonča nekega sleparčka, ki rajši izgubi življenje, kot da bi izdal ljubljeno dekle. Nemara najboljši primer pa se pojavi na začetku *Scarlet Street* Fritza Langa, ko je Edward Robinson prisoten silovitemu izbruhu Dana Duryeaja nad Joan Bennett: zaslepljen s svojim fantazmatskim okvirom Robinson napačno razume preprost "ljubezenski prepir", v katerem Joan Bennett očitno uživa, kot trpljenje, iz katerega jo mora *rešiti*. Ta prizor nam ponuja ključ za konstelacijo nemočnega pogleda: neznosni, travmatični element, ki mu je ta pogled priča, je konec koncev *ženski užitek*, katerega prisotnost ukine avtoriteto velikega Drugega, Imena Očeta, in fantazma (fantazma "grožnje", pred katero je treba žensko "rešiti") je scenarij, ki si ga izmislimo, da bi se izognili ženskemu užitku. Freudov stavek "Otrok je tepen" je treba dopolniti s stavkom, ki je morda še osnovnejši primer fantazmatskega prizora: "Ženska je mučena-koitirana".

Zakaj je potem opazovalec pasiven in nemočen? Ker je njegova želja razcepljena, razdeljena med fascinacijo nad užitkom in odporom do njega; ali, drugače povedano, ker njegovo hrepenenje, da bi rešil žensko pred njenim mučiteljem, ovira implicitna vednost, da žrtev *uživa* v svojem trpljenju.¹⁴ Opazovalčeva zmožnost, da deluje, tj. da reši žrtev-žensko

¹³ Gl. Poglavlje 1 v Joel Black, *The Aesthetics of Murder*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1991.

¹⁴ To skrivnostno figuro mučitelja, ki ima oblast nad žensko in preprečuje subjektu dostop do nje, to poslednjo tarčo subjektovega izbruha nasilja Lacan imenuje Oče-Užitek (*Père-Jouissance*), fantazmatska podoba Gospodarja ženskega užitka - pravo nasprotje simbolno mrtvega očeta, katerega smrt pomeni natanko to, da nikakor ne ve za užitek. O

pred mučiteljem ali pred njo samo, priča o dejstvu, da se je pustil "prevarati lastni fantazmi" (kot je rekel Lacan glede Sada): *udarec meri na neznosni presežni užitek*.¹⁵

Vojna fantazem

Mnenje o nasilju v postmoderni "družbi spektakla" gre približno takole: danes je naše dožemanje realnosti posredovano z esteticiranim medijskim manipuliranjem do takšne mere, da ne moremo več razločevati realnosti od njene medijske podobe - samo realnost doživljamo kot estetski spektakel. Izbruhe "iracionalnega" nasilja nam je razumeti na podlagi naslednjega ozadja: kot obupane poskuse, da bi potegnili razliko med fikcijo in realnostjo s pomočjo *passage à l'acte*, tj. da bi raztrgali pajčevino esteticirane psevdorealnosti in prišli do krute, prave realnosti. - Daleč od tega, da bi bilo preprosto napačno, je to mnenje *pravilno iz napačnih razlogov*: kar mu manjka, je odločilno razlikovanje med imaginarnim redom in simbolno fikcijo.

Problem sodobnih medijev ni v tem, da zaradi njih mešamo fikcijo z realnostjo, temveč v njihovem "hiperrealističnem" značaju, s pomočjo katerega *zapolnijo praznino, ki pušča odprt prostor za simbolno fikcijo*. Simbolni red lahko deluje le tako, da ohranimo minimalno distanco do realnosti, zaradi katere končno dobi status fikcije. Dovolj bo, če se spomnimo tesnobe, ki nas obide, ko se naše besede "do črke" uresničijo. V Hitchcockovi *Rope* je profesor Caddell neprijetno presenečen, ko dva njegovih učencev "vzameta dobesečno" njegove teorije o pravici nadčloveka, da mori, in jih uresničita: to presenečenje priča o Caddellovi "normalnosti". Če hočemo normalno funkcionirati, simbolnega reda torej ne smemo jemati "dobesečno". Ko nas, na primer, natakark vljudno pozdravi z besedami: "Kako ste kaj danes?", ga na najboljši način presenetimo tako, da vzamemo to vprašanje resno in odgovorimo: "Pravzaprav

tej figuri Očeta-Užitka gl. Poglavje 4 v Slavoj Žižek, *Enjoy Your Symptom!*, Routledge, New York 1992.

¹⁵ Ta postavitev je na delu v celi vrsti ameriških filmov, od *Searchers* Johna Forda do Scorsesejevega *Taxi Driver*, v katerem se Travis (Robert de Niro) zateče k silovitemu *passage à l'acte*, da bi razrešil brezizhodnost svojega razmerja z mlado prostitutko, ki noče, da bi jo rešil (Jody Foster). Gl. Poglavje 4 v Joel Black, *The Aesthetics of Murder*.

sem imel slab dan. Najprej zjutraj strašen glavobol. Potem...". V "družbi spektakla" pretirano naraščanje imaginarnih "realističnih predstav" pušča vedno manj odprtega prostora za to simbolno fikcijo. Kar se izgubi v tem medijskem realizmu, od igrač do videa, je izkustvo "manj je več": ko poslušamo opero na CD, nam sólo dejstvo, da "ničesar ne vidimo", omogoči, da izpolnimo to praznino s kreativno fikcijo. V nasprotju s tem je pri operi na videu vedno nekaj vulgarnega prav zaradi dejstva, da "vse lahko vidimo".

Kaj se potem dogaja, ko to imaginarno pretirano naraščanje izpolni prostor simbolne fikcije? Praznina, izpolnjena s kreativno simbolno fikcijo, je *objet petit a*, objekt-vzrok želje, prazni okvir, ki nudi prostor artikulaciji želje. Ko je ta praznina zapolnjena, se izgubi distanca, ki loči *a* od realnosti - *a* pade v realnost. Vendar pa je realnost sama konstituirana s pomočjo izključitve objekta *a*: na "normalno" realnost se lahko nanašamo samo toliko, kolikor iz nje izvzamemo *jouissance*, kolikor v njej manjka objekt-vzrok želje. Nujna posledica prevelike bližine *a* nasproti realnosti, ki duši dejavnost simbolne fikcije, je zatorej "derealizacija" realnosti same: realnosti ne strukturirajo več simbolne fikcije, polastijo se je fantazme, ki uravnavajo imaginarno naraščanje. Tukaj pa nastopi nasilnost v preobliki psihotičnega *passage à l'acte*. Ko skrit za zaveso Hamlet histerik opazuje Klavdija, ki moli, se ne more odločiti, ali naj ga udari z mečem ali ne: ali bo s tem, ko ubije Klavdija iz mesa in krvi, zadal udarec tudi sublimni substanci v Klavdiju, tistemu, kar je "v njem več kot on sam", *objet petit a*? S pomočjo Hamletovega dvoma lahko razumemo *per negationem* psihotični *passage à l'acte*. V psihozi *a* ni izključen iz realnosti, ne funkcioniira kot praznina v svojem formalnem okviru. Tako v nasprotju s histerikom psihotik ne dvomi, on *ve*, da je *a* vsebovan v realnosti, zato tudi lahko deluje in dejansko ubije drugega ter s tem zada udarec objektu *a*. Psihotični *passage à l'acte* si je treba zamisliti kot obupan poskus subjekta, da bi s silo pregnal *objet a* iz realnosti in tako dosegel realnost. (Psihotična "izguba realnosti" ne nastopi, ko nekaj v realnosti manjka, temveč, ravno obratno, ko je v realnosti *preveč* Stvari.) Ta izgon objekta *a* prav tako nudi matrico "iracionalnega" vojnega nasilja. Tukaj je morda lahko v pomoč branje Orwellovega dela 1984 Richarda Rortyja: glede prizora, ko se Winston zlomi v rokah O'Briena, svojega mučitelja, Rorty opozori, da lahko ljudje doživijo "skrajno ponižanje, ko si rečejo za nazaj: 'Zdaj, ko

sem verjel ali želel *to*, nikoli ne bom mogel biti tisto, kar sem upal, da bom, kar sem mislil, da sem. Zgodba, ki si jo pripovedujem o sebi, ... nima več smisla. Nimam več jaza, ki bi imel smisel. V nobenem svetu si več ne morem predstavljati sebe kot živega, ker ni besednjaka, s katerim bi lahko povedal smiselno zgodbo o sebi.' Za Winstona je bil stavek, ki ga ni mogel iskreno izreči in se pri tem postaviti nazaj na noge, stavek 'Storite to Juliji!' in najslabša stvar na svetu so bile pač podgane. A domnevam, da je vsak med nami v istih razmerjih do kakšnega stavka in do kakšne stvari."¹⁶

Ena temeljnih predpostavk lacanovske psihoanalize je, da je ta stavek ali stvar, ki vsebuje jedro subjektive biti onstran imaginarnih identifikacij, na ireduktibilen način razsrediščena glede na simbolno mrežo, ki določa subjektovo identiteto: subjekt se lahko sooči s tem eks-timnim jedrom le za ceno začasne *aphanisis*. To je tisto, kar označuje Lacanova formula fantazme - *Š-a*: subjektov samoizbris vpričo tega tujega, "eks-timnega" telesa (prepričanja, želje, predpostavke), ki tvori srž njegove/njene biti.¹⁷ Z drugimi besedami, *aphanisis* priča o ireduktibilnem neskladju med fantazmatskim trdim jedrom in mrežo simbolne pripovedi: ko tvegam soočenje s tem trdim jedrom, "zgodba, ki si jo pripovedujem o sebi, nima več smisla", "nimam več jaza, ki bi imel smisel", ali z lacanovskimi izrazi, veliki Drugi (simbolni red) se zruši v malega drugega, *objet petit a*, fantazmatski objekt. Izločitev objekta *a* iz polja realnosti podeli temu polju njegovo konsistenco: v *aphanisis objet a* ni več izločen, dobi polno prisotnost - kot posledica tega razpade ne samo simbolna mreža, ki konstituira mojo realnost, marveč se razkrije samo fantazmatsko jedro mojega užitka, ki tako pride pod udar.

- Sedanja vojna v Bosni je potemtakem paradigmatski primer "postmoderne" vojne: na eksemplaričen način materializira triado Zla jaza, Zla nadjaza in Zla onega. V njej imamo opravka s skrajnim psihičnim nasiljem, osvajanjem ozemlja, plenjenjem; s simbolnim nasiljem, uničevanjem sovražnikovega simbolnega univerzuma, "kulturocidom",

¹⁶ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, str. 179.

¹⁷ Za zvezo med *aphanisis* in motivom amnezije (izgube spomina in čuta osebne identitete) v film *noir*, gl. Poglavje 5 v: Slavoj Žižek, *Enjoy Your Symptom!*, Routledge, New York 1992.

zaradi katerega "zgodba, ki si jo skupnost pripoveduje o sebi, nima več smisla"; in na najradikalnejši ravni s prizadevanjem, da bi zadali udarec neznosnemu presežnemu užitku, *a*, ki je vsebovan v Drugem. Naše razmerje do tega travmatično-realnega jedra presežnega užitka, ki "nas moti" pri Drugem, je strukturirano v fantazmah (o vseмогоčnosti Drugega, o "njihovih" čudnih spolnih navadah itd.). Natanko v tem smislu je vojna vselej tudi vojna fantazem.

Slavoj Žižek

IMA SUBJEKT VZROK?

Da bi ohranili živo naše zavedanje resničnega dosega freudovske revolucije, se je od časa do časa vredno vrniti k temeljem, se pravi k najbolj "naivnim", elementarnim vprašanjem. Na primer, kakšno je stališče psihoanalize do tradicionalnega para *Naturwissenschaften* in *Geisteswissenschaften*, tj. vzročnega determinizma in hermenevtike? Je psihoanaliza najradikalnejša verzija psihičnega determinizma, je Freud "biolog razuma", ali psihoanaliza razglašča sam razum za igračo nezavednega determinizma in potemtakem njegovo svobodo za iluzijo? Ali nasprotno, mar je psihoanaliza "v-globini-hermenevtika", ki odpira novo področje analizi pomena, s tem ko pokaže, kako imamo celo v primeru (kar se kaže kot) čisto fizioloških telesnih motenj opravka z dialektiko pomena, s subjektivno popačeno komunikacijo s samim seboj in svojim Drugim? Prva stvar, na katero velja tu opozoriti, je, da se ta dvojnost odraža v sami freudovski teoretični zgradbi v preobleki dvojnosti metapsihološke teorije nagonov (oralna, analna, falična razvojna stopnja itd.), ki se opira na fizikalistično-biologistično metaforiko "mehanizmov", "energije" in "stopenj", ter *razlag* (sanj, šal, psihopatologije vsakdanjega življenja, simptomov...), ki ostajajo skrbno znotraj področja pomena.

Ali ta dvojnost dokazuje, da Freud ni razrešil antagonizma med vzročnostjo in smislom? Ali je možno obe strani združiti v "enotno teorijo freudovskega polja", če se spomnimo na primerno einsteinovsko formulacijo J.-A. Millerja? Prav gotovo ne bomo našli rešitve v psevdodialektični "sintezi" obeh strani ali v tem, da bi v eni strani videli ključ za drugo. Nič bolj si ni moč zamišljati pojma vzročnega determinizma psihe kot paradigmatskega primera objektivističnega "postvarjenja", pozitivističnega nepripoznanja prave subjektivne dialektike pomena, kot je mogoče zreducirati področje pomena na iluzorno samoizkustvo, ki ga uravnavajo skriti vzročni mehanizmi. Kaj pa če je resnični doseg freudovske revolucije iskati v načinu, kako spodkoplje samo nasprotje hermenevtike in razlage,

smisla in vzročnosti? Prav to je skozi celoto svojega dela skušal pokazati Jacques Lacan.

Lacanova uvodna gesta je sestojala iz brezpogojnega podpiranja hermenevtike: že v svoji doktorski disertaciji iz leta 1933, še posebej pa v *Rimskem govoru* nasprotuje determinizmu v imenu (psihoanalize kot) hermenevtičnega pristopa: "Vse analitično izkustvo je izkustvo označevanja."¹ Od tu izhaja veliki lacanovski motiv *futur anterieur* simbolizacije: dejstvo ne šteje kot *factum brutum*, pač pa zgolj kot vselej-že historizirano. (Zastavek pri analni stopnji, na primer, ni izločanje kot tako, ampak kakšen smisel ima to za otroka: kot uklonitev zahtevi Drugega - ali starša - kot zmagoslavje njegovega nadzora itd.). Tega Lacana lahko z lahkoto prenesemo v kasnejšo problematiko antipsihiatrije ali eksistencialne psihoanalize: freudovski klinični opisi (histerija, obsesivna nevroza, perversija itd.) niso "objektivne" klasifikacije, ki zaznamujejo pacienta; namesto tega merijo na subjektivne drže, "eksistencialne projekte", ki so zrasli iz subjektive konkretne intersubjektivne situacije in za katere je subjekt, v svoji svobodi, končno odgovoren.

Vendar pa že sredi petdesetih let to hermenevtično držo načne črv dvoma. Če nič drugega, ostaja dejstvo, da se je Freud nedvoumno upiral redukciji psihoanalize na hermenevtiko: njegova razlaga sanj se je izoblikovala skozi njegov prelom s tradicionalnim raziskovanjem pomena sanj. Tega upiranja Freuda, njegovega vztrajnega iskanja vzroka (v travmi) ne moremo kratko malo odpraviti, kot da je naturalistično-deterministični prejudic. Prav tako tudi Lacanov podoben odmik od hermenevtike ne vključuje nobenega povratka v naturalizem, marveč napravi vidno "ekstimno", inherentno razsrediščenost označevalnega polja, tj. Vzroka na delu sredi samega tega polja. Ta premestitev se zgodi v dveh korakih. Prvič, Lacan sprejme strukturalizem: v razsrediščenem vzroku označevanja prepozna označevalno strukturo. Zastavek v tej prvi premestitvi od hermenevtike k strukturalizmu je tako natanko vprašanje vzroka. Ko se premaknemo od označevanja k njegovemu vzroku, si označevanje zamišljamo kot učinek-smisla: to je imaginarno izkustvo-pomena, katerega inherentni

¹ Jacques Lacan: *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis (1954-55)*, Norton, New York 1991, str. 325.

sestavni del je nepripoznanje njegovega določujočega vzroka, formalni mehanizem same označevalne strukture.

Ta premestitev od označevanja k označevalnemu vzroku (ki je korelativen pojmu označevanja kot učinka) ne reducira označevanja na produkt pozitivnega determinizma, tj. to ni korak od hermenevtike k naravoslovnim znanostim. Kar preprečuje to redukcijo, je zev, ki ločuje Simbolno od Realnega. Tako Lacanov naslednji korak vključuje natančno uvid v to, *kako ta zev med Realnim in Simbolnim vpliva na sam simbolni red*: funkcionira kot *notranja* meja tega reda. Simbolni red je "zaprečen", označevalna veriga je inherentno nekonsistentna, "ne-vsā", strukturirana okrog odprtine. Ta nesimbolizabilna kleč ohranja zev med Simbolnim in Realnim, tj. preprečuje Simbolnemu, da bi "padlo v" Realno - in končni zastavek v tej razsrediščenosti Realnega glede na Simbolno je ponovno Vzrok: Realno je odsotni Vzrok Simbolnega. Freudovsko in lacanovsko ime za ta vzrok je seveda *travma*. V tem smislu Lacanov teoretični podvig že leži "onstran hermenevtike in strukturalizma" (podnaslov Dreyfussove in Rabinowe knjige o Foucaultu).

Razmerje med vzrokom in zakonom - zakonom vzročnosti, simbolne determiniranosti - je torej antagonistično: "Vzrok se razlikuje od tistega, kar je v neki verigi določujoče, z drugimi besedami, razlikuje se od zakona. ... vzrok je lahko samo vzrok nečesa, kar šepa."² Vzrok *qua* Realno posreduje tam, kjer simbolni determiniranosti spodrsne, kjer odpove, tj. kjer označevalec izpade. Iz tega razloga Vzrok *qua* Realno nikoli ne more neposredno uveljaviti svoje vzročne moči kot take, temveč mora vedno delovati preko posrednikov, pod preobleko motenj v simbolnem redu. Naj omenimo samo jezikovne spodrseljaje, ko *automaton* označevalne verige za trenutek iztiri, ker vmes poseže kak travmatičen spomin. Vendar pa nam to, da Realno deluje in je dostopno samo skozi Simbolno, ne daje pravice, da ga razumemo kot notranji faktor Simbolnega: Realno je točno tisto, kar se upira in izmika dojetju Simbolnega, torej tisto, kar je zaznavno le znotraj Simbolnega pod preobleko njegovih motenj. Skratka, Realno je odsotni Vzrok, ki zmoti vzročnost simbolnega zakona. Zaradi tega je struktura naddeterminiranosti ireduktibilna: Vzrok začne vplivati samo kot podvo-

² Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1980, str. 33, 34.

jen, skozi določeno neskladje ali časovni zamik, tj. če naj "izvorna" travma Realnega začne učinkovati, se mora ujeti na nek sedanji zastoj, najti v njem odmev. Spomnimo se na Freudovo pomembno trditev, kako "je običajni potek misli" - ki izraža sedanji zastoj - "podvržen takemu neobičajnemu psihičnemu postopku, kot ga tu opisujemo," - delu sanj - "samo takrat, če se nanj premesti nezavedna želja, ki izvira iz otroštva in je v stanju potlačitve"³ - tj. želja, ki je skupna z "izvorno" travmo. Naddeterminiranost pomeni, da je treba to izjavo brati tudi v obratni smeri: "Nezavedna želja, ki izvira iz otroštva in je v stanju potlačitve, lahko pride do izraza zgolj takrat, ko se premesti na običajni potek misli."⁴

Torej Vzroku pripada določena radikalna dvoumnost: Vzrok je realen, je domnevna kleč, ki se upira simbolizaciji in moti potek njenega *automaton*, hkrati pa je Vzrok retroaktivni produkt njenih posledic. V primeru Volčjega človeka, Freudovega najbolj znanega pacienta, je bil Vzrok, seveda, travmatični prizor starševskega *coitus a tergo* - ta prizor je bil nesimbolizabilno jedro, okrog katerega so se vrtele vse kasnejše zaporedne simbolizacije. Vendar pa ne samo, da je ta Vzrok začel učinkovati šele po določenem časovnem zamiku, ampak je dobesedno *postal* travma, tj. vzrok skozi odlog: ko je bil Volčji človek pri dveh letih priča *coitus a tergo*, tega prizora ni zaznamovalo nič travmatičnega; prizor je dobil travmatične poteze šele za vnažaj, s kasnejšim razvojem otrokovih infantilnih seksualnih teorij, ko je postalo nemogoče, da bi prizor vključil v novo nastajajoči horizont narativizacije-historizacije-simbolizacije. V tem leži začarani krog travme: travma je Vzrok, ki zmoti tekoči stroj simbolizacije in ga vrže iz ravnotežja, privede do neizbrisne nekonsistence v simbolnem polju; a navzlic temu travma nima svoje eksistence pred simbolizacijo; ostaja anamorfna entiteta, ki postane konsistentna zgolj vnažaj, gledana s simbolnega horizonta - svojo konsistenco dobi iz strukturne nujnosti nekonsistence simbolnega polja. Takoj ko izbrišemo ta vnažajski značaj travme in jo "substancializiramo" v pozitivno entiteto, takšno, ki jo lahko izoliramo

³ Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, Penguin, Harmondsworth 1977, str. 757.

⁴ V tem smislu je resničen tudi status svobode pri Kantu; svoboda je vzročnost moralnega Zakona kot paradoksnega objekta ("klica dolžnosti"), ki ukine fenomenalno vzročno verigo.

kot vzrok, ki predhodi svojim simbolnim učinkom, nazadujemo k navadnemu linearnemu determinizmu.

Ta paradoks travme *qua* vzroka, ki ne obstaja pred svojimi učinki, temveč ga oni retroaktivno "postavijo", vsebuje neke vrste časovno zanko: *prav skozi svoje "ponavljanje", skozi svoje odmeve znotraj označevalne strukture vzrok retroaktivno postane, kar je vselej-že bil*. Z drugimi besedami, neposredni pristop nujno spodleti: če skušamo travmo neposredno dojeti, neupoštevajoč njene kasnejše učinke, nam ostane zgolj nesmiseln *factum brutum* - v primeru Volčjega človeka je to dejstvo starševskega *coitus a tergo*, ki nikakor ni vzrok, saj nima nobene neposredne psihične učinkovitosti. Šele skozi svoje odmeve znotraj simbolne strukture *factum brutum* starševskega *coitus a tergo* v nazaj dobi svoj travmatični značaj in postane travmatični Vzrok. To je tisto, kar ima v mislih Lacan, ko govori o *sinhroniji označevalca* kot nasprotju enostavni brezčasni simultanosti: *sinhronija označuje takšno paradoksnu sinhronizacijo, sovpad sedanosti in preteklosti, tj. takšno časovno zanko, kjer se z napredovanjem naprej vračamo tja, kjer smo vselej-že bili*. V tem leži smisel Lacanove obsedenosti s topološkimi modeli "ukrivljenega" prostora v šestdesetih in sedemdesetih letih (Moebiusov trak, Kleinova steklenica, navznoter obrnjena sedmica itd.): kar je vsem tem modelom skupnega, je to, da jih ne moremo doumeti "z enim samim pogledom", "naenkrat" - vsi vključujejo neke vrste logično časovnost, tj. vsi se moramo najprej pustiti ujeti v past, postati žrtev optične prevare, da bi lahko dosegli točko obrata, na kateri se iznenada celotna perspektiva premesti in kjer odkrijemo, da smo že "na drugi strani", na drugi površini. V primeru Moebiusovega traku, na primer, se "sinhronija" pojavi, potem ko gremo skozi cel krog in se znajdemo na isti točki, vendar na nasprotni površini. Tu ni moč spregledati heglovskih prizvokov tega paradoksa: to ponavljanje istega, to vračanje k enakemu, ki povzroči spremembo površine, ali to ne ponuja popolne ponazoritve Heglove teze o identiteti kot absolutnem protislovju? Poleg tega, ali Hegel sam ne trdi, da skozi dialektični proces stvar *postane tisto, kar je*?

Takšna "ukrivljena" površina-struktura je struktura subjekta: to, čemur pravimo "subjekt", lahko vznikne samo znotraj strukture naddeterminiranosti, tj. v tem začaranem krogu, kjer je sam Vzrok (pred)postavljen s pomočjo svojih učinkov. Subjekt je strogo korelativen s tem realnim *qua* Vzrokom: $\$ - a$. Če hočemo torej dojeti konstitutivni paradoks subjekta, se moramo pomakniti onstran standardnega nasprotja "subjektivnega" in

"objektivnega", reda "pojavnosti" (kar je "zgolj za subjekt") in "nasebja". Enako moramo zavrniti spremljajoči pojem subjekta kot delovanja, ki "subjektivira", oblikuje in osmisli inertno-brezčutno nasebje. *Objet a* kot vzrok je nasebje, ki se upira subjektivaciji-simbolizaciji, navzlic temu pa, daleč od tega, da bi bil "neodvisen od subjekta", je *stricto sensu* subjektova senca med objekti, neke vrste nadomestilo subjekta, čisti videz, ki nima nikakršne svoje konsistence. Drugače povedano, če naj subjekt vznikne, se mora zoperstaviti paradoksnemu objektu, ki je realen, ki ne more biti subjektiviran. Tak objekt ostane "absolutni nesubjekt", čigar prisotnost vključuje *aphanisis*, izbris subjekta; ta prisotnost pa je kot taka subjekt sam v svoji nasprotujoči determiniranosti, negativno subjekta, kos mesa, ki ga je moral subjekt odvreči, če naj vznikne kot praznina distance do vsake objektivnosti. Ta posebni objekt je sam subjekt v obliki objektivnosti, objekt, ki je subjektovo absolutno drugo natanko toliko, kolikor je bližji subjektu kot kar koli drugega, kar lahko subjekt zoperstavi samemu sebi na področju objektivnosti.⁵ To je tisto, kar kojèvovska kvaziheglovska negativna ontologija subjekta *qua* negativnosti, nič, luknje v pozitivnosti realnega itd. spregleda: ta praznina subjektivnosti je strogo korelativna vzniku madeža v samem realnem, ki "je" subjekt. (Na področju filozofije je nemara edini pojem, ki ustreza temu posebnemu objektu, Kantov transcendentelni objekt: noumenalno "nasebje", absolutna predpostavka, a hkrati čista postavitev, tj. edini objekt, v celoti postavljen od subjekta, in ne - kot

⁵ Paradoks tega objekta - *objet petit a* - je, da čeprav je imaginaren, zavzema mesto Realnega, tj. je nespekularizabilni objekt, objekt, ki nima zrcalne podobe in ki kot tak izključuje vsakršno razmerje empatije, simpatetičnega pripoznanja. V analitičnem procesu mora analizand doseči točko, na kateri izkusi nemožnost svoje identitete s to absolutno drugostjo - "To si ti!". - Zaradi dejstva, da so Lacanovi pojmi danes del splošne *doxe*, se vedno manj zavedamo, kako presenetljiv je enačaj med *plus-de-jour* in *objet a*: med presežkom užitka nad katerim koli pozitivnim objektom in, spet, objektom. Namreč, *a* pomeni natanko "nemogoči" objekt, ki združuje tisto, kar nikoli ne more postati pozitivni objekt. Zaradi te poteze je prepad, ki ločuje Lacana in miselno linijo, ki teče od Bergsona do Deleuza, nepremostljiv: *objet a* pomeni, da moramo *libido* razumeti ne kot zbiralnik prosto gibljive energije, marveč kot objekt, "*organ*, ki ne obstaja" ("lamela"). Tu imamo opravka z *vzrokom*: želja (tj. subjekt) ima vzrok natanko toliko, kolikor je presežni užitek objekt.

je to primer z običajnimi fenomenalnimi objekti - neka transcendentalno oblikovana snov, v katere preobleki nasebje vpliva na pasivni subjekt.⁶)

Zdaj lahko vidimo, kako lacanovska teorija presega antagonizem med razlago in razumevanjem, med označevanjem in determinizmom: travmatično Realno je *stricto sensu* vzrok subjekta - ne prvotni poriv v premočrtni verigi vzrokov, ki privede do subjekta, marveč nasprotno, manjkajoči člen v verigi, tj. vzrok kot preostanek, kot "objekt, ki ga ni mogoče pogoltniti, ki obtiči poprek v grlu označevalca"⁷. Kot tak je korelat subjektu *qua* prelomu v verigi označevalne vzročnosti, *qua* luknji v označevalni mreži: "subjekt [se] vidi kot manko, ki ga povzroča *objet a*"⁸.

6 Resnični doseg Kantove revolucije je zgoščen v pojmu transcendentalnega shematizma, ki je bolj paradoksalen, kot se morda zdi: pomeni točno nasprotje od tistega, kar se zdi, da pomeni. Ne pomeni, da mora mediator, zato ker so čisti pojmi tuji časovnemu, končnemu, čutnemu izkustvu, posredovati med intelektualno mrežo apriornih pojmov in objekti čutne intuicije. Prav nasprotno, pomeni, da je čas (saj shematizem zadeva natanko razmerje do časa: pojme povezuje s časom *qua* obliko čiste intuicije) nepremagljivi horizont legitimne uporabe samih čistih pojmov: te pojme lahko uporabljamo le pri objektih časovnega, končnega, čutnega izkustva. V tem leži Kantov prelom s tradicionalno metafiziko: Končno ni preprosto nepopolna oblika Neskončnega, ki obstaja samo na sebi izven časa; istočasno vsebuje svojo različico noumenalnega Neskončnega. Zaradi tega kantovska dvojnost noumena in phenomena ne sovpaše s tradicionalnim metafizičnim dualizmom bistva-substance in pojava: glede na ta dualizem Kant uvede dodatni razcep, razcep med noumenalnim nasebjem in - ne fenomenalnim, temveč - načinom, na katerega se to nasebje kaže v fenomenalnem polju. Z našega gledišča, tj. z vidika končnih smrtnikov, katerih izkustvo je omejeno na časovne čutne objekte, se noumenalna sfera kaže v preobleki svobode, kraljestva etičnih smotrov itd. Če pa bi imeli neposredni dostop do noumenalne sfere in bi zaobšli fenomenalno raven, potem bi noumenalna sfera izgubila prav te značilnosti svobode itd. - subjekt bi lahko razbral, da je vključen v noumenalni vzročni mehanizem. Ta razcep samega noumenalnega v nasebje in način, na katerega se to nasebje kaže za nas, končne subjekte, pomeni, da je "substancia postala subjekt".

7 Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1980, str. 358.

8 *Ibid.*

ESEJI 4/1993 (PROBLEMI 7, letnik XXXI)

Uredništvo *Esejev*:

Gregor Golobič, Zoran Kanduč, Gorazd Korošec, Janez Krek,
Dragana Kršič, Darja Zaviršek, Alenka Zupančič, Tadej Zupančič.

Vloga Sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

Glavni urednik revije *Problemi*: Miran Božovič

Odgovorna urednica revije *Problemi*: Alenka Zupančič

Tajnik uredništva: Uroš Grilc

Naslov uredništva: Ljubljana, Vošnjakova 8.

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Vošnjakova 8, 61000
Ljubljana

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

Tisk: Paco

Stavek: Nejc¹¹

Oblikovanje: VSSD

Naklada: 1050 izvodov

Naročnina za leto 1993: 5250,00 SIT

Cena te številke: 1000,00 SIT

Revijo denarno podpira Ministrstvo za kulturo.

Po sklepu Ministrstva za kulturo, št. 415-394/92 MB, z dne 8. 5. 1992,
šteje revija med proizvode, za katere se plačuje 5% davek od prometa
proizvodov.

