

Narodna in univerzitetna knjižnica
v Ljubljani

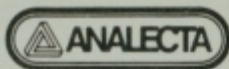


194245

68

JANJESVOBODA





Zoja Skušek-Močnik
GLEDALIŠČE KOT OBLIKA
SPEKTAKELSKJE FUNKCIJE

Slavoj Žižek
HEGEL IN OZNAČEVALEC

Braco Rotar
GOVOREČE FIGURE

Rastko Močnik
MESČEVO ZLATO

Mladen Dolar
STRUKTURA
FAŠISTIČNEGA GOSPOSTVA

Rado Riha
FILOZOFIJA V ZNANOSTI

Valentin Kalan
TUKIDIDES, LOGOS
ZGODOVINE IN RAZREDNI BOJ

Zbornik
GOSPOSTVO, VZGOJA, ANALIZA

Nenad Miščević
JEZIK KOT DEJAVNOST

Jure Mikuž
PODOBA ROKE

Slavoj Žižek
FILOZOFIJA SKOZ
PSIHOANALIZO

Sigmund Freud
DVE ANALIZI

Zbornik
HITCHCOCK

Rado Riha, Slavoj Žižek
PROBLEMI TEORIJE FETIŠIZMA

Zbornik
OD GALILEJA DO PLATONA

9 4/2 89/90

BESEDA, DEJANJE, SVOBODA

124242

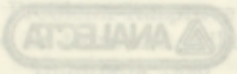
194245

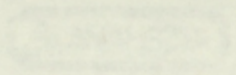
BESEDA, DEJANJE, SVOBODA

FILOZOFIJA
SKOZ PSIHOANALIZO / V



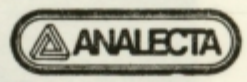
70 3835/92





RESUVA DELANK KYOHODA

191248



194245

BESEDA, DEJANJE, SVOBODA
Filozofija skoz psihoanalizo / V

194245

Zbirka
ANALECTA

Uredniški odbor

Miran Božovič, Mladen Dolar, Rado Riha, Slavoj Žižek (predsednik)

Izdajatelj

Društvo za teoretsko psihoanalizo

Problemi-Razprave, 1—2/1990

Uredništvo Problemov-Razprav

Miran Božovič (glavni urednik), Mladen Dolar, Rastko Močnik, Stojan Pelko, Rado Riha, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek.

Izdajatelj Problemov

RK ZSMS, Ljubljana, Dalmatinova 4

Slika na naslovnici in oblikovanje

VSSD

Tisk

Kočevski tisk, Kočevje

Naklada: 1050 izvodov

Cena te številke: 30 din



20-09-1990

099004797

Društvo za teoretsko psihoanalizo
Ljubljana 1990



G. W. Hegel:

BIT¹

A. Bit

Bit, čista bit, — brez vsakega podrobnejšega določila. V svoji nedoločeni neposrednosti je enaka le sami sebi in tudi ne neenaka nasproti drugemu, nima nobene različnosti niti znotraj sebe niti navzven. Če bi bilo prisotno kakršno koli določilo ali vsebina, ki bi bila v njej razlikovana ali skozi katero bi bila postavljena kot razlikovnega od nekega drugega, bit ne bi bila obdržana v svoji čisto-
sti. Je čista nedoločenost in praznina. — V njej ni ničesar zreti, če je tu sploh moč govoriti o zrenju; ali, je le to čisto, prazno zrenje samo. V njej prav tako ni ničesar misliti, ali, prav tako je le to prazno mišljenje. Bit, tisto nedoločeno neposredno je dejansko nič in ne več ne manj kot nič.

B. Nič

Nič, čisti nič; je enakost s samim seboj, popolna praznost, brez-določilnost in brezvsebinkost; nerazlikovanost v sebi samem. — Kolikor je tu moč omenjati zrenje in mišljenje, pa to, če se zre ali misli nekaj ali nič, velja za neko razliko. Nič zreti ali misliti torej ima nek pomen; to dvoje se razlikuje in tako v našem zrenju ali mišljenju nič je (eksistira); ali, je celo tisto prazno zrenje in mišljenje samo in isto prazno zrenje ali mišljenje kot čista bit. —

¹ Pričujoči odlomek tvori prvo poglavje prvega razdelka: *Določenost (kvaliteta)*, prve knjige: *Nauk o biti*, prvega dela: *Objektivna logika*, Heglove *Znanosti logike* v drugi izdaji iz leta 1831. Prevod je narejen po: *Wissenschaft der Logik*, TWA 5, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969, str. 82—115. Vse opombe, ki niso dodatno označene z zvezdico, so prevajalske oziroma uredniške. Podnaslovi opomb so vzeti iz kazala.

194245
Nič je potemtakem isto določilo ali, bolje, brezdomčilnost in s tem nasploh isto, kar je čista bit.

Zbirka
ANALECTA

C. Postajanje

a. Enotnost biti in ničā

Čista bit in čisti nič je torej isto. Kar je resnica, ni niti bit niti nič, temveč to, da bit — ne da preide, temveč je prešla v nič in nič v bit. Toda resnica prav tako tudi ni njuna nerazlikovanost, temveč to, da *nista isto*, da sta *absolutno razlikovana*, vendar pa prav tako neločena in neločljiva in da *vsak izgine v svojem nasprotju*. Njuna resnica je torej to *gibanje* neposrednega izginevanja enega v drugem: *postajanje*; gibanje, v katerem sta oba razlikovana, toda po neki razliki, ki se prav tako neposredno razpusti.

Opomba 1

(Nasprotje biti in ničā v predstavi)

Nič se ponavadi zoperstavlja *nečemu*; nekaj pa je že nekaj določenega,² ki se razlikuje od drugega nekaj; tako je torej tudi nič, ki je zoperstavljen nečemu, nič od nekega nekaj, določen nič. Tukaj pa je treba nič jemati v njegovi nedoločeni enostavnosti. — Če bi morda smatrali za pravilneje, da se namesto ničā biti zoperstavi *nebit*, bi z ozirom na rezultat ne imeli nič proti temu, kajti v *nebiti* je vsebovan odnos do *biti*; *nebit* je oboje, bit in njena negacija, izgovorjeno v *enem*, nič, kakor je ta v postajanju. Vendar pa najprej tukaj ne gre za formo zoperstavitve, ki je hkrati forma *odnosa*, temveč za abstraktno, neposredno negacijo, gre za nič čisto za sebe, za brezdomnosno zanikanje, — kar bi lahko, če bi hoteli, izrazili tudi kot goli nič.

To preprosto misel o čisti *biti* so *Eleati*, zlasti *Parmenid*, kot prvi postavili za tisto, kar je absolutno, za edino resnico in, v fragmentih, ki so se ohranili od njega, to izgovorili s čistim navdušenjem mišljenja, ki se prvič dojame v svoji absolutni abstrak-

² ein bestimmtes Seiendes.

ciji: *je le bit, nič pa sploh ni*.³ — V orientalskih sistemih, zlasti v budizmu, je, kot je znano, *nič*, praznina, absolutni princip. — Nasprotni oni enostavni in enostranski abstrakciji je globokoumni *Heraklit* izpostavil višji totalni pojem postajanja in dejal: *kot ni bit, ni niti nič*,⁴ ali tudi: *vse teče*, kar pomeni: *vse je postajanje*. — Popularni, posebno orientalski izreki, da ima vse, kar je, v samem svojem rojstvu kal svojega minevanja, smrt pa da je, obratno, vstop v novo življenje, v osnovi izražajo isto enotenje biti in nič. Vendar pa imajo ti izrazi nek substrat, na katerem se vrši prehod; bit in nič sta postavljena vsaksebi v času, po tej predstavi se izmenjujeta v njem, nista pa mišljena v njuni abstrakciji in zato tudi ne tako, da sta na sebi in za sebe isto.

»*Ex nihilo nihil fit*« je eden od stavkov, ki jim je bila v metafiziki pripisana velika vrednost. V njem je moč videti bodisi le brezvsebinsko tautologijo: nič je nič; ali pa, če naj bi *postajanje* v njem imelo dejanski pomen, tedaj, nasprotno, saj iz *niča postane le nič*, *postajanje* v njem dejansko ni navzoče, kajti nič v njem ostane nič. Postajanje ima v sebi to, da nič ne ostane nič, temveč preide v svoje drugo, v bit. — Ko je poznejša, predvsem krščanska metafizika zavrгла stavek, da iz nič ne postane nič, je postavila trditev o prehodu iz nič v bit; ne glede na to, da je ta stavek jemala sintetično in zgolj predstavno, pa je tudi v najbolj nepopolni združitvi vendarle vsebovana neka točka, v kateri bit in nič sovpadeta, njuna razlikovanost pa izgine. — Stavek »*Iz nič ne postane nič, nič je ravno nič*«⁵ ima svojo pravo veljavo v svojem nasprotju do *postajanja* nasploh in s tem tudi do stvarjenja sveta iz nič. Tisti, ki zagovarjajo stavek »*Nič je ravno nič*«, se celo navdušujejo zanj, se ne zavedajo tega, da se s tem zavezujejo abstraktnemu *panteizmu* Eleatov, po stvari pa tudi spinozističnemu. Filozofski nazor, ki mu kot princip velja »*bit je le bit, nič je le nič*«, zasluži ime identitetni sistem;⁶ ta abstraktna identiteta je bistvo panteizma.

Če rezultat, da sta bit in nič isto, sam zase bije v oči oziroma je videti paradoksen, temu ni treba posvečati posebne pozornosti; treba bi se bilo, nasprotno, začuditi nad onim začudenjem, ki se v

³ *nur das Sein ist, und das Nichts ist gar nicht; je le bit, nič pa ni sploh nič.*

⁴ *das Sein ist sowenig als das Nicht; tako bit kot nič nista nič.*

⁵ »*Aus Nichts wird Nichts, Nichts ist eben Nichts*«.

⁶ Identitätssystem; sistem identitete.

filozofiji kaže za nekaj tako novega in pozablja, da v tej znanosti nastopajo povsem druga določila kot v običajni zavesti in v takomenovanem občem človeškem razumu,⁷ ki ni naravnost zdravi razum, temveč tudi tisti, ki so mu privzgojene⁸ abstrakcije ter vera ali boljše praznoverje v abstrakcije. To enotnost biti in nič bi se dalo brez težav prikazati v vsakem primeru, v vsaki dejanskosti⁹ ali misli. Isto, kar je bilo zgoraj rečeno za neposrednost in posredovanje (od katerih slednje vsebuje vzajemen odnos do drugega,¹⁰ s tem *negacijo*), mora biti rečeno za bit in nič: *nikjer v nebesih in na zemlji ni ničesar, kar v sebi ne bi vsebovalo obojega, bit in nič*. Seveda, ker je pri tem govor o katerem koli nekaj in kateri koli dejanskosti, oni določili tukaj nista več popolnoma neresnični, kakor sta kot bit in nič, temveč sta navzoči v neki podrobnejši določitvi in sta npr. pojmovani kot *pozitivno* in *negativno*, prvo kot postavljena, reflektirana bit, drugo kot postavljeni, reflektirani nič; vendar pa pozitivno in negativno vsebujeta kot svojo podlago prvo bit, drugo nič. — Tako npr. v Bogu samem kvaliteta: *dejavnost, stvarjenje, moč* itn., bistveno vsebuje določilo negativnega, — [te kategorije] so proizvajanje nečesa drugega. Vendar bi bilo kako empirično pojasnjevanje one trditve s primeri tukaj docela in povsem odveč. Ker namreč ta enotnost biti in nič odslej enkrat za vselej ostaja v osnovi kot prva resnica in tvori element vsega, kar sledi, so poleg samega postajanja vsa nadaljnja logična določila: obstoj, kvaliteta, nasploh vsi pojmi filozofije, primeri te enotnosti. — Tako imenujoči se¹¹ obči ali zdravi razum, pa se naj, kolikor zavrača nerazločenost biti in nič, kar loti poskusa, da si poišče kak primer, v katerem bi bilo eno moč najti ločeno od drugega (nekaj ločeno od meje ali neskončno, Boga, kakor je bilo pravkar omenjeno, od dejavnosti). Le prazne miselne reči, bit in nič sama sta ločena na ta način,¹² oni razum pa prav njima daje prednost pred resnico, neločenostjo obeh, ki se nam nudi povsod.

Ne bi mogli imeti te namere, da bi hoteli po vseh plateh zavrniti zmešnjave, v katere se zapleta običajna zavest pri takšnem logičnem stavku, zakaj te so neizčrpne. Omeniti je moč le nekatere. Razlog za

⁷ im ... gemeinen Menschenverstande.

⁸ der zu Abstraktionen ... heraufgebildete Verstand.

⁹ in jedem Wirklichen.

¹⁰ eine Beziehung aufeinander.

¹¹ sich so nennende; ki se sam imenuje tako.

¹² sind diese Getrennten; ta ločenca.

takšne zmešnjave je med drugim to, da si pri takšnih abstraktnih logičnih stavkih zavest privleče predstave o konkretnem nekaj in pozabi, da ni govora o nečem konkretnem, temveč le o čistih abstrakcijah biti in ničā, in da je treba imeti pred očmi¹³ edino te.

Bit in nebit sta isto; *torej* je isto, če jaz sem ali nisem, če ta hiša je ali ni, če teh sto tolarjev je v mojem premoženjskem stanju ali pa ne. — Ta sklep oziroma aplikacija onega stavka popolnoma spremeni njegov smisel. Stavek vsebuje čisti abstrakciji biti in ničā; aplikacija pa iz njega naredi določeno bit in določen nič. Toda tukaj, kot rečeno, ni govora o določeni biti. Določena, končna bit je bit, ki se nanaša na drugo; taka bit je neka vsebina, ki stoji v razmerju nujnosti do druge vsebine, do celega sveta. Z ozirom na vzajemno sovisnost¹⁴ celote bi lahko metafizika postavila — v osnovi tавтоloško — trditev, da bi se, če bi bil en kanček prahu uničen, zrušil cel univerzum. V instancah, ki se jih navaja zoper stavek, o katerem je beseda, se izkaže, da ni irelevantno,¹⁵ če nekaj je ali ni, pa ne zavoljo biti ali nebiti, temveč zavoljo vsebine tega nekaj, ki ga povezuje z drugim. Če *predpostavimo* kako določeno vsebino, kakršen koli določen obstoj, tedaj je ta obstoj, ker je *določen*, v raznolikem odnosu do druge vsebine; zanj ni irelevantno, če neka¹⁶ druga vsebina, s katero je v odnosu, je ali pa ni; kajti ta obstoj je to, kar je, bistveno le skozi tovrsten odnos. Do istega pride v *predstavljanju* (ko nebit vzamemo v bolj določenem smislu, lastnem predstavljanju, tj. kot nasprotje dejanskosti), v sklopu katerega bit ali odsotnost kake vsebine, ki se je kot določeno predstavlja v odnosu z drugim, ni irelevantna.

Ta opazka vsebuje prav tisto, kar tvori glavni moment v Kantovi kritiki ontološkega dokaza o obstoju Boga, ki pa ga bomo tukaj obravnavali le v tistem oziru, kolikor nastopa v njem razlika med bitjo in ničem nasploh in *določeno* bitjo ali nebitjo. — Kot je znano, se je v onem takoimenovanem dokazu predpostavilo pojem bitja, ki mu pripadajo vse realnosti, potemtakem tudi eksistenca, za katero se je prav tako privzelo, da je ena od realnosti. Kantova kritika se opira predvsem na to, da *eksistenca* ali bit (ki imata tukaj enak pomen) ni nikakršna *lastnost* oziroma *realen predikat*, tj. da ni pojem

¹³ festzuhalten.

¹⁴ des wechselbestimmenden Zusammenhängs; vzajemno določujočo povezanost.

¹⁵ gleichgültig; vseeno.

¹⁶ ein gewisser; kaka določena.

nečesa, kar bi lahko pridružilo pojmu kake reči.^{17*} — Kant hoče s tem reči, da bit ni vsebinsko določilo. Možno, nadaljuje, torej ne vsebuje nič več od dejanskega;¹⁸ sto dejanskih tolarjev ne vsebuje niti za drobec več kot sto možnih; — namreč, prvi imajo natanko enaka vsebinska določila kot drugi. Če to vsebino obravnavamo izolirano, je zanjo dejansko irelevantno biti ali ne biti; v njej ni razlike med biti ali nebiti, ta razlika se je sploh ne dotakne; sto tolarjev ne postane manj, če jih ni, in nič več, če so. Razlika mora priti šele od nekod drugod. — »Vendar«, opozarja Kant, »pa je moje premoženjsko stanje ob sto dejanskih tolarjih večje kot ob golem pojmu le-teh (tj. ob njihovi možnosti). Zakaj ob dejanskosti *predmet* ni vsebovan zgolj analitično v mojem pojmu, temveč *se mojemu pojmu* (ki je *določilo* mojega stanja) pridruži¹⁹ *synthetično*, ne da bi se spričo te biti zunaj mojega pojma teh sto mišljenih tolarjev povečalo samo za drobec.«

Tukaj se, če naj ostanemo pri Kantovih izrazih, ki niso brez zmedene okornosti, *predpostavlja* dve stanji: eno, ki ga Kant imenuje pojem, pod tem pa je razumeti predstavo, in neko drugo, premoženjsko stanje. Tako za eno kot za drugo stanje, tako za premoženje kot predstavljanje je sto tolarjev neko vsebinsko določilo, oziroma, temu stanju se, kot se izrazi Kant, pridružijo *synthetično*; jaz kot *posestnik* stotih tolarjev ali *neposestnik* stotih tolarjev, ali tudi jaz, ki si *predstavljam* sto tolarjev ali ki si jih ne predstavljam, vsekakor je različna vsebina. Povedano bolj obče: Ko abstrakciji biti in ničā prejemeta neko določeno vsebino, obe prenehata biti abstrakciji; bit je tedaj realnost, določena bit 100-tih tolarjev, nič negacija, njihova določena nebit. Samo to vsebinsko določilo, sto tolarjev, je, če tudi njega dojamemo abstraktno za sebe, v enem stanju brez vsake spremembe enako, kot je v drugem. Ko pa se bit potem vzame kot premoženjsko stanje, teh sto tolarjev stopi v odnos do nekega stanja, za to stanje pa takšna določenost, kot so tolarji, ni irelevantna; njihova bit ali nebit predstavlja le *spremembo*; predstavljeni so v sfero *obstoja*. Če se zatorej urgira proti enotnosti biti in ničā, češ da vendar ni irelevantno, če to in ono (teh 100 tolarjev) je ali ni, tedaj gre pri tem za tako prevaro,²⁰

^{17*} Kantova *Kritika čistega uma*, 2. izd. [B], str. 626 ff.

¹⁸ das Mögliche ... das Wirkliche.

¹⁹ *hinzukommt*.

²⁰ eine Täuschung; zmoto.

da razliko, če teh sto tolarjev *imam* ali *nimam*, preložimo zgolj na bit in nebit, — prevaro, ki, kot je bilo pokazano, sloni na enostranski abstrakciji, ki opusti *določeni obstoj*, ki nastopa v takšnih primerih, in obdrži zgolj bit in nebit, medtem ko abstraktno bit in nič, ki naj bi ju zajela, obratno, pretvori v določeno bit in nič, v obstoj. Šele *obstoj* vsebuje realno razliko med bitjo in ničem, namreč *nekaj* in *drugo*. — Namesto abstraktne biti in čistega ničča in njune razlike, ki obstaja le v mnenju,²¹ ima predstava pred očmi prav to realno razliko.

Kakor se izrazi Kant, pride 'nekaj skozi eksistenco v kontekst celokupnega izkustva', 'z njo dobimo en predmet *zaznave* več, vendar pa se naš *pojem* predmeta s tem ne poveča'. — Kot izhaja iz razloženega, pomeni to toliko: skozi eksistenco, bistveno zaradi tega, ker je nekaj določena eksistenca, je ta nekaj v zvezi z *drugim* in med drugim tudi z nekom, ki zaznava. — *Pojem* stotih tolarjev, pravi Kant, se z zaznavanjem ne poveča. *Pojem* pomeni tukaj *izolirano* predstavljenih sto tolarjev, o katerih je pravkar bila beseda. Na ta izolirani način sicer predstavljajo empirično vsebino, vendar pa so odrezani, brez povezave in določenosti nasproti *drugemu*; forma identitete s seboj jim odvzame odnos do drugega in jih naredi ravnodušne do tega, če se jih zazna ali pa ne. Vendar pa je ta takoimenovani *pojem* stotih tolarjev napačen *pojem*; forma enostavnega odnosa do sebe sama ne spada k takšni zamejeni, končni vsebini; to je forma, ki mu jo zada in posodi subjektivni razum; sto tolarjev ni nekaj, kar bi se nanašalo nase, temveč nekaj spremenljivega in minljivega.

Mišljenje ali predstavljanje, ki ima pred očmi le določeno bit, obstoj, je treba napotiti nazaj na omenjeni začetek znanosti, ki ga je izvedel Parmenid, ki je svoje predstavljanje in s tem tudi predstavljanje naslednjih dob razbistril in vzdignil do *čiste misli*, biti kot take, in s tem ustvaril element znanosti. — Kar je *prvo* v *znanosti*, se je moralo *zgodovinsko* pokazati kot *prvo*. In eleatsko *eno* ali *bit* moramo imeti za tisto prvo vednosti o misli; *voda* in temu podobni materialni principi bi *naj* res bili nekaj občega, vendar pa kot materije niso čiste misli; *števíla* niso niti prva enostavna misel niti misel, ki ostaja pri sebi, temveč misel, ki je sama sebi povsem zunanja.

²¹ ihrem nur gemeinten Unterschiede; njune le menjene razlike.

Napotilo, da je od *posebne končne* biti potrebno iti nazaj do biti kot take v njeni povsem abstraktni občosti, je treba imeti tako za prvo od vseh teoretskih, kakor tudi celo za prvo praktično zahtevo. Ko se namreč govoriči o sto tolarjih, češ da to, če jih *imam* ali *ne*, tvori neko razliko v mojem premoženjskem stanju, še večjo pa to, če Jaz sem ali ne, če drugo je ali ni, tedaj je moč — ne da bi omenjali, da bodo obstajala premoženjska stanja, za katere bo takšna posest stotih tolarjev irelevantna — opozoriti na to, da bi se moral človek v svoji drži²² vzdigniti do te abstraktne občosti, kjer bi mu dejansko bilo irelevantno, če teh sto tolarjev, pa najsi imajo kakršno koli že kvantitativno razmerje do njegovega premoženjskega stanja, je ali če jih ni, prav kakor bi mu bilo irelevantno tudi, če on je ali ni, tj. če je ali ni v končnem življenju (zakaj mišljeno je neko stanje, določena bit) itn. — še celo *si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae*, je dejal neki Rimljan,²³ kristjanu pa bi morala biti ta ravnodušnost še bližja.

Opozoriti je treba še na neposredno povezavo med tem povzdigom nad sto tolarjev in nasploh končnih reči ter ontološkim dokazom in navedeno Kantovo kritiko le-tega. Ta kritika si je s svojim popularnim primerom pridobila občo plauzibilnost; kdo pa ne ve, da se sto dejanskih tolarjev razlikuje od sto zgolj možnih tolarjev? da to predstavlja neko razliko v mojem premoženjskem stanju? Ker se tako ob sto tolarjih razkrije ta različnost, sta zato pojem, tj. vsebinsko določilo kot prazna možnost, in bit med seboj različna; *torej* je tudi pojem Boga različen od njegove biti, in kakor iz možnosti stotih tolarjev ne morem spraviti ven njihove dejanskosti, tako tudi iz pojma Boga ne morem »izbrskati«²⁴ njegove eksistence; iz tega izbrskavanja eksistence Boga iz njegovega pojma pa naj obstoji ontološki dokaz. A če to, da je pojem različen od biti, vsekakor ima svojo pravilnost, pa je Bog še bolj različen od stotih tolarjev in drugih končnih reči. *Definicija končnih reči* je, da sta v njih pojem in bit različna, pojem in realnost, duša in telo ločljiva, zato minljiva in umrljiva; nasprotno pa je abstraktna definicija Boga prav to, da sta njegov pojem in njegova bit *neločena* in *neločljiva*. Resnična kritika kategorij in uma je ravno v tem, da se

²² in seiner Gesinnung.

²³ Horatius, *Carmina* III, 3: Tudi »če se zruši zemeljski svod, ga bodo neustrašnega pokončale ruševine.«

²⁴ »herausklauben«

spoznavanje pouči²⁵ o tej razliki in se ga odvrne od tega, da bi apliciral na Boga določila in razmerja končnega.

Opomba 2

(Pomankljivosti izrazov »enotnost, identiteta biti in nič«)

Nadalje je treba navesti še nek drugi razlog, ki pripomore k odporu proti stavku o biti in ničū; ta razlog je v tem, da je rezultat, ki izide iz obravnave biti in ničā, s stavkom »*Bit in nič sta eno in isto*« izražen nepopolno. Poudarek je prvenstveno položen na biti *-eno-in-isto*, kar je tudi sicer nasploh značilno za sodbo [kot tako], v kateri šele predikat izreče, kaj je subjekt. Od tod se zdi, da je smisel v tem, da bi se zatajilo razliko, ki pa hkrati vendarle nastopa neposredno v stavku; kaj ta izgovarja *obe* določili, bit in nič, in ju vsebuje kot razlikovani. — Prav tako ne more biti mišljeno, naj se abstrahira od njih in obdrži le enotnost. Ta smisel bi se sam od sebe izkazal za enostranskega, saj je tisto, od česar se naj abstrahira, v stavku kljub temu navzoče in imenovano. — Kolikor sedaj stavek »*Bit in nič sta isto*« izreka identiteto teh določil, vendar pa ju dejansko *obe* prav tako vsebuje kot razlikovani, je v samem sebi protisloven in se razpusti. Če si to predočimo podrobneje,²⁶ je torej tu postavljen nek stavek, ki, če si ga ogledamo поближе, ima to gibanje, da sam po sebi izgine. S tem pa se na njem samem zgodi to, kar naj bi tvorilo njegovo pravo vsebino, namreč *postajanje*.

Ta stavek potemtakem vsebuje tisti rezultat, on je *sam na sebi* ta rezultat. Okoliščina, na katero je treba tukaj opozoriti, pa je ta pomanjkljivost, da rezultat v stavku sam ni *izražen*; zunanja refleksija je tista, ki ga razpozna v njem. — O tem je treba že takoj na začetku postaviti to občo pripombo, da stavek v *formi sodbe* ni pripraven za izražanje spekulativnih resnic; seznanjenost s to okoliščino bi utegnilo odstraniti marsikateri nesporazum glede spekulativnih resnic. Sodba je *identičen* odnos med subjektom in predikatom; pri tem se abstrahira od tega, da ima subjekt razen določenosti predikata še več drugih določenosti, kakor tudi od tega, da je pre-

²⁵ verständigen.

²⁶ Halten wir dies näher fest.

dikat širši od subjekta. Če pa je sedaj vsebina spekulativna, tedaj je tudi *neidentičnost*²⁷ subjekta in predikata bitsveni moment, vendar pa to v sodbi ni izraženo. Paradokсне in bizarne luči, v kateri se precej novejšje filozofije kaže tistim, ki niso izvedeni v spekulativnem mišljenju, je po marsikateri plati kriva forma enostavne sodbe, ki se jo uporablja za izraz spekulativnih rezultatov.

To pomanjkljivost se za izražanje spekulativne resnice najprej dopolni tako, da se pridoda zoperstavljeni stavek, stavek »Bit in nič nista isto«, ki je v zgornjem prav tako izgovorjen. Toda tako nastane nadaljnja pomanjkljivost, da sta ta stavka nepovezana in potemtakem prikažeta vsebino le v antinomiji, medtem ko se njuna vsebina vendar nanaša na eno in isto in bi morala biti določili, ki sta izraženi v dveh stavkih, nasploh²⁸ združeni, — združitev, ki jo je potem moč izreči le kot *nemir* nečesa med seboj *nespravljivega*, kot *neko gibanje*. Najbolj običajna krivica, ki se jo dela spekulativni vsebinskosti, je, da se jo napravi enostransko, tj. da se poudari le enega izmed stavkov, v katera jo je moč razgraditi. V takem primeru ni moč zanikati, da je postavljena tale trditev; *prav toliko kot je ta navedba pravilna, je tudi napačna*, kajti ko je enkrat en stavek vzet iz spekulativnega, tedaj bi se moralo prav tako navesti in upoštevati tudi drugega. — Pri tem je treba posebej omeniti še tako rekoč nesrečno besedo »enotnost«;²⁹ *enotnost* v še večji meri kot *identiteta* označuje subjektivno refleksijo; jemlje se jo predvsem kot odnos, ki izvira iz *primerjave*, iz zunanje refleksije. Kolikor ta v dveh različnih predmetih najde isto, je neka enotnost navzoča na ta način, da je pri tem predpostavljena popolna *ravnodušnost* samih predmetov, ki se jih primerja, do te enotnosti, tako da se to primerjanje in enotnost ne dotika predmetov samih ter predstavlja neko njima zunanje početje in določanje. Enotnost tako izraža povsem *abstraktno* istost in zveni toliko bolj grobo in vpadljivo, kolikor bolj se tisti predmeti, o katerih se jo izreka, kažejo kot sploh različni. Toliko bi bilo zatorej namesto enotnosti bolje reči le *neločnost* in *neločljivost*; vendar pa s tem ni izražena *afirmativna* plat³⁰ celotnega odnosa.

Tako je celotni, resnični rezultat, ki je izšel iz tega, *postajanje*, ki ni zgolj enostranska ali abstraktna enotnost biti in nič. Na-

²⁷ das Nichtidentische.

²⁸ schlechthin.

²⁹ »Einheit«.

³⁰ das Affirmative.

sprotno, postajanje obstoji v tem gibanju, da je čista bit neposredna in enostavna, da je zaradi tega prav tako tudi čisti nič, da njuna³¹ razlika je, vendar pa se ta prav tako tudi *odpravi* in *ni*. Rezultat torej v enaki meri zatrjuje tudi razliko biti in ničā, vendar kot razliko, ki obstaja le v *mnenju*.

Običajno pa se *meni*, da je bit, nasprotno, nasploh drugo, kot je nič, ter da ni nič bolj jasno kot njuna absolutna razlika, in videti je, da ni nič lažjega kot podati jo. Prav tako lahko pa je prepričati se, da je to nemogoče, da ni *izrekljiva*. *Tisti, ki hočejo vztrajati na razliki biti in ničā, naj kar izvolijo podati, v čem obstoji*. Ko bi bit in nič imela kakršno koli določenost, spričo katere bi se razlikovala, tedaj bi, na kar je že bilo opozorjeno, bila določena bit in določeni nič, ne pa čista bit in čisti nič, kakršna sta še tukaj. Njuna razlika je zatorej popolnoma prazna, vsak od obeh je na enak način nekaj nedoločenega; razlika zatorej ne obstoji na njih samih, temveč le v nečem tretjem, v *menjenju*. Vendar je menjenje forma subjektivnega, ki ne spada v to vrsto prikaza. Tisto tretje pa, ki imata bit in nič v njem svoje obstajanje, mora nastopati tudi tu; in res je nastopilo tudi tu, to je *postajanje*. V njem sta kot razlikovana; postajanje je le, kolikor se razlikujeta. To tretje je nekaj drugega kot onadva; — bit in nič obstojita le v drugem, kar obenem pomeni, da ne obstojita za sebe. Postajanje je v enaki meri obstajanje biti kot nebiti; ali, obstojita le tako, da sta oba v *enem*;³² ravno to njuno obstajanje pa je tisto, kar njuno razliko prav tako tudi odpravi.

Poziv, da se navede razliko biti in ničā, vključuje v sebi tudi ta poziv, da se pove, kaj je potem *bit* in kaj *nič*. Tisti, ki se upirajo temu, da bi tako eno kot drugo pripoznali le za *prehajanje* drug v drugega, ter o biti in ničū trdijo to ali ono, naj kar navedejo, o čem govorijo, tj. naj postavijo kako *definicijo* biti in ničā in pokažejo, da je pravilna. Ne da bi bili zadostili tej prvi zahtevi stare znanosti, ki njena logična pravila sicer priznavajo in uporabljajo, so vse tiste trditve o biti in ničū le zagotovila brez znanstvene veljavnosti. Če so sicer [nekoč] dejali, da je eksistenca, kolikor se jo najprej vzame za enakopomensko kot bit, *dopolnilo* k *možnosti*,³³ je s tem predpostavljeno neko drugo določilo, možnost, bit pa ni izrečena

³¹ 1. izdaja: »njuna«; 2. izdaja: »njegova«.

³² ihr Bestehen ist nur ihr Sein in *Einem*; njuno obstajanje je le njuna bit v *enem*.

³³ die *Ergänzung* zur *Möglichkeit*.

v njeni neposrednosti, izrečena je celo kot ne samostojna, kot pogojena. Izraz *eksistenca* bomo mi pridržali za bit, ki je posredovana. Pač pa si bit vsekakor predstavljamo — denimo pod sliko čiste svetlobe,³⁴ kot jasnost neskaljenega videnja,³⁵ nič pa kot čisto noč — in njuno razliko navezujemo na to dobro znano čutno različnost. Če si natančneje predstavimo tudi to videnje, pa dejansko zlahka opazimo, da v absolutni jasnosti ne vidimo nič več in nič manj kot v absolutni temi, da je tako eno videnje kot tudi drugo, čisto videnje, videnje ničesar. Čista svetloba in čista tema sta dve praznini, ki sta isto. Šele v določeni svetlobi — in svetloba je določena skozi temo —, torej v skaljeni svetlobi, ravno tako šele v določeni temi — in tema je določena skozi svetlobo —, šele v razsvetljeni temi je moč nekaj razločiti, ker imata šele skaljena svetloba in razsvetljena tema razliko na sami sebi in sta s tem določena bit, *obstoj*.

Opomba 3

(Izoliranje teh abstrakcij)

Enotnost, katerih momenta, bit in nič, sta neločljiva, je hkrati različna od njiju samih in je tako nasproti njima nekaj *tretjega*, to tretje pa je v svoji najbolj svojski formi *postajanje*. *Prehajanje* je isto kot postajanje, le da se v prvem oba momenta, od katerih eden prehaja k drugemu, predstavlja bolj na ta način, da mirujeta vsaksebi, prehajanje pa se vrši *med* njima. Kjerkoli in kadarkoli bo sedaj govor o biti ali niču, mora biti navzoče to tretje; kajti onadva ne obstajata za sebe, temveč sta le v postajanju, v tem tretjem. To tretje pa ima mnogotere empirične podobe, ki jih abstrakcija postavlja na stran ali zanemarja, da bi tako tista svoja produkta, bit in nič, obdržala vsakega zase in ju prikazala kot varna pred prehajanjem. Proti takemu enostavnemu postopanju abstrakcije je moč prav tako enostavno le opozoriti na empirično eksistenco, kjer je ona abstrakcija sama zgolj nekaj, ima nek *obstoj*. Ali pa, ločitev neločljivega naj bi se sicer fiksiralo skozi refleksijske forme. Na tovrstnem določilu je na sebi in za sebe navzoče nasprotje njega samega, in ne da bi šli nazaj do narave

³⁴ Lichts; luči.

³⁵ Sehens.

stvari in se sklicevali nanjo, je moč ono refleksijsko določilo konfundirati s tem, da se ga vzame, kakor se daje, in se na njem samem pokaže njegovo drugo. Sicer pa bi bilo brezuspešno početje, če bi hoteli tako rekoč ujeti vse obrate in domislice refleksije in njenega rezoniranja, da bi ji tako odvzeli in onemogočili izhode in odskoke, s katerimi si pred samo seboj zakriva svoja protislovja. Zato bi se tudi vzdržal tega, da bi se oziral proti razno-terim tako imenujočim se ugovorom in ovržbam, ki so bili navrženi proti temu, da niti bit niti nič nista nekaj resničnega, temveč je njuna resnica le postajanje; miselno omiko, ki je potrebna, da človek vidi ničnost onih ovržb ali si celo sam prežene takšne domislice, se doseže le skozi kritično spoznanje razumskih form; tisti pa, ki so najbolj izdatni s tovrstnimi domislicami, s svojimi refleksijami kar takoj navalijo na prve stavke, ne da bi si skozi podrobnejši študij logike pomagali ali bili pripomogli do zavesti o naravi teh surovih refleksij.

Obravnavali bi nekaj izmed pojavov, ki se pokažejo ob tem, ko se bit in nič izolira drug od drugega in se enega postavi zunaj področja drugega, tako da je s tem negirano prehajanje.

Parmenid je obdržal bit in je bil kar najbolj konsekventen, ko je za nič hkrati dejal, da *sploh ni*; le bit je. Bit, ki je tako povsem za sebe, je tisto nedoločeno, torej nima nikakega odnosa do drugega; od tod se zdi, da *iz tega začetka* več ni moč *iti naprej*, namreč ven iz njega samega, in da bi do napredovanja lahko prišlo le na ta način, da bi se nanj *od zunaj* navezalo nekaj tujega. Nadaljevanje, da je bit isto kot nič, se potemtakem pojavi kot nek drugi, absolutni začetek, — prehajanje, ki je za sebe in bi k biti pristopilo vnanje. Ko bi imela kako določenost, bit sploh ne bi bila absolutni začetek; v tem primeru bi bila odvisna od nečesa drugega in ne bi bila neposredna, ne začetek. Če pa je nedoločena in s tem resnični začetek, tedaj tudi nima ničesar, skozi kar bi lahko privedla do drugega, bit bi bila hkrati *konec*. Iz nje ne more niti nič prodreti, kakor tudi vanjo nič ne more vdreti; tako pri Parmenidu kot pri Spinozi se od biti ali absolutne substance ne gre naprej do negativnega, končnega. Če pa se kljub temu gre naprej, kar se, kot je bilo pripomnjeno, če izhajamo iz biti, ki je brez odnosa in s tem brez napredovanja, lahko zgodi le na zunanji način, tedaj je to nadaljevanje nek drugi, nov začetek. Tako je *Fichtejevo* najbolj absolutno, nepogojeno načelo: *postavljanje* $A = A$; drugo načelo je *zoperstavljanje*; le-to naj bi bilo *deloma* pogojeno,

deloma nepogojeno (potemtakem protislovje v sebi). V tem primeru gre za napredovanje zunanje refleksije, ki spet zanika tisto, s čimer kot z absolutnim začne — zoperstavljanje je negacija prve identitete —, hkrati pa svoje drugo nepogojeno [načelo] prav tako takoj izrecno naredi za nekaj pogojenega. Če pa bi sploh obstajala kaka upravičenost, da se gre naprej, tj. da se odpravi prvi začetek, bi moralo v tem prvem samem ležati to, da se neko drugo lahko nanaša nanj; torej bi moralo biti nekaj *določenega*. Toda za *bit*, ali tudi absolutno substanco, se izkaže, da ni takšna; nasprotno. Bit je tisto *neposredno*, tisto, kar je še sploh *nedoločeno*.³⁶

Najbolj zgovorne, morebiti pozabljene orise o nemožnosti, da bi se od nečesa abstraktnega prišlo do česa nadaljnjega in do združitve obeh, daje v podporo svoji polemiki proti Kantovi sintezi samozavedanja a priori Jacobi v svoji razpravi *O podjetju kriticizma, da orazumi um (Werke, III. zv.)*.³⁷ Nalogo postavi (str. 113) tako, da se naj v nečem *čistem*, pa najsi bo to čista zavest, prostor ali čas, prikaže nastajanje ali proizvajanje neke sinteze. »Prostor naj bo *eno*, čas naj bo *eno*, zavest naj bo *eno*... Le povejte, kako se vam kako od teh treh enih na *čist* način pomnogoteri v samem sebi, ... vsako je le *eno* in *nobeno drugo*; neka enovitost, neka *to-tisto-ono-istost!* brez tosti, tistosti, onosti;³⁸ le-te namreč s svojimi *To, Tisto, Ono*³⁹ še dremajo v neskončnem = 0 nedoločenega, iz česar bi vse in vsako *določeno* prav tako šele moralo iziti! Kaj vnese... v one tri neskončnosti... *končnost*; kaj prostor in čas a priori oplodi s številom in mero in ga preobrazi v nekaj *čisto raznolikega*; kaj *čisto spontanost* (Jaz) privede do oscilacije...? Kako pride njegov čisti vokal do soglasnika, ali bolje, kako se njegovo *brezglasno neprekinjeno piskanje* samo prekine in zastane, da bi tako pridobil vsaj neko vrsto samoglasnika, nek *akcent?*« — Kot vidimo, je Jacobi zelo določeno spoznal *sprevrženost*⁴⁰ abstrakcije, pa najsi bo to tako imenovani absolut-

³⁶ Es ist das Unmittelbare, das noch schlechthin Unbestimmte.

³⁷ Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, Leipzig 1816.

³⁸ eine Der-Die-Das-Selbigkeit! ohne Derheit, Dieheit, Dasheit; neka istost brez tistosti.

³⁹ Der, Die, Das.

⁴⁰ das Unwesen; nebistvo.

ni, tj. zgolj abstraktni prostor ali prav takšen čas ali prav takšna čista zavest, jaz; v teh abstrakcijah vztraja zavoljo tega, da bi postavil trditev o nemožnosti napredovanja do drugega, ki je pogoj sinteze, in do sinteze same. Sinteze, za katero gre, se ne sme jemati kot povezavo *zunanje* že navzočih določil, — deloma gre prav za izdelavo drugega k prvemu, nečesa določenega k tistemu nedoločenemu začetnemu, deloma pa za *imanentno* sintezo, sintezo a priori, — nasebno in zasebno enotnost razlikovanega. *Postajanje* je ta immanentna sinteza biti in niča; ker pa je sintezi po smislu najbližje neko *zunanje* spravljanje vkup nečesa med seboj *zunanje* navzočega, je bilo ime sinteza, sintetična enotnost, upravičeno izvrženo iz uporabe. — Jacobi sprašuje, *kako* pride čisti vokal jaza do soglasnika, *kaj* vnese določenost v nedoločenost. Na *Kaj?* ne bi bilo težko odgovoriti, in na svoj način je na to vprašanje odgovoril Kant; vprašanje o *Kako?* pa pomeni: na kateri način, skozi katero razmerje in temu podobno, in tako zahteva navedbo posebne kategorije; vendar pa pri tem ne more biti govora o načinu, o razumskih kategorijah. Že samo vprašanje o *Kako?* sodi k tistim slabim maniram refleksije, ki sprašuje po pojmljivosti, pri tem pa predpostavlja svoje trdne kategorije in s tem že vnaprej ve, da je oborožena za odgovor na to, po čemer vprašuje. Pri Jacobiju to vprašanje tudi nima tistega višjega smisla, ki ga ima vprašanje o *nujnosti* sinteze, kajti on, kot rečeno, zaradi zatrdjevanja nemožnosti sinteze trdno ostaja in vztraja v abstrakcijah. Še posebno nazorno opisuje (str. 147) proceduro, kako se dospe do abstrakcije prostora. »Toliko časa moram... poskusiti čisto pozabiti, da sem kdajkoli karkoli videl, slišal, dotaknil in premaknil, pri čemer niti jaz sam izrecno nisem izvzet. Čisto, čisto, čisto pozabiti moram vsako gibanje in se najbolj posvetiti ravno temu pozabljanju, ker je to tisto najtežje. Nasploh vse moram, tako kakor sem odmisllil, tudi docela in popolnoma *spraviti* proč, obdržati pa ne smem čisto nič razen edino *na silo* zadržanega zora neskončnega *nespremenljivega* prostora. Od tod tudi samega sebe ne smem *zopet vmisliti vanj* kot nekaj od njega razlikovanega in vendar povezanega z njim; ne smem se mu zgolj pustiti *obdati* in *prežeti*, temveč moram docela *preiti* vanj, postati eno z njim, se pretvoriti vanj; od mene samega ne sme preostati nič razen *tega mojega zora* samega, da bi ga tako opazoval kot resnično samostojno, neodvisno, eno in edino predstavo.«

Pri tej povsem abstraktni čistosti kontinuitete, tj. pri tej nedoločenosti in praznosti predstavljanja je irelevantno, če to abstrakcijo imenujemo prostor ali čisto zrenje, čisto mišljenje; — vse je isto, kar Indijec — ko na zunaj negiben in enako brez vsakega vzgiba v občutku, predstavi, fantaziji, poželenju itn. leta in leta gleda le na konico svojega nosu, si le znotraj govori *Om, Om, Om* ali pa sploh nič — imenuje *Brahma*. Ta topa prazna zavest je, dojeta kot zavest, bit.

V tej praznini, pravi sedaj naprej Jacobi, bi se mu pripetilo prav nasprotno od tega, kar bi se mu moralo pripetiti v skladu s Kantovimi zagotovili; ne bi se počutil kot nekaj *mnogega* in *raznolikega*, nasprotno, počutil bi se kot eno brez vsakega mnoštva in raznolikosti; še več, »jaz sem *nemožnost* sama, sem *uničenje* vsega raznolikega in mnogega, ... iz svojega čistega, popolnoma enostavnega, nespremenljivega bistva *ne morem* zopet vzpostaviti ali zavprikazniti vase⁴¹ niti drobec od onega ... Tako se (v tej čistosti) ... vsa zunaj- in polegvsaksebnost,⁴² vsa raznolikost in mnoštvo, ki sloni edino na tej zunaj- in polegvsaksebnosti, razode ne kot nekaj *čisto nemožnega*.«

Ta nemožnost ne pomeni nič drugega kot tautologijo: trdno se oprijamem abstraktne enotnosti in izključim vsako mnoštvo in raznolikost, vztrajam v nerazlikovanem in nedoločenem in odmislim od vsega razlikovanega in določenega. Kantovo sintezo a priori samozavedanja, tj. dejavnost te enotnosti, da se dirimira in v tej dirempciji ohrani samo sebe, si Jacobi razvodeni do iste abstrakcije. Tisto »sinteza na sebi«, »izvorno pra-raz-sojanje«,⁴³ enostransko naredi [str. 125] za »kopulo na sebi, — neko *Je, Je, Je*, brez začetka in konca in brez Kaj, Kdo in Kateri. To v neskončno nadaljujoče se ponavljanje ponovitve je edina zaposlitev, funkcija in produkcija povsem edine sinteze; ona sama je golo, čisto, absolutno ponavljanje samo.« Oziroma, ker v njem ni nobenega presledka, tj. nobene negacije, razlikovanja, ta sinteza dejansko ni ponavljanje, temveč le nerazlikovana enostavna bit. — Toda ali je potem to sploh še sinteza, če pa Jacobi opusti ravno tisto, spričo česa je enotnost sintetična enotnost?

⁴¹ in mich hineingespenstern.

⁴² Außer- und Nebeneinandersein.

⁴³ das »ursprüngliche Urteilen«; tista prvotna (Ur-) sodba (Urteil), s katero se je izvršila prvotna delitev (Ur-teilen).

Če se Jacobi tako utrdi v absolutnem, tj. abstraktnem prostoru, času, tudi zavesti, je najprej treba reči, da se na ta način prestavi in obdrži v nečem *empirično napačnem*; *dan*,⁴⁴ tj. empirično navzoč ni ne prostor in ne čas, ki bi bil nekaj neomejeno prostorskega in časovnega, ki v svoji kontinuiteti ne bi bil izpolnjen z raznoliko omejenim obstojem in spremembo, tako da te meje in spremembe zato neločeno in neločljivo pripadajo prostorskosti in časovnosti; zavest je prav tako izpolnjena z določenim občutenjem, predstavljanjem, želenjem itn.; zavest ne eksistira ločeno od vsakršne posebne vsebine. — Empirično *prehajanje* se brez nadaljnjega razume samo po sebi; zavest si pač res lahko naredi za predmet in vsebino prazni prostor, prazni čas in celo prazno zavest ali čisto bit; vendar pa ne ostane pri tem, temveč ne samo da jo preseže, temveč se prebije ven iz take praznosti do neke boljše, tj. na kakršen koli način konkretnejše vsebine, in kakor koli je že neka vsebina sicer slaba, je v toliko boljša in resničnejša; prav takšna vsebina je sintetična nasploh; sintetična, vzeto v občejšem smislu. Tako se mora Parmenid ubadati z videzom in mnenjem, nasprotjem biti in resnice; tako se mora Spinoza ubadati z atributi, modusi, razsežnostjo, gibanjem, razumom, voljo itn. Sinteza vsebuje in prikaže neresničnost onih abstrakcij; v sintezi so abstrakcije enotnost s svojim drugim in torej niso kot nekaj, kar obstaja za sebe, niso kot absolutne, temveč kot nasploh relativne.

Kazanje⁴⁵ empirične ničnosti praznega prostora itn. pa ni tisto, za kar gre. Zavest se s pomočjo abstrahiranja vsekakor lahko izpolni tudi z ono nedoločeno, abstrakcije, ki jih obdrži, pa so *misli čistega prostora, časa, čiste zavesti, čiste biti*. Na njej sami je treba pokazati, da je misel čistega prostora itn., tj. čisti prostor itn., nična, tj. pokazati, da je ta misel kot taka že svoje nasprotje, da se je vanjo že na njej sami vrinilo njeno nasprotje, da je že sama zase izšla ven iz same sebe, da je določena.⁴⁶

In to se izkaže neposredno na njih. Misli so, in to Jacobi izdatno opiše, rezultati abstrakcije, so izrecno določene kot nekaj *nedoločenega*, kar je — če se vrnemo k njeni najbolj enostavni formi — bit. Prav ta *nedoločenost* pa je tisto, kar tvori njeno določenost; kajti nedoločenost je zoperstavljena določenosti; potemtakem je kot nekaj zoperstavljenega sama nekaj določenega

⁴⁴ es gibt.

⁴⁵ Das Aufzeigen.

⁴⁶ für sich Herausgegangenseit aus sich selbst, Bestimmtheit sei.

ali negativnega, in sicer čisto, povsem abstraktno negativnega. Ta nedoločena ali abstraktna negacija, ki jo ima tako bit na sebi sami, je tisto, kar izrekata tako zunanja kot notranja refleksija, ko jo enačita z ničem in razglašata za prazno miselno reč, za nič. — Ali, lahko se izrazimo tudi takole: ker je bit tisto brezdoločilno, ona ni (afirmativna) določena, ni bit, temveč je nič.

V čisti refleksiji začetka, ki je bil v tej logiki izveden z *bitjo* kot tako, je prehod še skrit; ker je *bit* postavljena le kot neposredna, [tudi] *nič* vznikne na njej le neposredno. Vsa naslednja določila, tako npr. že kar takoj *obstoj*, pa so bolj konkretna; na obstoju je že *postavljeno* tisto, kar vsebuje in proizvede protislovje onih abstrakcij in od tod njihovo prehajanje. Pri biti kot onem enostavnem, neposrednem se ta zavest,⁴⁷ da bit je rezultat popolne abstrakcije in torej že od tod abstraktna negativnost, nič, pusti zadaj za znanostjo, ki bo ono enostransko *neposrednost* znotraj same sebe, izrecno od *bistva* naprej, prikazala kot posredovano neposrednost, kjer je bit *postavljena* kot *eksistenca* in kjer je postavljeno tudi tisto, kar posreduje to bit, temelj.⁴⁸

Z ono zavestjo se da prehod od biti v nič predstaviti ali tudi, kakor se temu reče, *pojasniti* in *pojmovno razložiti* kot nekaj še celo lahkega in trivialnega: bit, ki je bila postavljena za začetek znanosti, je seveda nič, zakaj abstrahira se lahko od vsega, in ko bi abstrahirali od vsega, tedaj bi ostal nič. Vendar pa, se lahko nadaljuje, začetek potemtakem ne bi bil nekaj afirmativnega, temveč prav nič, in nič bi, vsaj toliko kot neposredna bit in celo še precej bolj, bil tedaj tudi *konec*. Najkrajše je pustiti takšno rezoniranje pri miru in pogledati, kakšni so potem rezultati, s katerimi se ponaša. Da bi bil potemtakem rezultat onega rezoniranja nič in bi sedaj lahko začeli z ničem (kakor v kitajski filozofiji), zato ne bi smeli niti s prstom migniti, zakaj še preden bi bili mignili, bi se ta nič prav tako sprevrnil v bit (gl. zgoraj: B. Nič). Toda, dalje, če bi bila predpostavljena ona abstrakcija od *vsega*, to vse pa je vendarle nekaj *bivajočega*, bi jo bilo treba vzeti bolj natančno; rezultat abstrakcije od vsega bivajočega je najprej abstraktna bit, *bit* nasploh; tako se npr. v kozmološkem dokazu Božjega obstoja iz naključne biti sveta, nad katero se vzdignemo

⁴⁷ die Erinnerung; spomin.

⁴⁸ und das Vermittelnde dieses Seins, der Grund; tisto, skozi kar se ta bit posreduje, pa [kot] temelj.

v njem, še vedno prinese zraven tudi bit, bit se določi za neskončno bit. Vendar pa je vsekakor moč abstrahirati tudi od te čiste biti, k vsemu, od česar se je že abstrahiralo, je moč vreči še bit; tedaj ostane nič. Če pa hočemo pozabiti mišljenje niča, tj. njegovo spre- vračanje v bit, ali če o tem ne bi bili ničesar vedeli, je sedaj moč nadaljevati v stilu onega moči,⁴⁹ abstrahirati je namreč moč (hvala Bogu!) tudi od niča (kakor je pač tudi stvaritev sveta abstrakcija od niča), in potem ne ostane nič, kajti prav od njega se abstrahira, temveč na ta način spet prispemo v bit. — Ta moči ponuja neko zunanjo igro abstrahiranja, pri čemer je samo abstrahiranje zgolj enostransko početje negativnega. Predvsem v tem moči samem leži to, da je zanj bit enako irelevantna kot nič in da, kakor vsak od obeh izginja, prav tako vsak tudi nastaja; prav tako je tudi irelevantno, če se izhaja od početja niča ali od niča; početje niča, tj. golo abstrahiranje, ni ne bolj ne manj nekaj resničnega, kot je to goli nič.

Dialektiko, po kateri je Platon v *Parmenidu* obravnaval eno, je treba ravno tako bolj smatrati za dialektiko zunanje refleksije. Bit in eno sta obadva eleatski formi, ki sta isto. Vendar pa jih je treba tudi razlikovati; tako jih v onem dialogu jemlje Platon. Po- tem ko od enega odstrani nekatera določila, kot so celota in deli, biti v samem sebi, biti v drugem itn., figura, čas itn., pride do tega rezultata, da enemu ne pripada bit, kajti nekemu nekaj bit ne pripada drugače kot na enega od zgornjih načinov (Steph. 141 e). Nato Platon obravnava stavek: »eno je«;⁵⁰ pa pogledjmo pri njem, kako se, izhajajoč iz tega stavka, izvede prehod k *nebiti* enega; to se zgodi skozi *primerjavo* obeh določil predpostavljenega stavka: »eno je«; le-ta vsebuje eno in bit in tako »eno je« vsebuje več, kot če rečemo le: »eno«. V tem, da sta različna, se pokaže moment negacije, ki jo vsebuje ta stavek. Razkrije se, da ima ta pot neko predpostavko in je zunanja refleksija.

Kakor je tukaj eno postavljeno v povezavo z bitjo, enako je bit, ki da bi jo bilo treba obdržati abstraktno za sebe, kar najbolj enostavno, ne da bi se trudili z mišljenjem, prikazana v neki po- vezavi, ki vsebuje nasprotje tistega, kar so domnevno trdili. Bit, vzeta, kakršna je neposredno, pripada nekemu *subjektu*, je nekaj izgovorjenega, nasploh ima empiričen *obstoj* in se s tem nahaja na

⁴⁹ jenes Könnens.

⁵⁰ »das Eine ist«.

tleh omejitve⁵¹ in negativnega. Naj se razum dojema s katerimi koli že izrazi in pomenskimi zvezami, ko se upira enotnosti biti in ničā in se sklicuje na to, kar da je neposredno navzoče, bo prav v tem izkustvu samem našel edinole *določeno* bit, bit z neko omejitvijo ali negacijo, — našel bo prav ono enotnost, ki jo zavrača. Zatrjevanje neposredne biti se tako reducira na neko empirično eksistenco, njenega *kazanja* pa ne more zavreči, ker je prav to tista neposrednost zunaj mišljenja, ki se je hoče oprijeti.

Isto je z *ničem*, le da na zoperstavljen način, in ta refleksija je znana in v zvezi z ničem dovolj pogosta. Nič se, vzet v svoji neposrednosti, kaže kot *bivajoč*; kajti po svoji naravi je isto kot bit. Nič je mišljen, predstavljen, o njem se govori, on torej je; nič ima svojo bit na mišljenju, predstavljanju, govorjenju itn. Ta bit pa se, dalje, tudi razlikuje od njega; od tod pravimo, da nič sicer je v mišljenju, predstavljanju, da pa zaradi tega *on* ne biva, češ da bit ne pripada njemu kot takemu, da je ta bit le mišljena ali predstavljena.⁵² Pri tem razlikovanju prav tako tudi ne gre tajiti, da nič stoji v *odnosu* do neke biti; v tem odnosu pa je, dasiravno vsebuje ta tudi razliko, navzoča neka enotnost z bitjo. Ne glede na to, na kateri način je nič izgovorjen ali pokazan, se kaže v povezavi ali, če hočemo, v dotiku z bitjo, neločen od biti, kaže se ravno v *obstoju*.

Ko pa se nič tako pokaže v obstoju, nam je ponavadi pred očmi še ta razlika med njim in bitjo, da obstoj ničā nikakor ni nekaj, kar pripada njemu samemu, da nič nima na sebi biti že sam za sebe, da ni bit *kot* taka; nič da je le odsotnost biti, tema da je tako le *odsotnost* svetlobe, mrzā le odsotnost toplote itn. Tema da ima pomen le v odnosu do očesa, v zunanji primerjavi s pozitivnim, svetlobo, enako naj bi bil mrzā nekaj le v našem občutku; nasprotno pa naj bi bili svetloba, toplota in bit sami zase nekaj objektivnega, realnega, učinkujočega, oni naj bi imeli nasploh drugačno kvaliteto in dostojanstvo kot ono, kar je negativno, kot nič. Često lahko srečamo, da je trditev, da je tema le *odsotnost* svetlobe, mrzā le *odsotnost* toplote, navedena kot zelo pomembna refleksija in pomenljivo spoznanje. Glede te ostroumne refleksije je v tem polju empiričnih predmetov moč empirično pripomniti, da se tema v svetlobi vsekakor izkaže za učinkovito,

⁵¹ der Schranke.

⁵² daß nur Denken oder Vorstellen dieses sein ist; da je ta bit le mišljenje ali predstavljanje.

s tem ko jo obarva in sami svetlobi šele spričo tega dodeli neko vidljivost, saj se, kakor je bilo prej rečeno, v čisti svetlobi prav tako nič ne vidi kot v čisti temi. Kajti vidljivost je učinkovitost v očesu, na tej učinkovitosti pa ima ono negativno prav tolikšen delež kot svetloba, ki velja za nekaj realnega, pozitivnega; mraz se prav tako v zadostni meri daje v spoznanje vodi, našemu občutku itn., in če mu odrekamo tako imenovano objektivno realnost, s tem proti njemu vsekakor ne pridobimo ničesar. Poleg tega pa bi bilo potrebno grajati to, da se tako kot zgoraj tudi tukaj govori o nečem negativnem, o določeni vsebini, da se ne obstane pri ničū samem, ki za njim bit ne zaostaja po prazni abstrakciji, niti nima kake prednosti pred njim. — Toda mraz, temo in temu podobne določene negacije je prav tako treba vzeti za sebe in pogledati, kaj je na ta način postavljeno z ozirom na njihovo obče določilo, zaradi katerega so privedene semkaj. Te negacije ne bi smele biti nič nasploh, temveč nič od svetlobe, toplote itn., od nečesa določenega, nič neke vsebine; tako so te negacije določeni, vsebinski ničī, če lahko tako rečemo. Kakor se bo še pokazalo v nadaljevanju, pa je določenost sama neka negacija; tako so te negacije negativni ničī; negativni nič pa je nekaj afirmativnega. Sprevrčanje ničā spričo njegove določenosti (ki se je pravkar pojavila kot nek *obstoj* v subjektu ali kjer si že bodi drugje) v nekaj afirmativnega se zavesti, ki vztraja v razumski abstrakciji, prikazuje kot tisto, kar je najbolj paradokсно; ta uvid, enostaven, kakršen je, oziroma, prav zaradi svoje enostavnosti se uvid, da je negacija negacija pozitivnega, pojavlja kot nekaj trivialnega, česar da prevzetni razum zaradi tega ne rabi upoštevati, čeprav ima stvar svojo pravilnost, — in ta uvid nima le te pravilnosti, temveč ima zavoljo občosti takih določil svojo neskončno ekstenzijo in občo aplikacijo, tako da bi bilo to pač res treba upoštevati.

O določilu prehoda biti in ničā drug v drugega je še moč pripomniti, da je treba tudi njega pojmovati brez kakega podrobnejšega refleksijskega določila. Je neposreden in povsem abstrakten, zavoljo abstrakcije prehajajočih momentov, tj. ker na teh momentih še ni postavljena določenost drugega, preko⁵³ katerega bi prehajala; nič še ni *postavljen* na biti, četudi je bit *bistveno* nič in obratno. Zaradi tega je tukaj nedopustno uporabljati podrobneje določena posredovanja in bit in nič dojeti v kakem [medsebojnem]

⁵³ *vermittelt*; s posredovanjem, skozi.

razmerju, — ono prehanje še ni razmerje. Ni torej dovoljeno reči: »Nič je temelj⁵⁴ biti« ali »bit je temelj nič«, »nič je vzrok biti« itn.; ali »v nič je moč preiti le pod pogojem, da nekaj je, ali v bit le pod pogojem nebiti.« Vrsta odnosa ne more biti določena podrobneje, ne da bi se hkrati podrobneje določilo strani odnosa.⁵⁵ Sklop razloga in posledice itn. za tiste strani, ki ju povezuje, več nima gole biti in nič, temveč sta ti strani izrecno bit, ki je temelj, in nekaj, kar je sicer le nekaj postavljenega, ne samostojnega, kar pa vendarle ni abstraktni nič.

Opomba 4

(Nepojmljivost začetka)

Iz doslej povedanega izhaja, na kakšen način je to povezano z dialektiko, ki je proti začetku sveta, tudi njegovemu propadu, s čimer naj bi se dokazalo večnost materije, tj. z dialektiko, ki je nasploh proti postajanju, nastajanju ali minevanju. — Kantova antinomija o končnosti ali neskončnosti sveta v prostoru in času bo boljše obravnavana spodaj pri pojmu kvantitativne neskončnosti. — Ona enostavna običajna dialektika sloni na utrjevanju⁵⁶ nasprotja biti in nič. Da ni možen noben začetek sveta ali nečesa, je dokazano na naslednji način:

Nič ne more začeti, niti kolikor nekaj je, niti kolikor ni; kajti kolikor to je, šele ne začenja; kolikor pa tega ni, prav tako ne začne. — Če naj bi bila svet ali nekaj začela, tedaj bi bila začela v nič, vendar v nič ni začetka oziroma nič ni začetek; kajti začetek vključuje v sebi neko bit, vendar pa nič ne vsebuje nobene biti. Nič je le nič. V temelju, vzroku itd., če tako določimo nič, je vsebovana neka afirmacija, bit. — Iz istega razloga nekaj tudi ne more prenehati. Kajti tedaj bi morala bit vsebovati nič; bit pa je le bit, ne nasprotje same sebe.

Razkrije se, da se proti postajanju, oziroma začenjanju in nehanju, tej enotnosti biti in nič, tukaj ne navaja ničesar, temveč

⁵⁴ der Grund; razlog.

⁵⁵ die bezogenen Seiten.

⁵⁶ dem Festhalten.

se jo asertorično zataji ter se biti in nič u pripiše resnico vsakemu posebej ločeno od drugega. — Ta dialektika pa je vendarle vsaj bolj konsekventna kot reflektirajoče predstavljanje. Njemu to, da sta bit in nič le ločena, velja za popolno resnico; na drugi strani pa priznava, da sta začenjanje in nehanje prav tako resnični določili; v njih pa faktično sprejema neločenost biti in nič.

Ob predpostavki absolutne ločenosti biti od nič — kar se da tako pogosto slišati — je začetek ali postajanje vsekakor nekaj *nepojmljivega*; seveda, postavi se predpostavko, ki odpravi začetek oziroma postajanje, le-tega pa se vendar *zopet* prizna, in prav to protislovje, ki si ga sami postavijo in čigar rešitev onemogočijo, se imenuje tisto *nepojmljivo*.

V navedenem prav tako nastopa ista dialektika, ki jo razum uporablja proti tistemu pojmu, ki ga daje višja analiza *neskončno-majhnih velikosti*. O teh pojmi se razpravlja bolj izčrpno dalje spodaj. — Te velikosti so bile določene kot takšne velikosti, ki *so v svojem izginevanju*, ne *pred* svojim izginevanjem, zakaj tedaj so končne velikosti, — ne *po* svojem izginevanju, zakaj tedaj jih ni. Proti temu čistemu pojmu so ugovarjali in vselej ponavljali, češ da so take velikosti *bodisi* nekaj *bodisi* nič; da med bitjo in nebitjo ni nobenega *vmesnega stanja* (stanje je tu neustrezen, barbarski izraz). — Tukaj je prav tako privzeta absolutna ločitev biti in nič. V nasprotju s tem pa je bilo pokazano, da sta bit in nič dejansko isto ali, če naj govorimo v oni govoric, da ni sploh ničesar, kar ne bi bilo neko *vmesno stanje med bitjo in ničem*. Matematika se ima za svoje najbolj bleščeče uspehe zahvaliti sprejetju onega določila, ki mu razum oporeka.

Navedenega rezoniranja, ki si postavlja napačno predpostavko absolutne ločenosti biti in nebiti ter obstane pri njej, ni moč imenovati *dialektika* temveč *sofistika*. Kajti sofistika je rezoniranje iz neutemeljene predpostavke, ki se jo sprejme brez kritike in nepremišljeno; dialektika pa imenujem tisto višje umno gibanje, v katerem taka [določila], ki so videti sploh ločena,⁵⁷ skozi same sebe, spričo tega, kar so, preidejo druga v drugo, predpostavka [njihove ločenosti] pa se odpravi. Sama dialektična imanentna narava biti in nič je to, da kot svojo resnico pokažeta svojo enotnost, postajanje.

⁵⁷ solche schlechthin getrennt Scheinende.

b. Momenta postajanja

Postajanje, nastajanje in minevanje,⁵⁸ je neločenost biti in ničā; postajanje ni enotnost, ki abstrahira od biti in ničā, temveč je kot enotnost *biti in ničā* ta *določena* enotnost oziroma enotnost, v kateri je tako bit kot nič. Toda ker sta bit in nič vsak neločena od svojega drugega, *nobeden ni*.⁵⁹ Onadva torej v tej enotnosti *sta*, vendar kot izginjajoča, le kot *odpravljena*. Od svoje prvotno predstavljenosti se zvedeta na *momenta*, momenta, ki sta še *razlikovana*, vendar hkrati odpravljena.

Ko ju dojamemo v skladu s to njuno razlikovanostjo, je v isti [razlikovanosti] vsak [moment prisoten] kot enotnost z *drugim*. Postajanje vsebuje torej bit in nič kot *dve takšni enotnosti*, katerih vsaka je sama enotnost biti in ničā; ena enotnost je bit kot neposredna in kot odnos do ničā; druga nič kot neposreden in kot odnos do biti: določila imajo v teh enotnostih neenako vrednost.

Postajanje je na ta način v podvojenem določilu; v enem je nič kot neposreden, tj. v tem določilu postajanje začenja od ničā, ki se nanaša na bit, tj. prehaja vanjo, v drugem pa je bit kot neposredna, tj. v tem določilu postajanje začenja od biti, ki prehaja v nič, — *nastajanje in minevanje*.

Obe določili sta isto, postajanje, in tudi kot ti tako razlikovani smeri se vzajemno prežemata in paralizirata. Eno je *minevanje*; bit prehaja v nič, vendar je nič prav tako tudi nasprotje samega sebe, prehajanje v bit, nastajanje. To nastajanje je druga smer; nič prehaja v bit, vendar bit prav tako tudi odpravlja samo sebe in je, nasprotno, prehajanje v nič, je minevanje. — Nastajanje in minevanje se ne odpravljata vzajemno, ne odpravljata se tako, da bi eno zunanje odpravilo drugega, temveč se vsak odpravi na samem sebi in je na samem sebi svoje nasprotje.

c. Odpravljanje postajanja

Ravnovesje, v katerega se postavitā nastajanje in minevanje, je najprej postajanje samo. Vendar pa to prav tako sovpad⁶⁰ v

⁵⁸ Lasson postavlja »nastajanje in minevanje« v naslov, ker domneva, da so te besede pomotoma premeščene iz naslova v samo besedilo.

⁵⁹ *ist es nicht*.

⁶⁰ *geht zusammen*.

mirno enotnost. Bit in nič sta v njej le kot izginjevajoča; toda postajanje kot tako obstaja le skozi njuno razlikovanost. Njuno izginjevanje je zatorej izginjevanje postajanja ali izginjevanja samega izginjevanja. Postajanje je nestanoviten nemir, ki se zlije v⁶¹ miren rezultat.

To bi bilo moč izraziti tudi tako: Postajanje je izginjevanje biti v nič in nič v bit in izginjevanje biti in nič nasploh; hkrati pa sloni na njuni razliki. V samem sebi si torej oporeka, ker združuje v sebi nekaj takega, kar si je zoperstavljeno; takšna združitve pa se uniči.

Ta rezultat je izginjenost,⁶² vendar ne kot *nič*; tedaj bi bil to le padeč nazaj v eno od že odpravljenih določil, ne pa rezultat nič in biti. Je enotnost biti in nič, ki je postala mirna enostavnost. Mirna enostavnost pa je *bit*, vendar pa prav tako ne več za sebe, temveč kot določilo celote.

Postajanje, ki je tako prehajanje v enotnost biti in nič, v enotnost, ki je kot *bivajoča* ali ki ima podobo enostranske *neposredne* enotnosti teh momentov, je *obstoj*.

Opomba

(Izraz »Aufheben«)

*Odpravljanje in odpravljenost (ideelno)*⁶³ je eden izmed najpomembnejših pojmov filozofije, temeljno določilo, ki se vrača sploh povsod in katerega smisel je treba dojeti določeno ter ga še posebej razlikovati od nič. — Kar se odpravi, zaradi tega ne postane nič. Nič je tisto *neposredno*; nasprotno pa je *odpravljenost* nekaj *posredovanega*, je nebivajoče, vendar kot *rezultat*, ki je izšel iz neke biti; tisto, kar je odpravljenost, zato *na sebi še ima tisto določenost, iz katere prihaja*.

Odpravljanje, Aufheben, ima v [nemškem] jeziku ta podvojeni smisel, da pomeni enako kot shraniti, *ohraniti* in hkrati enako kot prekiniti, *narediti konec*.⁶⁴ Že samo shranjevanje vključuje v sebi to negativnost, da nekaj vzamemo iz njegove neposrednosti

⁶¹ zusammensinkt.

⁶² das Verschwundensein.

⁶³ *Aufheben* und das *Aufgehobene* (das *Ideelle*).

⁶⁴ aufbewahren, *erhalten*, ... aufhören lassen, *ein Ende machen*.

in ga s tem odtegnemo zunanjim vplivom izpostavljenemu obstoju, da bi ga tako ohranili. — Tako je tisto, kar je odpravljeno, hkrati nekaj shranjenega, kar je zgolj izgubilo svojo neposrednost, vendar pa zato ni uničeno. — Navedeni dve določili *odpravljanja*, *Aufhebens*, je moč leksikalno podati kot dva pomena te besede. Pri tem pa bi moralo pasti v oči, da je neki jezik prišel do tega, da uporablja eno in isto besedo za dva zoperstavljeni pomena. Za spekulativno mišljenje je prav razveseljivo, da v jeziku najde besede, ki imajo same na sebi spekulativen pomen; nemščina jih ima več te vrste. Dvoumnost latinskega *tollere* (ki se je proslavila s ciceronskim dovtipom »tollendum esse Octavium«) ne seže tako daleč, afirmativno določilo sega le do vzdigniti navzgor. Nekaj je odpravljeno le v toliko, kolikor je stopilo v enotnost s sebi zoperstavljenim; v tem približjem določilu nečesa reflektiranega ga je moč prikladno imenovati *moment*. Pri vzvodu imenujemo *težo* in *oddaljenost* od neke točke mehanska *momenta* vzvoda zavoljo *istosti* njunih učinkov ob vsej siceršnji različnosti nečesa realnega, kakor je to *teža*, in idealnega, zgolj prostorskega določila, črte; gl.: *Enciklopedija filozofskih znanosti*, 3. izdaja [1830], § 261 Op. — Še večkrat bomo imeli priložnost opaziti, da filozofski umetni jezik za reflektirana določila uporablja latinske izraze, bodisi ker materinščina nima nobenih izrazov za to bodisi, če jih, kot tu, ima, ker njen izraz spominja bolj na neposrednost, tuji jezik pa bolj na reflektiranost.

Približji smisel in izraz, ki ga, vtem ko sta odslej *momenta*, zadobita bit in nič, se mora pokazati pri obravnavi obstoja kot enotnosti, v kateri sta shranjena. Bit je bit in nič je nič le v njuni medsebojni razlikovanosti; v njuni resnici pa, v njuni enotnosti sta kot ti določili izginila in sta sedaj nekaj drugega. Bit in nič sta isto; *zato ker sta isto, nista več bit in nič* in imata drugačno določilo; v postajanju sta bila nastajanje in minevanje; v obstoju, ki je drugače določena enotnost, sta bit in nič zopet drugače določena momenta. Ta enotnost ostane sedaj njuna podlaga, iz katere več ne izstopita ven do abstraktnega pomena biti in nič.

Prevedel Zdravko Kobe

PLATON IN PSIHOANALIZA

Splošnega naslova »filozofija in psihoanaliza« se je mogoče lotiti na več načinov. Najbolj pri roki sta dva: najprej bi lahko govorili o vplivih, ki so jih različne filozofske usmeritve imele na Freuda in na njegovo odkritje. Toda tu lahko hitro vidimo, da so bili ti vplivi prej prepreka, ki jo je moral odstraniti, da bi do svojega odkritja prišel in da je to odkritje nastalo kljub filozofskim vplivom, ne pa zaradi njih. Da ne govorimo o tem, da je bila Freudova filozofska izobrazba luknjičava, da je večkrat napak razumel različne filozofije, na katere se je tu in tam skliceval in da so njegove izražene simpatije do npr. Schopenhauerja obrodile samo nesporazume. Tudi govorjenje o Lacanovi očitni zadolženosti Kojèvu, Heideggru, Jakobsonu, Koyréju, formalni logiki itd. bi bilo prej zavajajoče kot razsvetljujoče: če je namreč Lacan lahko kradel kot sraka posamezne elemente iz najrazličnejših filozofskih tradicij, je to lahko storil le zato, ker je imel v rokah trdno rdečo nit svoje vrnitve k Freudu, od koder so ti kar se da heterogeni vplivi sploh lahko dobili smisel, njegove pozicije pa si nikakor ne moremo razložiti iz njih.

Druga očitna pot bi bila raziskava razvejanih vplivov psihoanalize na vso sodobno filozofijo, pogled na izziv, ki ji ga je ves čas predstavljala. Nedavno izšla knjiga *Filozofsko čitanje Freuda* (Savić 1988) daje dovolj dober osnovni pregled, iz katerega je očitno, da prihaja do postopnega zблиževanja: nekdanje ostre kritike kakega Jaspersa (češ da je psihoanaliza zgolj objektivna znanost) ali Popperja (češ da sploh ni znanost) ali tradicionalnega marksizma so se umaknile spoštovanju, nadrobni analizi, dialogu, celo glorifikaciji psihoanalize, ki da naj filozofijo odreši od njenih zablod. Zelo velik del zgodovine sodobne filozofije bi se dalo napisati pod rubriko »soočenje s psihoanalizo«.

Težava teh dveh pristopov je predvsem v tem, kar potihoma predpostavita kot samoumevno: spontano razumevanje, kaj da je psihoanaliza in kaj da je filozofija; postavko, da imamo opravka z dvema konstituiranimi in ločenima poljema, tako da lahko opazujemo učinke enega na drugega. Ta navidezna ločenost pa je ponavadi zvezana s poprejšnjo homogenizacijo: psihoanalizo namreč bere kot novo filozofsko šolo, posebno filozofsko smer.

Freud je vse življenje vztrajal, da je pofilozofenja ena velikih nevarnosti za psihoanalizo, Lacan je bil še ostrejši: v enem svojih poslednjih seminarjev (18. 3. 1980) je npr. rekel: »Dvigam se (*Je m'insurge*), če lahko tako rečem, proti filozofiji. Gotovo je, da je to zadeva, ki je končana.« (Lacan 1980b, 17). Freud je bil sicer manj direkten, a nič manj odločen glede dveh osrednjih točk: 1. filozofija ne more zajeti pojma nezavednega, kolikor ostaja filozofija; in 2. filozofija vselej gradi *Weltanschauung*, narava psihoanalize pa se temu vseskozi upira: v principu ne more biti nikake psihoanalitske *Weltanschauung*.¹ Freudovo najbolj priljubljeno geslo o filozofiji sta zadnji dve vrstici iz Heinejeve pesmi, ki jo je vredno navesti v celoti:

*Zu fragmentarisch ist Welt und Leben!
Ich will mich zum deutschen Professor begeben.
Der wieß das Leben zusammenzusetzen,
Und er macht ein verständlich System daraus;
Mit seinen Nachtmützen und Schlafrockfetzen
Stopft er die Lücken des Weltenbaus.*

(Heine, Die Heimkehr LVIII, Werke Bd. 1, 199)²

Pesem seveda leti na Hegla, in to po vsej verjetnosti na tisto njegovo znano podobo (litografijo L. Sebbersa), kjer ga lahko vidimo v delovni sobi, v domači halji in s pokrivalom na glavi, ki ga je mogoče raztolmačiti kot nočno čepico — skratka, Hegel v svo-

¹ K temu cf. zlasti predavanje z naslovom »Über eine Weltanschauung« v Freud 1969—75, Bd. I, 586 ff. Obsežen komentar vseh Freudovih izjav o filozofiji nasploh in o posameznih filozofih posebej je najti v Assoun (1976).

² V prostem prevodu: »Preveč fragmentarna sta svet in življenje! / Podal se bom k nemškemu profesorju. / Ta zna življenje spet sestaviti / in iz njega naredi razumen sistem. / S svojimi nočnimi čepicami in s kosi svoje domače halje / maši vrzeli v zgradbi sveta.«

jem pravem elementu. Če je torej posel filozofa, da maši vrzeli v zgradbi univerzuma s smislom, je posel psihoanalitika, da jih ohra-
nja, da jih drži odprte in nezaceljene, da torej meri na vselejšnji
neuspeh vsake filozofske *Weltanschauung*.

A če bi bilo to vse, bi med obema enostavno zijal globok prepad,
bili bi si povsem heterogeni. Če je po eni strani res, da obstoji
močna filozofska fantazma — fantazma sklenjenega pogleda na
svet, smiselne totalitete brez razpok, sklada med subjektom in
objektom itd. —, pa je psihoanalizo po drugi strani mogoče nave-
zati na tiste točke znotraj filozofije, ki tej fantazmi uhajajo:
na točke, kjer filozofija proizvaja svoje simptome, kjer pridejo na
dan robovi in meje filozofije, kjer je nemožnost sklenjene totalitete
vpisana v to totaliteto samo, kjer v filozofijo samo vdira zavest
o njeni lastni nemožnosti. Na te točke navezuje psihoanaliza, jih
izloča in analizira, a ne tako, da bi s tem njeni koncepti postali
filozofski in bi poleg lastne teže zadobili še dodatno, univerzalnejšo
razsežnost, temveč nasprotno, da bi vrzeli v filozofski zgradbi na-
potili na notranjo nemožnost filozofije in jih iztrgali univerzalni
navezavi.³

Če pa je tako, potem tudi ne more biti nobene splošne resnice
o razmerju med filozofijo in psihoanalizo, saj je mogoče navezovati
le na vselej partikularne točke. Tukaj jemljem za izhodišče en sam,
nemara najslavnejši primer, kjer je Freud v svoji izpeljavi v »On-
stran načela ugodja« segel po nekem slavnem mestu iz filozofske
tradicije, po mitu iz Platonovega *Simpozija*, in si z njim obetal
razrešiti težave v svoji lastni argumentaciji. Obenem je po Plato-
novem *Simpoziju* v določeni točki razvoja svojih konceptov segel
tudi Lacan v seminarju o »Transferju«⁴ — kot bomo videli, na
precej drugačen način, a v zadnji instanci za razrešitev enake
zagate, čeprav po tako rekoč nasprotni poti.

³ Ni naključje, da Freud iste Heinejeve verze citira tudi v *Traum-
deutung* (Freud 1969—75, Bd. II, 471), in to v zvezi s t. i. *sekundäre Bear-
beitung*, sekundarno predelavo, ki naj prav tako zamaši vrzeli v sanjskem
procesu in poskusi iz sanj naknadno narediti koherentno in smiselno
celoto. Umetnost tolmačenja sanj pa je (med drugim) v tem, da te vrzeli
razbere in jih pusti nezaceljene.

⁴ Ta seminar iz leta 1960/61, sicer osmi v zaporedju, doslej kljub na-
povedim še ni izšel, tako da razpolagam zgolj z neavtorizirano in
nepredelano transkripcijo, s »piratsko« izdajo, kakršnih sicer kroži cela
vrsta.

Razlika in ponavljanje, razlika proti ponavljanju

Freud uvede Platona, dovolj nepričakovano, proti koncu »On-stran načela ugodja« (ta spis je prvič izšel 1920 kot samostojna, 60 strani obsegajoča knjižica), najbrž najbolj nenavadnega teksta, ki ga je kdaj napisal. Podroben pregled znanstvenih podatkov — in Freud se pokaže za izjemno dobrega poznavalca znanosti svojega časa, zlasti biologije — si tu na nezaslišan način podaja roko s kar najbolj divjimi spekulacijami. Videti je, da se Freud nikjer drugje ni tako zelo prepustil svojemu spekulativnemu čutu in drznim hipotezam. Njegovo glavno vodilo je: preizkusimo vse može poti brez vseh zadržkov in pogledjmo, kam nas bo to pripeljalo. Seveda hoče kot zmeraj ohraniti trdno znanstveno osnovo — zato vse številne reference na Weismanna, Woodruffa, Heringa, Loeba, Lipschütza itd., pa razpravljanje o protistih, protozoih, amebah itd. — toda več ko je znanosti, bolj postaja celotna zgradba fantastična, tako da naposled zadnje zatočišče najde v mitu, Platonovem mitu iz *Simpozija* (tako kot je tudi Platon v svojih dialogih pogosto uvedel mit kot referenčno točko, na podlagi katere bi bilo mogoče razločiti prave predstave od nepravih, od »lažnih pretendentov«. Cf. Deleuze 1969).

Kaj je v kratkem Freudov problem in zakaj potrebuje Platona? Izhodišče je opozicija, a med čim? Začetni dualizem med »načelom ugodja« in »načelom realnosti«, ki je bil videti temeljni konflikt vsega psihičnega življenja, se je sčasoma izkazal kot neustrezen in nezadosten. Freud je hitro uvidel, da načelo realnosti ni v nasprotju z načelom ugodja, temveč je prej njegov podaljšek in zaščita. Premestiti ga je bilo treba v opozicijo med nagoni Jaza in seksualnimi nagoni, a tudi to ne bo dovolj: »Naši dozrajšnji izsledki, ki vzpostavljajo ostro ločnico med 'nagoni Jaza' in seksualnimi nagoni, saj prvi težijo k smrti, slednji pa k nadaljevanju življenja, nas prav gotovo v vseh pogledih ne bodo zadovoljili,« se začne ključni predzadnji razdelek (Freud 1987, 280). Nagoni Jaza, uvedeni kot pojem šest let poprej v »Vpeljavi narcizma«, so torej po svoji naravi konservativni, regresivni, samozadostni, uravnava jih težnja po vrnitvi v neživo stanje in videti je torej, da prav oni utelešajo prisilo k ponavljanju in nagon smrti, s čimer se ukvarja celotni tekst. Kot taki so direktno nadaljevanje načela ugodja:

»Da smo težnjo po znižanju, ohranitvi konstantnosti, odpravi notranje dražljajske napetosti /.../, kakršna prihaja do izraza v načelu ugodja,

spoznali za obvladujočo tendenco duševnega, mogoče pa sploh živčnega življenja, prav to je vendar eden naših najmočnejših motivov, da verjamemo v obstoj nagonov smrti.« (str. 291—2).

Težnja po zmanjšanju ali odpravi napetosti nazadnje vodi v smrt; je težnja po odpravi razlike, razlike kot ključne za vsako življenje. »Videti je, da je načelo ugodja dejansko v službi smrti.« (str. 299). Kar je torej »onstran načela ugodja«, ni nagon smrti ali ponavljalna prisila, temveč je to oboje njegova posledica. Na drugi strani pa zoperstavljeni seksualni nagoni služijo nadaljevanju in reprodukciji življenja, s tem da uvajajo »vitalne difference« (str. 291), življenjske razlike, ki jih skuša izničiti ponavljanje indiferentnega, težijo k združitvi z drugim, k prelomu z avtarkično samozadostnostjo, uvajajo drugega kot pogoj preživetja Jaza. Jaz prepuščen samemu sebi je obsojen na smrt.

Dokazni material, ki ga Freud v prvi polovici teksta navaja kot podporo svoji tezi o prisili k ponavljanju, pa je zelo dvoznačen in videti je, da zgoraj opisano opozicijo prej spodbija kakor potrjuje. Freud začenja s »travmatično nevrozo«, z izkustvom, da se travmatični dogodek ponavlja v sanjah in pri tem povzroča visoko stopnjo neugodja in tesnobe. Ponavlja se torej prav tisto, čemur bi se pacient vsekakor rad izognil in kar skuša pozabiti. Trauma razbija homeostazo in kočljivo ravnovesje načela ugodja, za travmatične sanje pa Freud celo pravi, da se jih »ne da več podrediti gledišču izpolnjevanja želje« (str. 269), torej tiste *Wunscherfüllung*, ki je veljala za splošno vodilo in interpretacijski princip celotne *Traumdeutung* (ob tem, da npr. t. i. »kaznovalne sanje« in nasploh tesnobne in neprijetne sanje ne predstavljajo take izjeme od splošnega pravila — cf. Freud 1969—75, Bd. II, 530 ff.). Iz tega bi bilo torej moč sklepati, da je prisila ponavljanja prav direktno nasprotje načelu ugodja.

Drugi dokaz, sloviti *fort-da* primer, ki služi kot model uvajanja v simbolizacijo, prav tako implicira ponavljanje nekega neprijetnega izkustva kot način, da to izkustvo obvladamo. Je mogoče tako v simbolnem nasploh videti podaljšek nagona smrti, ponavljanje neživega, ki od znotraj najeda živo? To je sklep, ki ga je potegnil zgodnji Lacan leta 1955 v zaključku svojega Seminarja II.:

»... simbolni red ni tisti libidinalni red, kamor se vpisujejo tako Jaz kot vsi nagoni. Stremi onstran načela ugodja, onstran meja življenja in zato ga Freud poistoveti z nagonom smrti. /.../ Simbolni red je izklju-

čen iz libidinalnega reda, ki zaobsega celotno območje imaginarnega, vključno s strukturo Jaza. In nagon smrti ni drugega kot maska simbolnega reda...« (Lacan 1978, 375).

Medtem ko je pri Freudu, kot smo videli, nagon smrti vsaj v izhodišču tako rekoč sinonim za nagone Jaza, pa je za Lacana tu sinonim za simbolni red, prav kolikor je ta v opoziciji z imaginarnim Jazom (»Jaz se vpisuje v imaginarno. /.../ Libido in Jaz sta na isti strani. Narcizem je libidinalen.« Lacan 1978, ibid.), načelo ugodja pa uvravnava območje imaginarne homeostaze. Toda ta ambivalenca je navzoča že v samem Freudovem tekstu in je razvidna tudi v ambivalenci recepcije samega pojma nagona smrti, ki je zdaj veljal za biologizem (torej za naravno podlago), zdaj za simbolno (se pravi podlago kulture).

Za tretji primer, ki ga mimogrede navrže Freud, pa je videti, da spet kaže drugam:

»Bolnik se ne more spomniti vsega potlačenega v sebi, morda prav bistvenega ne, in tako ne verjame v pravilnost postavljene konstrukcije. Namesto da bi se potlačenega *spominjal* kot dela preteklosti /.../, ga je prisiljen *ponavljati* kot doživetje sedanjosti.« (Freud 1987, 255).

Torej ponavljanje v nasprotju s spominjanjem: kar se tu ponavlja, je prav tisto, kar ni moglo biti integrirano v simbolni red. Ponavlja se torej nesimbolizirano (nemara nesimbolizabilno?), in to v nasprotju s tistim ponavljanjem, ki utemeljuje simbolni red: ponavljanje proti simbolnemu.

Freudovi lastni primeri torej kažejo v različne smeri in videti je, da se nikakor ne stekajo v njegovo generalno tezo o dvojnosti seksualnih nagonov in nagonov Jaza kot dvojnosti nagonov življenja in nagonov smrti. Ta osnovna dihotomija pa ne vzdrži tudi iz drugih razlogov. Kmalu se je namreč pokazalo, da nagoni Jaza niso enostavno zoperstavljeni objektnim nagonom (torej navzven naperjenemu libidu), temveč so tudi sami po svoji naravi libidinalni: libido se po eni strani razširja v objekte, po drugi strani pa se del libida objektom odteguje in se preusmerja nazaj v Jaz: »Jaz je stopil med seksualne objekte in je bil takoj spoznan za najjemenitnejšega med njimi.« (str. 288). Jaz sam je torej privilegirani seksualni objekt, tako pa narcistični nagoni Jaza ne morejo veljati za kaj drugega kot za zvrst seksualnih nagonov, za »introverzijo« libida. Še več, sam Jaz je treba prepoznati kot »prvotni zbiralnik libida« (ibid.), od koder se libido širi k objektom in se

od njih odvrča s tem, da se investira nazaj v sam Jaz.⁵ Če pa je tako, potem se znajdemo v monizmu nagonov, kjer je vse nasprotujoče si silnice mogoče zreducirati na obliko seksualnosti (kar so kritiki že tako vseskozi očitali psihoanalizi kljub Freudovim protestom) ali na splošno vseprežemajočo gonsko silo (kot pri Jungu). Toda Freud kljub vsem očitnim težavam trdno vztraja pri svojem dualističnem pogledu in dogmatsko zatrdi:

»Že od samega začetka je bilo naše pojmovanje *dualistično*, in danes je to ostreje kot poprej — zdaj, ko ne govorimo več o opoziciji nagonov Jaza in seksualnih nagonov, temveč nagonov življenja in nagonov smrti.« (str. 289).

Opozicijo je torej treba na vsak način ohraniti; jasno je, da se psihoanalitično odkritje suče okoli nekega konflikta, »bitke« med nagoni, toda obe sili, ki si stojita nasproti, se izmikata določitvi: nista niti načelo ugodja/načelo realnosti, niti nagoni Jaza/seksualni nagoni in tudi opozicija med nagoni življenja in nagoni smrti je videti nadvse problematična in neujemljiva. Lahko bi rekli, da temeljna napetost med razliko in ponavljanjem teče ne med enimi in drugimi, temveč znotraj tako enih kot drugih.

Mit o izvoru ponavljanja

Freudovo uvajanje Platona naj bi poskusilo razrešiti te čedalje večje težave. Postavljeno je na točko, kjer tako rekoč »znanost odpove«, različne biološke teorije ne morejo podati zadovoljive pojasnitve. Sloviti mit iz *Simpozija* ponuja možni model: uvaja izvor protislovja, izvorno protislovje, ki nam omogoča misliti hkrati obe entiteti in nujno opozicijo:

»...znanstvenih najdb o nastanku spolnosti je tako malo, da lahko ta problem primerjamo z nočjo, v katero še ni prodril svetlobni žarek kake hipoteze. Zato pa na povsem drugem mestu naletimo na takšno hipotezo, ki je sicer tako fantastična — prejkone mit kot znanstvena razlaga —, da si je tu ne bi upal navesti, če ne bi izpolnjevala prav tistega pogoja, za katerega nam gre. Nagon namreč izpeljuje iz *potrebe po ponovni vzpostavitvi nekega prejšnjega stanja*.« (str. 293).

⁵ Idejo o Jazu kot prvotnem zbiralniku libida je Freud uvedel že v »Vpeljavi narcizma« leta 1914 (Freud 1987, 39) in v tretji izdaji *Drei Abhandlungen* 1915 (Freud 1969—75, Bd. V, 122). O Freudovi uporabi tega pojma cf. Freud 1987, 360—362.

Freudov skrčeni povzetek mita pa je takle:

»Pred davnimi časi je bila naša narava drugačna, kakor je danes. Sprva so bili namreč trije spoli, ne dva kakor zdaj, moški in ženski, ampak še tretji, ta je združeval v sebi značilne posebnosti obeh... dvo-spolnik... Vse na teh ljudeh pa je bilo dvojno, imeli so torej štiri roke in štiri noge, dva obraza, dvoje spolovil itn. Tedaj se je Zeus namenil vsakega človeka razrezati čez pol, kakor skoruš za vkuho ali jajce z nitjo... Po razcepitvi je sleherni del omedleval od koprnjenja, da bi se združil s svojo polovico. Če sta se našla, sta se oklenila drug drugega v *strastni želji, da bi se zrasla...*« (str. 293—4).

Imamo torej izvor seksualnosti, mit o izvoru, ki je obenem izvor ponavljanja. Samo seksualnost je mogoče dojeti kot zvrst ponavljanja, podaljšek ponavljalne prisile — toda ponavljanja, ki spodleti. Seksualnost je *spodletelo ponavljanje*, toda prav neuspeh napravi iz ponavljanja prisilo, sama spodletelost sili k ponavljanju. Uspeh — ponovna vzpostavitev izvirne enotnosti — bi izničil tako ponavljanje kot seksualnost. Kar se ponavlja, je torej prav neuspeh ponovitve, njena nemožnost. Utemeljitev je torej nazadnje mogoče najti v protislovni formuli, da je nemožnost ponavljanja njegov notranji pogoj.⁶

Freudova raba Platona pa je tu zagotovo nadvse simptomatična; klasični filozofski tekst je tu kakor simptom v psihoanalitičnem diskurzu in ne nemara obratno. Simptomatično je najprej že dejstvo, da platonski mit dejansko zaključuje celotni tekst: po nekaj kratkih opazkah Freud nenadoma pravi: »*Ich glaube, es ist hier die Stelle, abubrechen.* /Mislim, da je tu mesto, kjer je treba prekiniti./« (str. 295). Argumentacija se nenadoma prekine kot presekana na sredi diskusije o platonskem mitu. Na šestih straneh, ki sledijo do konca, Freud v vsebinskem smislu tako rekoč ne reče ničesar več — ne doda nobenih novih elementov, ne razlaga novih idej, ne predlaga novih rešitev. Mogoče jih je brati kot dolg P. S., kjer si Freud nekako prizadeva vzeti nazaj, kar je že rekel. Nikjer drugje ni Freud podal toliko opravičil, toliko zanikanj, denegacij, demantijev, distanciranj glede tega, kar je zapisal. Nič še ni odločeno, vse je še odprto in negotovo.

»Lahko bi me kdo vprašal, ali in koliko sem sam prepričan v veljavnost tu razvitih domnev. Moj odgovor bi bil, da nisem prepričan niti sam

⁶ To pa je blizu formuli, ki jo po drugačni poti proizvede Kierkegaard v svojem slovitem spisu o ponavljanju (Kierkegaard 1975), na katerega se opira tudi Lacan.

niti ne snubim drugih za vero v te domneve. Točneje: ne vem, do kod jim verjamem.« (str. 295).

Platon pa je tako hkrati končna, sklepna točka in točka popolne dvosmiselnosti in odprtosti, na katero ni mogoče navezati karkoli zanesljivega. — Tu se tudi nikakor ne morem strinjati z Lyotardom (1988), ki skuša to Freudovo priznanje — in nasploh ves sklepni del teksta po tistem »mestu, kjer je treba prekiniti« — raztolmačiti kot uvajanje novega tipa diskurza onkraj znanstvene racionalnosti in ujetosti v resnico, onkraj epistemološke konsistence in »terorja teorije« (Lyotard 1988, 486), kot začetek neke nove in drugačne drže v teoretskih zadevah, »neodločljivosti« diskurza, »apatije v teoriji«, kot se glasi naslov njegovega teksta. Lyotard si prizadeva iz stiske napraviti krepost: radikalno zagato, v kateri se znajde Freud, skuša z neke vrste »točko prešitja« preinterpretirati v razrešitev zagate, kot izhod iz zagatnosti v »teoretsko fikcijo«, *théorie-fiction* (str. 495). Stvar se torej zlahka izteče v to, da odmislimo zagato in zreduciramo simptom, namesto da bi pri njem vztrajali.

Freudov Platon

Kočljiva je svoboda, ki si jo Freud vzame s Platonovim citatom. Ne vem, kaj bi si mislil Freud, če bi mu kak njegov pacient podal tako netočen in celo zavajajoč opis nečesa, kar je mogoče zlahka preveriti. Na to sta že dovolj izčrpno opozorila Weber (1979, 174 ff.) in Derrida (1980, 393 ff.), zato samo nekaj opomb. Najprej sam okvir platonskega mita: Freud pravi, da Platon v *Simpoziju* to mitološko pripoved »položi v usta Aristofanu« (Freud 1987, 293), a okvir je precej bolj zapleten in bistven za »diskurzivno strategijo« *Simpozija*. Kot skoraj vedno pri Platonu imamo opravka v verigo diskurzov, s serijo prenašalcev izvornega sporočila, ki ga je bilo potrebno kot pri štafeti predajati od ust do ust, preden je lahko nazadnje prišlo do zapisa — predpriprava, ki si jo je pri vseh Platonovih dialogih vselej vredno dobro ogledati. Dogodek, ki ga Platon zapisuje — pojedina v čast Agathonove zmage na tekmoivanju v poeziji —, je dejansko potekal nekje leta 416, ko je bilo Platonu 11 let, zapisuje pa ga kakšnih trideset let kasneje. Zadevo opisuje Apolodor — saj Platon skorajda nikoli ne govori sam zase —, ta pa tudi ni bil tam, temveč je celotno zgodbo slišal od Aristodema, ki pa je tudi bolj nezanesljiva priča, saj je po lastnem pri-

znanju med pojedino zaspal, poleg tega pa, kot pravi Apolodor, si Aristodem ni mogel zapomniti vsega, kar je bilo rečeno, niti si on, Apolodor, ni mogel zapomniti vsega, kar mu je povedal Aristodem (*Simpozij*, 178a). A ta veriga sega še dlje: Sokrat namreč v svojem govoru pripoveduje, kar mu je pred dolgim časom, ko je bil še mladenič, povedala Diotima. V *Simpoziju* imamo torej najprej neko zaporedje, transmisijo diskurzov, prenos (v etimološkem pomenu transfer) modrosti, ki vodi od Diotime k Sokratu in od tod preko Aristodema in Apolodora k Platonu, ki jo nazadnje zapisuje. A nemara je ta transmisija bistvena za samo modrost, ki jo je treba transmitirati: transmisija šele konstituira sporočilo, modrost je tisto, kar drsi po tej verigi diskurzov in je ne bi bilo moč povedati kar naravnost, brez ovinkov.

Dalje je bistveno dejstvo, da je mit, ki ga uporabi Freud, položen v usta prav Aristofanu. V seriji govorov v hvalo ljubezni Platonovo gledališče zastopa pač Sokrat (ki pa tu tudi ne more govoriti zase, temveč mora prepustiti besedo ženski). Sokrat se v svojem govoru dejansko spusti v polemiko z Aristofanom in ta je ravno na tem, da bi mu odgovoril, ko ga prekine Alkibiadov bučni prihod. Aristofan je bil Sokratov nasprotnik *par excellence*. Ne le, da ga je nekaj let poprej smešil v svoji komediji *Oblaki*, bil je tudi ob izvoru celotne klevetniške kampanje zoper Sokrata, nevidni nasprotnik izza vidnih tožnikov (*Apologija*, 19c).

Platon pa nam daje tudi namig, da Aristofanovega govora ne gre jemati povsem »zares«. Njegov govor namreč zadene svojevrstna premestitev. Ko pride red na Aristofana (zaporedje govorov določa kar »naključni« sedežni red za mizo, katerega pomen je sprožal številne spekulacije interpretov), se mu začne tako zelo kolcat, da mora svoje mesto v vrstnem redu odstopiti svojemu sosedu, Eryximachu (zdravniku, katerega ime pomeni nekaj takega kot »borec proti kolcanju«, cf. Guthrie 1975, 382), dokler ne pride k sebi. Interpreti so si razbijali glave: skoraj vsi so se strinjali, da to mora nekaj pomeniti, a nikakor ni bilo jasno, kaj. Videti je, da imamo premestitev z nekakšnim ničelnim pomenom: pomeni le to, da pomeni; kolcanje je morda prav izvrsten primer »označevalca brez označenca«.⁷ Lacan se sicer sklicuje na Kojèvo mnenje:

⁷ Oba nemara najbolj znana angleška interpreta skušata zadevo minimalizirati: »Morda je dovolj, če se spomnimo, da gre za realistični opis pojedinice in da je kolcanje prav verjetna nadlega pri vsaj enem izmed teh, ki so se dobro najedli in se zdaj predajajo pijači; in kdo bi bil

»Nikoli ne boste mogli interpretirati *Simpozija*, če ne veste, zakaj se Aristofanu kolca.« — Poleg te nenavadne izhodiščne premestitve sam Aristofan začne svoj govor z oznanilom, da je njegov edini namen zabavati (189b).

Je Aristofanov govor s slovitim mitom vred predvsem komični vložek? Tega mnenja sta npr. tako Guthrie kot Taylor. Prvi govori o »komični burleski« (1975, 384), drugi, denimo, pravi:

»...briljanca tega bizarnega govora nas ne sme zaslepiti za dejstvo, da gre v glavnem za komedijo in da pravega smisla dialoga ne smemo iskati tukaj. Platon nas skrbno opozori, da je govorec poklicni komedijant.« (Taylor 1977, 219).

Dalje opozarja, da ta govor ponuja številne vzporednice s parodijo kozmogonije v Aristofanovih *Ptičih*, ki da jo je Platon moral imeti pred očmi, tako da jo je raztegnil na »humorno parodijo Empedokla« (str. 220). — Kakor koli že, videti je, da Aristofanov mit predstavlja predvsem nekakšno past za interpretacijo: ne da se ga niti resno interpretirati niti enostavno izpustiti, saj intepretacija kar izziva.

Tudi če pustimo ob strani te fineše tekstovne vmestitve in diskurzivnega okvira mita iz *Simpozija*, ki ga Freud kratko malo uporabi brez vseh rezerv in analize, ostane še bržčas najbolj masivno dejstvo, da Freud pove zgodbo le do polovice, da citat, četudi še tako skrčen, preseka na sredi. Nenavadno je, da je celotna zgodba videti precej bolj »psihoanalitična« kot Freudov povzetek. — Na začetku so torej izvorna človeška bitja bila podvojena; bila so dvojne celote sestavljene kot moški-moški, ženska-ženska in moški-ženska — na začetku je torej bila ponovitev, vse na njih je bilo ponovljeno. Bila so okrogla, s štirimi nogami in štirimi rokami, tako da so lahko tekla, pravzaprav se valila kot kolo. Razlog za njihovo delitev na dvoje, za njihov razrez, je bila prav njihova narcistična zaokroženost, njihova okrogla popolnost, ki jih je napeljala k aroganci in k uporju zoper bogove. Delitev, in iz nje izvirajoča seksualnost, je bila torej kazen za njihov napuh in domišljavost (ne pa tako kot pri indijskem atmanu iz *Upanišadov*, ki ga Freud navaja v opombi (Freud 1987, 294); ta se je razcepil sam zaradi svoje osam-

boljša žrtev kot Aristofan, po naravi zbujevalec smeha?« (Guthrie 1975, 382) »...po mojem bi bilo zgrešeno, če bi to imeli za karkoli drugega kot za čudoviti primerek 'pantagruelizma'. /.../ Tu ni ničesar, kar bi zahtevalo 'resno' pojasnitev.« (Taylor 1977, 216).

ljenosti, ker je zahrepenel po drugem). Toda ko bogovi te dvojne okrogle celote za kazen razrežejo na pol, ima to poguben učinek — seksualnost je bila prehuda kazen, saj jih je gnala v izumrtje: vsaka polovica je obupano iskala svojo manjkajočo drugo polovico in ko sta se našli, sta postopoma začeli umirati od lakote in negibnosti, kar nobena izmed njiju ni hotela storiti ničesar brez druge. Implikacija je jasna: seksualnost vodi v izumrtje človeškega rodu (191b); najdenje manjkajoče polovice je privedlo le do nemožnosti ponovne združitve in zato do popolnega obupa in resignacije. Seksualnost je torej nagon smrti v čisti obliki. Da bi se izognili tem katastrofalnim posledicam (bogove je tudi zaskrbelo, kaj bo z njihovimi daritvami), je bil nujen še en poseg, sam rez je bilo treba ponoviti. Če je do prvega reza prišlo zaradi kaznovanja, je drugi učinek usmiljenja — Zeusu so se zasmilili. Drugi rez je njihove spolne organe, ki so bili izvorno zadaj (torej na zunanji strani okroglih dvojic), premestil na sprednjo, notranjo stran, tako da so lahko prišli vsaj do nadomestne zadovoljitve, namesto poprejšnje nemožne združitve. Seksualnost je tako popust pri kazni, surogat združitve, ki po razreзу celote ni več možna, nadomestek, ki naj omili nagon smrti. Nadomestna združitvev omogoča ljudem, da preživijo, a jih vendar pušča dovolj nesrečne, da je njihovo preživetje kazen (in če bi se jih spet lotil napuh, visi nad njimi grožnja še enega reza, ki bi jih razdelil na četrtine prvotne celote).⁸

Očitno je torej, da je Freudova uporaba Platona sama neke vrste polovično bitje, presekan po polovici in kakor da obupno išče svojo drugo polovico. Freudov rez v platonski tekst tudi sam potrebuje nadaljevanje, morda še neki dodatni rez, ki bi omogočil, da lahko mislimo tisti rez, ki ga predstavlja vpeljava nagona smrti. Zastavek tu seveda ni samo »pravilno« branje Platona, ki ga je Freudov poseg utegnil popačiti, niti vzpostavitev integralnega, spet zaceljenega Platonovega diskurza. Morda prej drži, da bi rez moral seči še dlje.

Dialektika ljubezni

Poskusimo se zdaj lotiti Freudovega problema s povsem drugega konca. V seminarju z naslovom Transfer (leta 1960/61, osmem

⁸ Tukaj se ne morem podrobneje spuščati v tekstualne detajle, ki so sicer zelo zabavni in nabiti s pomenom — to je dovolj prepričljivo in izčrpno storil Weber (1979).

po vrsti — to je seminar, ki neposredno sledi *Etiki psihoanalize*) Lacan posveti celo vrsto predavanj vnovičnemu branju *Simpozija*. V interpretaciji presenetljivo precej pusti ob strani Aristofanov mit (ali ga vsaj postavi v drugi plan) in videti je, da ga predvsem zanima tisti odrezani preostanek teksta, s katerim se Freud sploh ne ukvarja. S *Simpozijem* v roki skuša rešiti nek povsem drugačen problem, za katerega se vsaj na prvi pogled zdi, da nima neposredne zveze z nagonom smrti in s prisilo ponavljanja, namreč problem transferja, kakršen se zastavlja v analitičnem izkustvu. Na zvezo med ponavljanjem in transferjem je v določeni točki svoje argumentacije sicer opozoril že Freud (tako v »Onstran« kot v vrsti drugih tekstov): na mestu, kjer govori o tem, da je pacient prisiljen ponavljati tisto, česar ne more integrirati v spomin, nadaljuje, da se to ponavljanje »redno odvija na področju transferja, se pravi odnosa do zdravnika. Če je zdravljenje prispelo do te točke, lahko rečemo, da je prejšnjo nevrozo nadomestila sveža transferna nevroza.« (Freud 1987, 255—6). Transfer torej nastopa kot eno izmed utelešenj ponavljanja, a zveza med obojima ostaja kočljiva in Freudu nikakor ne pride na misel, da bi bilo mogoče ključ do transferja iskati v *Simpoziju*.

Lacan začenja svoj seminar in *medias res* z decidirano trditvijo, da »transfer ni medčloveška situacija /*Le transfert n'est pas une situation interhumaine*/: nastopi s prvo izjavo, '*In principio erat verbum*'.« Transfer je torej najprej funkcija govora, ki nastopi že s prvo izjavo, toda prav neka dimenzija govora, ki ni zvedljiva na intersubjektivnost. Gre za tisto osnovno dimenzijo govora, ki se naslavlja na Drugega, na Drugega kot mesto onkraj vseh empiričnih sobesednikov. Ta dimenzija omogoča funkcijo analitika, ki se postavlja prav na to posebno mesto Drugega onkraj intersubjektivnosti. Transfer nujno vznikne iz besede naslovljene Drugemu, vpisan je že v samo osnovno razsežnost govornice. To je funkcija, ki jo bo Lacan kasneje poimenoval »subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve«.

Začetek seminarja tako v skrčeni obliki povzema nekatere že poprej razvite Lacanove postavke, njegova dognanja o »funkciji in polju besede in govornice«, kakor so bila izpeljana že od slovitega »Rimskega govora« (1953) naprej. Toda v tem seminarju o transferju je Lacanov bistveni problem v tem, da tako postavljena funkcija transferja ne more izčrpati problema. V transferju je na delu neka realnost, ki ni zvedljiva na funkcijo besede naslovljene

Drugemu. Tu se ga loti s povsem drugega konca: problem transferja postavi kot problem ljubezni,⁹ in prav zato mu Platonov *Simpozij* lahko ponudi izvrstno izhodišče. S tem pa ga postavlja ne več (samo) v temeljno razsežnost govora, temveč v razsežnost objekta, objekta kot nečesa, kar govoru uhaja in se mu izmika. Kakor je prej veljalo, da je transfer onstran intersubjektivnosti, tako je tudi zdaj treba ljubezen misliti kot neko relacijo, ki ni enostavno intersubjektivna, temveč se vmešča v razmerje subjektivnosti do objekta.

Kaj se torej lahko psihoanaliza nauči iz *Simpozija* kot razprave o ljubezni? Ena od prednosti Platonovega teksta je za Lacana prav v tem, da ljubezen prestavlja v register objekta. Najprej imamo razmerje med ljubečim in ljubljenim (*erastes* in *eromenos*), neko nujno nesimetrično razmerje (oba pola sta tu seveda »seksualno nevtralna«, čeprav kot paradigmatški zgled v večini govorov služi ljubezen med moškimi). Ljubeči je opredeljen kot subjekt, ki mu nekaj manjka, kot tisti, ki nima, in zato kot subjekt želje; ljubljeni pa je nekdo, ki ima, ki (vsaj videti je tako) poseduje neki skrivni zaklad, neki čudežni objekt, skriti objekt ljubezni. Tega zakritega zaklada ni mogoče zvesti na nobeno izmed njegovih ali njenih potez ali pozitivnih opredelitev, temveč jih na skrivnosten način vse prežema. Na eni strani imamo torej manko (in s tem željo in aktivnost), da drugi strani pa objekt (ljubljeni je pasivni pol), toda, kot pravi Lacan, »kar enemu manjka, ni tisto, kar je skrito v drugem«. Srečanje je vselej neuspelo, med obema zija neki temeljni razkol, zev (*la discordance, le déchirement, la béance*, pravi Lacan), in od tod vsa drama ljubezni. Imamo torej manko in objekt, toda ne ujemata se: prvega ni mogoče zapolniti z drugim. Ljubeči ne ve, kaj mu manjka in ljubljeni ne ve, kaj ima — predpostavka ljubezni je tako obenem neki primanjkljaj vednosti.

Taka zastavitev problema, ki jo je mogoče zakoličiti v Platonovem tekstu, implicira slovito Lacanovo formulo, definicijo ljubezni, ki jo je v tem seminarju prvič uporabil: dati tisto, česar nimaš (*donner ce qu'on n'a pas*). Ljubezen postavlja subjekt v pozicijo, da mora dati, česar nima in česar nikakor ne more dati. Od tod pa tudi sledi nadaljnji Lacanov korak, mehanizem ljubezni kot substitucije. Sublimni moment ljubezni je tisti, ko ljubljeni sam

⁹ Tako se je transferja v nekaterih tekstih lotil že Freud, predvsem v »Bemerkungen über die Übertragungsliebe« /1915/ (Freud 1969—75, Ergbd., 218—230).

postane ljubeči, ko *erastes* in *eromenos* zamenjata mesti. O tem govori prvi govor v *Simpoziju*, Faidrov govor, navajajoč zglede velike sile ljubezni, ki lahko privede do žrtvovanja lastnega življenja. Gre predvsem za zgled Patrokla in Ahila, kjer se je ljubljeni (Ahil) pripravljen brezrezervno žrtvovati za ljubečega in s tem sam postane ljubeči. Domnevni posestnik objekta sam postane tisti, ki nima, subjekt manka in s tem subjekt želje: »Roka, ki seže po objektu, se sreča z roko, ki seže v odgovor,« pravi Lacan. Ljubljeni, ki mora in ne more dati skrivnega objekta, lahko odgovori le z lastno subjektivacijo; ker ne more dati objekta, odgovori z lastno praznino, sam postane subjekt želje; na vprašanje, kaj je tisti skrivni objekt v njem, lahko odgovori le z lastnim razcepom, s tem, da postane želeči; če naj da, česar nima, lahko da le svoj lastni manko. Kolikor pa postane želeči, odgovarja torej s postavko, da ima skrivni objekt oni drugi. Tako torej ne more priti do ujemanja in skladne simetrije, ni mogoča vzajemna zapolnitev manka želje, in iluzija ljubezni je prav v tem, da lahko dva manka data polnost. Na ravni objekta ni vzajemnosti.

Ključna pa je seveda analogija tega mehanizma z analitično situacijo. Pacient je tisti, ki nima — in na strani tistega, ki nima, je vsa dejavnost —, analitik pa je tisti, ki domnevno ima, ki poseduje skrivni objekt, ki bi edini lahko pacienta ozdravil njegovega manka. Toda konec analize seveda ni naposled uspešna pridobitev objekta, temveč »vznik realnosti želje kot take /*l'émergence à la réalité du désir comme tel*/«, ena izmed mnogih Lacanovih formul za iztek analize. Analiza tako napreduje od iskanja manjkajočega objekta k funkciji manka kot konstitutivni za samo željo; k manku, ki ni več manko ničesar, temveč notranji pogoj želje in sploh človeškega izkustva. To pa zahteva, da analitik, čeprav je postavljen v pozicijo »ljubljenega«, ne sme odgovoriti z mehanizmom ljubezni, torej s tem, da bi sam postal ljubeči. Kot domnevni posestnik objekta se ne sme subjektivirati, na željo odgovoriti z lastno željo. Nobena roka ne seže v odgovor. Samo ta izvzetost in nerecipročnost omogoči, da je mogoče funkcijo objekta izolirati in jo odtegniti mistifikaciji, ki ji je podvržena v ljubezni.

Agalma

Kako se vse to sklada s Platonovim tekstom? Lacanova analiza je preobsežna in prebogata z detajli, da bi jo tukaj lahko repro-

duciral, zato se bom omejil le na eno samo, a bistveno točko, ki zadeva Sokratovo pozicijo. — Ko na začetku *Simpozija*, po večerji, Eryximachos predlaga, naj bi večer posvetili govorom o ljubezni (namesto da bi se spet zapijali, tako kot so se prejšnji večer, od katerega ima večina še vedno mačka), se Sokrat s predlogom strinja z besedami: »Kar se mene tiče, se ne bi mogel ne strinjati, saj je ljubezen edina stvar na svetu, na katero se spoznam.« (177d). Zanesljivo je to priznanje na moč nenavadno za nekoga, ki si je za geslo postavil, da ve le to, da ničesar ne ve. Sokratova izjava tako neposredno vmešča njegovo vednost v polje transferja. Legitimira se torej kot specialist za ljubezen, ne kot specialist za vednost. Če je filozofija etimološko opredeljena kot ljubezen do vednosti (modrosti), potem Sokrat zase trdi, da nima nobene vednosti razen vednosti o ljubezni¹⁰ — ta pa je neka povsem drugačna vrsta vednosti, lahko bi rekli, da predstavlja prav mejo filozofske vednosti kot take. Vednost o ljubezni je izven polja ljubezni do vednosti, ali bolje, nemara je prav v njeni srži, v samem središču one epistemološko trdne vednosti. Implikacija Sokratovega stavka je v tem, da je narava filozofske vednosti transferna, transfer pa ni zadeva vednosti — mogoče je, denimo, trditi, da ne veš ničesar, pa vendar proizvesti nadvse močan transfer. Transferna narava vednosti tudi pomeni, da vednost v svoji srži vsebuje točko, ki ji uhaja — točko ljubezni (ali recimo verjetja ali neosnovane predpostavke), razmerja do nekoga, ki ima — denimo do Gospodarja —, razmerje do objekta, ki uhaja vednosti.

Videli smo že prvi pomen transferja — transfer kot prenos, kot transmisijo vednosti vzdolž verige diskurzov (ki sega od Diotime k Sokratu in od tod preko Aristodema in Apolodora do Platona). Kar drsi vzdolž te verige (in kar to drsenje pomaga konstituirati), je prav objekt, ki ga veriga ne more fiksirati ali preprosto vsebovati ali izreči. Sokrat sicer pravi, da ve marsikaj o ljubezni (kar je celo edino, kar ve), a tudi on tega ne more enostavno izreči: svoje mesto mora prepustiti drugemu, Diotimi, tej ženski, ki je v njem: le skozi njena usta lahko pride na dan doktrina o ljubezni. Videti je, da pride do nekega razcepa, *Spaltung*, v Sokratu kot subjektu

¹⁰ »Možno je, da je bil *Simpozij* napisan zaradi Sokratove osebe, ki pa je v tem tekstu še posebej tiha. Bistven, začetni moment, na katerega je treba navezati vprašanje, ki si ga moramo zastaviti o analitikovem delovanju, je tisti moment, ko je rečeno, da si ni Sokrat nikoli lastil, da kaj ve, z izjemo tega, kar zadeva *Eros*, se pravi željo.« (Lacan 1980a, 308).

vednosti, »kolikor je v govoru o ljubezni nekaj, kar diskurzu vednosti uhaja«. Dejansko vidimo (prvič in edinič) Sokrata podvrženega njegovi lastni metodi, Sokrata izpostavljenega majevtičnemu spraševanju, Sokrata, ki ga ženska inicira v sokratsko metodo. On sam mora predpostaviti posest skrivnostnega objekta v drugem, in to v ženski.

Sokratov govor — pravzaprav Diotimin — je mogoče brati predvsem kot iskanje objekta, pravega objekta ljubezni. Kaj ljubečemu manjka? Sokratova izhodiščna definicija ljubezni (v kratkem dialogu z Agathonom) takoj postavlja ljubezen v razsežnost manka in želje: če je ljubezen želja po lepoti, je to prav zato, ker ji lepota manjka. A kateri objekt lahko zapolni ta manko? Tu nastopi tisto slovitost postopno vzpenjanje v platonski teoriji ljubezni (v katero se podrobneje ne spuščam), vzpenjanje od ljubezni do lepih teles do nazadnje ljubezni do lepote kot take, ideje lepote, gibanje postopne vzpenjajoče se askeze, transcendence vseh partikularnih objektov, ki odpira neko »neskončno perspektivo«, kot pravi Lacan, perspektivo objekta onkraj vseh objektov, poslednjega objekta, objekta, ki ga ni mogoče imeti; perspektivo tistega »več« v slehernem objektu, ki je obenem »absolutna« perspektiva smrti, večnosti in nesmrtnosti. Lepota pa je tu nazadnje neke vrste zakrivalo, tančica, ki prikriva dostop do nemogoče poslednje Stvari — tu je Lacanova teorija lepote kot svojevrstnega obrambnega mehanizma, kot maske Stvari, obrambe pred srečanjem z *das Ding*. Objekt, ki ga ni mogoče imeti, je iz dimenzije imenja prestavljen v dimenzijo biti. (Tu je treba omeniti, da je zgodnji Lacan koncipiral objekt predvsem kot objekt imenja, naslanjajoč se na paradigmo Heglove dialektike gospodarja in hlapca — objekt kot zastavek v prestižnem boju, boju za posest objekta brez »uporabne vrednosti«, katerega vrednost je zgolj v tem, da je objekt želje drugega in s tem zastavek dialektike pripoznanja. Platon mu tu ponuja drugačen model objekta.)

Ta paradoksnosti objekt, ki ga ni mogoče imeti, pa je po drugi strani dejansko vsebovan v Sokratu. To razkrije prihod Alkibiada, ki je za Lacana ključ za interpretacijo celote. Alkibiades pride z veliko zamudo, popolnoma pijan, od zunaj, a vendar v samo središče diskusije. Če je Sokratov govor postavil problem ljubezni do poslednjega, absolutnega objekta onstran vseh objektov, pa Alkibiades problem ljubezni prevede v problem ljubezni do samega Sokrata.

»Še najbolj me spominja na enega izmed onih malih silenov, ki jih prodajajo na stojnicah; ... izrezljani so z dudami ali piščalmi v rokah

in če jih odprete po sredini, so notri majhne podobe bogov.« (215b, po angleškem prevodu).

Sokrat torej spominja na Silena, Dionizovega stalnega spremljevalca, njegovega »krušnega očeta«, vselej pijanega, plešastega, debelega in odvratnega. Toda njegovi kipci, ki jih je mogoče odpreti po sredi kot babuško, vsebujejo *agalmeta*, poseben zaklad (*agalma* je, denimo, tudi beseda, ki jo je uporabil Homer za označitev vsebine trojanskega konja — za tisti skrivni zaklad, ki so ga pričakovali Trojanci). Tako je tudi v Sokratu pod grdo in odbijajočo površino skrit zaklad neizmerne vrednosti, objekt fascinacije in zavisti, zaklad, ki ga nihče ni videl — tudi Alkibiades ga je bežno uzrl le enkrat. Tu imamo neverjetno Alkibiadovo zgodbo o poskusih, da bi zapeljal Sokrata, da bi torej izmenjal svojo lastno pregovorno lepoto za tisti čudežni zaklad, ki se skriva v Sokratu. Poskusil je z različnimi strategijami, a vse so se izjalovile, skupaj sta preživela celo noč, a nič se ni zgodilo — najbrž edinstvena pripoved v vsej zgodovini filozofije, kjer vidimo filozofa kot objekt seksualnega zapeljevanja. Sokrat pa je seveda Sokrat prav po tem, da se ne da zapeljati. Sokrat ne stopa v verigo ljubezni, kot ljubljenci ne stopi na mesto ljubečega, ne postane *erastes*; kot domnevni posestnik objekta se ne subjektivira, ne odgovori z željo, ne postane subjekt ljubezni. Tako se postavi na mesto neke središčne praznine, domnevna polnost zaklada se vselej izmakne: v središču je prav zato, ker se ne pusti ujeti v igro substitucij. Ve, da nima zaklada, *agalma*, a kljub temu vztraja v poziciji onkraj želje, prav zato pa lahko, kot pravi Lacan, predstavlja »točko nevednosti v središču vednosti«, točko, ki vednosti uhaja, čeprav je v njenem središču. Sem se vmešča tista vednost o ljubezni, ki ne producira nobene druge vednosti in je vsej vednosti povsem heterogena. To je točka, na katero meri analitični pojem transferja in po tej plati je mogoče Sokratovo pozicijo primerjati z analitikovo.

Lacanova »druga« teorija transferja, kot je postavljena v seminarju o transferju, torej izhaja iz transferja kot ljubezni in se nazadnje osredini na tisti stožer transferne ljubezni, ki ga predstavlja *agalma*, denimo kot »objekt, ki se zanj predpostavlja, da ga ima analitik«. S tem pa nikakor ne izgubi veljave »prva« teorija (dotlej sicer še ne prav temeljito razvita), ki je izhajala iz vmestitve transferja v tisto osnovno razsežnost govora, ki se vselej naslavlja na Drugega. Je analitik analitik po tem, da je naslovnik besede, ali

po tem, da njegova pozicija vključuje in proizvaja objekt? In če je oboje hkrati, kako misliti razmerje med enim in drugim? Če hočemo vzeti obe teoriji skupaj, nam zastavita temeljni problem: kakšno je razmerje med Drugim in objektom (ali v lacanovskem zapisu, med A in a)? To pa je nemara najbolj kočljivo vprašanje vse lacanovske teorije; v njem je preko ovinka transferja nazadnje vsebovan tudi ves problem razmerja med govorico in objektom in nasploh vprašanje, kako se simbolno drži realnega. Potem ko je Lacan v seminarju o *Etiki psihoanalize* (1959/60) vpeljal koncept Stvari, *das Ding*, je v naslednjem seminarju, *Transfer*, to Stvar postavil v problematično razmerje do Drugega, do predpostavljene vednosti, do vednosti sploh. Problem, ki ga je treba razrešiti, je v tem, da je objekt na določen način sicer vključen v Drugega, vendar ga tudi Drugi ne more enostavno imeti — objekt ni Drugemu nič bolj na razpolago kot subjektu. Tako imamo na eni strani določeno komplementarnost subjekta in Drugega (ali recimo subjekta in strukture, subjekta in označevalca), na drugi pa radikalno heterogenost objekta glede na oba (in prav na to razmerje meri pojem *ekstimnosti* — lahko bi nekoliko poenostavljeno rekli, da je zaprečeni subjekt, \$, korelativen prav ekstimnosti objekta v Drugem, a ta formula je še preveč abstraktna). Nemara je Drugi zares Drugi šele po tem, da v sebi vključuje objekt (vf. Žižek 1989, 180 in passim). V kasnejšem razvoju svoje teorije je Lacan ponudil vrsto rešitev, kako misliti to paradoksnost razmerje — morda se vsa kasnejša lacanovska teorija suče prav okoli tega vprašanja. — Začetek reševanja najprej zahteva ponovni premislek razmerja transferja do ponavljanja, kakršnega razvija Lacan nekaj let kasneje v *Seminarju XI* (1964) (Lacan 1980a).

Transfer in ponavljanje

Vrnimo te torej k našemu izhodiščnemu problemu, zaradi katerega se je moral Freud sploh zateči po pomoč k Platnovemu tekstu. Če lahko, kot sledi iz Lacanove analize, v *agalma* prepoznamo ključ do transferja, v kakšnem razmerju je to do problema ponavljanja in nagona smrti, s katerim smo začeli? Lacan predlaga dovolj preprosto rešitev.

Na samo analitično situacijo lahko gledamo kot na svojevrstno utelešenje, ponazoritev, uprizoritev tega problema. Freud je, kot že rečeno, v transferju videl predvsem instanco ponavljanja in ta

pogled je bil v kasnejšem psihoanalitičnem gibanju v glavnem prevladujoč. Lacan pa je od seminarja o transferju naprej postopoma potegnil med obema razliko in ju postavil v opozicijo. Postavil ju je kot konceptualni par, ki v svoji opoziciji spada skupaj, tako da ponavljanje in transfer nastopita kot dva izmed štirih temeljnih konceptov psihoanalize (poleg drugega para, nezavednega in nagona, katerih opozicija je na določen način korelativna oni prvi). Transfer je po eni strani (ali tudi časovno najprej) mogoče dojeti kot odprtje nezavednega, odprtje, ki omogoča in sproža ponavljanje. To je tista plat, ki jo je mogoče videti že v samem »temeljnem pravilu« (ki pacientu nalaga le, naj brez vseh zadržkov pove vse, kar mu pade na misel) — pravilu, ki sproži tok »prostih asociacij« in s tem proces spominjanja, ponavljanja, rekonstrukcije potlačenega. Drugi, ki mu je ta asociativni tok namenjen, je tu navzoč kot analitik, analitična situacija pa poskrbi za redukcijo vsega imaginarnega, zvede Drugega tako rekoč na čisto obliko. Drugi je tisti, ki so mu namenjena sporočila nezavednega, simptomi in sanje — Drugi, kolikor se zanj predpostavlja, da ima ključ za njihovo rešitev, za rešitev ugank, ki jih postavlja nezavedno; kolikor je torej »subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve«, da razpolaga s ključem smisla. Ta preprosti dispozitiv ima takojšnje učinke: najprej strogi determinizem prostih asociacij — nič ni manj svobodnega kot t.i.m. »svobodne asociacije«, ki jih z nevidno roko takoj uravnava Drugi; zatem, v navideznem nasprotju s prvim, občutek »osvoboditve«, da lahko subjekt svoje breme preloži na Drugega, se mu zaupa (in po tej plati lahko analitik na mestu Drugega privzame vlogo Gospodarja — lahko bi rekli, da nič ne osvobaja tako zelo kot Gospodar); in nazadnje ponavljanje — videti je, da veriga asociacij »spontano« teži k ponavljanju, k prostemu pretoku označevalca skozi različne tvorbe nezavednega: nezavedno, ki ga je spravil na dan transfer, se kaže kot ponavljanje (o tem obširno in lucidno Silvestre 1987, 50 ff. in passim).

Toda če bi bilo to vse, še ne bi imeli opravka z analizo. Druga plat transferja, ali transfer v strogem pomenu besede, nastopi prav v nasprotju s ponavljanjem, kot neki zastoj ponavljanja, ali, kot pravi Lacan, kot zaprtje nezavednega. Šele v tem zastoju, ustavitvi ponavljanja vznikne objekt in z njim transferna ljubezen; vznikne tedaj, ko se prosti tok asociacij ustavi, ko beseda zastane, nezavedna sporočila Drugemu usahnejo. Transfer torej nastopi kot prepreka ponavljanju, kot nekaj, kar mu nudi odpor.

»Freud nas od vsega začetka opozarja, da transfer po svojem bistvu deluje na način odpora, *Übertragungswiderstand*. Transfer je sredstvo, s katerim se pretrga komunikacija nezavednega, s katerim se nezavedno zapre. Transfer še zdaleč ni predaja oblasti nezavednemu, marveč je nasprotno njegovo zaprtje.« Lacan 1980a, 172—3).¹¹

Prav v ta odpor, v to zaprtje nezavednega se vmešča transferna ljubezen, *ljubezen kot nasprotni pol nezavednega*:

»To, kar vznikne v učinku transferja, se upira razodetju. Ljubezen nastopi /.../ v funkciji prevare. Ljubezen je nedvomno učinek transferja, vendar je tista njegova plat, ki pomeni odpor. Da bi lahko interpretirali, moramo čakati ta učinek transferja, hkrati pa vemo, da ta učinek zapre subjekt za učinek naše interpretacije.« (str. 336—7).¹²

Transfer pa tako ponuja dva obrazca, odprtje in zaprtje nezavednega, plat ponavljanja in plat transferja v strogem pomenu. Obenem je vzvod analitičnega procesa in njegova glavna ovira. Analitik s svojo masivno in nemo prisotnostjo je nazadnje tisti, ki onemogoča gladki tok avtomatizma ponavljanja, ovira označevalno ponavljanje, ki je podlaga in rezultat simbolnega. Sam se s svojo prezenco postavlja na mesto tistega objekta, ki se ga ne da simbolizirati in okoli katerega se suče simbolno. Ostaja »*ein fremder Mensch*«, kot pravi Freud, tujec in tujek, katerega nemost prezentificira nemost nagona, nagona kot nagona smrti (in v tem je tudi navezava oziroma analogija z ono drugo konceptualno dvojico nezavednega in nagona). (Tu je, mimogrede rečeno, analitična situacija bistveno različna od sokratske: Sokrat je bil dober spraševalec in slab poslušalec. Njegovi sobesedniki so bili v glavnem reducirani na replike »tako je«, »prav praviš«, »zares«, »vsekakor« itd. V psihoanalizi je situacija obrnjena: analitik je zreduciran kvečjemu na kratke replike Sokratovih sobesednikov, ves govor, in s tem ves posel analize, pa je prepuščen analizantu.)

¹¹ Ali še: »Če transfer teži k temu, da bi prek tega ponavljanja znova vzpostavil kontinuiranost neke zgodovine, potem se mu bo to posrečilo zgolj tako, da bo povzročil, da bo znova prišlo na dan neko razmerje, ki je po svoji naravi okrnjeno. Transferja kot operativnega načina torej, kot lahko vidimo, ne bomo mogli zadovoljivo zajeti, če ga bomo mešali z učinki ponavljanja, s ponovno vzpostavitvijo nečesa, kar je prikrito v nezavednem...« (Lacan 1980a, 190).

¹² Cf. »Tako lahko rečemo, da je ljubezen neka zahteva — četudi ostane brez odgovora — zahteva, ki se naslavlja na bit /.../. Ljubezen se naslavlja na tisto točko govora, kjer se beseda ustavi.« (Silvestre 1987, 301).

Transfer torej nastopi kot meja ponavljanja v govorici, tam, kjer simbolno ponavljanje odpove, lahko bi rekli kot neko drugo ponavljanje, ponavljanje nesimboliziranega. Videti je, da si nasproti stojita dva tipa ponavljanja in obeh se drži spodletelost: simbolno ponavljanje se ponavlja prav zato, ker se nikoli ne more uspešno ponoviti. Uspela ponovitev bi zaustavila ponavljanje, ki dobiva svoj naboj iz tega, da »to« nikoli »ni tisto« — ponavljanje drsi v neskončnost, ker ponavlja vselej isti neuspeh. Nasprotno pa ono drugo ponavljanje sicer prinese ravno »tisto«, a le tako, da se s tem utelesi sama nemožnost simbolnega ponavljanja. Zato vselej nastopi kot zastoj, kot vdor, kot suspenz ponavljanja, in s tem ne kot končno najdena opora, ki si jo je simbolno zaman prizadevalo ujeti, temveč prej kot grožnja izničenja simbolnega krogotoka, ki se pokaže v vsej svoji kontingenci. Kar prinese to drugo ponavljanje, ne more odpraviti neuspeha prvega, nasprotno, napravi ga šele zares razvidnega in nezvedljivega, s tem pa pokaže tudi vso krhkost subjektive opore v simbolnem — subjekta nazadnje primora v položaj, ki ga je Lacan poimenoval »subjektivna destitucija«.

Analitik tako v sebi združuje paradoks, da je po eni strani na mestu Drugega (in s tem »subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve«), impliciranega v strukturi, po drugi strani pa uteleša objekt, ki je vmeščen prav v vrzeli strukture, v tisti Heinejevi »vrzeli v zgradbi sveta«, ki jo psihoanaliza ne poskuša odpraviti, temveč obdržati njeno nezvedljivost.

Ich glaube, es ist hier die Stelle, abzubauen.

Mladen Dolar

Literatura:

Assoun, Paul-Laurent (1976), *Freud la philosophie et les philosophes*, Paris: P. U. F.

Deleuze, Gilles (1969), »Platon et le simulacre«, v *Logique du sens*, str. 292—307, Paris: Minuit.

Derrida, Jacques (1980), *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, Paris: Aubier-Flammarion.

Freud, Sigmund (1969—75), *Studienausgabe* (Bd. I—X), Frankfurt: Fischer.

Freud, Sigmund (1987), *Metapsihološki spisi*, Ljubljana: ŠKUC—FF (Studia humanitatis).

Guthrie, W. K. C. (1975), *A History of Greek Philosophy, Volume IV: Plato, the Man and his Dialogues: Earlier Period*, Cambridge: Cambridge University Press.

Heine, Heinrich, *Werke*, hg. von Paul Stapf, Wiesbaden: R. Löwit (sine anno).

Kierkegaard, Sören (1975), *Ponavljanje*, Beograd: Grafos.

Lacan, Jacques, *Le transfert (Le séminaire VIII) (1960/61)*, neavtoriziran magnetogram (sine anno).

Lacan, Jacques (1978), *Le Séminaire, livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychoanalyse*, Paris: Seuil.

Lacan, Jacques (1980a), *Štirje temeljni koncepti psihoanalize (Seminar XI.)*, Ljubljana: Cankarjeva založba.

Lacan, Jacques (1980b), »Dissolution«, *Ornicar?* št. 20—21, Paris.

Lyotard, Jean-Francois (1988), »Apatija u teoriji«, v Savić (izd.) (1988), 486—498.

Plato (1978), *The Collected Dialogues*, ed. by Edith Hamilton & Huntington Cairns, Princeton (New Jersey): Princeton University Press (Bollingen Series LXXI, 1961¹).

Savić, Obrad (izd.) (1988), *Filozofsko čitanje Freuda*, Beograd: Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije.

Silvestre, Michel (1987), *Demain la psychanalyse*, Paris: Navarin.

Taylor, A. E. (1977), *Plato, the Man and his Work*, London: Methuen (1926¹).

Weber, Samuel (1979), *Freud-Legende*, Olten und Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag.

Zižek, Slavoj (1989), *The Sublime Object of Ideology*, London: Verso.

Jacques-Alain Miller:

JACQUES LACAN: OPOMBE H KONCEPTU PASSAGE À L'ACTE

Veseli me, da sem v Bonnevalu, kjer je še vedno prisoten duh Henria Eya in morda še zmerom živ odmev njegovih ustaljenih razgovorov z J. Lacanom. Morebiti v večnosti s temi razgovori še vedno nadaljujeta! Gre za Sokratovo predstavo o tem, kako bi lahko po smrti izrabil svoj prosti čas. Sokrat je verjel v večno življenje duše in si obetal, da bo ves ta čas preživel v družbi velikih duhov. Ne zdi se mi verjetno, da bi si ga tako predstavljal tudi dr. Lacan, za Henria Eya pa ne vem.

Sokratu je bil dejansko lasten užitek moža, povsem zaposlenega z dialektiko, saj je nasploh užival v... blablaba! Ob tem se sicer zastavlja vprašanje, ali ni Sokrat konec koncev napravil samomora, da bi svojim sodnikom uprizoril bon mot.

Glede na predhodna predavanja to ni slab uvod v pojem dejanja. Poskusil bom na kratko razmisliti o tistem, kar je k temu prispeval Lacan. Ta pojem je stalnica, ki se ves čas pojavlja v njegovi misli in nauku. Nekaterim med vami morebiti ni znano, da je aktu analize, v kolikor ta po njegovem mnenju razsvetljuje pojem dejanja na sebi, posvetil celo akademsko leto svojega seminarja.

Tu dejansko veliko dolguje tradicionalnemu konceptu *passage à l'acte*, s čigar zgodovino in aktualno problematiko smo se tu že ukvarjali. Navsezadnje ne gre pozabiti, da⁴ je bil Lacan, ki s tem v zvezi citira Sokrata, po svoji izobrazbi čisti psihiater. Da je bil *passage à l'acte* psihiatriji odvzet, morda preprosto posplošen in da je bilo vzeto v zakup, da ta razodeva temeljno strukturo dejanja, je cena, ki jo je bilo ob tem treba plačati.

Menil je, da nas analitično izkustvo uči, da mišljenje že v svojem temelju tiči v neki slepi ulici, da je ravno to tisto, kar ima povedati potlačitev in da mora dejanje vedno najti nek prehod

(passe), da bi se dovršilo. To pa tako, da prav ta subjektivna »mutacija«, ki so jo kliniki poudarili pri *passage à l'acte* — nekatere citate, ki to potrjujejo, smo zasledili pri Sauvagnatu — da prav to subjektivno predrugačenje, ki je lastno *passage à l'acte*, služi nekako za zgled.

To očitno zahteva, da pretrgamo že prvi vzgib, ki bi se nas lahko polotil, namreč vzgib, da bi *passage à l'acte*, če se lahko tako izrazim, preprečili. Preprečiti ga — ga analizirati, prav tako dobro...

V kolikor etika ne zadeva v prvi vrsti misli, najdemo Lacanovo težnjo, da bi se dokopal do dejanja, v samem središču seminarja, ki je pravkar izšel — v Etiki psihoanalize. Etika se nanaša na dejanja, na tisto, kar človek počenja, v kolikor to lahko sproži sodbo. Brž ko zagotovo vemo, v kateri nevrotični formi prevzema etično vprašanje miselno obliko, ima k temu marsikaj dodati tudi klinika. Dejavnost in vezanost tovrstnega subjekta kaže na neskončno in prisilno ocenjevanje upravičenosti njegovih dejanj, tako dejavnih, kot nedejavnih.

Iz tega izhaja neka vrsta zavore, preložitve, reakcije, ki se je, kot je znano, zmožna grobo sprevrči v naglico in nepreudarno ravnanje. Iz klinike nam je, kot nam kaže izkustvo prisilne nevroze, znan ta zasuk zavore in odgoditve v naglico in v to, kar se kaže kot največja nujnost.

Ta namig morda zadošča, da v nasprotju s tem, na kar utegne opozarjati neka vam morda znana filozofija, pokažemo na antinomijo med mišljenjem in ravnanjem.

Prav ta antinomija daje svojo aktualno pregnanco idealu racionalnega vedenja, ki je, v do popolnosti razdelani matematični strategiji, izpeljani iz teorije iger še posebej poudarjen.

Kaj natanko to pomeni za dejanje?

Danes smo izoblikovali zlasti ideal določenega tipa dejanj, ki naj bi vedno ustrezala znanstvenemu sklepanju — tako da bi bilo delovanje resorbirano v mišljenje, pod pogojem, da je to mišljenje znanstveno, matematizirano ali preprosto racionalno. Ustrezalo naj bi torej idealu v naprej preračunanega delovanja, ki se naposled prikazuje kot sklep nekega premisleka, neke verige dokazov. Ta ideal seveda temelji na predpostavki, da mišljenje funkcionira v okviru neke omejene časovne periode, in da potem, ko je bil enkrat

opravljen potreben premislek, kot zaključek dokazovanja izhaja dejanje. —

Tu nam lahko marsikaj pove klinično izkustvo, saj nas izkustvo *passage à l'acte* spomni na neizogibni časovni vpis dejanja — zlasti v obliki nujnosti.

V primerjavi s tem idealom preišljenega delovanja, iz katerega delajo merilo za neustreznost dejanja, celo za njegovo nemotiviranost, kot se izraža psihiatrija, velja za vse te izpeljave, ki delovanje postavljajo v kontinuiteto z mišljenjem, naslednji predpogoj: funkcijo tega, za kar pri dejanju gre, moramo jemati kot dano, naravo zastavka kot nedvoumno, zastavek sam pa kot nekaj, kar mora biti kot ena izmed njegovih stopenj všteto v premislek.

Vemo, kaj konec koncev za svet, v katerem živimo, pomenijo ti, tudi tu, v tej psihiatrični bolnišnici, opravljeni premisleki, ki vse bolj in bolj prežemajo nek svet, ki je imel svojčas, če pomislimo samo na kraj, kjer smo, nekoliko podeželski značaj, mar ne?

Izračun rentabilnosti, ki smo mu priča v zadnjih petih ali šestih letih, napeljuje k misli, da brez uporabe v dejanskosti, brez na maksimiranju blaginje in rentabilnosti utemeljenega premisleka o tem, kar je potrebno storiti, omenjena filozofija ne funkcioniira. Gre preprosto za model delovanja, kakršnega najdemo v managementu. Mislim, da je tovrstna volja, volja po upravljanju, če se lahko tako izrazim, ki je sposobna svoje opcije izraziti številčno, vse bolj in bolj organizirala in na koncu tudi prevzela psihiatrijo.

Kaj so posledice omenjenega predpogoja, tega, da se zavedamo, kaj takšna motiviranost je in kaj naj bi bil zastavek delovanja?

Vse to, upoštevanje aspektov upravljanja podjetja, predpostavlja, da je subjekt mišljenja, subjekt, ki teži k temu, da bi deloval in na primer, porazdelil resurse, že v svojem temelju naperjen k dobrobiti, svoji lastni dobrobiti, ki jo dandanes identificiramo s koristnim. Ob tem lahko merimo ustreznost dejanj še posebej takrat, kadar se primeri, da je subjekt škodoval samemu sebi.

Je to izjema ali pravilo dejanja?

Po Lacanu postavlja klinika dejanja ta postulat, postulat, da teži subjekt mišljenja k svoji lastni dobrobiti, pod vprašaj. Glede na predavanje, ki ga je imel D. Cremniter, vas ne bom presenetil,

če bom idealu racionalnega vedénja, ki še posebej inspirira naš današnji svet, kar takoj zoperstavil dejanje samomora.

Ce dejansko obstaja nekaj, kar se temu idealu zoperstavlja, potem je to po vsej verjetnosti samouničenje... Kot dogovorjeno velja, da racionalno vedénje, kolikor bolj napreduje, toliko bolj prihaja do istega rezultata. In v nekem mnogo širšem merilu smo sedaj v položaju, da smo na tej racionalni poti nakopičili možnosti za samouničenje, ki presegajo individuuum in jih lahko apliciramo na celotno človeštvo...

Naj se naposled soočimo z dejanjem samomora. Lacan je iz njega napravil model dejanja. Dejanja ne misli kot optimalnega pretoka resursov, temveč kot samomor, iz katerega izdela paradigmo pravega dejanja. Samomor, pravim, ne da bi pristavil: psihotičen, perverzen, nevrotičen, heroičen. Ob tem se ne bom ustavljal, pa čeprav obstajajo sicer tudi heroični samomori, vendar je to tu brez pomena.

Na tej točki zadošča, če opozorim, da je v subjektu nekaj, kar je sposobno, da nastopi zoper njegovo dobrobit. Nekaj, kar ni v službi koristnega ampak, nasprotno, deluje v smeri uničenja.

Lacan sleherno pravo dejanje pojmuje kot »samomor subjekta«, kar lahko postavimo v narekovaje, da bi pokazali, da je skozenj subjekt lahko ponovno rojen, vendar kot drug subjekt. To, da subjekt pred njim in po njem ni več isti, tvori dejanje v pravem pomenu besede. S tem je opravičena raba termina *predrugečenje (mutacija)*, kar bom na tem mestu razčlenil do konca, vse do termina samomor. Morda vam zveni bolje, če rečem, da sleherno pravo dejanje, sleherno dejanje, ki ni le vznemirjenje, vzgib, motoričen odvod, da je torej sleherno dejanje, ki kaj šteje, neka prekoračitev.

Sleherno pravo dejanje je, če hočete, delikt, saj je iz zgodovine razvidno, da ni nobenega pravega dejanja, ki ne bi vsebovalo prekoračitve. Prekoračitve česa? Koda, zakona, simbolne celote, prekoračitve, s katero prej ali slej pridemo do preloma s pravom, saj prav to omogoča dejanju, da preuredi to kodiranje.

Predstava, da je sleherno pravo dejanje dejansko samomor subjekta, je pojmovanje, ki se zdi morda pretirano, vendar pa je treba ob tem vedeti, da je v skladu s Freudom. Vsaj toliko, kolikor je v navezavi s pojmom gona smrti. Treba je reči, da je koncept dejanja pri Lacanu povezan predvsem s tem pojmom. Dejanje samomora kaže na popoln razcep, do katerega lahko pride v organizmu, na razcep med organizmom, interesi za preživetje, njegovim blagrom in homeo-

stazo na eni, in tistim drugim, ki ga obvladuje, našira in v danem primeru tudi uniči, na drugi strani.

Točka, na kateri glede na blagor stoji samomor — pa naj bo patološki ali heroičen, je paradoksalna. Blagor, ugodje, korist tistega, ki živi, njegovo nadaljnje vztrajanje v eksistenci, ni brezpogojno odvisno od tega, kako vidi vrednoto, ki naj bi bila zanj absolutna, zato dejanje samomora v kratkem stiku doseže ta centralni, izključeni predel subjektivnega sveta, ki ga je Lacan poimenoval užitek.

Da bi razvrstili, kar nam prinaša Freud, nam je nujno potreben pojem užitka; saj je simptomu, ki ga hočemo kot terapevti zdraviti, subjekt tako vdan, da ga v danem primeru ljubi kot samega sebe — blaznež, je dejal Freud, ljubi svojo blaznost.

Vdan je svojemu simptomu, čeprav mu ta prinaša bolečino. Če rečemo tako preprosto, kot je le mogoče, nas to zavezuje, da najdemo dostop k nekemu drugačnemu konceptu, konceptu užitka, ki ga ni mogoče zamenjati z ugodjem. Simptom, ki prinaša trpljenje, mora biti užitek, užitek, ki ni povezan z ugodjem, temveč prav z bolečino, ki ga zadovoljuje, v danem primeru škoduje organizmu in, v kolikor se osamosvoji, vodi v smrt.

S tega vidika heroizem — ki je, kot pravi Lacan, neka sublimacija — ne izključuje želje po užitku, ampak, nasprotno, priča o tem, da lahko človek za to žrtvuje celo življenje. To je, če hočete, triumf gona smrti, obupna potrditev užitka.

Dejanje je treba že zato ločiti od akcije, gibanja.

Dejanje je za Lacana tisto, kar meri na samo jedro biti: užitek. To je samomor, ki je lahko tudi zločin; le zakaj ga ne bi tako poimenovali? Ko smo govorili o uboju brez motiva, smo upoštevali škodo, prizadejano domnevno škodljivemu užitku drugega, ki ga najdemo na samem izvoru nezavednih korenin rasizma.

S tega zornega kot se zdi termin *passage à l'acte* popolnoma ustrezen. Zadeva opustitev dvoumnosti mišljenja, besede in govornice, ki jo zahteva dejanje, to, da se v dejanju, mišljenem kot *passage à l'acte* subjekt izmakne tako dvoumnostim besede, kot tudi sleherni dialektiki pripoznanja in tvega, da pusti Drugega za sabo, in prav zato tisto, za kar pri dejanju v resnici gre ni številčno izrazljivo, ampak je, nasprotno, zunaj univerzuma vrednotenja, premislekov, enakvrednosti, menjave, meri na dokončno; v jedru slehernega pravega dejanja pa je *passage à l'acte* navzoč kot paradigma.

V jedru slehernega dejanja je nek Ne, zoperstavljen Drugemu. Tu bi morali, se razume, ostro ločiti med *passage à l'acte* in uprizarjanjem (*acting out*), pri čemer se slednje vedno odvija na neki sceni.

O uprizarjanju lahko govorimo na primer v analitični zvezi, prav tako dobro pa tudi v sleherni izmojstreni zvezi terapevtske komunikacije; o uprizarjanju lahko govorimo, če obstaja scena, scena, ki je pravzaprav beseda, scena na kateri prične subjekt uprizarjati pred pogledom Drugega. Subjekt potrebuje Drugega, potrebuje gledalca.

Nasprotno pa pri *passage à l'acte* ni nobenega gledalca več. Ta scena je izginila in subjekt je morda mrtev. Kot mrtvec bo opazoval druge, jim zastavljal svoja vprašanja in jim dal čutiti zakaj? svojega pogleda.

Dejanje je, če strnemo, vedno *auto*. Dejanje samokaznovanja (*auto-punition*), s katerim je Lacan začel kariero psihiatra. Dejanje je vedno *auto*, kar pomeni, da je ravno to, kar ga loči od Drugega.

Denimo, da je Lacan prav na ta način koncipiral akt analize. Ko pravi, da se analitik lahko avtorizira le sam, ima to isto strukturo kot samomor. Zato je lahko Lacan formuliral, da je edino uspelo dejanje samomor, in to za ceno, da nočeš o ničemer ničesar več vedeti, kar pomeni, da se hočeš dejansko ločiti od tistega, kar sem imenoval dvoumnost besed in dialektika pripoznanja, s čimer se upira psihoanalizi, ki je prehod k zgrešenemu dejanju, k spodletelosti. Status dejanja v analitičnem izkustvu, odlikovani status dejanja, da tako rečem, je neuspelo in ne uspelo dejanje.

Kaj je ta spodletelost drugega kot to, da se nezavedno mišljenje pojavi v mišljenju, v besedi, v telesu in odlaga, odlaga dejanje, pusti izreči nekaj drugega. V nasprotju s tem je samomor zato mejno dejanje. Zdi se, da moramo zato, če se hočemo orientirati v zadevah dejanja, najprej vzpostaviti antinomijo med mišljenjem in dejanjem ter celo med nezavednim in dejanjem.

Bistvo mišljenja, če ga razumemo v smislu nezavednega, je dvom. Od trenutka, ko nastopi potlačitev, mislimo samo še v elementu tistega »ne vem«, je dejal Freud. Na ravni mišljenja se subjekt v temeljnem pomenu nahaja v tej nedoločenosti. To je razvidno iz sanj, v katerih ne ve, kje je.

Če je bistvo mišljenja dvom, ki ga za nas uteleša prisilna nevroza, potem je v nasprotju s tem bistvo dejanja gotovost. V analitičnem izkustvu je na primer analitikova interpretacija, da bi ohranila na-

men, potrebna kot dejanje. Ta lahko sicer malce izstopa, interpretacija pa izpopolni in sama omogoči to izkustvo.

Pri razumevanju povezave med dejanjem in govorico nas ne sme ovirati antinomija med mišljenjem in dejanjem. Čeprav sem dejanje na tem mestu, v tej strahoviti paradigmi, samomoru, predstavil kot nekaj nemega, pa ta svojih koordinat vendarle ne prejme od nikoder drugod, kot iz govornice. Dejanje, ki je tudi dejansko eno samo, torej ni vznemirjenje, refleks, motoričen odvod, dejanje je vedno prehod, pasaža, je vedno prekoračitev.

Zato je preprosto dejstvo, da je postavljanje ene noge pred drugo, nekaj drugega kot dejanje, kot prekoračitev nekega praga. Na zunaj ni razlike med preprosto hojo s pomočjo nog in prestopom nekega praga, praga neke stavbe, praga Rubikona na primer.

Enkrat sem sicer videl Rubikon in zagotavljam vam, da sem si to želel, ker sem že davno slišal, da govorijo o njem... napovedano je, da se to, ko prispeš tja skozi majhne italijanske kavarnice, imenuje *alea jacta est*, itn... to naznanja cel svet označevalcev, zato pričakujete, da boste zagledali Rubikon, neke vrste Niagaro, potem pa imate resnično... morate se skloniti in zagledate nek majhen, absolutno beden potoček!

Cesarjevo dejanje je v svetu pomenilo senzacionalno naznanilo, ne fizično in ne zato, ker bi bilo prestopiti Rubikon tako zelo težko, kot je bilo Hanibalu prestopiti Alpe, ampak preprosto zato, ker je Rubikon označeval mejo, prek katere neitalijanske vojske niso smele — ko si jo prestopil, si prelomil s pravom — s tega zornega kota gre za dejanje samo tedaj, kadar imamo opravka s prestopom nekega označevalnega praga.

Zato prejme dejanje, ki sem ga predstavil kot nemega, svojo vrednost in svoje koordinate vendarle samo iz univerzuma govornice. Da je lahko Cezar izvršil dejanje, da je to, kar je storil dejanje in ne le skok čez beden potoček, ki ima morda pozimi malo več moči, kar pa ni posebej važno, je moralo najprej obstajati rimsko pravo.

To potrjuje Lacanovo definicijo, da dejanje vselej stopi na mesto rekanja. To pomeni, da vzgib, delovanje, to, da nekaj storiš, še ne zadošča za dejanje, prisotno mora biti tudi neko rekanje, ki ga uokvirja in fiksira. Očitno nas lahko fascinirajo momenti, kjer je, kot se temu pravi, reči isto kot storiti — saj poznate interes določenih lingvističnih analitičnih filozofij za performative, pri katerih bi bilo za to, da obljuba eksistira, dovolj, če rečemo »obljubljam«.

V tem primeru gre za popolno zlitje rekanja in početja, za sen o popolni resorbiciji dejanja v označevalce.

Vztrajali bomo pri tem, da je za obstoj dejanja nujno predru- gačenje samega subjekta skozi označevalno prekoračitev. Hkrati z dejanjem, ki je kot tako ravnodušno do svoje prihodnosti — zato je zanj samomor zelo dobra paradigma — mora obstajati neka ozna- čevalna sankcija; dejanje je kot tako zunanje smislu, ravnodušno do tega, kar pride potem. V svojem temelju je dejanje brez *tistega potem*, dejanje je na sebi. Kar pride potem, dovrši nekdo drug; Cezar tostran in onstran Rubikona ni več isti Cezar.

Gre za izginotje *tistega potem*, ker bo v tem, kar sledi, subjekt rojen kot drug. Če se dejanje pojavi po naključju, kar je redko, potem skozi naknadni pomen vedno ponovno vznikne.

Če imamo dejansko opraviti z dejanjem, ki šteje, potem bomo iz njega skovali ep. Če hočete, je ta kljub temu vedno njegovo zasmehevanje. Angleži so to lepo pokazali s svojimi tako imenovanimi heroično-komičnimi deli, ki so v resnici vedno uveljavljala tisto, za kar pri zasmehevanju gre.

To najdete tudi v delu, ki je pred tem, da izide, v »Zgodovini psihoanalize v Franciji« gospe Roudinesco, epu o Jacquesu Lacanu. Treba je reči, da je tudi tu na delu neko zasmehevanje. Le kaj bi bilo drugega, saj se z zgodovino psihoanalize spoprime le skozi revno zgodovino njenih institucij, psihoanalize same pa se loti s pozicije lastne fasciniranosti z močjo.

S tega zornega kota je zgodovina psihoanalize dejansko zlata, mar ne? Če se ozremo na psihoanalizo s stališča moških označeval- cev, zares naletimo na nepremagljiv učinek zasmehevanja. Ko hoče gospa Roudinesco povedati, da je od leta 1967 že veliko ljudi storilo dejanje, vstopilo v analizo, kar vselej pomeni uleči se na kavč, govori o »množični vstaji francoske psihoanalitične mladine«. Tu imamo, če si privoščimo kvalifikacijo dejanja, prav gotovo oprav- ka z zasmehevanjem!

Epos, ki v temelju obkroža tisto, kar je bilo Lacanovo dejanje... Opaziti je, da uspeh, ki ga je okronal, uspeh, hkrati popoln in zastrt, in naposled prava želja, ki jo je Lacan vanj vnesel, želja, ki ni bila samo želja po moči — če gre nekemu za moč, mora ravnati drugače kot psihoanaliza — v temelju je ta, ob tej priložnosti zgrešena plat zelo očitna: skrivnost Lacanovega uspeha, uspeha njegovega dejanja. Lacan je zamudil priložnost, da bi mednarodne psihoanalitike pritegnil na svojo pot.

Opaziti je, da Lacan iniciative nikoli ni vzel v svoje roke; njegovo dejanje zatrjevanja, dejanje avtonomije psihoanalize je, če lahko tako rečemo, v razmerju do mednarodnega vedno zreduciral na svojo lastno izključitev. Dejansko je bil v poziciji odklanjanja, kakor so tudi drugi odklanjali njega, bil je v poziciji *passer à l'acte*, da je lahko izdelal nekatere od najbolj dragocenih točk svojega nauka in s tem morda razodel, kaj je na nek način pravi Lacan.

VPRAŠANJA

François Leguil: Zdi se mi, da je J. A. Miller v svojem predavanju lepo pokazal, da bi bila trditev, da bi dejanje lahko preprečili, nična. Kljub temu še vedno velja, da veliko psihiatrov — pa ne le vpričo psihotikov — teži k temu, da bi preprečili določene *passages à l'acte*, o katerih vemo samo to, da subjekt, ki se jih reši, o tem nikoli več ničesar ne pove. Zakaj je za nas tako pomemben Esquirol, o katerem je govoril F. Sauvagnat? Pomemben je, ker s pomočjo neke nenazadnje nekoliko komplicirane etiologije, ki je prav gastro-enterična etiologija in frenologija, ki ga naredi bolj za Broussaisovega brata, kot pa Pinelovega sina, s pomočjo neke etiologije, ki ne vzdrži dokazov; je prvi in zadnji, ki je za psihiatre želel ustanoviti kliniko, ki bi bila izključno klinika simptoma. Ob koncu prejšnjega stoletja so se na nivoju nevroz znova spoprijeli s problemom, kako razrešiti vprašanje dejanja pri fobijah in obsesijah; svoj prispevek pa bi rad zaključil s poslednjim *passage à l'acte*, ki se je izvršil le nekaj kilometrov stran od Bonnevala, prinesel psihiatrični bolnišnici precejšen uspeh in H. Eyu posredoval primer Jean-Pierre.

H. Ey razvija tu teorijo, ki je Millerjevi v vseh točkah ravno nasprotna, saj pravi: *Passage à l'acte* izhaja iz neke neurološke razrešitve časovne etične strukture.« Kljub temu je predlagal, da naj bi upoštevali klinična znamenja, ki bi nam omogočila v naprej predvideti presenečenje. Kako je potem mogoče, da dejanja ne moremo zaobseči v kliniki simptoma in da nimamo o njem nobenega védenja, ki bi bilo predvidljivo, kako potem dejansko ustanoviti kliniko, ki ne bi izhajala le iz tistega potem nekega dejanja, ampak bi nas nanj opozarjala že prej?

J. A. Miller: Nisem prepričan, da bi bilo mogoče vprašanje preprečevanja zastaviti praktično. Da bi nekaj preprečili, moramo

vedeti, s čim imamo opravka. Omenjeno je mogoče, in to tudi često počnemo, uporabiti v ta namen le tako, da radikalno ločimo uspele in neuspele dejanje, da premislimo, kako kljub vsemu obstajata samomor in samomor.

Obstajata namreč tako samomor uprizarjanja, samomor, ki pomeni klic po Drugem in je ne glede na nerodnost te izjave na nek način zgrešen, kot tudi samomor, ki pomeni ločitev od Drugega. Gre za orientacijo, s katero je treba računati, da bi ocenili, kako se samomor napoveduje, kako je mogoče to napoved v danem primeru uganiti in ga prehiteti prav na točki, ko določen tip napovedi izgine. V praksi, ki jo je treba urediti, to precej pogosto počnemo, saj gre prav za to, da samomor, ki ga preprečujemo, prepoznamo v trenutku, ko se tam, kjer se sploh ne postavlja v ospredje, napoveduje kot razrešitev dvoma.

Nauk, ki ga je mogoče iz tega potegniti je, da moramo tam, kjer preprečevanje ni možno, kot terapevti priznati ponižnost. V Sainte-Anneu sem, kot ste mogoče tudi vi, pri določenih predstavitvah bolnikov videl Lacana presoditi, da obstajajo določene osebe, ki jih ni mogoče ustaviti, osebe, ki bodo na koncu vedno našle svojo usodo, usodo izginotja. Publika je to navdajalo z bolečino. Vseeno sem še vedno prepričan, in mislim, da je tako dejal tudi Cremniter, da lahko otrok, ki je praktično nezaželen, sam v sebi čuti poklicanost k izginotju, pri čemer tako psihiater kot analitik ostajata brez moči. S tem sem na hitro odgovoril na vprašanje, ki bi ga morda moral načeti, na vprašanje, ki očitno pripada problematiki preprečevanja.

Prevedla:

Uršula Cetinski

Saš Jovanovski

(Francoska verzija je izšla v: Actualités Psychiatriques, Nr. 1, 1988; po predavanju v Bonnevalu)

ROBERTO ROSSELLINI:

DEJANJE, SVOBODA, SAMOMOR

Ena najbolj razvpitih Lacanovih »norih« izjav je, da je edino uspelo dejanje, edino dejanje, ki ni spodrseljaj, SAMOMOR. Kako to dojeti? Kateri pojem dejanja je tu na delu?

Danes je že postalo del splošne modrosti, da s posmehom zavrnamo domnevno »naivno«, »zdravorazumsko« zoperstavitev besede in dejanja, zoperstavitev, ki je v osnovi izjav tipa »samo govoriš, namesto da bi delal«, »preiti je treba od besed k dejanjem« ipd. Danes že vsi vedo, da lahko tudi »z besedami delamo stvari«: na to temo je John Austin že pred 40 leti napisal klasičen priločnik. In zdi se, da je psihoanaliza v samem svojem jedru zavezana tej ravni govornice kot dejanja: je na to ne omejuje že formalno dejstvo, da gre za *talking cure*, za poskus, vplivati na Realno simptoma »zgolj z besedami«, tj. zgolj v mediju besede, ne da bi se zatekli k neposrednemu delovanju na telo (z elektrošoki, s farmakoterapijo ipd.)? In, поближе, ali ni na samem začetku Lacanovega nauka najti teorijo »utemeljujoče besede /*parole fondatrice*/«, ki je nekakšna formulacija performativa, govornega dejanja, *avant la lettre*? Ali ni temeljna teza Lacanovih prvih Seminarjev, da intersubjektivno realnost tvorijo izjave, ki s samim svojim procesom izjavljanja subjekt naredijo to, kar ga v izjavi imenujejo — izjave tipa »ti si ... /moja žena, moj učitelj/«, torej interpelacijske izjave, izjave, pri katerih s samim tem, ko se v njih prepoznam, postanem to, kar trdijo, da sem? Ali ni natanko na tem tudi poudarek Lacanovega pojmovanja ponavljanja oziroma spominjanja preteklih travm: ne gre za to, da se dokopljemo do nasebne, dejstvene resnice o preteklosti, gre za to, kako to spominjanje nanovo določi oziroma spremeni samo subjektovo *sedanjo* pozicijo izjavljanja, mesto, od koder govori. Učinek *resnice*, ki nanj meri psihoanaliza, je v tem drugem: ko se, denimo, dokopljem do potlačene otroške travme, se mi radi-

kalno spremeni »podoba samega sebe«, simbolna mreža, ki določa moje samorazumevanje.

Toda očitno je, da Lacanova izjava o samomoru kot edinem uspelem dejanju ne gre v ta okvir: matrica, na podlagi katere bi lahko dojeli samomor kot dejanje *par excellence*, ni govorno dejanje, ni performativ. Katera je torej ta matrica? Namesto neposrednega odgovora se obrnimo k filmski umetnosti, k režiserju, katerega osrednja obsesija je samomorilsko dejanje svobode, ki ni ujemljivo v okvire performativa: Roberto Rossellini.

NEMCIJA LETA NIČ: beseda ne zavezuje več

V zgodovini filma je dvojnost dejanja kot performativa in dejanja kot realnega, kot dejanja nemogoče svobode, najčisteje prišla do izraza prav pri Rosselliniju. Rossellini se je še kako zavedal odločilnosti performativa za strukturiranje intersubjektivnih razmerij: niz njegovih filmov je osredotočenih na dialektiko »igranja vloge«, prevzema simbolnega mandata. Do kraja je ta dialektika prignana v GENERAL DELLA ROVERE, tragikomični zgodbi o Bertoneju, drobnem tatu in kockarju (igra ga Vittorio de Sica), ki ga za časa nemške okupacije Italije Gestapo aretira in prisili, da se v zaporu, polnem pripadnikov odporniškega gibanja, izdaja za generala della Rovere, slavnega partizanskega vojvode (tega so v resnici Nemci že ujeli in ubili, a partizanom to še ni znano). Zamisel Nemcev je, da bi Bertone med jetniki poizvedel, kdo so ostali resnični vodje Odpora. Bertone pa se polagoma tako vživi v svojo vlogo, da v nji vztraja do smrti: raje kot da bi Nemcem izdal zaželjena imena, pusti, da ga ustrelijo kot »general della Rovere«... Poanto zgodbe je med Rossellinijevimi interpreti najbolj pregnano izrazil Leo Braudy, ki je zapisal, da je s tem filmom Rossellini sprejel »izumetničenost — igranje vloge, privzem preobleke — kot pot k moralni resnici... /Ta film/ uvaja idejo, da lahko igranje vloge in preobleka peljeta k osvoboditvi in realizaciji jaza« (nav. po Peter Brunette, *Roberto Rossellini*, Oxford: Oxford University Press 1987, str. 387). Dialektika, s katero imamo tu opraviti, je torej dialektika simbolne identifikacije, prevzeta simbolnega mandata: paradoks, da lahko vztrajanje v lažni maski vsebuje več resnice kot če odvržemo masko in pokažemo »pravi obraz«. Dokler se ubogi Bertone pod pritiskom okoliščin zgolj pretvarja, da je

general della Rovere, imamo opraviti s komičnim učinkom malega človeka, ki se znajde na mestu heroja; ko je za to »vlogo« pripravljen zastaviti svoje življenje, dobi zadeva tragično razsežnost in in postane samo njegovo vztrajanje v maski heroično, avtentično etično dejanje. Takšna dialektika — ki jo je Rossellini nato še bolj poudarjeno razvil v PREVZEMU OBLASTI LUDVIKA XIV — implicira, da je v maski več resnice kot pa v tem, kar se skriva pod njo: maska ni nikoli »zgolj maska«, ampak določa naše dejansko mesto v intersubjektivni simbolni mreži, in kar je zares lažno oziroma nično, je naša »notranja distanca« do maske. Pot do etične resnice oziroma do avtentične subjektivne pozicije zato ni pot od maske do resničnega obraza, ki se skriva pod njo, ampak pot naše postopne »notranje« identifikacije s tem, kar smo najprej jemali kot »zgolj masko«, »zgolj družbeno vlogo«. Ta pot potemtakem pelje »od zunaj navznoter«: najprej se zgolj »delamo«, zgolj »igramo«, da nekaj smo, nato pa postopoma to res postanemo — v tem nam ni težko prepoznati pascalovske logike »navade« (ravnanj, kot da veruješ, pa boš počasi zares začel verjeti). Performativna razsežnosti se tu skriva v simbolni učinkovitosti oziroma določujoči, konstitutivni vlogi »maske«: maska nas naredi to, kar se zgolj delamo, da smo. Delamo se, fingiramo, da nekaj smo, in naenkrat to res postanemo.

Ta logika dejanja kot identifikacija z »masko«, s simbolnim mandatom, pa je pri Rosseliniju zasenčena z neko drugo, povsem heterogeno logiko, ki pride do izraza v tistih fascinantnih trenutkih epifanije, na katere se radi osredotočijo Rosselinijevi interpreti. Te epifanije se praviloma tolmači v krščanski luči, kot trenutek božje milosti, ki osvetli oziroma pretrese junaka ali junakinjo.¹ Toda ali gre res za to? Oglejmo si zadevo od bliže, tako da bomo vzeli tri filme, ki so vsi zgrajeni kot priprava ali reakcija na travmatični trenutek epifanije: NEMCIJA LETA NIČ (1947), STROMBOLI (1949) in EVROPA 51 (1951). Vsak od teh filmov je zanimiv po tem, da nas — če ga gledamo »spontano«, »neposredno« — ujame v napačno razumevanje, da nam ponudi past, ki se ji moramo izogniti.

NEMČITA LETA NIČ je zgodba o dečku Edmundu, ki živi s sestro in bolnim očetom v porušenem in okupiranem Berlinu poleti 1945. Prepuščen je ulici in z drobnimi zločini preživlja svojo družino, pri tem pa čedalje bolj prihaja pod vpliv homoseksualnega nacističnega učitelja Henninga. Ta ga polni z nauki o tem, kako je življenje kruti boj za obstanek, kjer je treba s šibkimi, ki so nam le v breme,

neusmiljeno obračunati. Edmundov oče nenehno stoka, da ve, da ne bo več ozdravel, da je družini zgolj v napoto in da si zato želi umreti. Edmund ga usliši in mu v pijačo pomeša preveliko dozo zdravil. Po očetovi smrti Edmund sam blodi po porušenih berlinskih ulicah; otroci, ki se jim hoče pridružiti v igri, ga izključijo. Sam poskusi s poskakovanjem po kvadratnih pločnika, vendar se igri ne more predati: zanj ni več vrnitve v otroštvo. Na glas sestre, ki ga kliče domov, se ne odzove, ampak se pred njo skriva v napol podrti hišo, zleze v zgornje nadstropje in se vrže na betonsko dvorišče. Film se konča s posnetkom njegovega drobnega trupla sredi dvorišča. — Prizor, zaradi katerega je bil ves film posnet, je kajpada sklepno Edmundovo blodenje po porušenem Berlinu in njegov samomor. V čem je pomen tega dejanja? Branje, ki se neposredno ponuja, je več kot očitno: film je zgodba o tem, kako moralno korumpirana nacistična ideologija pokvari otroško nedolžnost, pripravi otroka do grozljivega dejanja očetomora. Zgrožen nad tem dejanjem se nato otrok v občutku krivde ubije. Toda, je to branje res ustrezno?

¹ Z nekaj ironije bi lahko rekli, da je bila milost, ki je presvetlila samega Rossellinija, srečanje z Ingrid Bergman: čudež njenega srečanja je zglédna ponazoritev tega, kako »pismo zmerom prispe na svoj naslov«. Okvir zgodbe je znan: na vrhuncu slave je Ingrid Bergman, tedaj najbolje plačana hollywoodska zvezda, v mali newyorški dvorani videla najprej njegovo ODPRTO MESTO in nato še PAISAN. Pretresena nad filmom mu je napisala pismo, iz katerega nedvoumno izhaja, da je bila do njega v transfernem razmerju, še preden ga je osebno srečala: šlo je dobesedno za »ljubezen PRED prvim pogledom«. Bila je namreč obsedena od zamisli, da mora s svojim zvezdništvom pomagati Rosselliniju do zaslužene mednarodne slave; tako se mu je ponudila za katerokoli vlogo, če lahko le kaj počne s švedsko igralko, ki govori tekoče angleško, nekaj malega nemško, v italijanščini pa le dve besedi, »ti amo /ljubim te/«! Rossellini ji je takoj odgovoril z navdušenim telegramom in nato s podrobnim pismom, obiskal jo je v Hollywoodu, skupaj sta se odpravila v Italijo snemat STROMBOLI in se kmalu nato poročila. — Prvi komičen detajl, ki ga velja k temu dodati, je, kako bi niz naključij skoraj preprečil, da bi pismo Bergmanove doseglo Rossellinija. Neki Italijan v Ameriki ji je rekel, naj piše Rosselliniju v Minerva Studio v Rimu. Toda prav na dan, ko je pismo prišlo, je v pisarnah studija izbruhnil požar; pismo so kot po čudežu našli nedotaknjeno na pogorišču. Ko je nato studio skušal najti stik z Rossellinijem, da bi mu predal pismo, je le-ta stalno grobo odlagal slušalko, ker je bil prav tedaj skregan z vodstvom studija. Ko je pismo končno dobil in mu ga je tajnica prevedla, ni vedel, kdo je Ingrid Bergman, in jo je o tem povprašal. Ko mu je tajnica potrdila, da gre res za veliko hollywoodsko zvezdo, ji je poslal telegram, v katerem je zapisal,

Pozoren ogled filma pokaže vrsto podrobnosti, ki rušijo to podobo. Res je, Edmund deluje, preide k dejanju, medtem ko učitelj zgolj patetično blebeta o pravici močnih; ko Edmund pove učitelju, kaj je storil, se učitelj zgrožen odvrne od njega. Je torej Edmund res zgolj dobesedno vzel učiteljev nauk? Je njegovo dejanje bilo povzročeno z učiteljevimi besedami, gre res za vzročno vez med besedami in dejanji? Najmanj, kar moramo k temu pripomniti, je, da Edmund s svojim dejanjem ne »ustreže« le učiteljevemu nauku, ga »aplicira« na lastno družino, ampak ustreže predvsem izrecni očetovi želji, da hoče umreti. Njegovo dejanje je zato nekako neumestljivo, je hkrati dejanje vrhunske krutosti, hladnosti, in dejanje brezmejne nežnosti in ljubezni: potrdilo, da je za očeta pripravljen iti do kraja. To ujemanje nasprotij (hkrati metodična krutost in neskončna ljubezen) je točka, kjer sleherna »utemeljitev« dejanja v »besedi«, v takšni ali drugačni ideologiji, odpove. Daleč od tega, da bi »dobesedno vzelo« in realiziralo najbolj kruto in pokvarjeno ideologijo, pomeni Edmundovo dejanje neki presežek, ki uhaja ideološkemu kot takemu — dejanju absolutne svobode, ki suspendira polje ideološkega pomena. Edmundovo dejanje je (ideološko, psihološko...) »prazno«, je dejanje natanko v pomenu, ki ga opredeli, denimo, Schelling kot svobodno: dejanje, utemeljeno v sebi, ne v takšnih ali drugačnih ideoloških »zadostnih razlogih«, torej dejanje čiste volje. V Edmundovem dejanju zato čisto Zlo sopvade z najbolj popolno otroško nedolžnostjo: Edmund umori očeta in pri tem ostane svetnik. Da uporaba besede »svetnik« tu ni neupravičena, nam potrdi dejstvo, da je par let po NEMCIJI LETA NIČ Rossellini posnel film o Svetem Frančišku, se pravi da uvršča prelom Svetega Frančiška z vsemi posvetnimi institucionalnimi vezmi, njegovo vrnitev v stanje blažene nedolžnosti, ko »zgubimo vse«, v isti niz z Edmundovo »izpraznjenostjo« oziroma osamitvijo.²

da »je absolutna resnica, da sem sanjal o tem, da bi naredil film z vami« — čista laž, ko pa ni niti vedel zanjo. Toda ali res? Kaj naj si mislimo o enigmatičnem dejstvu, da se v njegovem najbolj slavnem filmu, ODPRTEM MESTU, dva osrednja negativna lika, lezbična nacistka in mučitelj, oficir Gestapa, pišeta *Ingrid* in *Bergmann*? Na neki način je torej Rossellini RES že sanjal na temo »Ingrid-Bergman«. Kaj si je le moral misliti, ko je dobil pismo, podpisano z osebo, katere ime zgošča v eno dva najbolj perverzna negativna lika njegovega filma? Ni bil to svojski »odgovor realnega« na njegovo poigravanje s filmsko iluzijo, ni bilo to izkustvo, podobno tistemu Casanove, ko je — kot v odgovor na njegove »čarovnije« — narava odgovorila z divjo nevihto?

Ta popolna »izpraznjenost« Edmunda je poudarjena s samim načinom njegove igre, predvsem v prizoru, ko opazuje očeta, kako pije kozarec z zastrupljenim mlekom. Opazuje ga brezizrazno, z utrujenim, bledim pogledom, brez minimalnega čustva strahu, sočutja, obžalovanja; zato ni mogoča kakršnakoli gledalčeva psihološka »identifikacija« z njim, se pravi, film povsem blokira gledanje, kjer bi gledalec trepetal skupaj z Edmundom, občutil srh, napetost, obžalovanje, grozo nad lastnim dejanjem itd.: »Edmund, ki bi v bolj konvencionalnem filmu bil fokus gledalčeve identifikacije, je tu prej nekakšna ničelna množica, prazno število, žariščna točka učinkov.« (Brunette, op. cit., str. 84) Ničelna množica, prazno število — lacanovsko ime za subjekt, zveden na prazno točko, brez opore v imaginarni ali simbolni identifikaciji. Edmund je nemara res čisto, »demonično« Zlo, toda pri tem ne smemo pozabiti, da je prav zato utelešenje čiste duhovnosti, čiste volje, osvobojene slehernih »patoloških« motivov.

Edmundovo izkustvo, Edmundov eksistencialni položaj, je torej položaj absolutne svobode kot absolutne zapuščenosti, ko je kot subjekt izločen iz občestva, ko »simbolno umre«. Ne gre le za to, da je izločen iz konkretnega občestva soljudi, gre za neprimerno bolj radikalno izkustvo, da je izločen iz — da zavzame distanco do — samega velikega Drugega, simbolne ureditve: kar Edmund izkusi, je nezvedljivi prepad med »besedami« in dejanji«. Kar ga požene v dejanje, je zavest, da je vsaka utemeljitev v ideologiji nezadostna.

² Skozi zadnja leta Lacanovega nauka se kot rdeča nit vleče vzporednica med pozicijo psihoanalitika in svetnika: v obeh primerih gre za to, da se identificiramo z objektnim izmečkom, ki uteleša nekonsistentnost simbolne ureditve, s točko, ki se ne pusti ujeti v mašinerijo družbene koristnosti oziroma uporabnosti, s točko čistega utroška. Resda najdemo pri Lacanu tudi izjave, ki kažejo v nasprotno smer, denimo tisto, ki psihoanalitična združenja postavi v isti niz s koncentracijskimi taborišči — toda je tu nasprotje res nepremostljivo? Če se svetniki socializirajo, če se skušajo organizirati kot družbeni red, ali ne dobimo samostanov, se pravi povsem reguliranega sveta, ki je zgled koncentracijskega taborišča, kjer se namesto trpinčenja s strani mučiteljev mučijo sami menihi, nalagajoč si težko breme odpovedi? In ali niso bile paragvajske misije oziroma »redukcije« v 17. in 18. stoletju, kjer so jezuiti prevzeli oblast nad domorodsko indijansko družbo, prav tako organizirane kot koncentracijska taborišča s popolno regulacijo vsega, tudi najbolj intimnega življenja? (Kot ironično pripominja Hegel, so Jezuiti ob polnoči celo z zvoncem spomnili podložnike, da je čas za izpolnjevanje zakonske dolžnosti.)

Edmundu se uspe postaviti na tisto »prazno« mesto, kjer BESEDE VEČ NE ZAVEZUJEJO, kjer je zničena njihova »performativna« moč. To je »Nemčija leta nič«: Nemčija v letu absolutne svobode, ko je suspendirana intersubjektivna vez, zaveza Besede. Temu — tej distanci do Drugega — sicer lahko rečemo »psihoza«, toda »psihoza« je tu zgolj drugo ime za svobodo. (Te svobode kajpada nikakor ni dojeti v vsakdanjem smislu »nenačelnega ravnanja«, ko »se ne menimo za sprejete obveznosti«: prav takšni »nenačelni prevaranti« obstajajo še najbolj zavezani moči Besede, se gibljejo *znotraj* njenega polja s samim tem, ko *varajo*, ko je njihova pozicija v sebi razcepljena — pri Edmundu pa tega razcepa ni, hladna odločnost neposredno sovpade s čisto otroško nedolžnostjo). Ko torej Edmund po očetomoru reče učitelju »Jaz sem to storil, vi ste o tem govorili«, to — kot ustrezno poudari Jacques Ranciere — nikakor ne pomeni prelaganja odgovornosti na učitelja v slogu »ne zdaj mene dolžit, ti si mi govoril, da je treba tako ravnati!«, ampak prav nasprotno hladno konstatacijo absolutnega *prepada* med besedami in dejanjim.³ Zlo v filmu uteleša korumpirajoči glas, najbolj

³ NEMČIJA, LETO NIČ je v tem smislu nasprotje Hitchcockove VRVI (posnete skoraj ob istem času, le leto dni kasneje). Osrednji problem obeh filmov je isti: problem odnosa besed in dejanj, problem dobesedne realizacije grozljive ideologije; oba filma sta pač nastala kot odmev na travmatično izkušnjo nacizma: kako je bila možna realizacija tako grozljive ideologije? Toda Hitchcock je (vsaj v tem filmu) bistveno krajši od Rossellinija (zaradi česar tudi VRV spada med njegove neuspele filme): to, kar se napak pripisuje NEMČIJI, je dejanska teza VRVI. Ko homoseksualna mladeniča zadavita svojega najboljšega prijatelja, storita to zato, da bi fascinirala svojega učitelja, profesorja Caddella, ki pridiga pravico Nadljudi, da ubijejo nepotrebne in nekoristne posameznike (natančno tako kot Henning to pridiga Edmundu v NEMČIJI); ko je učitelj soočen z dobesedno realizacijo svojega nauka, ko torej (v skladu z Lacanovo definicijo komunikacije) od drugega prejme svoje lastno sporočilo v resnični obliki, se (tudi tu, tako kot v NEMČIJI) zgrožen umakne pred posledico svojih besed, noče v nji prepoznati svoje resnice. Toda Hitchcock na tem ostane: »vrv« iz naslova filma je vrv, ki veže besede in dejanja, in nihče v filmu, niti profesor niti morilski par, se te vezi ne osvobodi, ne doseže točke svobode.

Kar pa je zanimivo na Hitchcockovem opusu, je, da (po interpretaciji, ki jo je predložil Lesley Brill) ta razpade na dvoje prav po kriteriju odnosa do dejanja oziroma odnosa besede in dejanja. Gre za dvojico »romans« in »ironičnih« filmov. V »romansah« poteka gibanje »od zunaj navznoter«, v njih vlada performativna moč besede: par se najprej dela,

jasno v slavnem prizoru, ko skuša Edmund angleškima vojakoma prodati ploščo s Hitlerjevimi govori; ploščo da na gramofon, nankrat se po porušenih berlinskih ulicah razteza breztelesen Glas Zla, naključni mimoidoči nehote otrpnejo, ko ga zaslišijo, ne vedoč, od kod prihaja... toda ves poudarek prizora je na tem, da Edmund NI uročen ne s tem ne z nobenim od Glasov ideologije, ki ga bombardirajo z vseh strani, od učiteljevega glasu do sestrinega, ki mu tik pred samomorom ponudi družinsko zavetje. K dejanju ga ne žene noben Glas, noben nadjazovski imperativ, ampak prav prizveta distanca do vseh glasov:

»Prav v tem je globoka vznemirljivost njegove geste, v tej istovetnosti hladne krutosti in najvišje nežnosti. ... Ni bolj pretresljive geste ljubezni kot je roka, ki jo Edmund položi na očetoto rame, da bi ga odvrnil od namere, da bi s kom drugim delil pijačo, ki jo je pripravil zgolj zanj. To ujemanje nasprotij, ta popolnost mirne geste ljubezni in smrti, je tisto, kar razoroži vsako ideologijo ali vsako pojasnitev s slabim vplivom ideologije. To je tisto, kar jim je za vedno nepojmljivo: da ni izza Edmundovega tihega obraza nič več kot v njegovih natančnih gestah; a tudi to, da ni ta »nič več«, ki se razodene v odločnosti-brez-oklevanja morilskega sklepa in v pretresljivi nežnosti njegove izvršitve, nič manj kot svoboda. Kar Edmunda pripravi k dejanju, je vrtoglavo odkritje čiste zmožnosti, da naredimo ali ne naredimo, kar pravijo besede drugih, da smo edini odgovorni za dejanje, edini izvrševalci njegovega nastopa. Film bi bil neskončno bolj pomirjajoč, če bi nam nalagal, da bežimo pred nevarnimi diskurzi in ščitimo otroštvo, na katero pritiska svet v ruševinah. Toda vse, kar pritiska na Edmunda, je neznosna teža te svobode leta Nič. In tako kot nacistični katekizem ne more proizvesti dejanja, obžalovanje ne more proizvesti samomora. Tako v prvem kot v drugem primeru je na mestu vzroka zgolj vrtoglavica, privlačna praznina brezmejnosti možnega...« (Jacques Ranciere, »La Chute des corps«, v *Roberto Rossellini*, Paris: Cahiers du Cinema 1989, str. 74—75).

da je zaljubljen, priklene ga zunanje naključje, v teku zgodbe pa zunanja vez prerase v avtentično ljubezensko čustvo; ti filmi se tako končajo z uspešno komunikacijo, uspešno intersubjektivno vezjo. Temu nasproti so »ironični« filmi, katerih vrhunec je kajpada PSYCHO, kjer maska ostane zgolj maska, kjer beseda ne zmore performativne moči in kjer zato ne pride do komunikacije, ampak do psihotičnega razkroja družbene vezi.

Zato tudi Edmundov sklepni samomor ni nikakršno dejanje obžalovanja, ampak zgolj pusti, da ga dokončno potegne vase ta »vrto-
glavica«, prepad, ki ga je odkril ob svojem očetomoru. Natanko isti prepad, ki potegne vase otroka v EVROPI 51, filmu, ki je komplementaren NEMČIJI LETA NIČ: v NEMČIJI pride do trenutka epifanije na koncu, ta trenutek nastopi kot razplet, medtem ko celotna zgodba EVROPE sestoji v razdelavi posledic, ki jih ima dejanje »srečanja z Realnim«, do katerega pride že na samem začetku, za socialno okolje. — EVROPA 51 je zgodba Irene, žene iz bogate rimske družine, katere mladi sin obupno išče kontakt z njo, medtem ko njo bolj zanimajo sprejemi in družabno življenje. Sin poskusi samomor (vrže se v brezno sredi stopnišča) in kmalu zatem umre za posledicami krvnega strdka. V Ireni to sproži strahoten občutek krivde, kot da je ona s svojim zanemarjanjem sina in plehkim življenjem kriva za njegovo smrt. Povsem pretrga s svojim dotlejšnjim življenjem in išče novi smisel v pomoči ljudem: posluša nasvet svojega bratranca, komunista, in gre delat v tovarno; odgovor išče v cerkvi in poskusi z dobrimi deli, vendar je nič ne more zadovoljiti. Ko skuša ponesrečeno prepričati roparja iz soseščine, naj se preda policiji, in ga noče sama prijaviti, prestopi mejo zakona; sodni tribunal jo razglasi za neprišteveno zaradi smrti otroka in jo pošlje na psihiatrično opazovanje. Po vrsti testov jo hladen psihiater razglasi za noro; družina jo zapusti in na koncu filma je sama v sterilni celici, medtem ko jo pred bolnico reveži, ki jim je skušala pomagati, razglašajo za svetnico...

Past, ki jo film nastavi gledalcu, je v tem, da mu ponudi kot očitno branje, po katerem Ireno vrže iz tira krivda, ker je zaradi plehklega družabnega življenja bila gluha za sinov klic. Če film bremo tako, ga zvedemo na običajne okvire kritike odtujenosti sodobnega življenja, ki v plehkosti družabnih prireditev presliši obupan klic sočloveka. Na ta način povsem zgrešimo odločilno razsežnost filma: če naj ima konec filma, ko Irena pretrga vse posvetne družinske vezi in zavzame svetniško pozicijo, kakršenkoli smisel, potem moramo postaviti pod vprašaj samo Irenino krivdo, ki izbruhne ob sinovem samomoru. Ta krivda ni »avtentična«, ampak že pomeni beg, maskira neko veliko bolj radikalno travmo. Ključ za to nam da lacanovska psihoanaliza, ki izkušnjo subjektove krivde postavi v razmerje z nekonsistentnostjo velikega Drugega (simbolne

ureditve), s tem, da je veliki Drugi »zmerom že mrtev«. V tej smeri je brati Lacanovo tolmačenje razvpih freudovskih sanj o očetu, ki ne ve, da je mrtev: lik očeta traja, ohranja svojo konsistenco, dokler se mu ne pove resnica. Od tod sledi tipičen obsesivni (prisilno-nevrotični) obrat: za vsako ceno je treba preprečiti, da bi Drugi zvedel (da je mrtev), bolje, da jaz umrem, kot da bi Drugi zvedel. Skratka, subjekt krivdo prevzame nase: moja dolžnost je, da prevzamem nase: moja dolžnost je, da prevzamem krivdo in tako rešim Drugega, preprečim, da bi Drugi umrl. Kolikor sebe postavim, dojamem kot krivega, s tem zameglim ne-obstoj Drugega, sebe žrtvujem, umažem, da bi Drugi ostal čist in živ. Komu med nami ni ta izkušnja znana v razmerju do osebe, do katere smo v transferju: bolje, da krivdo hitro prevzamem nase, kot da bi se pokazala slabost nje(ga) (očeta, ljubljene ženske...), njegova nemoč, njena neumnost — ljubezen prepoznamo prav po tem, da hitro ponuja sebe kot žrtvenega krivca.⁴ Na politični ravni imamo opraviti z istim prevzemom krivde pri razmerju podložnikov do realsocialističnega Vodje: za vsako ceno je treba pred Njegovim pogledom skriti, kako gredo stvari narobe, kako beden in reven je vsakdan, uprizarjati je treba spektakle, parade, ki naj ga prepričajo o blestečih uspehih, da le ne bi zaslutil, kako vse temelji na laži, kako je on nemočen, mrtev — če je kaj narobe, smo avtomatično krivi mi, podložniki, svojo predanost stvari izpričamo s tem, da prevzamemo krivdo nase in s tem ohranimo neomadeževan sam Projekt. — Da bi поблиže došli to logiko krivde v razmerju do nekonsistentnosti oziroma neobstoja Drugega, velja izhajati iz osnovnega paradoksa oziroma protislovnosti Drugega; v ideološkem polju je veliki Drugi navzoč na dva nasprotujoča si načina:

— najprej je »veliki Drugi« skrita instanca, ki za našimi hrbti »drži niti v rokah« in »v resnici vodi igro«: božja Previdnost v tradicionalni ideologiji, (običajno dojeta) heglovska »zvičajnost uma«, »nevidna rok trga« v blagovnem gospodarstvu, »objektivna logika zgodovine« v marksizmu-leninizmu, »judovska zarota« v nacizmu itd. Skratka, presežek v rezultatu, ki uhađa dejavnikom, razcep med

⁴ Običajno psihoanalitično tolmačenje sinovega občutka krivde v razmerju do očeta (da se pač sinu v obliki krivde sprejeto povrne potlačena želja po očetomoru) bi tu veljalo dopolniti: eno najbolj travmatičnih izkustev sina je trenutek, ko mora vzeti na znanje dejstvo, da je oče »mrtev« (nemočen nastopač, nekdo, ki »blefira« in skozi avtoriteto skriva svojo nebogljenost); s prevzemom krivde skuša sin ohraniti neomadeževano podobo očeta kot zastopnika Zakona.

tem, kar smo hoteli doseči, in dejanskimi rezultati, se utelesi v nekem novem dejavniku, v nekakšnem nad-Subjektu — mi obračamo, veliki Drugi je tisti, ki obrne. Ta opora v velikem Drugem je kajpada sama dvoznačna: deluje lahko kot pomirjujoče zagotovilo (kot npr. pri stalinistu, ki je prepričan, da je zgolj orodje v rokah Zgodovine) ali kot grozo vzbujajoča instanca paranoje (kot npr. pri nacistu, ki vidi izza ekonomskega kaosa, nacionalnega ponižanja, moralnega razkroja itd. isto dolgo roko Juda); vse te razsežnosti se zgoščajo v vlogi analitika kot »subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve« v psihoanalitičnem procesu: je pomirjujoče zagotovilo Smisla, zagotovilo tega, da bo nepovezano blebetanje »prostih asociacij« naknadno osmišljeno, hkrati pa grožnja, da nam analitik hoče ukrasti naš najbolj dragocen zaklad, jedro uživanja v nas (saj nam uspela interpretacija, ki razpusti simptom, dejansko »ukrade uživanje«: simptom ni le šifrirano sporočilo, ampak hkrati način, kako subjekt organizira svoje uživanje). Kot lahko takoj opazimo, pomirjajoča in ogrožajoča plat nista simetrično razporejeni: medtem ko predpostavljeni subjekt zagotavlja smisel, pa jemlje užitek; obe plati se pravzaprav zgoščata v antisemitskem liku Juda, ki hkrati zagotavlja smisel — če upoštevamo, da gre za judovsko zaroto, »vse postane jasno« — in krade užitek.

— vendar pa je veliki Drugi hkrati nasprotje skrite roke, ki drži niti v rokah: instanca čistega videza, videza, ki je bistven, tj. ki ga je treba za vsako ceno ohraniti. Do skrajnosti je bila ta logika velikega Drugega kot čistega videza prignana v realnem socializmu: ves sistem je naravnán v to, da je treba za vsako ceno ohraniti videz, da ljudje navdušeno in soglasno podpirajo Partijo, da srečno in predano gradijo socializem — vrstijo se ritualizirani spektakli, volitve, množična zborovanja itd. itd., v katere sicer nihče »zares ne verjame« in vsi vedo, da vanje nihče ne verjame, pa je partijske politokrate kljub temu neznansko strah, da se ta videz ne bi zrušil. Instanca, *pred katero*, pred pogledom katere, za katero je treba za vsako ceno ohraniti videz, je kajpada prav veliki Drugi. Naj se dogajajo še tako grozne stvari, naj gre ljudem v resnici še tako slabo, »veliki Drugi o tem ne sme nič vedeti«, zanj je treba odigrati spektakel nasmejanega in zadovoljnega ljudstva. Če je veliki Drugi v prvem pomenu »subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve«, pa je potemtakem veliki Drugi v drugem pomenu nasprotno »subjekt, ki o tem ne sme nič vedeti« — o čem »tem«? O tem, da gre v dejanskosti vse narobe, o tem, da je njegov veliki zgodovinski

Projekt (Komunizem ipd.) mrtva črka — skratka, če naj znova parafraziramo slavne Freudove sanje, pred velikim Drugim (utelešenim v Vodji) moramo za vsako ceno skriti, da je mrtev. — Zadnji srhljivi zgled te logike je padeč Ceaucescuja: njegova odločilna »napaka«, nemara celo neposredni razlog njegovega padca, je bila, da je (po grobem zatrtju upora v Temišvaru) hotel še »velikemu Drugemu« dokazati, da je vse v redu, in je organiziral veliko zborovanje v svojo podporo v Bukarešti; tu pa ga množica ni več poslušala, videz je bil zrušen... Razlaga, da je bil Ceaucescu megalomanijak, ki je zgubil stik z realnostjo in bil prepričan o svoji priljubljenosti ter zato tvegaval javno zborovanje, je tu prešibka: kot da organiziranost Securitate ne priča o tem, da se je dolga leta pripravljala na izbruh ljudskega nezadovoljstva! Ceaucescu ni verjel v ljudstvo, verjel je v »velikega Drugega«.⁵

Nemara je v tem logika stalinskih čistk oziroma predanih komunistov, ki brez pomisleka prevzemajo vso krivdo nase — da bi s tem obvarovali Drugega, preprečili, da bi Drugi zvedel resnico in umrl. — V psihoanalitični teoriji se veliko govoriči o prenosu oziroma projekciji krivde na Drugega, o tem, kako se subjekt znebi odgovornosti, tako da krivdo paranoidno projicira v Drugega (Juda itd.); nemara bi bilo ustreznejše razmerje obrniti in pokazati, kako je lahko sam prevzem krivde, dejanje samoobtožbe, nekaj »neavtentičnega«, beg pred pravo travmo. In po Lacanu imamo z istim opraviti tudi pri problematiki izvirnega greha: Bog ni le umrl, ampak je zmerom-že bil mrtev, le da tega ni vedel; smisel izvirnega greha je prav v tem, da vernik — s tem ko prevzame nase krivdo — ohrani iluzijo, da Drugi obstaja, se zaslepi za neobstoj, za nekonsistentnost, luknjičavost samega Drugega. Logika izza izvirnega greha je torej: bolje da sem jaz vseskozi kriv, kot da Drugi (zve, da) je mrtev.

⁵ Kako torej misliti ti dve plati ideološkega velikega Drugega skupaj? Rešitev je enostavnejša kot pa se nemara zdi: videz, ki ga je treba za vsako ceno ohraniti v totalitarnem ritualu, je prav videz, da je Partija orodje v rokah Zgodovine, ki opravlja vzvišeno Poslanstvo, torej videz, da stoji za odločitvami Partije veliki Drugi v pomenu zgodovinskega Smisla oziroma logike Zgodovine. Z drugimi besedami, videz, ki ga je treba za vsako ceno ohraniti, je prav videz, da se za videzom nekaj skriva. Od tod nenehno poudarjanje realsocialističnih ideologov, kako ljudstvo neskončno ljubi Partijo: ljubezen je tu dojeti v strogem analitičnem pomenu, kot transferno razmerje do subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve.

STROMBOLI: dejanje svobode

Ta »neobstoj Drugega«, to brezno, za katero se zaslepimo, ko voljno prevzamemo nase krivdo, je torej tisto, s katerim imamo opraviti v EVROPI 51, tisto, ki je Ireninega sina pognalo v samomor. Ob koncu filma se Irena ne le reši krivde, ampak izkusi, kako je bil sam občutek krivde slepilen maneuver, ki naj bi ji prikrikl ontološko praznino, ki je potegnila vase njenega sina. Z isto praznino imamo opraviti ob koncu STROMBOLI, prvega filma z Ingrid Bergman, ko se junakinja v trenutku epifanije »sreča z Realnim«. — STROMBOLI je zgodba o Karin, estonski emigrantki, ki se ob koncu zadnje vojne znajde v begunskem taborišču v Italiji. Ker ji vedno znova spodleti poskus, da bi dobila argentinsko vizo, se iz obupa, da bi se rešila taborišča, odloči za poroko z revnim italijanskim ribičem iz vulkanskega otoka Stromboli. Na otoku živi zaprta skupnost, kjer vlada primitivna patriarhalna atmosfera: »pristen« stik z naravo skozi ribolov, a hkrati pretepanje žena... Karin ta atmosfera duši; v njej čedalje bolj zori sklep, da bo pobegnila. Končno se odloči in se peš napoti preko ognjeniškega hriba na drugo stran otoka, od koder pelje ladja na celino. Toda prav tedaj začneta iz kraterja bruhati dim in pepel; Karin se zgrožena zgrudi: soočenje z izbruhom deluje kot travmatično »srečanje z Realnim«, ki jo do kraja pretrese. — Po tej točki, po izkušnji epifanije, po srečanju z Realnim, se ameriška in italijanska verzija filma radikalno razlikujeta. V ameriški verziji (ki so jo proti Rossellinijevi volji zmontirali v RKO po navodilih producentov), se Karin spusti nazaj v dolino, vsiljiv off-glas pa to pospremi s komentarjem: »Skozi svojo grozo in trpljenje je Karin našla potrebo po Bogu. Zdaj je vedela, da lahko upa v mir edino če se vrne v vas.« Italijanska verzija, pri kateri je zadnjo besedo imel Rossellini, pa ohranja dilemo odprto — film se konča z njenim ponavljanjem »Moj Bog! O milostljivi Bog!« in s posnetkom dima iz vulkana. Sam Rossellini je na vprašanje o tem, ali se Karin vrne v vas ali ne, odgovoril:

»Ne vem. To bi bil začetek nekega drugega filma. ... V vsakem človeškem izkustvu v teku življenja je neka prekretnica — ki ni konec izkustva ali človeka, ampak prekretnica. Moji finali so prekretnice. Nato se začne znova — toda kaj je tisto, kar se začne, tega ne vem. Če bo to treba povedati, bom povedal kdaj drugič.« (Brunette, op. cit., str. 126)

In s tem smo končno pri lacanovskem pojmu dejanja: prav s to odprtostjo konca nam STROMBOLI tako rekoč v destilirani, izčiščeni obliki pokaže razsežnost dejanja, ki SE NI performativ in tudi SE NI akcija v realnosti, poseg v svetu. Dejanje, ki ga opravi (oziroma, natančneje, ki ga prestane) Karin skozi »mistično« izkustvo na ognjeniku, skozi srečanje z Realnim, je dejanje *simbolnega samomora*: dejanje, ko »zgubimo vse«, ko zabišemo celotno simbolno realnost, zavzamemo distanco do nje, se izvržemo iz nje, da bi lahko začeli iz »točke nič«, iz točke absolutne svobode, iz točke, ki jo je Hegel poimenoval »abstraktna negativnost«, vrtoglavo brezno ničča, ki vse potegne vase. Kar namreč Karin izkusi na ognjeniku, je prav »sovpadanje nasprotij«, ki definira pozicijo svetnika: Karin naenkrat »razume veličastno moč nje, ki ne poseduje ničesar, to izjemno silo, ki nam da popolno svobodo. Dejansko postane drugi Sveti Frančišek.« (ibid., str. 110) Trenutek tega izkustva, kako nam odpoved vsemu da mir in blaženost, lahko natančno umestimo: obrat nastopi med dvema imenom Boga. Karin je na najnižji točki obupa in zdvomljenja, ko se na begu pred vasjo (družbenimi vezmi) ponoči znajde na robu bruhačnega ognjenika. Ko jo obkrožajo dim in plini, se zazdi, kot da je v peklu. Bežala je pred neznosno družbeno realnostjo, a naletela je na nekaj še bolj groznega, na Realno. Jokajoč zastoka »Opravila bom, toda nimam hrabrosti, strah me je!«. Dvakrat zavpije »O Bog, Bog!«, vendar kot izjavo obupa, skrajne frustriranosti in izčrpanosti. Nato se slika pretopi v mirno, sončno jutro; Karin, ki je zaspala na robu kraterja, se zbudi in znova dvakrat reče »O Bog!«, toda tokrat kot izraz spoštovanja veličastnemu miru okoli sebe. Heglovsko rečeno: prejšnja izkušnja zgube se ji je sprevrnila v zgubo same zgube; izkusila je, kako je bilo tisto, kar jo je bilo strah zgubiti, samo nekaj ničvrednega, nekaj, kar je pomenilo zgubo. Tisto, za kar v obupu prejšnjo noč ni imela dovolj hrabrosti, da bi »opravila«, je prav ta simbolni samomor, odpoved simbolni realnosti. Lahko bi tudi rekli, da Karin izkusi pomen božje tautologije: izkusi, kako v izjavi »Bog je Bog« sovpadeta Bog groze, uničevalec sveta, in Bog blaženosti. Celotno njeno izkustvo bi lahko zapisali natanko kot »Bog je... Bog«: ko gremo skozi »točko nič« simbolnega samomora, se izkaže, da je tisto, kar se nam je tik pred tem prikazovalo kot absolutna negativnost, ki pomete z vsem v vrtincu svojega besa, hkrati najvišja blaženost in mir — čim se odpovemo vsem simbolnim vezem. DEJANJE, za katero

nam tu gre, DEJANJE v lacanovskem pomenu, je prav in zgolj ta obrat, ta premena notranje drža, ko se odpovemo samemu odpovedovanju, ko izkusimo, da v odpovedi nimamo česa zgubiti.

Past, ki nam jo nastavi STROMBOLI, je torej v tem, da konec tolmačimo, kot da se Karin odpove iluzorični izkoreninjenosti in se resignirano vrne domov: kot da se Karin skozi izkustvo epifanije zave ničnosti svojega gnusa nad zatohlim življenjem v vasi in prenovljena sprejme svojo usodo. Film pa se izogne prav temu sklepu: kaj bo potem, to je, kot pravi Rossellini, neka druga zgodba. Karin je vse postavila na kocko, se izničila, pretrgala (simbolne) vezi, dosegla točko »absolutne svobode«, ko je ne vežejo več verige označevalca.⁶ Nedvomno jo zdaj čaka, kot temu vulgarnopatično pravimo, »novo življenje«: prej ali slej se bo vrnila v vas, se pomirila z možem ali odšla nazaj na celino, prevzela bo nove simbolne mandate, mesto v skupnosti, tako ali drugače bo spet začela delovati — toda film se konča, še PREDEN si bo Karin zgradila novo simbolno identiteto (ali prevzela bivšo), PRED novim performativom, novo »utemeljujočo besedo«.

Seveda je v tovrstnem srečanju Realnega, v tovrstnem soočenju z »nočjo sveta«, z breznom čistega Sebstva (»abstraktne svobode«), nekaj izjemnega, nekaj, kar se realizira le v skrajni intimi tega, čemur med drugim (napak) pravimo »mistična izkušnja«. Toda poudarek Lacana je na tem, da moment prehoda skozi »ničelno točko«, simbolnega samomora, — moment torej, ki v čisti obliki izstopi ob »mistični izkušnji« — na delu v VSAKEM dejanju, ki je vredno tega imena, dejanju, ki ni zvedljivo niti na znotrajsvetno delovanje (poseg v svetu) niti na govorno dejanje (performativ). Kaj namreč označuje dejanje? Oprimo se na tekst Jacquesa-Alaina Millerja, preveden v pričujočem zborniku. Samomor je dejanje *par excellence* zato, ker se dejanje od dejavnega posega razlikuje predvsem po tem, da radikalno spremeni samega svojega nosilca (akterja). Dejanje ni nekaj, kar preprosto naredim (»opravim«), ampak nekaj, po čemer sam »nisem več isti kot prej«. Lahko bi

⁶ Zato je treba tovrsten »simbolni« samomor zaperstaviti samomoru »v realnosti«, ki je praviloma ujet v mrežo simbolne komunikacije: s samomorom skuša subjekt poslati sporočilo Drugemu, to je dejanje, ki naj deluje kot priznanje krivde, kot iztrenjujoče opozorilo (politični samosežigi) ali kaj podobnega, medtem ko »simbolni samomor« meri prav na zabris, na zavzetje distance do samega Drugega, do simbolne mreže intersubjektivnih razmerij.

rekli, da subjekt »gre skozi« dejanje: v njem se izniči in nato znova rodi (ali pa tudi ne). Zato je sleherno dejanje, vredno tega imena, »noro«, v pomenu neke temeljne »neprištevnosti«: z dejanjem postavim vse, predvsem pa samega sebe, svojo simbolno identiteto, na kocko, dejanje je (kot pravi Miller) zmerom zločin, »prestop«, namreč prestop meje, ki jo začrta dano simbolno občestvo. Dejanje definira prav ta moment ireduktibilnega, radikalnega TVEGANJA: dejanje je v svoji osnovni razsežnosti NEGATIVNO, dejanje izničenja, izbrisa — kaj bo iz tega nato nastalo, tega ne le ne vemo, ampak je v nekem pomenu tudi nepomembno, drugotno glede na NE! čistega dejanja.⁷ Danes, ko je psovanje Tita stvar olikane konverzacije (mnogokrat tudi s strani ljudi, ki so še pred leti pisali slavospeve o Titovem zgodovinskem pomenu), velja biti toliko pošten in navesti kot zgled političnega dejanja Titov NE Stalinu. Že neposredni vtis prebiranja takratnih dokumentov —

⁷ Tu bi lahko našli vez s pojmom dejanja, kot ga razvije Ernesto Laclau (prim. prevod v pričujočem zborniku): dejanja kot tistega, ki se umesti na točko neodločljivosti simbolne strukture. Nezvedljivi moment tveganja, neuračunljivosti-neprištevnosti, namreč pomeni prav to, da je dejanju lastna neka časovnost, ki ni zvedljiva na prostor: dejanje uvede neko zarezo med »prej« in »potem«, neko diskontinuiteto, ki je ne moremo zvesti na preračunljiv-obvladljiv prostorski stroj. V tem smislu bi bilo dejanje tisto, ki ga je dojeti v nasprotju s težnjo, opazno tako v umetnostni kot v znanstveni avantgardi XX. stoletja, da bi čas zvedli na prostor, da bi časovno zaporedje predstavili kot prostorski, sinhroni sobstoj. Kaj je, denimo, kubizem v slikarstvu, kjer je predmet upodobljen hkrati iz različnih perspektiv, drugega kot prevedba časovnega zaporedja, ko s pogledom krožimo okoli predmeta, na prostorski sobstoj v sinhroni enotnosti podobe? In verjetno je več kot naključje, da je relativnostna teorija, izoblikovana v istih letih kot kubizem, odprta pot pojmovanju vesolja kot prostorsko-časovnega kontinuuma, tj. »statični« podobi vesolja, kjer je čas zveden na »četrto dimenzijo prostora«, po kateri lahko (tako kot po prvih treh dimenzijah prostora) potujemo v obe smeri. Vesolje se zato ne »razvija« več v času, ampak zmerom že obstoji in toto, kot navzoče v celoti. — Temu nasproti je v perspektivi orisane teorije dejanja čas ontološko zavezan temu, da je v prostoru zmerom že »nekaj narobe«, tj. da je v njem nekaj »out of joint«, da v njem nekaj »ni na svojem mestu«. Časovnost ontološko implicira neko prostorsko »neuravnoteženost«, univerzum, kjer Stvar zmerom »manjka na svojem mestu«. Nemara bi od tod lahko dojeli tudi »vrženost v svet« kot opredelitev tubiti pri Heideggru: prav zaradi te ontološke »vrženosti v svet« — tj. zato ker tubit (človek) ontološko-konstitutivno »ni na svojem mestu«, se znajde na mestu, je vržena v mesto, ki ni njeno — je čas ireduktibilni horizont človekovega razumevanja biti.

vtis, ki ne vara — je, da je bila tu negativna razsežnost mnogo bolj pomembna od pozitivne. Kar je zares štel, je bilo to, da je neka komunistična stranka na oblasti rekla NE stalinski hegemoniji; v imenu ČESA je rekla ne, to verjetno niti nji sami ni bilo jasno, in tvegamo lahko celo cinično hipotezo, da so vse kasnejše jugoslovanske novotarije, zaradi katerih smo zdaj v takšni godlji, posledica obupanih prizadevanj ideologov na čelu s Kardeljem, da bi »racionalizirali« ta NE čistega dejanja, ga utemeljili v nekem pozitivnem ideološkem projektu; v enem zadnjih intervjujev je celo sam Tito prostodušno izblebetal, da so po prelomu s Stalinom v jugoslovanskem vodstvu panično iskali poti, kako utemeljiti ta prelom, da ne bi izpadel kot goli boj za oblast, in so se nato oprijeli samoupravljanja... Cesar se moramo tukaj zavedati, je prav ta razmik: prelom s Stalinom ni bil prelom v imenu samoupravljanja (kot je kajpada trdila kasnejša apologetika), ampak dejanje čistega tveganja, zavrnitev, vztrajanje pri svojem, in šele kasneje je ta zavrnitev zadobila pozitivno eksistenco v samoupravnem ideološkem projektu. Tito in njegovi so s tem NE prekoračili svoj Rubikon, ne da bi bili gotovi, kaj jih čaka onstran oziroma, natančneje, kaj bo IZ NJIH SAMIH nastalo, ko se bodo znašli onstran. Hkrati nam zdaj postane jasno, zakaj je (kot poudari Miller) dejanje, četudi pripada redu Realnega, možno le na ozadju Simbolnega: dejanje je prekoračitev, uničenje dane simbolne mreže, simbolnega univerzuma. Posebej jasno ta simbolna razsežnost izstopi ob Titovem dejanju: veličino dejanje mu daje zgolj in prav to, OD KOD je bilo izvršeno. Z drugimi besedami, kot so to poudarili številni zahodni politiki (ki prav zato niso imeli interesa Jugoslavijo preveč vključiti v zahodna zaveznitva), je Titov NE deloval tako subverzivno zato, ker ga je Tito izrekel KOT KOMUNIST, ker se je Stalinu uprl KOT KOMUNIST. Če bi Tito preprosto prestopil na Zahod in — kot temu pravimo — »restavriral kapitalizem«, bi pač imeli opraviti s porazom v medblokovskem obračunavanju, Zahod bi si prisvojil kos Stalinovega imperija, na tem ne bi bilo nič subverzivnega; prav s tem, ko je do konca vztrajal, da počne to, kar počne, KOT KOMUNIST, pa je Tito od znotraj načel monolit mednarodnega komunističnega gibanja.

Povzemimo: z dejanjem imamo torej opraviti, ko gre za »simbolni samomor«, za tvegano prekoračitev meja simbolnega univerzuma, pri kateri negativna razsežnost prevlada nad pozitivno, se pravi, pri kateri gre predvsem za NE, ne pa za to, kaj se bo iz

tega pozitivnega izcimilo. Pri dejanju nikoli ne moremo vanj vsteti, kako bo ono samo spremenilo obstoječo simbolno mrežo, njegove posledice so radikalno nepredvidljive: dejanje je prelom, po katerem »nič ni več isto kot prej«. Prav v tej zarezni dejanja kot Realnega temelji znana misel, da lahko zgodovino zmerom vzročno obrazložimo za nazaj, ne moremo je pa kot njeni dejavniki predvideti vnaprej: ne moremo je prav toliko, kolikor zgodovina ni »objektivni potek«, ampak jo skandirajo vdori dejanj. Tisto Novo, nova simbolna realnost, ki se oblikuje kot nasledek dejanja, je zmerom »stanje, ki je po svojem bistvu stranski-nenameravani učinek«, ne pa realizacija vnaprejšnjega načrta. In četudi imamo v politiki nešteto zgledov takšnih dejanj — de Gaullov NE Petainu oziroma francoski kapitulaciji, pri nas v Sloveniji Kocbekov prelom s Slovensko ljudsko stranko pred izbruhom zadnje vojne, ko je Kocbek tvegaj »skok v neznano« in začel iskati stika z levico, tja do mitičnega zgleda takšnega dejanja prekoračitve, namreč Cezarjevega prestopa Rubikona — pri katerih gre zmerom za veliko kretnjo moškega, voditelja, pa vseeno ne smemo pozabiti, da je literarno-politični zgled takšnega Dejanja Antigoinin NE državni oblasti, Kreontu: njeno dejanje je dobesedno samomorilsko, z njim se izključi iz občestva, pri čemer ne ponudi nič novega pozitivnega, zgolj vztraja pri svoji brezpogojni zahtevi. Nemara bi torej lahko tvegali hipotezo, da je za razliko od moškega Performativa, velike utemeljujoče kretnje, *dejanje kot realno po svoji notranji logiki »žensko«*. Povleči bi veljalo črto od Antigone do Simone Weil, katoliške mističarke in borke francoskega Odpora, ki je končala življenje s samomorilskim stradanjem in bila neposreden zgled Rosselliniju za lik Irene v EVROPI 51. Razlika moško/žensko se tako ne prikriva več z razliko aktivno/pasivno, duhovno/čutno ipd., ampak je sama moška *dejavnost* že beg pred veliko bolj radikalno razsežnostjo ženskega *dejanja*: prelom z naravo je na strani ženske in moški s svojo obsesivno dejavnostjo skuša zgolj zakrpati travmatičen rez tega preloma.⁸

⁸ Takšno pojmovanje dvojice moško/žensko bi lahko podprli še z drugimi dodatnimi izpeljavami, denimo z neko temeljno dvoznačnostjo, ki se drži teorije »stanj, ki so po svojem bistvu stranski-nenameravani učinki /states that are essentially by-products/« pri Jonu Elstru. Izhajajmo iz osnovne dvoznačnosti Pascalove argumentacije v prid veri v Boga. Osnoven Pascalov nasvet verniku je kajpada: ne moreš se direktno odločiti za vero, lahko pa se odločiš, da boš ravnal, KOT DA veruješ,

Dejanje kot ne-zgodovinsko

Očitek, ki se pri doslej povedanemu ponuja sam od sebe, je kajpada, da je takšen pojem dejanja nezgodovinski. Daleč od tega, da bi očitek zavrnil, ga je treba v polni meri pripoznati in mu preprosto vzeti naravo očitka. Natanko v tem je namreč razlika med histerijo in psihozo: histerija/historija je več kot plehka besedna igra, histerija je po svojem temeljnem ustroju historična, je način upiranja subjekta prevladujoči (vsakokrat zgodovinsko konkretizirani) obliki interpelacije oziroma simbolne identifikacije. Histerija pomeni spodletelo interpretacijo, pomeni, da subjekt v imenu tega, kar je »v njem več kot on sam«, tj. objekta v sebi, zavrne mandat, ki mu je dodeljen v simbolnem univerzumu, in zato je njen način kajpada pogojen z dominantno obliko simbolne identifikacije, medtem ko je psihoza, zavzetje distance do simbolne ureditve, »nezgodovinska«, tj. na ravni psihoze nam ni težko postaviti enačaja med psihotičnimi izbruhi, o katerih poročajo antični viri, in sodobnimi kliničnimi primeri. Dejanje kot »psihotično« v tem pomenu je nezgodovinsko. — Toda zadeve se tu bolj zapletejo, kot pa se zdi na prvi pogled. Edino, po čemer lahko

in boš sprejel zunanji ritual verovanja, molil, pomagal revnim itd. — vera bo nato prišla sama od sebe, kot nenameravani, stranski učinek tvoje zunanje podreditve verskemu ritualu. Tu je torej tostransko delovanje v svetu nameravano, notranja vera pa je nenameravani stranski učinek. Toda ko Pascal govori o dobičku, ki nam ga prinese verovanje v samem tostranskem, zemeljskem življenju (tisti, ki veruje, bo poplačan že v sami tostranosti: živel bo mirno in srečno življenje, polno smisla), se logika njegovega argumentiranja skoraj simetrično obrne: če hočem res uživati zemeljski dobiček, ki ga prinese vera v onstranst, potem do vere ne smem imeti zunanje-instrumentalnega razmerja, tj. ne smem si reči »v resnici ne verujem, toda delal se bom, da verujem, zato da bi použil tostranski dobiček, ki ga prinaša vera, zato da bi moje življenje bilo mirno in polno smisla...« — tostranski dobiček vere je na razpolago zgolj tistemu, ki mu ne gre direktno zanj, ampak zares veruje v onstranstvo, je torej »po svojem bistvu stranski učinek« vere v onstranst. Enkrat je torej vera v onstranst »stranski učinek« tostranega, zunanjega podrejanja verovanjskemu ritualu (»delaj se, kot da veruješ, in vera bo prišla sama od sebe«), drugič je tostranski dobiček (občutek, da živimo smiselno in varno življenje) »stranski učinek« vere v onstranst. — Nemara se v tem razcepu ponovi razlika moško/žensko: »moška« bi bila performativna zunanja podreditev ritualu, ki proizvede vero, »ženska« pa stava na onstranstvo, ki proizvede tostranski dobiček.

Sele tovrstna razdelava razlike moško/žensko nam omogoči, da prebijemo globoko dvoumnost oziroma razcepljenost, ki se drži običajnih

ločimo zgodovinskost od historicizma, je navzočnost nekega »ne-zgodovinskega« jedra Realnega: konec koncev je osnovna napaka *historicizma*, ki vse »zgodovinsko relativira«, prav v tem, da se z njim izognemo srečanju z Realnim. Vzemimo odnos do velikih teoretikov našega stoletja, do Heideggra, do Lacana, in razvrščanje njihove teorije v »faze«: Heidegger I (*Bit in čas*) proti Heideggru II (»mišljenje biti«), fenomenološko-heglovski Lacan petdesetih let, nato strukturalistični Lacan, nato Lacan »logike Realnega« — na takšnem razvrščanju je kajpada nekaj pomirjajočega, zdi se, da misleca s tem obvladamo, zadeva je postala razvidna... pa vendar smo s takšno razporeditvijo v »faze« nekaj zgubili: zgubili smo prav tisto ključno, srečanje z Realnim. Zgubili smo (denimo, ob Heideggru) dejstvo, kako so različne Heideggrove »faze« zgolj prav toliko načinov, da bi njegova misel zajela, naznačila neko isto jedro, »Stvar mišljenja«, ki se zmerom znova izmika in vztraja. Mimogrede, isto velja za popularno različico heideggerjanske »zgodovine biti«, kjer se zgodovina Zahoda reducira na zaporedje epoh kot načinov, kako se razodeva bit (epoha grštva, novoveška subjektivnost, postheglovska »volja do moči«, itd.): tu gre prav tako v zgubo, kako je vsako epohalno izkustvo resnice biti zlom, poraz

»feminističnih« poskusov. Vzemimo kot zgled te dvoumnosti izvrsten roman Margaret Atwood *Handmaid's Tale*, »negativno utopijo« bližnje prihodnosti, ko naj bi v ZDA oblast prevzela *Moral Majority* in ustanovila novo državo, »Republiko Gilead«, v kateri vlada strogi patriarhalni red, ženskam ni dovoljeno ne pisati ne brati itd. — na prvi pogled torej enoznačna ekstrapolacija in s tem obsodba tendenc, ki se nakazujejo že danes, nekakšna feministična različica Orwellovega 1984. Toda kar takšnemu ideološkokritičnemu razumevanju romana uide, je očitno avtoričina osebna prizadetost ob, denimo, prizorih, ko junakinja, osamljena v sobi, ki ji je dodeljena v gospodarjevi hiši, postopoma odkriva podrobnosti predmetov okoli sebe, išče sledi preteklih izkušenj v njih, se uči zaznati prej spregledane podrobnosti svojega telesa in svojega najbližjega okolja... Konec koncev bi lahko rekli, da je bil roman napisan zgolj zato, da bi ubesedil to izkušnjo odkrivanja materialne teže podrobnosti okoli nas, in da si je pisateljica morala izmisliti vso zgodbo o udaru *Moral Majority* zgolj zato, da je lahko skonstruirala situacijo, ki junakinjo prisili v takšno odkrivanje (tako kot pravi Fredric Jameson, da so pustolovske »vesoljske opere« z zapletenimi prigodami konec koncev napisane zgolj zato, da bi našli pretvezo za ubeseditev občutka, ko lahko — prosti zemeljske teže — dravimo po vesolju...). Resnična »ženska« subjektivna pozicija pride do izraza v tem odkrivanju podrobnosti in dvoumnosti romana je v tem, da mora skonstruirati fantazmo patriarhalno-totalitarne družbe, zato da lahko ubesedi to »žensko« subjektivno pozicijo.

mišljenja, izraz njegovega neuspeha, da bi zajelo Stvar. Sam Heidegger, vsaj v svojih velikih trenutkih, nikakor ni padel v to: tako je npr. ves poudarek njegove interpretacije Schellingovega »spisa o svobodi« na tem, da je Schelling zaslutil neko v vsej dotlejšnji zgodovini metafizike nemišljeno jedro, za katero pa se je hkrati zaslepil s tem, ko ga je formuliral v kategorijah aristotelske metafizike (Hoelderlin naj bi v svojih pesmih to jedro ustrezneje ubesedil). Paradoks je torej v tem, da se zgodovinskost od historicizma loči prav po tem, da predpostavi neko travmatično jedro, ki vztraja kot »isto«, ne-zgodovinsko, in nato različne zgodovinske epohe dojame kot spodletele poskuse, zajeti jedro.

In homologno je z očitkom »evropocentričnosti« psihoanalize. Danes je že del splošnega mnenja, da se opozarja, kako Freudov mit o *Totemu in tabuju* temelji na evropocentrični antropologiji njegovega časa, kako so antropologi, na katere se je skliceval Freud, »nezgodovinsko« projicirali patriarhalno družino v pradavno dobo in kako je Freud lahko le na tej podlagi skonstruiral mit »praočeta«. Do preboja naj bi prišlo šele kasneje, z Malinowskim, Meadovo itd., ki so pokazali, kako je spolno življenje pri primitivcih povsem drugače organizirano, kako pri njih ne moremo govoriti o »Ojdipovskem kompleksu«, kako pri njih na spolnost niso vezane inhibicije in tesnoba. Stvari se s tem zdijo jasne, vemo, kje smo mi, kje so »primitivci«, Drugega nismo reducirali na nas, ohranili smo njegovo različnost... pa vendar je na takšnem historiziranju znova nekaj lažnega, z enostavno različnostjo naše in predhodnih družb smo se izognili temu, da bi skozi izkustvo Drugega postavili pod vprašaj našo lastno pozicijo, mesto, od koder govorimo mi sami. Poudarek na »različnosti Drugega« je zgolj fetiš, ki nam omogoči ohraniti neproblematično istovetnost naše lastne pozicije: prav s tem, ko lastno pozicijo »zgodovinsko relativiramo«, jo v resnici ohranimo neproblematično, tj. se zaslepimo za to, kako je ta pozicija že »od znotraj razsrediščena«, razcepljena. To, kar Freud imenuje »Ojdipov kompleks«, je prav tako »nezgodovinsko« travmatično jedro (travma prepovedi, na kateri temelji družbeni red), in raznotere zgodovinske ureditve spolnosti in družine niso nič drugega kot prav toliko načinov, da bi (v zadnji konsekvenci zmerom neuspešno) obvladali to travmatično jedro. »Razumeti Drugega« pomeni pacificirati ga, prepričati, da bi srečanje z Drugim postalo srečanje s tem Realnim. Do Realnega kot tistega, kar se »zmerom vrača na svoje mesto«, pridemo tako, da

se z Drugim »identificiramo v Realnem«, se pravi: da prepoznamo v oviri, blokadi, zaradi katere je Drugemu spodletelo, našo lastno blokado, tisto, kar je »v nas več kot mi sami«.⁹

Psihoanaliza in nemški idealizem

Če izhajamo iz dejanja kot realnega, kot (v orisanem pomenu) »nezgodovinskega«, se nam razpre, na kateri ravni je možen stik med psihoanalitično teorijo gonov in nemškim idealizmom. Osnovno izhodišče psihoanalize — tista ost, ki gre v zgubo s konformizmom ameriške *ego-psychology* — je namreč nasprotovanje vsakodnevemu, »zdravorazumskemu« in hkrati pozitivnoznanstvenemu stališču, ki vnaprej sprejme tako imenovano »zunanjo realnost«

⁹ Zato je v resnici veliko manj »rasistična« od tovrstnega »razumevanja Drugega v njegovi različnosti« — s čimer ohranimo do Drugega varno distanco in zabrišemo vse, po čemer bi izkušnja Drugega »vznemirila« našo lastno pozicijo — direktna zdravorazumska ogorčenost zavrnitve Drugega, ki si jo je pred leti privoščil neki angleški antropolog, ko je po nekajletnem raziskovanju nekega nigerijskega plemena napisal, da bolj pokvarjenega plemena še ni videl, da so ga domorodci sistematično skušali izkoristiti in varati ...

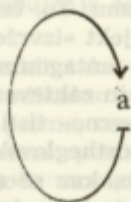
Veliko bolj kot »vživljanje v duha preteklosti« je torej subverziven nasproten postopek, ko zavestno ravnamo »protizgodovinsko« in preteklost »reduciramo na sedanost«. Tega se je, denimo, izjemno uspešno poslužil Brecht v *Poslih gospoda Julija Cezarja*, kjer Cezarjev prevzem oblasti poda v terminologiji kapitalizma XX. stoletja: Cezarja skrbijo borzna gibanja in špekulacije s kapitalom, v fašistični maniri organizira »spontane« demonstracije lumpenproletariata itd. Do samonanašanja bi bil tak postopek prignan, ko bi nazaj v preteklost projicirali današnjo podobo preteklosti. Tako so nam, denimo, predsokratiki danes znani zgolj po drobcih, ki so preživelii burno zgodovino; pri tem nehote pozabljamo, da, denimo, Heraklit in Parmenid nista pisala »fragmentov«, ampak dolge, razvlečene filozofske pesnitve. Prav zato bi bil zgled subverzivnega filozofskega humorja, če bi si predstavili, denimo, Heraklita, kako si nekega dne reče: »Danes pa moram napisati nekaj dobrih fragmentov!« (ali, na drugi ravni, neznanega miloškega kiparja, kako si reče: »Danes pa moram odrobiti roko svojii Venerii!«). Zato je, denimo, na področju filozofije mnogo bolj kot prenekateri hermenevtik zgodovinski Adorno, ki v *Dialektiki razsvetljenstva* celo Odiseja bere vzvratno iz izkušeni sodobnega tehnično-instrumentalnega uma. Seveda so takšni postopki neposredno vzeto »nezgodovinski«, toda prav skozi občutek absurda, ki ga v nas vzbudijo, se nam razpre dejanska zgodovinska distanca (tako kot je pri Heglovi postavki »duh je kost« njena resnica učinek absurdnega protislovja, nesklada, ki ga ta postavka vzbudi v bralcu).

kot *dato* in se ji problem »psihičnega aparata« kaže predvsem v tem, kako in ali sploh se bo temu aparatu uspelo prilagoditi realnosti, se »priklopiti« nanjo. Skratka, definicija »normalnosti« je v tej perspektivi psihični aparat, ki je odprt realnosti, »patološka« pa je psiha, ki ni zmožna najti stika z realnostjo, ampak si ustvari svoj dobesedno »odštekan« (nepriklopljen na realnost) univerzum. — Kajpada je proti takšni viziji nastopila že klasična marksistična kritika konformistične psihoanalize, vendar je njena ost ostala omejena na to, da »realnost«, ki nastopi konformistični psihoanalizi kot norma in merilo duševnega zdravja, ni nevtralna realnost kot taka, ampak vsakokratna konkretno-zgodovinsko določena *družbena* realnost: konformistična psihoanaliza se tako s svojim idealom »realnosti prilagojenega« človeka postavlja v službo obstoječe realnosti, kritično distanco do le-te razvrednoti kot nekaj patološkega.

Vendar takšna kritika še vedno ohrani zamisel ujemanja psihičnega aparata z realnostjo, četudi kot regulativno idejo, ki jo bo mogoče realizirati šele v neodtujeni družbi. Korak dlje (ali korak nazaj v nezgodovinsko absolutiziranje razcepa, če na zadevo gledamo z očmi omenjene marksistične kritike) gre že sam Freud, katerega teoretsko izhodišče je izviren, tako rekoč konstitutiven NE-SKLAD med logiko psihičnega aparata in zahtevami realnosti, zaradi česar je »nelagodje v kulturi« nekaj, kar opredeljuje človekov položaj kot tak. Psihični aparat »po svoji naravi« ni prilagojen realnosti, ampak mu je lastno delovanje v skladu z »načelom ugodja«, ki se ne meni za meje realnosti; zahteve preživetja oziroma samoohranitve nato izsilijo, da se načelo ugodja odpove svoji absolutni prevladi in pusti prostor delovanju v skladu z načelom realnosti. Tu je treba predvsem poudariti, da že za Freuda ravnanje v skladu z »načelom realnosti« potemtakem ni nekaj, do česar bi se psihični aparat dokopal po imanentni poti dozorevanja, ampak nekaj vsiljenega oziroma izsiljenega skozi niz travmatičnih zarez (»Ojdipov kompleks« itd.). Da smo »odprti realnosti«, to implicira travmatične prepovedi, ki pritiskajo na inherentno logiko psihičnega aparata in jo lomijo.

Kljub temu pa takšno pojmovanje ireduktibilnega nesklada med psihičnim aparatom, ki »spontano« teži k načelu ugodja, in zahtevami realnosti še vedno sprejema »realnost« kot nekaj vnaprej danega, kot pozitivno danost, neodvisno od »psihičnega aparata«, ki od zunaj pritiska nanj in moti njegov uravnoteženi krogotok. Resda

je storjen veliki korak naprej od vnaprejšnje harmonije med psihičnim aparatom in realnostjo, se pravi, resda je kot osrednji problem psihoanalize dojeta artikulacija travmatičnega procesa, skozi kateri se psihični aparat iztrga blodnemu krogu zaprtosti v »načelo ugodja« in najde »stik z realnostjo«, vendar je realnost še zmerom tu kot trda danost, ki se ji je treba prilagoditi. Pozni Freud (začenši z »onstran načela ugodja«) pa naredi tu še dva koraka, ki — kolikor ju domislimo do kraja, kot je to storil Lacan — povsem spremenita to podobo. Pomen hipoteze o »gonu smrti« je namreč natanko v tem, da tujek, ki moti harmoničen krogotok psihičnega aparata, uravnavan po »načelu ugodja«, ni nekaj psihičnemu aparatu zunanjega, ampak mu je strogo IMANENTEN: v samem imanentnem delovanju psihičnega aparata, ne glede na pritisk »zunanje realnosti«, je nekaj, kar se upira polni zadovoljitvi, tj. tudi če je psihični aparat prepuščen sebi, se ne bo nahajal v ravnotežju »načela ugodja«, ampak se bo vrtel okoli nekega travmatičnega tujka v sami svoji notranjosti. Meja, ob katero trči načelo ugodja, je notranja. Lacanovski matem za to »notranjo mejo« je kajpada *objet petit a* — *objet petit a* je tista kleč, ovira, pregrada, ki blokira sklenjen krog avtomatizma načela ugodja, ki ga »meče iz tira«, ali, če naj povzamemo Lacanovo elementarno shemo:



Nato pa se pri poznem Freudu nakazuje še en korak: ne le da ta kleč, *objet a*, blokira sklenjen krog ugodja, vnaša neko ireduktibilno nelagodje, ampak psihični aparat najde neko perverzno ugodje V SAMEM TEM NELAGODJU, v nenehnem kroženju okoli nedosegljivega, zmerom zgrešenega objekta. Lacanovsko ime za to »ugodje v bolečini«, v samem nelagodju, je kajpada užitek (*jouissance*), to krožno gibanje, ki najde zadovoljitev v tem, da vedno znova zgreši objekt, in pri katerem torej resnični cilj sovpade s samo potjo do cilja, pa je freudovski gon (*Trieb*). — Podobnost zgoraj narisane sheme s presekom očesa nikakor ni naključna: *objet a* deluje kot

razpoka v sklenjenem krogu, ki psihični aparat »vrže iz tira«, ga prisili, da »pogleda v svet«, da upošteva realnost. V tem smislu je tudi dojeti Lacanovo tezo, da je *objet a* opora realnosti: subjektu se odpre dostop do realnosti skozi razpoko, ki jo v sklenjenem krogu »načela ugodja« odpre *objet a*, ta nelagodni presežek oziroma tujek. »Realnost« je v psihični ekonomiji umeščena na mesto »ekscesa«, presežka, ki od znotraj moti in blokira uravnoteženo avtarkično, samo-zadovoljno kroženje psihičnega aparata. »Realnost« kot nuja, ki omejuje brezmejno samo-zadovoljstvo ugodja, je korelativna tej imanentni pregradi.

Toda kako naj dojamemo odnos *objet a*, tujka v osrčju psihičnega aparata, in zunanje realnosti? Ključen moment, ki ga moramo tu upoštevati, je, da imamo pri *objet a* opraviti z imanentno avtoblokado, z imanentnim »ekscesom«, z imanentnim antagonizmom, ki tako rekoč »od znotraj« cepi psihični aparat, medtem ko realnost nastopa kot *zunanja* meja. Lacanovsko ime za tovrstno imanentno blokado je kajpada Realno. Lacan od tod potegne radikalen sklep, da — za razliko od zdravorazumske perspektive in tudi prve Freudove zoperstavitve načela ugodja in načela realnosti — realnost ni več nekaj vnaprej danega, ampak nekaj ontološko sekundarnega, se pravi KONSTITUIRANEGA v natančnem pomenu, ki ga zadobi ta beseda v nemškem idealizmu. To, čemur pravimo »realnost«, se KONSTITUIRA tako, da subjekt »izvrže« svojo imanentno avtoblokado, blodni krog gonskega antagonizma, v »zunanje« nasprotje med zahtevami svojih gonov in zahtevami nasprotipostavljene realnosti. Tu se v psihoanalizi »vrne« tisti dosežek nemškega idealizma, ki je bil »potlačen« v postheglovski misli: proces konstitucije kot *pred-zgodovine*, kot tisto, kar se mora zgoditi PREDEN ima lahko subjekt odnos do »zunanje realnosti« kot konstituirane danosti — proces, ki ima, denimo, pri Fichteju podobo Jazovega absolutnega dejanja (samo)postavljanja (sebe kot) objekta; ki ima pri Schellingu podobo antagonizma božje predzgodovine, ki se razreši s tem, ko Bog izreče Besedo.

»Noč sveta« in fikcija realnosti

»Leto nič«, ki ga najdemo v naslovu Rossellinijevega filma, je potemtakem tisti prehod skozi ničelno točko, tisti »mrk realnosti«, razpustitev vseh vezi z njo, tista čista vpotegnitev subjekta vase,

tista »noč sveta«, izkustvo čistega Sebstva kot »abstraktne negativnosti«, o kateri govori Hegel v znanem fragmentu iz Jenske *Realphilosophie*:

»Človeško bitje je ta noč, ta prazen nič, ki v svoji preprostosti vsebuje vse — neskončno bogastvo številnih predstav, podob, od katerih se mu nobena ne pripeti — ali ki niso (dejansko) navzoče. Ta noč, to Notranje narave, ki tukaj obstaja — čisto Sebstvo — v fantazmagoričnih predstavah, je noč vsenaokoli, kjer nenadoma pred njim vznikne tu krvava glava — tam neka druga bela prikažen, in tako hitro izgine. To noč uzremo, ko pogledamo človeškim bitjem v oči — v noč, ki postane strahotna...« (GW 8, Hamburg: Meiner 1976, str. 187).

In red Simbolnega, svet Besede, vznikne šele na podlagi tega izkustva »noči sveta«: rodi se iz tega brezna, kot razvije sam Hegel v fragmentih, ki sledijo navedenemu, ko zapiše, da mora vsebnost čistega Sebstva »priti do obstoja, postati objekt, nasproti tej notranjosti postati zunanja, vrniti se k biti. To je jezik kot moč, ki daje imena... Skozi ime se objekt kot individualno bitje rodi iz Jaza. Svet, narava, ni več kraljestvo notranje preobraženih podob, ki so brez biti, ampak kraljestvo imen. Ono kraljestvo podob je sanjajoči duh, ki ima opraviti z vsebino brez dejanskosti, brez obstoja — njegovo prebujenje je kraljestvo imen« (ibid., str. 188—190).

Seveda nam ob teh odlomkih takoj padejo na pamet tradicionalni očitki Heglu: Hegel to radikalno vpotegnitev subjekta vase, to točko čistega Sebstva, sicer prizna, vendar le kot prehodni moment, ukinjen-povzet v novi duhovni pozitivnosti; negativnost je tako spet zvedena na izginevajoči moment v samoposredovanju duha... Takšno branje, četudi na prvi pogled prepričljivo, celo samoumevno, saj se zdi oprto na niz Heglovih »dobesednih« izjav, vendarle povsem zgreši Heglov ključni poudarek: izkustvo »abstraktne negativnosti«, »psihotična« vase-vpotegnjenost subjekta (»noč sveta«), ni minljivi moment, ukinjen-povzet v pozitivni artikulaciji konkretne vsebine, ampak gre za to, da ni sama ta konkretna pozitivna duhovna vsebina nič drugega kot *oblika*, v kateri negativnost zadobi obstoj. V slavnem 32. odstavku Predgovora k *Fenomenologiji duha* Hegel pove isto, ko slavi absolutno moč Razuma, ki potrga vse samonikle vezi in podeli samostojnost momentom organske celote: ta moč, ki jo Lepota, obsedena z organsko celoto, tako sovraži, je drugo ime za smrt, za »energijo misli,

čistega Jaza«. Duh pa pred smrtjo ne sme bežati, ampak mora vzdržati pogled nanjo — to vzdržanje je »magična moč, ki spreobrne negativno v bit«.

Kako se, poblizje vzeto, moč negativnega sprevrne v pozitivnost, smo že videli: v simbolni ureditvi. Heglove izjave o tem, kako Razum, ta »najbolj presenetljiva in najbolj mogočna od vseh moči«, razkosa sleherno živo organsko enotnost, podeli samostojno eksistenco tistemu, kar dejansko obstoji le kot moment celote, je treba brati v navezavi na osnovno Lacanovo misel, da simbolna ureditev kot takšna umrtviči-raztelesi življenjsko substanco, »razkosa« telo, ga podredi »mrtvi« označevalni mreži. Beseda torej ni »uboj stvari« le v elementarnem pomenu, da implicira odsotnost stvari, tj. da imenovano stvar, tudi če je navzoča, že »obravnavamo kot odsotno«, kot mrtvo, ampak predvsem v pomenu »skrajnega raztelesenja« stvari: z besedo stvar »umrtvičimo«, jo iztrgamo iz njene konkretne povezanosti, posameznim njenim sestavinam podelimo samostojno eksistenco: govorimo o barvi, obliki, tvarini kot o posebej obstoječih momentih. Moč Simbolnega oziroma Razuma je v tem, da »konkretno, organsko življenje« obravnavamo skozi ogrodje simbolne klasifikacije, simbolnih kategorij, da nam torej — če naj namesto Heglove uporabimo Benthamovo terminologijo, vendar upravičeno, saj sta si paradoksnost prav na tej točki spekulativni idealist in empiristični utilitarist nenavadno blizu — samo dejansko življenje nastopi kot podrejeno simbolni fikciji. Vzemimo etično-politično ureditev neke skupnosti: simbolno identito ji podeljuje vrsta pravnih, religioznih itd. vrednot, ki uravnavajo njeno življenje; te vrednote so dobesedno »fikcija«, nikjer jih ni, tu so zgolj v simbolnih ritualih. Tako vse pravo temelji na fikcijah: na fikciji o »moralnih«, fizično neobstoječih osebah, ki nastopijo kot entitete s svojo voljo, pravicami, si napovedujejo vojne, sklepajo pogodbe itd. (»Država je sklenila mir s svojo sosedo«, »Podjetje je kupilo material«, »Domovina je ponižana«...) — a pravi problem ni v plehko-cinični ugotovitvi, da so »vse to zgolj fikcije«, ampak v tem, kako zaradi teh fikcij tisoči umirajo v vojnah, tisoči dobijo ali zgubijo delo... Fikcija »obstoji« zgolj v svojih realnih učinkih (»Država« zadobi dejanskost zgolj v realni dejavnosti svojih državljanov, »Domovina« je dejansko navzoča zgolj v domovinskem čustvovanju in ukrepanju tistih, ki se prepoznajo v njenem klicu), kljub temu pa je ne moremo zvesti na te učinke in reči, da »Domovina ni nič drugega kot ta posamična, empirična dejanja...«: nasprotno, sa-

ma ta dejanja prejmejo svojo ontološko konsistenco šele z nanosom na simbolno fikcijo »Domovine«. »Domovine« kot Stvari, za katero gre, »ni nikjer v realnosti«, kljub temu pa tega, kar se na še kako »materialni« ravni dogaja v realnosti, bojev, odpovedi in trpljenja, ne moremo razložiti brez nanosa na to simbolno fikcijo. Lacan se tukaj — v tradicionalnih filozofskih terminih rečeno — izogne tako idealistični kot nominalistični verziji: »veliki Drugi« (simbolna struktura) seveda nima posebne substancialne dejanskosti, ne obstoji kot poseben platonski »svet Idej«, kljub temu pa ni zvedljiv na nominalistično dojeto »okrajšavo« za posamezne, realno obstoječe entitete. Prav kot »mrtva« shema je predpostavljena idealna referenčna točka, ki zgolj »velja« brez dejanskega obstoja, kljub temu pa obvladuje in uravnava dejanskost. Nekoliko patetično bi lahko rekli, da je človek žival, ki ji simbolne fikcije uravnavaajo življenje. »Negativnost zadobi pozitiven obstoj« tako, da človek oziroma človeška skupnost samo svoje dejansko življenje strukturira skozi referenco na neko simbolno »fikcijo«. V utečenem vsakdanu se nam seveda to zdi nekaj tako samoumevnega, da nenavadnosti tega, kar se nam dogaja, sploh ne opazimo — za to je potrebno filozofsko izkustvo »začudenja«.

In osnovni nauk Lacanove psihoanalize — ter hkrati točka, kjer se ta ujame s Heglom — je izkustvo radikalne diskontinuiranosti med organsko, neposredno danostjo življenja in simbolnim univerzumom: prehod med njima ni kontinuiran, simbolizacija realnosti implicira prehod skozi ničelno točko »noči sveta«. Tisto, na kar pozabljamo, ko smo utopljeni v miren vsakdan, je prav ta utemeljenost družbeno-simbolnega univerzuma, v katerem živimo, v ničelni točki »abstraktne negativnosti«: pozabljamo, kako ni naš človeški univerzum nič drugega kot utelešenje brezna, ki ga izkusimo, ko prestanemo »noč sveta«. Konec koncev je prav v tem Heglova teorija nujnosti vojne: vojne so potrebne zato, da se individui ne bi povsem utopili v krožnem ritmu vsakdana, tj. zato, da bi bili spomnjeni na brezno negativnosti, iz katerega izrašča njihov svet — jasen opomin, da negativnost ni preprosto povzeta-ukinjena v pozitivnem rezultatu, ampak da ni ta pozitivni rezultat nič drugega kot materializirana negativnost, oblika, v kateri negativnost kot taka privzame pozitivno eksistenco. In kaj je Dejanje drugega kot trenutek, ko je subjekt, ki je njegov nosilec, za trenutek soočen s to negativnostjo kot tako, trenutek, ko se mu suspendira simbolna mreža, ki nudi oporo njegovemu vsakdanjemu utečenemu bivanju?

To, čemur pravimo »kultura«, je torej po samem svojem ontološkem statusu *vladavina mrtvega nad živim*, oblika, v kateri »gon smrti« zadobi pozitivno eksistenco. In osnovni »heglovski« nauk Rosselinijevih filmov je, da dejanje kot realno, kot preboj, prestop meje Simbolnega, ni nikakršno ponovno najdenje neposrednega stika s predsimbolno življenjsko substanco, ampak vrnitev k tistemu breznu Realnega, ki zniči, suspendira realnost in iz katerega izrase simbolna ureditev.¹⁰

Slavoj Žižek

¹⁰ Kajpada je bila naša analiza Rosselinijevih filmov vseskozi »navivno-vsebinska«: zavestno smo zanemarili raven *forme*, tj. to, kako je logika »srečanja z Realnim« na delu že v samih rosselinijevskih formalnih postopkih (»prazen čas« s kontingentnimi »drobci realnega«, ki so »nefunkcionalni« glede na narativno linijo; zavestna kršitev utečenega zaporedja polja/proti-polja itd.). Prvo, kar bi bilo treba tu storiti, je kajpada, da zavrnamo mit o Rosseliniju kot režiserju »spontanosti«, ki pasivno pusti, da smisel vznikne kot »čudež« iz same kontingentne, nemanipulirane realnosti. Kot nam pokaže že elementarna semiotična analiza, so rosselinijevski postopki učinkoviti le in šele *na ozadju* tradicionalne montaže, kodificirane v klasičnem hollywoodskem filmu: »prazen čas« ni prazen sam na sebi, ampak zgolj glede na *pričakovano* polnost, tj. kodificirano narativno ekonomijo. Rossellini torej res »proizvede realno«, ki izpade iz simbolne naracije, toda to »realno« je prav kot presežek ne-simbolnega proizvod še kako premišljene simbolne »manipulacije«.

Ernesto Laclau:

NOVA RAZMIŠLJANJA O REVOLUCIJI NAŠEGA ČASA

1. Vsaka doba si nadene svojo podobo — nekakšno obzorje, čeravno zamegljeno in nejasno, ki nekako povzame njeno celotno izkušnjo.* Pri renesansi je to ponovno odkritje preteklosti, ki je omogočilo dostop do naravnega reda sveta; pri razsvetljenstvu neizbežni prihod Razuma; pri pozitivizmu neizprosni napredek znanosti — vse to so bile takšne povezujoče podobe. V vseh teh primerih pa različne stopnje tako imenovane »modernosti« razumemo kot prehod k višjim oblikam zavesti in družbene ureditve, ki obljublajo brezmejno prihodnost.

Intelektualno klimo zadnjih desetletij, za razliko od prejšnjih, obvladuje nova in posplošena zavest o *mejah*. Prvič, meje razuma, na katere so opozorili iz zelo različnih intelektualnih četrti — od epistemologije in filozofije znanosti do postanalitične filozofije, pragmatizma, fenomenologije in poststrukturalizma; drugič, meje oziroma počasna erozija vrednot in idealov o radikalni preobrazbi, ki je osmišljala politično izkušnjo zaporednih rodov; in nazadnje, meje, ki jih postavlja kriza samega pojma »kulturne avantgarde«, ki je zaznamovala različne trenutke in stopnje modernosti. Po desetletjih, nemara celo stoletjih najavljanja prihoda »novega«, smo se zdaj menda izčrpali in ne zaupamo več vsemu temu eksperimentiranju.

Prva reakcija na to novo intelektualno klimo so bili okopi za obrambo »razuma« in poskusi, da bi znova oživilili projekt »modernosti« in tako kljubovali tendencam, ki veljajo za »nihilistične«. Najbolj značilen primer takšne drže je nemara Habermasovo delo. Naše stališče pa je natanko nasprotno: v »krizi razuma«

* Uredništvo Problemov-Razprav se zahvaljuje Ernestu Laclau, ki se je prijazno odzval našemu vabilu in nam odstopil pričujoči tekst v prvo objavo.

namreč še malo ne vidimo nihilizma, ki bi onemogočal vsakršen emancipatorični projekt, temveč priložnost, ki odpira neslutene možnosti tako za radikalno kritiko vseh oblik dominacije kakor tudi za formulacijo osvoboditvenih projektov, ki jih je doslej omejevala racionalistična »diktatura« razsvetljenstva. Argumente za to stališče bo skušal pojasniti ta esej.

2. Vsa ta polemika ima globoke politične konsekvence za formulacijo demokratične in socialistične politike, saj socializem, bolj kot katerakoli druga politična usmeritev, temelji na radikalni kritiki obstoječega družbenega reda in na predpostavki, da je le-tega mogoče preseči. Mar s tem, ko pripoznavamo meje razuma in relativiziramo etične, politične in intelektualne vrednote modernosti, ne rušimo temeljev, na katerih bi bilo moč postaviti radikalno in napredno politiko?

Odgovor na to vprašanje je nedvoumni »ne«, in sicer iz razlogov, ki jih bomo obdelali pozneje. Svojo razlago bom utemeljil tako, da bom pokazal: da je negativnost del vsakršne identitete in da je bil zategadelj racionalistični poskus, da bi določili poslednji cilj oziroma pozitivni pomen družbenih procesov, obsojen na neuspeh; da se je kontingentna in negotova narava vsakršne objektivnosti jasno pokazala šele s sodobnim kapitalizmom in njegovimi učinki *dislociranosti*, ki kažejo historičnost bivanja; in da to spoznanje o historičnosti bivanja — in potemtakem o čisto človeški in diskurzivni naravi resnice — odpira nove priložnosti za radikalno politiko. Takšne priložnosti izhajajo iz nove svobode, ki smo si jo pridobili glede na ta predmet in iz doumevanja družbeno sestavljene narave vsakršne objektivnosti.

3. Nekatere teme tega eseja so bile obravnavane že v *Hegemoniji in socialistični strategiji*, napisani skupaj s Chantal Mouffe, vendar se struktura in namen teh dveh del razlikujeta.

V *Hegemoniji in socialistični strategiji* je projekt radikalne demokracije prikazan skozi dekonstrukcijo zgodovine marksizma kot njegovim izhodiščem, odtod tudi njegov poudarek na subverzivni naravi in čedalje bolj poudarjeni osrednosti »hegemonije« v marksističnem diskurzu. Tu je argument predstavljen pozitivno kot logično zaporedje njegovih kategorij. Njegovi trije deli — »Antagonizem in dislokacija«, »Dislokacija in kapitalizem« in »Družbeno imaginarno in demokratska revolucija« — hočejo zarisati: imanentno negativnost vsega nasprotja, ki nam preprečuje, da bi ga a priori umestili v kakršnokoli pozitivno teoretizacijo o »ob-

jektivnosti« družbenih gibal (razrednega boja, na primer); historično podlago, na kateri brstijo konflikti v sodobnih družbah; in nove projekte, ki se navezujejo na politično rekonstrukcijo družbenih identitet.

Naj omenim še dvoje. Prvič, namen tega eseja, ki je nekakšen uvodnik in manifest obenem, je, da seznanim bralca z jasnim in logično strukturiranim teoretskim in političnim argumentom. Navedkov in konceptov, ki jih ne definira že samo besedilo, je kolikor mogoče malo. To se pravi, da sem diskurzivna področja, na katerih pričujoče besedilo gradi in ki segajo tako od lingvistike do psihoanalize kakor od metafizike do politične teorije, sproti prevajal v poenoten (upam, da ne tudi preveč poenostavljen) teoretski jezik.

In drugič, takšno »poenotenje« je nekaj nemogočega — zamisel o nevtralnem, samoopredeljujočem jeziku se izmika pred obličjem vsega tistega, kar si mislim o jeziku. V opravičilo lahko rečem edino to, da je tudi ureditev družbe neuresničljiva naloga, ki pa se je ljudje nikdar ne naveličajo, in da bo esej upravičil svoj namen že s tem, da bo bralec ob koncu uvidel, zakaj je njegov namen neuresničljiv. Ali kakor je rekel Wittgenstein: »Moje predpostavke razsvetljujejo takole: vsak, kdor me razume, bo nazadnje spoznal, da so nesmiselne, če jih skuša uporabiti — kakor stopnice — da bi se povzpел čeznje. (Zatorej mora, če naj tako rečem, odsuniti lestev, potem ko je splezal po njej.)«

Dislokacija in antagonizem

4. Začnimo z navedkom enega izmed najbolj klasičnih marksističnih tekstov: »V družbeni produkciji svoje biti ljudje neizbežno zaidejo v določene odnose, ki so neodvisni od njihove volje, namreč produkcijske odnose, ki ustrezajo določeni stopnji razvoja njihovih materialnih produkcijskih sil. Celotnost teh produkcijskih odnosov vzpostavlja ekonomsko strukturo družbe, tisti pravi temelj, na katerem raste legalna in politična nadstavba in kateri ustrezajo določene oblike družbene zavesti. Način produkcije materialnega življenja pogojuje splošni proces družbenega, političnega in intelektualnega življenja. Biti ljudi ne določa njihova zavest, temveč njihova družbena bit določa njihovo zavest. Na določeni stopnji razvoja pridejo materialne produkcijske družbene

sile v konflikt z obstoječimi produkcijskimi odnosi oziroma — rečeno v pravnem jeziku — z lastniškimi odnosi znotraj okvira, v katerem so delovali dotlej. Iz sil razvoja teh produkcijskih sil se ti odnosi sprevržejo v njihove okove. Tedaj se začne obdobje družbene revolucije. Spremembe ekonomskih temeljev prej ali slej preoblikujejo celotno velikansko nadstavbo. Pri preučevanju takšnih sprememb je vselej treba ločevati med materialno preobrazbo ekonomskih pogojev produkcije, ki jih je mogoče opredeliti z natančnostjo naravoslovnih znanosti, in pravnimi, političnimi, religioznimi, umetniškimi in filozofskimi — skratka ideološkimi formami, v katerih se ljudje zavejo tega nasprotja in ga skušajo razrešiti. Tako kot človeka ne sodimo po tem, kaj si misli o sebi, tudi takšnega obdobja sprememb ne moremo presojati po njegovi zavesti, temveč je treba, prav nasprotno, to zavest razložiti s protislovji materialnega življenja, s konfliktom med posebnimi proukcijskimi silami in produkcijskimi odnosi.«

Če primerjamo ta odlomek z nekim drugim znamenitim marksističnim tekstom, *Komunističnim manifestom*, je razlika več kot očitna. Medtem ko slednji zatrjuje, da je »zgodovina vseh družb, ki so dotlej obstajale, zgodovina razrednega boja«, je v uvodu k *Prispevku h kritiki politične ekonomije* razredni boj povsem odsoten. Zgodovino, v njenem izrecno določujočem pomenu, razlaga izključno kot protislovje med produkcijskimi silami in produkcijskimi odnosi. Kako bi lahko logično artikulirali ta dva momenta — protislovje med produkcijskimi silami in produkcijskimi odnosi na eni in razredni boj (ki, po Marxu, v meščanskih družbah zavzema poenostavljeno formo nasprotja med mezdanim delom in kapitalom) na drugi strani?

Predvsem je treba poudariti, da strukturi teh dveh protislovij nista identični. V prvem primeru gre za protislovje v pravem pomenu te besede; nenehna ekspanzija produkcijskih sil čez določeno točko znotraj nekega sistema produkcijskih odnosov je logično nemogoča. Kratkoročno ali dolgoročno bi namreč povzročila mehanski razpad sistema. Tudi Marx sam pravi tako v gornjem navedku: »...materialno preobrazbo ekonomskih pogojev produkcije... je mogoče opredeliti z natančnostjo naravoslovnih znanosti.« Toda to je protislovje brez antagonizma. Dejstvo, da se ekonomski sistem ne more širiti v neskončnost, še ne pomeni nujno, da mora njegov razpad zavzeti obliko spopada med skupinami. Uvod predpostavlja obdobje družbene revolucije kakor tudi anta-

gonistično naravo produkcijskih odnosov v kapitalizmu in prej; vendar takšnih antagonističnih momentov — na katerih temelji razredni boj — ne razume kot *logično* sestavni del tistega modela zgodovinske spremembe, ki ga predstavlja protislovje med produkcijskimi silami in produkcijskimi odnosi. Kakor bomo prav kmalu videli, gre za to, da je razredni boj antagonizem *brez* protislovja, če je protislovje med produkcijskimi silami in produkcijskimi odnosi protislovje *brez* antagonizma.

5. Jasno pa je, da ne glede na to, kakšna je logična artikulacija med »razrednim bojem«, in »protislovji, ki izhajajo iz ekspanzije produkcijskih sil«, po Marxovem mnenju prav slednja odločilno vplivajo na družbene spremembe. Po eni strani razredni boj temelji na produkcijskih odnosih, ki jih je mogoče preseči šele, ko postanejo cokla za vsakršen nadaljnji razvoj produkcijskih sil; po drugi strani pa so temelji, na katerih »se ljudje zavejo tega nasprotja in ga skušajo razrešiti«, temelji nadstavbe. Toda v tem primeru je možnost mešanja protislovij, ki izhajajo iz ekspanzije produkcijskih sil, z razrednimi bojem odvisna od tega, ali je mogoče slednja reducirati na notranji moment v endogenem razvoju teh protislovij.

Zadržimo se za hip pri sosledju teh strukturnih momentov. Če zvezo med produkcijskimi silami in produkcijskimi odnosi, pa tudi med mezdanim delom in kapitalom, razumemo kot *protislovje* in če osnovna dinamika družbenih sprememb izhaja bolj iz prvega kot iz drugega, potem mora biti drugo notranji moment v dialektičnem razvoju prvega. Razlogi so jasni: če bi bili ti dve protislovji drugo od drugega neodvisni, bi bilo treba v dialektično enotnost zgodovine podvomiti; in kar je še pomembneje, zveze med tem dvojim ne bi mogli več a priori vezati na splošno teorijo zgodovine, ampak bi postala *kontingentna* in utemeljena na *moči*. (S tem, ko bi protislovje med produkcijskimi silami in produkcijskimi odnosi nehalo biti *temelj* zgodovine, bi ga vselej določalo nekaj, kar je konstitutivno zunaj njega, trditev, da bi razvoj produkcijskih sil dolgoročno *nujno* prevladal, pa bi postala poljubna dogma. In res bi bili produkcijski odnosi lahko strukturirani tako, da bi v nedogled zadrževali vsakršen nadaljnji razvoj produkcijskih sil.)

Vse je potemtakem odvisno od tega, ali se da dokazati, da je imanentni antagonizem med produkcijskimi odnosi (konflikt med mezdanim delom in kapitalom, na primer) protislovje; in da je

ta antagonizem imanenten produkcijskim *odnosom*. Vedeti je treba, zakaj je to dvoje pogoj *sine qua non*. Prvič, zato, ker je mogoče edinole v dialektični obliki tega protislovja ta antagonizem pojmovati kot notranje gibanje tega koncepta, ne pa kot kontingenten odnos moči med njegovima poloma. Kajti, če hočemo zgodovino razumeti konceptualno kot racionalen in koherenten proces, je treba antagonizem zreducirati na protislovje. In drugič, če za hip predpostavimo, da produkcijski odnosi *nujno* ustrezajo stopnji v razvoju produkcijskih sil, je to mogoče samo, če je ta odnos *sam po sebi* antagonističen (se pravi protisloven, če sledimo temu razmišljanju), da »racionalni« obliki zgodovinskega procesa manjka nekaj njej zunanjega in jo je potemtakem mogoče reducirati na manifestacije njenega endogenega samorazvoja.

Razčlenimo odnos kapitalist — delavec. Je to protisloven odnos? Bodimo pozorni na smisel tega vprašanja. Če predpostavimo za hip, da je ta odnos res antagonističen, se postavi vprašanje, ali je mogoče ta antagonizem razumeti kot protislovje. Toda že po bežnem premisleku nam postane jasno, da tu sploh ne gre za nikakršno protislovje. Razmerje med produkcijskimi silami in produkcijskimi odnosi bi lahko imeli za protislovno le, če bi sprejeli predpostavko, da zgodovino enoti *nujni* razvoj produkcijskih sil in da določen sistem produkcijskih odnosov, ko doseže določeno stopnjo, postane cokla za vsakršen nadaljnji razvoj produkcijskih sil. Povsem drugačen pa je antagonizem med mezdnim delom in kapitalom: dejstvo, da je med dvema poloma tega razmerja antagonizem — prek prisvojitve presežne vrednosti, na primer — še ne pomeni, da je to razmerje že samo po sebi *protislovno*. Antagonizem ne pomeni *nujno* protislovje. Vseeno pa je bistvena razlika med antagonizmom, ki ga imamo za neprotislovnega, in protislovjem *sensu stricto*, kot ga je pojmoval Hegel. V slednjem primeru dialektično (in potemtakem notranje) gibanje pojma opredeljuje njegove oblike, medtem ko je pri antagonizmu, ki ni protislovje, ta notranji moment odsoten. Razrešitev (ali nerazrešitev) tega antagonizma je odvisna izključno od dejstvene in kontingentne zgodovine.

6. Iz te slepe ulice pa nemara lahko pridemo še na nek drug način: tako namreč, da pokažemo, da je antagonizem immanenten *obliki* produkcijskih odnosov. Zakaj medtem ko antagonizem sam po sebi še ne more pripeljati do odprave kapitalističnih produkcijskih odnosov (če slednji ustrezajo določeni fazi razvoja produkcij-

skih sil), se to lahko zgodi, ko razvoj produkcijskih sil povzroči, da določen sistem produkcijskih odnosov zastari. Tako nekako je marksizem Druge internacionale raztolmačil prekrivanje med samodejnim padcem kapitalizma in zavestno akcijo delavskega razreda v njegovem razpadu.

Toda takšen prikaz je nevzdržen. Kapitalistični produkcijski odnosi, mišljeni kot oblika, niso že sami po sebi antagonistični. Spomniti se moramo, da kapitalistični produkcijski odnosi sestojijo iz razmerja med *ekonomskimi kategorijami*, katerih del so družbeni dejavniki le tedaj, če so njihovi *Träger* (nosilci). Mezdni delavec ne šteje kot konkretna oseba iz krvi in mesa, temveč kot *prodajalec delovne sile*. Če bi torej trdili, da so kapitalistični produkcijski odnosi že *implicitno* antagonistični, bi izhajali iz predpostavke, da ta antagonizem *logično* izvira iz razmerja med kupcem in prodajalcem delovne sile. Ampak ravno tega ni mogoče storiti. Ali bi lahko trdili, da je to razmerje implicitno antagonistično, ker temelji na neenakovredni menjavi in ker kapitalist črpa presežno vrednost iz delavca? Odgovor na to bi bil nikalen, saj takšno razmerje postane antagonistično samo, če se delavec *upira* takšnemu črpanju; in v kategoriji »prodajalec delovne sile« ni prav ničesar takšnega, kar bi kazalo na to, da je takšen upor *logičen* sklep.

Ko zanikujemo, da so kapitalistični produkcijski odnosi že sami po sebi antagonistični, moramo biti pozorni na to, kaj natanko pravzaprav sploh zanikujemo; pa tudi na to, kakšne posledice ima to za model zgodovinskega razvoja, kakršnega je predstavil Marx v *Uvodu*. Očitno ne zanikujemo tega, da med delavci in podjetniki obstajajo konflikti, temveč samo to, da le-ta izvirajo iz logične analize razmerja mezdno delo — kapital. Pri tem pa ne smemo pozabiti, da teoretični temelji tega razmerja slonijo na *redukciji* konkretnih družbenih dejavnikov na ekonomske kategorije kupca in prodajalca delovne sile. Ko te kategorije ponovno povežemo z družbenimi totalitetami, ki oblikujejo dejavnike, ki so njihovi nosilci, si lahko zlahka predstavljamo množico antagonizmov, ki nastajajo med temi konkretnimi družbenimi dejavniki in produkcijskimi odnosi, v katerih sodelujejo. Spodoben življenjski standard je, na primer, nemogoč, če plače zdrknejo pod določeno raven; nihanja na trgu delovne sile pa vplivajo na stanovanjske razmere ali kupno moč delavcev. V tem primeru pa se konflikt ne dogaja znotraj kapitalističnih produkcijskih odnosov (v katerih delavec šteje le kot prodajalec delovne sile), temveč med produkcijskimi odnosi in delav-

čevo identiteto zunaj njih. Kot bomo videli, je ta *konstitutivni zunaj* imamenten *vsakršnemu* antagonističnemu razmerju.

Da bi torej razumeli vzorec in naravo družbenih antagonizmov v kapitalizmu (oziroma družbenih antagonizmov *tout court*), moramo najprej razčistiti pojme in se vprašati, kaj menimo z razmerjem znotraj-zunaj in z identiteto družbenih dejavnikov. Še preden se tega lotimo, pa se moramo vrniti k vprašanju, kakšne posledice ima ta »zunaj« za zgodovinski model *Uvoda*.

Spomnimo se na razne stopnje v našem dokazovanju, ki trdi: 1) da v *Uvodu* Marx po eni strani razvija teorijo zgodovine, ki temelji na protislovju med produkcijskimi silami in produkcijskimi odnosi — protislovju *brez* antagonizma — na drugi strani pa opis, *predpostavlja* antagonistično naravo produkcijskih odnosov v razrednih družbah; 2) da je logična koherentnost njegove sheme potemtakem odvisna od tega, kako se antagonizem teoretično ujema z njegovo splošnejšo teorijo zgodovinskih sprememb; 3) da bi bila prva rešitev morda redukcija antagonizma na protislovje, saj bi se tako logično integriralo v dinamiko konceptualne interakcije med produkcijskimi silami in produkcijskimi odnosi; vendar da je takšna redukcija nemogoča; 4) da bi bila druga konceptualna rešitev v tem, da bi pokazali, da je ta antagonizem, četudi ni protisloven, sestavni del samih produkcijskih odnosov in se potemtakem podreja zakonom gibanja, ki odredajo transformacijo le-teh. Vendar pa antagonizma, kot smo videli, ne moremo reintegrirati na ta način: ravno nasprotno, ta antagonizem omogoča pogoje za nenehni »zunaj«. Toda če je tako in če se zgodovina sooča z nenehnim »zunaj«, je izid njenih različnih momentov odvisen od kontingentnih odnosov moči med silami, ki jih ni mogoče reducirati na kakršnokoli enotno logiko. Na ta način se racionalizem *Uvoda* in njegov poskus, da bi zgodovinske procese zreduciral na povsem razločno strukturo, razrešita.

7. Zgodovinsko shemo *Uvoda* lahko nemara zagovarjamo še na drug način, čeprav pri tem zreduciramo njene eshatološke ambicije. Recimo, da sprejmemo ireduktibilno prisotnost tistega »zunaj«, le da si ta »zunaj« lahko zamislimo v natančnih pojmi. V tem primeru bi lahko tudi njegove odnose z »znotraj«, ki jih poraja poglobljena smer zgodovinskega razvoja, racionalno pojmi. Navsezadnje bi šlo za primer napačnega »zunaj«. Poskusimo na kratko premisliti v tej smeri.

Najprej nam prihaja na misel, da bi uvedli še neko dopolnilno hipotezo, ki zadeva subjektivnost dejavnika, na primer *homo oeconomicus* iz klasične ekonomije. Seveda se ta predpostavka logično oziroma nujno ne navezuje na kategorijo »prodajalca delovne sile«. Toda če jo dodamo kot *samo še neko novo predpostavko*, lahko upravičeno trdimo, da je antagonizem neločljivo povezan s produkcijskimi odnosi, saj postane nekakšna neodločena igra med delavcem in kapitalistom. Vendar to prinaša dve nepremostljivi težavi.

Prva je implicitna trditev, da delavec ravno tako maksimira dobiček kot kapitalist. To je tudi poglavitni razlog, zakaj večina marksističnih teoretikov zavrača takšno rešitev — in sicer povsem upravičeno. Poleg tega, da se bije z najbolj elementarnimi zgodovinskimi in družbenimi dejstvi, ta trditev pozablja, da je maksimalizacija dobička, na kateri temelji kapitalistična akumulacija — proces $D-B-D'$, objektivni proces, ki ni odvisen od motivacij dejavnikov. Če predpostavimo, da delavci na enak način maksimirajo dobiček kot kapitalisti, s tem spodmikamo vso objektivno podlago za vsakršno povezavo med delavskim razredom in socializmom, najsi se ta vzpostavlja samodejno ali hegemonistično.

Drugi in najpomembnejši razlog za zavrnitev univerzalizacije maksimiranja dobička kot gibal družbenih dejavnikov je, da model individualne tržne konkurenčnosti ni model antagonističnih odnosov — nima tistega »zunaj«. Trg je sistem pravil, v katerega sodijo tako zakonitosti gibanja kot individualne poteze udeležencev. Če proizvajam ali kupujem več kot imam in zato propadem, sem kriv le jaz sam oziroma moja nerazsodnost. Tu potemtakem ni nikakršnega antagonizma: identiteta mene kot ekonomskega dejavnika ni zanikana. Pač pa gre zares za antagonizem, če me kdo doma napade in me skuša oropati: tedaj je moja identiteta zanikana, med njo in med mojim napadalcem pa ni nikakršnega skupnega sistema pravil. Prav zaradi tega zgrešena klasična liberalna predstavitev razmerja delavec-kapitalist reducira le-to na njegovo pravno obliko — pogodbo med svobodnimi ekonomskimi dejavniki; in zaradi tega kriticizem te zgrešene predstavitve opozarja na to, kako delavec in kapitalist *ustopita* v produkcijske odnose iz neenakega izhodišča in ta odnos sprevržeta v konflikt. Če naj ponovim: antagonizem nastane med produkcijskimi odnosi in nečim, kar je zunaj njih, ne pa znotraj samih produkcijskih odnosov. (Splošneje rečeno, na to omejitev zadevajo vsi poskusi, da bi družbene antagonizme interpretirali kot teorijo iger. Slednja namreč predpostav-

lja sistem pravil, ki predvideva možne poteze igralcev in zatorej določa njihovo identiteto. V antagonizmu pa se pravila in identitete *potepajo*: antagonist ni igralec, temveč goljuf.)

Doslej smo ugotovili, da, če se antagonizem bodisi ne reintegrira v shemo produkcijskih sil — produkcijskih odnosov ali ga konceptualno ne nevtralizira teorija subjektivnosti, ki namenoma vzpostavlja določne odnose z njim, se teorija zgodovine, utemeljena na nujnem razvoju produktivnih sil, sooči z »zunaj«, ki ji odvzame vsakršno osnovno racionalno koherentnost. Videli smo, da redukcija družbenih dejavnikov na povečevalce (maksimatorje) dobička ne zmore te nevtralizacije, saj antagonizem odpravlja, namesto da bi ga razložila.

Druga možna rešitev bi bila, da bi zavrgli homogeni in individualistični tržni univerzum in produkcijskim silam pripisali subjektivnost. Heglovsko rečeno, bi bilo njihovo delovno območje umeštevitev progresivne racionalnosti v zgodovino, vloga zaporednih vladajočih razredov pa bi bila posebiti globalne interese človeštva v vseh časih. Na ta način bi se na videz znebili konstitutivne, »zunanje« narave antagonizma: njegovo reintegracijo bi potrdila cepitev historičnega subjekta na racionalno »človeškost«, pojmovano kot nedoločen razvoj produkcijskih sil, in na njegovo skladje (oziroma neskladje) z razredi, ki so vladali v posameznih fazah razvoja produkcijskih sil. Ves antagonizem bi tako zreducirali na protislovje med produkcijskimi silami in produkcijskimi odnosi.

V to smer, si med drugimi, prizadeva tudi delo G. A. Cohena, ki pravi kar naravnost: »S tem ko se osredotoči na razvoj produkcijskih sil, zgodovina postane koherentna zgodba. V resnici nemara ni povsem koherentna, toda Marx je menil, da je, rekoč, da jo je takšno napravil razvoj materialnih moči.« Cohen se strinja z Marxom in se postavi v bran te teze. Argumentira pa jo takole: »Mero sprejemljivosti razvojne teze morda motivira razmislek o treh dejstvih:

- c) ljudje so, v nekem pogledu, razumni;
- d) za ta zgodovinski položaj človeštva je značilno pomanjkanje;
- e) ljudje imajo takšno in tolikšno inteligenco, da si lahko svoj položaj izboljšajo ...

... Glede na svojo razumnost [(c)] in neprijazni položaj [(b)] se nagibajo k temu, da se, kadar jim da znanje priložnosti, da se razmahnejo v produkcijski moči, le-te polastijo, saj bi bilo nerazumno, če se je ne bi. Skratka, če bi bila razvojna teza lažna, bi to

žalilo človeško razumnost, v tem pa je, menimo, že tudi razlog za njeno potrditev.« Produkcijske sile in njihov razvoj potemtakem konstituirajo subjekt: »človeško razumnost«. Naj živi Absolutni Duh! Kar pa se tiče problema v zvezi z dejstvom, da »je vselej nekakšna senca (*sic*) med tem, kar predlaga razum in kar družba stori«, nam Cohen zatrjuje, da »ta senca niti ni tako zelo dolga«: »Historični materializem premošča prepad med zahtevami razuma in dejanskimi zgodovinskimi tendencami s tem, da ohranja... približno skladnost interesov med vladajočim razredom in človeštvom nasploh.« Seveda ni težko opaziti, da je iz te slike odstranjen vsakršen »zunaj«: Cohen izriva vse podatke, ki postavljajo pod vprašaj razvoj produkcijskih sil v nenormalnosti, tipične za »historično patologijo«, v kateri se hkrati razpravlja o potresih in boleznih ledvic... pa o propadu rimskega imperija! (str. 156—157). Odveč je pripominjati, da ima v njegovi analizi razredni boj povsem postransko vlogo in je reduciran na pozicijsko določenost v odnosu do splošnih interesov človeštva (se pravi, na produkcijske sile).

Vseeno pa bi bilo dobro, če bi se za hip pomudili pri tem argumentu, saj v svojih manj grobih delih utemeljuje številne teoretske in politične formulacije. Temelji na hipostaziranju abstraktnega. Iz slednjega izpeljuje niz značilnosti, ki omogočajo primerjavo med zelo različnimi družbenimi realitetami, in jih preoblikuje v dejansko bivajočo entiteto po svojih lastnih zakonih gibanja — v tem primeru v »človeško razumnost«.

Recenzija Cohenove knjige, ki sta jo napisala Andrew Levine in Eric Olin Wright, je v tem pogledu poučna. V njej namreč kažeta, kako njegov model zgodovinskih sprememb, s poudarkom na produkcijskih silah, temelji na sistemaični odstranitvi konkretnih družbenih odnosov. Še več, po njunem mnenju je individualizem, ki označuje klasični kontraktualizem, podlaga ne le za Cohena, temveč tudi za Marxa, in sicer v *Uvodu* iz leta 1859. Avtomatizem zmogljivosti delavskega razreda, ki izvirajo iz razvoja produkcijskih sil v kapitalizmu, Cohen — ki se ne meni za dezintegrativne težnje teh »razrednih zmogljivosti«, ki jih poraja razvoj kapitalizma — dogmatsko povzame. Naposled teza, da kapitalizem vklepa produkcijske sile, temelji zgolj na trditvi, da »zato, ker je kapitalizem produkcija, namenjena bolj menjavi kot izkoriščanju, imajo kapitalistični produkcijski odnosi vgrajeno naravnost k izkoriščanju napredka v produkcijskih silah, da bi povečali učinkovitost, ne pa

prosti čas (pri čemer s prostostjo razumemo razbremenitev od težaškega dela).«

Ce je tako, kapitalistična racionalnost ni imanentna racionalnosti določenega družbenega sistema. Prej narobe: »produksijski odnosi postanejo iracionalni glede na splošno pojmovanje zboljševanja človeškega položaja.« Ključna pojma, »pomanjkanje« in »racionalnost«, je potemtakem treba definirati neodvisno od vsakršnega konkretnega družbenega razmerja.

Levine in Wright skušata razen tega pravilno premestiti Cohenovo abstraktno razmišljanje o »pomanjkanju« in »racionalnosti« na območje specifičnih družbenih odnosov. »Pomanjkanje«, recimo, ki je pehalo fevdalno gosposko v vojaške spopade za to in ono ozemlje, ki so jo silili, da je razvijala tehnologijo in pobirala čedalje večjo desetino od kmetov, »ni izvirala... iz razumnega hotenja, da bi spričo naravnega pomanjkanja pospešili produktijske zmogljivosti, temveč je bila posredni učinek fevdalnih produktijskih odnosov.« Vsaka oblika racionalnosti se pojavlja znotraj — in ga potemtakem tudi predpostavlja — določenega sistema produktijskih odnosov. Vrh tega ni mogoče sklepati, da bodo »razredne zmogljivosti«, ki so definirane kot »tisti organizacijski, ideološki in materialni viri, ki so na voljo razredom v boju«, kar samodejno izšle iz samega procesa, ki oblikuje »razredne interese«.

Ravno to dejstvo pa jasno razkriva nezadostnost Levinove in Wrightove analize ter jo izpostavlja istemu kriticismu, ki ga avtorja namenjata Cohenu. Nedvomno namreč drži, da bo v vsakršnem zgodovinskem položaju zijala razmeroma široka vrzel med »interesi« sleherne skupine in njeno zmožnostjo, da jih uresniči. Toda ključno vprašanje je tole: kako se oblikujejo interesi? Naslednji odlomek veliko razkrije: »... v fevdalni družbi bi si bil razumen kmet (in drugi podložni neposredni proizvajalci) najbrž bolj želel družbe brez fevdalne gospode in vojskovanja; družbe, v kateri ne bi bilo nič »racionalnega« v načinu, kako je fevdalizem upošteval razvoj produktijskih sil. Vendar je kmetom, kot podložnemu razredu, ločenemu od represivnih sredstev, manjkala zmožnost, da bi udejanili svoja razumna hotenja v kolektivnih akcijah. Se pravi, da so jim produktijski odnosi vsilili racionalnost in pomanjkanje vladajočega razreda.« To še malo ni podobno zgodovinskemu razmisleku o tem, kako so srednjeveški kmetje doumeli svoje interese. Prej gre za aplikacijo univerzalnega modela racionalnosti na konkreten primer — »bi si bili najbrž bolj želeli« (moj pouda-

rek) je zgolj evfemizem. Samo če kmetje ne bi potrebovali gospodarjeve zaščite v klimi nasilja in zasebne moči; če ne bi videli svoje identitete kot dela božanskega načrta, ki postavlja vesoljno hierarhijo; če bi imeli intelektualne zmogljivosti, da bi znali ločevati med ekonomskimi interesi, političnimi obvezami in verskimi dolžnostmi; skratka, samo če srednjega veka nikdar ne bi bilo in bi bili ti kmetje Levine, Wright in manchesterski podjetniki devetnajstega stoletja, bi lahko uvideli, da je v njihovem »interesu«, da se znebijo gosposke in obdržijo ves presežek zase. »Racionalnost«, ki je tu predpostavljena, je racionalnost brez zgodovine, se pravi brez virov oziroma pogojev možnosti. V tej viziji se interesi ne oblikujejo, temveč jih prepoznavajo. S tem da nam je dano nekaj pozicij v družbeni strukturi, samo še naprej razporejamo interese v skladu z našimi kriteriji racionalnosti in potem presojamo mero racionalnosti različnih družbenih dejavnikov, pač glede na to, ali so se jim prilagodili ali ne. Če sta Levine in Wright historizirala »razredne zmogljivosti«, njuno pojmovanje »razrednih interesov« ostaja ravno tako abstraktno in racionalistično kot Cohenovo. Toda medtem ko slednji utemeljuje svoj racionalizem na tezi o prvenstvu produkcijskih sil, sta Levine in Wright takšne temelje minirala in s tem obsodila svoj racionalizem na dvojni dogmatizem in neutemeljenost.

8. Poglejmo torej, kaj izhaja iz naše analize. Ta je kakor nekakšen vzpon, v katerem smo vedno bolj problematizirali eshatološke in racionalistične pretenzije prvotne sheme. Skrajno obliko te sheme smo zasledili v *Uvodu*, kjer je razvoj produkcijskih sil racionalna podlaga zgodovine, medtem ko razredni boj poseže vanjo zgolj kot *deus ex machina*, kar se ne zdi v logičnem skladju z argumentom. Odtod smo izpeljali pogoje, pod katerimi bi lahko prišlo do popolne logične integracije — protislovno naravo antagonizma in njegovo neločljivo povezanost s produkcijskimi odnosi — in ugotovili, da prvi ni bil izpolnjen.

Podprli bi lahko novo, čeravno oslABLJENO obliko sheme *Uvoda*, če bi bilo možno dokazati, da je antagonizem imanenten samim produkcijskim odnosom in da le-ti na neki točki pridejo v konflikt z vsakršnim nadaljnjim razvojem produkcijskih sil. Toda, kot smo videli, antagonizem ne nastaja znotraj produkcijskih odnosov, temveč med slednjimi in identiteto družbenih dejavnikov zunaj njih. Tretja linija zagovora bi bila potemtakem nemara v poskusu, da bi v argumentacijo kot konstanto vnesli »zunaj«, ki

ga oblikuje subjektivnost dejavnika. Toda, kot smo videli, tega žal ne zmoreta ne *homo oeconomicus* ne »človeška razumnost«
à la Cohen. Kar se njiju tiče, so eklektične rešitve — ki smo jih ponazorili z Levinovim in Wrightovim primerom — historično in deskriptivno pravilnejše — čeravno so, naj se sliši še tako paradokсно, ravno zaradi tega še toliko bolj nekonsistentne.

To slednje je pomembno. Čim bolj se otepamo dogmatskega racionalizma o prvenstvu produkcijskih sil in čim bolj odvisni postajajo obnašanje in zmožnosti družbenih dejavnikov od konkretnih okoliščin in kontekstov, ki jih niso sami določili, tem bolj nekonsistentno je prizadevanje, da bi določili racionalno opredeljive »interese«
zunaj teh okoliščin in kontekstov. Tu se znajdemo pred problemom paradoksnih oblik, ki jih zajema prepoznavanje novih dejstev, ki problematizirajo globoko ukoreninjene predsodke; prav to problematiziranje pa, kadar se mu pridruži nepripravljenost, da bi zavrgli takšne predsodke, poraja različna prizadevanja, da bi to dvoje uskladili. Tako torej prve oblike diskurzivne prisotnosti novih dejstev obstajajo v sožitju z najbolj reafirmacijo načel, ki jo skrivajo — se pravi v trenutku, ko slednje skuša nadvladati prvo.

Dodamo lahko le še to, da je poslednja oblika odvisnosti, kar se tiče racionalističnega pogleda na zgodovino, to, da brez zadržkov sprejmemo njene omejitve, ne da bi iz tega sprejemanja vlekli vse mogoče sklepe. Vendar so ti sklepi tako temeljni in zahtevajo tako kritično distanco od implicitnih predsodkov trenutnih oblik pogledov na socio-historično področje, da bi jih bilo treba nadrobneje opredeliti.

9. Če bi se v svoji razpravi omejevali na zavračanje prvenstva produkcijskih sil in namesto njih zagovarjali prvenstvo produkcijskih odnosov, bi bile modifikacije, ki bi jih s tem vnesli v historično shemo *Uvoda*, razmeroma neznatne. Zgodovine s tem še ne bi razenotili kot »koherentne zgodbe«
in *objektivne* ter *pozitivne* narave družbenih odnosov ne bi postavili pod vprašaj. Toda, kot smo videli, produkcijski odnosi niso že *sami po sebi* antagonistični. *Se pravi, da zagovarjati njihovo prvenstvo še ne pomeni dajati prednost razrednemu boju.* V takšnem novem pristopu bi element *antagonizma*, *boja* še naprej ostajali ravno tako nedomišljen kot v historični verziji *Uvoda*.

Vrnimo se zdaj k svojemu prejšnjemu primeru. Dokler med delavcem in kapitalistom obstaja antagonizem, ta ni imanenten

samim produkcijskim odnosom, temveč nastaja med le-timi in identiteto zunanjega dejavnika. Padec delavčeve mezde, na primer, zanikuje njegovo identiteto potrošnika. Obstaja torej »družbena objektivnost« — logika profita — ki zanikuje neko drugo objektivnost — potrošnikovo identiteto. Zanikanje identitete pa le-tej preprečuje, da bi se konstituirala kot objektivnost. To pa prinaša dve alternativni: bodisi da element negativnosti znova posrka vase pozitivnost višjega reda in ga zreducira na njegovo golo pojavnost ali pa se ta negacija ne more zreducirati na nikakršno objektivnost, kar pomeni, da postane *konstitutivna* in potemtakem nanzanja nemožnost vzpostavitve družbenega kot objektivnega reda.

Kot vemo, so se filozofije zgodovine nagibale v prvo smer. Pojem, kakršen je »zvičajnost uma« pri Heglu, lahko samo potrdi racionalnost realnega na račun redukcije antagonizma in negativnosti na pojavnost, skozi katero deluje višja oblika racionalnosti in pozitivnosti. Potemtakem je jasno, zakaj je bilo *treba* razredni boj izključiti iz *Uvoda*: če bi potrdil njegovo prvenstvo, bi s tem postavil pod vprašaj temeljno koherentnost in racionalnost zgodovine. Za heglovski in marksistično gledanje na zgodovino je značilno, da prav na točki, kjer bi se lahko odprlo globljemu razumevanju vlogi boja in negativnosti v sestavi družbenega, nemudoma odstopi za korak in skuša to razumevanje integrirati v kar se da tradicionalno vrsto teorije pozitivnosti družbenega — teorijo, ki seveda temelji na tistem, kar sta Heidegger in Derrida poimenovala »metafizika prisotnosti«.

Pač pa v marksističnih tekstih »deluje« konstitutivna narava negativnega — naša druga alternativa — in tu in tam razdružuje domnevno koherentnost njihovih temeljnih kategorij. Kot smo opozorili že v *Hegemoniji in socialistični strategiji*, je bila politična in intelektualna zgodovina marksizma večinoma zgodovina te notranje napetosti. Tu pa je moj namen drugačen. Rad bi namreč zarisal naravo in globino sprememb v našem družbenem in zgodovinskem pogledu, ki temelji na privilegiranju momenta negativnosti, saj abstraktno pripoznanje nekega argumenta še ne pomeni razumevanja vseh njegovih razsežnosti.

10. Bistveno pri vsem tem je, da je antagonizem *meja vsakršne objektivnosti*. To je treba razumeti kar se da dobesedno; kot trditev, da antagonizem nima objektivnega pomena, ampak je ravno tisto, kar preprečuje konstitucijo same objektivnosti. Heglovsko pojmovanje protislovja je v tem pojmu zajemalo tako družbene

antagonizme kot procese naravnih sprememb. To je bilo možno v toliko, kolikor je bilo protislovje pojmovano kot notranji moment tega pojma; racionalnost realnega je bila racionalnost sistema, pri čemer je bil vsakršni »zunaj« že po definiciji izključen. Mi pa se pri svojem pojmovanju antagonizma soočamo s »konstitutivnim zunaj«. Ravno ta »zunaj« namreč *blokira* identiteto »znotraj« (in je hkrati, ne glede na to, nujen pogoj za njeno konstitucijo). Pri antagonizmu zanikanje ne izvira iz »znotraj« identitete same, temveč *od zunaj*, in sicer v najbolj radikalnem smislu te besede; ravno te čiste faktičnosti ni mogoče utemeljevati na kakršnokoli racionalnosti.

To lahko še jasneje uvidimo, če primerjamo antagonizme s procesi sprememb v naravi, ki nimajo »zunaj«. V svetu »realnih« objektov potekajo nenehni procesi transformacij, ne pa tudi negativnosti. Identiteta kamna se izraža z njegovo nespremenljivostjo ali pa z drobljenjem, odvisno pač od tega, ali se njegovo fizično okolje spreminja ali pa ostaja enako. Če se kamen zdrobi, je seveda nesmiselno trditi, da je bila njegova identiteta »zanikana«. »Transformacija« pomeni natanko nasprotno: gre za povsem pozitiven proces, ki *sam sebe pojasnjuje* prek identitete svojih konstitutivnih elementov. Pri antagonizmu pa je povsem drugače: tu se ne izraža moja identiteta, temveč nezmožnost njene konstitucije. Antagonistična sila *zanikuje* mojo identiteto v najstrožjem pomenu besede. Tu se spet najdemo pred alternativo, o kateri smo pisali prej. Po eni strani lahko razvoj in izid antagonističnega procesa opišemo kot kavzalno oziroma dialektično »transformacijo«. V tem primeru moramo upoštevati enotnost in pozitivnost procesa, zaradi česar je treba negativnost, ki jo izkušajo družbeni dejavniki, zreducirati na golo pojavnost »objektivnega pomena«, ki se jim izmika. Po drugi strani pa lahko negativnost naredimo za konstitutivno in temeljno, pri čemer moramo opustiti edinstvenost in racionalnost zgodovine. Vendar v drugem primeru zlahka vidimo — zato pač, ker objektivnost predpostavlja pozitivnost vseh svojih elementov — da prisotnost imanentne negativnosti »konstitutivnega zunaj« pomeni, da se družbenemu nikdar ne uspe povsem konstituirati kot objektivni red.

»Zunaj« je potemtakem *radikalni* zunaj, brez skupne mere z »znotraj«. Naša naslednja naloga je torej raziskati različne razsežnosti in sorodne logike »zunaj«, ki je konstitutiven, in jih uporabiti za izhodišče za nov razmislek o družbenem.

11. Do prvotne definicije »zunanje« značilnosti antagonizma je mogoče priti prek raziskave pojma »kontingentnosti«. Naša teza je, da ima antagonizem *razodetveno* funkcijo, saj kaže, da je narava vsakršne objektivnosti v bistvu kontingentna. To razpravo bomo začeli tako, da bomo specifičnost »kontingence« umestili v splošno območje »akcidenčnega«.

Pojem »akcidenčnega« prihaja iz Aristotelove *Metafizike*, kjer je definiran takole: »'Akcidenca' (oziroma 'atribut') pomeni nekaj, kar se na nekaj nanaša in je resnično ugotovljeno, vendar ni niti nujno niti običajno; kakor, denimo, človek, ko koplje jamo, da bi zasadil rastlino, najde zaklad... Aristotel potem nadaljuje z drugim primerom: »Kakor tudi ni nikakršnega jasnega vzroka za akcidenco, temveč zgolj možnost; to je nejasen vzrok. Naključje je namreč hotelo, da je X prišel v Aegino, saj ni nameraval tja, ampak ga je neurje zaneslo s poti oziroma so ga zajeli razbojniki. To naključje se je potemtakem zares zgodilo oziroma obstaja, vendar ne zavrlo samega sebe, temveč od nečesa drugega; zakaj neurje je povzročilo, da je prišel v kraj, kamor ni jadrал — to je v Aegino.«

Ta dva primera se bistveno razlikujeta. Če človek najde zaklad, ko koplje jamo, to ni v nasprotju z namenom kopanja, medtem ko je v drugem primeru ko ga nevihta zaneso s poti, cilj njegovega dejanja preprečen. Vrh tega je treba dodati, da so za Aristotela akcidence tudi vse stalne značilnosti entitete, ki niso sestavni del njenega bistva (naključje je, denimo, če sem velik ali majhen, medtem ko je dejstvo, da sem misleča žival del mojega človeškega bistva). Razumljivo je, seveda, zakaj je lahko Aristotel vse te primere postavil na isti ravni in jih subsumiral pod splošno kategorijo »akcidence«: njegov poglobljen namen je bil namreč pokazati, da ni mogoče pripisati določenega vzroka »zunanjemu« forme, ki ga konstituira »akcidenčno«, se pravi, da ga ni mogoče narediti za *jasno določen in prepoznaven* del prve instance bivajočega. Slo je torej za to, da se potegne jasna meja med *eidom* in tistim, kar je zunaj njega — med prepoznavno obliko in neprepoznavno stvarjo. S tega vidika je Aristotel povsem upravičeno subsumiral svoje različne zglede pod skupno oznako »akcidenčnega«. Prav splošnost te oznake pa nam kaže, da medtem, ko lahko »zunanjo« značilnost antagonističnega odnosa vključimo v splošno območje »akcidenčnega«, splošnost slednjega še ne zadostuje za definicijo specifičnosti prvega.

Krščanstvo pomakne pojem »akcidence« v novo smer, in sicer k pojmu »kontingence«. Kontingetno je tisto bivajoče, katerega bistvo ne predpostavlja njegovega bivanja. Se pravi, da je edino nujno potrebno bitje, katerega bistvo in bivanje sovpadata, Bog. To ima za posledico dve temeljni modifikaciji *vis-à-vis* klasične filozofije. Prvič, medtem ko slednja ostro razločuje med formo in stvarjo, za krščanstvo potrditev izvornega dejanja akta stvarjenja pomeni, da forma sama postane kontingentna. Drugič, dejstvo, da je akt stvarjenja pojmovan kot izrecen *creatio ex nihilo* s strani bitja, ki ohranja neskončno distanco od ustvarjenega — in ki potemtakem ni, tako kot Aristotelov bog, sestavni del kozmosa — pomeni, da je tudi *ens creatum* dovzetna za radikalno izničenje in potemtakem ranljiva v svojem bistvu. Identiteta končnih bitij je torej ogrožena identiteta. Na ta način prodira neka razsežnost negativnosti v vsakršno objektivnost in je v njej latentna.

Trditev, da je nekaj radikalno kontingentno in da njegovo bistvo ne implicira njegovega bivanja, potemtakem navaja na sklep, da so *pogoji bivanja* neke entitete zunaj nje. Edino pri izrecno nujnem bitju se pojavlja koincidenca med bistvom in bivanjem. In kje se nahajajo pogoji bivanja končnega in kontingentnega bitja? Za krščansko misel je odgovor jasen: v izvornem aktu stvarjenja. Če torej kontingentno bitje utemeljimo z njegovimi pogoji bivanja, ga s tem navežemo na temelj oziroma izvor, ki ohranja neskončno distanco do njega. Neskončna narava te distance pa je prvi pogoj kontingentnosti kot take. Druga alternativa je ta, da končna bitja vežemo nazaj na pogoje bivanja, ki so sicer nujni, vendar jih ne vidimo v neskončni distanci do bitij, temveč kot podlago za samoporajajočo se in samouravnavaajočo se totaliteto. Vsa moderna misel, od Spinoze do Marxa, poteka v tej smeri. Vendar v tem primeru kontingenco odpravlja in radikalno poziva nujnost. Ravno v tem smislu Hegel oznanja identiteto med racionalnim in realnim.

Ta misel pa nam omogoča, da premislimo, zakaj je pojmovanje, ki bi rado dokazalo *konstitutivno* naravo tiste razsežnosti negativnosti, ki je značilna za antagonizem, povsem nezdržljivo z objektivističnim in pozitivnim pojmovanjem družbenega. V slednjem namreč ni nič kontingentnega, če sta racionalno in realno identična. Toda, če antagonizem *ogroža* moj obstoj, s tem kaže, in sicer v najstrožjem pomenu besede, na mojo radikalno kontingentnost. Na tem mestu pa se, kot smo že rekli, odpira jasna alter-

nativa: ali je antagonizem gola pojavnost globlje racionalnosti, skozi katero se uresničuje — pri čemer je mogoče oba njegova pola in njegov izid navezati nazaj na *nujne* pogoje bivanja — ali pa je, če je negativnost radikalna, izid boja pa nejasen, tudi kontingentnost identitete obeh antagonističnih sil radikalna in so potemtakem tudi sami pogoji bivanja obeh kontingentni.

To lahko še jasneje vidimo, če razmišljamo s stališča relacijske oziroma nerelacijske narave teh identitet. *Eidos* klasične filozofije je bil identiteta, ki jo je bilo mogoče povsem razumeti neodvisno od akcidence, in je potemtakem ohranjal eksteriorno vez z njimi. Seveda je bilo mogoče, tako kot pri modernih racionalističnih filozofijah, dokazovati obstoj povezav logične implikacije med identitetami, tako da so se vse nanašale nazaj na razvidno totaliteto, v kateri sleherna konstituira notranji moment. Toda celo v tem primeru je njihova umestitev znotraj te totalitete povsem določena in zamisljiva. Pri zgolj kontingentnih identitetah pa je to mejo med bistvom in akcidence nemogoče ohraniti in akcidence same postajajo deli identitet. Kontingenca potemtakem ne pomeni nekaj zgolj zunanjih in naključnih odnosov med identitetami, temveč nemožnost, da bi količkaj natančno fiksirali — se pravi, s stališča nujnega temelja — bodisi povezave *ali identitete*. V tem primeru torej dobimo področje enostavnih relacijskih identitet, ki se nikdar ne morejo popolnoma konstituirati, saj relacije ne formirajo zaključnega sistema. To pa ima dve pomembni konsekvenci. Prva je, da te identitete in njihovi pogoji bivanja sestavljajo neločljivo celoto. Krščanska misel je med tem dvojim videla neskončno razdaljo; racionalizem je videl nekakšno temeljno enotnost, vendar je bila to samo *nujna* enotnost celote realnega; mi pa med nujnostjo in kontingentnostjo odkrivamo bolj pretanjeno dialektiko; ker je identiteta povsem odvisna od pogojev bivanja, ki so kontingentni, je njena zveza z njimi absolutno nujna. Zatorej odkrivamo, da se to dvoje med sabo prekriva: bistvo ni svojim akcidence nič zunanjega. To pa pomeni — in to je tudi druga konsekvence — da ta antagonizirajoča porajajoča sila odigrava dve ključni in protislovni vlogi istočasno. Po eni strani »blokira« popolno konstitucijo identitete, ki ji je nasprotna, in tako *kaže* svojo kontingentnost. Po drugi strani pa je glede na to, da je ta identiteta, tako kot pač vse identitete, zgolj racionalna in potemtakem ne more biti nekaj, kar je zunaj razmerja s silo, ki jo antagonizira, slednja tudi del pogojev bivanja

te identitete. Ali kakor pravi Saint-Just: »Enotnost Republike konstituira popolno uničenje tistega, kar ji je nasprotno.« Ravno tej vezi med blokado in hkratno potrditvijo identitete pa pravimo »kontingenca«, ki v strukturo objektivnosti vnaša element radikalne nedoločnosti.

Na podlagi tega lepo vidimo, zakaj je tako težko združiti obe razlagi zgodovinske logike, ki jo ponuja marksizem — od katerih ena temelji na protislovju med produkcijskimi silami in odnosi, druga pa na osrednosti razrednega boja. Razlog je seveda ta, da ena predpostavlja racionalnost realnega in potemtakem radikalno objektivnost zgodovine in družbe, druga pa konstitutivno naravo antagonizma. Problematizaciji družbenega se bosta v temelju razlikovali glede na to, katero perspektivo privzamemo. V prvem primeru se bo problematizacija nanašala na *objektivni pomen zgodovinskih procesov* in *pozitivno logiko* v konstituiranju družbenega. Ta analiza bo skušala, ne zavedajoč se družbenih dejavnikov in pojavnih oblik, ki jih njihova dejanja zavzemajo, razkriti racionalnost, ki se vzpostavlja na ravni bistev. Za empirično in kontingentno variacijo konkretne situacije se skriva esencialna objektivnost, katere zakonitosti gibanja odrejajo zgodovinsko transformacijo. Razumevanje zgodovine potemtakem sestoji iz *prepoznavanja*, v katerem se esencialni dejavniki, katerih temeljna identiteta je poznana vnaprej, identificirajo z empiričnimi dejavniki, ki jih posebljajo. Tu se znajdemo na antipodih Wittgensteinovih »jezikovnih iger«. Medtem ko pravila le-teh obstajajo zgolj v praktičnih primerih njihove rabe — in so zato po volji njih modificirajo in deformirajo — velja za prvi primer obratno: praktični primeri konkretne empiričnosti so *akcidence*, ki zgolj vplivajo na detajle zgodovine, ki se dogaja v vseh njenih bistvenih momentih, po vnaprej znanih zakonitostih. *Eidos* neomejeno gospoduje in zgodovina je potemtakem zgodovina brez »zunaj«. Premislimo, na primer, takšnole vprašanje: je angleška revolucija iz sedemnajstega stoletja tista meščansko-demokratska revolucija? Tu teoretski objekt »meščansko-demokratske revolucije« ni postavljen na empirični in kontingentni zgodovini, temveč je njen predhodnik; njegov prihod potrebuje neko drugačno temporalnost, neko esencialno temporalnost, ki je povsem objektivna in nujna.

Če pa, po drugi strani, konstitutivno naravo antagonizma vzamemo za samoumevno, se način problematizacije družbenega popolnoma modificira, saj kontingentnost radikalno prode v samo

identiteto družbenih dejavnikov. Ti dve antagonistični sili nista izraz kakega globljega objektivnega gibanja, ki bi vsebovalo oba dva; poteka zgodovine pa se ne da razložiti z njuno esencialno »objektivnostjo«. Ta je vselej objektivnost, ki jo ogroža konstitutivni zunaj. Toda, kot vemo, to pomeni, da je treba pogoje obstoja vsakršne objektivnosti, ki utegne obstajati, iskati na ravni dejstvene zgodovine. Se več ker ima ta objektivnost zgolj relacijsko identiteto s svojimi pogoji obstoja, to pomeni, da bo ta »esencialna identiteto« entitete, za katero gre, vselej presežena in redefinirana. »Meščansko-demokratska revolucija«, ki je vse prej kot objekt, ki ga je treba definirati po različnih zemljepisnih širinah (Francija, Anglija, Italija) — objekt torej, ki bi utrdil odnose eksteriornosti s svojimi specifičnimi pogoji obstoja v različnih kontekstih — bi bila namesto tega objekt, ki se deformira in redefinira v slehernem izmed svojih kontingentnih kontekstov. Med različnimi »meščansko-demokratskimi revolucijami« bi bila le »družinska podobnost«. Zaradi tega lahko formuliramo vprašanja, kot je tole: kako meščanska je bila demokratska revolucija v deželi X?; ali pa, še boljše, kako demokratična je bila [ta] buržuazija v kontekstu Y? Potemtakem gre za historicizacijo kategorij družbene analize, ki s tem, da poveže enotnost med komponentami nekega objekta s kontingentnimi in specifičnimi pogoji bivanja, uvede bistveno nestabilnost v odnose med takšnimi komponentami. Medtem ko prva — objektivistična — vrsta problematizacije družbenega išče bistvene značilnosti za zgodovinskimi posebnostmi, druga poteka v nasprotni smeri in rahlja mejo bistva z radikalno kontekstualizacijo slehernega objekta.

V praksi marksistična zgodovinska analiza nenehno meša oba tipa problematizacije, kar je povzročilo majavo ravnovesje med nasprotujočimi si diskurzivnimi gibanji. Vzemimo, na primer, debato o razmerju med kapitalizmom in rasizmom v Južni Afriki. Liberalna smer zagovarja mnenje, da sta po svojem bistvu nezdržljiva; apartheid je relikvija preteklosti, ki naj bi jo odpravila kapitalistična modernizacija. Temu tehtno ugovarja tako imenovana neomarksistična smer, dokazujoč, da je apartheid vse prej kot nezdržljiv s kapitalistično akumulacijo, temveč je njen bistveni del, saj razni njegovi predpisi in oblike diskriminacije omogočajo povečevanje stopnje izkoriščanja. To lahko interpretiramo z ekonomističnega vidika: logika kapitalistične akumulacije je temeljno načelo politike, pri čemer južnoafriška država in rasizem pred-

stavljata nadgradnjo, ki je funkcionalno integrirana v to logiko. Vendar lahko ta argument obrnemo tudi na glavo: če je rasizem funkcionalna zahteva tiste oblike kapitalistične akumulacije, ki jo nahajamo v Južni Afriki, ali potem to ne pomeni, da je rasizem *pogoj obstoja* takšne akumulacije? V tem primeru — in glede na to, da fluktuacije v rasistični politiki odredajo številni procesi (boji in razkoli v vladajoči eliti, mednarodni pritiski itn.), ki se ne navezujejo neposredno na endogeno logiko kapitalne akumulacije — ali to ne pomeni, da ima ta ekonomija konstitutivni »zunaj« in da je abstraktna logika kapitala, ki vse prej kot narekuje zakonitosti gibanja na slehernem področju družbenega razvoja, sama kontingentna, saj je odvisna od procesov in transformacij, ki uhajajo njenemu nadzoru? Isto lahko, seveda, rečemo tudi za rasizem ali katerikoli drug vidik južnoafriške družbe.

Tu gre za problematizacijo vsakršne »supertrde« transendenčnosti, ki kaže faktične pogoje obstoja, od katerih je odvisna sleherna konkretna objektivnost. Dokazi zoper ekonomistične oblike marksizma so ponavadi predstavljeni kot kritika *neposredne* določitve procesov nadstavbe s strani ekonomije in kot obramba relativne avtonomije drugih ravni. Iz številnih razlogov, ki smo jih razčlenili drugje, menimo, da so ta razna antiekonomsistična prizadevanja teoretsko nekonsistentna. Vrh tega pa je prava težava ta, da se ta prizadevanja ne lotevajo temeljnega vprašanja. Zakaj tu ne gre za stopnjo učinkovanja povsem konstituiranega objekta — ekonomije — na preostale vidike družbenega razvoja, temveč za to, da določimo, do katere mere je konstituirana ekonomija kot avtonomni subjekt, ki ga meja bistva loči od njegovih faktičnih pogojev obstoja. In tu lahko lepo uporabimo tisto, kar smo rekli že prej: če je nekaj sociopolitičnih konfiguracij, kakršen je apartheid, na primer, pogoj obstoja ekonomije in kapitalistične akumulacije, potem ekonomije ni mogoče konstituirati kot objekta, ločenega od tistih pogojev, saj vemo, da so pogoji obstoja vsakršne kontingentne identitete le-tej imanentni. Priče smo torej ne interakciji oziroma determinaciji med povsem konstituiranimi področji družbenega, temveč področju relacijskih poli-identitet, v katerih se bodo »politični«, »ekonomski« in »ideološki« elementi nedosledno prekrivali, ne da bi se jim kdajkoli uspelo konstituirati kot samostojni objekti. Meja bistva med njimi se bo permanentno prestavljala. Kombinacijske igrice med hipostaziranimi entitetami — »ekonomskimi«, »političnimi« in »ideološkimi« — še najbolj spo-

minjajo na tiste ekonomske abstrakcije, ki jih je Marx opisal kot »začaran, sprevržen, narobe-svet, po katerem *Monsieur le Capital* in *Madame la Terre*, ki sta tako družbeni figuri kakor zgolj stvari, plešeta svoj *danse macabre*«. To seveda še ne pomeni, da območje družbenega ne more postati avtonomno in etabliirano, do večje ali manjše mere, ločena identiteta. Vendar ima ta ločitev (separacijo) in avtonomizacija, tako kot vse drugo, posebne pogoje obstoja, ki hkrati postavljajo njune meje. Ni mogoče začeti s sprejetjem te ločene identitete kot brezpogojne prepostavke, potem pa na tej osnovi nadalje razlagati njeno interakcijo in artikulacijo z drugimi identitetami.

To argumentacijo o kontekstualni naravi identitet je potrebno brez pridržkov podpreti. Claude Lefort, recimo, je pokazal, kako kategorija, kot je »delavec«, ne označuje nadhistoričnega bistva, saj je njen pogoj obstoja ločitev neposrednega proizvajalca od skupnosti in zemlje, to pa je zahtevalo genezo kapitalizma. Lefort trdi: »Reči, da ljudje nimajo statusa »delavca«, je toliko kot reči, da se v svoji dejavnosti ne ločujejo od okolja, v katerem delajo, da zemlja, ki jim služi za domovanje, surovino in vir sredstev, ni zunaj njih.« In ko navede Marxovo trditev, da se *plemenska skupnost*, naravna skupnost pojavlja ne kot *nasledek*, temveč kot *predpogoj za (začasno) skupno prisvojitve in izkoriščanje zemlje*«, Lefort doda: »Toda vsak, kdor misli, da Marx tu govori samo o *reprezentaciji* skupnosti, bi se pošteno motil. Skupnost se kaže ljudem takšna, kakršna dejansko je. »Skupnost krvi, jezika, običajev«; takšen je prvobitni pogoj vsakršne prisvojitve, tako kot tudi zemlja ni zgolj *videz*, temveč je dejansko »tista velika delavnica, arzenal, ki nudi tako sredstva in materialno delo kot prostor, bazo skupnosti.« Ker seveda vemo, kaj je »delavec« v našem svetu, lahko to kategorijo usmerimo na preteklost in z njo označimo vse neposredne proizvajalce. To ni nelegitimna poteza, dokler jo imamo za to, kar je: zgodovino referenta, ki *konstituira* objekt, ki edini ima veljavo, zaradi prevoda nekaj primerljivih smotrov, kot del zgodovinarjevega diskurza. Odtod do nelegitimnega preskoka pa je le še korak: pojmovati »delavca« kot apriorno transcendentno kategorijo, ki predstavlja bistvo slehernega neposrednega proizvajalca, čigar zgodovinsko diferencirane oblike bi v razmerju do pogojev produkcije konstituirale zgolj empirične različice.

Marx je v svoji analizi navezal pogoje za nastanek kapitalizma nazaj na dva fundamentalna procesa: obstoj svobodnega dela in njegove ponudbe na trgu dela ter ločitev svobodnega dela od sredstev in materiala dela. S tem je priznal, da so nekaj pogojev za obstoj kapitalizma zagotovile zunajekonomske sile; odtod tudi njegova analiza procesa akumulacije. Od te točke naprej pa se je nagibal k prepričanju (z njim vred pa tudi številni iz marksistične tradicije Druge internacionale), da so proces kapitalistične akumulacije poganjali njeni lastni zakoni — se pravi, da je generirala svoje lastne pogoje obstoja. Tu pa marksistična analiza postane nesprejemljiva. Če namreč, antagonizem med delavcem in kapitalistom ni imanenten produkcijskim odnosom, kot smo videli, temveč nastaja med produkcijskimi odnosi in identiteto *zunaj* njih, načini odnosa s tem »zunaj« ne morejo biti samodejni učinek logike akumulacije. Pogoje obstoja kapitalistične akumulacije zagotavlja nekaj dejavnikov, ki ustrezajo kompleksnem ravnovesju sil — deloma ekonomskih, seveda, pa tudi političnih, institucionalnih in ideoloških. Nobene izmed njih torej ni mogoče imeti za »nastavbo«. Z drugimi besedami, »strukturna« učinkovitost zunajekonomskih dejavnikov ne le deluje v trenutku prvotne akumulacije, temveč je pogoj obstoja *vseh* stopenj kapitalistične akumulacije. Če pa je tako, je treba zavreči mit o ločeni in določljivi »ekonomski instanci«. Ne obstaja namreč nekakšna, bistveno homogena entiteta — kapitalistični sistem — ki upošteva le empirične in naključne variacije v različnih zgodovinskih in zemljepisnih kontekstih, temveč gre za globalne konfiguracije — zgodovinske bloke, v Gramscijevem pomenu besede — v katerih so »ideološke«, »ekonomske«, »politične« in druge sestavine nerazdružljivo spojene in ki jih je mogoče ločiti samo v analitične namene. Potemtakem ni nobenega »kapitalizma«, temveč precej različne oblike kapitalističnih odnosov, ki sestavljajo del nadvse raznorodnih strukturnih kompleksov.

12. Pojdimo zdaj naprej in raziščimo še druge implikacije za naše razmišljanje, ki izhaja iz predpostavke o konstitutivni naravi antagonizma in potemtakem radikalni kontingentnosti vse objektivnosti. Še prej pa moramo razčistiti pojma »negativnosti« in »kontingentnosti«, ki jih uporabljamo v tem besedilu.

Prvič, pojem negativnosti, na katerem temelji naša analiza, ni negativnost v *dialektičnem* pomenu besede. Negativnost v heglovskem smislu pomeni *nujno* negativnost in je bila kot taka

razumljena kot določena negacija. Se pravi, da je negativno moment v notranjem razgrinjanju koncepta, ki naj bi se znova absorbiral v *Aufhebung* oziroma višji enotnosti. Pravzaprav niti ni nujno, kot tu in tam zatrjujejo, da bi bil končni moment dialektičnega gibanja pozitiven; tudi če je sistem mišljen kot zaporedno gibanje med pozitivnostjo in negativnostjo, je slednja vselej znotraj njega. Sama kontingentnost se absorbira kot moment v samorazvoju nujnega. Medtem ko je zunaj, ki smo ga skušali definirati, radikalni in konstitutivni zunaj, dialektična negativnost ni resnični zunaj, saj je tu samo zato, da jo vzpostavi znotraj. Toda če negativnost, o kateri govorimo, razkriva kontingentno naravo vse objektivnosti, se ne more — če je resnično konstitutivna — vzpostaviti skozi nikakršni *Aufhebung*. Je nekaj, kar pač kaže meje konstitucije objektivnosti in je ni mogoče dialektizirati.

Po drugi strani pa, ali trditve o radikalno kontingentni naravi vsakršne objektivnosti ne pomenijo sprevračanja esencialistične logike nujnosti in njeno nadomeščanje z njenim »drugim«? Če bi trditev o kontingentni naravi vsakršne objektivnosti pomenila samo odsotnost vsakršne nujnosti, bi se znašli zgolj pred prazno totalnostjo, saj bi bil diskurz o kontingentnosti samo negativni obrat diskurza o nujnosti in ne bi mogel preseči meja le-te. V univerzumu, iz katerega je izhlapela nujnost, bi ne našli več ničesar drugega kot nedoločljivost in nemožnost vsakršnega koherentnega diskurza. Ampak to očitno ni tisto, na kar mislimo mi. Mi se namreč ne ukvarjamo s frontalno *negacijo* nujnosti (ta bi ob tem ostala pojmovno nespremenjena), temveč s *subverzijo* le-te. Premislimo grožnjo identiteti (in potemtakem objektivnosti), ki jo predpostavlja antagonizem. Če naj antagonizem *kaže* kontingentno naravo identitete, mora ta najprej obstajati. Struktura sleherne relacije ogroženosti predpostavlja hkratno postuliranje in problematizacijo identitete. S stališča antagonizirane sile, bi posedovanje polne identitete predpostavljalo povsem suturirano objektivnost le-te, kar je tudi njena nujna značilnost. Toda ravno to je tisto, kar ji ta antagonizirajoča sila odvzame. Brez koeksistence teh dveh momentov — popolnosti objektivnosti in njene nemožnosti — bi ne bilo nikakršne grožnje. Prav ta dualnost pa je prisotna tudi, če to ogroženost premislimo s stališča antagonizirajoče sile: obstoj nečesa namreč ne more biti ogrožen, če hkrati ni potrjen. V tem smislu je kontingentno tisto, kar subverzira nujno: kontingentnost ni negativna druga stran nujnosti, temveč element nečistosti, ki

pači in ovira njeno dokončno konstitucijo. Trditev, da je vse kontingentno, bi bila potemtakem smiselna le za kakega Marsovca. Res je, da v *zadnji instanci* nobene objektivnosti ni mogoče navezati nazaj na absolutno podlago — vendar se iz tega ne da potegniti nobenega pomembnega sklepa, saj družbeni dejavniki nikdar ne nastopajo v tej zadnji instanci. Nikdar niso torej v položaju absolutnega izbiralca, ki bi, soočen s kontingentnostjo vseh mogočih smeri akcije, ne imel razloga izbirati. Nasprotno, vselej nahajamo zgolj omejeno in dano situacijo, v kateri se objektivnost le *deloma* konstituira in je tudi *deloma* ogrožena — in v kateri se meje med kontingentnim in nujnim vselej premeščajo. Še več, ta vzajemna igra subverzije med kontingentnim in nujnim je ontološko primarnejša kot igra čiste objektivnosti ali totalne kontingentnosti. Če torej trdimo, da je antagonizem konstitutiven po naravi, s tem ne navezujemo vsakršne objektivnosti nazaj na negativnost, ki naj bi nadomestila metafiziko prisotnosti v njeni vlogi absolutnega temelja, saj si lahko negativnost zamislimo samo znotraj takšnega okvira. S tem samo trdimo, da je moment nedoločljivosti med kontingentnim in nujnim *konstitutiven* in da je potemtakem takšen tudi antagonizem.

13. V *Hegemoniji in socialistični strategiji* smo zgodovino marksizma predstavili kot proces progresivnega utelešanja raznih področij družbenega v operativno območje artikulacijske logike hegemonije in — zato — kot umik iz območja »zgodovinske nujnosti«. Pomembno pa je, da v kategorijo »hegemonije« ne prenašamo totalizirajočih učinkov, ki so zapustili območje »objektivnih struktur«. V tem pogledu lahko pokažemo na tri ravni teoretske radikalizacije kategorije »hegemonije«, ki implicira tudi tri ravni analize odnosa nujnost-kontingentnost.

1. Prvi pristop bi potekal na ravni, recimo temu, artikulacije »lebedečih označevalcev«. Na primer, označevalec, kot je »demokracija«, je v svojem bistvu dvoumen, in sicer zaradi svoje velike politične razširjenosti: kadar se artikulira ob »antifašizmu«, zadobi en pomen, povsem drugega pa, kadar se artikulira ob »antikomunizmu«. »Hegemonizirati« vsebino bi potemtakem pomenilo *fiksirati* njen pomen okrog ključne točke. Območje družbenega bi si torej lahko zamislili kot pozicijsko vojno, v kateri si različni politični projekti prizadevajo artikulirati večje število družbenih označevalcev okrog sebe. Odprta narava družbenega bi izhajala iz nemožnosti totalne fiksacije. »Nujnost« in »objektivnost« druž-

benega bi bili odvisni od utrditve stabilne hegemonije, z obdobji »organskih kriz«, za katere je značilno, da osnovne hegemonistične artikulacije oslabijo in da vedno večje število družbenih elementov dobiva značilnost lebdečih označevalcev. Čeravno ta pristop vsekakor pokriva del procesa hegemonično-diskurzivne konstrukcije družbenega, so njegove omejitve več kot očitne. Izvirajo pa iz nečesa, kar bi lahko imenovali »transparentnost projekta« in kar mu je za podlago. Za ta pristop res ne more veljati zaprta totalnost, saj ni empirično mogoče, da bi družbena sila vsilila svojo hegemonistično nadvlado na tako popoln način; pač pa lahko predpostavljamo, da bi se družbeno, če bi v idealnem primeru do takšne nadvlade prišlo, navzelo značilnosti samouravnavaajočega se in samoporajajočega se skupka. Tega sklepa pa se je moč oprijeti le, če hkrati trdimo, da je projekt hegemonistične sile absolutno samo-transparenten; z drugimi besedami, če dvoumnosti strukture ne prodirajo v projekt kot tak. Kot lahko vidimo, nas to vodi v naivno predstavo o homogenosti družbenih dejavnikov in samo-zavedanja.

2. Drugi pristop bi skušal preseči to omejitev tako, da bi te dvoumnosti strukture deloma prenesel na projekt. Nepopolna in kontingentna narava totalnosti ne bi izvirala samo iz dejstva, da nobenega hegemonističnega sistema ni mogoče povsem vsiliti, temveč tudi iz implicitnih dvoumnosti samega hegemonističnega projekta. Ta projekt ne bi bil zunanji strukturam, ampak bi bil rezultat gibanja, ki se poraja v njih, v prizadevanju, da bi dosegel artikulacijo in fiksno, kajpak le deloma. Tako se torej začne dekonstrukcija ekskluzivne dualnosti subjekt-struktura. Toda tudi ta drugi pristop ima neko temeljno hibo. Dvoumnost družbenega označevalca po njegovi logiki omejuje, če uporabimo Aristotelov izraz »dvosmiselnost«, to je, dvoumnost, ki izvira iz dejstva, da je mogoče neki izraz uporabiti različno v dveh različnih kontekstih, četudi z jasnim in nedvoumnim pomenom v vsakem izmed njiju. V našem primeru bi do dvoumnosti prišlo zato, ker kontekst ni povsem jasen, zaradi česar termin ne more zavzeti določenega pomena. Čeravno dvoumnost zdaj prežema tako »projekt« kot »strukturo«, je slednja takšna dvoumnost, ki je odvisna zgolj od nepopolnosti tistega, kar je empirično dosegljivo. Pač pa ni vprašljiv ideal čiste kontekstualne transparentnosti — še naprej dominira kot regulativna ideja.

3. Tretjo raven radikalizacije tiste razsežnosti kontingentnosti, ki je imanentna vsakršni hegemonistični artikulaciji, dosežemo, ko si dvoumnost in nedovršenost strukture zamišljamo ne kot rezultat empirične nemožnosti, da bi se uresničila njena specifična koherentnost, temveč kot nekaj, kar »deluje« znotraj strukture od vsega začetka. To pomeni, da je treba problematizirati koherentnost strukture, četudi zgolj kot regulativne ideje. Vzemimo primer, s katerim nas navdihuje Wittgenstein. Če začnem šteti niz števil, 1, 2, 3, 4, in rečem komu, naj nadaljuje, bo spontano štel naprej, 5, 6, 7 itn. Vendar lahko pripomnim, da je to narobe, češ da sem imel v mislih nize števil 1, 2, 3, 4: 9, 10, 11, 12; 17, 18, 19, 20 itn. Toda tudi če moj/moja sogovornik/sogovornica zdaj misli, da razume pravilo in šteje številčne nize naprej v skladu z njim, še vedno lahko pripomnim, da se moti, češ da je bila moja prvotna izjava zgolj fragment različnih nizov — recimo takšnih, ki zajemajo števila od 1 do 20, od 40 do 60, od 80 do 100 itn. In očitno lahko vselej spremenim pravilo in številčne nize dodajam na različne načine. Problem tu, kot vidimo, ni v tem, da v empirični realnosti nikdar ni mogoče povsem uresničiti koherentnosti kakega pravila, temveč v tem, da je pravilo samo nedoločljivo in ga je mogoče vedno znova spreminjati. Vse je odvisno, kot bi dejal Lewis Carroll, od tega, kdo ima besedo. Gre za vprašanje hegemonije v najstrožjem pomenu besede. Toda v tem primeru, če se nizov ne da določiti s samo njihovo formalno strukturo, hegemonistično dejanje ne bo *realizacija* racionalnosti, ki je pred njim, temveč dejanje radikalne *konstrukcije*.

Pojdimo naprej in premislimo različne razsežnosti hegemonističnega procesa, ki si jih lahko zamislimo na osnovi tega tretjega pristopa. Prvič, če je nedoločljivost v sami strukturi, bo sleherna odločitev, ki razvija *eno* izmed njenih možnosti, kontingentna, se pravi zunanja glede na strukturo, in sicer v tem smislu, da je ne določa ta ali ona struktura, čeravno jo lahko omogoča. Toda, drugič, dejavnik te kontingentne odločitve je treba videti ne kot entiteto, *ločeno* od strukture, temveč kot nekaj kar se konstituira v odnosu nanjo. Če pa ta dejavnik ni povsem znotraj te strukture, je to zato, ker je struktura sama nedoločljiva in ne more biti povsem repetitivna, saj jo odločitve, ki na njej temeljijo — niso pa od nje določene — nenehno preoblikujejo in spodkopavajo. To pomeni, da sami dejavniki preoblikujejo svojo lastno identiteto, kolikor aktualizirajo nekatere strukturne poten-

cialne, druge pa zavračajo. Glede na to, da je sleherna kontingentna identiteta v svojem bistvu relacijska po svojih pogojih obstoja, je pomembno opozoriti, da sleherna sprememba le-teh vpliva nanjo. Na primer, če nekaj političnih in ekonomskih odločitev drastično spremeni odnose sindikatov s političnim sistemom, nimamo več iste identitete — sindikatov — v novi situaciji, temveč novo identiteto. Kakor se v našem primeru s številčnimi nizi vsaka enota spreminja z modifikacijo pravila, ki določa nize, tako nova hegemonistična konfiguracija spreminja identiteto vseh navzočih družbenih sil.

Vendar je tu še tretji vidik, ki ga je treba skrbno analizirati, saj je v njem ključ k razumevanju specifičnosti političnega. Iz zgoraj povedanega jasno sledi, da je odločitev, ki se sprejme na podlagi nedoločne strukture, kontingentna glede nanjo. Jasno je tudi, da subjekt, če ni zunaj strukture, postane deloma neodvisen od nje, in sicer do te mere, da konstituira *lokus* odločitve, ki je ne določa. To pa pomeni: a) da subjekt ni nič drugega kot distanca med to nedoločljivo strukturo in odločitvijo; b) da ima z ontološkega stališča odločitev značaj podlage, ki je enako pomembna kot struktura, na kateri temelji, saj je slednja ne določa; c) da, če se odloča med strukturnimi nedoločljivostmi, lahko sprejetje odločitve pomeni samo *potlačitev* možnih alternativ, ki niso uresničene. *Drugače rečeno, da se »objektivnost«, ki izhaja iz odločitve, oblikuje kot razmerje moči, in sicer v najglobljem pomenu besede.*

Tu moramo razčistiti nekaj reči v zvezi s tem razmerjem nujne implikacije med objektivnostjo in močjo, če naj ga povsem razumemo. Prvič, trditev, da je odločitev »iracionalna«, če temelji na »nedoločljivi« strukturi, moramo zavrnilti. Iracionalno je zgolj »druga stran« oziroma nasprotje razuma in zanjo je potrebna, tako kot pri nasprotju med kontingentnim in nujnim, popolna konstitucija njenih dveh polov. Tu pa naletimo na nedoločljivost, ki je locirana znotraj razuma samega. Odločitev, ki temelji na nedoločljivi strukturi, potemtakem ni v nasprotju z razumom, ampak je nekaj, kar skuša dopolniti svoje pomanjkljivosti. Tako dejstvo, da utegne biti odločitev v zadnji instanci poljubna, pomeni samo to, da človek, ki jo sprejema, ne more vzpostaviti nujne povezave z *aracionalnim* motivom. To pa ne pomeni, da ta odločitev ni *razumna* — se pravi, da ji akumulirani niz motivov, od

katerih nobeden nima veljave apodiktičnega temelja, dajejo prednost pred drugimi odločitvami.

To načelo strukturne nedoločljivosti pomeni samo to, da, če sta dve različni skupini sprejeli različni odločitvi, bo med njima vladalo razmerje antagonizma in moči, saj ni nikakršnih občeveljavnih racionalnih temeljev, na podlagi katerih bi se odločili tako ali drugače. V tem smislu torej trdimo, da vsakršna objektivnost nujno predpostavlja represijo tega, kar se izključi z njeno vzpostavitevijo. Omemba represije nas nemudoma spomni na vse mogoče nasilne podobe. Vendar ni nujno tako. Z »represijo« me-nimo samo zunanjo potlačitev odločitve, vedanja ali prepričanja ter vnašanje alternativ, ki niso v skladu z njimi. Akt konverzije potemtakem pomeni represijo prejšnjih prepričanj. Poudariti je tudi treba, da potlačene možnosti niso vse tiste, ki se kažejo logično možne v kaki situaciji — z drugimi besedami, tiste, ki kršijo načelo protislovnosti — ampak samo tiste, ki jim lahko rečemo *začetne* možnosti, to je tiste, ki so se nekoč skušale udejaniti, vendar so bile potem nevtralizirane.

14. Ugotovili smo, da so družbeni odnosi vselej kontingentni. In glede na gornje refleksije jim lahko pripišemo še neko drugo značilnost: *vselej so odnosi moči*. Tej trditvi pa moramo dati natančen pomen. Treba je namreč odpraviti tri napačna pojmovanja. Prvo je, da je moč empirična realnost, ki označuje odnose med družbenimi silami, katerih specifično identiteto pa si je moč zamisliti neodvisno od odnosov moči. To pa ni tisto, kar trdimo mi. Naša teza je, da je konstitucija družbene identitete akt moči in da je identiteta kot taka moč. To podmeno je mogoče izpeljati iz našega gornjega razmišljanja. Kot smo videli, zagovarjanje konstitutivne narave antagonizma pomeni zagovarjanje kontingentne narave vsakršne objektivnosti, to pa spet pomeni, da je vsakršna objektivnost ogrožena objektivnost. Če se objektivnost kljub temu uspe deloma uveljaviti, se to lahko zgodi samo s potlačitvijo tega, kar jo ogroža. Če hočemo torej preučevati pogoje obstoja kake družbene identitete, moramo preučiti mehanizme moči, ki jo omogočajo. Tu pa gre še za nekaj drugega. Objektivnost lahko imamo za moč v tem smislu, da je njen *obstoj* odvisen od njene zmožnosti, da potlači tisto, kar jo ogroža, pri čemer pa se ne postavlja vprašanje njenega *bistva* oziroma objektivne identitete kot take. To pa je drugo napačno pojmovanje. Brez moči sploh ne bi bilo nikakršne objektivnosti. Objektivna identiteta ni homogena celota,

temveč artikuliran niz elementov. Toda, ker ta artikulacija ni nujna artikulacija, je njena značilna struktura, njeno »bistvo«, povsem odvisna od tega, kar zanika. Tu je treba Saint-Justov stavek, ki smo ga navedli prej, razumeti kar najbolj dobesedno: republikanska identiteta, »ljudstvo«, ni nič drugega kot zanikanje sil, ki so ji nasprotne. Brez tega nasprotja bi se sestavine, ki sestavljajo ljudsko enoto, razgradile in njena identiteta bi razpadla. Bernstein je pravilno menil, da je bila enotnost nemškega delavskega razreda kratko malo nasledek represije v obdobju protisocialističnih zakonov in da so se, kakor hitro so bili ti ukinjeni, zahteve različnih sindikalnih skupin začele razhajati. Obstoj »delavskega razreda« kot poenotene entitete je bil čedalje bolj majav. Če navedemo še zadnji primer: več nedavnih študij je ugotovilo, kako je »Vzhod« preprosto rezultat orientalističnega diskurza zahodnjaških akademskih teoretikov? Združitev Indije, Kitajske in islamskega sveta v enotno entiteto bi bila možna samo z vzpostavitvijo enakovrednih odnosov med kulturnimi značilnostmi teh ljudstev, vezi, ki bi temeljila na preprostem negativnem dejstvu, da nobeno izmed njih ni zahodno. Treba pa je poudariti, da to enotenje ne poteka samo po zahodnih knjigah. Ker je njegov poglavitni diskurz utelešen v oblikah in institucijah, ki vodijo potek prodiranja Zahodnega v Tretji svet, bo enakovrednost, ki jo vsiljujejo, ustvarila »orientalske« identitete, ki bodo, v trenutku antikolonialnega upora, nezadržno postavile na glavo hierarhijo zahodnih vrednot. Derrida je pokazal, kako konstitucija neke identitete vselej temelji na izključevanju nečesa in vzpostavljanju nasilne hierarhije med dvema iz tega izhajajočima poloma — forma-materija, bistvo akcidenca, *black-white* (črno-belo), *man-woman* (moški-ženska) itn. V lingvistiki distinkcija poteka med »označenimi« in »neoznačenimi« pojmi. Slednji izražajo prvotni pomen pojma, označeni pojmi pa ga dopolnjujejo oziroma označujejo. Pri besedi *biki*, recimo, je znamenje *i* dopolnilo glavnemu pomenu, ki ga ima beseda v ednini. Rekli bi torej lahko, da v tem pogledu diskurzivna konstrukcija sekundarnosti temelji na razliki med dvema pojmomoma, od katerih eden ohranja svojo specifičnost, le da se ta specifičnost hkrati predstavlja kot ekvivalent tisti, ki je skupna za oba. Beseda »man« se po pomenu razlikuje od »woman«, vendar hkrati pomeni tudi »človeka«, kar pa velja tako za moškega kot žensko. Tisto, kar je posebno v drugem pojmu, je potemtakem reducirano na funkcijo akcidence, v nasprotju z esencial-

nostjo prvega. Isto velja za razmerje med *black* in *white*, pri čemer »white« pomeni tudi človeka. »Woman« in »black« sta potemtakem »znaka«, v nasprotju z neoznačenima pojmom »man« in »white«.

Na tem mestu pa se srečujemo z nekim drugim problemom. Nasilne hierarhije, ki smo jih pravkar omenili, izvablajo nemuden etični odziv, ki jih hoče ne le postaviti na glavo, ampak tudi zatreti. In tu tiči tretje zgrešeno pojmovanje. V temelju tega odziva leži predpostavka, da je svobodna družba družba, iz katere je moč povsem odstranjena. Toda če je moč, kot smo videli, nujni pogoj vsakršne identitete, bi radikalno izginotje moči povzročilo dezintegracijo družbenega tkiva. Kot bomo videli pozneje, je ravno to globoko protislovje v temelju slehernega projekta *globalne* emancipacije. Z globalno emancipacijo ne mislimo specifičnega ali celo obširnega in artikuliranega niza emancipacij, temveč pojem emancipiranosti, ki je usmerjena v preoblikovanje same »korenine« družbenega. Harmonična družba ni mogoča, saj je moč pogoj, ki omogoča družbo (hkrati pa jo, iz razlogov, ki smo jih prej omenili, onemogoča). Celo pri najbolj radikalnih in demokratičnih projektih, družbena transformacija potemtakem pomeni gradnjo nove moči, ne pa njeno radikalno odstranitev. Uničenje hierarhij, na katerih temelji seksualna ali rasna diskriminacija, v nekem trenutku vselej zahteva konstrukcijo drugih izločitev, da bi se lahko pojavile kolektivne identitete.

15. Tretjo značilnost družbenih odnosov, ki se tesno navezuje na prvi dve, bi lahko imenovali prevlado političnega nad družbenim. O tem je treba spregovoriti nekoliko podrobneje. Začnimo pri ugovoru, ki ga je očitno mogoče postaviti zoper tezo, da konstitucija sleherne identitete temelji na izključitvi tiste, ki jo zanika. Veliko odnosov in identitet na našem svetu ne zbuja nikakršnega zanikanja: odnos do pismonoše, ki prinaša pismo, kupovanje karte v kinu, obedovanje s prijateljem v restavraciji, obisk koncerta. Kje je tu moment izključitve in negativnosti? Da bi to razumeli, začnimo z distinkcijo, ki jo je Husserl postavil med sedimentacijo in reaktivacijo ter jo razvijmo v povsem drugi smeri. Kot vemo, Husserl meni, da praksa sleherne znanstvene veje vodi v rutino, pri kateri se izsledki prejšnjih znanstvenih raziskav radi jemljejo za nekaj samoumevnega in se reducirajo na preprosto manipulacijo, zaradi česar prvotna intuicija, iz katere so se porodili, povsem utone v pozabo. Ob koncu življenja je Husserl videval krizo evropske znanosti kot posledico čedalje več-

jega ločevanja med okostenelo znanstveno prakso in življenjsko pomembnim ozemljem, na katerem so koreninile prvotne oziroma konstitutivne intuicije teh znanosti. Naloga transcendentalne fenomenologije je bila obupati te prvotne intuicije. Husserl je to rutinizacijo in pozabo izvirov poimenoval »sedimentacija«, obujanje »konstitutivne« dejavnosti misli pa »reaktivacijo«.

Trenutek prvotne vzpostavitve družbenega je trenutek, v katerem se *razkrije* njena kontingentnost, saj je ta vzpostavitev, kot smo videli, možna edinole prek zatrtja možnosti, ki so bile enako odprte. Z razkritjem prvotnega pomena nekega dejanja se potemtakem razkrije moment njegove radikalne kontingence — z drugimi besedami, znova se umesti v sistem realnih zgodovinskih možnosti, ki so bile zavržene — v skladu z našo gornjo analizo: s tem, da se pokaže območje prvotnega nasilja, razmerja moči, prek katerega je potekala ta vzpostavitev. Na tem mestu lahko, z nekaj modifikacijami, vnesemo Husserlovo distinkcijo. Če je akt vzpostavitve uspešen, se pojavi »pozaba virov«; sistem možnih alternativ se zgublja, sledovi prvotne kontingentnosti bledijo. Na ta način se institucionalizirano nagiblje k temu, da bi zavzel formo zgolj objektivne prisotnosti. To je trenutek sedimentacije. Pomembno je vedeti, da takšno pojemanje povzroča zakrivanje. Če objektivnost temelji na izključevanju, so *sledovi* tega izključevanja vselej nekako prisotni. Gre pa za to, da je ta sedimentacija lahko tako popolna, vpliv enega izmed polov dihotomičnega razmerja tako močan, da kontingentna narava tega vpliva, njena *prvotna* razsežnost moči, ni neposredno vidna. Objektivnost se potemtakem konstituira zgolj kot prisotnost.

V našem primeru pa moment reaktivacije ne more biti vrnitev k virom, k zgodovinskemu sistemu alternativnih možnosti, ki so bile zavržene. Spomnimo se naših prejšnjih pripomb: zavržene alternative ne pomenijo vsega, kar je *logično* možno, temveč tiste alternative, ki so bile *dejansko* na preizkušnji, ki so potemtakem antagonistične alternative in so bile potlačene. V neki novi situaciji pa je sistem teh novih alternativ drugačen. Reaktivacija potemtakem ni vrnitev v prvotno situacijo, temveč zgolj ponovno odkritje, in sicer prek vznika novih antagonizmov, kontingentne narave tako imenovane »objektivnosti«. To ponovno odkritje pa lahko reaktivira *historično* razumevanje prvotnih dejanj vzpostavitve, kolikor se zastale oblike, ki so kratko malo veljale za objektivnost in so bile

nekaj samoumevnega, zdaj razkrivajo kot kontingentne in to kontingentnost projicirajo na same »vire«.

Sedimentirane oblike »objektivnosti« sestavljajo območje, recimo temu, »družbenega«. Moment antagonizma, ko nedoločljiva narava alternativ in njihove razrešitve skozi odnose moči postane povsem vidna, konstituira območje »političnega«. Tu je treba razčistiti dvoje. Prvič, družbene odnose konstituira prav distinkcija med družbenim in političnim. Tako kot si ne moremo zamisliti družbe, iz katere je politično povsem odstranjeno, — to bi bil zaprt univerzum, ki bi skozi ponavljajočo se prakso zgolj samega sebe reproduciral — si ne moremo zamisliti niti akta neposredne politične vzpostavitve; vsaka politična konstrukcija poteka na podlagi vrste sedimentiranih praks. Skrajni primer, ko bi bila vsa družbena realnost politična, ni samo nemožen, ampak bi, če bi že bil uresničljiv, zameglil vsakršno distinkcijo med družbenim in političnim. To pa zaradi tega, ker je lahko *totalna* politična vzpostavitev družbenega samo rezultat absolutne vsemogočne volje, pri čemer bi kontingentnost tistega, kar bi se vzpostavilo — in potemtakem politična narava le-tega — izginila. *Distinkcija* med družbenim in političnim je potemtakem ontološko konstitutivna glede na družbene odnose. Lahko bi jo, če bi uporabili Heideggerjev izraz, imenoval »eksistencialno«. Vendar se meja med tem, kar je v družbi družbeno in kar je politično, nenehno premešča.

Drugo, kar je treba razčistiti, se navezuje na posledice, ki izhajajo iz te konstitutivne narave distinkcije med družbenim in političnim. Poglavitno je, da bo ta nejasnost vselej imanentna razsežnost družbenih odnosov in da je mit o spravljeni in transparentni družbi natanko to: mit. Zato torej zagovarjamo tezo o kontingentnosti družbenih odnosov, neizkorenljivosti razmerij moči in neuresničljivosti harmonične družbe. Ali so ti sklepi pesimistični? Vse je seveda odvisno od politične in družbene prakse, ki so jo lahko zamislimo ob teh sklepih kot njihovo *izhodišče*. In res, še malo niso razlog za pesimizem, ampak kvečjemu podlaga za radikalni optimizem, kot bomo pojasnili pozneje. Že zdajle pa lahko trdimo naslednje: če so družbeni odnosi kontingentni, to pomeni, da se lahko radikalno preoblikujejo v boju, ne pa v nekakšnem objektivnem procesu samopreoblikovanja; če je moč neizkorenljiva, je to zato, ker obstaja radikalna svoboda, ki je ne vklepa nobeno bistvo; in če je nejasnost konstitutivna za družbeno, ravno to omogoča

dostop do resnice, ki si jo zamišljamo kot resnico (*alétheia*). V kratkem se bomo k tem temam še vrnili.

16. Zadnja značilnost družbenih odnosov je njihova radikalna historičnost. To je glede na kontingentno naravo njihovih pogojev obstoja tudi razumljivo. Nikakršno tako imenovane temeljne strukturne objektivnosti ni, iz katere bi »tekla«
zgodovina, ampak je ravno ta struktura historična. Še več, tudi bit objektov je historična, v tem smislu, da je družbeno konstruirana in strukturirana po sistemih pomenjanja. Če nekaj razumevamo historično, to pomeni, da to nekaj navezujemo nazaj na njegove kontingentne pogoje nastanka. Še malo ne gre za iskanje *objektivnega pomena* v zgodovini, temveč za vprašanje dekonstrukcije vsega pomena in sledenja prvotni dejstvenosti.

17. Na podlagi teh štirih značilnosti družbenih odnosov — kontingentnosti, moči, primata politike in historičnosti — lahko zdaj identificiramo tisto vrsto vprašanj, ki označujejo neobjektivistično pojmovanje družbenega. Tule je nekaj primerov.

a) *Do katere mere je neka družba družba?* Z drugimi besedami, do katere mere ji uspe zakriti sistem izključevanj, na katerem temelji? Izhodišče analize mora biti potemtakem določitev tistih točk negativnosti, ki smo jih imenovali pogoji možnosti, hkrati pa nemožnost družbene objektivnosti. Ta analiza naj bi pojasnila, kako strukturna je ta struktura, to pa je možno le tako, da osvetlimo pojem »pogoji obstoja«
te strukture. Vendar bodo ti pogoji obstoja postali vidni le, če je objektivnost ogrožena objektivnost; z drugimi besedami, če se sistem moči, na katerem temelji objektivnost, reaktivira.

b) *Ista dialektika možnosti-nemožnosti, ki konstituira družbeno »totalnost«, konstituira tudi identiteto družbenih dejavnikov.* Ključno vprašanje potemtakem ni, kdo so ti družbeni dejavniki, temveč do katere mere se zmorejo konstituirati. Analiza se mora torej začeti z eksplicitnimi »objektivnimi«
identitetami družbenih dejavnikov — tistih, ki sestavljajo njihovo »polnost«
— potem pa mora poudariti dislokacije, ki to polnost kazijo. Drugič, nanašati se mora tako na identitete in dislokacije, ki delujejo znotraj teh eksplicitnih objektivnih identitet, in na kontingentnost njihovih pogojev obstoja. V ponazoritev tega si oglejmo poskus pojmovanja teh dislokacij v natanko nasprotni smeri od naše: kategorijo »napačne zavesti«. Ta pristop k problemu nedvomno identificira dislokacijo med identiteto dejavnika in njenimi pojavnimi oblikami. Vendar

že tudi opozarja, da je lahko dejavnikova prava identiteta edinole esencialna in da njegovi pogoji obstoja potemtakem ne morejo biti kontingentni. Prehod od napačne zavesti k »zavesti za sebe« je identičen s preходом od pojavnosti k realnosti. Ravno zaradi tega pa tudi pogoji obstoja napačne zavesti ne morejo biti kontingentni: tako njena pojavnost kot njena razrešitev sta vpisana v notranjem gibanju bistva. Če pa so pogoji obstoja — tako identitet kot njihovih dislokacij — povsem kontingentni, potem sama ideja pojmovanja dislokacije kot nasprotja — pojavnost — realnost zgubi ves smisel. Pomislite na analizo identitet delavskega razreda: esencialistični pristop bo skušal predstaviti vzroke, ki *preprečujejo* razvoj polne razredne zavesti — tj. pomeščanjenje, ki izhaja iz imperialističnega izkoriščanja, obstoj kmečkih značilnosti v nedavno razvitem proletariatu, dejavnost sil, kot so mediji in sindikalne birokracije ali vpliv religije itn. Toda ta analiza zagotavlja, da bi se polna zavest (v marksovskem pomenu besede) spontano razvila, če ne bi delovala nobena izmed teh kompenzatornih sil. Če pa po drugi strani zavržemo pojem esencialne identitete, to pomeni, da odsotnosti revolucionarne razredne zavesti ni mogoče razložiti z dejavniki, ki blokirajo njen nastanek, saj je takšna zavest samo *ena* izmed identitet delavskega razreda, ki se utegnejo razviti, in je odvisna od natanko določenih zgodovinskih pogojev, ki jih ni mogoče teleološko pojmovati. Prav zaradi tega pa ni mogoče trditi, da je »razredni boj« samoumevna forma vseh mogočih družbenih konfliktov. Temeljno vprašanje je potemtakem: do katere mere družbeni dejavniki, ki jih kot razrede oblikujejo kolektivni boji, porajajo enotnost svojih pozicij kot subjektov? Odgovor se bo seveda razlikoval od primera do primera.

c) In nazadnje, dialektika možnosti-nemožnosti deluje tudi znotraj temeljnih kategorij sociopolitične analize. Vzemite pojma »avtonomije« in »reprezentacije«. Pri avtonomiji se nanaša na lokus nerešljive napetosti. Če bi bila entiteta *povsem* avtonomna, bi to pomenilo, da je povsem samodoločena. Vendar bi bil v tem primeru koncept avtonomije popolnoma odvečen (od česa, pravzaprav, pa bi bila avtonomna?) Če pa bi bila avtonomija *povsem* neeksistentna, bi bila družbena entiteta popolnoma določena. Vendar ne bi bila nekaj ločenega od tega, kar jo določa, in neločljiva skupnost določujočega in določenega bi bila očitno sama po sebi določena. Kot lahko vidimo, sta pojma totalne določenosti in totalne avtonomije absolutna ekvivalenta. Koncept avtonomije je uporaben — oziro-

ma smislen — le, kadar nista uresničena ne ta ne ona skrajnost (ekvivalent). Kajti če deluje zunanje vmešavanje kot motnja v razvoju določene dejavnosti, lahko zares predlagamo potrebo po avtonomizaciji te dejavnosti z vmešavanjem, ki posega v njen razvoj. Moteča sila je v tem primeru vsekakor *zunanja* intervencija, saj se ji upira človek, na katerega deluje. Brez vmešavanja potemtakem avtonomije ni. Stopnja avtonomije je lahko različna, vendar je koncept popolne avtonomije brez vsakršnega smisla. V tem smislu bo avtonomija vselej relativna, saj če ima neka sila moč, da se vmeša, druga pa, da kljubuje, bosta obedve delno učinkoviti in ne ena ne druga ne bo prevladala. Območje relativne avtonomije je potemtakem pozicijska vojna, v kateri nobena izmed udeleženih sil ne more slaviti absolutne zmage. To spet potrjuje, kar je zatrjevala vsa naša analiza: da območje družbenih identitet ni območje polnih identitet, temveč območje njihove nezmožnosti, da bi se konstituirale. Realistična analiza sociopolitičnih procesov mora potemtakem opustiti objektivistični predsodek, da družbene sile so nekaj, in začeti s preučevanjem tega, *kar jim ne uspe biti*.

Isto velja za kategorijo reprezentacije. V svojem dobesednem pomenu reprezentacija predpostavlja prisotnost nekoga na kraju, kjer je pravzaprav odsoten. To je potemtakem *fictio iuris*. Natanko tu pa se začnejo težave, saj se *ozemlje*, na katerem se godi reprezentacija, razlikuje od tistega, na katerem se konstituira identiteta reprezentirane osebe. V tem smislu reprezentacija ne more biti zgolj nekakšna transmisija volje, ki se je že konstituirala, temveč mora zajemati konstrukcijo nečesa novega. Gre torej za dvojni proces: na eni strani reprezentacija, da bi obstajala kot takšna, ne more delovati popolnoma za hrbtom reprezentirane osebe; po drugi pa je za reprezentacijo potrebna artikulacija nečesa novega, kar ne prinaša samo identiteta tega, kar je reprezentirano. Na tem mestu se znajdemo v enakem položaju kot pri avtonomiji: absolutna reprezentacija, popolna transparenca med reprezentirajočim in reprezentiranim pomeni odpravo reprezentacijskega razmerja. Če reprezentirajoče in reprezentirano konstituirata eno in isto voljo, tisti »re«— pri reprezentaciji izgine, saj je ena in ista volja prisotna na dveh različnih krajih. Reprezentacija lahko potemtakem obstaja le, če se transparentnost, ki jo predpostavlja ta pojem, nikdar ne uresniči, in če je med reprezentirajočim in reprezentiranim nenehna dislokacija. Ta nejasnost reprezentacijskih odnosov je lahko večja

ali — manjša, vendar mora biti vselej prisotna, če naj do reprezentacije sploh pride.

18. Celoten argument, ki smo ga zgoraj razvili, nas vodi k čedalje očitnejši osrednjosti kategorije »dislokacije«. Kot smo videli, je sleherni identiteta dislocirana, kolikor je odvisna od nečesa zunanjega, ki to identiteto zanikuje, hkrati pa jo omogoča. To pa *eo ipso* pomeni, da so učinki dislokacije nujno protislovni. Če po eni strani ogrožajo identitete, so po drugi strani temelj, na katerem se konstituirajo nove identitete. Premislimo dislokacijske učinke nastanka kapitalizma na življenje delavcev. Dobro jih poznamo: razpad tradicionalnih skupnosti, brutalna in izčrpavajoča tovarniška disciplina, nizke mezde in negotova zaposlitev. To pa je le ena plat teh učinkov, zakaj delavci se kapitalistični dislokaciji svojih življenj niso pasivno vdajali, temveč so razbijali stroje, organizirali sindikate in stavkali. V tem procesu so se neizbežno porajale nove spretnosti in zmožnosti, ki jih sicer nemara ne bi bilo. Nenadzorovani dislokacijski ritem kapitalizma je povzročil, da so se elementarni pogoji preživetja — ki so bili nekoč očitno zagotovljeni v stabilni družbi, v kateri neposredni proizvajalec ni bil ločen ne od zemlje ne od produkcijskih sredstev (in ko se je torej svet zdel urejen po božanskem oziroma naravnem redu) — izbojevali z zmagov v boju. Družba se je zdela čedalje bolj kakor red, ki ga je vzpostavil človek.

To pomeni, da ima posplošitev dislokacijskih odnosov trojni učinek, pri čemer ne pušča samo negativnih posledic, temveč odpira tudi nove možnosti zgodovinske akcije. Prvič, pospešeni *tempo* družbene preobrazbe in stalne reartikulacijske intervencije, ki ga slednja zahteva, zvišuje zavest o historičnosti. Hitra sprememba v diskurzivnih zaporedjih, ki organizirajo in konstituirajo objekte, prinaša jasnejšo zavest o konstitutivni kontingentnosti teh diskurzov. Tako se jasneje kaže historičnost biti objektov.

To pa ima še neki drug učinek. Prej smo zagovarjali mnenje, da je subjekt zgolj distanca med nedoločljivo strukturo in odločitvijo. To pomeni, da čim bolj je struktura dislocirana, tem bolj se širi področje odločitve, ki ga ne določa. Ponovne sestave in ponovne artikulacije zato delujejo na čedalje globljih strukturnih ravneh in tako povečujejo vlogo »subjekta« in povzročajo, da se zgodovina čedalje manj ponavlja.

In nazadnje, tretji učinek bi lahko imenovali neizenačenost odnosov moči. Dislocirana struktura seveda ne more imeti središča in

je potemtakem konstitutivno razsrediščena. Vendar je treba razumeti, kaj je razsrediščena struktura. Dislokacija, o kateri govorimo, ni nekakšna okvara stroja, ki se je polomil zaradi slabe naravnosti enega izmed njegovih delov. Opravka imamo s prav posebno dislokacijo: s tisto, ki izvira iz prisotnosti antagonističnih sil. Družbena dislokacija je potemtakem soznačna s konstrukcijo centrov moči. Toda, ker možnost kljubovanja tej moči pomeni, da le-ta ni totalna moč, je treba družbeno videti v pluralnosti centrov moči, od katerih ima vsak drugačno zmožnost izžarevanja in strukturiranja. To je tisto, kar smo menili z razsrediščeno strukturo: ne le odsotnosti središča, *prakso razsrediščenja* skozi antagonizem. Pravzaprav lahko tisto, kar smo ves čas ponavljali, uporabimo tudi tukaj: centri lahko obstajajo *le*, ker je struktura razsrediščena. Če bi bila *struktura* popolnoma zaprta bi imel vsak izmed njenih konstitutivnih sestavin zgolj relacijsko identiteto glede na druge in nobeden ne bi mogel zaradi tega igrati vloge centra. Toda če je struktura dislocirana, nastane možnost *centrov*: na dislokacijo strukture se bo le-ta odzvala tako, da se bo po volji raznih antagonističnih sil ponovno sestavila okrog določenih vozlišč artikulacije. *Osrediščenje* — dejanje »osrediščenja« — je torej možno le prek dislokacije in neizenačnosti. Če ponovimo: dislokacija je omogočanje centra in hkrati njegovo onemogočanje. To jasno kaže, zakaj odgovor na esencializem tistih, ki zagovarjajo prisotnost enega samega strukturnega centra moči, ne more biti pluralizem, kakor ta pojem razumeva ameriška politična znanost: razpršenost moči je zgolj simetrični obrat teorije »vladajočega razreda«, in tista razsežnost neizenačnosti, ki je bistvena za vsakršno dislokacijo, je odsotna tako v tem kakor v onem primeru.

Tako imamo torej vrsto novih možnosti za zgodovinsko akcijo, ki so neposreden nasledek strukturne dislokacije. Svet je manj »dan« in ga je treba čedalje bolj konstruirati. Vendar ne gre le za konstrukcijo sveta, temveč tudi družbenih dejavnikov, ki se spreminjajo in zato porajajo nove identitete. Premislimo zdaj razlike med našim pristopom in pristopom klasičnega marksističnega izročila. Oba vztrajata na neuravnanoosti in dislokacijah, ki jih poraja kapitalizem. Jasno pa so vidne tudi razlike. Poglavitna je ta, da imajo dislokacije za klasični marksizem *objektiven pomen* in so del procesa, katerega smer je vnaprej določena. *Subjekt* spremembe je potemtakem znotraj tega procesa in ga le-ta določa. *Subjekt* struktura popolnoma posrka vase. V naši analizi pa je lokacija

subjekta dislokacija. Tako je subjekt vse prej kot moment strukture, temveč je rezultat nemožnosti konstituiranja strukture kot take — to je, kot samozadostnega objekta. Odtod tudi naše drugačno pojmovanje socialističnega projekta. Za klasični marksizem je bila možnost preseganja kapitalistične družbe odvisna od poenostavitve družbene strukture in nastanka privilegirane dejavnika družbene spremembe, za nas pa je možnost demokratične preobrazbe družbe, odvisna od rasti novih subjektov sprememb. To pa je mogoče le, če je v sodobnem kapitalizmu nekaj, kar dejansko teži k temu, da bi pomnožilo dislokacije in tako ustvarilo pluralnost novih antagonizmov. Ravno te tendence sodobnega kapitalizma pa so tisto, kar moramo zdaj analizirati.

Dislokacija in kapitalizem

19. Najprej identificirajmo tri razsežnosti dislokacijskega odnosa, ki so ključne za našo analizo. *Prva je ta, da je dislokacija oblika časovnosti.* Časovnost pa je treba razumeti kot čisto nasprotje prostora. »Uprostorjenje« nekega dogodka sestoji iz ukinitve njegove časovnosti. Vzemimo primer Freudove igre *Fort/Da*. V tej igri otrok simbolizira odsotnost matere, kar je travmatičen dogodek. Če se otrok na ta način sprijazni z odsotnostjo, je to zato, ker odsotnost ni več *samo* odsotnost, temveč postane moment zaporedja prisotnost-odsotnost. Simbolizacija pomeni, da je to totalno zaporedje prisotno v vsakem njenem trenutku. Ta sinhronost zaporednega pomeni, da je zaporedje dejansko totalna *struktura*, *prostor* za simbolično reprezentacijo in konstitucijo. Uprostorjenje časovnosti dogodka se dogaja v *ponavljanju*, skozi redukcijo njegovega spreminjanja na nespremenljivo jedro, ki je notranji moment vnaprej dane strukture. In ko govorimo prostoru, ne govorimo v metaforičnem smislu, kot o analogiji s fizičnim prostorom. Tu ni nobene metafore. Vsakršno ponavljanje, ki ga odreja strukturalna zakonitost zaporedij, je prostor. Če je fizični prostor tudi prostor, je to samo zato, ker je udeležen v tej splošni formi prostorsosti. Reprezentacija časa kot cikličnega zaporedja, značilnega za kmečke skupnosti, je v tem pogledu redukcija časa na prostor. Vsakršna teleološka koncepcija spremembe je potemtakem tudi v svojem bistvu prostorska. Poudariti moram, da se tu ne ukvarjamo z nasprotjem sinhronija — diahronija. V naših po-

gójih je diahronija, kolikor se podreja zakonitostim in skuša privzeti *smisel* zaporedja, ravno tako sinhrona. To pa pomeni, da je dogodek lahko samo dislokacija strukture, samo neuravnano, ki je prostorsko nereprezentabilna. Skozi dislokacijo čas prevlada nad prostorom. Treba pa je poudariti, da o časovni hegemonizaciji prostora (skozi ponavljanje) sicer lahko govorimo, nasprotno pa ni mogoče: čas ne more *hegemonizirati* ničesar, saj ni nič drugega kot učinek dislokacije. Ta nezmožnost hegemonizacije potemtakem pomeni, da je realno — s fizičnim prostorom vred — v zadnji instanci časovno.

Druga razsežnost je, da je *dislokacija oblika možnosti*. Da bi to razumeli, se znova vrnimo k Aristotelu. Gibanje (v širšem smislu spremembe na sploh) je v *Metafiziki* definirano kot dejanskost možnega kot možnega. Zamislimo si primer belega predmeta, ki postane črn. V trenutku »A« je predmet bel kot dejanskost in črn kot možnost; v trenutku »B« je dejansko črn. Toda kaj pa je s specifičnim trenutkom spremembe oziroma ontološkim statusom »počrnitve«? V tem trenutku predmet namreč ni več bel, pa tudi črn še ni. Aristotelska formula »dejanskosti možnega kot možnega« skuša ta položaj zapopasti konceptualno: to, kar sprememba razkriva, je *možnost* predmeta, da počrni. Vendar je Aristotelova možnost *edina* možnost, saj je proces spremembe zamišljen kot *razvoj* in mu tako po vsem sodeč vlada *telos* prehoda iz potencialnosti v dejanskost. V tem smislu je nepravna možnost, zgolj za naše oči. To ni možnost, o kakršni na primer govorimo, ko zatrjujemo, da neka situacija »odpira možnosti«. Možnost se zdi popolnoma »uprostorjena«, in sicer v smislu prej povedanega. Toda pri dislokaciji ni nikakršnega *telosa*, ki bi odredil spremembo; možnost potemtakem postane avtentična možnost, možnost v radikalnem pomenu besede. To pomeni, da morajo biti *druge* možnosti, saj zamisel o eni sami možnosti zanikuje, kar vsebuje sam pojem možnosti. Ker je strukturna dislokacija konstitutivna, dislocirana struktura ne more zagotoviti načela njenih transformacij. Dislocirana struktura potemtakem odpira možnosti večkratnih in nedoločenih reartikulacij za tiste, ki so se osvobodile njene prisilne sile in ki so zato zunaj nje. Sama možnost te dislokacije pa razkriva naravo *čiste možnosti* artikulacijske enote, ki formira strukturo pred dislokacijo. Čista oblika časovnosti in čista oblika možnosti potemtakem sovpadata. Tako kot čas, v zadnji instanci, vselej prevlada nad prostorom tudi za naravo čiste možnosti, najsi bo

urejena tako ali drugače, lahko rečemo, da dolgoročno zavlada vsakršni strukturalni nujnosti. Da bi se izognili kakršnemukoli nesporazumu, moramo še enkrat poudariti, da dislokacija strukture ne pomeni, da vse postane možno oziroma da vsi simbolni okviri odpadejo, saj v tem psihotičnem veselju ne bi bila možna nikakršna dislokacija: struktura mora biti tu zato, da je dislocirana. Za dislokacijo je značilen manko, ki zajema strukturalno referenco. Obstaja temporalizacija prostorov oziroma širjenje območja možnega, vendar se to dogaja v določeni situaciji, to je, v situaciji, v kateri je vselej relativna strukturiranost.

Tretja razsežnost je, da je *dislokacija oblika svobode*. Svoboda je odsotnost determiniranosti. Kdorkoli je *causa sui*, je svoboden. Premislimo na tej osnovi različne možnosti. Ena je Spinozova formula; sleherna individualna entiteta je zgolj člen v verigi determiniranosti, ki jo presegajo. Zaradi tega je mogoče svobodo pripisati le totalnosti bivajočega (*Deus sive natura*); ali po strukturalistični različici: nisem jaz, ki govorim, temveč strukture, ki govorijo skozme. Totalna svoboda in totalni determinizem sovpadata in svoboda prihaja od tistega »samo« v samo-determiniranosti. Ta istovetnost med svobodo in samodeterminiranostjo se ohranja, ko se pomaknemo k drugi možnosti: da se sleherna individualna entiteta v vesolju teleološko nagiblje k smotru, ki ga vnaprej postavlja njena narava. Alternativni sta potemtakem totalna svoboda — če je garant za ta smoter prestabilirana harmonija, ki zagotavlja odsotnost interakcije z drugimi entitetami — ali pa, če je ta interakcija neizogibna, zgolj relativna svoboda. V nasprotju s tema različicama pojma svobode, mišljenega kot samodeterminiranost, imamo še tretjo možnost, ki pa je eksistencialistična koncepcija svobode. Človek je obsojen na svobodo; v odsotnosti vsakršne predeterminirane narave lahko svobodno izbira; vendar hkrati v tej svobodni izbiri ne vidi več nobenega smisla.

Tu pa se odpira še neka druga možnost. Recimo, da povsem sprejmemo strukturalistično vizijo: sem produkt struktur; v meni ni ničesar, kar bi imelo substancialnost, ločeno od diskurzov, ki me sestavljajo; moja dejanja vodi totalen determinizem. Prav, dopustimo to podmeno. Vendar se nemudoma postavi vprašanje: kaj pa, če se strukturi, ki me determinira, ne posreči konstituirati, če jo kak *radikalen* »zunaj« — ki nima skupnega temelja z »znotraj« strukture — dislocira? Ta struktura me očitno ne bo mogla determinirati, pa ne zato, ker bi imel neko bistvo, neodvisno od nje, am-

pak zato, ker se strukturi ni posrečilo popolnoma konstituirati in s tem konstituirati tudi mene kot subjekt. V meni ni ničesar, kar bi ta struktura zatrla ali kar bi se z njeno dislokacijo osvobodilo; sem pač samo *vržen* s pozicije subjekta, ker se nisem mogel konstituirati kot objekt. Svoboda, ki je tako izbojevana glede na strukturo je potemtakem skrajna travmatično dejstvo; *obsojen* sem na svobodo, pa ne zato, ker ne bi imel nobene strukturne identitete, kot zatrjujejo eksistencialisti, ampak zato, ker imam *spodletelo* strukturno identiteto. To pa pomeni, da je subjekt deloma samodeterminiran. Ker pa ta samodeterminiranost ni izraz tega, kar subjekt *že* je, temveč nasledek njegovega manka biti, se lahko samodeterminacija nadaljuje samo skozi procese *identifikacije*. In kot vse kaže, čim večja je strukturna nedeterminiranost, tem bolj svobodna je družba. K temu se bomo še vrnili.

Te tri razsežnosti dislokacijskega odnosa — časovnost, možnost in svoboda — so vzajemne. Če časovnost ne bi bila radikalna, z drugimi besedami, če dogodek ne bi bil bistveno zunanji strukturi, bi ga lahko vpisali kot notranji moment le-te. To bi pomenilo, da bi bile možnosti strukturne, in ne bi izvirale iz strukturne dislokacije. V tem primeru ne bi bilo nikakršne samodeterminacije in potemtakem tudi svobode ne. Spet vidimo, kako paradoks obvladuje celoto družbene akcije: svoboda obstaja, ker se družba ne more konstituirati kot strukturni objektivni red; toda sleherna družbena akcija teži h konstituciji tega nemogočega objekta in s tem k odpravi pogojev svobode same. Ta paradoks je nerešljiv: če bi bil, bi se samo vrnili k sociološkemu objektivizmu, s katerim v tem eseju polemiziramo. In zaradi tega, ker je nerešljiv, je dislokacija poglavitna ontološka raven konstitucije družbenega. Razumevanje družbene realnosti potemtakem ni razumevanje tega, kaj družba *je*, temveč kaj *ji preprečuje bivanje*. Če pa to, kar smo trdili prej, drži, ni nobene skupne mere med paradoksom kot takim in možnostmi zgodovinske akcije — jezikovnimi igrami — ki jih odpira. Takšne možnosti torej niso nujni strukturni razvoj paradoksa, temveč *jih lahko izkoristi* nekdo zunaj njega. Tej vrsti možnosti moramo zdaj posvetiti pozornost. Na podlagi dosedanjega razmišljanja bomo to razpravo razdelili na dva dela. V prvem, ki se mu bo posvečal preostanek tega poglavja, bomo analizirali dislokacijske tendence, ki delujejo v sodobnem kapitalizmu, in nove možnosti politične intervencije, ki jih le-ta odpira. V poglavju, ki sledi, pa bomo razpravljali o vprašanju instance — to je, novih oblik poli-

tične subjektivnosti, ki nastajajo na podlagi teh možnosti (in ki jih, kot smo rekli, ne *determinirajo* dislocirane strukture). Naša osnovna teza je, da je *možnost* radikalne demokracije neposredno povezana z ravnijo in obsegom strukturnih dislokacij, ki delujejo v sodobnem kapitalizmu.

20. Spomniti se moramo, da ima razmislek o dislokaciji in njenih možnih političnih sadovih tradicijo v marksizmu: gre za skupine fenomenov, povezanih s »permanentno revolucijo« in »neena-komernim in kombiniranim razvojem«. Kot smo že opozorili, koncept »meščansko-demokratske revolucije«, ki je postal temeljni kamen teorije faz marksizma Druge internacionale, nikdar ni bil eksplisitno formuliran v delih Marxa in Engelsa, ki sta oba čedalje bolj dvomila o možnosti generalizacije le-tega kot zgodovinske kategorije. Ta koncept se je jasno navezoval na zgodovinsko izkušnjo francoske revolucije in je združeval meščanske cilje revolucije z njeno lastnostjo mobilizacije »od spodaj«. Toda prav to združitev je kasnejši razvoj v Evropi postavil pod vprašaj. Meščanstvo je čedalje lažje dosegalo svoje cilje z nerevolucionarnimi sredstvi. V svojem uvodu k Marxovim *Razrednim bojem v Franciji* iz leta 1895 je Engels sklenil, da se je cikel meščanskih revolucij od spodaj končal po izkušnji z Napoleonom III in Bismarkom in da se začenja obdobje revolucij od zgoraj. Druga stran te situacije pa je bila, da je bila glede na to, da se je zdela meščanska revolucija čedalje manj povezana z demokracijo, demokratična revolucija čedalje manj meščanska. Odtod tudi Marxova besedila o permanentni revoluciji, ki segajo prav na začetek njegovih del in stojijo ob strani tistih, ki zagovarjajo ekonomistično teorijo faz. Vzemite za primer naslednji dobro znani odlomek: »Komunisti usmerjajo pozornost večinoma na Nemčijo, saj je ta dežela tik pred meščansko revolucijo, ki se bo zgodila v bolj razvitih razmerah evropske omike in s precej bolj razvitim proletariatom, kot sta bila angleški v sedemnajstem in francoski v osemnajstem stoletju, in ker bo meščanska revolucija v Nemčiji preludij k proletarski revoluciji, ki ji bo nemudoma sledila.«

Zlahka opazimo, da v tem besedilu strukturna dislokacija ustvarja kritični trenutek za revolucijo. Notranje zakonitosti te strukture, ki bi potrebovale popolno uvedbo kapitalističnih produkcijskih odnosov, preden bi postale nezdržljive z vsakršnim nadaljnjim razvojem produkcijskih sil, tu prekinja dislokacija, ki ustvarja novo politično možnost. Nedavni razvoj kapitalizma v Nemčiji (ki bi

ga lahko uvrstili pod tisto, čemur je Trocki rekel »privilegij nazadnjaštva«), daje politično moč proletariatu, ki ni v nobeni zvezi z ravniyo razvoja nemškega kapitalizma. Pripomniti velja, da tu ne gre za zamenjavo ene koncepcije strukturnih zakonitosti z drugo. Ravno nasprotno, prav *dislokacija* strukturnih zakonitosti ustvarja *možnost* revolucionarne politike. Tu nahajamo zametek historičnega gledanja, ki se razlikuje od ekonomistične teorije faz: zaporedje dislokacijskih kriznih obdobj, ki jih je mogoče izkoristiti ali pa ne.

Na to drugačno videnje zgodovine namiguje več Marxovih besedil. Vzemimo, na primer, znamenito pismo Veri Zasulič iz leta 1881. »Rusija se je znašla v modernem zgodovinskem okolju. Sodobna je z najvišjo omiko, povezana s svetovnim tržiščem, v katerem prevladuje kapitalistična produkcija. S tem, da prevzema pozitivne rezultate takega načina produkcije, je v položaju, ko lahko razvije in preoblikuje še arhaične oblike svoje vaške skupnosti, namesto da bi jo uničila.« Ključno pri tem je ugotoviti, ali je to »privzetje« kontingentna zgodovinska *možnost*, ki izhaja iz neizenačenosti — in potemtakem dislokacije — razvoja kapitalizma v Rusiji, ali pa je nasledek nujne strukturne zakonitosti. Marxovo celotno razmišljanje o tem vprašanju poteka v prvo smer. V svojem predgovoru, ki ga je napisal z Engelsom za rusko izdajo *Manifesta* (1882), na primer, odkriva povezavo med revolucijo v Rusiji in proletarsko revolucijo na Zahodu ter možno ohranitev ruske kmečke skupnosti postavlja kot pogoj za to revolucijo. Tu sploh nimamo opravka s procesom, ki mu vladajo nujne infrastrukturne zakonitosti, temveč z jedrom kontingentnih artikulacij, ki so jih omogočila kriza obdobja, odvisna od neenakomernega razvoja svetovnega kapitalizma.

Poudariti moramo, da z dislokacijo in neizenačenostjo ne mislimo »protislovja« v klasičnem heglovski-marksističnem pomenu besede. Protislovje je nujen moment strukture in je potemtakem znotraj nje. Protislovje ima teoretski *prostor* reprezentacije. Pač pa dislokacija, kot smo videli, ni nujen moment samotransformacije strukture, temveč je njena nezmožnost, da bi se konstituirala in je v tem smislu gola časovnost. Zaradi tega odpira različne *možnosti* in širi območje *svobode* zgodovinskih subjektov.

Ta tendenca, da bi strukturno dislokacijo naredili za jedro politične strategije je pozneje poudarjena v delu Trockega, kjer razvije večino svojega potencialnega bogastva. Za Trockega je sama možnost revolucionarne akcije odvisna od strukturne neiz-

enačenosti. Premislimo najprej formulacijo perspektive permanentne revolucije v njegovih spisih o revoluciji iz leta 1905. Trocki si je od Parvusa sposodil idejo, da je treba kapitalistični sistem videti kot globalno totaliteto, perspektive za revolucijo pa z vidika dislokacij, ki jih doživlja ta totalna struktura. Odtod tudi njegov dobro znani opis posebnosti ruske zgodovine: hipertrofiran razvoj države kot vojaškega središča, ki naj bi zadrževala azijske vdore; kot posledica tega prevladovanje države nad civilno družbo; birokratska narava mest, ki se za razliko od zahodnoevropskih niso razvila v trgovinska in obrtna središča. Temu je treba dodati še pozen razvoj kapitalizma v Rusiji in njegovo poglavitno značilnost: da so bili njegovi glavni finančni viri investicije tujega kapitala. Zaradi vsega tega je bila lokalna buržuazija šibka, delavski razred pa je spričo velike koncentracije kapitala, ki se je investiral v Rusijo, imel čedalje več družbenega in političnega vpliva. To strukturno neravnovesje med buržuazijo in proletariatom je bilo bistven vzrok, da buržuazija ni mogla voditi demokratične revolucije. Demokratično revolucijo je hegemoniziral proletarijat, zaradi česar je bilo treba, v skladu s Trockijevim pojmovanjem revolucije, prekoračiti demokratične naloge in se pomakniti v socialistični smeri.

V tej shemi, kot lahko vidimo, se zdi totaliteta revolucionarne strategije utemeljena na zaporedju dislokacij. Prvič, gre za dislokacijo odnosov med bazo in nadstavbo: vojaško-birokratska caristična država sprevača »normalne« odnose med državo in civilno družbo. Drugič, gre za dislokacijo odnosov med demokratično revolucijo in meščanstvom kot dejavnikom, ki naj bi jo izpeljal: prekinitve v odnosih med tem dvojim, ki jo je uvodoma predvidel Marx v zvezi z deželami srednje in zahodne Evrope, še toliko bolj velja za Rusijo. In nazadnje, gre za dislokacijo odnosa med demokracijo in socializmom, ki naj bi bil odnos *zaporedja*, ki pa zdaj postane odnos *artikulacije*. Možnost revolucije ne izvira iz nekih temeljnih in pozitivnih strukturnih zakonitosti, ki obvladujejo celotni zgodovinski proces, temveč iz dislokacij le-tega, ki določajo neizenačenost, ki je ni mogoče pojmiti z nobeno strukturo. Ta shema pa je tako strahotna, da si še sam Trocki pomišlja; na tem mestu si ne upa — vsaj na tej stopnji njegove teoretske evolucije — izstopiti in potegniti sklepov, ki jih je mogoče logično izpeljati iz njegove analize. Trocki ne verjame — pa tudi noben drug ruski socialdemokratski voditelj — da se lahko revolucija, ki se je začela v Rusiji in ki se mora pomikati v socialistični

smeri, konsolidira brez zmagoslovja proletarske revolucije na Zahodu. Teorija faz še vedno obvladuje vizijo »svetovne zgodovine« in neenakomernost zgodovinskega procesa je samo v napoto razlagi dinamike prilastitve moči v posameznem primeru.

Ob koncu dvajsetih in na začetku tridesetih let se Trockijevi teoretski pogledi razširijo in logika permanentne revolucije obvlada njegov globalni pogled na sodobno zgodovino. Globalna razsežnost kapitalizma kot svetovnega sistema in njegov neenakomeren značaj se začeta prekrivati. »Kapitalizem... pripravi in v nekem smislu uresniči univerzalnost in permanentnost človekovega razvoja. To onemogoča, da bi se oblike razvoja ponavljanje pri različnih narodih. Čeprav je zaostala dežela prisiljena slediti razvitim deželam, se stvari ne loteva po enakem vrstnem redu... Neenakomernost, najbolj splošna zakonitost zgodovinskega procesa, se najostreje in najbolj kompleksno razkriva v usodi zaostalih dežel. Pod korobačem zunanje nujnosti se je njihova zaostala kultura prisiljena razvijati v skokih. Iz univerzalne zakonitosti neenakomernosti tako izvira neka druga zakonitost, ki jo — ker ne najdemo boljšega imena — lahko imenujemo zakonitost *kombiniranega razvoja* — s čimer mislimo povzemanje različnih stopenj potovanja, kombiniranih iz posameznih korakov, zmes arhaičnih in sodobnejših form.« Ko se sklicuje na prejšnje odlomke, M. Lowy domiselno pripomni: »Tako ta zmes zaostalih in naprednih socio-ekonomskih pogojev postane strukturni temelj za zlitje oziroma kombiniranje demokratičnih in socialističnih nalog v procesu permanentne revolucije. Oziroma, če rečemo drugače, ena izmed najpomembnejših političnih posledic kombiniranega in neenakomernega razvoja je neizbežna vztrajnost nerešenih *demokratičnih nalog* v obrobnih kapitalističnih deželah. Kljub trditvam njegovih kritikov Trocki nikdar ne zanika demokratične razsežnosti revolucije v zaostalih deželah, niti se nikdar ni pretvarjal, da naj bi bila revolucija »povsem socialistična«; pač pa je zavračal dogmo meščansko-demokratične revolucije kot *samostojne zgodovinske faze*, ki naj se dovrši, še preden se lahko začne proletarski boj za oblast.«

Pri tej posplošitvi teorije moramo biti pozorni na to, da sta oba pojma Trockijeve formulacije — neenakomernost in kombiniranost — povsem nezdržljiva med sabo. Kajti če je neenakomernost »najbolj splošna zakonitost zgodovinskega procesa«, »povzetje različnih stopenj potovanja«, ki označuje kombiniranost,

zgubi ves smisel. Če je neenakomernost *absolutno* radikalna (in takšna tudi mora biti, če je najbolj splošna zakonitost zgodovine), potem sestavin kombinacije ni mogoče pripisati stopnjam, ki so bile vnaprej določene. Prav nasprotno, tu gre za sestavine, katerih kombinacija je odvisna od kontingentnih hegemoničnih artikulacij, ne pa od kakršnekoli strukturno nujne faze. Ali je razvoj neenakomeren — pri čemer element kombinacije izgine — ali pa je *kombinacija* različnih *stopenj* površinski zgodovinski fenomen, ki se nujno nanaša na globlji strukturni stratum, v katerem je prevlada teorije faz neomajana — pri čemer neenakomernost ne more imeti funkcije podlage, ki ji jo pripisuje Trockijevo besedilo.

Trocki tega problema ne opazi, zaradi česar so sklepi, ki jih potegne iz svoje lucidne analize, omejeni. Pravzaprav je sama enotnost Trockijevega besedila povsem odvisna od ohranjanja te prikrite nekonsistence: samo za to ceno lahko *hkrati* uvaja možnost absolutnih prvotnih političnih artikulacij v odnosu na marksistično tradicijo in zagovarja koncepcijo družbene instance, ki je značilna za najbolj tradicionalni marksizem. Toda da bi prišli do povsem novih političnih in teoretskih sklepov, brez zadržkov sprejmemo njegovo tezo o prvenstvenosti neenakomernosti (z drugimi besedami, dislokacije) in priženimo do meje njene spremljajoče destruktivne učinke na teorijo faz. Prvič, za neenakomerno strukturo ne morejo veljati objektivni in pozitivni zakoni gibanja; dejavnost vsakega izmed teh neenakomernih elementov bo namreč trčila ob drugega in tako omejevala njihovo dejavnost. Vrh tega, če ima neenakomernost res naravo podlage, takšnih trčenj in omejevanj ni mogoče reducirati na nekakšno nadigro, katere pravila bi jih »uprostorjala«. Drugič, že samo dejstvo, da se je pojem »strukturne faze« zgubil, pomeni da taka neenakomernost ne more izvirati iz sinhrona reprezentacije elementov, ki naj bi se pojavljali v zaporedju, ampak jo je treba drugače premisliti. Kar se tiče kombinacije stopenj, je možna tako ena kot druga strukturna ureditev. Če pa imamo opraviti z elementi, ki so, če jih vzamemo osamljene, indiferentni glede na razne strukturne skupine, s katerimi se lahko artikulirajo, kje je potem tista neenakomernost? Odgovor ponujajo Trockijevi lastni primeri. Kot smo videli, trdi, ko govori o zaostalih deželah, da »se je pod korobačem *zunanje* nujnosti njihova zaostala kultura *prisiljena* razvijati v skokih« (naši poudarki). To sklicevanje na prisiljenost in zunanost je te-

meljno, saj jasno pomeni, da neenakomernost izvira iz *razkroja* strukture, ki so jo povzročile sile, delujoče *zunaj* nje. To pa je natanko tisto, čemur smo rekli dislokacija. Neenakomernost razvoja je nasledek dislokacije artikulirane strukture, ne pa kombinacije elementov, ki po svojem bistvu pripadajo različnim »stopnjam«.

Tretjič, strukturna dislokacija, značilna za neenakomernost in zunanjo naravo te dislokacije, pomeni, da struktura sama po sebi nima pogojev za morebitno prihodnjo svojo reartikulacijo. In že samo dejstvo, da tem dislociranim elementom ni dana nikakršna bistvena enotnost zunaj njihovih kontingentnih oblik artikulacije, pomeni, da je dislocirana struktura odprta struktura, v kateri se lahko kriza razreši v najrazličnejših smereh. Je čista *možnost*, v smislu, kot smo jo prej opredelili. Zaradi tega je strukturna reartikulacija eminentno *politična* reartikulacija. Območje neenakomernosti je, v strogem pomenu besede, območje politike. Še več, čim več ima neka struktura dislokacijskih točk, tem bolj se razmahne območje političnega.

Četrto, subjekti, ki sestavljajo hegemonistične artikulacije na podlagi dislokacije, niso znotraj, temveč zunaj dislociranih struktur. Kot smo ugotovili zgoraj, so obsojeni na to, da so subjekti že s samim dejstvom dislokacije. V tem smislu pa prizadevanja po reartikulaciji in rekonstrukciji strukture predpostavljajo tudi konstitucijo identitete in subjektivitete dejavnikov. Ravno to pa jasno kaže omejitve Trockijevega »permanentističnega« pristopa. Za Trockega identiteta družbenih dejavnikov — razredov — ves čas procesa ostaja nespremenjena. Ravno zato, da bi bilo to mogoče, je treba teorijo faz, četudi je omajana, zagovarjati. Toda če konstitutivna narava neenakomernosti onemogoča vsakršno fiksiranje identitet v smislu stopenj, to pomeni, da elementi, ki jih artikulirajo družbeni dejavniki, sestavljajo del identitete le-teh. Tu ne gre za vprašanje, ali lahko isti subjekt — delavski razred — prevzame demokratične naloge, ampak za to, ali se novi subjekt, potem ko je te naloge prevzel, konstituira na podlagi artikuliranja identitete delavskega razreda in demokratične identitete. In ta artikulacija spremeni pomen obeh identitet. Kot smo dokazovali drugje, tega odločilnega koraka nista naredila ne Trocki ne leninistična tradicija kot celota. Šele z Gramscijevim pojmovanjem »kolektivne volje« se začne rušiti pregraja razrednega esencializma.

Petič, čim večja je dislokacija strukture, tem bolj nedoločena je politična konstrukcija, ki iz nje izhaja. V tem smislu je leninizem pomenil korak naprej od ortodoksnega marksizma Druge internacionale, vsem njegovim omejitvam navkljub. Nič čudnega torej, da so najvidnejši vodje Internacionale leninistično politično prakso zasuli z obtožbami o »voluntarizmu« in »avanturizmu«. Utemeljevanje politične intervencije na priložnostih, ki so se odprle z *nedoločnostjo* zgodovinskega kriznega obdobja je bilo odločno v nasprotju z vizijo politike, ki je le-to videla v pomanjkanju vsakršne avtonomije, saj je bila zgolj posledek *popolnoma* determiniranega procesa. Če torej ponovimo, samo z radikalizacijo te razsežnosti nedeterminiranosti se lahko območje političnega razširi, to pa zahteva poglobitev dialektike, implicitne odnosu dislokacija-možnost.

21. Poglejmo si ta odnos v primeru, ki ga že od nekdaj dajejo kot zgled kapitalističnega naraščajočega nadzora družbenih odnosov: fenomen ublagovljenja. Kapitalizmu najčešče prisojajo tendenco, da bi razdril prejšnje družbene odnose in vse objekte zasebnega življenja, ki so bili prej zunaj njegovega nadzora, spremenil v blago. Ljudi bi kapitalizem v tem razmahu trga povsem obvladoval. Njihove potrebe bi ustvarjal trg prek manipulacije javnih medijev z javnim mnenjem, ki bi jih nadzoroval kapital. Tako bi se pomikali v smeri čedalje bolj nadzorovanih družb, ki bi jim vladali glavni centri ekonomske moči. Glede na to, da bi se s tem sistemom hkrati čedalje bolj spajal tudi delavski razred, ne bi obstajal več noben radikalen antikapitalističen sektor, perspektive za prihodnost pa bi bile čedalje bolj kilave. Odtod tisti globoki pesimizem pri Adornu. Vendar se ta slika še malo ne ujema z realnostjo. Nedvomno drži, da je fenomen ublagovljenja v osrčju večkratnih dislokacij tradicionalnih družbenih odnosov. Vendar to še ne pomeni, da je edina perspektiva, ki jo odpirajo takšne dislokacije, čedalje bolj pasivna prilagojenost vseh vidikov življenja tržnim zakonitostim. Odziv na negativne učinke procesa ublagovljenja je lahko cela vrsta bojev, ki skušajo podvreči dejavnosti trga družbeni regulaciji. To ni nujno državna regulacija; sodelujejo lahko številne oblike lokalnih in nacionalnih organizacij — organizacije potrošnikov, na primer. Edino nostalgichen pogled na tradicionalne družbene odnose lahko v tem procesu vidi zgolj vir pesimizma. In spomniti se moramo, da je bil svet, s katerim je prelomila kapitalistična ekspanzija, vse prej kot idiličen in je bil

vir številnih odnosov podrejanja. In kar je še poglobitnejše, v svetu, ki je urejen okrog tradicionalnih družbenih odnosov so možnosti variacij in transformacij strogo omejene: ljudje ne morejo odločati po svoji volji in si graditi svoje lastno življenje, saj je le-to zanje uredil že prej obstoječi družbeni sistem. Po drugi strani pa dislokacija družbenih odnosov — ki jo poraja fenomen, kot je ublagovljenje — izziva kljubovanje, ki postavlja nove družbene akterje na zgodovinsko areno; in ti novi akterji morajo, prav zato, ker se gibljejo na dislociranem ozemlju, nenehno in vedno znova izumljati svoje lastne družbene forme.

Pesimizem frankfurtske šole izhaja iz dejstva, da s tem pristopom ostajata nespremenjeni dve osrednji predpostavki marksistične teorije: a) da kapitalistični sistem konstituira samouravnavaajočo totaliteto in b) da se sistem lahko transformira, tako kot vsaka samouravnavaajoča totaliteta, samo, če je to posledica razvoja notranje logike sistema samega. Ker ta vizija dopušča predpostavko, da notranja logika sistema ne poraja dejavnika, ki bi ga bil zmožen vreči, je edino, kar še ostane nedotaknjeno, samouravnavaajoča totaliteta sistema, zaradi katere se lahko zdaj neomejeno razmahne. Vendar se ravno v tej konceptiji samouravnavaajoče totalitete zlomi dialektika dislokacija-možnost. Ker je ta dislokacija radikalna, premiki sistema ne morejo biti samo notranje determinirani. To med drugim pomeni, da sploh ni nobenega sistema, vsaj v strogem pomenu besede. Zaradi te zunanjskosti in glede na to, da ta preprečuje družbenemu, da bi se zaprlo v sistematično celoto, se perspektive, ki jih ustvarja zgodovinski krizni trenutek, širijo. Mislim torej, da se spričo tega sodobnim družbenim bojem odpirajo precej bolj optimistične perspektive. Družbeni boji izvirajo iz realnosti fenomena ublagovljenja in poskusa, da bi ga družbeno nadzorovali, ne pa bili zgolj obrambno bitko proti očitno samouravnavaajoči in neizprosni strukturi. Problem je potemtakem v tem, kakor artikulirati prisotnost in delovanje trga v demokratični in socialistični družbi. Vendar to zahteva prelom tako s pojmovanjem socializma kot absolutno planske družbe, v kateri so vsi tržni mehanizmi zatrti, kakor s konceptijo delovanja trga, v kateri ta nastopa, kot da bi imel notranjo logiko, ki samodejno vodi v kapitalizem.

22. Na enak način se lahko lotimo problema naraščajočega birokratskega poenotenja in nadzora družbenih odnosov v sodobnih družbah. Tu je seveda obvezna referenca Max Weber. Za razliko

od tradicionalnih družb, pri katerih se zdi, da običaji vladajo družbenim odnosom, v modernih razmerah birokratska moč vse bolj racionalizira družbeno prizadevanje. Le še korak je do trditve, da se vse bolj približujemo strogo nadzorovanim družbam, v katerih koncentracija administrativne moči postaja malodane vseobsežna. Vendar to gledanje spregleduje po eni strani to, da administrativno standardizacijo v enem samem centru moči čedalje bolj problematizira internacionalizacija političnih in ekonomskih odnosov, po drugi strani pa to, da birokratizacija poraja kljubovanje tistih, ki jih prizadevajo njeni učinki. Webrovska teorija birokracije je nastala v dobi, ki je trdno verjela v zmožnost centralizirane nacionalne države, da regulira ekonomsko dejavnost in se učinkovito vmešava v upravljanje družbenih in političnih odnosov. Nič čudnega, da je tisti čas nastala teorija o »organiziranem kapitalizmu« (to je, organiziranem v okviru nacionalne države). Toda spričo nagle internacionalizacije političnih in ekonomskih odnosov v zadnjih desetletjih je nacionalni okvir postal zastarel — oziroma se je spremenil v zgolj eno izmed sil, ki jih je treba upoštevati pri predvidevanju katerekoli strukturne spremembe. Zdi se torej, da se pogoji za birokratsko učinkovitost in racionalnost nenehno problematizirajo.

Fenomen birokratizacije potemtakem poraja dvojni osvobajajoči učinek. Po eni strani birokratska racionalizacija dislocira stare odnose strukturne moči. V tem smislu je prvi *pozitivni* učinek birokratizacije (česaravno se kaže v »odtujeni« formi) ta, da konstituira zmago za zavestno politično intervencijo v usedlih običajih tradicije. »Odtujenost« birokratskega odločanja izvira iz njegovega vira v »univerzalnem razredu« (Hegel) — se pravi, absolutne moči, ki izhaja iz družbe, vendar hkrati do nje zavzema nadzorno distanco. Toda dokler se tej absolutni moči upirajo antagonistične družbene sile in jo omejuje mednarodni okvir, v katerem ta birokratska država deluje, se vsemogočna narava birokracije problematizira in demistificira. Birokratska moč se potemtakem kaže kot *le ena izmed* moči. Toda v tem primeru — to pa je drugi osvobajajoči učinek — se ni mogoče vrniti k tradicionalnim družbenim odnosom, ki so obstajali pred birokratsko racionalizacijo. Boj med birokracijo in družbenimi silami, ki ji kljubujejo, se bije samo v območju, ki ga odpira birokratska revolucija. Ta se ne sooča z vrnitvijo k ponavljajočimi se ritualnimi praksami, temveč z vrsto alternativnih oblik racionalizacije. Te racionalizacije pa se zdaj ne bodo

začele v enem samem centru moči, temveč v množici centrov moči, in bodo bolj demokratične, saj se bodo odločitve sprejele po pogajanjih med temi številnimi močmi. Vsekakor pa bi bilo takšno demokratično načrtovanje nemogoče brez a) dislokacije tradicionalne družbene strukture, ki jo povzroči birokratska moč, in b) nove zavesti zgodovinskih dejavnikov o njihovi zmožnosti, da preoblikujejo njihove družbene odnose, ki jih ravno tako sproža birokratska intervencija. Na ta način je birokracija — nasprotje demokracije — zgodovinski pogoj zanjo. Spomnimo se de Tocquevillove teze o simetriji med *ancien régime* in Revolucijo: ta revolucija je bila možna le na podlagi in kot nadaljevanje administrativnega poenotenja in racionalizacije, ki jo je izpeljal *ancien régime*. Tako kot pri ublagoavljenju, bi bil nasledek birokracije popolnoma administrirana družba, če bi ji bila zagotovljena absolutna apriorna oblast; če pa ni tako, so *perspektive*, ki jih odpira birokratska revolucija, precej širše kot karkoli, kar lahko nadzoruje po svoji lastni logiki.

23. Enako je, navsezadnje, če premislimo še organizacijo produkcijskega procesa samega. Marx je opozoril na radikalno revolucionarno naravo prehoda iz rokodelstva v industrijsko produkcijo: medtem ko je pri prvem delavec, kljub temu, da je moral usmeriti ves svoj napor na delno nalogo, opazal, da njegovo telo in spretnost še vedno postavlja meje in determinira tehnični napredek, so se v drugem primeru te meje podrle. Ko se obrača k taki Marksovi analizi, Lefort pripominja: »V čem je ta radikalna novost industrijske dobe? Odslej je produkcijski proces avtonomen; način delitve dela se podreja tehničnim potrebam mehanične produkcije, kakršne pozna naravoslovje, namesto da bi se navezoval na vrsto posameznikovih zmožnosti. Rečeno z Marxovim jezikom, subjektivno načelo delitve dela je nadomestilo objektivno načelo. V manufakturi se je moral delavec vsekakor prilagoditi določenemu opravilu, preden je vstopil v produkcijski proces; vendar je bilo to opravilo že vnaprej prilagojeno delavcu. Z drugimi besedami, organska konstitucija delavca je določala delitev in kombinacijo potez, ki so bile potrebne za določen produkcijski proces. Telesna zgradba je še naprej odločala o tem, kako je bila delavnica urejena. V mehanični produkciji pa v nasprotju s tem delitev dela neha biti subjektivna.« Z drugimi besedami, medtem ko sta meje tehnične transformacije, možne pri manufaktorni produkciji, postavljala delavčevo telo in spretnost, jih je v industrijski produkciji presegel proces, ki mu je popolnoma vladala notranja logika tehnič-

ne spremembe. In tu smo spet v enakem položaju kot pri ublagovljenju in birokraciji. Po eni strani bi lahko obstoječe razmere industrijske produkcije opisali kot odtujitev, saj neposredni proizvajalec neha biti središče reference in smisel produkcijskega procesa. Po drugi strani pa je mogoče položaj videti s povsem obrnjenega zornega kota: pri industrijski produkciji meje niso več biološko določene in organizacija produkcijskega procesa ni več odvisna od neposrednega proizvajalca. Če se to po tem, kako je problematiko obdelal Marx, še ne vidi povsem jasno, je tako zaradi ostrega razločka, ki ga dela med delitvijo dela pri manufakturni produkciji — kjer je *subjektivno* načelo — in pri industrijski produkciji — kjer je *objektivno* načelo. Za to koncepcijo objektivne narave organizacijske in tehnološke transformacije industrijske produkcije se seveda skriva naturalistično pojmovanje ekonomskega procesa kot samoporajajočega procesa, ki je podvržen enakim nujnim zakonom kot narava. Toda če zavržemo ta objektivistični pogled, se nam odpre povsem nova vizija. Za navidezno objektivnostjo sprememb delitve dela se skrivajo odločitve kapitalista, ki se ne podreajo več omejitvam, ki jih je postavljala »organska konstitucija« delavca. In če ekonomski proces preide iz privatnega kapitalističnega lastništva v kako obliko družbenega upravljanja se kapitalistova osvoboditev od omejitev neposrednega proizvajalca prenese na skupnost kot celoto. Tisto, kar neposredni proizvajalec zgubi pri individualni avtonomiji, se mu več kot povrne kot članu skupnosti.

24. V nekem smislu se naša analiza zadržuje v območju marksizma in skuša utrditi tisto, kar je bilo ena izmed njegovih vrtilin: popolno sprejetje transformacij, ki jih je povzročil kapitalizem, in konstrukcija alternativnega projekta, ki temelji na podlagi, ki so jo ustvarile te transformacije, in njim ni *nasproten*. Ublagovljenju, birokratizaciji in naraščajoči prevladi znanstvenega in tehnološkega načrtovanja delitve dela se ni treba nujno upirati. Namesto tega je boljše, če delujemo znotraj teh procesov, da bi razvili perspektive, ki jih odpirajo za nekapitalistično alternativo. V nekem drugem smislu pa naša analiza vendarle zapušča marksizem. Z marksističnega vidika je razvoj družbenih alternativ v kapitalizem proces, ki popolnoma sprejema zgodovinsko podlago, ki jo je le-ta ustvaril, katerega pa je vseeno treba razumeti kot notranji razvoj protislovij, ki pripadajo samim kapitalističnim formam. Ukvarjamo se torej s procesom, katerega temeljne razsežnosti so povsem prede-

terminirane in pri katerem je vprašanje *moči* kot politične konstrukcije odstranjeno. Kajti če analiza predpostavlja, da je sleher na nekapitalistična alternativa zgolj nasledek *notranjih* protislovij kapitalizma, je vprašanje o moči, da bi lahko kapitalizem izvajal svoj *diktat* v določenem kriznem obdobju, odstranjeno. Ni naključje, da je politika v takem pristopu zgolj nadstavba. Po drugi strani pa v pričujoči analizi problematike rešitve odnosov moči nikdar ne jemljemo kot nekaj samoumevnega. Katerakoli transformacija kapitalizma odpira vrsto *možnosti*, ki jih ne določa samo endogena logika kapitalističnih oblik, temveč tudi njihov konstitutivni zunaj in celoten zgodovinski položaj, v katerem te logike delujejo. Glede na to, da je imel kapitalizem vselej svoj konstitutivni zunaj, se njegova prevlada nikdar ne more vsiliti zgolj skozi notranji razvoj njegove logike, temveč skozi hegemonizacijo nečesa, kar je radikalno zunaj njega. V tem primeru je treba kapitalizem — glede na njegove najbolj temeljne in konstitutivne značilnosti — razumeti kot sistem moči. Temu pa moramo dodati nekaj, kar je mogoče izpeljati iz naše gornje analize. Čim bolj dislocirana je podlaga, na kateri kapitalizem deluje, tem manj se lahko zanaša na okvir stabilnih družbenih in političnih odnosov in tem bolj centralen je ta politični moment hegemonistične konstrukcije; toda ravno zaradi tega bo tudi toliko več alternativnih političnih možnosti, ki bodo kljubovale kapitalistični hegemonizaciji.

Premislimo ključne prelomne točke tistega gledanja, ki kapitalizem razume kot silo, ki poraja njegovo transformacijo iz svoje lastne notranje logike. Vrhovni moment te predstave se ujema z dobo tako imenovanega liberalnega kapitalizma. Procesi akumulacije na ravni družbe naj bi bili zadostna garancija za samo-reprodukcijo sistema kot celote. Ta avtonomija je bila seveda večinoma mit, toda mit, ki je imel neko zgodovinsko podlago: dokler se je zdela družbena reprodukcija imanentna tradicionalnim družbenim odnosom, si ideje o tem, da bi jo zavestno uravnavali, ni bilo mogoče zamisliti. V takšnih okoliščinah se je podoba samouravnavajočega se trga — in kapitalistične akumulacije, ki je bila samo podaljšek tržnih odnosov v področje produkcije — vsiljevala kot alternativa tradicionalni družbi, vendar je vseeno ohranila eno izmed njenih bistvenih značilnosti. *Objektivna* narava tržnih zakonitosti, njihovo delovanje zunaj volje in zavesti proizvajalcev, je konstituirala jasno načelo družbenega delovanja (ki je omogočila politično ekonomijo kot znanost), ki pa se je, tako kot vsi predka-

pitalistični mehanizmi družbene reprodukcije, izmuznil zavestni intervenciji dejavnikov in potemtakem ni odpiral prostora za alternativne možnosti.

S prehodom v tisto, kar je Hilferding poimenoval »organizirani kapitalizem«, začne element zavestne regulacije — in s tem eminentno politične regulacije — dobivati novo osrednje mesto. Značilnosti organiziranega kapitalizma so dobro znane: nagla koncentracija in centralizacija industrijskega, finančnega in trgovskega kapitala; čedalje večja odvisnost industrije od bančnih kreditov; čedalje izrazitejše ločevanje med lastništvom in nadzorom podjetij in zato razmah vodstvene birokracije; imperialistična ekspanzija; čedalje večja povezanost med državnimi in kapitalističnimi monopoli; korporatizacija ekonomske in družbene moči, ki temelji na tristranskem sporazumu med državo, nekaj monopolističnimi podjetji in nacionalnimi sindikalnimi organizacijami; koncentracija industrije v nekaj mestih in na določenih območjih sveta: čedalje večje število zaposlenih v velikih podjetjih in vzporedna rast velikih mest itn. Za trenutek velja posvetiti pozornost najočitnejšim značilnostim teorije o organiziranemu kapitalizmu. Prvič, ta teorija priznava, da tržna regulacija še ne zagotavlja pogojev kapitalistične reprodukcije. Dopolnjevati jo mora zavestna regulacija, ki jo vsiljujejo monopolistični sporazumi, bančni nadzor, državne intervencije in korporacijski sporazumi. Ta zavestna intervencija tako zagotavlja regulacijo čedalje bolj dislocirane tržne realnosti. Drugič, če pa ta element zavestne intervencije postane avtonomen glede na slepe tržne mehanizme, potem ni več logike, po kateri naj bi se mu le-ti vsiljevali. V tem smislu se lahko zavestna intervencija usmerja v razne smeri, to pa pomeni, da se sistem možnih alternativ, ki se porajajo v določenem kriznem obdobju, širi. Vzemite za primer različne oblike »planizma«, ki je cvetelo v dvajsetih in tridesetih letih tega stoletja in pozneje, projekt blaginje kot poskus redistribucije v okviru korporacijskega sporazuma. Naj gre planiranje v to ali ono smer, se zdi eminentno politična odločitev, ki je odvisna od obstoječih razmerij moči. Tretjič, teorija organiziranega kapitalizma predpostavlja, tako v svoji levičarski kot desničarski obliki, da nacionalna država konstituira okvir vsega ekonomskega planiranja. Konceptija državne moči kot lokusa in vira vseh ekonomskih odločitev in planiranja je eden izmed temeljev države blaginje.

Ta drugi način kapitalističnega delovanja — pri katerem so med teorijo in prakso seveda globoke razlike — je v zadnjih desetletjih zašel v krizo. Vstopili smo v tisto, čemur nekateri avtorji pravijo »dezorganizirani kapitalizem«. Lasch in Urry njegove poglavitne značilnosti označita takole: internacionalizacija kapitala je povzročila, da imajo nacionalna podjetja manj nadzora nad domačim tržiščem. Kapital se je dekoncentriral in moč kartelov upada. Čedalje bolj se tudi ločujeta finančni in industrijski kapital. Število ročnih delavcev v manufakturni produkciji je upadlo tako v absolutnem kot relativnem merilu; zgodil se je premik od taylorizma k bolj fleksibilnim oblikam organizacije, ki ne zahtevajo več koncentracije delovne sile v velikih obratih. Kar se industrijskih odnosov tiče, je to povzročilo upad kolektivnega trgovanja na nacionalni ravni, medtem ko je čedalje večja neodvisnost monopolov od države zmanjšala pomen korporacijskih sporazumov. Kar se družbene strukture tiče, je prišlo do naglega razvoja zlasti na področju uslug, zaradi česar se je povečal poklicni razred. Takšne spremembe je spremljala nova mednarodna delitev dela: dežele Tretjega sveta so bile deležne zaporednih investicij v osnovne pridelovalne in izdelovalne industrijske panoge, to pa je povzročilo spremembo v zaposlitveni strukturi Prvega sveta, kjer se zaposlovanje zdaj usmerja k poklicem s področja uslužnostnih dejavnosti. In nazadnje, nova prostorska delitev dela je oslabila regionalno koncentracijo industrije in poudarila izvoz delovno intenzivnih industrij v Tretji svet. Hkrati pa so spričo tega v prestolniških deželah nastale kmetijske površine, mesta in velemesta pa upadajo, tako po velikosti kot po obvladovanju okoliških področij.

Kot lahko vidimo, imamo opraviti z absolutnim in relativnim upadom odločujoče moči nacionalne države kot centra regulacije ekonomskega življenja. Ta upad pa je prav to: upad. Ne gre za padeč, s katerim bi nekoč absolutna moč nenadoma prešla *in toto* na multinacionalne korporacije. Prelomiti je treba s poenostavljenim razumevanjem o najvišji, dokončni instanci moči. Mit liberalnega kapitalizma je bil mit o popolnoma samoregulativnem tržišču, na katerem je bila državna intervencija povsem odsotna. Mit o organiziranem kapitalizmu je bil mit o regulativni instanci, katere moč je bila nesorazmerno velika in je povzročila vsa mogoča divja pričakovanja. Zdaj tvegamo, da ustvarimo nov mit: mit o neomejeni zmožnosti odločanja monopolnih korporacij. V vseh

teh treh primerih gre za očitno simetrijo: *ena instanca — naj gre za imanentne zakonitosti ekonomije ali državno ali monopolno oblast — se kaže, kot da ne bi imela pogojev za obstoj, kot da bi ne imela konstitutivnega zanj.* Môči te instance se potemtakem ni treba hegemonično in pragmatično konstituirati, saj ima vlogo podlage.

Če pa, po drugi strani, zavržemo to metafizično hipotezo najvišje instance in — v skladu z našo prejšnjo analizo — sprejmemo tezo, da je vsakršna moč kontingentna in je odvisna od pogojev obstoja, ki so tudi sami kontingentni, potemtakem je problem oblasti odločilno premeščen; vzpostavitev ljudske oblasti ne pomeni prenašanja absolutne moči z ene instance na drugo, temveč izrabo priložnosti, ki jih ponujajo nove dislokacije, značilne za dezorganizirani kapitalizem, za ustvarjanje novih oblik družbene kontrole. Odgovor na upad regulativne moči nacionalne države potemtakem ne more biti v odpovedovanju političnemu boju z občutkom nemoči, niti ne v vračanju k mitu o nemoči avtarkiji, temveč v odprtju novih prostorov za ljudski boj na realnih tleh, na katerih bo potekala ekonomska regulacija na območju dezorganiziranega kapitalizma — na tleh nadnacionalnih skupnosti (Evropske skupnosti, na primer).

Novost sedanjega položaja je potemtakem v dejstvu, da se vozlišče, okrog katerega se artikulira inteligibilnost družbenega, zdaj ne skuša premestiti z ene družbene instance na drugo, temveč razrešiti. Pluralnost dislokacij poraja pluralnost centrov relativne moči in ekspanzija vsakršne družbene logike se tako odvija na ozemlju, ki mu čedalje bolj vladajo elementi, ki so zunaj njega. Zato je artikulacija konstitutivna za vse vrste družbene prakse. Toda v tem primeru se glede na to, da dislokacije čedalje bolj obvladujejo ozemlje odsotne strukturne determinacije, vse bolj centralno mesto zavzema vprašanje, *kdo* artikulira. In ravno vprašanje, *kdo* so subjekti zgodovinskih transformacij — oziroma, če gremo še globlje, kaj pomeni biti subjekt — moramo zdaj premisliti.

Družbeno imaginarno in demokratična revolucija

25. Naš pristop k problemu alternative družbeni dejavnik-struktura je mogoče razbrati iz poteka našega dosedanjega razmišljanja. Povzemimo poglavitne točke. 1) Nasprotje med družbo, ki je,

strukturalistično rečeno, povsem determinirana, in družbo, ki je v celoti kreacija družbenih dejavnikov, ni nasprotje med različnimi konceptji družbenega, temveč je vpisano v družbeno realnost samo. Kot smo rekli že prej, subjekt obstaja zaradi dislokacij v strukturi. 2) Dislokacija je vir svobode. Vendar to ni svoboda subjekta s pozitivno identiteto — v tem primeru bi bil samo strukturalni lokus — temveč je zgolj svoboda strukturne napake, ki edina lahko vzpostavi identiteto prek aktov *identifikacije*. 3) Toda ker ti akti identifikacije — oziroma odločitve — slonijo na radikalni strukturalni nedoločljivosti, sleherna odločitev predpostavlja dejanje moči. Sleherna moč pa je dvoumna: zatrtje nečesa zahteva *zmožnost* zatrtja, ta pa predpostavlja moč; vendar zahteva tudi *potrebo* po zatrtju, ta pa predpostavlja omejitve moči. To pomeni, da je moč zgolj sled kontingence, točka, na kateri objektivnost razkrije radikalno odtujenost, ki jo določa. V tem smislu objektivnost — bit objektov — ni nič drugega kot usedla oblika moči, z drugimi besedami, moč, katere sledovi so se zabrisali. 4) Ker pa ni nikakršnega prvotnega *fiata* moči, nikakršnega momenta radikalne utemeljitve, v katerem bi se nekaj, kar je onstran vsakršne objektivnosti, konstituiralo kot absolutna podlaga, na kateri temelji bit objektov, odnos med močjo in objektivnostjo ne more biti odnos med Stvarnikom in *ens creatum*. Stvarnik se je že deloma ustvaril prek svojih/njenih identifikacijskih oblik s strukturo, v katero je bil/bila vržena. Toda ker je ta struktura dislocirana, identifikacija nikdar ne doseže točke polne identitete: sleherni akt je akt rekonstrukcije, kar pomeni, da stvarnik zaman išče sedmi dan za počitek. In ker stvarnik ni vseveden in mora ustvarjati znotraj odprtega polja možnosti, ki razkrivajo radikalno kontingentnost sleherne odločitve, postaneta moč in objektivnost sinonima. 5) Po eni strani imamo torej odločitve — se pravi identifikacije v nasprotju z identiteto — po drugi pa razločna znamenja kontingentnosti v odločitvi, se pravi moči. Skupek teh znamenj potemtakem ne more biti objektivni; biti mora lokacija odsotnosti. Ta lokacija pa je prav lokacija subjekta. Subjekt = čista forma dislokacije te strukture, njena neizbrisna distanca do same sebe. Razmislek o subjektivnih oblikah prisotnosti v strukturi mora biti torej razmislek o diskurzivnih oblikah kontingentnosti na področju objektivnosti — oziroma natančneje, o načinih, na katere kontingentnost spodkopava objektivnost. Oziroma po tretji formu-

laciji, ki pove isto, analizirati mora vznik subjekta kot rezultata zloma objektivnosti.

Ko tu govorimo o politiki, nimamo v mislih nobene regionalne kategorije. »Politika« je ontološka kategorija: politika je zato, ker obstajata subverzija in dislokacija družbenega. To pomeni, da je *sleherni* subjekt že po definiciji političen. Poleg subjekta v tem radikalnem smislu so samo še *subjektivne pozicije* na splošnem polju objektivnosti. Vendar subjekt, kakor ga razume to besedilo, ne more biti objektivni; konstituira se samo na neenakomernih robovih strukture. Raziskava področja vznika subjekta v sodobnih družbah je potemtakem raziskava znamenj, ki jih je kontingentnost vpisala na dozdevno objektivne strukture družb, v katerih živimo.

26. Določimo najprej temeljne razsežnosti tega antitetičnega odnosa med subjektom in strukturo.

a) *Sleherni subjekt je mitični subjekt*. Z mitom mislimo prostor reprezentacije, ki nima stalnega odnosa z dominantno »strukturno objektivnostjo«. Mit je torej načelo razlaganja določene situacije, katere pogoji so *zunaj* tistega, kar je reprezentabilno v objektivni prostornosti, ki jo konstituira dana struktura. »Objektivni« pogoj za nastanek mita je potemtakem strukturna dislokacija. »Delo« mita je, da prešije dislocirani prostor s konstitucijo novega prostora reprezentacije. Mit torej v bistvu učinkuje hegemonično: z reartikulacijo dislociranih elementov povzroča nastanek nove objektivnosti. Sleherna objektivnost je torej zgolj kristaliziran mit. Trenutek nastanka mita je potemtakem trenutek, subjektovega mrka in njegove ponovne absorpcije v strukturo — trenutek, ko se subjekt zreducira na »subjektno pozicijo«. Če je pogoj za mitsko naravo prostora njegova distanca glede na to, kar je reprezentabilno v prostoru dominantne strukturne objektivnosti (distanca, ki jo omogoča edinole dislokacija le-te), je subjekt subjekt samo, če on/ona posreduje med obema prostoroma; gre za posredovanje, ki samo po sebi ni reprezentabilno, saj nima svojega lastnega prostora.

b) *Subjekt je konstitutivno metafora*. Pogoj za sleherno reprezentacijo (in potemtakem sleherno dobesednost) je prisotnost dveh prostorov, ki se lahko vzajemno povežeta prek izomorfne korelacije njunih konstitutivnih elementov. Pogoj za možnost te izomorfne korelacije pa je, da nekaj identičnega konstituira realnost tako reprezentiranega prostora kot prostora reprezentacije. V tem smislu je Wittgenstein v *Tractatusu* trdil, da je možnost jezika, ki se

nanaša na realnost, odvisna od tega, da oba delita isto *logično formo*. Toda pri subjektu se zgodi prav nasprotno. Mitski prostor, ki ga konstituira subjekt, nima iste »logične forme« kot struktura, katere načelo branja postane subjekt. Nasprotno, za delovanje mita sta značilna kritika in substitucija te »forme«. Mitski prostor se kaže kot alternativa logični formi prevladujočega strukturnega diskurza. Vendar zaradi vzrokov, ki smo jih prej omenili, ta mitski prostor ne more funkcionirati kot kritična alternativa drugemu prostoru, če je ta povsem konstituiran, kot da bi šlo zgolj za vprašanje izbire med obema. Med dvema povsem konstituiranima prostoroma, ki jima manjka vsakršen skupni temelj, ni niti najmanjšega kriterija za izbiro. Le če je eden izmed prostorov dislociran, se lahko drugi kaže kot njegova obrnjena slika. Vendar bi se lahko vprašali, ali ta obrnjena slika ne ohranja (kot svojega negativa) iste logične forme strukturnega prostora? Odgovor je odločno negativen. Če bi bil mitski prostor nasproten popolni »logični formi« dominantnega strukturnega prostora, bi res imeli opraviti z obrnjeno sliko. Vendar mitski prostor ni nasproten »strukturnosti« dominantne strukture, temveč svojim *de*-strukturnim učinkom. Mitski prostor se konstituira kot kritika manka strukturiranosti, ki spremlja prevladujoči red. V tem smislu pa ima mitski prostor dvojno funkcijo in razcepljeno identiteto: po eni strani je svoja lastna dobesedna vsebina — predlagani novi red —; po drugi pa ta novi red simbolizira samo načelo prostorske in strukturiranosti. Kritični učinki mitskega prostora na dominantni strukturi prostor potemtakem pospešujejo destrukuiranje le-tega: 1) mitski prostor se pokaže kot čista pozitivnost in prostorskost in v ta namen prikaže tisto, čemur je nasproten, kot ne prostor, kjer se zbirajo dislokacije; 2) da bi se določil kot prostor — kot točka polno realizirane identitete — mora te dislokacije prikazati kot ekvivalent, čeravno sistematičen. Toda ker ta sistematičen značaj ne more veljati za strukturo, ga je treba navezati nazaj na neko transcendečno točko, na neki začetni ne-prostor dislokacij, ki bo veljal za *vir* le-teh. Transcendenčni izvor teh strukturnih dislokacij je tako nasproten *objektivni* imanenci mitskega prostora. Metaforična narava mitskega prostora potemtakem izvira iz dejstva, da konkretna oziroma dobesedna vsebina predstavlja nekaj njemu različnega: samo načelo polno uresničene dobesednosti. Očaranost, ki spremlja vizijo obljubljenе dežele ali idealne družbe, izhaja neposredno iz te znanave oziroma intuicije o polnosti, ki je sedanja realnost ne more

zagotoviti. Mit nastane samo kot metafora na podlagi, ki ji vlada ta svojska (posebna) dialektika odsotnosti/prisotnosti. Toda, kakor smo videli, ta dialektika med odsotnostjo (dislokacijo strukture) in prisotnostjo (identifikacijo z nedoseženo polnostjo) ni nič drugega kot prostor subjekta. *Subjekt (manko v strukturi) zavzame svojo specifično obliko reprezentacije le kot metafora odsotne strukture.*

c) *Subjektova forma identifikacije deluje kot površina vpisa.* Če je subjekt metafora odsotne polnosti, to, kot smo videli, pomeni, da konkretna vsebina njegovih form identifikacije deluje kot sama reprezentacija polnosti, in sicer vse možne polnosti. To pa pomeni, da se bo mit — oziroma forme identifikacije, ki omogočajo subjektu samo diskurzivno prisotnost, kar je isto — kakor hitro ga bo družba sprejela, uporabil kot obrnjena reprezentacijska oblika vseh mogočih vrst strukturne dislokacije. Sleherno frustracijo oziroma neuresničeno zahtevo bo kompenziral oziroma poravnal mit o neuresničeni polnosti. Ta nedeterminiranost mita — kot izraznega sredstva, s katerim je mogoče premagati nekatere dislokacije — je neposredna posledica njegove metaforične narave, možnosti, ki jo odpira za izražanje same oblike polnosti, onstran vsakršne konkretne dislokacije. To pomeni, da mit funkcionira kot *površina*, na katero se lahko *vpišejo* dislokacije in družbene zahteve. Poglavitna značilnost površine vpisa je njena nepopolna narava: če bi bil proces vpisa dovršen, bi bila med površino in vpisom, ki je na njej, bistvena simetrija in bi tako odpadla vsaka distanca med aktom izraza in tistim, kar je izraženo. Če pa proces nikdar ni dovršen, se simetrija podre in naš pogled se premesti od napisanega k samemu procesu vpisovanja. V tem smislu so družbeni miti v svojem bistvu nepopolni: njihova vsebina se nenehno rekonstituira in spreminja.

d) *Nepopolnost mitskih površin vpisa je pogoj možnosti konstitucije družbenih imaginarijev.* Razmerje med površino vpisa in vpisanim je potemtakem bistveno nestanovitno. Tu imamo dve skrajni možnosti. Prva je, da vpisano popolnoma hegemonizira površino vpisa. Kot smo že prej omenili: moment vpisa se zbršče v prid dobesednosti tega, kar je vpisano. Druga možnost je simetrično nasprotna: moment reprezentacije same forme polnosti tako prevladuje, da postane neomejeno obzorje opisa *sleherne* družbene zahteve in *sleherne* možne dislokacije. V tem primeru se *mit* spremeni v *imaginarno*. Imaginarno je obzorje: ni le eden izmed objektov, ampak absolutna meja, ki strukturira območje inteligibilno-

sti in je potemtakem pogoj možnosti vznika kateregakoli objekta. V tem smislu so tisočletje krščanstva, razsvetljenska in pozitivistična koncepcija napredka in komunistična družba vsi imaginariji: kot načini reprezentacije same forme polnosti so onstran negotovosti in dislokacij, ki so tipične za svet objektov. Drugače rečeno, prav zaradi »zgrešenih« objektov, kvazi-objektov, se mora sama forma objektivnosti osvoboditi vsakršne konkretne entitete in privzeti značaj obzorja.

Izhajajoč iz teh premislekov, lahko določimo vzorec konstitucije in dekonstitucije kolektivnih imaginacij. Pogoj za nastanek imaginarnega je metaforizacija dobesedne vsebine kake družbene zahteve. Vzemimo, da mora neka družbena skupina prenašati vrsto dislokacij v svoji ustaljeni praksi, in zato predlaga vrsto ukrepov, da bi jih premagala. Ta skupina ukrepov konstituira določen prostorski model — idealen model v tem smislu: mitski prostor možnega družbenega reda. Od vsega začetka je prisotna dualnost tega prostora — dobesedna vsebina in metaforična reprezentacija polnosti — toda dokler je mitski prostor neposredno navezan na določeno dislokacijo, so možnosti za razmah in avtonomizacijo momenta metaforične reprezentacije strogo omejene. Vendar že samo dejstvo, da je ta mitski red že od samega začetka *nekaj več* kot ozemlje prvotne dislokacije, nakazuje možnost — ki se lahko uresniči ali pa ne — za radikalizacijo metaforičnega momenta reprezentacije. Tako zahteva samo, da se druge dislokacije in zahteve dodajo polnosti, ki jo mora mitski prostor predstavljati, da bi postal metaforični moment avtonomen od dobesednosti prvotne dislokacije in da bi se mitski prostor spremenil v imaginarno obzorje. Gramsci je ta proces razumel kot prehod iz *korporacijskega razreda v hegemonistični razred*, ki je po njegovem mnenju zajemal »univerzalizacijo« zahtev določene skupine. Naša analiza Gramscijevi koncepciji dodaja misel, da je prehod možen le zato, ker je dualnost reprezentacije prisotna že od vsega začetka; ker je celotni mitski prostor zunaj dislokacije, ki jo na videz suturira; in ker je s tega stališča sleherna skupina zunaj svojih lastnih zahtev. To nam tudi kaže, kakšna je logika razkroja kolektivnih imaginarijev: dokler mitski prostor absorbira manj družbene zahteve in čedalje večje število dislokacij, ki se ne morejo integrirati v reprezentacijski prostor, koeksistirajo, se prostor, če tako rečemo, ponovno ubeseduje; njegova moč metaforizacije je zmanjšana, zaradi česar se njegova razsežnost obzorja zgubi.

Konstitucijo kolektivnih identitet potemtakem odreja dvojno gibanje. Po eni strani se nobeno kolektivno imaginarno ne zdi bistveno zvezano z dobesedno vsebino. Ker kolektivno imaginarno predstavlja samo obliko »polnosti«, se lahko le-ta »utelesi« v kar se da različnih vsebinah. V tem smislu so imaginarni označevalci, ki formirajo obzorje skupnosti, tendenčno prazni in bistveno dvoumni. Po drugi strani pa bi se temeljito motili, če bi predpostavljali, da je mogoče dvoumnost nadomestiti z dobesednostjo raznih družbenih zahtev, ki dajejo vsebino imaginarnemu v vsakem zgodovinskem kriznem obdobju. S tem bi namreč predpostavljali, da so te zahteve samotransparentni diskurzi, medtem ko dejansko vemo, da že sama njihova konstitucija zahteva intervencijo mitskih prostorov in imaginarnih obzorij. Proces je precej bolj kompleksen in zajema nenehno vzajemno prežemanje med tema dvema razsežnostma. Poudariti moramo, da ni nobene nujne povezave med dislokacijo kot tako (ki je, kot smo videli, čista časovnost) in diskurzivnim prostorom, ki naj konstituira njeno načelo in njeno obliko reprezentacije. Se pravi, da je imaginarno obzorje, v katero je vpisana določena dislokacija — ki ga tako spreminja v zahtevo in uvaja načelo inteligibilnosti v situacijo kot skupek — zunanje glede na dislokacijo kot tako in ga zatorej ni mogoče iz nje izpeljati. Potemtakem ni nobene skupne mere med dislocirano strukturo in diskurzom, ki hoče uvesti nov red in novo artikulacijo. Premislimo nemško ekonomsko krizo v dvajsetih letih tega stoletja, na primer, in njene uničujoče učinke na srednje razrede. Vsa običajna pričakovanja in prakse — celo občutek samoidentitete — so doživela popoln pretres. Prišlo je torej do posplošene dislokacije tradicionalnih življenjskih vzorcev. Dejstvo, da se je pojavil nacionalsocialistični diskurz kot možen odgovor na krizo in ponudil načelo intelegibilnosti za novi položaj, ni *nujno* izhajalo iz same krize. Sklepa, da se je kriza razpletla v prid nacizma, ni mogoče izpeljati iz *samih pogojev* krize. Zgodilo se je nekaj drugega: bilo je pač tako, da je bil nacistični diskurz edini v okoliščinah, ki se je nanašal na probleme srednjih razredov in ponujal načelo za njihovo interpretacijo. Njegova zmaga je bila nasledek njegove *razpoložljivosti* na ozemlju in v situaciji, ko se noben drug diskurz ni pokazal kot realna hegemonična alternativa. Iz naše dosedanje analize je lepo videti, zakaj je že sama razpoložljivost ob različnih priložnostih dovolj, da zagotovi zmago določenega diskurza: kajti če ima mitski prostor dvojno funkcijo izražanja svoje konkretne vsebine in pred-

stavljanja »polnosti« kot take — in ker ni skupne mere med dislokacijo in formami njenega diskurzivnega »uprstorjenja« — potem že samo dejstvo, da se kaže kot utelešenje polnosti, zadostuje, da se sprejme. Diskurz o »novem redu« često sprejemajo razni sektorji, pa ne zato, ker bi jim bila tako všeč njegova vsebina, temveč zato, ker je diskurz *nekega* reda, nečesa, kar se kaže kot kredibilna alternativa krizi in posplošeni dislokaciji.

To seveda ne pomeni, da bo sprejet *katerikoli* diskurz, ki se ponudi kot utelešenje polnosti. Sprejetje diskurza je odvisno od njegove kredibilnosti, ta pa se izkaže le, če se njegovi predlogi ne bijejo s temeljnimi načeli, ki formirajo organizacijo skupine. Poudariti pa moramo, da čim bolj je dislocirana objektivna organizacija te skupine, tem bolj se sesuvajo ta »temeljna načela«, zaradi česar se širijo področja družbenega življenja, ki ga mora reorganizirati mitski prostor. Kolaps liberalnih in racionalističnih prepričanj med široko razširjenimi sektorji prebvalstva ob pojavu totalitarizmov v dvajsetem stoletju je samo skrajni primer tega procesa. Gre torej za dvojno gibanje. Na eni strani mitski prostor kot inkarnacija forme polnosti kot take, metaforično prenaša to utelesitveno funkcijo na njegovo konkretno vsebino in tako uspešno hegemonistično vsiljuje določen družbeni red. Prav in samo prek te naddoločenosti funkcij se družbeni red vzpostavi in konsolidira. Toda ta naddoločenost, ki je vir njegove moči, je tudi — to pa je drugi moment — vir njegove slabosti: kajti če ima sama forma polnosti reprezentacijski prostor, potem je le-ta lokus, na katerega se nanaša *katerakoli* specifična zahteva in na katerem *katerakoli* specifična dislokacija najde obrnjeno podobo svojega izraza. Razmerje med dobesedno vsebino mitskega prostora in njegovo funkcijo reprezentacije splošne forme polnosti je *radikalno* hegemoničen in nestabilen; to je razmerje, ki je izpostavljeno tistemu »zunaj«, ki ga *po svojem bistvu* ne more obvladovati. To odpira možnost, da prevlada bodisi splošna forma polnosti — v tem primeru se dobesedna vsebina deformira in transformira v dodajanje nedoločenega števila družbenih zahtev — ali pa dobesedna vsebina mitskega prostora — v tem primeru se njena zmožnost, da hegemonizira splošno formo polnosti, zmanjša; obstaja čedalje večja koeksistenca med neizraženimi zahtevami in *domnevno* univerzalnostjo, ki ni zmožna obroditi sadov; mitski prostor pa zgubi svojo razsežnost imaginarnega obzorja. V praksi mitski prostori ohranjajo nestabilno ravnovesje med temi skrajnostmi: za daljša ali

krajša obdobja imajo določeno relativno *elastičnost*, brez katere neizbežno propadejo.

27. Ko govorimo o »mitskih prostorih« in njihovih možnih transformacijah v imaginarna obzorja, moramo poudariti, da nimamo v mislih ničesar, kar je po svojem bistvu »primitivno« in kar bi, če bi se znova pojavilo v sodobnih družbah, povzročilo izbruh iracionalizma. Prav nasprotno, mit je konstitutiven za katerokoli družbo. Kot smo videli, je sleherni prostor, ki se oblikuje kot načelo za preureditev elementov dislocirane strukture, mitski. Njegov mitski značaj daje njegova radikalna diskontinuiteta pri dislokacijah prevladujočih strukturnih oblik. Država blaginje, na primer, je bila mit, ki naj bi obnovil delovanje kapitalističnih družb po Véliki depresiji. Družba, iz katere bi bi mit povsem izključen, bi bila bodisi popolnoma »prostorska« in »objektivna« družba — iz katere bi bila vsakršna dislokacija izgnana, kakor pri modelu delovanja popolnega stroja — ali pa družba, v kateri bi dislokacijam manjkalo vsakršnega prostora za reprezentacijo in transcendenco. Z drugimi besedami, bodisi pokopališče ali norišnica.

In ne le, da mit ni odsoten v delovanju sodobnih družb; slednjim je že zaradi njihove dinamike potrebno, da so čedalje bolj mitske. To se veže na širjenje dislokacij, ki je značilno za napredni kapitalizem, se pravi za dobo, kot smo videli, dezorganiziranega kapitalizma. Skupni učinki ublagovljenja, birokratske racionalizacije in čedalje bolj kompleksnih oblik delitve dela zahtevajo konstantno ustvarjalnost in kontinuirano konstruiranje prostorov kolektivnega delovanja, ki se lahko čedalje manj opira na podedovane objektivne, institucionalne forme. To pa pomeni, da je v sodobnih družbah ta (mitski) prostor subjekta razširjen na račun strukturne objektivnosti. Danes živimo v družbah, ki so v mnogih pogledih manj »odtujene« kot nekoč; to se pravi v družbah, v katerih je nedoločenost našega mesta v njih večja in v katerih se lahko svobodneje odločamo glede svojih potez in identitete. To so tudi družbe, v katerih je družbena reprodukcija čedalje manj odvisna od repetitivne prakse in zahteva nenehno produkcijo družbenih mitov. Rečemo lahko, da je dualnost med subjektom in objektom v nekem smislu prevladana: klasični problem vedenja kot skladnosti med vedeti in biti izginja, s tem ko mit konstituira hkrati subjekt in bit objektov. Vendar se transparenca — če ji

lahko tako rečemo — mita močno razlikuje od tiste, ki jo je predpostavljala heglavska ukinitvev dualnosti vedeti-bití, ki jo najdemo, npr. pri Lukácsu. Medtem ko po Lukácskovem mnenju ta ukinitvev pomeni použitje polnosti, ki onemogoča odtujeno eksistenco subjekta v razmerju do bití objekta (použitje torej, ki prinaša radikalno redukcijo realnega na racionalno), se pri mitu dogaja obratno. Prav zato, ker zanika vsakršno polnost tako subjekta kot objekta, lahko mit vzpostavi realnost obeh in tako transcendirá delitev, iz katere vznikne epistemološki diskurz.

Na tem mestu pa se našemu razmisleku zastavlja odločilno vprašanje. Ali *pripoznanje* mitske — oziroma kontingentne — narave prostorskih konfiguracij, ki nas vzpostavlja kot subjekte, ne vsebuje že samo po sebi določene zunanjskosti glede na ta mitski prostor in, če gremo še naprej, na katerikoli prostor? Glede na to, da mora podlaga za subjekt (razširjena v škodo strukture) plačati ceno za razpustitev sebe kot umestljive (locatable) podlage, ali ne poraja transcendenca epistemološkega diskurza paradoksa? Če katerakoli reprezentacija zajema prostorskost, ali ne predpostavlja potem spoznanje mitske narave slehernega prostora opustitve vsakršne inteligibilnosti *prostora*, iz katerega se takšno spoznanje preverja? To so ključna vprašanja, na katera bi bilo treba po našem mnenju odgovoriti tako, da bi si podrobneje pogledali, kaj konstituira to specifičnost — v njenem najbolj radikalnem pomenu — družb, v katerih živimo. Reformulirano z drugačnimi, vendar ekvivalentnimi izrazi, gre za vprašanje o možnosti *skupnosti* v dobi generalizirane politike. Na naslednjih straneh se bomo ukvarjali s tem vprašanjem iz posebnega zornega kota: način, kako so se diskurzi, ki konstituiraó prostor skupnosti, ukvarjali s temi realnostmi, je zanikal dostojanstvo prostorske reprezentacije.

28. Politika in prostor sta antinomična pojma. Politika obstaja le, kolikor se nam prostorsko izmika. Oziroma — in to pomeni isto — politična zmaga je ekvivalent odpravi specifično politične narave zmagovalnih praks. Zato mora vsaka revolucija gojiti mit o »izvorih«; da bi se uveljavila kot vir vsakršne pozitivnosti, mora izbrisati kontingentne sledove svojih »nizkotnih« začetkov. Kakor vemo, prostorskost pomeni koeksistenco v strukturi, ki uveljavlja pozitivno naravo vseh njenih pogojev. Dislokacija pa po drugi strani pomeni nemožnost te koeksistence; določeni elementi lahko

ohranijo pozitivnost (= objektivnost) le za ceno odprave drugih. Reprerentacija obeh kot pozitivnih diferencialnih realnosti na istem prostoru je potemtakem nemogoča. Ta antagonistična elementa lahko ohranita obliko diskurzivne prisotnosti samo, če sta predstavljena kot anti-prostor, anti-skupnost. Ta diskurz dislokacije in antagonizma pa ni le neprostorski, ampak je sama negacija prostora kot takega; in kot smo videli, se mitski prostor zato kaže kot realizacija načela čiste prostorskiosti. To nam daje na razpolago dve izhodišči: analizo form izključitve, ki so v zgodovini zagotavljale pogoje za vzpostavitev čiste prostorskiosti, in form diskurzivne prisotnosti, ki je bila dana ne-prostorskemu.

Premislimo za začetek dva historična pristopa k problematiki politike, za katera velja, da onemogočata politično razsežnost vsakršne družbene prakse. Prvi je Platonovo besedilo o možnosti in omejitvah skupnosti. (Če ne skušam združiti teh dveh različnih pristopov s pojmom »politična filozofija«, je to zato, ker bi to predpostavljalo enotnost objekta refleksije, kar pa je natanko tisto, kar je pod vprašajem). Za Platona politika ne more biti radikalna konstrukcija, utemeljena na izkustvu dislokacije, saj nam idealna objektivnost skupnosti, ki je bila pred vsakršnim izkustvom, pove, kaj skupnost je. Vsakršna neuravnovešenost med empirično bivajočimi skupnostmi in obliko skupnosti kot take je torej zreducirana na problem vedenja. Državnik ni »ideolog« — graditelj mitov; niti ni posedovalec modrosti oziroma »know-howa« kot Aristotelov *phronimos*; pač pa je filozof — posedovalec vedenja v strogem pomenu besede. Platonska misel se loteva *problematike* politike — vprašanja dislokacije — vendar je nepolitičen odgovor na to problematiko. Če dislokacija predpostavlja kontingentnost, kontingentnost pa moč, odsotnost dislokacije vodi v platonski shemi v radikalni komunitarni esencializmu, ki odpravlja samo vprašanje moči in tako možnost politike. »V Platonovi shemi ni bilo nobene moči, ki bi se delila; »deljivo« je bila le oblika Dobrega, vpisana v strukturi skupnosti. Nasledki takšnega načina razmišljanja so bili dvojni: ideja državljanstva se je ločila od ideje smiselne udeležbe v političnem odločanju; idejo politične skupnosti, to je, skupnosti, ki skuša s političnimi metodami razrešiti svoje notranje konflikte, pa zamenja ideja o vrli, brezkonfliktni — in potemtakem tudi nepolitični — skupnosti. Platon ni zanikal, da ima vsak član skupnosti, ne glede na to, kako skromen je njegov prispevek, pravico, da je deležen dobrobiti skupnosti; pač pa je zanikal, da bi bilo mogoče

ta prispevek podaljšati v zahtevo o pravici do udeležbe pri političnem odločanju.« Ta komunitarna shema je bila tako absolutno prostorska, da nič v njej ni moglo biti prepuščeno delovanju časovnega vdora — dislokaciji. Vse, s številom prebivalcev te skupnosti vred, je bilo treba obvladovati s *simultanostjo*, v kateri sta se bit in spoznanje strogo skladala. In vendar, kako bi ne mogli opaziti, da se esencializem platonske republike lahko uveljavi le, če začne iz svojega *drugega* — iz radikalne kontingence, ki je sam njegov pogoj možnosti? Kajti inkarnacija filozofa v dejanskega vladarja je naključno dejstvo, ki se izmika vsakršni inteligibilnosti in *empirični* raziskavi, ki ji je Platon posvetil velik del življenja. Toda dejstvo, da je trinog iz Sirakuze zavrnil, tako kot stoletja pruski cesar, da bi igral vzvišeno vlogo utelešenja racionalnosti, ki jo je zanj pripravila filozofija, je razkrilo precej več kot empirična *napaka* v okoliščinah. Pokazalo se je, da je racionalnost, če naj se utelesi v kontingentno zgodovinsko silo, sama zgolj kontingenca in da se mora, če naj se uveljavi, konstituirati kot moč. Simultanost in čista prostorskost konstitutivnih momentov Platonove skupnosti potemtakem zahtevata za svoje pogoje možnosti čisto temporalno, dislocirano instanco iracionalne inkarnacije. Ni nam potrebno ponoviti vseh form, s katerimi je skušala antična misel reducirati časovno dislokacijo na prostorskost; dovolj je, če se spomnimo prizadevanj, da bi vse zgodovinske spremembe zapisali v teorijo cikličnih zaporedij, ki naj bi jih, kakor je sanjaril Polibij, povsem premagalo popolno ravnovesje rimske države.

Drugi primer pristopa, po katerem se politike ne da niti zamisliti, najdemo pri Hobbesu, kjer element dislokacije, nemožnosti reda, pomeni precej več kot razsežnost nečistosti in kontingentnosti, ki jo nahajamo v vsej empirični realnosti: je sama definicija naravnega stanja. Z vidika naše problematike je pomembno naslednje: če si naravno stanje zamislimo kot čisto in preprosto dislokacijo in kot odsotnost vsakršnega reda v posplošenem boju vseh proti vsem, potem njegovo antitetično nasprotje ni red s specifično vsebino, temveč red *tout court*, sama oblika reda, neodvisna od vsakršne vsebine. Spomnimo se, kaj smo rekli prej: čim bolj so dislokacije pretresle sistem norm in prepričanaj, ki konstituirajo skupnost, šibkeje in manj kontinuirano bo novi red povezan s tem sistemom; in tem bolj bo njegova specifična vsebina predstavljala abstraktno in splošno načelo tega reda. Ta indiferentnost do specifične vsebine reda, ki narašča, če je njegovo izhodišče čedalje glob-

lja dislokacija, najde svojo logično kulminacijo v Hobbesovi teoriji; ker je prvotno stanje definirano kot naravno stanje, ki onemogoča vsakršno organizacijo skupnosti, se njegova antiteza (načelo reda) identificira z vladarjevo voljo, *ne glede na to*, kakšna je njena vsebina. Tu, bi lahko rekli, imamo po eni strani opraviti z enako odpravo politike kot pri Platonu: tako Hobbesov monarh kot Platonov filozof-kralj združujeta v svojih rokah vso oblast in moment razpravljanja, nesoglasja in antagonizma, ki so značilni za politiko, je ravno tako odpravljen. Po drugi strani pa bi lahko rekli, da je Hobbesov vladar antiteza Platonovemu: medtem ko je legitimnost platonskega vladarja odvisna od njegovega vedenja o tem, kaj skupnost v bistvu je, mora Hobbesov monarh izdelati in si izmisliti skupnostni red, saj je skupnost, zunaj reda, ki ga konstituira vladar, zgolj kaos, ki je značilen tudi za naravno stanje. Platonov prostor skupnosti nikdar ni mitski, saj je tisto, kar je v bistvu vselej bil, njegova sprijenost pa je povezana s tesnim vzajemnim prežemanjem med zlim in nevednostjo, ki sta podlaga za legitimnost oblasti na vednosti. Hobbesov prostor skupnosti je vseskozi mitski, in sicer v smislu, kot smo ga opredelili prej; utemeljen je na aktu radikalne kreacije. V Hobbesu je potemtakem nekaj temeljno modernega: medtem ko pri Platonu moč izvira iz prepoznanja preeksistentne objektivnosti, pri Hobbesu sociopolitična objektivnost izvira iz moči.

Ta kontrast med Platonom in Hobbesom nam potemtakem kaže, kako je politika v obeh primerih nemogoča. Kaže pa nam tudi, na nasprotni strani, pogoje, ki jih mora skupnost izpolniti, če naj bo zares politična skupnost. Zadržimo se pri tem problemu. Kot smo videli, je pri Platonu politika nemogoča zato, ker ima skupnost bit, ki je pred vsakršno odločitvijo; pri Hobbesu pa zato, ker odločitev izključuje vsakršno pluralnost in preudarjanje. Toda v tem primeru mora biti politična skupnost v bistvu nujno necela, skupnost, v kateri se mora njena bit nenehno redefinirati in na novo ustvarjati. Ta konstitutivna nepopolnost pa ima dve razsežnosti: 1) je nepopolnost skupnosti, za katero se sprejemajo odločitve — z drugimi besedami, skupnost nima druge biti kot tiste, ki izhaja iz teh odločitev; in 2) je tudi nepopolnost tistih, ki sprejemajo odločitve. Kajti, če politični akterji ne bi bili kontingentni in omejeni, bi bili vsemočni — v tem primeru pa bi njihove odločitve podeljevale skupnosti popolno bit in s tem odpravljale nepopolnost. Če nas torej prva razsežnost odmika od Platona, nas druga

od Hobbesa. Zgodovina prisotnosti političnega momenta v reprezentaciji prostorov skupnosti v zahodni misli mora biti potemtakem zgodovina načinov, na katere je bila nepopolnosti — oziroma dislokaciji, kar je eno in isto — dana diskurzivna prisotnost. To zgodovino je mogoče razumeti kakor poročilo o dolgem procesu, v katerem se je skupnost sprijaznila s svojo politično naravo.

Kot smo videli, vsaka reprezentacija dislokacije predpostavlja njeno uprostorjenje. Časovno, travmatično in nepredstavljivo naravo dislokacije lahko premagamo tako, da jo postavimo kot moment v permanentnem strukturnem razmerju z drugimi momenti — v tem primeru je čista časovnost »dogodka« odpravljena. Kot smo rekli, je diahronija ena izmed oblik sinhronije. Glavna oblika tega prostorskega udomačenja časa v antični misli je bila teorija ciklov: zaporedje različnih vrst vladavin, z ozirom na konstitutivne ekscese vsake od njih, je proces, ki se vedno znova začneja. Tako resda ni oblike vladavine, ki ne bi proizvajala dislokacijskih učinkov — in vsebovala zametkov svojega lastnega propada — vendar ciklus ne propade in se potemtakem konstituira kot čisti prostor, ki zagotavlja sredstva reprezentacije vseh možnih dislokacij. Ta krožna redukcija časa na prostor je meja, ki jo je misel o zgodovini in kontingentnosti dosegla v antiki. (Kot smo že omenili, je edina izjema Polibij, ki meni, da rimski imperij učinkovito prekine ta krog, vendar z namenom, da bi konstituiral še čistejšo prostorskost, ki odstranja ne le reprezentacijo strukturnih dislokacij, temveč že samo njihovo možnost.)

29. Prevladujoča miselna podoba o dislokaciji v (klasični?) antiki je bila *korupcija*. Korupcija je bistveno imanentna političnim formam in povzroča njihov zaton in nadomestitev v cikličnem zaporedju. In v mejah bistva, ki vzpostavlja eidetsko čistost teh form, si je mogoče korupcijo zamisliti samo kot ne-bit. V zvezi z antično mislijo bi bilo povsem nesmiselno govoriti o »polnosti časa«, saj je nepodkupljivo nečasovno. Iz te perspektive je izključena vsakršna »apokalipsa«. Šele judovsko-krščanska misel je uvedla radikalno diahronijo in tako uveljavila novo diskurzivno površino za vnos dislokacij. Le-te predvsem niso več razumljene kot korupcija, ampak kot *zlo*. Nič tistega, kar je inherentno družbenim formam, notranje povzroča njihov zaton; prej je to intervencija sprijenih sil. »In videl sem iz morja vzdigujočo se zver, ki je imela deset rogov... Tudi ji je bilo dano, da začne vojsko s svetimi

in da jih premaga; in dana ji je bila oblast nad vsakim rodom in ljudstvom in jezikom in narodom. In molili jo bodo vsi prebivalci na zemlji, katerih ime ni zapisano v knjigi življenja... In videl sem drugo zver, ki se je dvigala iz zemlje... In delala je velika znamenja... In varala je prebivalce na zemlji z znamenji, katera ji je bilo dano delati...« Dislokacija tu je samo dogodek, nenadna intervencija, ki izvira iz absolutnega zunaj, ki nima nobene zveze s prejšnjo situacijo. To je tudi intervencija neke nove in določljive sile, ne pa nasledek izrojenosti preeksistentne realnosti. Diahroniji potemtakem ne vlada nobena pravilnost, najsi bo ciklična ali katerakoli druga. Vendar diahrono zaporedje tudi ni zapis niza nestrukturiranih dogodkov, saj je apokaliptični diskurz organiziran okrog obljube. Če radikalnost misli o dislokaciji zahteva absolutno neinteligibilnost zlega — in, kot rezultat, njegovo redukcijo na goli dogodek ter njegovo posebljenje v zli sili — je končna zmaga Boga zagotovljena, ravno tako pa tudi prihod čistega prostora polnosti. Ker so ji načrti nedoumljivi, ni mogoče nobene izmed faz apokaliptične diahronije razložiti z nujnostjo ali logičnim zaporedjem; na ta način se narava čistega dislociranega dogodka slehernega od trenutkov te zgodovine ohranja, hkrati pa ti trenutki dobijo površino diskurzivnega vpisa. Po drugi strani pa zgib tega prehoda v božje kraljestvo ne more biti zgolj še v enem izmed trenutkov v nizu dogodkov, ki jo zapisuje diahronija. Če je vse prejšnje zgodovinske akterje omejevala njihova nezmožnost, da bi obvladali zlo, mora biti akter, ki ima moč, da objektivno zatre zlo in vzpostavi božansko pravičnost, sam božanski, ali pa ga je vsaj Bog ustvaril kot inkarnacijo svoje vsemočnosti. Potemtakem mora biti neomejeni akter. »Potem se bo v viharju odprlo nebo in sestopil bo Kristus z veliko močjo; in ognjena svetloba bo šla pred njim in brezštevila množica angelov; in uničeno bo vso to množstvo brezbožnih in tekli bodo potoki krvi... Ko bo mir vzpostavljen in vsako zlo zatrto, bo ta krepotni in zmagoviti Kralj izvršil veliko obsodbo nad živimi in mrtvimi te zemlje in vse pogane izročil še živečim krepotnim, da jim služijo, in povzdignil (krepotne) mrtve v večno življenje in sam bo z njimi vladal na svetu in osnoval Sveto mesto, in to kraljestvo krepotnih bo trajalo tisoč let.«

In naposled, apokaliptično branje realnega ustvarja pogoje za permanentno vrzel med eshatološkimi identitetami in empiričnimi

akterji, ki jih utelešajo. To po eni strani pomeni, da temelji na delovanju spoznanja; gre za vprašanje, kako za omejenimi empiričnimi dejavniki zaznati neomejene in univerzalne akterje, ki jih utelešajo (odtod tudi na primer trditev, da je papež Antikrist). Po drugi strani pa že sama ideja, da je treba odnos med empiričnim dejavnikom in eshatološkim akterjem razumeti kot utelešenje, predpostavlja, da sta strogo ločeno drug od drugega — eshatološka realnost ne povzroča nikakršne skrunitve s strani empiričnih pojavnosti. Cena, ki jo mora plačati apokaliptični vpis dislokacij, je potemtakem jasna: vznik permanentne cone trenja med univerzalnim/nujnim in kontingentnim.

30. V svoji izvrstni knjigi, *Legitimnost moderne dobe*, je Hans Blumenberg uvedel pojem »reokupacij«. S tem misli proces, v katerem imajo določeni pojmi, povezani s prihodom nove vizije in novih problemov, funkcijo nadomeščanja starih pojmov, ki so nastali na podlagi različnih vrst spornih vprašanj, zaradi česar le-ti nazadnje vsilijo svoje zahteve novim pojmom in jih tako neizbežno deformirajo. Nekaj podobnega se zgodi s prihodom modernih ideologij radikalne družbene transformacije, ki »reokupirajo« podlago, ki je nastala, v svojih bistvenih strukturnih določitvah, s srednjeveško milenijalistično apokalipso. Kot smo videli, ima le-ta dvojno funkcijo: po eni strani je podprla značaj dislokacije kot »zgolj dogodka«, po drugi pa ji je s tem, da jo je pojmovala kot trenutek v pohodu proti uresničitvi tisočletja (z vso nedvoumnostjo božjih načrtov, ki se manifestirajo samo v razodetju in ki konstituirajo ključno točko, ki je tidve razsežnosti držala skupaj), dala diskurzivno prisotnost. Vendar ni bilo treba drugega, kot da Bog mrkne s prizorišča, pri čemer se hkrati ohrani predstava o nujnem prehodu v hiliastični svet homogene, spravljene (in potemtakem nedislocirane) družbe, in že so se lepo pokazale vse notranje napetosti apokaliptičnega diskurza.

Prvi pogoj, da se racionalistični in naturalistični diskurz pokažeta kot poskus radikalne obnove družbe, je ta, da so vsi prehodi znotrajsvetni. V tem primeru je uveljavitev univerzalnosti, ki je značilna za transparentno družbo, lahko samo nasledek prenosa Stvarnikove vseмогоčnosti na *ens creatum*. Toda po neizprosni logiki iz tega sledi, da v tem procesu ni možna nobena dislokacija. Če je moč vse, kar se zgodi, razložiti kot *notranje* temu svetu, nič ne more biti zgolj dogodek (kar predpostavlja radikalno časovnost,

kot smo videli) in vse postane absolutno inteligibilno znotraj te veličastne sheme čiste prostorsosti. To pa je heglovsko marksistični moment. Kot smo že na samem začetku eseja poudarili, postane moment negativnosti — zla (v apokaliptičnem diskurzu), dislokacije — gola pojavnost v splošnem gibanju uma. Moderni racionalizem se je potemtakem močno prilagodil podlagi srednjeveške eshatologije, s tem da je le-to »reokupiral«. Njegovo zagovarjanje radikalne reprezentabilnosti realnega — kar je poskušal srednji vek v nasprotju z značilno »ne-bitjo« korupcije klasične misli — je potemtakem odvisno od odprave sleherne misli na dislokacijo. To pa hkrati odpira tudi simetrično nasprotno možnost: da zagovarjamo dislokacijsko naravo čistega dogodka oziroma časovnosti, zaradi česar njena dislokacija postane nemogoča. Dislokacije potemtakem ne moremo razumeti kot korupcije in nebiti čistega *eidosa*, vendar je tudi kot manifestacijo ogorčenega boja s silami zla ne moremo vpisati. Preostaneta nam torej čista temporalnost in neizpolnjenost nečesa, kar je postalo v bistvu nerepresentabilno. Razsvetljenstvo, »véliko pripovedništvo« devetnajstega stoletja in totalitarizmi v dvajsetem so se jasno nagibali v smer prve alternative (in jo kombinirali — često nekonsistentno — s kvazi eshatološkim ponavljanjem podobe boja z zlimi silami). V nasprotju s tem naša doba — doba demokratske revolucije — začenja raziskovati možnosti zgodovinske akcije, ki jo odpira druga alternativa.

31. V času, ko to pišemo — v letu, ko smo doživeli Tiananmen, padec režimov v Vzhodni Evropi in začetek procesa politične transformacije z nepredvidljivimi posledicami v Sovjetski zvezi — se očitno ni težko prepustiti lahkotnim teleologijam in prikazati celotni proces od razsvetljenstva do oktobrske revolucije kot kontinuum, oziroma napredovanje, ki je doživelo svoj vrhunec s pekinškim masakrom in eksekucijo Ceausescuja. Toda takšne predstave so površne in absurdne. Že sam pojem »reokupacije«, ki smo ga priklicali zgoraj, govori zoper nje: če se nove ideje, novi diskurzi, nove družbene zahteve tako močno prilagajajo podlagi, ki so jo reokupirale, moramo izhodišče videti v tej napetosti, ne pa v domnevni teleološki enotnosti enega samega polja, ki naj bi povezalo celoto svojih vsebin.

Vendar ob tem ne bi smeli pozabiti realnosti in operativnosti reokupirane podlage, kakor tudi tega, kako so nekatere temeljne razsežnosti srednjeveškega tisočletja ohranjale in določale temeljne

strukture radikalne misli vse do današnjega dne. Vse takšne razsežnosti je mogoče povzeti v enem samem dejstvu: *univerzalni* naravi zgodovine tega tisočletja — ki je pogoj za neomejeno reprezentabilnost, ki jo omogoča takšna zgodovina. To zahteva tudi univerzalnost akterjev in družbe, v kateri se to tisočletje nazadnje realizira. Po sekularističnih različicah tega tisočletja je ta univerzalnost ohranila vso svojo moč, toda ker ne morejo zlahka razločevati med konkretnimi dejavniki in eshatološko univerzalnostjo, ki jo utelešajo, traja nenehen proces metaforičnega — oziroma metonimičnega — prehoda med njimi. Logika »inkarnacije« je potemtakem v temelju dvoumna. Navedimo dva primera. Kot smo že drugje pokazali, je bil pojem socializma kot družbenega upravljanja s produkcijskim procesom zamišljen kot nasprotje načina reprodukcije, ki je slonel na individualnem dobičkolovstvu. Če je »družbeno« iz »družbenega upravljanja« dobilo svoj pomen samo kot nasprotje »individualnemu«, se je takšen pomen zreduciral na abstraktno univerzalnost skupnosti. Kdo je potem subjekt družbenega upravljanja? Ker je sociološka hipoteza univerzalnosti skupnosti povsem samotransparentna — ob čedalje večji hegemonizaciji družbe — se ni uresničila v nobeni konkretni izkušnji, saj so bili dejavniki, ki naj bi *utelesili* »družbeno« (položaj partije, na primer), vselej omejeni dejavniki. Na tem mestu poteka metonimični prehod: kakor ima zlato dvojno funkcijo (da ima namreč svojo lastno vrednost in hkrati uteleša občo obliko vrednosti), konkretna partikularnost neke institucije ali družbene sile prevzema funkcijo reprezentiranja same univerzalnosti. Kot smo videli, ta operacija ni nemogoča; in trdimo lahko celo, da je imanentna slehernemu procesu politične konstrukcije. Implicitna dualnost slehernega mitskega prostora pomeni, da lahko tudi *katerakoli* konkretna vsebina izraža samo obliko polnosti — se pravi univerzalnosti. Podlaga te dualnosti je a priori nedoločljiva tako v tej kakor oni smeri. Vse je odvisno od tega, kako razumevamo proces univerzalizacije. Če univerzalnost skupnosti vzpostavlja odnos totalne ekvivalence z družbenim redom, ki ga zagovarja določena skupina, inkarnacija ne bo kontingentna; pravzaprav sploh ne bo nikakršne inkarnacije, saj sta »ideja« in »telo«, v katerega naj bi se inkarnirala, drug z drugim neločljivo povezana. Objektivni proces je zagotavljal pozicije, s katerih se zdi vedenje o družbenem možno. Diktatura proletariata utemeljuje svojo legitimnost na isti privilegiran dostop k spoznanju kot platonski filozof-kralj, s to razliko, da je bila

pri slednjem enotnost med monarhično močjo in vedenjem naključna, pri diktaturi proletariata pa naj bi ta inkarnacija univerzalnega po milenijalistično-naturalistični teoriji zgodovine imela naravo objektivnosti in nujnosti. V tem primeru je 1) družbeno imaginarno popolnoma zreducirano na mitski prostor, v tem smislu, da mit zgublja značaj *neomejene* površine vpisa, in 2) mit zanika svoj lastni značaj kot tak, saj s tem, ko se kaže kot nujni družbeni red, vzpostavlja odnos bistvene kontinuiranosti z družbenimi zahtevami, ki jih določa za legitimne iz svoje lastne notranjosti, in tako izničuje vsakršno distanco med dislokacijami strukture in mitsko površino, na katero naj bi se vpisal. To pa očitno pomeni, da je s tega čistega prostora transparentne družbe izključena vsaka druga družbena zahteva. Ravno ta zaprtost prostora, ki zanika njegov mitski značaj, omogoča, da se neločljiva enotnost med empiričnimi akterji in njihovimi univerzalnimi »funkcijami« oziroma »nalogami« spaja. Povsem jasno je, da je to zlitje empiričnega in univerzalnega/racionalnega pri koreninah totalitarnih potencialnosti »družbenega upravljanja«, ki ga zagovarja socializem. Dodati pa moramo, da je to zlitje nasledek dejstva, da je socialistični diskurz »reokupiral« tla univerzalistične diahronije, ki je imanentna krščanskemu Razodetju. Ta točka je ključna. Zakaj današnja kriza socializma je v veliki meri kriza dolgoročnih učinkov te reokupacije; in da bi zahteve, na katerih temelji socialistični mit, spet dobile veljavo in nove zgodovinske možnosti, jih je le treba vpisati v diskurz, ki bi se razlikoval od »družbenega upravljanja« — s čimer mislimo abstraktno univerzalnost, ki se mora utelesiti. To pa pomeni premik smer, ki je nasprotna diskurzu eshatološke univerzalnosti. V kratkem se bomo k temu še vrnili.

Drugi primer se nanaša na dejavnik, ki vodi k zgodovinskemu vzniku spravljenе družbe. Spravljena družba je realizacija bistva človeštva. Se pravi, da je polna realizacija čiste univerzalnosti. Kako je potem mogoče, da omejeni, delni in kontingentni dejavniki zgodovinsko konstituirajo nekaj, kar očitno presega njihove moči? Videli smo že, kako je ta problem rešilo krščansko Razodetje: tako, da je zagovarjalo božansko eksteriornost rešitelja od tistih, ki naj bi bili rešeni. Ta rešitev pa ni bila mogoča za racionalistično/naturalistično eshatologijo. Ta je torej trdila, prvič, da kontingentne omejitve v resnici sploh niso omejitve, temveč nujni koraki razuma proti samo-zavedanju, in drugič, da prihod spravljenе družbe zahteva nastop družbenega akterja, čigar lastna partikularnost bi

izražala čisto bistvo človeškosti. In spet se moment inkarnacije razkroji: proletariat, s tem, da osvobodi sebe, osvobodi celotno človeštvo. Kako je ta proces potekal v praksi, je dobro znano. Domnevna odprava subjektive mitskosti je trčila ob kontingentnost, ki ni dopuščala nobene racionalistične redukcije. To pa je pomenilo, da so se uporabljala čedalje bolj umazana sredstva in formule. Univerzalnost se ni ujemala s proletariatom, temveč z njegovimi zgodovinskimi interesi, ki naj bi se izrazili prek partije itn. To, kar je bilo prvotno predloženo kot ukinitiv vsakršnega kontingentnega utelešenja, se je v praksi umaknilo pred selitvijo univerzalnega skozi zaporedna telesa — iz razreda v partijo, iz partije v avtokrata itn. Ista eshatološka ambicija se je samodejno umaknila pred to avtoritarno eskalacijo, ko se je kontingentnost konkretnih družbenih akterjev uprla vlogi, ki jim jo je namenil »Um«. Dobršen del te tragične zgodovine našega časa se skriva v tej skrivalnici med »Umom« in njegovimi različnimi utelešenji.

32. Vprašajmo se zdaj o drugem alternativnem odgovoru na mrk Boga. Ta ne temelji na zagovarjanju imanentne pozitivne logike znotrajsvetnega, ki nujno vodi k odpravi vsakršne dislokacije, temveč na potrditvi njene konstitutivne narave, ki vodi v krizo vsakršne prostorske in *dokončno* nemožnost vsakršne reprezentacije. Razvoj te druge linije zgodovinske akcije je tista specifična podlaga demokratične revolucije (oziroma je povsem političen način, na katerega deluje demokracija, saj je le-ta prav problematizacija pojma *podlage*). Spomnimo se na dualnost mitskega prostora, ki konstituira konkretni »red«, obenem pa predstavlja samo obliko reda (oziroma polnosti). Čem bolj ta druga razsežnost prevladuje, tem bolj postaja mitski prostor imaginarno obzorje. To pa pomeni dvoje. Prvič, da se *manifestacija* same oblike polnosti lahko vrši samo z njeno naraščajočo osamosvojitvijo od vsakršne konkretne vsebine. Z drugimi besedami, ta emancipacija se lahko zgodi le, če se reprezentacija same možnosti vpisa in reprezentacija materialnosti vpisanega oddaljujeta druga od druge. To pa lahko pomeni le to, da je splošna oblika polnosti natančen ekvivalent splošni obliki možnosti. To se pravi, da se polnost družbenega ne manifestira v nobenem konkretnem družbenem redu, temveč v možnosti reprezentacije njene radikalne nedoločljivosti, z drugimi besedami, njene narave kot *zgolj* možnosti. In drugič, radikalna nedoločljivost se ne kaže v *odpravi* vseh določitev — za to bi bila potrebna operacija, ki bi si jo lahko zamislili samo na podlagi

polnosti kategorije »determinacije«, in bi potemtakem leta ostala nedotaknjena — temveč v subverziji vsakršne determinacije, to je, v potrditvi njene prisotnosti v kontekstu, ki uničuje svojo lastno možnost. To pa je natanko tisto, kar smo imenovali dislokacija. Toda, kot smo videli, dislokacija uniči ves prostor in potemtakem tudi samo možnost reprezentacije.

Zadržimo se za trenutek pri tem. Nemožnost reprezentacije ne more obstajati iz *prisotnosti nečesa*, kar nima dostopa do prostora reprezentacije. Takšna dualnost bi bila le izključevalna, izključitev nereprezentabilnega pa bi še pospešila konstitucijo prostora tega, kar se lahko reprezentira. Prej gre za vprašanje vseobsežne subverzije same prostorsosti. Navedimo primer, ki je pogost pri konstituciji političnih imaginarijev v Tretjem svetu. Priseljenci s podeželja v rastoča mesta prinašajo s seboj vrsto vrednot, diskurzov, simbolov itn. iz krajev, od koder izvirajo. V novem urbanem okolju njihov tradicionalni način življenja doživi vdor antagonizmov in dislokacij. Pogosta reakcija v takšnih okoliščinah je, da se tradicionalni simboli in vrednote podeželskega življenja reafirmirajo, da bi se ustvarila kultura odpora; z drugimi besedami, ti simboli in vrednote delujejo kot površine za vpis *novih* urbanih antagonizmov in dislokacij. Ko razširjenost simbolov doseže določeno stopnjo generalizacije v reprezentaciji dolge vrste antagonizmov, postanejo nujna površina za vpis katerekoli nove zahteve. Zaradi tega se družbene skupine, drugačne od tistih, ki so bile njihovi prvotni nosilci — urbanih srednjih sektorjev, na primer — ko poskusijo uveljaviti oblike odpora do njihovih specifičnih dislokacij, čedalje bolj oklepajo simbolov notranjih priseljencev; zakaj ti simboli so edina ideološka surovina, ki izraža protest anti-statusa quo v tisti družbi. To konstantno širjenje področja reprezentabilnega na diskurzivnih površinah, ki jih oblikujejo simboli protesta anti-statusa quo, ima seveda dvojni učinek: po eni strani konsolidira to površino kot reprezentacijo same *forme* tega anti-statusa quo, po drugi pa sicer lahko izvaja to funkcijo reprezentacije *katerekoli* zahteve in družbenega protesta, vendar samo zato, ker jo je *samo dejstvo konsolidacije kot nujne diskurzivne površine* izpraznilo vsakršne vsebine. Polnost skupnosti tako postane prazna forma in njen odnos s konkretnimi zahtevami različnih skupin je zato v bistvu hegemoničen in nestabilen. Vidimo torej lahko nov tip povezave med »partikularnostjo« in »univerzalnostjo«, ki jo ta vrsta izpraznjenja

povzroča. Nobeden izmed problemov, ki smo jih videli nastajati z reokupacijo prostora milenialistične apokalipse, ne izgine, vendar je njihov pomen bistveno premeščen; in ta premestitev nas vodi od reokupacije podlage do njene radikalne dekonstrukcije. »Univerzalno« ne izgine, ampak zgubi transparencio pozitivnega in zaprtega sveta: skupnost »univerzalizira« svoje vrednote s kroženjem simbolov, ki nimajo več nobene specifične vsebine, tako da to kroženje zaobsega čedalje več družbenih zahtev. Nobene druge univerzalnosti ni razen tiste, ki je na pragmatičen in negotov način ta proces kroženja, ki uveljavlja ekvivalenco med čedalje večjim številom zahtev. To pa pomeni, da problem napetosti, ki je imanenten vsakršnemu »utelešenju«, izgine, saj bistvena asimetrija med partikularnostjo zahtev in univerzalnostjo vrednot nikdar ne vodi k spravi, v kateri bi bila kakršnakoli partikularnost nazadnje reabsorbirana v univerzalnem in transparentnem redu. Nikakršne *par romana* ni za družbeni »red«. Toda prav iz tega razloga problem »utelešenja« ne reokupira kratko malo podlago Apokalipse v njenih teleoloških oziroma naturalistično-racionalističnih formah, ampak v svoji novi formi to podlago onemogoča. Ne gre več za vprašanje o nujni univerzalnosti, ki »išče« zgodovinsko moč, ki bi jo lahko utelešala. Prav nasprotno, ker se vsakršna univerzalnost vzpostavlja samo prek naddoločenosti nedoločenega in odprtega kroga konkretnih zahtev, gre za vprašanje indeterminiranosti sile, ki naj utelesi takšne »relativne univerzalnosti«; in takšna sila bo samo rezultat hegemonističnega boja. To pa je natanko tisto, iz česar se sestoji politika. To sta dva vidika: po eni strani, ker nobena sila ni utelešenje univerzalnega na in za sebe, »kolektivna volja« konsolidira njeno hegemonijo le, če se ji posreči pokazati se pred drugimi skupinami kot sila, ki je zmožna zagotoviti najboljšo možno družbeno ureditev, da bi zagotovila in razširila univerzalnost, ki jo presega. Asimetrija med »relativno univerzalnostjo« in silo, ki jo uteleša, potemtakem tlakuje tla za demokratsko tekmovalnost med skupinami, saj »univerzalno« ni sorazmerno z nobeno izmed sil, ki bi jo lahko trenutno utelešala. Po drugi strani pa »univerzalno« nima, neodvisno od sukcesivnih sil, ki jo utelešajo, fiksnega obstoja niti fiksnega pomena. Zunaj njenih sprijenih form ni več določljivega *eidosa*, niti božjega kraljestva, ki ga lahko doumemo v razodetju. To pomeni, da vprašanje moči, implicitna nečistost antagonizmov in bojev, prodirajo v samo polje

univerzalnega. Prepoznanje zgodovinske omejenosti družbenih dejavnikov je pogoj za demokracijo; iz istega razloga pa je, paradokсно, moč pogoj za svobodo.

Razmislek o nekem omejenem zgodovinskem primeru — o notranjih migrantih v deželah Tretjega sveta — nam je priskrbel izhodišče za predstavitev takšnih teoretskih izpeljav. Vendar bi bilo zgrešeno misliti, da se veljavnost analize omejuje samo na ta in podobne primere. Nasprotno, tako fragmentacija in čedalje večja omejenost družbenih dejavnikov ter permanentna dislokacija med družbenimi imaginariji in mitskimi prostori, ki so jih zmožni utelesiti, so proces, ki je globoko ukoreninjen v demokratični revoluciji zadnjih dveh stoletij, kakor tudi v splošnem stanju sodobnih družb. V razmeroma stabilnih družbah ni razmika med površinami vpisa in tistim, kar je vpisano na njih. »Red« je imanenten družbenim odnosom; in v vseh oblikah proti-družbe vsebina mitskega prostora absorbira vsako možno razsežnost obzorja. Potemtakem ni prostora za konstitucijo mitsko imaginarne dualnosti prostor/družba. Položaj pa se spreminja v družbah, ki so preživele izkušnjo kapitalizma in neenakomernega in kombiniranega razvoja, ki mu je lasten. Izberimo nekaj poant naše analize. Fragmentacija in čedalje večja omejenost družbenih akterjev sta povezani z multipliciranjem dislokacij, ki jih producira »dezorganizirani kapitalizem«. Iz tega sledi, da čedalje več področij družbenega življenja postaja produkt političnih form rekonstrukcije in regulacije. To preobilje teh dislokacij in njihovih implicitnih antagonizmov pa pomeni, da omejenost in fragmentacija družbenih dejavnikov, ki jih porajajo, tudi naraščata. Vendar ta fragmentacija ne pomeni atomizacije: osamljene zahteve so naddoločene v konstituciji družbenih imaginarijev in mitskih protestov — ki tekmujejo za hegemonizacijo teh imaginarijev — artikulirajo zahteve na razne načine. Zato pa je tudi vloga teh prostorov in imaginarijev pri transformaciji dislokacij v zahteve absolutno osrednjega pomena. Tako torej že ni več prostora za dihotomijo baza/nadstavba: sleherna družbena raven — če lahko govorimo o ravnih kot o nečem, kar je po svojem bistvu neprostorsko — je lahko lokacija mitskih reartikulacij in imaginarnih skupkov. Družba je potemtakem konec koncev nereprezentabilna; vsakršna reprezentacija — in potemtakem vsakršen prostor — je poskus konstitucije družbe, ne pa ugotavljanja tega, kar je. Vendar antagonističnega momenta kolizije med različnimi reprezentacijami ni mogoče reducirati na prostor in je že sam po sebi nereprezentabilen.

Potemtakem je zgolj dogodek, zgolj časovnost. Iz razlogov, ki smo jih že pojasnili, je ta končna neizpolnjenost družbenega poglavitni vir za naše politično upanje v sodobnem svetu: samo ta lahko zagotovi pogoje za radikalno demokracijo.

33. Potegnimo torej končne sklepe. Stanje družbenih bojev v sodobnem svetu daje več osnov za politični optimizem. Če že ne drugega, ustvarjajo predpogoje za radikalizacijo demokracije, ki je čedalje bolj referenčna točka za vzpostavitev nove levece. Soočamo se s čedalje večjo fragmentacijo družbenih dejavnikov, vendar to še malo ne more biti razlog za kakršnokoli nostalgijo za izgubljenim »univerzalnim razredom«, temveč vir za novo bojevitost in novi optimizem. Ena izmed posledic fragmentacije je, da vprašanja, ki so bojišča raznih družbenih bojev, dobivajo večjo avtonomijo in se z večjimi zahtevami obračajo na politični sistem. Zato jih je čedalje težje obvladovati in spregledovati. Samo razvidnost in homogenost subjekta *družbene* kontrolo v tradicionalnih socialističnih diskurzih sta izginila. Namesto tega pluralnost subjektov izvaja demokratični in sporazumni nadzor nad produkcijskim procesom na podlagi te fragmentacije in tako onemogoča vsako obliko diktature, bodisi s strani tržišča, države ali neposrednih proizvajalcev. Nedoločenost odnosov med različnimi zahtevami družbenih dejavnikov vsekakor odpira možnost za njihovo desno artikulacijo; ker pa takšne artikulacije niso nujne, se širi tudi polje možnosti za zgodovinsko akcijo, saj protihegemonistični boji postajajo mogoči na mnogih področjih, ki so tradicionalno vezana na ostanke statusa quo. Prihodnost je nejasna in se nikakor ne moremo zanesti nanjo; ampak prav zaradi tega tudi zgubljena ni. Današnje širjenje demokratičnih prizadevanj v mednarodni areni daje razlog za zmerni optimizem.

Se dvoje sklepnih pripomb. Prva zadeva odnos med umom in emancipacijo, o katerem smo govorili na začetku eseja. V kolikšni meri problematizacija racionalizma, ki je značilna za projekt modernosti, ne pomeni spodkopavanja temeljev emancipatoričnega projekta, ki je povezan z njim? Iz prejšnjih izpeljav našega razmišljanja je jasno, kakšen bo naš odgovor. Iz našega vidika je to vprašanje zgodovinskega konstituiranja subjekta, ki naj se emancipira — in res, emancipacija in konstitucija sta del enega in istega procesa. Toda če je tako, zakaj dajati prednost eni prihodnosti pred drugo? Zakaj izbirati med različnimi tipi družb? Odgovora na to ni, če vprašanje zahteva nekakšno kartezijsko gotovost, ki je pred

vsakršnim prepričanjem. Toda če je oseba, ki mora izbrati, nekdo, ki že ima določena prepričanja in vrednote, potem je kriterij za izbiro — z vsemi notranjimi dvoumnostmi, ki jih izbira vsebuje — mogoče formulirati. Takšno sprejetje dejanskosti določenih plasti naših prepričanj ni nič drugega kot sprejetje naše kontingentnosti in zgodovinskosti. Rečemo lahko celo, da se vzpostavlja sprejetje naše »humanosti« kot entitete; medtem, ko nam je bila v racionalizmu »humanost« *podeljena* in nam je ostala samo drugotna naloga, da jo zgodovinsko uresničimo. Iz razlogov, ki smo jih ugotovili, je prepoznanje naše omejenosti in kontingentnosti, negotove in pragmatične postavitve univerzalnosti naših vrednot — gre za pragmatizem, ki zapušča perverzno dialektiko »nujnih utelešenj« — pogoj za demokratično družbo. Če reformuliramo vrednote razsvetljenstva v smeri radikalnega historicizma in prekličemo njegove racionalistične, epistemološke in ontološke temelje, potem širimo demokratične potencialne te tradicije in hkrati zavračamo totalitarne tendence, ki izvirajo iz njene reokupacije podlage apokaliptičnega univerzalizma.

To nas pripelje do zadnjega vprašanja, ki se nanaša na sodobno polemiko o »koncu Zgodovine«. Ali nam ta formulacija sploh daje ustrezno ime za našo sedanjo družbeno in politično izkušnjo? Če »konec Zgodovine« razumemo kot konec konceptualno pojmljivega objekta, ki zaobsega celoto realnega v svoji diahroni prostorskosti, smo vsekakor pri koncu »Zgodovine«. Iz tega vidika pa je »Zgodovina« kvazitranscendentna kategorija, poskus vpisati totalnost dogodkov in dislokacij v konceptualnih formah, ki jih presegajo. V nekem drugem smislu pa lahko rečemo, da smo na *začetku* Zgodovine, na točki, kjer zgodovinskost končno dobiva polno priznanje. Zakaj če je sleherni »transcendentalnost« v sebi ranljiva, nazadnje vsako prizadevanje za uprostorjenje časa odpove in prostor sam postane dogodek. V tem smislu je dokončna nereprezentabilnost Zgodovine pogoj za našo radikalno zgodovinskost. Na robovih vsakršne reprezentacije se kaže naš čisti pogoj dogodka, in v sledovih časovnosti, ki kvarijo vsakršen prostor, kjer nahajamo najbistvenejšo bit, ki je naša kontingentnost in notranja dostojanstvenost naše minljive narave. Na enem izmed najbolj ključnih mest svojega dela se Ortega y Gasset spominja, da se v žejnih libijskih počevah sliši pregovor, ki pravi: »Pij iz izvira in prepusti prostor bližnjemu.«

Prevedel Uroš Kalčič

PRINCIPIA PHILOSOPHIAE POLITICAE SPINOZANAE

Spinozizem velja v svoji šolsko-filozofski izvedbi za sistem univerzalnega determinizma, ki je v grobem razvit v prvi knjigi *Etike*. Prav uvodni ontološki del je bil tisti, ki so mu različni komentatorji tekom časa posvečali večino svoje pozornosti, in sicer zaradi nekega paradoksnega stanja stvari: »vedeli« so, da spinozizem ne more biti resničen, ker je v radikalnem nasprotju s krščansko in njihovo podobo človeka, po kateri je obdarjen s svobodno voljo; hkrati pa so na tiho delili občutek, da je v svojih sklepanjih dosleden, brez vrzeli in tako rekoč neizpodbiten. Če so se hoteli spopasti z njim, so ga zato morali zgrabiti pri korenu in izpodbiti same premise. Ob tem je često neopaženo šlo mimo njih dejstvo, da prvi, ontološki, in nemara še drugi, ki se ukvarja s spoznavno teorijo, sledijo nadaljnje tri knjige, katerih predmet je razdelava praktičnih napotil za izpopolnjevanje človeškega bivanja in pridobitev večne blaženosti, tema, ki je prav tradicionalna, če že ne eksplicitno krščanska. Seveda, spregledati jo je bilo moč, ker si je običajna interpretacija zaprla pot za nadaljevanje; po njeni razlagi od Boga oz. narave ni moč preiti do človeka in *njegove* dejavnosti v svetu. Toda, če je Spinoza poleg *Etike* kot etike spisal še razpravo, v kateri se zavzema za svobodo misli, ter traktat o politiki, smo bodisi prisiljeni privzeti, da niti avtor sam ni bil dosledno prepričan v veljavnost svojih prvih načel — kar je malo verjetno in metodično zgrešeno —, ali pa moramo pokazati, da praktična filozofija ima legitimno mesto znotraj celote sistema.

Politična filozofija je tako pri Spinozi neposredno soočena s problemom umestitve. Ta postane še bolj dvoumen, ker sama izvedba v *Politični razpravi* zgolj podkrepi videz avtorjeve nedoslednosti. Potem ko z enim zamahom zavrže pretežni del filozofske tradicije, ki je pisala o političnih rečeh s stališča moralnih vrednot,

ki da bi morale biti temelj države, vredne svojega imena, si ustvarila človeka po lastni podobi in tako zašla v romansiranje, v opisovanje utopij, ki bi bile možne samo tedaj, ko bi bila sleherna politična filozofija odveč, sam privzame način izražanja, ki je lasten prav tej tradiciji. Poleg običajne razdelitve tipov držav se mu povrnejo stare teme te tradicije: kakšna mora biti *dobro urejena država*, kakšna oblika je *najboljša*, kako *da morajo* potekati postopki znotraj nje. In vse to je odeto v jezik, ki ni — kot bi pričakovali za »resnično spoznanje, ki napreduje od vzroka k učinku« — deskriptiven, temveč normativen, jezik, ki stvari opisuje »ne take, kot so, temveč kot bi oni — v tem primeru Spinoza sam — hoteli, da so«. Kako torej in v kakšni obliki je v sistemu univerzalnega determinizma, kjer zaradi ontološkega monizma ni entitet, ki bi bile zgolj možne, kjer človek ne tvori »države v državi«, ki bi iz nič ustvarjal svoje odločitve, možna politika kot avtonomno področje teoretičnega in praktičnega vedenja?

Zagate bi se lotili v treh korakih. V prvem bomo poskušali utemeljiti možnost morale oz. etike kot sistema normativnih predpisov, v drugem bomo načeli vprašanje svobode ter v tretjem skušali dati prejšnjima postavkama pozitivno oporo. Pri tem se bomo deloma opirali na tisto, kar je Deleuze označil z izrazom filozofski ekspresionizem.

Glede vprašanja morale je odločilnega pomena dejstvo, da je celotni izraz božjega bistva — vsak od neskončno mnogih atributov —, ki je v sebi enoten, vendarle strukturiran kompleksno in združuje množstvo delnih izrazov, ki imajo kot taki vsak svojo lastno pozitivnost. Sami delni izrazi zato predstavljajo nek določen vidik, s katerega se je mogoče zopet ozreti nazaj na celoto sveta, ki se tokrat kaže na vsakič drugačen način. Ta dvojnost izraznosti ne izpodbija monizma kavzalnosti — svetu, naj ga jemljemo v celoti ali delu, gospoduje nujnost, ki seže tako daleč, da je ne samo notranja danemu uverženju vzrokov, temveč je nujna tudi ta veriga sama. Razlika je drugje.

Če gledamo na svet v totalni perspektivi, se nam ponudi zaporedje golih pozitivnosti. Z vidika celote, ki kot *facies totius universi* — v primeru atributa razsežnosti¹ — ostaja konstantna,

¹ Zaradi doslednega paralelizma med atributi (kavzalna veriga, ki povezuje bistva, je namreč v vseh atributih ista) tisto, kar smo pokazali ali dokazali v enem, *eo ipso* velja tudi v vseh ostalih. Tako je duh ideja dejansko obstoječega telesa in ker vemo, da je le-to sestavljeno iz neskončno

kakor je nespremenljivo božje bistvo, ki ga izraža, je nastajanje in minevanje pravzaprav le zgoščevanje in redčenje, prestavljanje moči iz ene točke v drugo, izmenjava gibanja po zakonih mehanske nujnosti med *corpora simplicissima* brez identitete. Temu opisu, ki predstavlja abstraktno spodnjo mejo, se pridruži še en moment. Najenostavnejša telesa namreč na svoji poti srečujejo in se v nekaterih neprožnih medsebojnih trkih združujejo v bolj ali manj stalne strukture, ki so sestavljene iz »zelo mnogega števila« delov, med katerimi obstaja neko stalno razmerje gibanja in mirovanja. Ko to razmerje zaradi neugodnih srečanj z drugimi preseže določeno mejo variabilnosti, struktura izgubi svojo individualnost in propade; na njeno mesto stopi nova in tako naprej v neskončnost. A naj se te časovno omejene gmote materije upošteva ali ne, se s tem vseeno ne vnese nikakršnih posebnih kvalitete, ki bi kako izmed njih obdarila z izjemno digniteto. V naravi kot celoti ni ne vrzeli ne središč, ki bi si jih lahko postavila za smoter. Kakšne razloge bi pač mogla navesti ona za svojo domnevno izbiro, dajanje prednosti temu in ne onemu individuumu, človeku in ne kamnu? Razlike, ki nastopajo na tej ravni — ena telesa so bolj kompleksna in močnejša od drugih —, je moč izraziti le v kvantitativni obliki večje ali manjše stopnje pozitivnosti, ki se v poljubno izbrani točki vselej nahaja nekje med nič in božjo neskončnostjo. Vse se odvija na kvalitativno isti ravni. In karkoli se že zgodi, ostane narava neprizadeta; z njenega stališča je moč le konstatirati, da je bilo to nujno in na nek način celo potrebno, saj se lahko le na ta način, da telo, ki je močnejše, uniči šibkejšega, ohrani njena oz. božja identiteta, ki bi, izražena v mehanski enačbi celokupnega gibanja, vselej morala dati enak rezultat. Če bi torej poskušali zasnovati etiko z občo ekstenzijo — etiko, ki se ne

mного manjših teles, vemo tudi, da njemu ustreza ideja — človeški duh —, vsebuje neskončno mnogo idej; vemo, da je tedaj, ko je trpno telo, trpen tudi duh, in obratno. Sicer jasna korelacija med telesi in idejami se nekolikanj zaplete, ko se misel nanaša denimo na kakšno imaginarno utvaro ali idealno bistvo, saj bi spredaj njen predmet in telo oziroma stanje telesa, ki na ravni fizične realnosti ustreza tej misli, razpadeta narazen. Na to Spinoza lakonično odvrne, da pač še nihče ni uspel pokazati, česa vsega je zmožno telo zgolj po zakonih lastne nujnosti in da zato-rej nimamo razloga, da ne bi sprejeli *a priori* dokazan paralelizem med idejami in določenim stanjem telesa, tudi če v posameznem primeru ne moremo dognati, za kakšno stanje gre. Skratka, vseeno znotraj katerega atributa poteka dokazovanje, je vselej možen neposreden preskok iz enega v (kakega) drugega.

bi zaustavila le pri človeku, temveč bi status subjekta pripisala tudi naravi kot taki in z njo vsaki stvari, ki je njen del —, bi prav zaradi univerzalnosti takega podjetja morali postaviti trditev, da je moralno in pravično vse, kar stori narava za lastno samoohranitev, tj. vse, kar se zgodi po nujnosti njene narave. Ker pa ni ničesar, kar bi se lahko postavilo po robu zakonom naravne nujnosti, ker dejansko in možno neposredno sovpadeta v eno, se s tem izbriše vsako razlikovanje med dejanskim in želenim, dobrim in zlom, moralnim in nemoralnim.

In vendar imajo tudi zgornje kategorije, ki jih strogo vzeto ni, ideje, ki nimajo svojega predmeta, nekakšno pozitivnost. Vsak posamezni individuum namreč s svoje strani izraža neko večno bistvo, ki je del božjega bistva samega, in tako sleherni od njih ne glede na stopnjo stvoje kompleksnosti in mesta, ki ga ima kot del drugega, večjega individuuma, tvori posebno celoto z lastno strukturo in lastnimi zahtevami. Z *njenega* stališča ona tvori nekakšno središče sveta, tako da z *ozirom nanjo* vsekakor veljajo sodbe, ki zadevajo *njeno* moč obstajanja; kar se dogaja zunaj nje, ji, nji, pač utegne škoditi ali koristiti, zanjo je res nekaj boljše in drugo slabše. Čeprav narava kot celota ne more poznati vrednostnih meril, saj ni osrediščena, se s pritegnitvijo individualnih stvari potemtakem vendarle ponudi podlaga, iz katere je mogoče na različne načine ocenjevati tako zamejene zunanje dogodke.

Vrednostne sodbe, ki nastanejo na ta način, so seveda nujno parcialne, odvisne pač od tega, s stališča katere posamične stvari govorimo, in zato ne morejo imeti splošne veljave. V tem primeru bi si namreč nek del neutemeljeno prilastil pravico do univerzalnosti. Dobro je lahko dobro le za *nekoga*, denimo človeka, nikoli samo po sebi. A če ne obstaja nekaj, kar bi za vse enako predstavljalo *summum bonum*, iz tega še ne izhaja, da so ideje te vrste nujno imaginarnega izvora, da jih Bog ne pozna. Nasprotno, ker se skozi vsak individuum vselej izraža določen del božjega bistva, imajo te vrednostne sodbe veljavo tudi znotraj njegovega aдекватnega uma, kolikor Boga obravnavamo ne kot celoto, temveč kot zamejenega z dotično stvarjo. Zato tudi Spinoza sam govori o »resničnem spoznanju dobrega«.

Na ta način smo prispeli do stopnje, na kateri lahko navkljub odsotnosti posebnega metafizičnega reda, dodeljenega tistemu, kar *naj bi bilo*, z vso aдекватnostjo uporabljamo tudi normative sodbe, saj so tudi te utemeljene v goli pozitivnosti, znotraj katere obsta-

jajo parcialna središča, ki se v svojem učinkovanju srečujejo med seboj. Trki, v katerih se tako telo zadeva ob druga, pa so načeloma dveh vrst, bodisi se skladajo z njegovo naravo in povečajo njegovo moč obstajanja bodisi se ne skladajo in tedaj je njihovo delovanje za dano telo negativno. V prvem primeru gre za nekaj koristnega in torej dobrega, v drugem za škodljivega in slabega, zlega. Obča etična zapoved za sleherno posamezno stvar bi se potemtakem glasila, da je zanj najboljše, da išče le ugodna srečanja in se izogiba neugodnim. Telesa pa, ki se zaradi svoje narave navadno skladajo z njim, bodo zanj dobra in telesa nasprotno vrste slaba. Če torej bodisi z racionalnim ali empiričnim spoznanjem ugotovimo, kakšne posledice bi za določeno telo imelo srečanje z nekim drugim telesom, lahko že vnaprej zvemo, kaj bi mu povečalo in kaj zmanjšalo njegovo moč, kaj je torej zanj dobro in kaj slabo.

S preučevanjem običajnih naravnih zakonov ter skladnosti notranje strukture posamezne stvari lahko tako doženemo, kako se bi ali bo dano telo obnašalo v konkretnih okoliščinah in kakšne vrste telo jih bo najbolje prestalo. Pri tem nam prav obča nujnost, ki zagotavlja, da se bodo stvari vselej ravnale na stalen in določen način, in tako predstavlja pogoj inteligibilnosti, omogoča, da uporabljamo normativne sodbe. Kavzalni zakoni, ki na enak način urejajo mehanske kot racionalno-logične odnose, bodo namreč sami določili vrednost neke stvari ter tudi vrednost, ki jo imajo zanj ostali deli narave, dovolj je, da jo spustimo v interakcijo z drugimi stvarmi.² Tako korist kot škoda, na katerih slonijo vrednostne sodbe o dobrem in zlem, sta pozitivni kategoriji, ki se realizirata po neuklonljivi naravni nujnosti.

Kombinacija parcialnega vidika, ki izhaja iz določenega individuuma, ter splošnega reda narave nam na ta način dopušča, da postavljamo vrednostne sodbe, ki imajo načeloma enako aдекватnost in zanesljivost kot mehanski zakoni. Tako kot z vso gotovostjo vemo, da bo kamen, če se znajde brez opore, padel proti središču težnosti, in da se bo v določenih pogojih raztreščil ob trda tla ter

² Ta eksperiment je lahko tudi izključno miselne narave. Resničnost spada po Spinozi nasploh med notranje oznake: tako za resničnost kake ideje ni potrebno gledati, če njen ideat tudi dejansko obstaja, zadostuje že, da je njena notranja racionalna struktura pozitivno neprotislovna, pa lahko rečemo, da je aдекватna. Tudi če kaka hiša, ki sicer izpolnjuje vse zahteve dobro zgrajene hiše, obstaja le v arhitektovi glavi, je kljub temu resnična.

tako razdril tisto razmerje med gibanjem in mirovanjem, ki je značilna za njegov obstoj, enako lahko tudi z vso gotovostjo doženemo, da bo človek denimo izgubil življenje v takšnih in takšnih okoliščinah. Zato bomo dejali, da je zanj zaželeno, da se ne zdajde v takšni situaciji, da se je izogiba. Po drugi strani pa se napotila za pridobitev resnične koristi ne nanašajo izključno na človeka, ki je tako kot vse le en od delov narave; prav isto lahko rečemo tudi za zgoraj omenjeni kamen, namreč, da je za njegov obstoj prav gotovo bolje, da se, kolikor je v njegovi moči, izogiba višine. Tudi za kamen tako obstajajo določeni »etični« predpisi o optimalni strukturi njegove zgradbe, zanj najugodnejših okoliščinah obstoja, o ciljih, proti katerim bi moral težiti ipd., predpisi, ki izhajajo iz meril in zahtev njegovega »značaja«. Četudi zla metafizično ni, torej vseeno obstajajo stvari, ki se jih v naše dobro velja izogibati, in tiste, ki povzdignejo našo moč, na podlagi česar je mogoče postaviti več ali manj splošna racionalna pravila vedenja za ljudi, etične norme.

Ker pa tudi etika prejema svojo utemeljitev iz ontološkega reda obče nujnosti, bi bilo genezo njenih norm potrebno opisovati z istimi sredstvi, kot veljajo za spoznavanje naravnih zakonov. Iz niza empirično ali racionalno ugotovljenih primerov se s posplošitvijo postavi zakone, izražene v obliki hipotetičnih sodb: če... potem. Sodbe te vrste imajo sicer tudi v znanosti in tehniki praktično uporabo, kadar je namreč potrebno z njihovo pomočjo doseči kak cilj: če bi hoteli, da kamen zadane ob tla z določeno hitrostjo, mora začeti padati (oz. ga je treba spustiti) z določene višine. In tudi moralne norme so pravzaprav prav takšna tehnična navodila, ki se tokrat naslavlja na ljudi, ki imajo za svoj cilj, da ohranijo in povečajo svojo moč obstajanja. Gre preprosto za to, da človek potek naravne zakonitosti ovrednoti z vidika lastne koristi in si, kolikor je v njegovi moči, prizadeva, da bi jo obrnil sebi v prid.

Dejstvo, da Spinoza zavrača doktrino o svobodni volji, prav tako ne razvrednoti smiselnosti moralnih zapovedi, češ ker se vse odvija po nujnosti, človek tako ali tako nima moči, da bi spremenil tok narave. To je seveda res. Toda, prvič, ker tudi sam etični sistem predstavlja dejansko sestavino celokupnega konteksta, ki določa posameznikovo delovanje, imajo njegove zapovedi v toliko dejansko učinkovitost, četudi se človek zanje ne bi odločal po svobodni izbiri; in, drugič, objektivna veljavnost adekvatnih etičnih predpisov sploh ni odvisna od dejanskega poteka dogodkov: tudi če

nikdar nihče ne bi storil nečesa, kar ti razglašajo za dobro, denimo ljubezen do bližnjega, bi to za človeka kljub temu predstavljalo resnično korist. In pri tem je nenazadnje vseeno, kakšna so skrivna pota narave — skrivna tedaj, ko jih (še) ne poznamo —, ki vežejo dva dogodka, dovolj je, da določimo neko povezavo, s katero lahko enega označimo za vzrok in drugega kot koristen oziroma nekorišten učinek. Kakor so si nekoč nekateri pri pojasnjevanju empiričnega dejstva, da se narava drži strogo določenih pravil, pomagali z naukom o nenehnem poseganju Boga, in je bila po njihovi razlagi ta navidezna zakonitost v resnici stalen čudež, enako tudi za veljavnost samih moralnih norm v konkretnem življenju ni odločilen način, kako jih utemeljimo.

»Po drugi strani pa ta neuklonljiva nujnost stvari ne odpravi ne božjih ne človeških zakonov. Moralni nauki, najsi prejmejo od Boga kako pravno obliko ali ne, so vseeno božanski in odrešilni; dobro, ki ga porodita vrlina in ljubezen do Boga, najsi ga dobimo od Boga kot sodnika ali pa izhaja iz nujnosti božje narave, ne bo zato nič bolj in nič manj zaželeno, in obratno, zlo, ki ga porajajo slaba dejanja in trpnosti, ni nič manj strašno, ker izhaja po nujnosti; in končno, naj so naša dejanja nujna ali pa je v njih naključnost, sta vselej upanje in strah tista, ki nas vodita.«³

No, Spinozina etika je po svojem izvoru seveda prav nasprotna npr. krščanski morali, v kateri je krepostno življenje način pridobivanja božje naklonjenosti: kreposti potem sledi nagrada, grehu kazen. Bog namreč ni sodnik. Etično vrednost določenih dejanj je treba interpretirati s posledicami, ki jih povzročijo za njihovega avtorja, in ne obratno: greh je greh zato, ker se po verigi učinkov in vzrokov izteče v redukcijo in nazadnje destrukcijo naše moči. Kazen za greh je torej prav greh sam in sledi iz njega po naravni nujnosti.

«. . . in kar zadeva mene, je povračilo, ki sledi kakemu delu, posledica, ki izhaja iz njega z enako nujnostjo, kot izhaja iz narave trikotnika, da so njegovi trije koti enaki dvema pravima.«⁴

Ostaja nam še neka sporna točka. Vemo namreč — še več, tudi sam Spinoza uporabi to delitev —, da lahko govorimo o dveh vrstah zakonov, za katere se večini zdi, da se po svoji naravi bistveno razlikujejo. To so naravni in človeški zakoni. Prvi so večni,

³ Pismo LXXV Oldenburgu.

⁴ Pismo XXI Blyenbergu.

nujni in jih ni mogoče prekršiti, medtem ko so drugi odvisni od človeške odločitve, spremenljivi in, kar je najpomembnejše, izkušnja nas uči, da jih ljudje često kršijo. Prav dejstvo, da so delo človeka in ne vežejo z nujnostjo, poraja splošno prepričanje, da moralni zakoni spadajo v neko posebno sfero, ki presega bit, sfero najstva. Kako naj to dualnost zvedemo na monizem narave?

Kar zadeva samo nomenklaturo, je odgovor preprost. Zakoni, ki jim pravimo človeški, vsekakor upravičeno nosijo to ime, saj so podvrženi splošnemu redu narave, kolikor se ta izraža predvsem z močjo ljudi. Po drugi strani so ljudje njihovi najbližji vzroki in zato jih mora adekvatna znanost, ki spoznava učinek z njegovim vzrokom, razložiti prav z njimi.⁵

Vprašanje, ki zadeva možnost prekoračitve moralnih in pravnih norm, pa je tesno povezano z njihovo učinkovitostjo, se pravi, racionalnostjo. Če so racionalni in adekvatni, se ne razlikujejo od drugih zakonov. Kajti niti etični predpisi ne naravni zakoni v sebi ne vsebujejo celotne neskončne verige končnih vzrokov in učinkov, tako da bi se dalo že samo iz njih opisati potek dogodkov v naravi. Pravijo le: Če pride do primera, ki zapade podnje, *potem* bodo posledice takšne in takšne; če človek stori dejanje, ki mu ga predpisuje adekvatna etična norma, *potem* bodo kazalne posledice zanj ugodne. Zaradi tega ni že vsaka transgresija pozitivnega zakona, denimo umor, že argument proti njegovi neuklonljivi nujnosti: če je temu človeku na sodišču dokazana krivda in ga doleti pravična obsodba, zakon prav v tej kazni dokaže svojo učinkovitost. Kazen je tedaj kavzalna posledica prekršitve zakona, ki

⁵ V IV. poglavju *Teološko-politične* razprave, ki nosi naslov O božjem zakonu, se celotni argument glasi takole: »... trdim, da so zakoni te vrste odvisni od odločitve ljudi: 1) ker človek, kolikor je del narave, tvori del njene moči; to torej, kar izhaja iz nujnosti človeške narave, tj. narave same, kolikor jo obravnavamo kot zamejeno s človeško naravo, dasi nujno, izvira iz moči človeka; zaradi tega je moč povsem upravičeno reči, da je postavitev teh zakonov odvisna od odločitve ljudi... 2) Dejal sem, da so ti zakoni odvisni od odločitve ljudi, ker moramo definirati in razložiti stvari z njihovimi najbližjimi vzroki in ker so povsem splošni razmisleki o usodi in uverženju vzrokov brez vsake koristi, ko gre za to, da oblikujemo in uredimo svoje misli, ki se nanašajo na posamezne stvari. Dodajmo, da nam sploh ni znano zaporedje in uverženje stvari, tj. da ne vemo, kako so stvari dejansko urejene in uveržene, in zato je za vsakdanjo rabo zaželeno in celo nujno, da jih obravnavamo kot možne.«

se mu potemtakem zločinec sploh ni izmaknil, kakor je smrt vzročna posledica kršitve naravnega zakona, ki ljudem prepoveduje izpitje smrtno strupene tekočine. Zakon torej v obeh primerih obdrži svojo dejansko veljavnost. Kar se nam kaže kot transgresija, je v resnici notranji (začetni) moment njegovega učinkovanja, eden od členov vzročne verige, skozi katero se zakon afirmira kot zakon.

Drugače je v primerih, ko je moč neupoštevati moralne ali pravne norme, ne da bi ta kršitev potegnila za sabo kakršnekoli posledice za storilca, kar se, kot vemo, dogaja še pogosteje. Kako je z občo nujnostjo tedaj? Tega človeka bo najbrže sicer pekla vest in posledica njegovega prestopka bo stalna žalost, ki bo nenehno hromila njegovo moč delovanja, toda lahko da ima neke vrste diabolično naravo, ki ji je tuje vsako obžalovanje. Ali to torej pomeni, da so tovrstni zakoni učinkoviti le, če ljudje izražajo pripravljenost za njihovo dosledno upoštevanje, če policija in sodstvo vestno opravljajo svoje naloge, če ima sleherni posameznik vgrajeno vase instanco vesti — skratka, ali so tovrstni zakoni veljavni le, če so ljudje racionalni (in ko so potemtakem odveč)? Ravno nasprotno, ti predpisi so učinkoviti le, če so oni sami racionalni.

Zopet lahko potegnemo vzporednico z naravo kot tako: če se bo neko telo v danih okoliščinah obnašalo drugače, kot to predpisuje domnevni naravni zakon, iz tega pač ne bomo sklepali, da je narava muhasta, da se vede, kakor se ji zljubi, temveč da je dotični zakon napačen; dejali bomo, da smo se motili o tem, da ga poznamo, in ga popravili v skladu z izkustvom. Izkustvo pa je merilo tako za naravne kot moralne in pravne zakone, ki morajo kot zakoni že po definiciji na adekvaten način odražati dejanski potek stvari. Tako se v kaki državi utegne primeriti, da obstaja določen predpis, ki je notranje protisloven in zato neizvršljiv. Čeprav je sicer izdan v skladu z vsemi pravnimi zahtevami, ki mu podelijo status zakona, bo ta predpis ostal mrtva črka na papirju, ki mu bo praksa nujno obrnila hrbet in s tem dokazala, da v resnici ni nikakršen zakon. Noben, še tako mogočen tiran, ne more uspešno ukazati, naj krog privzame naravo trikotnika ali naj človek stori nekaj, kar je v nasprotju z njegovim bistvom. Če pa se neke norme — bodisi zaradi njene lastne absurdnosti ali neprimernosti dejanskemu stanju stvari — ne upošteva, nam ostane na voljo en sam zaključek, da se *ona sama* ne sklada z

naravnim etičnim zakonom, ki naj bi ga izražala. Taka norma pač ni na ravni svojega pojma. Resnični so le učinkoviti ali racionalni (kar je navsezadnje isto) etični zakoni.⁶

Naj povzamemo. Normativnost moralnih in pravnih predpisov je ontološko utemeljena v teoriji, da so atributi, ki izražajo celoto božjega bistva, znotraj strukturirani punktualno; vsaka taka točka ima lastno pozitivnost in naravo, ki je parcialen izraz celote. Čeprav je *summum bonum* nasploh fikcija, ki nima ontološke podlage, vseeno lahko govorimo o pogojno dobrem (tj. koristnem), če postavimo v središče kakšno posebno bistvo. Zaradi obče nujnosti, ki ji je v svoji dejavnosti in trpnosti kot del narave podvržen tudi človek, sta po drugi strani možni tako etika kakor politika kot racionalni vedi, katerih zakoni so v toliko neuklonljivi. Prva izhaja iz posameznika, druga iz človeške skupnosti v civilnem stanju oziroma države, obe pa spoznavata splošne zakone, po katerih se ravnavajo ljudje, in določata optimalne pogoje, v katerih imajo kar največjo moč obstajanja in delovanja.

Drugi korak utemeljevanja možnosti politične filozofije je precej bolj radikalen, a tudi precej bolj tvegan, kot je bil prvi: meri na to, da je znotraj spinozizma mogoče prignati pojem svobode dlje, kot je storil Spinoza sam.

Če smo se zgoraj oprli na notranjo partikularizacijo celote izraza, bi se lahko tukaj v prvem približku naslonili na temeljno strukturo samega procesa izražanja: *nekaj se izraža v nečem kot nekaj, nekaj*

⁶ Iz tega lahko vidimo, kako pomembno vlogo igra v etiki (in politiki) racionalno spoznanje. Adekvatni moralni predpisi so lahko le tisti, ki sistematizirajo pravila človeškega vedenja na podlagi ugodnih in neugodnih posledic, ki bi jih *nujno* imela dejanja določene vrste za ljudi. In obratno, če se zakon v praksi izkaže za neučinkovitega, če torej obstaja(jo) primer(i), da se dejansko stanje stvari in posledice, ki izvirajo iz prekršitve, ne skladajo z zakonskimi napovedmi, je to zadosten dokaz, da ni *zares racionalen*, da se je vanj, denimo, prikradla logična napaka. Ko se tako opremljen Spinoza v *Pismu XIX* Blyenberghu loti paradigmatnega vprašanja grešnega pada prvega človeka, pravi, da je bila prepoved sadu z drevesa pravzaprav le v »božjem razodetju Adamu, da bi imelo uživanje tega sadu smrtne posledice; kakor po naravni luči vemo, da strup zada smrt«. To napotilo je imelo formo prepovedi le, ker so bile Adamove umske sposobnosti prešibke, da bi lahko racionalno predvidel posledice (in ker je bil podvržen strastem). Če bi bili modri, bi torej že sami vedeli, kaj je treba storiti, in ne bi imeli potrebe po moralnih ne pravnih zapovedih.

izraža nekaj kot nekaj.⁷ Ekspresionizem kot ontološka doktrina nam prepoveduje, da bi relacijo zvedli na dva pozitivna momenta, tako da bi imeli na eni strani neko že vzpostavljeno vsebino, ki bi ostala zunanja svojemu izrazu in ravnodušna do njega ter bi se šele potem v drugem koraku inkarnirala v kakem bolj ali manj ustreznem izrazu. Nasprotno, izraz je prav konstitutiven za tisto, kar je izraženo, za obstoj samega Boga je nujen obstoj atributov, ki vsak na svoj način izražajo njegovo bistvo. Dasi je kot vzrok pred svojimi učinki, ki jih določa po nujnosti, *implicite* vsebovani v njem, to neskončno popolno bitje šele v proizvajanju le-teh proizvaja samega sebe. »Bog je imanentni, ne pa transientni vzrok vseh stvari«,⁸ rečeno heglovsko, je prav svoje lastno samorazodevanje. Najprej imamo torej neko točko prazne identitete, golega samonanašanja brez sleherne dejanske vsebinskosti, ki se utelesi v nekem izrazu, ta pa mu sedaj na podlagi lastne pozitivnosti podeli kvalitativno opredelitev. Izraz je na ta način vselej adekvaten, saj se šele z njim določi, kaj in kakšen je tisti nekaj, ki je vstopil v proces izražanja oziroma proizvajanja svojih učinkov. Nadalje pa je treba vsled tega neskladja, zaradi strukturnega zamika med identiteto in kvaliteto pri celotni operaciji šteti do tri, saj je esenca vsake obstoječe stvari prisotna dvakrat, kot formalno in predmetno bistvo⁹ — pri

⁷ »Izraz se kaže kot triada. Razlikovati moramo substanco, attribute, bistvo. Substanca se izraža, attribute so izrazi, izraženo je bistvo. Ideja izraza ostane nedojemljiva, če vidimo v odnosu, ki ga predstavlja, samo dva termina. ... Originalnost pojma izraza je razvidna v tem: bistvo, kolikor obstaja, ne obstaja zunaj attribute, ki ga izraža; toda, kolikor je bistvo, se nanaša zgolj na substanco. Vsak atribut izraža eno bistvo, vendar kot bistvo substance same. V atributih, v katerih obstajajo, se razlikuje neskončno bistev, vendar so v substanci, na katero se nanašajo, identični.« (G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris 1968, str. 21.) Deleuze je uporabil ta konceptualni aparat predvsem za utemeljitev identitete substance ob neskončnem množstvu atributov in ob tem zelo pronicljivo opozoril na dvojni status božjega bista.

⁸ *Etika I*, pr. 18.

⁹ *Essentia formalis, essentia obiectiva*. Sama izraza *formalis* in *obiectiva* sta nekoličan problematična in tudi Spinoza nam ne pove eksplisitno, kaj je razumeti z njima. V nekaterih primerih bi se ju dalo interpretirati kot dejanski obstoj kake stvari v trajanju znotraj atributov ter kot vsebino tej stvari ustrezne ideje; *essentia obiectiva* bi se tedaj nanašala le na atribut mišljenja. Po drugi interpretaciji pa bi se formalnost bista navezovala tudi na njegov še ne diferenciran obstoj znotraj božje moči pred njeno manifestacijo, predmetnost pa na vsebino tega bista, kakor izhaja iz njegovega dejanskega obstoja v trajanju. Razmer-

čemer je potrebno za dovršitev dodati poseben *četrti moment*, ki s stališča slednjega, tj. za nazaj, izvede identifikacijo onih dveh bistev. V nasprotnem primeru bi namreč izgubili samo izhodišče procesa izražanja, saj ne bi mogli določiti, da je z njim kaj izrazilo *samega sebe* kot nekaj vsebinskega; izražanje bi tedaj pomenilo iz ničla ustvariti izraz sam, ki ne bi bil izraz ničesar, temveč le sebe. No, za konkretno analizo tega odnosa se je potrebno spustiti na raven božje kavzalnosti in načina, kako znotraj atributov s posredovanjem dveh neskončnih modusov vznikajo posamezni končni modusi oziroma stvari.

Spinoza obravnava celotno naravo v dveh aspektih, kot *naturu naturans* in *naturu naturato*; prva predstavlja Boga kot vzrok v svoji zvrsti, tj. posamične attribute, in druga Boga kot učinek. To vzročno-posledično razmerje znotraj narave pa ima samo zopet dva vidika, ker moramo pri vsaki dejansko obstoječi posamezni stvari razlikovati med njenim bistvom kot takim in obstojem, esenco in eksistenco.

»Razlika med ustvarjanjem in porajanjem obstoji v temle: ustvariti pomeni postaviti neko stvar *glede na bistvo in obstoj hkrati*, medtem ko se porajati nanaša na primer, ko neka stvar vznikne le glede na obstoj, in zato sedaj v [naturirani] naravi ni več ustvarjanja, temveč samo porajanje.«¹⁰

Če bi bila sedaj naturirana narava pojmovana kot enovita, med njo in *naturu naturans* ne bi bilo nobene skupne mere, saj se, kot pravi Spinoza, učinek razlikuje od vzroka natanko po tem, kar prejme od njega; če bi Bog na enak način povzročil svet glede na bistvo in obstoj hkrati, bi si bila torej radikalno nekomenzurabilna — in ker med njima tedaj ne bi bilo nobene skupne mere, bi pojem kavzalnosti izgubil vsak smisel. Tudi zaradi tega je za Spinozo nujno, da samo naturirano naravo zopet podvoji, razdeli na neposreden in posreden neskončni modus, od katerih prvega tvori celota večnih (posameznih) bistev in drugega univerzum obstojev, ki se

je med njima bi bilo tedaj v grobem analogno odnosu med *essentia idealis* in *essentia actualis*, hkrati pa bi predstavljalo most, ki zagotavlja enovitost prehoda božje kavzalnosti iz latentnosti v aktualnost. Tudi npr. v stavku: »Vse, kar sledi formalno iz neskončne narave Boga, sledi v Bogu predmetno iz ideje Boga po istem redu in zvezi« (*Etika* II, pr. 7, kor.), sta možni obe branji. Sami uporabljamo ti oznaki predvsem v smislu druge, širše interpretacije.

¹⁰ *Kratka razprava*, I. del, 2. pogl., 5. odst., op. 3.

izmenjujejo v trajanju. Njun status je docela različen. Univerzum bistev je neposreden učinek Boga kot vzroka, ki jih je ustvaril simultano z aktom nepogojene čiste postavitve in izhajajo po nujnosti že iz njegove definicije. To ima za posledico, da je vsako izmed njih odvisno neposredno in izključno od Boga samega. Bistva kot taka so brez kakršnegakoli odnosa drug do drugega, vsako je moč vzeti posebej, ne da bi se rabili ozirati na ostala — skratka, vsako tako idealno bistvo predstavlja avtonomen izraz božjega bistva, je povsem samostojen del znotraj celote neskončnega neposrednega modusa. Za razliko od tega pa bi morala obravnava posamičnih obstojev, ki v kavzalnem zaporedju določajo drug drugega, pritegniti vso preteklo in sedanjo naravno uverženost, tako da v tem redu vsak še tako majhen del neposredno sovпада s celoto. Še več, ker vsako dejansko obstoječo stvar (končni modus) tvori srečen spoj singularne esence in eksistence, njeno bistvo ter obstoj tega bistva, je hkrati določena tudi s prvim redom. Posreden neskončni modus torej, ki ima svojo lastno kavzalnost, izraženo v enoviti pozitivni verigi fizičnih vzrokov in učinkov, vsebuje poleg lastne še *sebi tujo vzročnost* (prav zato je posreden), ki prihaja neposredno od Boga.

»Stvari«, povzema Gueroult,¹¹ »ki jih *natura naturans* proizvede glede na bistvo in obstoj hkrati, tvorijo *naturu naturato*. Toda, ker znotraj naturirane narave obstoji zaradi svojega zaporednega določanja enih z drugimi izmenično vzniknejo in izginevajo v trajanju, se v njej porajajo iz svojih bistev v tisti meri, kot to dopušča splošni red narave.«

Vzročnost torej deluje po *dveh* različnih poteh, na *dva* različna načina, ki je enkrat odvisen zgolj od Boga samega in izhaja neposredno iz njegove narave ter drugič posreden, določen z zaporedjem vzrokov (fizičnem za red razsežnosti in ustreznem psiho-logičnem za red mišljenja), tako da je vsaka posamezna stvar podvržena *dvojni določenosti po nujnosti*.¹²

¹¹ M. Gueroult, *Spinoza I* (Dieu), Aubier-Montaigne, Paris 1968, str. 316.

¹² »Tako vsaka posamezna stvar izhaja iz dvojne določenosti: 1) določenost po njenem prvobitnem vzroku — Bogu; 2) določenost po njenem neprvobitnem vzroku ali *instrumentumu* — neskončni verigi končnih vzrokov. Prva od teh določenosti je notranja, druga zunanja, pri čemer je Bog prav tako tudi vzrok tega *instrumentuma*.« (M. Gueroult, *Spinoza I*, str. 338, op. 25.) Prvi tip vzročnosti je obravnavan v propozicijah 26 in 27, drugi v pr. 28 ter njuna sinteza v pr. 29 I. dela *Etike*.

Takšno stanje stvari analizi samo po sebi ne bi prizadejalo kakšnih posebnih težav, če bi se dalo dva aspekta kavzalnosti določiti neodvisno drug od drugega. Vendar pa odnos med njima ni enoznačen, nasprotno, njune poti se v sleherni stvari nujno prepletata in se tako tudi sama vzajemno pogojujeta. Če je namreč za opis ravni obstoja nujno upoštevati red bistev, saj bi sicer izgubili točke koncentracij in zapadli v golo kaotičnost, po drugi strani tudi bistvo nima lastne pozitivnosti, preden se ne udejani v nekem aktualno obstoječem telesu. Spinoza sicer pravi,¹³ da »morajo biti ideje posameznih stvari ali neobstoječih modusov obsežene v neskončni ideji Boga tako, kakor so vsebovana formalna bistva posameznih stvari ali modusov v atributih Boga«, iz česar bi se dalo sklepati, da imajo bistva svojo določenost na sebi neposredno, saj so vendar rezultat racionalne produkcije, in jih je torej mogoče obravnavati brez prisotnosti njihovega korelata v trajanju. »Stvari«, pravi¹⁴ nadalje (in misli s tem na njihova bistva), »se dojema kot dejanske na dva načina: bodisi kolikor pojmujeemo njihov obstoj v razmerju do nekega določenega časa in prostora bodisi kolikor jih pojmujeemo kot vsebovane v Bogu in kot izhajajoče iz nujnosti božje narave.« Toda, čeprav lahko *a priori* dokažemo, da vsakemu (večnemu) idealnemu bistvu ustreza neko (temporalno) dejansko bistvo z racionalno notranjo strukturo in čeprav lahko v toliko tudi simuliramo del njihovega zaporedja, ne moremo vnaprej opredeliti, do katerega enotenja bo oziroma je prišlo v konkretnem primeru. Zaradi dvojne nujnostne določenosti namreč posamično bistvo, ko enkrat obstaja v trajanju — se pravi dejansko obstoječa stvar —, proizvaja učinke, ki jih moramo prav tako obravnavati kot dvojne: po eni strani izhajajo iz zunanjih vzrokov, po drugi strani pa iz nujnosti njene lastne narave. To pa pomeni, da lahko predmetnost, tj. vsebinskost singularne esence, ki se je udejanila v posameznem telesu oziroma ideji, opredelimo *še le na podlagi posledic, ki jih proizvede v interakciji z drugimi stvarmi*.¹⁵

Če se potemtakem postavimo na stališče te stvari, je njeno učinkovanje dejansko *v enem delu svobodno*, ker učinkov, ki izha-

¹³ Etika II, pr. 8.

¹⁴ Etika V, pr. 29. op.

¹⁵ Opravititi imamo torej s štirimi elementi: neko 1) formalno bistvo se utelesi v določenem 2) dejansko obstoječem modusu, ki s svojim učinkovanjem določi svoje 3) predmetno bistvo, na podlagi katerega se za nazaj izvede 4) identifikacija med njima.

jajo iz njene lastne narave — ki pa se s svoje strani zopet konstituira prav v tem učinkovanju —, ni mogoče opredeliti vnaprej; zgolj z zunanji vzroki se ne da določiti njenega odgovora nanje. V meri te nedoločenosti, praznine, ki jo povezuje z Bogom, je nepredvidljiva in manifestira lastno svobodo. Še več, pri tem ne pomaga niti zahtevanje k vsemogočnemu Bogu, temu *asylum ignorantiae*, češ da to nemara res drži na gnoseološki, nikakor pa na ontološki ravni, saj za njegovo delovanje veljajo iste zakonitosti. Ideje teh bistev, za nas ponavadi neznanе, so sicer večno vsebovane v njegovem neskončnem umu, vendar niti on, ki ve vse, kar je moč vedeti, ne ve, *kakšne* so te ideje, preden jih takorekoč ne vzame v precep. Ko pa ga logična pravila, ki urejajo tok njegovih idej, po nujnosti privedejo do tega, da pomisli nanje, to preprosto ustreza dejanskemu obstoju tej ideji lastnega telesa. Zgornji opis torej obdrži svojo veljavo tudi s strogo objektivnega stališča.

Svoboda, katere racionalni temelj poskušamo prikazati, ne pomeni, da je obča kavzalnost, iz katere smo izhajali, navidezna, prav tako tudi ne izraža cenene puhlice, da je vse svobodno, ker je vse nujno, gre le za implikacijo dejstva, da *a priori* dokazljiva stroga vzročna povezanost in identifikacija njenih središč *krožno napotujeta druga na drugo*.¹⁶ Ne glede na to, da je kavzalnost univerzalna,

¹⁶ To krožnost je mogoče zaslediti tudi v dejstvu, da Spinoza postavi dve definiciji individuuma. Prva glasi: »Če sodeluje več individuov pri enem delovanju tako, da so vsi hkrati vzrok enega učinka, jih vse obravnavam kot eno posamezno stvar.« (Etika II, def. VII.) Ta definicija torej opredeli individuum *a posteriori*, na podlagi enovitosti učinkov v interakciji z drugimi stvarmi. A sedaj je potrebno pokazati, da so *identični ti učinki sami*, za kar pa je nujno uporabiti drugačen kriterij, sicer bi zapadli v neskončen regres. Na tem mestu bi nam nemara lahko pomagala druga definicija. Ta je namreč notranja: »telesa so med seboj združena in tvorijo vsa hkrati eno telo ali eno individuum« tedaj, kadar med njimi obstaja konstantna *ratio motus et quietis*, določeno »razmerje gibanja in mirovanja« (Etika II, dodatek za pr. 13, def. ter 5. lema.). Vendar se tudi ta definicija s svoje strani zaplete v isto brezizhodnost; tega razmerja namreč kljub temu, da je dejansko vzpostavljeno, ni mogoče spoznati z introspekcijo, z razgradnjo stvari, temveč le na podlagi njenega učinkovanja. Ker pa je potrebno uporabljati obe definiciji skupaj, ostane adekvatnost identifikacije vprašljiva.

Tudi D. Davidson v svoji razpravi *The Individuation of Events* (v: *Essays on Action and Events*, Clarendon Press, Oxford 1980.) poda podoben identifikacijski kriterij za dogodke: »... [dva] dogodka sta identična, če in samo če imata natanko enake vzroke in učinke.« Potem na-

zakoni ne morejo vnaprej določiti poteka, saj pred eksplikacijo vzročne verige niso podani vsi parametri, ki so potrebni v ta namen. Aktualna podoba sveta nam kaže samo preteklo zgodovino, ne pa tudi tistih praznin, v katera so že vmeščena bistva, ki se kot taka še niso manifestirala. Navkljub celoviti pozitivnosti narave so torej tako za nas kot za Boga v sleherni situaciji prisotne nekakšne vrzeli, skozi katere se bo v nadaljevanju vneslo nekaj novega. Te vrzeli so bile sicer tudi že prej navdane z neko vsebino in zato niso bile povsem izvotljene; a vendar, bile so luknjave, zakaj v njih lahko da ni bila vsebovana tista vsebinskost, kot se jim je pripisovalo. Lahko sicer rečemo: če gre v danem primeru za to bistvo oziroma bistvo te vrste (kajti zakoni se običajno ne nanašajo na individualne dogodke ali stvari, temveč le na tipe dogodkov in stvari), potem se bo vedlo tako in tako. Toda tudi če bi bili zakoni, ki jih poznamo, izčrpujoči in adekvatni, vseeno še ne bi mogli z vso gotovostjo napovedati, kako se bo na nek določen zunanji vzrok odzvalo konkretno bistvo, saj pred dejanskim razvitjem vzročne verige ne moremo dokončno vedeti, za katero bistvo gre. Pri napovedovanju imajo potemtakem nedvomno veljavo samo povsem obči zakoni z univerzalno ekstenzijo — kot npr. vsakemu vzroku sledi nek učinek —, medtem ko pri posameznih telesih, ki imajo lastno notranjo strukturo, ne moremo vnaprej ločiti obeh vidikov kavzalnosti, ki učinkujeta skozenj.¹⁷ Ne samo, da je človek, katerega

daljuje: »Za ta kriterij se utegne zdeti, da je cirkularen, a če že obstaja cirkularnost, ta gotovo ni formalna. Kajti kriterij je preprosto v tem:

($x = y$ če in samo če (z) (z je povzročilo $x \iff z$ je povzročilo y) in (z) (x je povzročilo $z \iff y$ je povzročilo z)).

Na desni strani bikondicionala ni nikakršnih identitet.« (str. 179.) Seveda, ni identitet, ker se je za identifikacijo naslonil na vzročnost. Toda problem je, tako se nam zdi, natanko v tem, da se identiteta in kavzalnost vzajemno pogojujeta.

¹⁷ Nujna konsekvence tega bi bila, da je popolnoma predeterminiran svet, katerega potek je mogoče brez izjeme opisati z že zgolj mehanskimi zakoni, samo tisti, kjer *corpora simplicissima*, »telesa, ki se razlikujejo med seboj le po gibanju in mirovanju, hitrosti in počasnosti« (Etika II, dodatek za pr. 13, za 2. aksiomom 3. leme), ne vstopajo v nikakršne trajnejše odnose, se pravi, kjer ne moremo govoriti o individuih v običajnem smislu. V tem oziru bi bila zanimiva Deleuzeva teza, da (v nasprotju z Gueraultom in Matheronom) ta najenostavnejša telesa nimajo lastnega bistva in torej tudi identitete ne. Po njegovi interpretaciji je namreč bistvo kot tako, kot del atributa oz. božjega bistva, *intenzivna* kvantiteta, ki izraža določeno stopnjo božje moči in potrebuje za svoje udejanjenje

telo se zaradi svoje kompleksnosti odlikuje daleč nad vsemi ostalimi in katerega bistvo je potemtakem tolikanj bolj pomembno za opis njegovega vedenja, svoboden, škandal spinozizma bi bil v tem, da je (v določeni meri) svobodno sleherno telo. »*Omnia quamvis diversis gradibus animata tamen sunt.*«¹⁸

Seveda je moč s precej močnimi argumenti oporekati tej interpretaciji, češ da oživiljenost vseh stvari ne pomeni nič drugega, kot da za sleherno telo obstaja njemu ustrezna ideja, da je Spinozin pojem svobode eksplicitno vezan na dejavnost in trpnost, na adekvatne ideje, iz katerih lahko edino sledijo aktivna dejanja, ki jih je moč razložiti le z našo naravo, ipd. Da bi vsaj delno otopili take ugovore, bi najprej opozorili na okoliščino, da Spinoza tega pojma ne uporablja v običajnem smislu, kjer se svoboda in nesvoboda razlikujeta *toto genere*, temveč — kot sicer vselej — govori o različnih stopnjah svobode,¹⁹ pri čemer je edino Bog absolutno svoboden, medtem ko človek zaradi končnosti telesa in omejenosti moči spoznavanja nikoli, niti s *scientio intuitivo* ne more doseči te popolnosti. Nadalje velja pripomniti, da njegova uporaba tega izraza prav tako ni povsem rigorozna. Spinoza sicer večkrat pravi, da je biti svoboden slediti razumu oz. živeti pod njegovim vodstvom, kar je enako z vrlino, medtem ko biti nesvoboden pomeni biti podvržen pasivnim afektom. Toda, prvič, iz analize kontekstov²⁰ je razvidno, da so aktivna dejanja vselej ve-

ustrezno, a vselej neskončno število *corpora simplicissima*, ki mu podelijo ekstenzivnost, potrebno za obstoj. Bistvo je pred to spojitvijo intenzivnosti in ekstenzivnosti nerazlikovano potopljeno v božjem bistvu, je neodvojljivo in brez kvalitativne opredelitve, najenostavnejša telesa pa po drugi strani brez njega nastopajo povsem razpršeno, zgolj kot nedoločljive točke gibanja. Med njimi in kakim konkretnim telesom obstaja prepad, ki ga ni mogoče premostiti z golimi zakoni vzročnosti, prepad med neskončnostjo in singularnostjo brez identitete. Strogo fizična kavzalnost mehanskih vzrokov bi bila zatorej aplikabilna le v neobstoječem, fiktivnem, metafizičnem svetu, v fizičnem svetu pa se mora, obratno, za razlago kavzalnosti znotraj njega postulirati metafizične entitete, bista.

¹⁸ *Etika* II, pr. 13, op.

¹⁹ »Človek, ki uporablja razum, je bolj svoboden (*magis liber*) v državi ... kot sam.« (*Etika* IV, pr. 73.)

²⁰ »Ostale ekstenzionalne ekvivalence, ki se opirajo na *Etika* IVDf8, IVP24, IVP25Dem, IVP26Dem, IVP52Dem ter IIIP55Dem2, so:

delovati svobodno je

delovati v skladu s svojim bistvom

delovati v skladu s svojo naravo

delovati po zakonih svoje lastne narave

zana na afirmacijo (v tem primeru človeškega) bistva ali narave ter, drugič, v njenih odzivih je nemogoče razločiti med zunanjim in notranjim. Z nevtralnega stališča sta tako aktivno kot pasivno dejanje identična, in kolikor je svobodno dejanje vezano na adekvatno idejo, ki nam je pri tem vodilo, bo bistvo svobode le v subjektivnem aspektu. Tako nesvoboden kot svoboden človek bosta pomagala sočloveku v nesreči, vendar prvi iz pasivnega afekta sočutja, drugi iz racionalnih vzgibov; oba se bosta pokoravala zakonom države, le da prvi iz strahu pred kaznijo, drugi zato, ker ve, da je to najboljše zanj. Se več, kolikor ta dejanja, najsi bodo pasivna ali aktivna, v enem delu izhajajo iz narave kakega človeka, bo ustrezna adekvatna ideja vselej tvorila del njegovega uma, le da bo v prvem primeru ostala nezavedna.

Za ilustracijo, kje poteka meja med svobodo in nesvobodo ter kakšno vlogo ima pri tem spoznanje, naj navedemo primer pasivnega afekta veselja, čustva, ki se proizvede v nas kot posledica povečanja naše moči, do katere pride iz nam neznanih (zunanjih) vzrokov, ter primer fizične bolečine, pasivnega afekta žalosti. Obakrat se na zunanji vzrok odzovemo po nujnosti, razlika je le v tem, da se v prvem primeru telo, s katerim smo se srečali, sklada, drugič ne sklada z našo naravo. Ker lahko o vsaki afekciji svojega telesa izoblikujemo kako jasno in razločno idejo, na ta način z afektivno močjo tega spoznanja in z ozirom na njegov doseg spremenimo pasiven afekt v aktiven. A medtem ko v prvem primeru zaradi skladnosti obeh teles naša spoznavna moč seže tekorekoč vanj ter lahko tako veselje v veliki meri ozavedimo in ga pretvorimo v aktiven afekt, tega v drugem primeru ne moremo izvesti, saj sta si ti telesi nasprotni. Kajti eno ne more škodovati drugemu po tem, v čemer sta si sorodni, temveč le v tistem aspektu, po katerem sta si neskladni, tuji. Ker pa je meja skladnosti tudi meja spoznavnosti, o tem vzroku ravno v tistem

storiti, kar po nujnosti izhaja iz lastne narave
delovati, in ne iz kontingentnosti ali indiference
povzročiti, kar je moč razumeti iz zakonov lastne narave
delovati iz moči

živeti v skladu z zapovedjo razuma

ohranjati svoj obstoj v skladu z razumom

opirati svoja dejanja na iskanje tistega, kar je zares koristno«

(A. Naess, *Is Freedom Consistent with Spinoza's Determinism*, v: *Spinoza on Knowing, Being and Freedom* [ed.: J. G. van der Bend], Assen 1974, str. 18.)

oziru, kot kar nam povzroča bolečino, ne moremo oblikovati adekvatne ideje. Cesar se ne da razložiti z našo naravo, torej ne moremo pretvoriti v aktiven afekt. In seveda obratno.

Skrajni doseg adekvatnega spoznanja, ki hkrati tvori potencialno širino naše svobode, vzete v ožjem spinozističnem pomenu, se tako ujema s področjem učinkovanja, ki dejansko izvira iz narave konkretnega posameznika. Dejanja, ki so zares last kakega človeka, so zato z nevtralnega stališča vselej svobodna — tudi če on sam tega ne ve. V tem bi bil poskus pomiritve obeh konceptov svobode.

Naj povzamemo. Navkljub obči vzročnosti ta zaradi dvojnosti poti, po katerih deluje, in krožnosti med identifikacijo in kavzalnostjo ne more položiti povsem gotovih temeljev za univerzalno in vnaprejšnjo predikabilnost. Objektivni opis stvarnosti zato ne more shajati brez nekakšnih metafizičnih entitet, ki vsako stvar preko njenega bistva neposredno povezujejo z božjo močjo. Zavaljo tega je smiselno in nujno uporabljati pojem svobode, ki kljub temu da ne sovpade s tradicionalnim *liberum arbitrium*, odsotnostjo vsakega vzroka, vseeno seže precej dlje od strogo pojmovane »spoznane nujnosti« in je znatno bližji običajni predstavi. Praktično razsojanje, ki se ga drži pečat negotovosti, se ne odmika od splošnega reda narave, ki je ravno tako v določeni meri nepredvidljiva; s tem pa tudi politika zadobi vso ontološko utemeljenost.

Metafizična entiteta, okoli katere se je sukalo celotno razvitje, ima svoje ime: *conatus*, »prizadevanje, s katerim si sleherna stvar prizadeva vztrajati v svoji biti«. ²¹

Singularne esence imajo kot proizvedene od Boga vsaka svojo neprotislovno racionalno strukturo. Medtem ko bi v Leibnizovem jeziku to pomenilo, da so sicer možne, ni pa rečeno, da prav v našem aktualnem svetu, nas pri Spinozi, za katerega je božji um identičen njegovi moči, to privede do zaključka, da se bo to bistvo prej ali slej, brž ko to dopušča splošni red narave, pojavila v obstoju. Vse, kar je pojmljivo, se udejani, kar je možno, je že s samim tem nujno; in (predvsem) obratno, ko bi mogli preleteti vso neskončno kavzalno verigo in bi ugotovili, da se v njej določeno bistvo ni udejnilo, bi bil to zadosten dokaz, da je notranje

²¹ *Conatus quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur* ali na kratko *conatus in suo esse perseverandi*. V *Politični razpravi* se na mestu *perseverare* pojavlja *conservare*.

protislovno, absolutno nemogoče, da sploh ni nikakršno bistvo in ni moglo biti ustvarjeno od Boga. Vsakemu dejansko možnemu posameznemu bistvu je torej svojska neka težnja po afirmaciji v obstoju.

A temu zamejenemu in vendar — kot bomo videli — neskončnemu izrazu neskončne božje moči, njegova lastna intenzivna neskončnost ne zadostuje, da bi izstopil iz nediferenciranosti božjega bistva in neposredno prestopil prag obstoja. Ekstenzivnost, ki mu manjka, mora prejeti od zunaj, preko — zopet — neskončne verige končnih vzrokov, ki v nujnem zaporedju dajejo bivati zdaj temu zdaj onemu bistvu. Moč posameznega bistva, s katero pretendira k obstoju, potemtakem v resnici ostaja docela nemočna, dokler se zunanje okoliščine ne organizirajo na njemu ustrezen način. In vendar, ta *requisita ad existendum* mu ne pridajo nič novega: dejansko obstoječe bistvo se v ničemer ne razlikuje od neobstoječega. Posebno razmerje gibanja in mirovanja, ki se vzpostavi takorekoč samo, predstavlja zgolj točko, skozi katero se aktualizira njena moč oziroma v kateri moč začne učinkovati z nekim imenom. Ko pa do tega enkrat pride, več ni mogoče ločiti stvari in njenega bistva, nasprotno, vse lastnosti, vsi pogoji, vsi učinki, ki pripadajo enemu, se neposredno s tem nanašajo tudi na drugega. Njuna usoda je odslej v celoti skupna, razmerje med njima pa obojestransko pogojevanje, identiteta.²²

²² Spinoza se tudi tukaj oddalji od filozofske tradicije, ki je bistvo pojmovala kot skupek bazičnih lastnosti, nujnih za to, da bi konkretno stvar lahko uvrstili v določen razred. Kot tako je predstavljalo le nekakšen zunanji dodatek stvari, ki se ga je kot merilo prilagalo nanjo in na podlagi primerjave določalo, če si še vedno ustrežata. Relacija je bila v tem primeru enosmerna: bistvo je vselej ostalo nespremenjeno in neprizadeto, karkoli se je že zgodilo z njegovo stvarjo, medtem ko je bilo za to eksistenčno nujno, da izpolnjuje njegove zahteve. Pri Spinozi pa to razmerje preneha nositi podobo subsumpcije stvari pod bistvo, namesto nje se vzpostavi popolna ekvivalenca. Ne samo da je stvar odvisna od nekega bistva, ki ji podeli status te stvari, tudi bistvo samo ne more obstajati kot to bistvo, če na strani stvari ni zadoščeno njegovim kriterijem. Ko pa te zahteve so vzpostavljene, bistvo nujno začne obstajati, in to prav kot ta *obstoječa stvar*. Kakor bistvo določa predmet, povsem enako tudi predmet določa bistvo.

»Da sodi k bistvu neke stvari, pravim o tistem, s česar danostjo se stvar nujno postavlja in s česar odstranitvijo se stvar nujno odstranjuje, ali o tistem, brez česar stvar, in narobe, kar brez stvari ne more ne biti ne pojmovati se.« (Etika II, def. II.)

Dejansko obstoječe telo (oz. ideja) zato ni sestavljeno iz nekega bistva in moči, ki bi mu jo podelili zunanji vzroki, nekega substrata in prizadevanja za njegovo neokrnjenost — ko enkrat obstaja, njegovo bistvo neposredno je njegova moč.

»Prizadevanje, s katerim si sleherna stvar prizadeva vztrajati v svoji biti ni nič drugega kot dejansko bistvo stvari same.«²³

Ker tako preprosto ni ničesar, kar bi ji pripadalo in ne bi bilo izraz njenega *conatusa*, odslej nujno pade vsaka razlika med zunaj in znotraj, cilja in sredstva, s čimer se sprevrže vsa tradicionalna koncepcija življenja. To je ponavadi mišljeno kot neka vasa zaokrožena celota, iz katere poteka ven na objekte usmerjen vektor gibanj, ki imajo za cilj ohranitev notranje strukture. Hobbes — avtor, ki je tako zelo blizu Spinozi, da ga je potrebno za njegovo razumevanje brati skupaj z njim, vendar predvsem nenehno poudarjati razlike — tako npr. loči med vitalnimi in animalnimi goni.

»Živim bitjem sta lastni dve vrsti *gonov* (*motions*): eni se imenujejo *vitalni*; začnejo se ob nastanku in se brez prekinitve nadaljujejo skozi vse življenje; takšni so *pretok krvi, bitje, dihanje, presnavljanje, prehranjevanje, izločanje* itn., in za te gone ni potrebna pomoč predstavljajna: drugi so *animalni goni*, ki se jim sicer reče *prostopoljni*...«²⁴

Kot skorajda nujna konsekvence takšne dualne zasnove se razvije teorija delovanja, ki je tipično individualistična in instrumentalna. Opraviti imamo s posameznikom, ki iz svojega že docela vzpostavljenega, skorajda samozadostnega stališča gleda navzven, išče primerne predmete za vzdrževanje vase zaprtega krvnega obtoka ter si z racionalno preračunljivostjo prizadeva ne za izboljšanje, temveč za ohranitev svojega trenutnega stanja. Nenasitna volja za povečanjem lastne moči, ki se rodi iz tega, je sekundarna, v svojem jedru ima prav težnjo za zaščito notranjega *statusa quo* — ta pa na paradoksen način ni nikoli varen v zadostni meri, instrumentalno podrejanje zunanosti ne more povsem zaščititi notranjosti, tako da zato (in šele zato) vznikne neskončen regres. Načeloma miroljubna težnja se izteče v splošen spopad.

Nasprotno pa se pri Spinozi življenje neposredno identificira s tem vektorjem samim. Kolikor se človek, najsi ima adekvatne

²³ *Etika* III, pr. 7.

²⁴ Th. Hobbes, *Leviathan*, p. I, ch. VI, B. Blackwell, Oxford 1955, str. 31.

ali pa neadekvatne ideje, zaveda svojega napora po vztrajanju v svoji biti²⁵ ter zato njegovo prizadevanje sedaj v skladu s spinozistično definicijo označimo z željo,²⁶ je to želja, ki nima ne objekta ne subjekta. Nima objekta, ker jo je mogoče in v izvorni obliki nujno pojmovati pred vsako usmerjenostjo na kak predmet; nima subjekta, ker je edini pravi subjekt prav ona sama. To je želja, ki preprosto želi, in če že želi nekaj, želi le sebe.

Željnost, ki nosi človeka, je hkrati nabita z vselej aktualno močjo in ga po lastni nujnosti požene v določeno dejanje, ki se mu ne more upreti. Kaj bo človek storil, je odvisno le od razmerja moči med afekti, ki razvnamajo duha, ter zunanjimi okoliščinami, ki želji dovoljujejo ali pa ne, da bi se udejanila. A tudi tedaj, ko se ji splošni red narave postavi po robu, želja kot taka ne ostane nerealizirana, zaprta v svojo notranjo sfero zafrustriranih upov, ki jim umazana stvarnost ne daje možnosti za zadovoljitev. V tem primeru se namreč kot posledica preoblikovanja zunanjih okoliščin spremeni tudi notranje razmerje sil med afekti, spremeni se želja sama, ki bo v tako danih razmerah tudi tokrat delovala iz sebe in se udejanila v svoji trenutni podobi. Živeti zato pomeni želeti in delovati, ne v skladu s svojo željo, kajti ona ni merilo, ki bi se mu človek poskušal približati, temveč po sili svoje želje. »Vsakega žene njegova strast.« Za razliko od Hobbesa spinozistični subjekt tako nima nekega mirnega notranjega prostora, iz katerega bi lahko instrumentalno usmerjal svoja dejanja, temveč je neposredno in brez preostanka vržen v zunanost, v kateri mora dokazovati svojo moč. Predmeti, na katere se osredotoča, ne predstavljajo konice vektorja, ki bi nastopala kot »sredstvo« ali »cilj« — kolikor se znajdejo na poti želje, začnejo delovati kot njen notranji del, dobesedno jih posrka vase. Niso postavljeni pred njo temveč vanjo. A pogledjmo si najprej, na kakšen način se ji objekti sploh pridružijo.

Če bistva in njihovo moč opazujemo kot vsebovana v neposrednem neskončnem modusu, še preden se udejanijo v obstoju, jih lahko vzamemo v pretres le vsako posebej, ne da bi se morali ali mogli ozirati na druga bistva in sploh kakršnokoli zunanost. V tem prostoru torej ni nikakršnih predmetov in ne zahtev, ki bi jih bistva postavljala za svojo ohranitev, saj imajo vse potrebno že v

²⁵ *Etika* III, pr. 9.

²⁶ »Željnost (*cupiditas*) je gon z zavestjo gona.« (*Etika* III, pr. 9, op.)

sebi samin. Po drugi strani sleherni moment, ki je prisoten v singularni esenci, izraža zgolj njeno čisto in popolno afirmacijo, v njej ni najti ničesar, kar bi ji kakorkoli nasprotovalo. Kajti, če bi bistvo samo v sebi vsebovalo dva elementa, A in B, ki bi si nasprotovala in se v določenem aspektu izključevala, bi to pomenilo, da je znotraj samega sebe protislovno. Kakor pa je nemogoče, da bi bil Bog v nasprotju s seboj, je logično nemogoče, da bi kaka stvar uničila samo sebe. Smrt je nekaj, kar lahko pride le od drugod, vselej nenadna, groba, nasilna. Ker bistvo torej ne more vsebovati kali lastnega propada, je, ko enkrat obstaja, njegova moč — dasi zaobjeta v meje in takšna, da se da vselej podati nek vzrok, ki jo presega — v sebi neskončna.

»Prizadevanje, s katerim si sleherna stvar prizadeva vztrajati v svoji biti, ne vsebuje končnega, temveč nedoločen čas.«²⁷

Tako npr. človek sploh ne more misliti na lastno smrt: ker ta misel vključuje idejo, ki zanika njegov obstoj, je v logičnem protislovju z njegovim dejanskim bistvom. V tem primeru se stvari tudi ni mogoče lotiti po ovinku, češ da je resda ne moremo razložiti z njegovo naravo, a bi vseeno morali priznati, da mu jo lahko posreduje nekdo drug in da se nenazadnje nanaša na nedoločen prihodnji čas. Kajti ideje so po tistem, kar je pozitivnega v njih, vselej aktualne in sledijo lastni dinamiki, če pa se že nanašajo na kak nesedanji čas, mora biti za to podan vzrok, ki zopet izvira iz nam nedoumljive zunanosti. Človek ob tej misli preprosto zablakira, ne more je razumeti. Lahko sicer na podlagi dolgotrajnega izkustva pride do splošnega spoznanja, da so ljudje umrljivi, vendar je tudi tedaj njegova oseba neprekoračljiva meja te generalizacije: umirajo oni, jaz ne. Kolikor torej človek zares misli o smrti, gre pri tem vselej bodisi za smrt nekoga drugega ali pa za misel drugega.²⁸ Enako je s tkim. samomorom. Če bi ga vzeli dobesedno, bi dobili dogodek, v katerem bi nekdo po nujnosti lastne narave uničil samega sebe, kar je enako nemogoče, kot da bi trikotnik prevzel naravo kroga. Človek lahko greši zoper samega sebe, ko stori nekaj, kar je v nasprotju z njegovo dejansko koristjo, vendar teh dejanj ni mogoče razložiti z njegovo naravo, temveč le z zunanjimi vzroki; če stori nekaj, kar je v nasprotju z njegovo resnično koristjo, je

²⁷ *Etika* III, pr. 8.

²⁸ »Svoboden človek ne misli na nič manj kot na smrt; in njegova modrost ni premišljevanje o smrti, ampak o življenju.« (*Etika* IV, pr. 67.)

njegova »krivda« edinole v nemoči, da bi se uprl njemu tujim vzrokom. To dejanje kot dejanje ne more biti njegovo. »Nekdo se ubije, ker ga k temu prisili kdo drug, tako da mu obrne desnico, s katero je po naključju zgrabil za meč, in ga primora, da naperi meč proti svojemu srcu«,²⁹ bi bil paradigmatični zgled takšne razlage, seveda pa so lahko vzroki veliko bolj pretanjeni ter delujejo preko imaginacije in afektov, v katerih je človek pasiven. Kakorkoli že, tudi pri navideznem samomoru gre kot pri vsaki smrti za izraz *nemoči* posameznika, ki se ni sposoben upreti zunanjim vzrokom.³⁰ Toda, ta zunanost in drugi so vselej tu.

Bistva v čistem stanju med seboj ne poznajo prepairov; ker so neposreden izraz božje moči, njihov *conatus* nima nasprotnika. Ko pa se enkrat udejanijo kot del splošnega reda narave, njihovo prizadevanje po vztrajanju v lastni biti dobi konfliktno naravo, *potentia* kot čista pozitivnost se sprevrže v *vis*, ki je naperjena proti drugim stvarjem. Že *corpus simplicissimum*, ki nikoli ne deluje v praznem prostoru, v svojem premočrtnem gibanju zadeva ob druga telesa, ki lahko spremenijo njegovo gibalno enačbo; svojo neujemljivo identiteto mora vzdrževati *nasproti* drugim. Ker pa nima svoje lastne moči, je zanj usoden vsak trk — na tej ravni obče vojne je edini trajnejši rezultat smrt in edina določenost postumna.

Singularna esenca, ki z določeno stopnjo intenzivnosti izraža božjo moč, mora kot pogoj te manifestacije prav tako privzeti ekstenzivno naravo: udejanjenje bistva je povezano z obstojem nekega določenega, njemu ustreznega razmerja gibanja in mirovanja med neskončnim številom v neskončno deljivih sestavnih delov. Sestavljeno telo pa s svoje strani je podvrženo opisani usodi: kot ekstenzivno je bistvo vrženo v svet, kjer se različna telesa zadevajo druga ob drugo. Za razliko od najenostavnejših teles pa ti trki sedaj niso vselej že tudi smrtni, kajti razmerje med gibanjem in mirovanjem, značilno za določeno bistvo, je sposobno variabilnosti znotraj določenih meja, ne da bi bila zaradi tega že porušena

²⁹ *Etika* IV, pr. 20, op.

³⁰ Ti vzroki tudi tedaj, ko delujejo proti nam od »znotraj« kot fizični del našega lastnega telesa, ohranijo značaj zunanosti. Prostorska lociranost je pri določanju meja pripadnosti temu ali onemu bistvu irelevantna, pomembno je edino to, *čigavo moč* izraža, kateri *conatus* sestavlja. In nekaj, kar se ne sklada z našo naravo, bo tudi v primeru, da je vgrajeno v naše telo, ostalo tujek.

njegova identiteta.³¹ Na tej ravni so zato trki z drugimi telesi dveh vrst: neugodno bo tisto srečanje, ki ogroža dano razmerje, koristno pa tisto, ki ga na takšen ali drugačen način pomaga ohranjati oziroma ki poveča moč delovanja danega telesa ter ga prestavi na raven višje popolnosti. Če si vzamemo najbolj običajen primer, ko v neprožnem trku večje telo posrka manjšega, bo to srečanje uspešno tedaj, če je inkorporirano telo takšne narave, da na mestu, ki ga zaseda, deluje v skladu s celotno strukturo večjega telesa (in tedaj bi šlo za *regeneracijo*, nadomestitev izgubljenega oziroma preprosto manjkajočega dela, ali pa *rast*, ki ob povečanju velikosti in moči ohranja dano razmerje); če pa manjše telo zavira delovanje večjega in negativno vpliva na druge sestavne dele, bo srečanje škodljivo (v tem primeru je inkorporirano telo tujek, pojav sam pa *zastрупitev*, ki lahko v skrajnem primeru povzroči tudi smrt).

Ker taki vzroki v skladu s splošnim redom narave vplivajo na sestavne dele slehernega obstoječega telesa, izmenjujejo njegovo strukturo, spreminjajo njegovo lastno razmerje gibanja in mirovanja, njegov *conatus*, tudi ko bi hotel, ne more preprosto pretrgati svoje povezanosti z zunanjim svetom. Prav v isti meri, kot mu ta škoduje, je tudi odvisen od njega, saj lahko le z njegovo pomočjo kompenzira izgube, ki mu jih prizadane. Gre torej za dvojno prizadevanje po omejevanju negativnih in vzpodbujanju nujno potrebnih pozitivnih srečanj. Kolikor je sedaj *conatus* prav dejansko bistvo stvari samo in se predmet, ki se ga polasti v takem ugodnem srečanju, sklada z njegovo strukturo ter v toliko izraža svojo pripadnost *njegovemu conatusu*, ni ta predmet nič manj *konstitutiven del tega sestavljenega telesa* kot drugi, ki so bili že prej integrirani vanj. Ker je bistvo poleg tega po svoji definiciji vselej takšno, kot obstaja v dejanskosti, saj je eno s svojo stvarjo, ni mogoče potegniti meje med zanj nujnim in tistim, kar bi predstavljalo nekakšen nebitven dodatek. Obe kategoriji se neposredno zlijeta v eno samo. S stališča

³¹ »Če torej neko telo ima in ohrani tisto razmerje, ki mu je lastno, npr. od 1 do 3, bosta to telo in duh takšna, kot sta sedaj; resda podvržena nenehnemu spreminjanju, ki pa ni tako veliko, da bi preseglo mejo od 1 do 3... Če pa druga telesa delujejo na naše tako silovito, da se razmerje od 1 do 3 njegovega gibanja ne more več ohraniti, je to smrt...« (*Kratka razprava* II, predg., odst. 2, op. XII in XIV.)

Ta koncepcija variabilnosti večnega bistva je nemara med najbolj problematičnimi točkami sploh, vendar je nujna za Spinozino doktrino odrešitve in hkrati temelj esencialnega determinizma, brez katerega bi vsaka sprememba strukture implicirala tudi zamenjavo identitete.

bistev spada v redu obstoja vanje brez razlike vse, skozi kar se manifestira njihova moč, zaradi česar je mogoče mejo njihove ekstenzivnosti potegniti le na podlagi učinkovanja le-te: kar zapade pod njihovo moč, je *eo ipso* sestavni del njihove narave. Objekt, na katerega se, kot je videti, usmerja želja nekega subjekta, potemtakem ne predstavlja zunanjega cilja, temveč je *notranji moment*, sestavni del želje same, ki se razteza skozi navidezni subjekt in objekt. Želja s tem ne neha biti vektor, le da je sedaj po eni strani njen izvor neposredno v Bogu, po drugi strani pa je kot aktualna vselej večna in brez konca. In kolikor je še mogoče razlikovati med subjektom in objektom želje, je prav želja tista, ki nosi oba.³²

Spinozistični individuuum potemtakem ne more biti egoist v klasičnem smislu, kot ga predstavlja utilitarizem. Njegovo prizadevanje po vztrajanju v lastni biti se fenomenološko sicer povsem sklada s tradicionalno pojmovanim nagonom za samoohranitev, vendar je ontološka utemeljitev radikalno drugačna, saj pri Spinozi subjekta, na katerega se nanaša tisti *samo*, preprosto ni zunaj njegovega napora po ohranitvi. Zato tudi ni mogoče govoriti o nasebni določenosti, ki bi se v svetu nekako umazala oziroma ki bi ji ta služil le kot poligon za udejanjanje njegovih instrumentalnih interesov, ki bi bili ločeni od njegovega bistva samega; nasprotno, o posamezniku, sploh katerikoli stvari, ni mogoče govoriti brez ozira na to, kakšno strukturo si izgradi v konfliktnem svetu boja z drugimi eksistencami. Čeprav hkrati on nič manj ne dela vsega izključno v lastno korist, vseeno ni mogoče reči, da to počne za sebe: kar počne, marveč je *on sam*. Kar izhaja iz nujnosti njegove narave, je po definiciji gola afirmacija njegovega bistva, ki seže tako daleč, da je

³² Razlikovanje med njima je mogoče le spričo imaginarne primerjave med bistvom, kakršno naj bi bilo po našem v svojem idealnem stanju, in njegovo trenutno usodo. Bog pa, nasprotno, »ne pozna ničesar na abstrakten način niti ne oblikuje obćih definicij« (Pismo XIX Blyenberghu).

Ta dualnost pa vendarle ima svojo podlago, če se ozremo na proces ozavedenja človekovega duha. Pri tem je potrebno razločiti med idejo, ki je duh, in idejo, ki jo duh *ima*. Človekov duh kot tak je namreč ideja dejansko obstoječega telesa, ki v sebi vključuje množstvo drugih sestavnih idej. Toda, ker se ne more neposredno postaviti na stališče božjega uma, katerega del je, ne more doseči samozavedanja kot tak. Ozave se le skozi afekcije lastnega telesa in njim ustrezne ideje, ki jih dobi po tej poti, medtem ko ideja, ki on je, ostane zanje nedosegljiva. Točka subjektivnosti je tedaj prav ta praznina znotraj njega, praznina, ki je on sam kot subjekt.

sploh vse, skozi kar se rasteza njegov *conatus* — s tem že tudi vsaj v določeni meri njegov sestavni del. Če bi že hoteli uporabljati oznake, imamo opraviti s posesivnim individualistom, katerega last postane vse, česar se dotakne, katerega individualnost pa je hkrati brez preostanka identificirana z njegovo lastnino, ki je vsa v zunanosti — individualistom, ki zato ne more biti egoist.

Oglejmo si to na primeru sočutja. Egoist bo pomagal človeku v nesreči, vendar ga k temu ne bo vodil kakšen altruistični sentiment religioznega izvora, temveč rezultat trezno pretehtanega izračuna: Prav lahko se zgodi, da se bom nekega dne po sili usode tudi sam znašel v podobnem obžalovanju vrednem položaju; če si potemtakem hočem od drugih zagotoviti pomoč za take primere, jih moram zavezati k obči aktivni praksi sočutja, kar pa lahko storim le tako, da sedaj pomagam temu človeku; torej mu bom pomagal. Občutek varnosti, ki si ga pridobim s tem dejanjem, odtehta napor, ki ga vložim vanj. Cinizem, običajna drža egoista, ki ima vselej distanco do tistega, kar počne, pa pri spinozističnemu individuumu nujno umanjka, saj pri njem oba pola neposredno sovpadata: kar stori, je v radikalnem smislu iskreno. Ravnal bo sicer enako, vendar ga bo k temu primorala nujnost njegove lastne narave. Če se človek, »stvar, ki nam je podobna«,³³ nahaja v nesreči, bo s samim tem tudi nas navdala ista žalost, ki bo hromila tudi našo moč delovanja. Ker si bomo prizadevali odstraniti povod za pasiven afekt, bomo poskušali bodisi izbrisati njegovo bridko podobo izpred oči ali pa — kar je zanesljiveje — odstraniti vzrok njegovega bednega stanja. Pomagali mu bomo torej zaradi tega, ker njegova nesreča neposredno prizadane naše lastno bistvo, in pri tem svojega delovanja ne bomo vodili z instrumentalističnim pretehtanjem, temveč bo izhajalo neposredno iz afirmacije *našega lastnega conatusa*, ki v tem primeru poteka skozi sočloveka. Kot pa kamna, ki se giblje v premi črti, še ne moremo obtožiti egoizma, tudi dejanje, s katerim poskušamo odstraniti vzrok lastne žalosti — najsi bo ta »zunanji« ali »notranji«, kategoriji, ki v toliko izgubita vsako veljavo —, ne more zapasti pod to oznako. Prizadevanje po vztrajanju v lastni biti, iz katere v tem primeru izhaja pomoč sočloveku, pač ni lokalizirano zgolj v našem telesu; tudi v tem smislu je brezmejno.

Ta moja želja torej, srž moje biti, želja, ki je reflektirana vase, želja po sebi v vsej njeni različnosti, ki šele rezultira iz nje, in z

³³ Gl.: *Etika* III, pr. 27.

vsemi predmeti, ki si jih pridruži, *sem jaz sam*. Toda, ravno ker ni nujnega in zadostnega minimuma, z ozirom na katerega bi bilo vse ostalo dodatek, ki bi ga enako lahko tudi izgubil, ne da bi to prizadelo moje bistvo, ravno zavoljo te odsotnosti varnega pribežališča, zaradi katere je *vselej v igri celota moje biti*, se nazadnje vsili nujnost organiziranja družbe na miroljuben in demokratičen način.

Zdravko Kobe

David Hume
O SAMOMORU

Pomembna prednost filozofije je v tem, da nudi zelo učinkovit protistrup zoper praznoverje in krivo vero.* Pred to kužno boleznijo so namreč vsa druga zdravila brezuspešna ali pa vsaj nezanesljiva. Preprost zdrav razum in ravnanje ljudi okoli nas, ki nam sicer v življenju zadoščata, sta tu povsem neučinkovita: tako zgodovina kot vsakodnevno izkustvo nam nudita številne zglede ljudi, ki so kljub veliki sposobnosti za opravljanje poslov in najrazličnejših nalog vse svoje življenje klečeplazili kot sužnji najhujšega praznoverja. Se celo radoživost in dobrodušnost, ki sicer blagodejno delujeta na vse druge rane, sta pred tako kužnim strupom povsem brez moči, kar lahko zlasti opazimo pri predstavnicah nežnega spola, ki jih ta nadležni vsiljivec kljub dejstvu, da jih narava navadno bogato obdari s temi lastnostmi, prikrajša za marsikatero njihovo radost. Ko pa se duha enkrat polasti prava filozofija, je praznoverje uspešno odpravljeno; tako da lahko mirne duše trdimo, da je zmagoslavje filozofije nad tem sovražnikom mnogo bolj popolno kot nad večino drugih pregreh in nepopolnosti, ki so lastne človeški naravi. Ljubezen, jeza, častihlepnost in lakomnost imajo svoje korenine v značaju in čustvih, ki jih še tako preudaren razum le redkokdaj popolnoma obrzda. Praznoverje, ki temelji na napačnem mnenju, pa mora izginiti tisti trenutek, ko nas je filozofija navdala z ustrenejšimi mnenji o nekih bolj žlahtnih zmožnostih. Tu gre za bolj enakovredno merjenje moči med boleznijo in zdravilom; in slednjemu nič ne more preprečiti, da bi se izkazalo kot učinkovito, če le uporabimo pravo in pristno.

* Prevedeno po: 'Of Suicide', *Dialogues Concerning Natural Religion and the Posthumous Essays*, izd. R. H. Popkin, Hackett, Indianapolis 1988, str. 97—105.

Odveč bo poveličevati zasluge filozofije z razkrivanjem pogubnega stremljenja tiste pregrehe, katere le-ta ozdravi človeškega duha. Ciceron pravi, da je praznoveren človek vse svoje življenje nesrečen. Še celo sen, ki sicer nesrečnim smrtnikom prežene vse druge skrbi, ga navdaja z novim strahom, ko pretresa svoje sanje in v teh nočnih vizijah vidi napoved prihodnjih nesreč. Temu lahko dodam tole: čeprav lahko edinole smrt napravi konec njegovi nesreči, se k njej ne upa zateči, pač pa še naprej podaljšuje nesrečno življenje iz praznega strahu, da ne bi užalil svojega stvarnika s tem, ko bi uporabil zmožnost, s katero ga je obdarilo to dobrotljivo bitje. Ta kruta sovražnica nas prikrajša za darove Boga in narave; in čeprav bi nas že en sam korak oddaljil od pokrajin, v katerih kraljujeta trpljenje in gorjé, nas njene grožnje še vedno priklepajo na osovraženo življenje, ki ga predvsem sama napravi nesrečnega.

Tisti, ki so jih nesreče v življenju prisilile, da uporabijo to usodno zdravilo, pravijo, da v primeru, če jih neumestna skrb njihovih prijateljev prikrajša za takšno smrt, kot so jo načrtovali, le redko tvegajo še kakšno drugo ali še drugič zberejo toliko odločnosti, da uresničijo svoj namen. Naš strah pred smrtjo je namreč tolikšen, da jo takrat, ko se pojavi v kakršnikoli obliki, ki je drugačna od tiste, s katero smo se poskusili sprijazniti v duhu, spremljajo novi strahovi, tako da premaga naš slabotni pogum. Nič presenetljivega ni, da so ljudje takrat, ko se tej naravni bojzljivosti pridružijo še grožnje praznoverja, ob vsi moč nad svojim življenjem, saj se ta nečloveški tiran polasti celo mnogih naših radosti in užitkov, h katerim stremimo. Poskusimo zdaj ljudem vrniti njihovo naravno svobodo tako, da pretresemo vse utečene argumente proti samomoru in da pokažemo, da je to dejanje lahko razbremenjeno sleherne krivde oziroma graje, kot so bili prepričani vsi starejši filozofi.

Če naj samomor predstavlja zločin, potem bi morali z njim prekršiti svojo dolžnost ali do Boga, do našega bližnjika ali do nas samih.

Za to, da bi dokazali, da s samomorom ne prekršimo svoje dolžnosti do Boga, bodo nemara zadoščali tile preudarki. Da bi upravljal z materialnim svetom, je vsemogočni Stvarnik vzpostavil splošne in nespremenljive zakone, s katerimi vzdržuje vsa telesa, od največjega planeta do najmanjšega delca materije, v njihovi sferi in funkciji. Da bi upravljal z živim svetom, je vsa živa bitja

obdaril s telesnimi in duševnimi zmožnostmi: s čuti, strastmi, poželenji, spominom in presojanjem; te zmožnosti jih priganjajo in usmerjajo na tisti življenjski poti, ki jim je namenjena. Principa materialnega in živega sveta, ki se med sabo razlikujeta, neprestano vzajemno učinkujeta in v svojem delovanju ovirata oziroma krepita drug drugega. Narava in lastnosti teles v neposredni bližini ovirajo in usmerjajo človekove zmožnosti in zmožnosti vseh drugih živih bitij; vsa živa bitja pa s svojim delovanjem neprestano spreminjajo ustroj in učinkovanje teh teles. Človekovo napredovanje po zemeljski površini zaustavijo reke; ko pa jih enkrat primerno usmerimo, s svojo silo poganjajo stroje, ki služijo človeku. Čeprav polji učinkovanja materialnih in živih sil nista povsem ločeni, to še ne povzroča nikakršne neuglašenosti in nereda v stvarstvu; nasprotno, prav iz združitve, povezave in soočenja vseh raznoterih sil neživih teles in živih bitij nastane tista presenetljiva uglašenost in skladnost, ki je najbolj zanesljiv dokaz vrhovne modrosti.

Božja previdnost ni neposredno razvidna v vsakem delovanju, pač pa celoto obvladuje s pomočjo tistih splošnih in nespremenljivih zakonov, ki so bili vzpostavljeni na začetku časa. V nekem smislu lahko za vse dogodke rečemo, da predstavljajo delo vsemogočnega stvarnika; prav vsi namreč izvirajo iz tistih zmožnosti, s katerimi je obdaril svoje stvaritve. K uničenju hiše, ki se sesuje pod lastno težo, njegova previdnost ne prispeva nič več kot k uničenju hiše, ki jo s svojimi rokami porušijo ljudje; človeške sposobnosti niso nič manj njegovo delo kot zakoni gibanja in težnosti. Strasti na delu, diktat presoje, ubogljivost udov — vse to je delovanje Boga; in prav na osnovi teh živih in neživih principov je vzpostavil vodenje univerzuma.

V očeh tega neskončnega bitja, ki z enim samim pogledom zaobseže najbolj oddaljena področja v prostoru in najbolj oddaljena obdobja v času, je vsak dogodek enako pomemben. Ni dogodka, pa naj bo v naših očeh še tako pomemben, ki bi ga bil pridržal za svoj neposreden poseg in delovanje. Prevrati v državah in cesarstvih so odvisni od najmanjše muhavosti oziroma strasti posameznikov; najmanjše spremembe v ozračju ali v prehrani, sončno vreme ali vihar lahko skrajšajo ali podaljšajo človeška življenja. Narava pa še vedno nadaljuje s svojim napredovanjem in delovanjem; če bo posamezna božja volja sploh kdaj prekršila splošne zakone, jih bo na način, ki bo ljudem povsem neopazen. Kot po eni strani elementi in drugi neživi delci stvarstva nadaljujejo s svojim učin-

kovanjem ne glede na posamezne interese ljudi oziroma situacije, v katerih se le-ti nahajajo, tako so po drugi ljudje ob raznih srečanjih z materijo prepuščeni svoji presoji in preudarnosti in lahko za to, da bi se dokopali do svojega miru in sreče, ali pa za to, da bi ostali pri življenju, uporabijo vse zmožnosti, s katerimi so obdarjeni.

V čem je tedaj pomen načela, da si človek, ki — naveličan življenja in preganjan od trpljenja in nesreče — pogumno premaga vse naravne strahove pred smrtjo in ubeži s tega krutega prizorišča, da si torej tak človek, kot pravim, s tem, ko je posegel na področje božje previdnosti in vnesel zmedo v red univerzuma, nakoplje jezo svojega stvarnika? Naj rečemo, da si je vsemogočni Stvarnik na nek poseben način pridržal pravico do izničenja človeških življenj in da tega dogodka ni skupaj z ostalimi podredil splošnim zakonom, ki obvladujejo univerzum? To enostavno ni res. Človeška življenja so namreč odvisna od istih splošnih zakonov kot življenja vseh drugih bitij; ta pa so podrejena splošnim zakonom materije in gibanja. Padec s stolpa ali zaužitje strupa pokonča tako človeka kot najbolj nepomembno bitje; poplava odnese s sabo brez razlike vse, kar se znajde na poti njegovega divjanja. Ali torej dejstvo, da so človeška življenja vedno odvisna od splošnih zakonov materije in gibanja, pomeni, da je človek, ki si vzame življenje, zločinec, ker pač vsakršen poseg v te zakone in vsakršno oviranje njihovega izvajanja predstavlja zločin? Toda to je videti absurdno. Vsa živa bitja se na svetu vedejo v skladu s svojo preudarnostjo in iznajdljivostjo in imajo vso pravico, da v mejah svojih zmožnosti posegajo v delovanje narave. Brez te pravice ne bi mogla obstajati niti za trenutek. Vsako človeško dejanje, vsak človeški gib vnese med posamezne delce materije nov red in iztiri splošne zakone gibanja iz njihove utečene poti. Če torej te sklepe strnemo, ugotovimo, da je človeško življenje odvisno od splošnih zakonov materije in gibanja in da oviranje oziroma spreminjanje teh splošnih zakonov ne predstavlja nikakršnega posega na področje previdnosti. Ali torej nimajo v skladu s tem prav vsi pravice, da povsem svobodno razpolagajo s svojim življenjem? Ali torej ne smejo povsem zakonito uporabiti tiste zmožnosti, s katero jih je obdarila narava?

Da bi ovrgli veljavnost tega sklepa, bi morali navesti razlog, zakaj naj bi bil prav ta posamezni primer izjema. Ali zato, ker je človeško življenje tako zelo pomembno, da bi bilo predrzno od človeške preudarnosti, če bi ga izničila? Toda življenje nekega

človeka ni za univerzum nič bolj pomembno od življenja ostrige. Četudi bi bilo kdaj tako zelo pomembno, ga je naravni red dejansko podredil človeški preudarnosti in nas prisilil, da se v zvezi z njim vsakokrat sami odločimo.

Če bi bilo izničenje človeškega življenja, kot posebno področje vsemogočnega stvarnika, pridržano do te mere, da bi si ljudje, ki bi si vzeli življenje, s tem lastili njegovo pravico, potem bi bilo ohranjevanje življenja enak zločin kot njegovo uničenje. Če se namreč izognem kamnu, ki pada na mojo glavo, pač oviram delovanje narave in posegam na posebno področje vsemogočnega stvarnika s tem, da si podaljšam življenje preko časa, ki mi ga je s pomočjo splošnih zakonov materije in gibanja odmeril.

En sam las, muha ali insekt lahko pokončajo to mogočno bitje, katerega življenje je tako zelo pomembno. Ali je res absurdno domnevati, da lahko človeška preudarnost povsem zakonito izniči tisto, kar je odvisno od tako nepomembnih vzrokov?

Prav nikakršen zločin ne bi bil, če bi Nil ali Donavo speljal iz njune struge, če bi le zmozel kaj takega. V čem je tedaj zločin, če nekaj borih unč krvi preusmerim iz njene naravne poti?

Ali mislite, da se pritožujem nad previdnostjo ali da preklinjam svoje stvarjenje, ker opuščam življenje in končujem bivanje, ki bi me v primeru, da bi se nadaljevalo, napravilo nesrečnega? Kako tuje mi zvenijo takšne misli! Sam se zgolj zavedam dejstva, ki ga tudi sami priznavate kot možno, da je namreč človeško življenje lahko nesrečno in da bi moj obstoj v primeru, če bi se nadaljeval še naprej, kaj hitro postal nezaželen. Previdnosti pa sem hvaležen tako za vse dobro, ki sem ga bil doslej deležen, kot tudi za zmožnost, s katero me je obdarila, namreč za zmožnost, da ubežim nesreči, ki mi grozi.¹ Vi, ki nespametno domnevate, da takšne zmožnosti nimate, vi, ki se morate kljub temu, da vas pestijo trpljenje, bolezen, sramota in revščina, še naprej oklepati osovražena bivanja, ste tisti, ki bi se morali pritoževati nad previdnostjo.

Ali ne trdite, da bi se moral takrat, ko me doleti kakršnakoli nesreča — pa čeprav me doleti zaradi zlobe mojih sovražnikov —, prepustiti previdnosti, in da so človeška dejanja delo vsemogočnega stvarnika v enaki meri kot dejanja neživih bitij? Ko se nasadim na lasten meč, moja smrt v enaki meri prihaja od Boga

¹ Seneka, Ep. 12. *Agamus Deo gratias, quod nemo vita teneri potest.*

kot takrat, ko me požre lev, ko zgrmim v prepad ali ko umrem zaradi mrzlice. Uklonitev previdnosti, ki jo zahtevate ob vsaki nesreči, ki me doleti, ne izključuje človeške iznajdljivosti in marljivosti, če se po naključju lahko z njuno pomočjo izognem nesreči ali ubežim pred njo; in zakaj ne smem uporabiti tako enega kot drugega zdravila?

Če moje življenje ne bi bilo moja last, potem s tem, ko bi ga ogrozil, ne bi storil nič manjšega zločina kot s tem, ko bi si ga vzel. Nihče izmed tistih, ki jih slava ali prijateljstvo zanese v osrčje najhujših nevarnosti, ne bi bil vreden oznake *junak*, če tisti, ki si zaradi enakih ali podobnih motivov sam vzame življenje, zasluži očitek, da je *nesrečnež* ali *krivoverec*.

Nobeno bitje ne poseduje zmožnosti oziroma sposobnosti, ki je ne dolguje svojemu stvarniku, in nobeno bitje ne more s še tako nepravilnim dejanjem poseči v načrt njegove previdnosti ali povzročiti nereda v univerzumu. Vsa dejanja tega bitja so tako kot tista veriga dogodkov, v katero posega, stvarnikovo delo, to pa ne glede na princip, ki je prevladal. Prav zato lahko sklepamo, da mu je prav tisti princip, ki je prevladal, najbolj pri srcu. Povsem vseeno je, če je živ ali neživ, racionalen ali iracionalen, svojo moč še vedno dolguje stvarniku in je enako vključen v red njegove previdnosti. Ko strah pred trpljenjem prevlada nad ljubeznijo do življenja, ko preišljeno dejanje prehití učinke slepih vzrokov, se to zgodi prav zaradi tistih zmožnosti in principov, ki jih je vsadil v svoje stvaritve. Božja previdnost v vsakem primeru ostane neokrnjena in na varnem pred človeškimi posegi.²

Brezbožno je, pravi stara *rimska* vraža, preusmerjati reke iz njihove struge in posegati v izključne pravice narave. Brezbožno je, pravi *francoska* vraža, cepiti proti kozam in se polastiti področja previdnosti s tem, da namerno povzročamo tegobe in bolezni. Brezbožno je, pravi sodobna *evropska* vraža, vzeti si življenje in se na ta način upreti našemu stvarniku. In zakaj ni brezbožno, vas vprašam, graditi hiše, obdelovati zemljo ali pluti po oceanu? Pri vseh teh dejanjih namreč uporabljamo svoje duševne in telesne zmožnosti, da bi v tok narave vnesli kaj novega; pri vseh jih uporabljamo enako, pri nobenem nič bolj kot pri drugih. Potemtakem so vsa dejanja enako nedolžna ali pa enako zločinska.

² Tacit, *Anali*, I. knjiga, 79.

Toda previdnost vas je, kot kakšnega stražarja, postavila na neko izbrano mesto in ko ga zapustite ne da bi bili odpoklicani, ste se s tem prav tako uprli svojemu vsemogočnemu vladarju in si nakopali njegovo nejevoljo. — Sprašujem, zakaj sklepate, da me je na to mesto postavila previdnost? Kar se mene tiče, sem prepričan, da svoje rojstvo dolgujem dolgi verigi vzrokov, prenekateri med njimi — in celo poglavitni — pa so bili odvisni od prostovoljnih človeških dejanj. Toda vse te vzroke je usmerjala previdnost; v univerzumu se nič ne zgodi brez njenega soglasja in sodelovanja. Če je tako, potem tudi do moje smrti, pa naj bo še tako zelo prostovoljna, ne pride brez njenega soglasja; in kadarkoli trpljenje oziroma žalost premaga mojo potrpežljivost do te mere, da se naveličam življenja, lahko sklepam, da sem nadvse jasno in nedvomno odpoklican s svojega mesta.

Prav gotovo je previdnost tista, ki me je ta trenutek postavila v to sobo — toda ali res ne morem oditi iz nje, kadarkoli se mi zdi primerno, ne da bi bil deležen graje, da sem zapustil svoje mesto oziroma položaj? Ko bom umrl, bodo principi, iz katerih sestojim, še naprej igrali svojo vlogo v univerzumu in bodo v mogočni zgradbi enako koristni, kot so bili v tem posameznem bitju, ki so ga sestavljali. Razlika za celoto ne bo nič večja, kot je razlika med tem, da sem v sobi ali pa na prostem. Zame je ena od teh sprememb bolj pomembna kot druga, nikakor pa ne za univerzum.

Nekako bogokletno je, če si domišljamo, da lahko katerokoli ustvarjeno bitje zmoti svetovni red ali poseže na področje previdnosti. Takšno stališče namreč predpostavlja, da to bitje poseduje zmožnosti in sposobnosti, ki jih ni prejelo od svojega stvarnika in ki niso podrejene njegovemu upravljanju in avtoriteti. Nek človek brez dvoma lahko vznemiri družbo in na ta način izzove nejevoljo vsemogočnega stvarnika, toda upravljanje sveta je daleč izven njegovega dosega in nasilnega ravnanja. In kako lahko uvidimo, da je vsemogočni stvarnik nezadovoljen s tistimi dejanji, ki vznemirjajo družbo? Na osnovi tistih principov, ki jih je vsadil v človeško naravo in ki nas navdajo s kesanjem, če smo sami zagrešili takšna dejanja, in z obsojanjem in neodobravanjem, če jih kdaj opazimo pri drugih. Pretehtajmo zdaj v skladu s predloženo metodo, če samomor res sodi med tovrstna dejanja in če predstavlja kršitev naše dolžnosti do našega bližnjika in do družbe.

Človek, ki se umakne iz življenja, s tem družbi ne škoduje, pač pa ji le preneha koristiti, kar je — če sploh je — najmanjša možna škoda.

Zdi se, da vse naše obveznosti, da družbi koristimo, implicirajo nekaj vzajemnega. Od družbe sem deležen določenih ugodnosti in moram potemtakem zastopati njene interese; toda ko se povsem umaknem iz družbe — ali me lahko sploh še kaj obvezuje? Čeprav bi bile naše obveznosti, da družbi koristimo, trajne, pa prav gotovo niso brez meja; družbi nisem dolžan napraviti majhne koristi za ceno velike škode, ki bi jo s tem prizadejal samemu sebi. Zakaj bi tedaj moral podaljševati nesrečno življenje — ali zavoljo neke nepomembne koristi, ki bi jo družba nemara imela od mene? Če se lahko zaradi starosti in betežnosti povsem zakonito odpovem kateremukoli položaju in ves svoj čas posvetim temu, da se branim pred temi nesrečami in si kar najbolj lajšam tegobe svojega prihodnjega življenja — zakaj ne bi smel tem tegobam napraviti konec z dejanjem, ki za družbo ni več škodljivo?

Toda denimo, da ni več v moji moči, da bi zastopal interese družbe; denimo, da sem ji v breme; denimo, da s svojim življenjem oviram nekoga drugega pri tem, da bi bil mnogo bolj koristen družbi. V takšnih primerih bo moja odpoved življenju ne le nedolžna, pač pa celo hvalevredna. In večina tistih, ki poskušajo opustiti življenje, se nahaja v podobni situaciji. Tisti, ki so pri zdravju, pri močeh ali pa uživajo velik ugled, imajo navadno boljše razloge za to, da jim je svet po meri.

Nek človek je vpleten v zaroto, ki je v interesu družbe; pri-mejo ga kot osumljenca; grozijo mu z natezalnico; ve, da bodo zaradi njegove lastne šibkosti skrivnost izsilili iz njega — kako bi lahko tak človek bolj koristil družbi, če ne tako, da na hitro konča svoje nesrečno življenje? Tako se je primerilo s slovitim in pogumnim *Strozijem iz Firenc*.

Denimo spet, da je nek hudodelec pravično obsojen na nečasno smrt; se je sploh mogoče domisliti razloga, da svoje kazni ne bi smel prehiteti in si s tem prihraniti tesnobe, ki ga navdaja ob misli na njeno grozljivo približevanje? S tem namreč na področje previdnosti ne posega nič bolj kot sodnik, ki je odredil njegovo usmrnitev, njegova prostovoljna smrt pa je za družbo enako koristna, saj jo odreši škodljivega člana.

Temu, da je lahko samomor pogosto v skladu z našimi interesi in z našo dolžnostjo do nas samih, ne more oporekati nihče, ki

se strinja s tem, da lahko starost, bolezen ali nesreča življenje spremenijo v breme in ga napravijo celo bolj neznosnega, kot je njegovo izničenje. Verjamem, da nihče nikoli ni zavrzel življenja, dokler ga je bilo vredno živeti. Zakaj naš naravni strah pred smrtjo je tolikšen, da nas nepomembni motivi nikoli ne bodo mogli pripraviti do tega, da bi se sprijaznili z njo; čeprav se je morda zdelo, da zdravstveno stanje ali sreča v življenju nekega posameznika nista terjala tega zdravila, pa smo lahko prepričani vsaj o tem, da je vsakdo, ki je brez vidnega razloga posegel po njem, pač moral biti tako nepopravljivo izprijen ali pa tako turbobno razpoložen, da mu je to zastrupilo vse veselje in ga enako onesrečilo, kot če bi ga dejansko pestile najbolj bridke tegobe.

Če imamo samomor za zločin, potem smo tako prepričani zaradi lastne strahopetnosti. Če pa smo prepričani o nasprotnem, bi nas morala tako preudarnost kot pogum pripraviti do tega, da se življenja otresemo tisti trenutek, ko postane breme. Družbi lahko namreč koristimo samo tako, da damo dober zgled, ki bi vsakomur, ki bi se ravnal po njem, ohranil njegovo priložnost za srečo v življenju in ga učinkovito odrešil vseh nevarnosti in nesreč.³

Prevedel Miran Božovič

³ Zlahka bi bilo moč dokazati, da krščanski verski zakoni dopuščajo samomor v enaki meri, kot so ga pogani. V svetem pismu namreč ni niti enega teksta, ki bi ga prepovedoval. Ta mogočna in nezmotljiva postava verovanja in ravnanja, ki mora obvladovati vso filozofijo in človeško razmišljanje, nas je glede tega prepustila naši naravni svobodi. Sveto pismo sicer res priporoča uklonitev previdnosti, toda to pomeni samo podreditev tistim nesrečam, ki se jim ni mogoče izogniti, nikakor pa ne tistim, ki jim lahko odpomoremo s preudarnostjo in pogumom. Zapoved *ne ubijaj!* očitno meri samo na izključitev ubijanja drugih, katerih življenje si ne moremo lastiti. Da je treba ta predpis, podobno kot večino svetopisemskih predpisov, prikrojiti v skladu z razumom in zdravo pametjo, je jasno razvidno iz ravnanja sodnikov, ki zločince kljub črki zakona, obsojajo na smrt. Četudi bi ta zapoved kdaj izrecno merila na samomor, zdaj ne bi imela nobene veljave več, saj je *Mojzesov zakon* — razen v točkah, v katerih je podkrepjen z zakonom narave — v celoti razveljavljen. Poskusili smo že dokazati, da ta zakon samomora ne prepoveduje. *Kristjani* in *pogani* so v vsakem primeru na istem; *Kato*, *Brutus*, *Aria* in *Portia* so ravnali junaško; tisti, ki se dandanes zgledujejo po njih, bi morali biti deležni enake hvale od zanamcev. V možnosti, da napravimo samomor, je *Plinij* videl človekovo prednost pred samim Bogom. *Deus non sibi potest mortem consciscere si velit, quod homini dedit optimum in tantis vitae poenis*. II. knjiga, 5. poglavje.

DEJANJE, SVOBODA IN ZLO

Namesto uvoda

Ohraniti svoje življenje je dolžnost, vrh tega pa je k temu vsak tudi neposredno nagnjen. Toda zato boječa skrbnost, ki jo večina ljudi posveča ohranjanju življenja, pogosto vendarle nima nobene notranje vrednosti. Svoje življenje sicer ohranjajo v skladu z dolžnostjo, vendar ne iz dolžnosti.

Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

Dejanje

Kantova »praktična filozofija« postavlja v ospredje problem dejanja. Seveda ne kateregakoli dejanja, temveč moralnega dejanja, dejanja svobode — dejanja, ki je za Kanta *dejanje par excellence*. V osnovi se tu srečujeta dve vprašanji. Najprej vprašanje kriterijev, ki bi jim moralo neko dejanje zadostiti, da bi veljalo za Dejanje (Kantovo »čisto« moralno dejanje, dejanje par excellence, bomo pisali z veliko začetnico, da bi ga s tem razlikovali od vseh drugih, »nečistih« dejanj). Po drugi strani pa gre za vprašanje kriterijev, po katerih bi lahko presojali, ali je dejansko zadoščeno zgornjim kriterijem, kriterijem prvega vprašanja. Drugače rečeno, tu je problem v tem, ali smo ravnali zgolj v skladu z dolžnostjo, ali pa smo ravnali tudi izključno iz dolžnosti. V pričujočem tekstu bomo poskusili rekonstruirati Kantovo teorijo Dejanja, odgovoriti na vprašanje, kakšno in katero dejanje bi po svoji strukturi ustrezalo vsem zahtevam, ki jih postavlja Kant. Pri tem se bomo v prvi vrsti opirali na Kantov spis iz leta 1785, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Za začetek torej po vrsti

izločimo tiste momente, ki jih zahteva struktura »kantovskega« Dejanja.

Dejanje je lahko utemeljeno zgolj v samem sebi, kar z drugimi besedami pomeni, da je možno samo kot akt svobodne volje. Svobodna volja pa po Kantu ne more biti nič drugega kot volja, ki hoče svobodno voljo, ki hoče samo sebe. Ta samonanašajočnost, spodvitost vase, je temeljna za strukturo Dejanja in to potezo si lahko ogledamo na primeru avtonomije, ki seveda bistveno opredeljuje vsako Dejanje, akt čiste volje. Kant kot princip avtonomije navaja sledeče: Izberi tako, da je maksima tvoje izbire v prav tem hotenju so-zapopadena kot obči zakon.¹ To seveda ni nič drugega kot ena izmed formulacij kategoričnega imperativa (deluj tako, da lahko maksima tvoje volje vedno velja hkrati kot obči zakon). Paradoks tako formuliranega principa avtonomije pa je v tem, da sam kategorični imperativ »zapoveduje nič več ali manj kot prav to avtonomijo«. ² Tu imamo v čisti obliki predočeno to vase spodvito strukturo Dejanja, ki ga kot bistveni predikat odlikuje avtonomnost. Princip avtonomije je kategorični imperativ, ki pa sam ne zapoveduje ničesar drugega kot prav avtonomijo. Avtonomija ni nič drugega kot zapoved »ravnaj avtonomno!«. Avtonomijo udejanjam zgolj tako, da sledim zapovedi avtonomije, zapovedi avtonomije pa sledim tako, da udejanjam avtonomijo. Ta logika je na delu pri vseh pojmi, v katere je vpeto Dejanje. Tako, pravi Kant, svoboda in nepogojeni praktični zakon izmenično napotujeta eden na drugega,³ tako se za predpis — če naj bo zakonodajen — zahteva, da enostavno *predpostavi samega sebe*.⁴ Subjekt Dejanja je vselej vpet v neko krožno strukturo, v kateri je hkrati zakonodajalec in podložnik zakona.

Dejanje v strogem smislu nima zunanosti. Najprej na ravni utemeljitve, ki mora biti, kot rečeno, vedno *auto-*, *samo-*utemeljitev. Do Dejanja ne more nikoli priti na podlagi njemu zunanjih vzrokov (h katerim spadajo tudi naša »notranja« nagnjenja, nagibi). Izhaja lahko le iz samega sebe kot identičnega z moralnim

¹ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Band VII, Surkamp, Frankfurt/M 1989, str. 75.

² *Ibid.*

³ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Werkausgabe Band VII, str. 139.

⁴ *ibid.*, str. 127.

zakonom, v vseh drugih primerih je »nečisto«, »patološko«, torej ni Dejanje v pravem pomenu besede. Po drugi strani pa Dejanje nima zunanosti tudi v tem smislu, da je treba pri njem odmisлити, postaviti v oklepaj vse učinke, posledice ter vse, kar pride *potem*. Pri dejanju ni nobenega *potem*. To Kant neutrudno ponavlja. Je onstran vseh kriterijev koristnosti, učinkovitosti in podobnega, je — če uporabimo Kantovo metaforo — dragulj, ki se blešči sam zase in ima vso svojo vrednost v sebi.

»Dejanje iz dolžnosti nima svoje moralne vrednosti v nameri, ki naj bi bila z njim dosežena, temveč v maksimi, po kateri je izpolnjeno, torej ni odvisno od dejanskosti predmetov dejanja, temveč zgolj od principa hotenja. Namere, ki jih imamo lahko pri dejanju in njihovo udejanjanje, ne morejo kot smotri in goni volje ničesar prispevati k nepogojeni in moralni vrednosti dejanja.«⁵

Tu torej noben cilj ne posvečuje sredstev. Dejanje, ki ima kakršenkoli smoter, ni Dejanje v pravem pomenu besede. Velja le Dejanje, ki zapira smoter vase, ki je samo sebi edini smoter, ki je tako rekoč »nesmotrno Dejanje«. Če delujem zato, da bi dosegel to in to, ne izvršim Dejanja. Dejanje je v osnovi *essentially by product samega sebe*. Ponavzoča nekaj absolutno trdnega, čeprav brez-opornega. Je točka absolutne trdnosti, gotovosti, ki lebdi v praznem. In Dejanje je *na sebi*.

Naslednji bistven moment Dejanja je, da je izrecno postavljeno »onstran načela ugodja«, onstran skrbi za subjektovo dobrobit (*Wohl*). Nobeno ugodje, nobena zadovoljitev nima mesta v strukturi Dejanja. Kant gre celo tako daleč, da — kot opozarja Lacan v Etiki psihoanalize — dopušča en sam čustveni korelat moralnemu zakonu: *bolečino*. In tako kot izključuje patološkost v smislu dobrobiti subjekta, njegovih nagnjenj, interesov, ugodij, potreb, zadovoljitev, tako po drugi strani izključuje tudi *patos*, patetiko kot tako, torej dejanja (vključno z moralnimi), ki so storjena ob prisotnosti gledalcev, za pogled drugih, in nam npr. prinesejo slavo in čast. Izključuje celo pogled Boga, kolikor naj bi ta »znan ceniti« in »nagraditi« naša dejanja. V tej optiki je vera v Boga naravnost moteč element pri izvršitvi moralnega Dejanja. Dejanje je onstran vseh poravnjav (tu nekaj žrtvujem, da bom tam pridobil), onstran vseh menjav, izračunavanj, modelov enakovred-

⁵ *Grundlegung* ..., str. 26.

nosti, logike ekvivalentnosti. Če gre za žrtev, potem je Dejanje čista žrtev, ničesar ni, kar bi mu bilo enakovredno, kar bi ga lahko »poplačalo«. Dejanje je Dejanje natanko od tiste točke naprej, kjer nima več nobenih gledalcev. Da bi strogost kriterijev Dejanja popeljal onstran vsake dvoumnosti, se Kant obregne celo ob »dobrodušneže«, »ljudi dobre volje«. Vzemimo, pravi, za primer človeka, ki je po temperamentu hladen in ravnodušen do trpljenja drugih, čigar narava torej ni grajena ravno za »prijatelja človeštva« — ali ne bo vir njegovih moralnih dejanj zato še čistejši, dejanja pa vrednejša, kot pri nekom z »dobrodušnim temperamentom«? Ker to dejanje potem ni dejanje iz nagnjenja, temveč iz čiste dolžnosti. Čistost morale torej zahteva hladnost, »brezčutje srca«. Za Dejanje pač ni dovolj, da je v skladu z dolžnostjo, zakonom, temveč mora biti hkrati storjeno *izključno* iz dolžnosti.

To so v kratkem kriteriji, ki bi jim moralo zadostiti Dejanje. Zdaj pa si pogledajmo te kriterije še z druge strani, in sicer v luči težav, v katere se zaplete vsako naše konkretno moralno dejanje (dejanje z malim d), oziroma natančneje, težav, v katere se zaplete naše mišljenje, če želi med dejanji prepoznati Dejanje in ga ločiti od njih. Kantu se v tej perspektivi vseskozi postavlja antinomija vednosti in Dejanja, antinomija, ki v zadnji instanci zahteva razcep spoznavnega subjekta. Z eno besedo, vednost o Dejanju kot takem ni mogoča. Nikoli ne morem z gotovostjo zatrditi, da je moje dejanje (ali dejanje koga drugega) res Dejanje, da sem (ali je) izključil absolutno vsak »patološki objekt«, nagib (želje, nagnjenja, potrebe, samoljubje, ...). Nikoli torej ne moremo vedeti, ali smo storili Dejanje. — Stvar lahko tudi obrnemo in rečemo, da bi bilo Dejanje nekaj, kar bi se vpisalo na stran *gotovosti*, onstran mislečega subjekta, ki je po definiciji subjekt dvoma. Iz kriterijev Dejanja so izključena vsa vidna, otipljiva merila, kot kriterij ne morejo veljati ne učinki ne to, ali je neko dejanje *v skladu* z dolžnostjo in zakonom. Človek na podlagi svojega mišljenja in prepričanja ne more navesti prav nobenega primera, kjer je deloval iz čiste dolžnosti. Čeprav se večina tega, kar zapoveduje dolžnost, utegne zdeti v skladu z njo, pravi Kant, je *še vedno dvomljivo*, ali se je resnično zgodilo iz dolžnosti in torej ima neko moralno vrednost. Marsikatero »moralno dejanje« je namreč mogoče pripisati na primer samoljubju.

»Dejansko je popolnoma nemogoče v izkustvu z vso gotovostjo najti en sam primer, kjer maksima nekega sicer z dolžnostjo skladnega dejanja, temelji zgolj na moralnih temeljih in na predstavi svoje dolžnosti.«⁴

Z vso resnostjo se torej zastavlja naslednje vprašanje: Zakaj je subjekt v pogledu svojih dejanj prepuščen neskončnemu preizpraševanju, ali je ravnal v skladu s kategoričnim imperativom izključno zaradi njegove forme, ali pa ga je pri tem vodil še kakšen drug, »patološki« interes? Od kod ta dvoumnost, ki se vztrajno lepi na vsako dejanje? Odgovoriti je mogoče v perspektivi ene velikih Kantovih ločnic, ločnice med teoretično in praktično filozofijo (ki ji v grobem ustreza ločnica med Kritiko čistega uma in Kritiko praktičnega uma). Kot smo pokazali že na nekem drugem mestu,⁷ je Kantova konceptualizacija prakse v razmerju do teorije (in obratno) dovolj paradoksalna. V osnovi gre za razliko med »treba je« (*Sollen*) in početjem (*Tun*), med praktičnim zakonom o tem, kar je s pomočjo nas *mogoče* in teoretičnim o tem, kar je s pomočjo nas *dejansko*. Paradoks pa je v tem, da dokler Dejanje (»čista praksa«) obstaja zgolj kot možnost, toliko časa obstaja tudi razlika med teorijo in prakso (med teoretično in praktično filozofijo), »udejanjena praksa« (Dejanje) — in ne teorija — pa bi to ločnico podrla, bit in najstvo bi sovpadla. Kot je razvidno že iz zgornje ločnice med *Sollen* in *Tun* (kjer se početje, *Tun*, nahaja na strani teoretičnega), smo, po eni strani, s teorijo vseskozi v (neke vrste) praksi, po drugi strani pa smo z »dejanji« vselej še v »besedah«.

Sam Kant je problem dvoumnosti dejanja zaostрил natanko na ravni govorice, in sicer na tistem mestu v *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, kjer govori o različnih vrstah imperativov. Ena velikih ločnic je tu razlika med hipotetičnim in kategoričnim imperativom. Forma hipotetičnega imperativa bi bila sledeča: »Če hočemo doseči X, moramo storiti Y«. Tu je dejanje zgolj sredstvo za doseg določenega cilja, smotra. Kategorični imperativ pa nasprotno nalaga nujnost dejanja, ki je takšno — nujno — samo na sebi, brez ozira na kakršenkoli smoter. Poglejmo si sedaj nek primer aplikacije kategoričnega imperativa, zapoved »Ne smeš dajati lažnih obljub!«. Problematičnost oziroma dvoumnost te za-

⁴ *ibid.*, str. 34.

⁷ Cf. *Filozofski vestnik* 1/90, tekst z naslovom Kant: Status tretje Kritike.

povedi in ravnanja v skladu z njo izhaja iz tega, da lahko kot taka v sebi skriva, implicira še drugi del: »...da ne boš prišel ob dober glas«, s čimer se kategorični imperativ v trenutku sprevrne oziroma izkaže za praktično obliko hipotetičnega. Vsi imperativi, ki so videti kategorični, so lahko prikriti hipotetični imperativi.

»Tako ne moremo v nobenem primeru z gotovostjo pokazati, da bi bila volja tu določena brez drugih gonov, zgolj z zakonom, čeprav se kaže kot taka.«⁸

Z eno besedo, problem z dejanji je, da so vpeta v govorico, v simbolno mrežo, da niso »na sebi«, in prav zato se nanje vseskozi lepi tista dvoumnost, ki je lastna besedam, označevalcem. Dvoumnost, ki se je ne morem otresti, in ki izhaja iz tega, da je govor subjekta vselej (bolj ali manj prikrit) diskurz Drugega, da subjekt, če parafraziramo znano formulacijo, ne deluje, temveč »je delovan«. Še drugače rečeno, problem je v tem, da je subjekt dejanja subjekt nezavednega, in natanko zato je status dejanja status spodletelega dejanja, neuspeha, ne pa izpolnjenega dejanja. Ta neuspeh sam ni nič drugega kot nezavedno, vpisano v misel, v besedo, v telo, in ki odlaga, odlaša dejanje ter pusti namesto tega izreči nekaj drugega. V tej perspektivi je naloga, ki jo pred subjekta postavlja Kant resnično neskončna: tu noben odgovor ni zadnji, nobena žrtev dovolj velika. In glede na to bi bilo Dejanje nekaj, kar bi v radikalnem smislu prestopilo prag simbolnega, s čimer bi se subjekt odtegnil dvoumnosti besed, možno bi bilo zgolj kot nekaj mejnega v radikalnem pomenu besede.

Kant vztraja na procesu neskončnega očiščevanja, neskončnega približevanja tej meji Dejanja (in iz tega razloga celo vpelje postulat nesmrtnosti duše). S tem pa strogo vzeto ne počne nič drugega, kot da ohranja Dejanje v »varnem« registru nemožnega. — To je seveda mišljeno kot očitek, očitek v tem smislu, da Kant ni hotel ali ni mogel zaostri stvari do konca. Obstaja namreč neko dejanje, ki povsem ustreza strukturi, ki jo za Dejanje zahteva Kant: *Samomor*, dejanje samomora v natanko tistem smislu, kot ga opredeli J. A. Miller v tekstu, objavljenem v pričujočem zborniku. Miller pravi, da je Lacan iz dejanja samomora napravil model dejanja; vsako pravo dejanje je »samomor subjekta«, sko-

⁸ *Grundlegung...*, str. 49.

zenj je sicer subjekt lahko ponovno rojen, toda le kot drug subjekt. Dejanje je Dejanje le, če subjekt po njem ni več isti kot prej. Kaj so namreč ključne, distinktivne poteze samomora kot modela dejanja, ki jih razvije Miller? Kaj je lastno temu dejanju par excellence?

Prvič, je zmeraj *atuo*. Je — na nivoju utemeljitve — dejanje samoavtorizacije, samonanašanja. Hkrati se vpisuje v odsotnost pogleda Drugega. »Pri nekem takem *passage à l'acte* ni več nobene gledalca. Ta scena je izginila in subjekt je nemara mrtev. Kot mrtev bo opazoval druge, jim postavljaj svoja vprašanja ter jim dal čutiti zakaj? svojega pogleda.«

Drugič, je radikalno onstran načela ugodja, počiva na tem, kar je Freud imenoval »gon smrti« in kar je Lacan kasneje konceptualiziral preko pojma užitka.

Tretjič, nastopa v antinomiji z mišljenjem; če je bistvo mišljenja dvom, pa je bistvo dejanja gotovost. Je nekaj povsem drugega kot »akcija«, »početje«.

Četrtrič, v njem se subjekt odtegne dvoumnosti besed, prestopi prag simbolnega, je mejno dejanje. Je edino *uspelo* dejanje. Toda prav zato, ker tako dejanje predstavlja prestop praga simbolnega, označevalcev — Miller navaja kot primer Cezarjev prestop Rubikona — njegove koordinate izhajajo iz govornice. Dejanje je nemo, ker stopi na mesto rekanja. Samomor je subjektova zadnja beseda.

In še petič: je ravnodušno do svoje zunanosti in prihodnosti ter je kot tako zunanje smislu, pomenu. V jedru je dejanje brez vsakega *potem* (ker, kot rečeno subjekt pred in po dejanju ni več isti subjekt), dejanje je, pravi Miller, *na sebi*.

Od tod je vidno, da struktura, ki jo zahteva kantovsko Dejanje dejansko natanko ustreza strukturi samomora. — Razen v eni točki: samomor ne prenese kriterija univerzalnosti, ki je, kot vemo, edini kompas, ki nam ga daje neposredno v roke kategorični imperativ. Samomora ne moremo postaviti za obči zakon. Stvar je sicer videti skrajno samoumevna, toda lepota Kantove teorije je v tem, da je kljub temu mogoče dokazati, da lahko storimo tudi to, in da se struktura samomora t. r. brez ostanka prekrije s strukturo Dejanja. Za to pa je potreben nek daljši ovinek, v katerem se bomo ozrli na Kantovo tematizacijo radikalnega Zla.

Svoboda in Zlo

Delo, v katerem Kant vpelje pojem radikalnega Zla, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), je v osnovi strukturirano na način »saj vem, pa vendar...«. V prvem delu namreč z vso ostrino zastavi problem zla, kasneje pa, kot da bi se Kant usrašil konsekvenc lastne zastavitve, poskuša to ostrino otopiti v prevladi diskurza o dobrem. Tu se bomo omejili zgolj na prvi del te razprave in vztrajali na onem »saj vem«, brez nadaljnjih olepšav. Ostaja namreč dejstvo, da je prav ta spis, bolj kot vsa druga Kantova dela, presenetil, šokiral, naravnost »škandaliziral« sodobnike. Vpeljava koncepta radikalnega Zla je kontinuirano spravljala v zadrego Kantove interprete, še posebej v njegovem času. Čemu škandal, kaj je na tem konceptu tako »škandaloznega«? Tarnanje, pravi Kant, tarnjanje, da je svet zel, je tako staro kot zgodovina sama. In če za kaj ne gre pri njegovem konceptu (radikalnega) Zla, potem ne gre za to, da bi se pridružil tej lepodušniški melodiji. Enega izmed vzvodov »škandala« lahko nedvomno prepoznamo v »neumestnosti«, neumestljivosti Kantove koncepcije Zla. Ta se namreč ostro razlikuje tako od religiozne tradicije kot od tradicije razsvetljenstva.

Kantova koncepcija v treh ključnih točkah sprevrne pojmovanje zla, kot ga je izoblikovala Zgodba, Pripoved, Knjiga, na kateri sloni krščanska tradicija. Prvi za Kanta nesprejemljivi moment v tej Pripovedi je, enostavno rečeno, da to, kar je »logično« prvo, kar je prvo po »naravi stvari«, prikazuje kot prvo po času. »Prazvor« zla je opisan kot začetek zla v človeškem rodu, izvirni greh, padeč v Zlo, je ena izmed etap zgodovine človeškega rodu.

Nadalje zgodba o prehodu človeka iz izvirnega stanja nedolžnosti v zlo (seveda preko izvirnega greha), opredeljuje zlo izključno kot *transgresijo* Zakona, kot prestop določene vnaprej dane božje zapovedi oziroma prepovedi (»Ne jejta z drevesa spoznanja!>). Z drugimi besedami, krščanstvu manjka koncept »radikalnega Zla«, »avtonomnega Zla«, ki bi samo nastopalo v formi vrhovnega Zakona. Na eni strani imamo nedolžnost, na drugi pa božji Zakon. In zlo je rojeno, ko nedolžnost prestopi na prepovedano ozemlje. Toda kako je nedolžnost kot nedolžnost sploh prišla do tega koraka? — Bila je *zapeljana, zavedena*. S tem — in to je tretja sporna točka — se Knjiga izogne gesti, s katero bi temelj zla postavila v človeka, v samo njegovo voljo.

Po Kantu so vsi ti trije koraki oziroma odgovori na vprašanje zla v ostrem nasprotju s človekom kot »bitjem svobode«, ki ga jemlje za izhodišče svoje teorije subjekta. Prvič, če jemljemo zlo kot zunanje človeku, razmerje le-tega do zla pa kot učinek zavedenosti, zapeljevanja, ki se mu *ne more upreti*, tedaj pademo v klasično deterministično aporijo: vsako kaznovanje postane nesmiselno, Bog je dvolični Bog, ki me kaznuje ali nagrajuje za nekaj, kar je, če uporabimo Valmontov obrazec iz filma Nevarna razmerja, »beyond my control«. Samo »moralno življenje« je na tej podlagi nemisljivo. V kolikor pa se človek načelno lahko upre zapeljevanju, pa vendarle »dela zlo«, potem na vprašanje zla sploh nismo odgovorili. In prav v tem je Kantov problem: dispozicija /*Anlage*/ sama na sebi ni ne dobra ne zla, je nevtralna; skušnjava ni neubranljiva; volja je svobodna — in človek dela zlo. In kot odgovor na to Kant vpelje »škandalozni« koncept radikalnega Zla. Edini možni odgovor je, da nagnjenost /*Hange*/ k zlu prepoznamo v subjektivnem temelju (lastne) svobode. Sam ta subjektivni temelj mora biti namreč akt svobode, akt svobodne izbire — in ni svobodne izbire brez možnosti izbrati zlo. V tem inavguralnem aktu torej, s katerim postavimo subjektivni temelj lastne svobode, se lahko izberemo kot zli.

»Moraš, torej moreš« se glasi znamenita Kantova formulacija, ki utemljuje svobodo tako, da jo naveže na čisto formo Zakona. Od tod sledi: človek se mora, torej more pokoriti Zakonu, ki si ga nalaga praktični um, in ki ga pozna; in ne pokori se mu. Torej se mu *noče* pokoriti. In ta »noče« se pokoriti vrhovnemu Zakonu ni enostavno negacija tega Zakona, temveč — k temu se podrobneje vrnemo kasneje — njegova »perverzija«, sprevrnitev, izbira tega Zakona kot sprevernjenega. Zel človek je sam izbral svojo slabost, izbral je zlo, v aktu svobodne izbire je svobodno izbral »nevsobodo«. Vsak individuum, motren v svojem intelegibilnem značaju (ki se kaže v njegovih dejanjih), *pače* po svoji lastni izbiri. Če je človek zaveden, je on sam tisti, ki se je zavedel. In tu ni mogoč noben »spravitveni dar«, nobena »spravna žrtev«. To, kar je v tej optiki storilo krščanstvo, je, nekoliko patetično rečeno, to, da je »osvobodilo človeka svobode«, da je prihranilo človeštvu breme svobode — breme, ki mu ga Kant za nobeno ceno *noče* prihraniti. V teh stvareh Kant pač ni bil humanist, Etika na svetu ni zato, da bi nam lajšala življenje. V terminih samega krščanstva bi lahko rekli, da Kant v nekem radikalnem smislu ne sprejema

razodetja, »akta sprave«, v katerem se Bog spusti z neba na zemljo in vzame nase tisto človeško človeka (kar je za Kanta prav svoboda). In na splošni ravni bi lahko imperativ Kantove etike formulirali tudi takole: »Vzemi nase svojo svobodo!«, »Ne popusti glede svoje svobode!« Tako rekoč na vrhuncu razsvetljenske evforije je Kant zaostril problem svobode do meja mračnjaštva. Poleg tega Kant vztraja na zlobnosti človeka v »naravnem stanju«, nikakor ne sprejema podmene, da je človek »po naravi« dober — še ena ost torej, ki je usmerjena proti razsvetljenstvu.

Naslednji moment, ki je povezan z zgoraj povedanim, pa je Kantovo vztrajanje na atemporalnosti, ne-časovnosti inavguralnega (svobodnega) akta izbire, odločitve. Če pristanemo na to, da odločitev za zlo umestimo v nek historični čas, potem smo prisiljeni za vsako konkretno »dejanje zla« iskati njegove vzroke v nekem (našem življenju) predhodnem času. Nasproti temu Kant postavlja to izbiro kot nekaj, kar ne pripada nobenemu času (kolikor čas opredeljuje bivanje subjekta kot fenomena), oziroma, če že, potem pripada »logičnemu času«. Odločitev za zlo (ali dobro) je *transcendentalna* v strogem kantovskem pomenu besede, lastna je torej subjektu kot intelegibilnemu bitju, kot »umnemu bitju«. Odvija se na tisti ravni (subjekta), o kateri — v skladu z osnovnimi kantovskimi postavkami — ni mogoče imeti neposredno nobene vednosti, spoznanja, moramo pa jo postulirati in *misлити*. Gre seveda za eno najpomembnejših Kantovih ločnic, za ločnico med *Erkennen* in *Denken*, med spoznati in misлити. — Je neko področje stvari, ki ga ne moremo spoznati, vendar pa se nam daje-v-mišljenje. Ali še drugače rečeno, akt inavguralne izbire je v neposredni zvezi s tem, kar bi lahko označili za »Stvar na sebi, ki je v meni«. Ta Stvar obstaja, ek-sistira kot zunanja moji vednosti, in prav tako akt izbire par excellence ni nekaj, česar bi se »spominjali«. Rečemo lahko, da je že pri Kantu svobodna izbira, izbira, s katero se subjekt izbere kot dober ali zel, nezavedna izbira. Pa vendar obstaja nek način, da dojamemo, »zapopademo« to Stvar. In sicer tako, da uvidimo kako na nek način uravnava, modulira vsa naša (partikularna) dejanja. Po Kantu je samo naše moralno-praktično delovanje *učinek*, ki napotuje na, oziroma iz katerega je moč razbrati to ne-časovno, ne-fenomenalno odločitev, ki konstituira Stvar naše svobode. To lahko podpremo s tistim aspektom Kantove teorije transcendentalne izbire, ki zadeva učinke te izbire. Gre za to, da inavguralna, nezavedna izbira deluje kot razlog /*Grund*/,

ki nas vodi pri sprejemanju vseh, takšnih ali drugačnih (»dobrih« ali »slabih«) maksim.⁹ Je nekakšen »atraktor«, ki določa, *priteguje* in na nek način omogoča vse, kar pride za njim. Drugače rečeno, je natančno v funkciji tega, kar označuje freudovski pojem *Vorstellungsrepräsentanz*, pojem, ki ga Lacan v Seminarju XI. komentira takole:

»Ta označevalec bo osrednja točka *Urverdrängung* — tega, kar bo, kot razvija Freud v svoji teoriji, s svojim prehodom v nezavedno postalo točka *Anziehung*, pritegovanja, in to bo omogočilo vse druge potlačitve, vse druge podobne prehode na kraj tega, kar je *Unterdrückt*, kar je kot označevalec prestopilo na spodnjo stran. To je tisto za kar gre v terminu *Vorstellungsrepräsentanz*.«¹⁰

Ta odstavek nam pomaga misliti to paradokсно točko Kantove teorije, točko Stvari na sebi, ki je v meni, in način, kako uravnava vse naše početje, kako lahko postane razlog naših odločitev in neodločitev. Lacan-heglovski korak pa bo kasneje še eksplicitno pokazal, kako to ni točka subjektive polnosti, temveč točka manka, praznine, neke radikalne »neutemeljenosti«, »breztemelnosti« subjekta. V zvezi s tem bi lahko takole parafrazirali Lacanovo izpeljavo iz *Etike psihoanalize*, ki kar najbolje izraža to dialektiko: Če se prepustimo svobodi v njenem blišču, tedaj ne vidimo, da je vedno votla. Torej je tudi človek, v kolikor je svoboden, zanimiv ravno zaradi votline, ki jo svoboda pušča prazno — zaradi tistega, česar ne vidimo v svobodi, zaradi onstranosti tega, kar je ujeto v svobodo, in kjer odkrijemo božjo praznino. Morda je to človekova polnost, toda prav tu ga Bog pušča v praznini.

Pri problemu nezavednega akta izbire gre seveda v osnovi za problem konstitucije subjekta. Zato si pogledjmo konstitucijo kantovskega subjekta z vidika Lacanove teorije, ki na tej ravni operira zgolj z dvema ojačevalcema (unarnim in binarnim) ter funkcijo izsiljene izbire. »Unarni označevalec« kantovskega subjekta je seveda svoboda. Toda, pravi Kant — in tu pridemo do ene izmed artikulacij *vel-a* izsiljene izbire — ni svobode brez možnosti izbrati Zlo. Enako možna in legitimna je seveda tudi formulacija ni svobode brez možnosti izbrati Dobro. Gre pa enostavno za to: da bi se samokonstituirali kot svobodni, moramo *izbrati*; bodisi — v

⁹ Cf. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Wekausgabe Bd. VIII, str. 667—8.

¹⁰ J. Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1980, str. 290.



prvem primeru — Zlo, bodisi — v drugem primeru — Dobro. Paradoks je torej v tem, da temeljna dilema, temeljna izbira ne poteka med Dobrim in Zlim, ampak je subjekt tu *vselej* že izbral, kar je implicirano v tem, kako zastavi samo vprašanje (moralne) svobode: ali da je ni brez možnosti izbrati Zlo, ali da je ni brez možnosti izbrati Dobro. Drugače rečeno, tu samo vprašanje stoji na mestu odgovora, subjekt (si) je odgovoril že s samim vprašanjem, z načinom, kako je formuliral samo vprašanje, Stvar svoje svobode. Paradoksov pa s tem še ni konec. Čim namreč formuliramo zahtevo (vzemimo prvi primer) »ni svobode brez možnosti izbrati Zlo«, nujno izgubimo prvotni zahtevke, torej samo svobodo. Gre natanko za isto logiko kot v *vel-u*, ki ga navaja kot primer Lacan, namreč: *ni svobode brez življenja*. Prisiljeni smo izbrati življenje — toda življenje, ki čaka subjekta te izbire ne bo življenje s svobodo. »En člen je nujni pogoj za drugi člen. Ta nujni pogoj je zadostni razlog, ki povzroči zgubo izvirnega zahtevka.«¹¹ — V neposredni zvezi s tem pa se odpira nadaljnji korak, ki nas prestavi iz registra alienacije v register separacije, in kjer se lahko na Kantovo teorijo ozremo skozi problematiko užitka in objekta. Toda preden storimo ta korak, si oglejmo še nekatere konsekvence tako zastavljene svobodne izbire. Če jo jemljemo kot akt, ki vzpostavi mejo med subjektom kot noumenom in subjektom kot fenomenom, mejo med subjektom in njegovim »ekstimnim jedrom«, Stvarjo-na-sebi-v-njem, se bomo spomnili Kantove postavke, da subjekt kot fenomen ni svoboden, razen na področju praktičnega *delovanja*. Subjekt je svoboden, v kolikor deluje v skladu s kategoričnim imperativom (pa čeprav v njegovi »pervertirani« obliki), kolikor torej vzame nase prisilo, diktat te čiste forme (Zakona), tega označevalca prvotno potlačene predstave, kolikor t. r. za nazaj *rekonstituira* izbiro, ki izvorno manjka. Tako kantovski subjekt dejansko postane »subjekt svobode«, in to v obeh pomenih besede, torej tudi »podložnik svobode«.

Tretji ključni moment Kantove teorije pa je način konstitucije zla, oziroma problem »ontološkega statusa« zla. To, kar je v tej teoriji »škandaloznega«, je, z eno besedo, *osamosvojitve zla*, postavitev zla kot avtonomnega. Radikalnega Zla Kant ne konceptualizira prek dvojice Zakon/transgresija Zakona, temveč ga nasprotno naveže na sam vrhovni Zakon. To je seveda povezano že s tem, da

¹¹ *ibid.*, str. 288.

je odločitev za Zlo transcendentalna odločitev, da torej predhaja, oziroma bolje rečeno, da je izvzeta vsakemu našemu partikularnemu dejanju. To se kot tako seveda lahko kaže kot transgresija zakona, njegova negacija. Toda v tem primeru je zakon, za katerega gre, nek konkreten, »pozitiven« zakon, moralno Zlo ali Dobro pa se vežeta na rabo same forme obče zakonodaje.

Kaj je torej radikalno Zlo? Kant navaja tri različne »moduse« zla. Prvič, šibkost, krhkost človeške narave, šibkost, zaradi katere se vdam nagnjenjem, »patološkim vzgibom« kljub svoji volji po dobrem. Volja je torej »dobra«, hotel sem dobro, toda izpolnitev, »izvedba« tega dobrega je spodletela. To je nek motiv zla, ki se vleče na primer in med drugim skozi celotno klasično krščansko tradicijo. »Meso« prevlada nad »duhom«, nad »dobro voljo«. Tudi grehi duha (»grešne misli«) so v osnovi zvedljivi na naslajanje v predstavah mesenih užitkov. Človek je »v osnovi« dober, toda, ... Tudi v skrajnih primerih (to je v primerih, ki jih je na primer inkvizicija opredelila za skrajne) je bil potreben cel ritual, ki je uprizarjal Zlo kot »zunanjega sovražnika«, kot tujo silo, ki se je polastila človeka, ga »obsedla«, in ki jo je treba »izgnati«. Zlo ni imelo domovinske pravice v božjem kraljestvu na zemlji, in prav zato je bilo dobesedno vseprisotno.

Drugi način motrenja zla zadeva nečistost, »nepričnost« (*Unlauterkeit*) človeške volje. Tu problem ni v diskrepanci med maksimo in izvedbo. Za objekt volje imamo dobro in smo tudi dovolj močni, da ga »izvajamo«. Toda tako ne delujemo iz spoštovanja moralnega zakona in zgolj zaradi njega, ne delujemo zgolj zaradi in iz dolžnosti, temveč npr. iz samoljubja, zaradi določenih »osebnih interesov«, ker pričakujemo, da nam bo to v življenju koristilo, itn. To je seveda specifično kantovski problem, s katerim se na široko ukvarja v *Kritiki praktičnega uma*. Ni dovolj, da delujem v skladu z dolžnostjo, delovati je treba izključno iz dolžnosti, dokazati je treba neobstoje kakršnega koli »nečistega« nagiba za to dejanje. — Naloga, ki je, kot smo videli, neskončna.

Radikalno Zlo pa je opredeljeno in utemeljeno iz povsem drugačnih izhodišč. V osnovi zlobe /*Bösartigkeit*/ je akt, s katerim pred moralni zakon postavim nek drug, ne-moralni zakon, v katerem utemeljim svoja dejanja. Ali še natančneje — če prepustimo besedo Kantu:

»Imenuje se lahko tudi sprevernjenost (perversitas) človeškega srca, ker spreverne pravni red glede na nagibe nekega svobodnega hotenja, in čeprav s tem še vedno lahko obstajajo zakonsko dobra (legalna) dejanja, je vendar (kar zadeva moralno naravnost) skozi to pokvarjen način mišljenja v svojem korenu in človek bo zato označen kot zel.«¹²

Zloba je preverzija, pervertiranost srca, ki *eksplicitno* postavlja nekaj partikularnega na mesto pravila in s tem pervertira sam moralni red. Problem je v tem, da dejanje zla ni le negacija neke partikularne moralne norme, temveč negacija občosti, morale kot take; in še več, v ospredje postavlja nek *drug* Zakon, uveljavlja zahtevo po drugače konstituirani občosti. (V tem lahko prepoznamo nastavke kasnejše Heglove teorije zločina. Spomnimo se paragrafa 100 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, kjer Hegel pravi: »V dejanju /zločinca/ kot *umnega* leži, da je to dejanje nekaj občega, da je z njim postavljen nek zakon.« In temeljna funkcija kazni je prav v tem, da re-proizvede zločin kot nekaj zgolj partikularnega, kar ne more več zahtevati zase obče veljavnosti, ki je lastna zakonu.)

Statusu radikalnega Zla se lahko približamo še z druge strani. Znotraj Kantove teorije je potrebno razločiti dve ravni svobode, od katerih nobena ni (neposredno) dostopna subjektovi vednosti, raven svobodne izbire in raven svobodnega delovanja. Izbira, s katero se subjekt (svobodno) izbere kot dober ali zel je, kot že rečeno, v strogem smislu nezavedna izbira in kot taka na nek način začrta koordinatni sistem subjektovega delovanja. Druga raven, raven svobodnega delovanja pa se nam odpre kot konsekvence te izbire. V prvem primeru se svoboda, ki je izpadla v izbiri »ni svobode brez možnosti izbrati Dobro«, vrne v formi prisile, imperativa, v »čisti formi zakona«. Pride torej do nečesa, kar lahko z Lacanovimi besedami opišemo takole: prvi, unarni označevalec — svoboda — vznikne v polju Drugega in zastopa subjekt za neki drugi označevalec — dobro —, katerega učinek je *apanisis* subjekta. Subjekt je v svojem dejanju svoboden, kolikor iz njega izključi vsak »patološki objekt« volje. Toda v procesu tega očiščevanja lahko zgolj *izginja*, niza žrtev za žrtvijo, pri čemer ne more nikoli z gotovostjo reči, da *ve*, da je deloval svobodno, tega enostavno nikoli ne more vedeti.

¹² *Die Religion ...*, str. 677.

Na tej točki pa se na doslej povedano lahko ozremo tudi v luči problematike užitka in objekta. Problem Dejanja je v osnovi problem realizacije objekta, problem realizacije biti, problem konstitucije in dostopa do tega, kar smo imenovali Stvar-na-sebi-v-meni. In paradoks Dejanja, na katerega smo naleteli v prvem delu pričujoče razprave, je natanko v tem, da lahko bit realiziramo samo za ceno biti, torej skozi samomor. Sedaj pa se zadržimo pri dejanjih, ki se jih, kot rečeno, po definiciji drži status neuspeha, dvoumnosti in s tem nujnost neskončnega »očiščevanja«. Pred seboj imamo subjekt moralnega zakona, subjekt, ki deluje, a mu Dejanje vselej spodleti, vselej stori premalo. Prva lekcija, ki jo je iz tega potegnili psihoanalitsko branje, je v naslednjem: bolj ko se subjekt prizadeva podvreči se moralnemu zakonu, bolj se kar naprej krepijo vse bolj natančne in neizprosne zahteve njegovega nadjaza. In ko enkrat stopimo na to pot, meje ni več. Zakon (nadjaz) tu pozna eno samo zahtevo: *Še!* Natanko v tem pa leži paradoks objekta zakona, paradoks užitka, ki se izkaže za hrbtno stran zakona, njegove univerzalnosti. Zahteva univerzalnosti moralnega zakona, ki vodi kantovski subjekt, je možna samo na podlagi neke izključitve, neke izgube. Na mestu te praznine, ki jo zaznamuje *das Ding*, Stvar, vznikne objekt zakona, objekt, ki je tako a priori vpeljan v registru nedosegljivosti, kot obkrožen z neko neprekorlačljivo pregrado. Zakon zapoveduje natanko to, k čemur onemogoča dostop, užitek. Toda mučni položaj, v katerem se nahaja subjekt te zapovedi nemožnega, je v temelju dvoumen. Ob njem namreč naletimo na vprašanje nedomestne zadovoljitve, na razsežnost sublimacije, za katero Lacan pravi, da je bistvena razsežnost etike. Pri tem »nedomestna zadovoljitve« seveda ne nadomešča »izvirne zadovoljitve«, temveč nasprotno, vznikne na mestu nečesa, kar izvirno manjka. Žrtve, ki jih niza subjekt, da bi prišel do nemogočega objekta, delujejo prav v smeri te nadomestne zadovoljitve. Paradoks pa je v tem, da ta »predhodna ugodja« vztrajajo proti usmerjenosti načela ugodja, predstavljajo nek »perverzni užitek«. V žrtve, ki jih niza subjekt, je vpisan natanko ta užitek kot sled manjkajočega objekta, Stvari. S tem pa je povezana tudi ena temeljnih lekcij branja »Kanta s Sodom«: na tej poti se mora subjekt moralnega zakona odpovedati svoji subjektivnosti, se »objektivirati«, zavzeti položaj objekta, instrumenta (svoje lastne) zakonodajne volje.

Kaj bi bila v tem okviru karakteristika »radikalnega Zla« in »zlega dejanja«? — Tudi če izberemo zlo, se svoboda vrne v obliki

prisile, zakona, le da tu paradokсно *ne izključuje* fiksacije na »patološki objekt«. V tem je perverznost, »pervertiranost« zla. Dejanje radikalnega Zla ni enostavno dejanje, v katerem *popustimo* svojim patološkim nagibom in s tem prekršimo moralni zakon. V tem primeru bi imeli opravka zgolj s tem, kar Kant imenuje šibkost, krhkost človeške narave. Perverznost in »nezaslišanost« Zla je nasprotno v tem, da partikularnost, »patološki objekt« decidirano prilepi na sam Zakon, da izbere, če lahko tako rečemo, »patološki Zakon«, samo »hrbto stran Zakona«, *užitek*. Užitek, ki je onstran potreb, želja, ugodij in torej kot tak niti ne zasluži kantovske označbe patološkosti. Opravka imamo s partikularnostjo, ki se »vsiljuje«, »prodaja« kot občost.

»Deluj tako, da lahko maksima tvoje volje vedno velja kot princip obče zakonodaje« — v čem je paradoks tako formuliranega kategoričnega imperativa? V tem, da kljub kategoričnosti na nek način pušča stvari odprte. Odprt, nedefiniran ostane sam *kriterij principa obče zakonodaje*. Kako bom presodil, ali moje dejanje (moja maksima) lahko velja kot princip obče zakonodaje, če — kot Kant sam — ne sprejemam postavke, da me že izvorno vodi predstava Dobrega? Z eno besedo, nekdo, ki mu kriterij obče zakonodaje ni obče dobro, ali natančneje, vrhovno Dobro, bo s svojim delovanjem udejanjal neko drugo zakonodajo, ki bo ravno tako izrekljiva v formi kategoričnega imperativa, a bo prav zato predstavljala radikalno pervertiranost nramnega reda, morale kot take — »izrojenost zakona«, prestop določenega simbolnega praga.

Od tod pa se lahko vrnemo k problematiki Dejanja in samomora. Na koncu prvega dela smo rekli, da je videti samoumevno, da samomor ne prenese kriterija univerzalnosti. Zdaj je ta samoumevnost povsem zbledela. Kot svobodni subjekt imam vso pravico, da rečem *ne* občemu dobremu kot kriteriju univerzalne zakonodaje. In čeprav se v tej optiki samomor kaže kot dejanje radikalnega Zla, še vedno ohranja dostojanstvo Dejanja. Prav tako s tem Dejanje ni izpadlo iz strukture modela dejanja, saj je jedro te strukture, pravi Miller, natanko *delikt*.

»Sleherno pravo dejanje je, če hočete, delikt, saj je iz zgodovine razvidno, da ni nobenega pravega dejanja, ki ne bi vsebovalo prekoračitve. Prekoračitve česa? Koda, zakona, simbolne celote, prekoračitve, s katero prej ali slej pridemo do preloma s pravom, saj prav to omogoča dejanju, da preuredi to kodiranje.« (J. A. Miller)

Dejanje, ki bi ustrezalo vsem Kantovim zahtevam, bi bilo tako dejanje radikalnega zla oziroma samomor. In morda je to tudi odgovor na vprašanje, zakaj se je Kant odločil ohraniti Dejanje v registru nemožnega, kjer se mu lahko le v neskončnost približujemo, izvršiti pa ga na tem svetu — kar je pomenljiva dvoumnost — ne moremo.

Carpe diem!

Na dosedanjo razpravo lahko navežemo neko možno branje (tematike) filma Petra Weira *Dead Poet's Society*. Najprej na kratko povzemimo vsebino.

/Imamo klasično viktorijansko šolo, in običajen tok življenja v njej zmoti prihod novega profesorja književnosti, Keatinga. Ta že v prvi uri odločno poseže v ustaljeni ritem življenja učencev, ko mednje vrže imperativ »Carpe diem!«, »Izkoristi dan!«, oziroma »Uživaj dan!«. Keating vpelje povsem svojske »pedagoške prijeme«, pač v skladu s tem, da predava poezijo in ne »pozitivne znanosti«. Njegov nastop sproži med učenci štiri različne odgovore, »tipe reakcij«. En del še naprej živi kot pred tem, mirno delajo svoje in so seveda pripravljeni poslušno zadostiti tudi »muham« novega profesorja (če je treba stopijo na mizo, napišejo pesem, korakajo po dvorišču itd.). Drugi del učencev je pripravljen v trenutku in z vsem entuzijazmom zamenjati staro avtoriteto za novo. Goreče se vržejo v početje, ki bi po njihovem mnenju moralo ugajati Keatingu, ki bi ga Keating odobral. Glavna protagonist ta »struje« sta Dalton in Neil. Neil odkrije, da je Keating, ko je bil še sam učenec na tej isti šoli, pripadal »Društvu mrtvih pesnikov«, in skupina dečkov ustanovi svoje »Društvo mrtvih pesnikov«; ponoči se dobivajo v bližnji pečini ter berejo poezijo. Tretji tip odgovora je tisti, ki ga predstavlja Todd Anderson, deček, ki vse do sredine filma vztraja na svojem, je zadržan do Keatinga, se upira »predruugačenju«, »odprtju« ter je edini, ki npr. noče napisati pesmi za domačo nalogo (in verjetno edini, ki ima možnost postati pesnik). Četrti tip odgovora pa seveda uteleša glavni junak filma, Neil, ki sicer, kot rečeno, spada v skupino entuzijastov, vendar pa očetovskega zakona ni pripravljen tako zlahka zamenjati z novim. In tu se vse zaplete. Neil si goreče želi postati igralec, oče pa mu to prepoveduje. Neil ponaredi očetov pristanek na njegovo sodelovanje v uprizoritvi *Sna kresne noči*. Oče za to izve in mu dan pred premiero prepove nastop. Neil se obupan zateče k Keatingu ki mu svetuje, naj se z očetom pogovori in mu naravnost pove to, kar je povedal njemu: da je igra pravzaprav edina stvar, s katero bi se rad ukvarjal v življenju. Niel uboga nasvet in oče mu dovoli nastopiti na premieri. Tu Neil doživi popoln uspeh, še preden pa ga utegne užiti, ga oče posadi v avto in odpelje domov. Rezultat mučnega »družinskega pogovora« je, da Neilu prepovedo vsako nadaljnje nastopanje, »dokler ga bosta šolala« oče in

mati. Neil naj bi odšel na Harvard in tam naslednjih deset let študiral medicino. V noči, ki sledi temu pogovoru, Neil naredi samomor. Solski aparat (menda na pobudo Neilovih staršev) stopi v akcijo iskanja krivca, da bi se s tem izognili škandalu. Obtožen je Keating, člane Društva mrtvih pesnikov pa prisilijo k podpisu izjave, po kateri jih je Keating zapeljeval, enostavno rečeno, v zlo. Keating mora seveda zapustiti šolo. Film se konča s prizorom, ko Keating zapušča razred. Namesto njega poučuje ravnatelj (glavni »eksochrist«). Todd Anderson zavpije Keatingu, da so jih prisilili v podpis izjave in nato kljub ravnateljevim grožnjam z izključitvijo stopi na mizo z besedami »Captain, my captain!«. Dečki nato eden za drugim stopajo na mize, ravnatelj nemočno bevška, Keating pa se jim zahvali in odide./

Poglejmo si najprej, kaj se s prihodom Keatinga zgodi na intersubjektivni ravni. Če sicer — kot je večkrat nakazano — razmerje učencev do učiteljev v tej šoli temelji predvsem na strahospoštovanju, pa Keating s svoje strani to razmerje precej bolj zaplete. Zaplete tako, da učence vplete v izrazit transfer, v »transferno ljubezen«. To razmerje je morda še najlepše razvidno v odnosu Dalton — Keating, in sicer v treh prizorih. Prvič tam, ko Dalton noče korakati po dvorišču, ko Keating pozove svoje učence, naj najdejo »svojo hojo«. Tu imamo opravka s kljubovanjem, eno najosnovnejših oblik ljubezni. Sporočilo je jasno: zahteva za pogled, pozornost, sporočilo Keatingu »Poglej me, kaj delam!«, sporočilo, ki ga Keating nedvomno razbere. Naslednji tovrsten prizor je škandal, ki ga povzroči Dalton na šolskem zboru, ko inscenira telefonski klic in zavpije ravnatelju, da ga kliče Bog in mu sporoča, da šolo odslej lahko obiskujejo tudi deklice. Gesta, ki osmeši ravnateljevo avtoriteto, vsadi dvom vanjo, zastavi javno vprašanje »Kaj te avtorizira?«, »Katere višje vednost poseduješ?«. — Prizor torej, katerega resnica je scena, ko se Dalton po prestani (telesni) kazni pogovarja s prijatelji in nastopa kot zvezda večera. Vstopi Keating in mu pove, da je bilo to, kar je naredil, skrajno neumno. Dalton ga začudeno pogleda in mu odvrne, mislil sem, da *vam* bo všeč. Izkaže se torej, da je šlo spet za dejanje, namenjeno pogledu Keatinga, spet zahteva za pogled. Naslednja stvar, ki se izkaže v tej sceni, je, kako je Dalton lahko »sesuval« eno avtoriteto samo tako, da se je oprl na drugo, na Keatinga. In še tretja stvar: Keatingova zahteva »mislite s svojo glavo« je spodletela. Tisti, ki so jo vzeli resno, so začeli misliti z njegovo glavo. Poduk Keatingu torej, ki je vreden svoje cene. Vzgoja je pač eden izmed slavnih »nemožnih poklicev«. Ne glede na to, kakšne ideje in pristope

uvajaš, so ti vedno podvrženi temeljnemu dispozitivu učenec /subjekt/ — učitelj /subjekt ki se zanj predpostavlja, da ve/.

S tem, ko je vzpostavljen transfer, seveda tudi rek *carpe diem* izgubi svojo nedolžnost, formo nasveta, dobi status imperativa v strogem pomenu besede, status nadjazovskega imperativa. Kaj se namreč »skriva v imperativu *Carpe diem!*? — Natanko imperativ užitka. Glagol *carpo* sam na sebi sicer pomeni užitek v dovolj širokem pomenu besede, od použivanja (sadežev) do npr. izrazov kot »uživaj svojo mladost«. Toda v trenutku, ko dobi status nadjazovskega imperativa, zapoved užitka izgubi svojo nedolžnost. Uživaj!, ta zapoved nemožnega je torej to, s čimer so soočeni dečki. Druga plat tega pa je, da gre pri vsej stvari natanko za problem Dejanja. Keating je kantovec, ki učencem govori »Storite svojo dolžnost!«, »Storitev svojo Stvar!«, Stvar, ki je res vaša in ni stvar šole, staršev ali kogarkoli drugega. Storite Dejanje, saj je to edino, kar bo vaše življenje naredilo vredno. Večini seveda Dejanje spodleti. Razen Neilu.

Situacijo, v kateri se znajde Neil, bi lahko opisali takole: Ima svojo Stvar — igro —, oče pa mu jo prepoveduje. Tu se odpirata dve alternativni, ki sta, če lahko tako rečemo, obe slabši. Prva pot je tista, ki bi se odprla, če bi zmagal starševski zakon, če bi se Neil pokoril volji staršev. To bi bila pot dosmrtnega antagonizma: Drugi (oče) bi mu vseskozi nastopal kot tisti, ki mu preprečuje, da bi se v polnosti realiziral, da bi realiziral svojo Stvar. Stvar bi ostala zaprta v registru nemožnega, življenje pa postalo en sam nerazrešljiv konflikt. V drugi alternativni — če bi se odločil izbrati igro in odreči poslušnost volji staršev, bi izgubil samo Stvar; umanjalo bi natanko to, kar je v skladu z elementarnimi koordinatami dialektike želje — stvar naredilo za Stvar: očetovski Zakon, Prepoved. Postal bi igralec in slejkoprej spoznal, da *to ni tisto*. (Tu so po našem mnenju povsem napačne interpretacije, ki gredo v to smer, da je Neila v igro zapeljal Keating. Nikakor ni bil Keating tisti, ki je igro naredil za Neilovo Stvar, to je bil oče. Tu ne gre za razmerje Neil — Keating, temveč oče — sin. Keatingova »krivda« je nasprotno edinole v tem, da je dečke pozival, naj vztrajajo pri svoji Stvari, čeprav je seveda o krivdi na tej ravni nesmiselno govoriti, saj se s tem vse prepoceni izognemo soočenju z Realnim). Neil se torej odloči, da ne bo izbiral v zgornji alternativni in naredi samomor. Spozna, da lahko Stvar realizira le za ceno lastnega življenja. To je čist, nedvoumen odgovor simbolnemu uni-

verzumu, ki ga obkroža: odgovor Realnega. Šolski aparat seveda takoj stopi v akcijo, v poskus simbolizacije tega Dejanja. Iščejo krivca, »zunanje vzroke«, samomoru poskušajo odvzeti dostojanstvo Dejanja, ga simbolizirati v običajno dejanje: Neil je bil zapeljan. Za krivca kot rečeno določijo Keatinga. Prvi, ki spozna namen, zgrešenost in umazanost tega podviga je Todd, Neilov »cimer«, ki vztrajno ponavlja, da je bila igra Neilova Stvar in da s tem Keating ni imel ničesar opraviti. — Deček torej, ki je zadnji vstopil v družbo mrtvih pesnikov, in ki prvi stopi na mizo v zaključnem prizoru, ko mora Keating zapustiti šolo, namesto nje pa poučuje ravnatelj. In v tej luči lahko to sklepno sceno filma, sceno, ko učenci, ne meneč se za ravnateljve vzklike, eden za drugim stopajo na mize z besedami »Captain, my captain!«, bremo kot prizor, v katerem je Neilovemu samomoru vrnjeno dostojanstvo Dejanja, status nesimbolizabilnega.

Alenka Zupančič

Literatura:

Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Band VII, Surkamp, Frankfurt/M 1989.

Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Werkausgabe Band VIII, Surkamp, Frankfurt/M 1989.

Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Werkausgabe Band VII, Surkamp, Frankfurt/M 1989.

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

Jacques Lacan, *Etika psihoanalize*, Analecta, Delavska enotnost, Ljubljana 1988.

Eric Weil, *Problèmes Kantians*, Vrain, Paris 1990.

J. A. Miller, *Jacques Lacan: Opombe k njegovemu konceptu passage à l'acte*, tekst objavljen v pričujočem zborniku.

Slavoj Žižek, *Filozofija skozi psihoanalizo I*, Analecta, DDU Univerzum, Ljubljana 1984.

Mladen Dolar, komentar Kantovega dela *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, zapiski s predavanj v študijskem letu 1988/89.



00000112191

VSEBINA

BESEDA

<i>G. W. Hegel</i> , Bit	5
<i>Mladen Dolar</i> , Platon in psihoanaliza	31

DEJANJE

<i>J.-A. Miller</i> , Jacques Lacan: opombe h konceptu passage à l'acte	54
<i>Slavoj Žižek</i> , Roberto Rossellini: dejanje, svoboda, samomor	64

SVOBODA

<i>Ernesto Laclau</i> , Nova razmišljanja o revoluciji našega časa	93
<i>Zdravko Kobe</i> , Principia philosophiae politicae Spinozanae	175

SAMOMOR

<i>David Hume</i> , O samomoru	203
<i>Alenka Zupančič</i> , Dejanje, Svoboda in Zlo	212



Jacques Lacan
SEMINAR XX — ŠE

Mladen Dolar, Slavoj Žižek
HEGEL IN OBJEKT

Ernesto Laclau, Chantal Mouffe
HEGEMONIJA IN
SOCIALISTIČNA STRATEGIJA

Zdenko Vrdlovec
LEPOTA PREVARE

G. W. F. Hegel
ABSOLUTNA RELIGIJA

Jacques Lacan
SEMINAR VII—
ETIKA PSIHOANALIZE

Jelica Šumić-Riha
REALNO V PERFORMATIVU

Zbornik
ŽELJA IN KRIVDA

Jacques Lacan
HAMLET

RAZPOL 5

Zbornik
UKRADENI POE

Eva D. Bahovec
KOPERNIK, DARWIN, FREUD

M. Foucault, J. Derrida
DVOM IN NOROST

408873

194245-1990

Dejanje je za Lacana tisto, kar meri na samo jedro biti: u zločin; le zakaj ga ne bi tako poimenovali? Ko smo govoril škodo, prizadejano domnevno škodljivemu užitku drugi nezavednih korenin rasizma.

Očitno nas lahko fascinirajo momenti, kjer je, kot se temu j interes določenih lingvističnih analitičnih filozofij za perf obljuba eksistira, dovolj, da rečemo »obljubljam«. V tem p početja, za sen o popolni resorbaciji dejanja v označevalce. V dejanju, mišljenem kot *passage à l'acte*, se subjekt izma sleherni dialektiki pripoznanja in tvega, da pusti Drugega dejanju v resnici gre, ni številčno izrazljivo, ampak je, nasprotno, zunaj univerzuma vrednotenj, premislekov, enakovrednosti, menjave, meri na dokončno.

(J.-A. Miller, *Jacques Lacan: opombe h konceptu passage à l'acte*)

