

## LYOTARDOV PRISPEVEK K SODOBNI ETIKI

Lyotard takoj na začetku, za utemeljitev misli heterogenosti ključnega dela *Razkol*, opiše razliko med *differend* in *litige*:

»Za razliko od pravnega spora (*litige*) bi bil *razkol* (*differend*) primer konflikta med (najmanj) dvema stranema, katerega ni moč ustrezno rešiti, ker manjka pravilo razsojanja, ki bilo uporabno za obe argumentaciji.«<sup>1</sup>

Ta dvojna delitev nas ne sme zavesti, češ da gre tu za kak dualizem – kot bomo videli, je vsak rešen spor zgolj potlačen, je *razkol*, kot prevajamo *differend* (nemško: *Widerstreit*). Misel totalne heterogenosti vseh oblik bivajočega (diskurzov, racionalnosti) spada v Lyotardovo pozno obdobje, ki se začneja z delom *Postmoderna vednost*.

### 1. Radikalna heterogenost

Specifično za Lyotarda ni zgolj spoznanje, da nas obdaja heterogeno bivajoče, pač pa diagnoza oz. ocena tega spoznanja. O »mnogoterosti« govori tudi oče

<sup>1</sup> Lyotard J.F.: *Der Widerstreit*, W. Fink Verlag, München, 1987, str. 9

---

henologije Parmenid – pač s stališča resnice, v luči katere je vsaka mnogoterost zgolj videz, prevara. Celo Hegel, ki zapiše »subjekt je substanca«, govori o mnogoterosti kot o nečem nujnem – nujnem, da steče dialektika, ki vodi h končni Enosti. Razlikuje pa se Lyotardova ocena heterogenosti in enotnosti: zanj je heterogenost edino dopustno stanje, eno(tno)st – spravo – enači s terorjem. Heterogenost ni izhodišče reševanja problema, ampak je že rešitev. Lyotard ne le zavrača možnosti enotnosti, konsenza – še več, povsem onstran pesimizma je *dissenz* zanj edino etično stanje sveta. Tu gre Lyotard mimo vseh filozofov: v oceni, da je svet videti heterogen, sovпада z mnogimi; v oceni, da je heterogenost (konfliktnost) neodpravljiva, bi morda še našel kakega zagrenjenega somišljenika; toda ocena, da se konfliktnosti ne sme (!) odpraviti, je Lyotardova par excellence. Kaj je Lyotarda pripeljalo do najbolj radikalne oblike heterogenosti v novi dobi, postmoderni? Kaj zanj pomeni pojem postmoderna?

Lyotard je utemeljitelj izraza postmoderna na področju filozofije, v tem ko izdelala nekaj kriterijev za postmodernosti v filozofiji.<sup>2</sup> Zanj je postmoderna

76

»stanje kulture po transformacijah, ki so doletele pravila iger znanosti, literature in umetnosti po koncu 19 stol.«<sup>3</sup>

Moderna se od postmoderne razlikuje po načinu legitimacije trditev. Za moderno je namreč značilna veljava, oziroma verjetje v »velike pripovedi«, ki služijo kot Arhimedova točka veljavnosti znanstvenih trditev. Kadar hoče zna-

<sup>2</sup> Sicer ta oznaka ni neproblematična. Že genealogija izraza "postmoderna" kaže na mnogoznačnost oznake. Izraz se uporablja v štirih valovih v skoraj stoletnem razmaku in v čisto različnih kontekstih. Prvič, leta 1870, uporabi ta izraz John Watkins Chapman in ga nameni slikarstvu tistega časa. Drugič, leta 1917, s tem izrazom označuje Rudolf Pannwitz splošno stanje duha, gre za parafrazo Nietzschejeve filozofije, za njeno aplikacijo na tisto obdobje. Tretjič, v letu 1934, Federico de Oniz s tem izrazom opiše specifično tedanje literature.

Vsebinske značilnosti postmoderne bi v grobem lahko zajeli v treh točkah:

1. Radikalna pluralizacija. Od tradicionalne se razlikuje v tem, da meri na bazo, na temelj. Ne le akcidence, sama substanca podleže pluralizaciji, zaradi česar je spremenjena cela igra.
2. Pripoznanje sobivanja več različnih modelov, pojasnitev. Neka stvar je z drugega zornega kota povsem drugačna, toda, in to je za postmoderno bistveno, ta drugi zorni kot nima več luči kot prvi. Opusti se od Platona naprej metafiziko obvladujoči model (enega) sonca.
3. Antitotalitarna pozicija. Mnogoterost ni mišljena v smislu popustljive in cenene pluralnosti, ampak pod obnebjem zgodovinske izkušnje in skozi optiko svobode, s čimer postmoderna s sabo nosi moralno konotacijo.

<sup>3</sup> Lyotard J. F.: Postmoderna vednost, str.17; cit. po Schäfer W.R.: *Lyotard zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 1988

nost povedati kaj resničnega, mora legitimirati svoja pravila igre. Za moderno je značilna gesta, da se legitimnost postopanja neke znanosti zagotavlja z zvanjem teh postopkov na neki metadiskurz, na veliko pripoved, ki kot nekaj ne-znanstvenega zagotavlja znanstvenost znanosti. Skratka, Lyotard definira postmoderno kot dobo, v kateri uplahni vera v take velike pripovedi.

Za moderno sta značilni predvsem dve vrsti metadiskurzov, legitimizacij. Prvič, Kantova, po kateri je »*smoter in legitimacija vednosti emancipacija ljudi*«. <sup>4</sup> Drugič, Heglova, po kateri je »*vednost razvoj ideje, subjekt vednosti niso ljudje, ampak spekulativni duh*«. <sup>5</sup> Svoji veljavnosti izgubita, ko se Heglov enotujoči element obravnava kot »eden-izmed«, Kantov model velike pripovedi pa izgubi veljavo ob nadaljevanju spoznanja samega Kanta, da znanstveni uvid ne more biti osnova za legitimacijo preskriptivnih stavkov. Ta nastavek Lyotard razširi na vse igre jezika: ne le etika, nobena od njih ne more črpati legitimnosti od drugod. Obstaja popolna neprevedljivost enih iger jezika v druge.

S tem smo prišli do centra Lyotardove filozofije postmoderne: radikalne heterogenosti med različnimi jezikovnimi oblikami. Lyotard poda osnovno delitev na »*sistem pravil*« za tvorbo stavkov in na »*vrste diskurzov*« <sup>6</sup> Primeri prvih: opisovati, pripovedovati, spraševati. Primeri slednjih: poučevati, oglaševati, dialogizirati. In kar je bistveno – Lyotard vztraja pri radikalni neprevedljivosti, inkomezurabilnosti med temi oblikami. Ni skupnega imenovalca, ki bi bil v ozadju kot možna točka srečanja. Nemara se zdi, da bi bila to kognitivna oblika stavkov. Tako bi na primer stavek: »Zapri vrata!« zvedli na stavek: »Rekel je, da naj zapre vrata.« Toda Lyotard ugovarja: »resnica« stavka »Zapri vrata!« ni v opisu, deskripciji, z nevtralne razdalje, pač pa npr. zaprtje vrat. Ob splošnem teoremu neprevedljivosti stavkov pa Lyotard posebej opozarja na najbolj pogosto napako utemeljevanja preskriptivnih stavkov (etika, politika) na deskriptivnih (znanost). To razliko spregledajo revolucije, ki v imenu znanstvene resnice spoznanja danes spreminjajo jutri.

Značilno za delo *Razkol* je, da Lyotard razvija postmoderno filozofijo na lingvističnem instrumentariju. Glavna referenca mu je pozni Wittgenstein, tj. igre

---

<sup>4</sup> Schäfer W. R.: *Lyotard zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 1988, str. 27

<sup>5</sup> Schäfer W. R.: *Lyotard zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 1988, str. 27

<sup>6</sup> Lyotard J. F.: *Der Widerstreit*, W. Fink Verlag, München, 1987, str. 10

jezika, ki pa jih Lyotard interpretira na svoj način: igre razume kot boj, boj med vrstami diskurzov, katerih edini namen je zmaga, ne pa kak konsenz ali resnica.

*»Priznali bi, da so vrste diskurzov, kakor naj že bodo med seboj heterogene, podvržene enemu in istemu pravilu, to je: zmagati.«<sup>7</sup>*

To pomeni pod svoj smoter stlačiti vse druge. Vsak konsenz je lahko le lokalni in začasen, saj prekriva razkol v ozadju. *»Konsenz je stanje diskusije, ne pa njen cilj«.*<sup>8</sup> V Lyotardovem konceptu jezikovne heterogenosti ni prostora za neki dokončni »tako je«. Ni več privilegiranih mest resnice, ali če uporabimo Platonovo prisposodbo sonca: sedaj sveti več sonc in nobeno nima več svetlobe kot kako drugo – vsi »pogledi« so enakopravni. Ena in ista stvar je z enega stališča legitimna, z drugega pa protislovna. Ta pomen »pogleda« priznavajo tudi drugi filozofi, specifično Lyotardovo pa je spoznanje, da tu ni možen noben korak naprej. Značilnost razkola je, da umanjka pravilo razsojanja, ki bi bilo aplikabilno na obe sprti strani in bi omogočalo eni legitimiteto odreči, drugi priznati. V skladu s teoremom o neprevedljivosti jezikovnih iger tu ni možen noben korak naprej – še več, ne sme se zgoditi, saj bi vsaka rešitev spora pomenila zmago ene strani, kar pomeni, da bi se merilo ene strani apliciralo na področje druge, ki bi bila potisnjena v molk. To pa vodi v teror, oziroma je že teror. Razkol ni le začetek problema, je hkrati tudi že rešitev. In filozofija je zavezana k varovanju teh razkolov.

78

Tako Lyotard ne bo zavračal filozofije *moderne* kot misli znotraj logike Enega, tudi do svojih sodobnikov, ki skušajo misliti mehke oblike enotnosti, je odklonilen. Tako na primer Habermas (prav tako kot Lyotard) priznava heterogenost, vendar zahteva, da vsak diskurz odgovori vsaj na zahtevo po legitimaciji svojih pretenzij. Ta zahteva, kratko rečeno, »upravičiti se«, je po Lyotardu že redukcija heterogenosti. Kajti upravičiti se pred drugim predpostavlja 1) univerzalni okvir debate, 2) enakopravne udeležence in 3) predmet razprave. To so za Lyotarda neopravičene predpostavke, saj so vsi trije naštetih elementi šele rezultat komunikacije (boja). Celotni predmet debate ni nekaj vnaprej danega, treba ga je nasprotni strani šele vsiliti.

Seveda nasprotna stran tudi ni enakopravna, saj je zanjo cilj komunikacije zmaga, ne pa konsenz. Konsenz je možen le kot zmaga ene strani – in je znak

<sup>7</sup> Lyotard J. F.: *Der Widerstreit*, W. Fink Verlag, München, 1987, str. 217

<sup>8</sup> Schäfer W. R.: *Lyotard zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 1988, str. 34

za krivico, za nasilje nad eno diskurzivno vrsto, ki je bila potlačena, saj se edino tako lahko »strinja« s konkurenčno.

Od kod heterogenost sploh nastane? Od kod srečanje tako različnih pojavnosti? V *Razkolu* Lyotard to pojasnjuje na lingvističnem polju: gre za to, da en stavek sledi drugemu. To sledenje je nujno – ni ne prvega ne poslednjega stavka:

»Mora se verižiti.«<sup>9</sup> »... Stavek, ki se godi, mora biti verižen naprej (četudi z molkom, ki je stavek), ni možno izpustiti veriženja.«<sup>10</sup>

Ob nujnosti veriženja, povezovanja stavkov, pa je način kontingenten. Nujnost veriženja je tisto, kar zagotavlja, da ontološka zgradba ne pade v nič. »Vrste diskurzov so načini pozabitve ničā ...«<sup>11</sup> To je v skladu s kritiko kartezijanskega utemeljevanja gotovosti v misli, ki se ve: Cogito ergo sum.

»Iz stavka: jaz dvomim, ne izhaja, da sem, pač pa, da obstaja stavek.«<sup>12</sup>

»Jaz mislim« ni prvi stavek, ker predpostavlja izraza »jaz« in »mislim«, ki sta pojasnljiva le iz totalitete jezika – totaliteta jezika pa je le ideja, saj nikoli ni mogoče denotirati: »to« je jezik. Poleg tega, če naj bi bil prvi stavek, predpostavlja tudi vrstni operator, ki mora zopet že predhoditi.

Tako se le stavek ogne dvomu – ne njegova resničnost, pomen, itd. Kar se izogne, je »prehod«<sup>13</sup> od stavka do stavka. Novi priverženi stavek ni *sollen*, ampak *müssen*. Toda način veriženja, tj. katere vrste stavek bo sledil, je povsem kontingenten. Stvari (stavki) preprosto sledijo, »... brez zadostnega razloga ...«.<sup>14</sup> »Da« je pred »kaj«: »Da se kaj godi, vselej predhaja vprašanju po tem, kaj se godi.«<sup>15</sup> Njihovo kajstvo pa je odprto, ni določeno s prejšnjim stavkom. Prejšnji stavek implicira nešteto možnosti nadaljevanja, od katerih se lahko realizira le ena. Ukazu lahko sledi: protiukaz, obotavljanje, opravičilo, prošnja, sprenevedanje, molk – karkoli. Nobeno nadaljevanje ni »naravno«,

<sup>9</sup> Lyotard J. F.: *Der Widerstreit*, W. Fink Verlag, München, 1987, str. 119

<sup>10</sup> Lyotard J. F.: *Der Widerstreit*, W. Fink Verlag, München, 1987, str. 58

<sup>11</sup> Lyotard J. F.: *Der Widerstreit*, W. Fink Verlag, München, 1987, str. 229

<sup>12</sup> Lyotard J. F.: *Der Widerstreit*, W. Fink Verlag, München, 1987, str. 108

<sup>13</sup> Lyotard J. F.: *Der Widerstreit*, W. Fink Verlag, München, 1987, str. 119

<sup>14</sup> Welsch W.: *Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1996, str. 327

<sup>15</sup> Lyotard J. F.: *Das Inhumane*, Passagen Verlag, Wien, 2001, str. 108

»pravilno«, z drugimi besedami: vsa nadaljevanja so tuja, to je heterogena prejšnjemu stavku. Ker se lahko izmed naštetih stavkov uresniči le eden, so drugi neizogibno prikrajšani. Lyotard vidi glavno nalogo filozofije v tem, da te potlačene možnosti nadaljevanja spravi do besede, da najde idiom zanje. Lyotardova poanta je, da ni razkol prisoten le, ko je očiteno, ko se kdo upira ukazu: »Spoštuj državne zakone!«; pač pa tudi takrat, ko je videti, da je dosežen konsenz, ko je kdo npr. sprejel nadoblast. Lyotard navaja primer prebivalca otoka, ki ga je Francija kolonializirala. Kot francoski državljani se lahko bori proti neštetim krivicam. Toda pravni sistem je popolnoma gluha za krivice, ki izhajajo iz okoliščine, da je človek postal francoski državljani. In ravno tu, ko je videti vse pomirjeno, mora filozofija pokazati na potlačeni boj stavkov, ki so zapisani molku. Tej etični plati bomo posvetili celo tretje poglavje.

Če upoštevamo 1) radikalno heterogenost stavkov, 2) nujnost povezovanja in 3) kontingentnost načina povezovanja, ugotovimo, »... da je konflikt strukturna nujnost.«<sup>16</sup> Nujnost, ki odstrani vsako možnost: sporazuma, »skupnih« predmetov, kompromisa, predvidljivosti, razumljivosti itd. In kolikor pomeni »razumeti« v tradicionalnem smislu prikazati (umne) temelje – to je »zadostne razloge« za vsako stvar – ni čudno, da so Lyotarda imeli za iracionalista. Še toliko bolj je to bilo v oči, ker ob tem Lyotard ni kazal nobene zaskrbljenosti – nasprotno – po njem postavljeno in zagovarjano izgubo Smisla, ki bi vsaj na nivoju možnosti lahko vlival vero v urejenost sveta – vsaj kot neskončna naloga znanosti – je Lyotard sprejel z optimizmom in olajšanjem. Ali je Lyotard iracionalist?

80

S stališča klasičnega pojmovanja umnosti kot prikaza Enega temelja vsega (Platon, Aristotel), ali s stališča predstavitve sebe kot temelja vsega (Descartes), ali s stališča zmožnosti, ki je vsaj strukturirana okrog enotujočega imaginarnega fokusa (Kant) – se Lyotard nemara res zdi iracionalist. Wolfgang Welsch kot avtor odmevne knjige *Vernunft*, ki se odkrito oplaja pri Lyotardu, opozarja na zanimivost, da v *Razkolu* ne najdemo niti enkrat omenjene besede »um«. Podobno se godi pojmu »subjekt«. Značilno je namreč opiranje Lyotarda na lingvistični obrat, v slogu tega pa Lyotard zapušča »... vsakršen antropocentrizem za seboj. Zato se izogiba na splošno govoriti o zmožnostih ...« človeka.<sup>17</sup> Tudi sam opozarja, da »... ni razloga, razen nečimrnosti, da bi to napetost« pri

<sup>16</sup> Riha Š. Jelica: Avtoriteta in argumentacija, Analekta, Ljubljana, 1995, str. 57

<sup>17</sup> Welsch W.: *Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1996, str. 313

veržanju stavka »... imenovali volje ali nameni ...«,<sup>18</sup> kar bi bil antropocentrizem. To dejstvo, da je sledenje stavka nujno, Lyotard tudi previdno zajame z oznako, da »se godi«, ne pa z oznakami, da nekaj »je« ali da »je resnično«. <sup>19</sup> Pri Lyotardu torej ne bomo našli nobene sledi kakšnega subjekta, tudi v kantovskem smislu ne, ki pravi, da »jaz« kot vehikel lahko spremlja vse moje predstave. Lyotard:

»Ideja jaza in z njim povezana izkušnja nista potrebni za opis resničnosti.«<sup>20</sup>

Ta radikalizem je drža, pri kateri Lyotard ne bo mogel vztrajati – to bo predmet obravnave drugega poglavja. Tu se osredotočamo na očitek iracionalizma – namreč ob predstavljeni radikalni heterogenosti, ki izključuje vsako smiselno (umno) strukturiranost resničnosti (stavkov), in ob lingvističnem radikalizmu, ki smo ga opisovali ravnokar, se zlahka nudi vtis iracionalizma.

Toliko bolj je presenetljivo, da je stvar ravno obratna. Lyotard je prišel do svojega modela radikalne heterogenosti ravno z natančnim opisovanjem dogajanja v procesih moderne racionalnosti. Pri tej oceni mu v celoti sledi Welsch. Postmoderne ne smemo obravnavati kot novega začetka, ki bi poganjal iz absolutnega preloma s tradicijo, torej kot *antimoderno* ali *transmoderno*, ampak kot stopnjevanje in izpeljavo značilnosti, ki so že dolgo prisotne v moderni, najbolj v moderni 20. stoletja. Le-ta najbolj korenini v postheglovski filozofiji 19. stoletja in tudi v zgodnejših oblikah pluralističnih potez. Skratka, postmoderno določa zgodovina odnosa med enostjo in mnogostjo, ki se z nekakšno nujnostjo končuje v postmodernem pluralizmu, katere najradikalnejši zagovornik je prav Lyotard.

Svojo tezo o bistveni navezanosti moderne 20. stoletja in posmoderne je moč podpreti s prikazom pluralnih potez v znanosti, družbi in umetnosti pozne moderne.

1) Znanost. V znanosti se v 20. stoletju pojavi »kriza temeljev«. Z relativnostno teorijo (1905) se ukinja pojem celote, saj nobeden izmed relativnih sistemov ni privilegirani,<sup>21</sup> tako da bi lahko predstavljal središče (izhodišče) sistema.

---

<sup>18</sup> Lyotard J. F.: *Der Widerstreit*, W. Fink Verlag, München, 1987, str. 226

<sup>19</sup> Schäfer W. R.: *Lyotard zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 1988, str. 63

<sup>20</sup> Lyotard J. F.: *Der Widerstreit*, W. Fink Verlag, München, 1987, str. 86

<sup>21</sup> Welsch W.: *Unsere postmoderne Moderne*, Akademie Verlag, Berlin, 1997, str. 186

Nasprotno, obstaja več neodvisnih sistemov, med katerimi lahko opredelimo le relacije, ne moremo pa zaobjeti celote – zato relativnostna teorija – kar se še zaostri kasneje (1927) s Heisenbergom. Skratka, ni več dostopa do celote, ni transparence znotraj sistema, vsako spoznanje je omejeno. Očitno je sovpadanje stanja v znanosti z mišljenjem v začetku 20. stoletja, kar ne pomeni, da se je filozofija zgledovala po znanosti, ampak obratno.

2) Družba. Tudi v družbi je že v moderni zaznavna poteza pluralnosti. Welsch navaja<sup>22</sup> M. Webra, ki govori o »politeizmu vrednot«, poleg tega ni več koincidence med nekdanjimi enotnimi določili: Dobrim, Lepim, Resničnim, Svetim. Če Weber govori o pluralizaciji kot o pojavu, ki mu je treba »pogumno pogledati v obraz«, čeprav ni zaželen, pa je kasneje Paul Valery pluralizaciji že bolj naklonjen.

3) Umetnost. Analogno gornjima primeroma tudi v umetnosti opazimo spremembe, ki kažejo na opuščanje celote. Na spremembe in z njimi povezano krizo identitete umetnosti opozarja tudi govorjenje o »de-definiciji« umetnosti. Namesto celote tematizirajo avtorji posamezne elemente, motive, barve itd. Primer slednjega je na primer Klein,<sup>23</sup> ki je svojo barvo celo patentiral. Postmoderno umetnost lahko interpretiramo kot nadaljevanje nastavkov avantgardnega gibanja tega stoletja.

82

Iz tega potegne Welsch glavno tezo svoje knjige:<sup>24</sup> postmoderna na vseh področjih je nadaljevanje, stopnjevanje in jasenje potez moderne; torej ni dramatičnega prehoda med moderno in postmoderno. Ta teza v primerjavi z Lyotardovo ne prinaša nič novega, razlika med njima ni v genezi postmoderne, pač pa v razumetju heterogenosti.

Popolnoma v tem duhu je ena izmed pogostih intervencij Lyotarda v sodobne debate, ko je na očitke o zmedu sodobne racionalnosti reagiral v kantovskem duhu delitve umskih zmožnosti. Teza je bila, da je um spričo aksiomatske in metodološke mnogoterosti postal nepregleden. Lyotardov odgovor je nasproten: ravno delitev kompetenc »... predstavlja v resnici znamenje za 'povečano racionalno strogost'«,<sup>25</sup> katere nevarno nasprotje je nasilno enotenje (kompe-

<sup>22</sup> Welsch W.: *Unsere postmoderne Moderne*, Akademie Verlag, Berlin, 1997, str. 189

<sup>23</sup> Welsch W.: *Unsere postmoderne Moderne*, Akademie Verlag, Berlin, 1997, str. 193

<sup>24</sup> Na to opozarja že naslov: *Unsere postmoderne Moderne*.

<sup>25</sup> Welsch W.: *Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1996, str. 306



tenc), kar imenuje praksa konfuzije. Gre za to, da se en tip racionalnosti nasilno uporablja kot osnova in kot vse povzemajoč. V mislih ima Lyotard znanstveno racionalnost oziroma kognitivni um – in iluzijo, da je moč vse zvesti nanjo »brez preostanka«. <sup>26</sup> Posledica je, da ta tip racionalnosti vrši nasilje nad stvarmi, ki zahtevajo druge pristope – v govorici *Razkola*: druge idiome – s čimer je tak način spoznavanja krivičen do stvari, saj skuša aplicirati svoje idiome na področja, ki ob njih le molčijo. To je praksa konfuzije, praksa neločevanja. Rešitev je v delitvi pristojnosti znotraj racionalnosti, kar edino zagotavlja strogo uma.

Delitev umskih zmožnosti je Kantov pojem, toda Lyotard gre dlje. Če so pri Kantu so vse tri zmožnosti nekako povezane v celoto, pa pri Lyotardu 1) ni le treh poddelitev, temveč nešteto, 2) ni več nikakršne povezanosti, ampak radikalna heterogenost, ki ima vzrok v neprevedljivosti ene vrste diskurza v drugo. Vse to je posledica razvoja, ki je zaznaven v sami moderni. Lyotard vidi na primer poreklo svoje misli tudi v Gödelovem teoremu nepopolnosti, ki opozarja na to, da »neprotislovnosti nekega sistema ni mogoče dokazati s sredstvi tega sistema.« <sup>27</sup> Vsem formalnim sistemom je lastno, da se ob njihovem pojasnjevanju naslonijo na naravni jezik (beri: sistemu tujo heterogeno govorico, ki mora slediti – sledenje stavka je nujno), ki pa je nekonsistenten. Z drugimi besedami, znanosti imajo postulate, »... ki ne spadajo v resničnostno vrsto igre jezika, katera pravzaprav utemeljuje znanost, pač pa so moralne, perskriptivne vrste.« <sup>28</sup> Posledica tega je, kot smo dejali, da je lahko konsenz le lokalni in tranzitivni pojem. Pogled, ki se ozre na sistem od zunaj, tega lahko vidi kot neveljavnega in ni merila, ki bi lahko ta spor (razkol) rešilo.

V duhu spoznanja te fragmentacije se Lyotard vmeša tudi v debato, ki je polemizirala na temo, da je sodobni čas brez figur velikih intelektualcev. Lyotard opozori, da je moderni lik intelektualca temeljil na duhu enotnosti, ki je omogočal univerzalne pristojnostih na osnovi vednosti o le enem področju – nastopal je kot univerzalni pričevalec resnice. In ravno tega univerzalnega ni več: če je nekdo danes pesnik, filozof, znanstvenik itd., mu to ne podeljuje avtoritete za univerzalno interveniranje na področju duha. Ni več velikih pripovedi, ni več legitimacije s sklicevanjem na metagovorico. Postmoderni ustre-

---

<sup>26</sup> Welsch W.: *Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1996, str. 307

<sup>27</sup> Schäfer W. R.: *Lyotard zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 1988, str. 36

<sup>28</sup> Schäfer W. R.: *Lyotard zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 1988, str. 38

zen način legitimacije je legitimiranje skozi »paralogije«<sup>29</sup> Dejstvo razkola med heterogenim ni paraliza mišljenja, ampak edino ustvarjalno stanje, ki poraja. Vse ostalo je teror enega. Postmoderno mišljenje bo mišljenje heterogenosti, prehodov med heterogenimi igrami, skratka mišljenje tega »med«.

K problemom, ki so povezani s tem, prehajamo v naslednjem poglavju.

## 2. »Predmet je stavek?« – Prva kršitev

Na samem začetku v uvodu v *Razkol* Lyotard sistematično pregleduje predmet, tezo, vprašanje, metodo itd., knjige, ki jo je spisal. Kot *problem* opredeli: »... *poiskati možnost* (kako, op. R.S.) *rešiti integriteto mišljenja*.«<sup>30</sup> V tem poglavju bomo pregledali probleme, ki jih odpira model radikalne heterogenosti. Gre za temeljno tendenco, da naj bi kljub njej mišljenje vseeno nekako funkcioniralo: mislilo to heterogenost. Hkrati pa je velika ovira za zasnovo takega mišljenja aksiomska zavrnitev slehrnega metadiskurza kot univerzalizacije in paradigmatizacije ene vrste diskurza.

84

Če se spomnimo glavnega spoznanja prejšnjega poglavja: gre za tezo o neprevedljivosti enega diskurza v drugega. To pomeni, da posamični način govorjenja (mišljenja), z drugimi besedami, posamični idiom, adekvatno povzame le sebi specifično predmetno področje. Na sosednjem je brez kompetenc, če pa vseeno deluje, dela krivico in nasilje. Konsenz a priori ni možen, saj vsi govorimo drug jezik. In tu nastopi problem, ki ga navrže vsako refleksijsko mišljenje – mišljenje mišljenja: če privzamemo, da torej ni možen konsenz, to predpostavlja konsenz v disenzu, torej konsenz.

Iz te zadrege se lahko Lyotard reši na dva načina. Bodisi vztraja pri absolutni heterogenosti in pri odsotnosti sleherne metadistance, s čimer pa heterogenost kot heterogenost odpravi. Kajti o heterogenosti lahko govorimo le v primeru, da se zatrjuje (spoznava, zre) inkomenzurabilnost diskurzov, kar pomeni, da mora biti ta pozicija, da jih lahko sploh opazuje, komenzurabilna z vsemi elementi. Pri vztrajanju, da ni nobenega metadiskurza, je trditev o heterogenosti potisnjena med druge, je »ena izmed« – ki, skladno s teoremom o

<sup>29</sup> Schäfer W. R.: *Lyotard zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 1988, str. 31

<sup>30</sup> Lyotard J. F.: *Der Widerstreit*, W. Fink Verlag, München, 1987, str. 11

neprevedljivosti, ne more veljavno ocejavati ostalih stavkov. S tem je spoznanje o heterogenosti le na ravni lokalnega konsenza in nima univerzalne veljave. Absolutna heterogenost je nesmisel: nobena *differend* ne more biti totalna, »differend, kot jo opredeli Lyotard, je logično nemožna.«<sup>31</sup>

Druga možnost pa je, da vendarle priznamo neko distanco, ki je v odnosu do vseh udeležencev – tako da lahko zazna njihovo neprevedljivost, to je absolutno heterogenost. Vendar mora biti, če naj ne ponavljamo napake velikih pripovedi, to instanca popolnoma sui generis, ne pa kaka Ideja idej. Lyotard izbere to drugo možnost. Kar pa je konstatirati že zdaj: model absolutne heterogenosti brez metapozicije je logično nemogoč. Če Lyotard še tako zatrjuje, da jaz ni potreben za opis resničnosti, da jaz ni nad stavki, ampak njen del, je vendarle treba misliti »nekoga ali nekaj«, ki bo nad stavki. Le tako so lahko stavki to, kar so – heterogena struktura različnih idiomov.

Pri tematizaciji te (meta)-pozicije, ki ni Metapozicija, naredi Lyotard korake, ki so bili (poleg radikalizacije heterogenosti nasploh) tarča očitkov. Gre za model arhipelagosa, pramorja, pri čemer vsak diskurz nastopa kot otok:

*»Vsaka od vrst diskurza bi bila kot otok; zmožnost razsojanja (faculte de juger) bi bila, vsaj delno, kot ladjar ali admiral, kateri odpošilja od enega otoka na drugega ekspedicije s ciljem, predstaviti na enem, kar je bilo na drugem najdeno (iznajdeno, v izvornem smislu invenire) in kar prvemu lahko služi kot »kot-da-zrenje« za validiranje. Ta intervencijska moč, vojna ali trgovina, ne poseduje nobenega predmeta, nobenega svojega otoka, pač pa zahteva medij, morje, arhipelagos, pramorje ali glavno morje, kot je bilo nekoč poimenovano egejsko.«<sup>32</sup>*

Pozorni bodimo na težišče prisprodebe: intervencijska zmožnost sama nima nobenega otoka (diskurza, idioma), pač pa le medij: morje. To omogoča samospoznanje otoka, s tem ko predstavlja stvari z enega otoka na drugem.

Welsch, nemški zagovornik postmoderne, je razvil obsežno kritiko tega modela, ki jemlje primerjavo z otoki preveč neposredno. Welschev argument je, da ta model povsem ločenih otokov zaobide Lyotardovo poanto, tj. da je treba

---

<sup>31</sup> Manfred Frank, *Die Grenzen der Verständigung*, Frankfurt a. M. 1988; cit po: Wendel S.: *Jean-Francois Lyotard Aisthetisches Ethos*, W. Fink Verlag, München, 1997

<sup>32</sup> Lyotard J. F.: *Der Widerstreit*, W. Fink Verlag, München, 1987, str. 218

heterogenost varovati, ta model pa ne prikazuje nikakršne potrebe po varovanju. Pri modelu ločenih otokov je težko razumeti nevarnost, na katero naj filozofija opozori: na dejstvo, da se diskurzi lahko polastijo drugih, da ima vsak stavek sebe za legitimnega nadaljevalca prejšnjega. Admiralu tako ostane le prazno tavanje od otoka do otoka – brez pravega poslanstva, saj med ločenimi otoki ni nobene trgovine, izmenjave, itd. »*Kajti očitno so dejavnosti (admirala, op. R. S.) gigantsko maksimizirane, medtem ko so dejavnosti vrst diskurza drastično minimizirane.*«<sup>33</sup> To kritiko je treba razumeti tudi s horizonta Welschevega modela transverzalnega uma, ki ne skriva naslonitve na Lyotarda, vendar gre glede narave povezav med diskurzi svojo pot. Lyotard skladno z modelom arhipelagosa utemeljuje povezave med otoki na osnovi zunanjega elementa, Welsch pa vidi bistvo posameznih vrst diskurza (tipov racionalnosti) v notranjem sprepletanju. Vanj nato vstopa transverzalni um, intervenira med njimi, preprečujoč nelegitimne težnje kolonializacij, in pri tem nastopa v popolnoma drugi vlogi kot admiral. To je temeljna razlika med Lyotardom in Welschem, ne pa sama, v prejšnjem poglavju prikazana geneza postmoderne.

86

Podobno kritiko izreče Saskia Wendel, ko opozarja, da Lyotardov model omogoča le »... *prehode, ne pa povezav ...*«<sup>34</sup> in še ti so topi, ne pa smiselni prehodi – saj v prisposodbi z otoki le-ti nimajo neke samonikle zmožnosti občevanja med seboj. Lyotard naj bi se ujel v strogo alternativo: absolutna identiteta – absolutna heterogenost. S tem je izpuščena »... *vmesna pozicija, odnos v diferenci in diferenca v odnosu ...*«<sup>35</sup> Z Welschevimi besedami, gre za »... *dogmo radikalnega zloma ...*«<sup>36</sup>.

Morda je nauk o nemožnosti konsenza točka, kjer se često krešejo mnenja. Morda je model arhipelagosa nastal malce nereflektirano, kot pravi Welsch, v boju zoper hegemonijo kapitala. Tako naj bi Lyotard v strahu pred glavnim sovražnikom (poleg kognitivnega uma) zgradil okoli vsake vrste diskurza kitajski zid, ki resda preprečuje sovražne vdore, toda hkrati odpravlja samoniklo komunikacijo med njimi.<sup>37</sup> Vse te argumente in njihove posledice je mogoče

<sup>33</sup> Welsch W.: *Vernunft*, Suhkamp, Frankfurt a.M., 1996, str. 342

<sup>34</sup> Wendel S.: *Jean-Francois Lyotard Aisthetisches Ethos*, W. Fink Verlag, München, 1997, str. 99

<sup>35</sup> Wendel S.: *Jean-Francois Lyotard Aisthetisches Ethos*, W. Fink Verlag, München, 1997, str. 99

<sup>36</sup> Welsch W.: *Unsere postmoderne Moderne*, Akademie Verlag, Berlin, 1997, str. 256

<sup>37</sup> S tem postane etika zasnovana zgolj v samoreferenci izoliranega smisla, ne pa v odnosu do kakega elementa, ki bi zagotavljal ločevanje dobrega od zlega. Posledica tega je, da je etično (dobro) že samo dejstvo, da diskurz je, neetično pa je, če ga ni (je zamolčan). To odpira legitimacijo tudi nacizma in druge probleme. O tem v naslednjem poglavju.

sprejeti – ne pa kritike, ki letijo direktno na sam model otokov. Ta prisposodba ima sporočilo v tem, da »admiral« nima svojega otoka – ne pa v ločenosti otokov. Res je, to je pomanjkljivost prisposodbe – nemara bi bila primernejša prisposodba intervencije iz zraka, ko bi, denimo, neka instanca pazila, da posamezne države ne kolonializirajo – da drugih držav ne delajo za province pod svojo pristojnostjo. Seveda interventor ni zopet neka država. Ob tej korekciji modela diskurzivne zvrsti mejijo ena na drugo. Spomnimo se: stavek sledi, mora slediti, vendar ni podan zadostni razlog, ki bi zagotavljal, kaj bo sledilo – sledenje je nujno, način pa kontingenten. Toliko o kritikah, ki se osredotočajo (zgolj) na ločenost otokov.

To poglavje smo začeli z nalogo ohranitve integritete mišljenja, z drugimi besedami, vztrajati pri možnosti smiselnih izjav kljub radikalni heterogenosti. To je možno, kot smo ugotovili, le ob instanci metapozicije, ki je drugorodna: admiral nima svojega otoka. Iščemo torej tako zmožnost, ki bo imela odnos do vseh posameznih diskurzivnih zvrsti, sama pa ne bo nobena izmed njih. Ali, če si dovolimo to retorično figuro, iščemo zmožnost, ki bo pojmovala različna, heterogena pojmovanja, sama pa ne bo ena izmed teh pojmovanj: iščemo pojmovnost brez pojma – to je iščemo način, kako se univerzalno da uzreti glede na posamične vrste univerzaliziranja, ne da bi razpolagali z Univerzalnim. Za te potrebe se Lyotard obrne na Kanta, na tretjo Kritiko, kjer nalogo admirala opravlja »zmožnost sojenja« (*faculte de juger*).<sup>38</sup>

87

To bo naloga specifično filozofskega diskurza: deluje brez pravila, ga šele išče.

*»Pojem filozofskega diskurza je pravilo (ali več pravil), ki jih je treba poiskati, ne da bi lahko ta diskurz ustrezal temu pravilu pred njegovim odkritjem. Ni vodeno veriženje, stavek za stavkom, po nekem pravilu, pač pa po iskanju pravila.«<sup>39</sup>*

Tako mišljenje bo lahko našlo »idiom« za razkol sam: za uvid v to, da obstaja idiom le za eno vrsto diskurza. To bo idiom, ki bo deloval kot idiom (splošno), vsebinsko pa strogo rečeno ne bo idiom. Lyotard želi napisati filozofsko knjigo in mora najti element, ki bo družil vsa področja filozofije: ontologijo, spo-

---

<sup>38</sup> Lyotard J. F.: *Der Widerstreit*, W. Fink Verlag, München, 1987, str. 218

<sup>39</sup> Lyotard J. F.: *Der Widerstreit*, W. Fink Verlag, München, 1987, str. 168

znavno teorijo in etiko,<sup>40</sup> ki odpira pogled na vse vrste diskurzov, kar ohranja integriteto mišljenja. To je *reflektirajoča razsodna moč*.

Določujoča razsodna moč kot zmožnost aplikacije pojma na zore nastopa že v *Kritiki čistega uma*, vendar je razsodni moči kot zmožnosti sui generis v celoti posvečena šele tretja *Kritika*, kjer se izdelava razlika med določujočo in reflektirajočo razsodno močjo. Prva določi predmet glede na pojem, bistveno pri tem pa je, da pojmi že obstajajo vnaprej kot horizont smisla. To je glavna okoliščina, ki jo razlikuje od reflektirajoče razsodne moči. Če je določujoča razsodna moč podrejena občemu in le »skrbi za to, da je posamično Nekaj prestavljeno v perspektivo obče zakonodaje ...«,<sup>41</sup> pa je reflektirajoča razsodna moč mnogo bolj posvečena svobodni igri s čutnostjo oziroma upodobitveno močjo in je pri tem partnerka razumu.

Njena naloga je, da šele najde obče za posamično – toliko je njeno postopanje reflektivno, kar pomeni, da je v produkt refleksije všeto gledišče, ki šele vznikne skupaj s sodbo. Razumeti refleksijsko sodbo pomeni »... opredeliti prav samo odsotnost določitve, na kateri je sodba utemeljena«, z drugimi besedami, »... je poskus artikulacije nekega momenta nedoločnega, ki je prav kot tak določujoč za našo spoznavno zmožnost ...«<sup>42</sup>

88

V našem primeru gre za zmoči pogled na polje heterogenosti, vendar brez instance, ki bi nasilno reducirala vse vrste diskurza nase kot na skupni imenovalec. To »iskanje pravila ni posledica njegove empirične odsotnosti, ampak refleksija njegove izvirne nemožnosti.«<sup>43</sup> Zato filozofija v postmodernem smislu ne izhaja iz pravil, ampak je iskanje pravila; zato postmoderna filozofija ni produkcija vednosti, predpisovalka norm, ampak razsojevalka: »nujnost razsojanja je absolutna, ker ni absolutnega razsodnika (nujnosti).«<sup>44</sup> Nenehno se je spraševati, ali je to primer pravila, ki se hkrati s to sodbo tudi izumlja. Skupaj s sodbo »das ist der Fall« nastane tudi obče, katerega primer posamično je, vendar je to obče ireduktibilno zaznamovano s singularnim: s samim aktom izjavljanja, to je s subjektom izjavljanja. »Izjava nima drugega jamstva kot svoje izjavljanje ...«<sup>45</sup> Tako sodba, ki nima pojma in ni usmerjena k pojmu,

<sup>40</sup> Riha Š. Jelica: *Avtoriteta in argumentacija*, Analekta, Ljubljana, 1995, str. 58

<sup>41</sup> Riha Š. Jelica, Riha Rado: *Pravo in razsodna moč*, KRT, Ljubljana, 1993, str. 174

<sup>42</sup> Riha Š. Jelica, Riha Rado: *Pravo in razsodna moč*, KRT, Ljubljana, 1993, str. 155

<sup>43</sup> Riha Š. Jelica: *Avtoriteta in argumentacija*, Analekta, Ljubljana, 1995, str. 28

<sup>44</sup> Riha Š. Jelica: *Avtoriteta in argumentacija*, Analekta, Ljubljana, 1995, str. 52

<sup>45</sup> Riha Rado: *Subjekt izjavljanja kot fantazma Kantove filozofije*, v: *Filozofski vestnik*, Ljubljana, 1/1997, str. 42

vseeno doseže namen sodbe: trdno pojmovno določitev, tj. smiselno strukturiranost.

To je nekaj splošnih naznak delovanja refleksijske razsodne moči, vendar pri Lyotardu zaman iščemo podrobnejšo razdelavo problematike, kakršno najdemo pri Kantu: pri občutku lepega gre za to, da refleksijska razsodna moč povezuje dve zmožnosti: čutnost in razum – oziroma upodobitveno moč, ki poenoti prvo, in pojem, ki poenoti drugo. Upodobitvena moč je prepuščena sama sebi, svobodni igri, pri čemer razsodna moč deluje tako, da upodobitveno moč primerja s svojo zmožnostjo nanašanja na pojme. Ugotavlja, ali je razmerje spoznavnih možnosti tako, da gre za spoznanje nasploh. Torej, ali je razmerje refleksijske razsodne moči in upodobitvene moči prilagojeno spoznavni zahtevi razuma: občosti. Ta občost sodbe, ireduktibilno subjektivna občost je v tem, da se nanaša zgolj na razmerje subjektivnih zmožnosti, ne pa na kako lastnost predmeta. Izjava o lepem je izjava o smotrnosti subjektivnih spoznavnih zmožnosti, ne pa o kvaliteti predmeta. Izraz te smotrnosti je občutek ugajanja.

Podobno, z bistvenimi razlikami seveda, je z občutkom vzvišenega. Tu razsodna moč motri upodobitveno moč s horizonta idej uma (neuma), s čimer pride do zloma čutnosti, ki ne more odgovoriti (neskončni) zahtevi uma. Rezultat zloma čutnosti je paradoksalni vznik (vseeno čutnega) občutka vzvišenega, ki reprezentira idejo. Občutek sublimnega je prav tako izraz smotrnih razmerij ustroja spoznavnih zmožnosti.

V tem ekskurzu razsodne moči pri Kantu so na vsakem mestu precizno izdelana razmerja med raznimi spoznavnimi zmožnostmi. Pri Lyotardu žal česa takega ne nahajamo. Zato ostaja v neki meri odprto vprašanje, kako razumeti vlogo razsodne moči pri Lyotardu – kako zadobiti tisti obči pogled, ki je pogoj spoznanja in (kot bomo videli v naslednjem poglavju) varovanja heterogenosti, ter s tem rešuje integriteto mišljenja. Če skušamo misliti Lyotardovo heterogenost po vzoru Kantove lepote, pridemo v zadrego. Tam razsodna moč išče v upodobitveni moči poteze, ki bi ustrezale splošnosti, katere vzorec si razsodna moč izposoja pri razumu. Tu pa bi razsodna moč vzorec občosti dobivala pri lastnosti idiomov, ni pa jasno, kje naj bi iskala to ustrežanje občosti – to je, kje bi bil drugi člen, med katerima naj bi ugotovili smotrno povezanost? Naj bi bila to zopet heterogenost diskurzov, idiomov? V tem primeru bi razsodna moč prišla do občega spoznanja glede idiomov. Kaj bi bilo obče spoznanje?

---

Ne smemo pozabiti, da reflektirajoča razsodna moč ne le ne izhaja iz pojmov, tudi ne stremljeva k njim. Občo določenost doseže z ireduktibilno subjektivno zaznamovanostjo. Torej bi bilo to spoznanje sicer univerzalno strukturirano, vendar vselej zaznamovano s singularno okoliščino posamičnega akta sodbe. Spoznanje bi se torej lahko tikalo posamičnih vrst diskurza, pri čemer bi jih lahko obče spoznanje zajelo prek *odnosa* z drugimi vrstami diskurza. Morda ima Lyotard to v mislih, ko govori o prenašanju, ki ga admiral vrši z enega otoka na drugi otok. Tako bi razsodna moč en otok (diskurz) primerjala z drugim, s čimer bi s tem 1) šele določila njegovo identiteto, nizanje identitet pa šele konstituira pogoj, možnost pojma heterogenosti. Poleg tega 2) pa bi lahko zaznala zavojevsko vedenje enega diskurza nad drugim. Slednje je pogoj možnosti razvitja etike znotraj Lyotardovega modela, čemur se sicer tudi posveča ta sestavek. Tako bo za nas centralno spoznanje, da razsodna moč ima zmožnost pogleda (ki je pogled brez Pogleda, ubesedenje brez Besede, pojmljenje brez Pojma), ki lahko vidi meje diskurzov. Seveda je to vedenje vselej odvisno od aktualne sodbe in nima značaja trajnosti, saj se eksistencialno veže na obstoj izjavljalnega akta.

**90**

Ali to pomeni, da je etika, ki rabi ta razločujoči pogled, odvisna od kontingentnega dejstva izreka sodbe? Ali je etika etika, če je kontingentna? Ali ni lastnost moralnega zakona ravno njegova absolutnost? Ali Lyotard s tem ukinja etiko, oziroma jo spusti na raven kontingentne spremljevalke sicer edino nujnega dogajanja v svetu: tega, da stavek mora slediti?

Odgovor je negativen.

### **3. »Predmet je stavek?« – Druga kršitev**

V prejšnjem poglavju smo si ogledali, kako je moč misliti razkol: dejstvo, da za posamezni diskurz obstaja le po en idiom. To je mogoče misliti preko »ne-idiomatskega idioma«, s pomočjo pojmovnosti brez pojma – s sodbo reflektirajoče razsodne moči. Sedaj moramo narediti korak naprej.

Akti razsojanja reflektirajoče razsodne moči so vselej vezani na singularnost. Odvisni so od samega dejstva razsojanja in zato niso trajni/absolutni. S to zmožnostjo-videti-heterogeno si Lyotard zagotovi prvi instrument, da sploh lahko govori o heterogenosti brez protislovja. Toda zanj je heterogenost mnogo



več kot golo dejstvo stavčne strukturiranosti – je okoliščina, ki je v nepogrešljivi zvezi z etičnimi razsežnostmi. *Razkol* je knjiga, pri kateri je takoj očitno,

»da Lyotardovi premisleki filozofije jezika počivajo na etičnem vzgibu.«<sup>46</sup>

Lyotard je torej prisiljen še enkrat kršiti maksimo iz uvoda v *Razkol*: predmet je stavek.<sup>47</sup> »Prva kršitev« je bila uvedba oziroma sklicevanje na »admirala« (razsodno moč), ki je zmožna kot ne-idiom govoriti o neprevedljivosti idiomov. S težnjo, slednje artikulirati na polju etike, je prisiljen kršiti to maksimo še enkrat, in sicer iz dveh razlogov: prvi je vselejšnja ireduktibilna singularnost sicer univerzalne refleksije. Etika mora biti po Lyotardu absolutna, tako kot moralni zakon pri Kantu. Drugič, tudi če bi se refleksijska sodba nekako izmaknila temu momentu singularnosti, ki jo krni, je po svojem ustroju za etiko brez koristi. Namreč, te sodbe so lahko le *deskriptivne*, za etiko pa rabimo raven *perskriptivnosti*.

To je pomembno poglavje Lyotardovega nauka o heterogenosti diskurzov, saj gre za eno od napak, ki je v preteklosti imela največ kvarnih posledic (poleg seveda že omenjene hegemonije kapitala in kognitivnega uma): proton pseudos zahodnega mišljenja je neločevanje med deskriptivnimi in perskriptivnimi stavki in zvajanje enih na druge. To razliko natančno izdela šele Kant, izjema v zgodovini je le Aristotel. »*Revolucionarna politika*«<sup>48</sup> zameša predmet kognitivnega in perskriptivnega stavka. Prehajanje z nivoja deskriptivnosti na nivo perskriptivnosti je nelegitimno – slednji mora imeti svoje poreklo in se mora legitimirati na sebi lastne načine.

Preden se posvetimo podrobnejšemu ogledu te »druge kršitve«, se moramo nekoliko pomuditi pri tipiki Lyotardovega razumetja etike. Lyotardov filozofski projekt je etični projekt – pri tem pa je zanimivo, da ob heterogenost kot tipični postmoderni koncept postavi popolnoma konzervativno pojmovanje etike. V tem je konzervativnejši in manj dosleden od Heideggra in Adorna, ki v zavračanju stare filozofije zavračata tudi etiko. Nasprotno, za Lyotarda je etika nujna. Kot drugo pa je zanimivo, da – čeprav Lyotard izhaja iz filozofije

---

<sup>46</sup> Wendel S.: *Jean-Francois Lyotard ästhetisches Ethos*, W. Fink Verlag, München, 1997, str. 24

<sup>47</sup> Glej: Lyotard J. F.: *Der Widerstreit*, W. Fink Verlag, München, 1987, str. 10

<sup>48</sup> Lyotard J. F.: *Der Widerstreit*, W. Fink Verlag, München, 1987, str. 268

jezika – zavrne obravnavo etike, ki je značilna ravno za filozofijo jezika: analitično deskriptivno metodo. Za Lyotarda je deskriptivna etika leseno železo. Neutrlnost znanstvene deskripcije je le opis pomenov izrazov, ni pa to etika. Zato je neizogibna alternativa: ali neznanstvena etika ali neetična znanost. Nadalje, na Kantovem vzorcu temelječi koncept etike zavrne ob deskriptivnem tudi razne »romantične« emotivne koncepte: etika ni formulacija občutka, ampak legitimacija dejanja. Kot smo opozorili, legitimacija etike ni mogoča na osnovi deskriptivnih ugotovitev – zato »druga kršitev.« Tako se etika lahko legitimira le na svojem področju. Tu pa nastopi Lyotard s čisto specifično gesto utemeljevanja etike.

Najstvu kot nepogojenemu in absolutnemu v Kantovem smislu gre – to smo že rekli – »*nededucirljivost in nepokazljivost.*«<sup>49</sup> Za razliko od Kanta, kjer je moralni zakon faktum, je za Lyotarda kvazi-faktum: *prisotnost odsotnosti*. Evidenca zavezanosti je dana le v intelektualnem občutku: »*Evidenca fiktivnosti zaveze tako ni evidenca teoretičnega uma, ampak rezultat intelektualnega občutka, namreč (občutka, op. R.S.) spoštovanja zakona.*«<sup>50, 51</sup> Občutek izdaja prisotnost odsotnega: nepojmljivo in nepokazljivo. Gre očitno za »... *filozofijo, orientirano na židovsko mistiko ...*« (37), podobno kot pri Levinasu in Derridaju. Pri prvem velja Drugi, njegovo obličje, za znak oziroma sled absence. Pri Derridaju pa je to Razlika, Dar. Razlika med Lyotardom na eni strani in Levinasom ter Derridajem je v tem, da se pri njima moralni zakon opira na to nepredstavljivo, pri Lyotardu pa je zakon sam ta nepredstavljivost.

Kljub prenesenim vzorcem etike iz Kantove druge Kritike je tu razlika nespregledljiva: Lyotard zapušča logiko identitete z uvedbo *negativne prezenca*. Pri tematiziranju prezentiranja absence Lyotard koleba med Heideggrom in Kantom. »*Ta negativna predstavitev zakona, prezenca absence, se vrši kot sled, znak ...*«<sup>52</sup> pri čemer je v ozadju navezava na Heideggra in njegovo razumevanje resnice kot razkritosti, ki ima v osrčju skritost, skrivnost – lethe.

Na drugi strani se zopet ponuja – zavajajoča – navezava na Kantovo tretjo Kritiko, natančneje na analitiko sublimnega. Rekli smo: izkaže se, da čutnost

<sup>49</sup> Wendel S.: *Jean-Francois Lyotard Aisthetisches Ethos*, W. Fink Verlag, München, 1997, str. 31

<sup>50</sup> Wendel S.: *Jean-Francois Lyotard Aisthetisches Ethos*, W. Fink Verlag, München, 1997, str. 33

<sup>51</sup> Pri Kantu je ravno obratno, moralni zakon določa voljo neposredno, brez kakšnih občutkov: »... *moralni zakon neposredno določa voljo ...*« (I. Kant: *Kritika praktičnega uma, Analekta, Ljubljana, 1993, str. 126*)

<sup>52</sup> Wendel S.: *Jean-Francois Lyotard Aisthetisches Ethos*, W. Fink Verlag, München, 1997, str. 39

ne more odgovoriti na zahtevo ideje uma – čutnost ne more predstaviti nepredstavljivega. Pa vendar samo spoznanje nepredstavljivosti producira nekaj, kar, paradokсно, predstavi prav nepredstavljivo. Nezačnost čutnosti je vseeno prikaz ideje, ki se izraža v občutku sublimnega.

Lyotard govori o občutku spoštovanja, kar bi lahko bila analogija občutku sublimnega – nikakor pa ne občutku spoštovanja do moralnega zakona iz druge Kritike, saj tu evidenca zavezanosti ne potrebuje občutka, ta je le stranski produkt. Pri Lyotardu je, nasprotno, ta intelektualni občutek edina priča o obstoju zakona. Za interpretacijo Lyotardove etike iz tretje Kritike govori tudi enačenje moralnega zakona z regulativnimi idejami: »Lyotard imenuje evidenco nepogojene zavezanosti (...) tudi regulativna ideja«,<sup>53</sup> saj gre za nepravo, kot-da evidenco.<sup>54</sup>

Kljub vsemu je ta navezava etike na tretjo Kritiko nevzdržna. Razlog je v tem, da deskriptivni nivo »prve kršitve«, ki ima zgolj možnost zaznati stanje heterogenosti razlik med vrstami diskurzov, rabi dopolnitev – etično vodstvo, saj je deskriptivni nivo popolnoma slep za etiko, ki pa mora biti po zahtevi Lyotarda absolutna. Poleg tega ne pride v poštev od kontingentene okoliščine, od izjavljalnega mesta odvisna etična zapoved. Če naj ima heterogenost značaj trajne etične vrednosti, mora biti zapoved k varovanju heterogenosti absolutna. In zakon, ki se daje kot prezenca absence, ki je dan skozi občutek absolutne dolžnosti, ima svoj način legitimacije.

Da subjekt skozi refleksijo ne proizvaja občutka zavezanosti, pač pa obratno, občutek zavezanosti razgradi subjekt, je razvidno tudi iz Lyotardovega razumetja svobode in avtonomije. Kritiki absolutnega utemeljevanja etike namreč opozarjajo (očitajo), da Lyotard dela podobno napako kot subjektivistično mišljenje. Za obravnavo takih kritik tu nimamo prostora, glavno pa je, da gre pri Lyotardu za razpust subjekta: tam se objekt mora podvreči subjektu, tu se mora jaz podvreči dogodku. »Subjekt se nadomesti skozi dogodek, oz. zakon ...«. <sup>55</sup> Iz podvrženosti zakonu izhaja tudi drugačno razumetje svobode: »Resnična svoboda je poslušnost zahtevi zakona, sovpadanje zmoči in

<sup>53</sup> Wendel S.: *Jean-Francois Lyotard Aisthetisches Ethos*, W. Fink Verlag, München, 1997, str. 32

<sup>54</sup> Ti obrati znotraj Kanta so naleteli na hude očitke s strani akademskih eksegetov – Josef Preger: »Nespoštljivo« branje Kanta, v: Wendel S.: *Jean-Francois Lyotard Aisthetisches Ethos*, W. Fink Verlag, München, 1997, str. 97

<sup>55</sup> Wendel S.: *Jean-Francois Lyotard Aisthetisches Ethos*, W. Fink Verlag, München, 1997, str. 106

---

*morati ...*«. <sup>56</sup> Zopet gre za eksplicitno naslanjanje na Levinasa: postanem talec drugega. Ne gre za »jaz«, »mislim«, »lahko«, itd., obstaja le klic zakona, brezpogojni Moraš, s čimer se iz jaza izžene sleherna poteza subjektivnosti, ta je tako prazen in nima (lastne) volje. Zanj je svoboda zgolj prisluhnenje zahtevi, pasivnost, vdanost. Podvreči se je potrebno zakonu – ne, ker je moj (Kant), ampak, ker *ni* moj zakon. Podvrženosti zakonu ni jemati kot prisilo, saj je to prisila le s horizonta avtonomnega subjekta. Zato Lyotard ponuja za model etične dojemljivosti infantilnost: »*otročkost je tako za Lyotarda model »bonne emancipation«, ki je prisluhnenje klicu, je sebe-postavitev v dar absolutni zavezi*«<sup>57</sup> – to je alternativa avtonomnemu subjektu. Skladno s prej predstavljeno alternativo: »*Obligacija in pasivnost namesto zakon in svoboda.*«<sup>58</sup>

S tem skuša Lyotard uresničiti svojo zasnovo etike kot srednjo pot med dvema skrajnostma: med 1) univerzalno etiko s poslednjo utemeljitvijo in med 2) popolnim relativizmom. Lyotardova etika je torej univerzalna, toda brez poslednje utemeljitve: ne ve se, odkod prihaja ukaz:

»*Ne morete potrditi, da je to, kar vas kliče, nekdo. Ravno v tem je etični univerzum.*«<sup>59</sup>

94

Ukaz izhaja iz paradoksnega dejstva prezenca absence, ki se daje v obliki sledi. Kljub temu da to ni utemeljitev v kakem faktu (Kant) (»... *ni fakt, ki bi ga lahko dokazali, pač pa občutek, [...] znak ...*«<sup>60</sup>), je zaveza vseeno absolutna. Absenca ne pomeni kake »*slabe neskončnosti*« ali »*skepticizma*«. <sup>61</sup> Tudi občutek spoštovanja ni empirični občutek ali hedonizem.

Ko smo pogledali *način* zaveze etičnega zakona, ko smo ugotovili, da zavezuje kot absenca (sled, odsotnost), se lahko dotaknemo še same *vsebine* zaveze, to je tega, kar je predmet preskripcije. Toda ugotovili bomo, da »odkod« zaveze in »kaj« zaveze na neki način sovpadata. Predmet zaveze, ki vznikata iz absence, je prav prisluhnenje odsotnosti izločenih stavkov – je dolžnost razviti občutek za odsotno, najti idiome za odsotno :

<sup>56</sup> Wendel S.: *Jean-Francois Lyotard Aisthetisches Ethos*, W. Fink Verlag, München, 1997, str. 57

<sup>57</sup> Wendel S.: *Jean-Francois Lyotard Aisthetisches Ethos*: W. Fink Verlag, München, 1997, str. 62

<sup>58</sup> Wendel S.: *Jean-Francois Lyotard Aisthetisches Ethos*: W. Fink Verlag, München, 1997, str. 54

<sup>59</sup> Lyotard J. F.: *Der Widerstreit*, W. Fink Verlag, München, 1987, str. 196

<sup>60</sup> Schäfer W. R.: *Lyotard zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 1988, str.66

<sup>61</sup> Wendel S.: *Jean-Francois Lyotard Aisthetisches Ethos*: W. Fink Verlag, München, 1997, str. 53

»Biti pravičen do razkola pomeni: uporabiti nove prejemnike, nove pošiljatelje, nove pomene, nove referente, s čimer lahko krivica najde izraz ...«. Skratka, razkol izraziti je moč le »... kolikor se mu ustvari ustrezne idiome.«<sup>62</sup>

Za natančnejšo razdelavo naznačenega se moramo za hip vrniti k predmetu prejšnjega poglavja. Rekli smo, da stavek vselej sledi (stavku): »Stavek ne more izostati ...«<sup>63</sup> Vendar je izmed nešteto možnosti lahko kot nadaljevanje uporabljena le ena. Ker pa

»... legitimeteta prve argumentacije ne izključuje, da ni druga legitimna«,<sup>64</sup>

pomeni, da je izbrani način veriženja izbran brez zadostnega razloga, saj bi bil kak drug povsem enakovreden. Zato se ostalim godi krivica – uporaba enega nadaljevanja je krivica za druge. Skratka, dejstvo, da je vedno na voljo več stavkov, kot se jih lahko realizira – to okoliščino imenujemo redundanca stavkov – nujno vodi v razkol. To je v dejstvo, da se je vselej izbralo neko nadaljevanje, da je problem »rešen« (spor rešen, pogodba podpisana, sklenjen kompromis, dosežen konsenz, zahteva zavrnjena), toda rešitev je le površinska. V ozadju je razkol, saj vsako nadaljevanje pomeni krivico prejšnjemu stavku (vrsti diskurza), saj se ima vsako nadaljevanje za legitimnega nadaljevalca (povzemovalca, razsojevalca, za »resnico«) prejšnjega. Katerikoli diskurz ima isto lastnost, to je zmagati, stlačiti vse pod svoj smoter.

95

Namen filozofije pa ni, kot bi lahko naivno sklepali, najti »pravo« nadaljevanje, ki ne bo nasilno. To je za Lyotarda naivna predstava, saj je vsako nadaljevanje hkrati pravo (kolikor je neko nadaljevanje pač nujno) in hkrati napačno, saj s svojo heterogeno naravo ne more stopiti v komunikacijo s prejšnjim, ne da bi bilo pri tem nasilno. Naloga filozofije je torej: razviti občutek za odsotno, za nerealizirane stavke in kot krivice prestaviti v stavke:

»Razkol je nestabilno stanje in moment govornice, kolikor nekaj, kar bi moralo biti preneseno v stavke, na to še čaka. To stanje vsebuje molčanje kot negativni stavek, ki pa apelira tudi na načelno možne stavke. Kar označuje to stanje, imenujemo običajno občutek. (...) Le-ta zahteva naporno iskanje, da se najdejo

---

<sup>62</sup> Lyotard J. F.: *Der Widerstreit*, W. Fink Verlag, München, 1987, str. 33

<sup>63</sup> Lyotard J. F.: *Der Widerstreit*, W. Fink Verlag, München, 1987, str. 11

<sup>64</sup> Lyotard J. F.: *Der Widerstreit*, W. Fink Verlag, München, 1987, str. 9

*nova pravila za (...) nadaljevanje stavkov, katera bodo lahko izrazila razkol, ki se da izkusiti v občutku, če želimo preprečiti, da bo ta razkol zadušen s strani pravnega spora in bo alarmantni klic občutka brez koristi.»<sup>65</sup>*

Razkol je stanje, ko nekaj, kar bi moralo biti preneseno v govorico, še čaka – o tem priča edino občutek. Občutek, ki je klic, alarm, da je nekaj zamolčano. Prav tako pa je uvedba etičnega občutka »druga kršitev« načela, da vse, kar je, je stavek.

Spraviti do besede zamolčani stavek, je popraviti krivico. Vendar sta pri tem možni dve vrsti krivice, ontološka in etična.<sup>66</sup> Ontološka izhaja iz dejstva redundance stavkov: izbran je lahko le eden. To krivico je mogoče popraviti, vsaj v smislu neskončne naloge, to je ubesediti zamolčane stavke. Etična krivica pa zadeva zmožnost samega govorjenja. Gre za primer, ko bi nekaj moralo biti ubesedeno, vendar zaradi specifičnih okoliščin to ni mogoče. Primer za slednje je po Lyotardu primer holokavsta. Žrtvi je vzeta možnost prikaza tega, da je žrtev. Sledeča Lyotardova argumentacija je več kot problematična in gre takole: bodisi da nisi bil v plinskih celicah, torej nisi žrtev; bodisi da si bil, toda svoje žrtvenosti ne moreš dokazati, ker si mrtev. V to argumentacijo, skladno s katero bi ne bilo mogoče dokazati nobenega umora, se tu ne moremo spuščati – omenjamo jo le zaradi specifične razlike med ontološko in etično krivico. Prva torej zadeva okoliščino, da ne moremo reči vsega. Ta je popravljiva v slabi neskončnosti. Druga pa žrtve ne pusti govoriti in je nepopravljiva. Prva izhaja iz povezovanja stavkov, druga zadeva samo nezmožnost povezovanja.

96

\* \* \*

Pregled Lyotardove filozofije zaključujemo z ugotovitvijo, da je njegov projekt po eni strani neuspešen, po drugi strani pa nadvse plodovit: po eni strani naredi manj, kot je hotel, po drugi strani pa več, kot je hotel. S stališča samega Lyotarda, ko zavrača vsak metadiskurz z namenom preprečitve sleherne hegemonije, kar je primer etične zahteve par excellence – *»ne obstaja nobena vrsta diskurza, katere hegemonija nad drugo bi bila pravična«*<sup>67</sup> – je projekt neuspeh. Lyotard začrta za uresničitev etičnega načrta preveč rigorozno pot z dogmo: Vse, kar

<sup>65</sup> Lyotard J. F.: *Der Widerstreit*, W. Fink Verlag, München, 1987, str. 33

<sup>66</sup> Riha Š. Jelica: *Avtoriteta in argumentacija*, Analekta, Ljubljana, 1995, str. 61

<sup>67</sup> Lyotard J. F.: *Der Widerstreit*, W. Fink Verlag, München, 1987, str. 262

je, je stavek. Ne *cogito ergo sum*, pač pa dejstvo stavka je tisto, kar se izmakne dvomu. Iz stavka »Dvomim« ne izhaja, da sem, ampak da obstaja stavek.

Tako seveda ne gre: stavek mora biti »za« nekoga. Bodisi za sledeči stavek, s čimer gre heterogenost kot *univerzalna* zahteva po zlu – saj bo sledeči stavek naredil vse za zavojevanje prejšnjega. Bodisi za neko (meta) pozicijo, s čimer gre po zlu ambiciozni: »Vse je stavek.«

Na drugi strani pa je Lyotardov projekt uspešen. Uspe razviti filozofijo/etiko radikalne heterogenosti, vendar le ob dveh (nererefektiranih, nemišljenih) kršitvah lastne zapovedi. »*Toda od kod sploh izvira zahteva po ubesedovanju krivice? Ali ni to etična zahteva, ki je na ravni radikalne ontologije množstva sploh ni mogoče uresničiti?*«<sup>68</sup> Iz golega dejstva, da se stavki verižijo, gotovo ne izvira. Izkaže se, da je potrebno misliti za uresničitev Lyotardovega načrta dve (meta)poziciji: deskriptivno in perskriptivno. Prva je nujna, da sploh lahko govorimo o heterogenem, da sploh ločimo vrste diskurzov. Druga, da ima heterogenost lahko obliko najstva, to je, da se legitimira skrb za čimbolj heterogeno strukturo bivajočega.

Kar pa je pomembno, etična zahteva ne le ne izhaja iz dejstev, tudi nanaša se ne na dejstva. »Dejstvo«, da so neki stavki ostali zamolčani, ni dejstvo, ampak odsotnost, ki se daje skozi sled: prezenca absence. Brez te etične dimenzije skrbi za odsotno sploh ne moremo govoriti o razkolu, ker ga ne vidimo. Razkola pravzaprav »nikjer ni«. Vsako nadaljevanje stavka razkol prikriva. Tako v primeru sprave, ko neka vrsta diskurza meri drugo s svojim merilom in si jo podjarmi; kot navsezadnje tudi v primeru konflikta, če ga obravnavamo kot ne-še-spravo, kar je enako napačno kot že dosežena sprava. Le vertikalni pogled z etične (meta)pozicije lahko odpre pogledu dimenzijo senzibilnosti za absenco, ki vsako težnjo horizontalne strukture (vrst diskurzov) po vertikalni ureditvi (po zmagi, metadiskurzu, hegemoniji enega diskurza) prikaže kot nelegitimno.

Da pa bi dosegli horizontalnost (ne-metadiskurzivnost bivajočega), rabimo vertikalno (etično) pozicijo. Skratka, da bi bila heterogenost legitimirana, rabimo element, ki je zunaj nje: neheterogen element. Tako sta na delu dva paradoksa: 1) da bi zagotavljali heterogene vrste diskurzov, je nujen neki izvenheterogeni

---

<sup>68</sup> Riha Š. Jelica: *Totemske maske demokracije*, ZPS, Ljubljana, 1996, str. 139

element (ki krši heterogenost), 2) na drugi strani se heterogenost uveljalja na vrstah diskurzov (ki so per definitionem potencialni kršilci heterogenosti).

Le če lahko mislimo ta dvojni paradoks, dojamemo Lyotardovo sporočilo. Nujna je dvojna kršitev heterogenosti (spoznavnoteoretska in etična), da se lahko zagotavlja – ne spoštovanje heterogenosti – ampak ravno kršenje heterogenosti. Lyotardov model ne uči strpnega sobivanja različnosti, ampak vojno stanje. Pravičnost (ali vsaj ideja pravičnosti) ni v tem, da bo imel vsak svoj mir, ampak da bo lahko vsak – in to je nadvse pomembno, saj s tem Lyotardova poanta stoji in pade – prav vsak vodil svojo vojno. Krivica ni nekaj empiričnega, ampak nekaj konstitutivnega, torej ubeseditiv kot poprava krivice ni nič drugega kot njena univerzalizacija. Razlika med krivico in pravico je le v njeni univerzalizaciji: pravica je univerzalizirana krivica.

Lyotardov model pravičnosti je bellum omnium contra omnes. Ni sprave, sprava je teror. Še več, vojskovanje enega zoper vse prav tako vodi v teror. Le vojskovanje vseh z vsemi je stanje, ki ustreza duhu sodobnega časa. Rekli smo: heterogenost, spor, ni začetek reševanja problema, ampak je že rešitev – vendar mora biti v tem sporu dano sodelovati prav vsakomur. V tem je bistvo legitimacije skozi paralogije, ki naj zamenjajo legitimacije prek metadiskurzov. Legitimno je tisto, kar je v medsebojnem ireduktibilno *konfliktnem* odnosu, ne pa kar je *skladno* z Enim – skratka: legitimnost je že v preprostemu dejstvu, da nekaj je, na pa šele v ustreznem odnosu z Instanco.

98

Če pustimo ob strani vse očitke, ki izhajajo iz načina, kako zasnuje koncept heterogenosti, katerega smo v večji meri že obravnavali prej, in se osredotočimo zgolj na sporočilo radikalne filozofije/etike heterogenosti, prav tako ugotovimo, da je Lyotardov koncept naleteval na mešane odzive. Nesporno je, da ima antitotalitarni zagon: če Lyotarda vsaj malo upoštevamo, poslej niso več mogoče: Družba, Ideja, Resnica, Gibanje itd. Poleg tega postavi na trdna tla razna sanjava gibanja, ki se zbirajo okoli zamisli »sožitja različnosti«, okoli tega, da se morajo imeti »ljudje radi« itd., ne: sovražiti in odklanjati je malone »človekova pravica«.

Na drugi strani heterogenost prinaša nemalo težav. Kot prvo je s tem legitimirana, oz. celo zapovedana vsakršna zastopanost, kar pomeni, če se osredotočimo na rdečo nit Razkola – na holokavst – da je tudi nacistična zgodba legitimni pogled na stvar: njena legitimnost je »stvar pogleda.« Lyotard ne



zadovoljuje temeljne zahteve »tradicionalne etike«, o kateri govori Werner Marx, ko skuša prav to najti v Heideggrovi misli: 1) *ločevanje dobrega od zlega* in 2) *dajanje prednosti dobremu*. S tem se zdi, da je zapadel »drugi nevarnosti« postmoderne: razpustu v pluralnosti, *anything goes*. Čeprav je v ozadju stroga/absolutna etična zahteva: in ravno ta etična zahteva (prepoved kakršnega koli ločevanja) ukinja, po mnenju mnogih, etiko (ločevanje med dobrim in zlim).

Nemara pa je najhujši očitek, ki ga lahko namerimo na Lyotarda, ta, da se je ujel v lastno zanko: ko skuša preseči staro, gre v radikalen boj zoper neko sestavino novoveškega mišljenja, vendar ob tem uporablja njene načine mišljenja. Tako v bistvu ponovi staro zgodbo, le da sedaj cela zgradba stoji na glavi. Če je paradigma novega veka (obvezna) enotnost, povezanost, je Lyotardov model (obvezna) heterogenost, nepoveznost. Če je tam subjekt vse reduciriral nase, se tu subjekt razpusti v objektu (dogodku, zakonu). S. Wendel opozarja, kot smo rekli: Lyotard ne dopušča »diference v odnosu, in odnosa v diferenci«. Ves »odnos« je tu reduciran na diferenco (Differend) – odnos je mogoč le kot absolutni ne-odnos: konflikt, razkol. V ozadju je (v želji preprečiti nasilje) v igri nasilje s stvarjo: ne pusti se stvari (diskurzu, itd. ...), da je, kar hoče, ampak se od zunaj predpostavi, kaj v »resnici« hočejo diskurzi: biti absolutno samosvoji, do te mere, da se niti ne morejo sporazumevati.

Sama izhodiščna misel heterogenosti, potem na refleksijski razsodni moči gradeč model, kot tudi opozarjanje na naivnosti npr. Habermasovskih predpostavk o neki »pra-enotnosti« – vse to so poteze, ki so veliko obetale glede misli pluralnosti kot za postmoderno paradigmatškega načina mišljenja. Žal nad vsem tem lebdi Absolutna etika, ki vse nastavke nato zaduši v brezprizivnem: »Moraš biti in se vesti kot ireduktibilno heterogen!« Posamezni diskuruz ni kompetenten soditi o sebi, njegova resnica je izven njega: kaj je, mu pove šele mistična prezenca absence, ki sicer – res je, to je velik napredek v primerjavi s terorjem Enega – vsakomur dopušča, da *je*; hkrati pa pri tem prejudicira, *kaj je*: večni samotar smisla.

---

## LITERATURA

- Lyotard, J. F.: *Der Widerstreit*, W. Fink Verlag, München, 1987.
- Lyotard, J. F.: *Le differend*, Les Editions de Minuit, Paris, 1983.
- Lyotard, J. F.: *Postmoderne Moralitäten*, Passagen Verlag, Wien, 1998.
- Lyotard, J. F.: *Das Inhumane*, Passagen Verlag, Wien, 2001-10-09.
- Riha R.: »Kritika razsodne moči kot zadnja Kantova kritika«, v: Kant I.: *Kritika razsodne moči*, ZRC SAZU, Ljubljana 1999.
- Riha R.: »Subjekt izjavljanja kot fantazma Kantove filozofije«, v: *Filozofski vestnik*, Ljubljana, 1/1997, str. 27–42.
- Riha R.: »Kako je moč misliti singularno univerzalno?«, v: *Filozofski vestnik*, Ljubljana, 1/1999, str 193–203.
- Riha Š. J., Riha R.: *Pravo in razsodna moč*, KRT, Ljubljana, 1993.
- Riha Š. J.: *Avtoriteta in argumentacija*, Analecta, Ljubljana, 1995.
- Riha Š. J.: *Totemske maske demokracije*, ZPS, Ljubljana, 1996.
- Schaefer W. R.: *Lyotard zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 1988.
- Welsch W.: *Unsere postmoderne Moderne*, Akademie Verlag, Berlin, 1997.
- Welsch W.: *Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1996.
- Wendel S.: *Jean-Francois Lyotard ästhetisches Ethos*: W. Fink Verlag, München, 1997.