

Ideološko-praktično jedro temeljne operacije Heglove logike refleksije

Slavoj Žižek

I.

Med verigo razlogov, ki jo da vednost, (po Lacanovo: S2) in dejanjem odločitve, ki s svojo brezpogojnostjo sklene verigo pogojev, (S1) je zmerom preskok, ki se ga ne da utemeljiti – gre za retroaktivno dejanje, ki vzroke za nazaj naredi vzroke. Najlepši zgled tega najdemo v nekem obratu, ki je tipičen za sublimen trenutek melodrame: nekdo, ki hoče junaka prepričati, naj zapusti... (partnerja, vodjo), mu našteva njegove slabe strani – ne vedoč, da s tem daje razloge za zvestobo, tj. da njegovi razlogi proti delujejo kot razlogi za, v slogu »PRAV ZATO (me še bolj potrebuje)«. Beseda »sublimno« tu ni uporabljena v prazno, ker nas prav na to ujame spretna krščanska apologetika: Kristus je bil bednik, preziran, obsojen skupaj z roparjema – PRAV ZATO mu moramo še toliko bolj slediti.¹ Razcep med razlogi in njihovim učinkom je torej v samem temelju tega, čemur pravimo transfer, transferno razmerje, ki ga ponazarja ljubezen. Že našemu spontanemu čutu za spodobnost se upira reči, da nekoga ljubimo zaradi teh in teh razlogov – če lahko rečemo »Ljubim to dekle/fanta zaradi teh in teh razlogov...«, je vnaprej jasno, da to ni ljubezen. Prava ljubezen je, ko si ob potezah, ki so v sebi negativne, t.j. tvorijo razloge proti, rečemo »Zato ga imam še toliko bolj rad!«. Trait unaire, unarna poteza, ki sproža ljubezen, je zmerom nek takšen znak nepopolnosti.²

Ta krog, kjer smo sicer določeni z razlogi, a zgolj s tistimi, ki jih retroaktivno priznamo-prepoznamo za takšne, je zgled tistega, na kar meri Hegel, ko govori o »postavljanju predpostavk«. V osnovi gre za logiko, ki jo najdemo že pri Kantu v obliki tega, čemur se v anglosaški literaturi o Kantu običajno reče »Incorporation Thesis«: subjektu je v zadnji instanci zmerom lasten nek ireduktibilen element »spontanega« avtonomnega delovanja, ki se ga ne da zvesti na učinek kavzalne verige. Subjekt sicer lahko opazujemo kot podložen nizu vzrokov, ki določajo njegovo ravnanje v skladu z njegovimi »patološkimi«

1. Na povsem drugi ravni smo imeli z istim opraviti v času Reaganovega predsednikovanja: bolj ko so liberalni novinarji naštevati njegove spodrslejše, neumnosti, itd., bolj so nehote utrjevali njegovo popularnost, tj. razlogi proti so delovali kot razlogi za.
2. Te »ljubke slabe strani« so kajpada splošno mesto – celo v *Reader's Digest* lahko preberemo: »Ljubezen nam omogoči, da vidimo nepopolnosti kot znosne, če ne kar vredne občudovanja. Toda gre za izbiro. Nad zbadljivkami se lahko namrščimo ali jih cenimo. ... Prijateljica, ki se je poročila z razvpitim odvetnikom, se spominja: »Na prvem zmenku sem spoznala, da lahko prestane /ride out/ naporne in težke ure in zahteve togih strank. Na drugem sem spoznala, da ne zna voziti /ride/ kolesa. *Takrat* sem se odločila, da mu dam priložnost.«

interesi; v tem je zastavek utilitarizma, da bi namreč lahko obvladali subjektivno ravnanje, če bi kontrolirali pogoje, v katerih se odloča tako, da išče največje ugodje in najmanj bolečine. Toda kar uide utilitarizmu, je element »spontnosti«, spontanosti v smislu nemškega idealizma, ki je prav nasprotje spontanosti v običajnem pomenu (ko se prepustimo neposrednosti čustev, ipd.). Po nemškem idealizmu prav v tem primeru nismo zares spontani, saj smo ujeti, določeni z mrežo vzrokov, ki nas priklepa na zunanji svet. Naša ireduktibilna spontanost pa pomeni moment reflektivnosti: to, da konec koncev razlogi štejejo le kolikor jih priznamo za razloge, kolikor jih »sprejmemo za svoje«. V tem preciznem pomenu je v nemškem idealizmu subjekt vedno subjekt samozavedanja: vsako sklicevanje na njegovo neposredno naravo (takšen sem pač!) je zmotno, nagoni, težnje v meni me določajo le kolikor jih priznam, in zato sem zanje vseskozi odgovoren. Samozavedanje torej nima nič opraviti z nekakšno samorazvidnostjo subjektive identitete, ampak v zadnji instanci pomeni natanko to, na kar meri Lacan, ko poudari, da je subjektova želja zmerom reflektivna, da zmerom deluje kot želja želje. Subjekt nikoli v sebi preprosto ne najde množstva želja, ampak ima do njih zmerom reflectiran odnos, tj. implicitno s svojim dejanskim želenjem odgovori na vprašanje »katero od svojih želja si želi (si je izbral)«.

Seveda se ta logika (ki pri Heglu privzame obliko »postavljanja predpostavk«) na neki točki »zaplete« – in ključ za zaplet nam da prav Lacanova logika ne-vsega: za vsako posamično predpostavko lahko kajpada pokažemo, da je že »postavljena«, kljub temu pa iz tega, da »ni nič predpostavljenega, kar ne bi bilo postavljeno«, ne sledi, da je »vse predpostavljeno postavljeno« – tisti »nič«, ki je zmerom-že predpostavljen, a se ga ne da vzvratno postaviti, čeprav ga »nikjer ni«, je *realno*, natančneje, *objet petit a*, neujemljivi je *ne sais quoi*. Tako Judith Butler v *Gender Trouble* lepo pokaže, kako je razlika gender/sex, na katero so se včasih rade opirale feministke, namreč razlika med spolom kot biološkim dejstvom in spolom kot kulturno-simbolnim konstruktom, nekaj, česar nikoli ne moremo natančno zakoličiti – kje vidimo mejo med »kulturo« in »naravo«, je zmerom-že določeno z nekim specifičnim kulturnim kontekstom. Toda iz tega bi bilo prehitro povleči foucaultovski sklep (kot to stori Butler), da je spolnost diskurzivni konstrukt – kar se tako zgubi, je prav *im-passe*, zagata realnega.³ Zagata predpostavk (tj. tega, da vse postavljeno implicira predpostavke) pa je temu nasprotna: stvar lahko zvedemo na vse njene

3. Cf. Judith Butler *Gender Trouble* (Routledge 1990), ki pomeni doslej nemara najbolj radikalni poskus pokazati, kako je sleherna »predpostavljena« opora spolne razlike (v biologiji, v simbolni ureditvi) konec koncev kontingentna, naknadni-retroaktivni performativni učinek, tj. že »postavljena«. Dokler Butlerjeva razvija zagate utečenih utemeljitev spolne razlike – katerih končni rezultat bi lahko formulirali z ironično opredelitvijo, da so ženske moški, ki se maskirajo kot ženske, moški pa ženske, ki bežijo v moškost, da bi tako prikrije ženskost v sebi –, je še vse v redu; problem nastopi v zadnjem delu, ko se znajdemo v polju brezmejnne performativne igre konstruiranja različnih subjektivnih pozicij, ki se ironično spodbijajo itd. Kar

pogoje-predpostavke, kar tukaj manjka, pa je prav akt »postavitve« kot performativno dejanje, kot čista formalna konverzija, ki jih »naredi« predpostavke. Akt, tista »pika na i«, ki postavi predpostavke, je torej Eno, tavitološka gesta *označevalca-gospodarja*.

V tem je asimetrija: postavljanje predpostavk naleti na mejo v »ženski« ne-celosti, upira se mu realno, nizanje predpostavk postavljene vsebine pa naredi za celo »moški« performativ. Predpostavljeno, ki se ga ne da postaviti, je metonimični-transcendentalni *objekt* (ki nas žene v neskončno postavljanje); akt postavitve vsega predpostavljenega pa je konstitutivna kretnja *subjektivacije*. In ali ni tega različnega statusa aporije postavljanja oziroma predpostavljanja možno navezati na dvojnost dinamičnega in matematičnega sublimnega? Ali ni aporija postavljanja matematična (nikoli ne moremo vsega postaviti), aporija predpostavljanja pa dinamična (je element v poziciji izjeme, ki ima moč, da postavi predpostavke)? – Toda kar nas zanima tukaj, je predvsem način, kako skuša Hegel to zagato postavljanja predpostavk in predpostavljanja postavljenega razrešiti z determinirajočo refleksijo. Ta logika treh modalitet refleksije (postavljajoča, zunanja, določujoča refleksija) nam da osnovno matrico za celotno logiko bistva, za triade, ki si sledijo: identiteta, razlika, protislovje; bistvo/oblika, oblika/materija, vsebina/oblika; formalni, realni, popolni temelj; itd.⁴

II.

Identiteta-razlika-protislovje. Identiteta, za katero tu gre, je refleksijska opredelitev, je kategorija bistva: ne gre za sebičnost katerekoli miselne opredelitve (rdeče je rdeče, zima je zima), gre za istovetnost neke bitnosti v njenem bistvu, onstran spreminjajočega se toka pojavov. Toda kako opredeliti to identiteto, v čem sestoji ta identiteta? Če skušamo stvar zajeti, kot je »v sebi«, ne glede na razmerja do drugih stvari, ne moremo o njeni identiteti reči nič, stvar sovpadne z vsemi ostalimi stvarmi, zgubimo torej prav njeno specifično identite-

se s tem zgubi, je prav razsežnost, ki jo naznači naslov knjige – gender *trouble*: dejstvo, da spolnost definira neka konstitutivna zagata, neko travmatično jedro, in da so vsi performativni poskusi prav poskusi, z nekim simbolnim konstruktom zakrpati to travmo...

4. V tem bi tudi bila ključna slabost knjige Roberta Pippina *Hegel's Idealism* (Cambridge: Cambridge University Press 1988), ki sicer najavlja novo etapo študij o Heglu, katere temeljno intenco velja v celoti podpreti: da je treba proti prevladujočemu »historičnemu« pristopu (Heglova »metafizika«, dialektična logika, naj bi bila brezupno zastareli mastodont, vse, kar je »živega« na Heglu, pa naj bi bila socialno-historična vsebina njegovih konkretnih analiz v *Fenomenologiji*, *Filozofiji prava*, *Estetiki*, itd.) reafirmirati prav Heglovo dialektično logiko, in da pelje pot k tej reafirmaciji skozi Kanta, tj. skozi pokaz, kako Hegel nikakor ne pomeni padca v »nekritično« metafizično ontologijo razodevanja Absoluta, ampak vsekoli ostaja v okvirih Kantovega »kriticizma« in ga zgolj radikalizira. Slabost Pippina pa je v tem, da odpove na ključnem mestu, v svoji obravnavi logike refleksije: »določujoča refleksija« mu je prazen, nedomišljen, zgolj metaforično formuliran poskus razrešiti antinomijo med postavljanjem in zunanjo refleksijo, na katero smo konec koncev obsojeni...

to. Od identitete preidemo k razliki tako, da dojamemo, kako je vsa »identiteta« identitete neke bitnosti v spletu njenih razlik do ostalih bitnosti. Vzemimo osebo X: v čem je njena socialna identiteta? V spletu njenih socialnih mandatov, vlog, ki so vse diferencialne: oseba X je »oče« le v razmerju do »matere« in »sina«, v nekem drugem razmerju je sam »sin«, itd. – navedimo ključen odlomek iz Hegla:

»Oče je drugo sina in sin drugo očeta, vsak je zgolj kot drugo drugega; in obenem je ena določitev zgolj v odnosu do druge... Oče je tudi zunaj odnosa do sina nekaj za sebe; toda tedaj ni oče, temveč preprosto nek moški ... Zoperstavljenosti vsebujejo protislovje v toliko, kolikor se v istem oziru negativno nanašajo druga na drugo ali se vzajemno ukinjajo in so druga do druge indifereentne.«⁵

(Tu smo pustili ob strani prehod od razlike k nasprotju.) Zakaj je ta odlomek ključen? Zaradi poteze, ki jo nepozoren bralec zgreši, ker nasprotuje običajnemu pojmovanju »heglovskega protislovja«: »protislovje« *ni* med »očetom« in »sinom« (tu imamo opraviti s preprostim nasprotjem dveh vzajemno sovisnih členov); protislovje tudi *ni* v tem, da sem v nekem razmerju (do sina) oče, v nekem drugem razmerju (do lastnega očeta) pa sin, da sem torej »hkrati oče in sin« – če bi to bilo »protislovje«, bi pri Heglu dejansko imeli opraviti z logično zmedo, saj je jasno, da nisem oboje v istem razmerju. Kot povsem jasno pove zadnji navedeni stavek, je protislovje *notranje samemu »očetu«*, je torej »protislovje« med tem, kar sem »za druge«, kar je moj simbolni mandat, in med mano kot tem, kar sem »v sebi«, v abstrakciji od razmerja do drugega – v lacanovskih terminih –, protislovje je protislovje med \$ in S1, med praznino tega, kar je subjekt sam zase, kot čista zasebnost, in med označevalno potezo, ki ga zastopa za druge. Zunaj razmerja do drugih nisem nič, sem le splet razmerij do drugih (»človekovo bistvo je celokupnost družbenih razmerij«, kot bi rekel Marx), hkrati pa sem vseeno ta »nič«, prazen X, ki je v razmerju do... Še natančneje, »protislovje« je v tem, da me prav »odtujitev« v nekem simbolnem mandatu, v S1, ki me zastopa, vzvratno naredi za \$, za to, kar uhaja mandatu: nisem zgolj oče, zgolj ta opredelitev, toda tisto, kar sem onstran simbolnih opredelitev, sem zgolj kot prazni X, ki uhaja tem opredelitvam (in je v tem smislu njihov retroaktivni proizvod). Šele simbolno zastopstvo v diferencialni mreži me »izprazni«, naredi iz S, iz polnosti »patološkega« subjekta, izpraznjeni \$.

To, kar sem »za druge« – denimo, v zgoraj omenjenem zgledu, »oče« –, je povzeto v označevalcu, ki me reprezentira za druge označevalce (za sina sem oče, itn.). Zunaj tega nisem nič – \$ – vendar je prav ta nič nič čistega samonanašanja: sem zgolj to, kar sem za druge, a hkrati sem sam tisti, ki se samodoloča, ki določa, katera mreža relacij z drugimi ga bo določala. Sem določen z

5. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, Werke in 20 Bnden, Suhrkamp, Frankfurt/Main, zv. 6, str. 77.

mrežo (simbolnih) relacij, prav kolikor se kot objekt samonanašanja tako samodoločim. Drugače rečeno, tu smo spet pri svobodi kot avtonomiji: moja določenost z mrežo simbolnih vezi je zmerom-že samo-določitev. – S tem pa smo že prišli do lacanovske formule označevalčeve reprezentacije:

$$\frac{S1}{S} \text{ ————— } S2$$

(Kaj pa četrti element Lacanove algebre, *a*? Ta pomeni prav poskus subjekta, da dobi oporo svoje identitete onstran označevalne interpretacije-zastopstva.)

Ključno je torej, da ne zgrešimo logike prehoda nasprotja v protislovje. Prehod ni v tem, da nekako ugotovimo, da se nasprotji ujemata, da sta sovisni, da prehajata druga v drugo itd. V čem pa je potem prehod? Vzemimo nasprotje moškega in ženske: seveda lahko v neskončnost variiramo motiv, da sta to sovisna elementa, da je vsak hkrati bit drugega, itd., toda dokler jemljemo to kot nasprotje na ozadju splošnosti »človeka« (rod človeka, ki ima dve vrsti, moškega in žensko), še nimamo protislovja; do protislovja pridemo, ko nam (v tem, čemur pravimo »moškošovinistična« perspektiva) moški nastopa kot utelešenje človeka nasploh, ženska pa kot »manj-moški«; pola s tem nista več preprosto simetrična, moški zastopa rod človeka, ženska pa razliko kot tako. (V jeziku strukturalne lingvistike bi rekli, da smo v protislovju, ko nam eden od polov nasprotja nastopi kot »markiran«, drugi pa kot »nemarkiran«.)

Od nasprotja k protislovju torej preidemo skozi logiko »nasprotnostne opredelitve«: ko obči medij nasprotja »sreča samega sebe« v svoji nasprotnosti opredelitvi, tj. v enem od členov nasprotja. Marx tu da lep zgled v svojem *Kapitalu*, in sicer prav ob samem kapitalu: od razlike k protislovju preidemo, ko se med različnimi kapitali (vloženimi v konkretna podjetja, proizvodne enote) pojavi »finančni kapital«, torej utelešenje kapitala nasploh nasproti konkretnim kapitalom. »Protislovje« je torej ime za razmerje med kapitalom nasploh in tisto zvrstjo kapitala (finančni kapital), ki uteleša kapital nasploh. Protislovje je v tem smislu hkrati protislovje med pozicijo izjavljanja in izjavno vsebino: ko izjavljalec sam s svojim govornim dejanjem naredi tisto, kar drugemu očita. Šolski primer iz strankarskega življenja: ko nekdo očita drugim strankam, da upoštevajo le ozke strankarske interese, svojo stranko pa ponuja kot nevtralnno-nadstrankarsko, kot tisto, ki ji gre le za dobrobit naroda, s tem sam počne tisto, kar očita drugemu, tj. uvaja najstrožjo *strankarsko* razliko med svojo stranko in ostalimi strankami, torej kar najmočnejše promovira interes svoje stranke. Tu imamo spet opraviti z logiko »nasprotnostne opredelitve«: nadstrankarska občost sreča samo sebe v neki določeni stranki – in v *tem* je protislovje.

Ob koncu odjavne špice *Velikega diktatorja* Chaplin parafrazira običajno zanižanje glede odnosa diegetične realnosti do realnih oseb zunaj filma (»vsaka podobnost je naključna«): »Vsaka podobnost med diktatorjem Hynklom in

judovskim brivcem je čisto naključna. « *Veliki diktator* je konec koncev prav film o tej *identiteti*: Hynkel-Hitler je »nasprotnostna opredelitev« ubogega judovskega brivca. Hynkel-Hitler, vsenavzoči glas, je dvojniki-senca ubogega judovskega brivca, kar postane posebej jasno v prizoru, ko zvočniki po getu prenašajo divjaški antisemitski govor Hynkla – brivec beži po ulici, kot da ga preganja odmev lastnega glasu, lastna senca, ki ji hoče pobegniti. V tem je nek globlji vpogled, kot se nemara zdi na prvi pogled: judovski brivec v *Velikem diktatorju* ni upodobljen toliko kot Jud, ampak predvsem kot lik »malega človeka, ki hoče živeti mirno, skromno, a srečno življenje zunaj političnih zdrah« – in (kot so opozorili že mnogi prodorni analitiki) je nacizem prav pobesneta hrbtana stran, bes tega »malega človeka«, ko se mu zamaje njegov utečeni, skromni svet. V ideološkem ozadju filma se to izraža kot neka druga implicitna identiteta nasprotij: Avstrija = Nemčija. Kaj, katera politična tvorba, namreč v filmu nastopa kot žrtev in hkrati idilični protipol Nemčije? »Austerlic«, Avstrija, idilična, kičasta vinorodna deželica srečnih malih ljudi, z eno beseda: dežela »fašizma s človeškim obrazom«. (Se je Chaplin zavedal ironije dejstva, da je bila Avstrija, ki je bila Hitlerjeva žrtev, od Dolfusovega puča naprej protofašistična korporativna država? In ali isto ne velja za *Zvok glasbe*, kjer je proti-fašistična sila prav tako utelešena v samozadostni avstrijski provincialnosti, kjer je torej ideološki spopad konec koncev zveden na spopad med dvema fašizmoma, barbarskim in tistim, ki še ohranja »človeški obraz«?) Dejstvo, da brivčev končni govor spremlja ista glasba kot Hynklovo poigravanje z balonom – zemeljsko kroglo (preludij k Wagnerjevemu *Lohengrin*), se od tod izkaže za bolj zlovešče kot pa se nemara zdi: konec koncev je to, kar brivec reče, natančno to, kar bi rekel sam Hitler v svoji kičasto-malomeščanski drži.)

III.

Bistvo/oblika, oblika/materija, vsebina/oblika. Kako je tu dojeti bistvo, nam najboljše pove zgled iz vsakdanje govornice, ko – prav tedaj, ko nam zmanjka argumentov – rečemo, da je zadeva, o kateri je govor, »v bistvu takšna«. Skratka, bistvo je tu neposredovana notranjost, »bistvo stvari«, ki vztraja ne glede na zunanjo formo. Zgledov za takšno držo, ki jo najboljše ponazarja bebavost pregovora »volk dlako menja, nravi (oziroma kože) pa ne«, ne primanjkuje predvsem v politiki. Vzemimo, kako se obravnava političnega nasprotnika: ne glede na to, kaj bivši komunisti storijo, nas ta demokratična »oblika« ne sme prevarati, gre zgolj za obliko, »v bistvu« ostajajo isti stari totalitarni boljševiki, itd. Zadnji zgled takšne logike »notranjega bistva«, ki vztraja ne glede na premene zunanje forme, je bila sodba nezaupljivih o Gorbačovu 1985: nič se ne bo spremenilo, Gorbačov je še bolj nevaren, ker daje lažno demokratično masko sistemu – njegov cilj je, sistem okrepiti, ne pa temeljito spremeniti... Heglovska poanta je tu, da ta ugotovitev povsem drži, Gorbačov je verjetno res tako mislil. Problem je v tem, da je s svojimi dejanji – ne glede na svoje namere – sprožil proces, ki je v temelju spremenil sistem. »Resnica«

je bila v zunanji formi. – Skratka, takšno »bistvo« je povsem prazna opredelitev, katere ustreznost lahko preverimo zgolj tako, da pogledamo, koliko oziroma kako se domnevno »skrito bistvo« izrazi v zunanji obliki – tako pridemo do naslednje dvojice oblika/materija, kjer se razmerje obrne, tj. oblika ni le pasivni izraz, za katerim je treba prepoznati »pravo bistvo«, ampak je tisto, kar individuirata pasivno-brezlično materijo, kar ji da neko določeno opredelitev. Drugače rečeno, tisti trenutek, ko se zavemo, da je vsa opredelitev bistva v njegovi formi, se bistvo v abstrakciji od forme sprevrže v brezoblično podlago forme, v materijo. Kot koncizno pravi Hegel, moment opredelitve in moment subsistence s tem padeta vsak k sebi, se razločita: na neki stvari je »materija« pasivni moment subsistence (njena tvarna podlaga, temelj), »forma« pa naredi to stvar za določeno stvar. Vendar dialektika, v katero se tu takoj zapletemo, ni le v tem, da nam nikoli ni dana »čista« materija brez forme (glina, iz katere naredimo posodo, mora že imeti neke opredelitve, ki jo delajo primerne za neko formo, ne pa za neko drugo, npr. za posodo, ne pa za iglo ali kopje), da se torej »čista« brezformna materija sprevrže v svoje nasprotje, v prazno formo sleherne možne konkretne opredelitve; in obratno. Na kar Hegel tukaj meri, je nekaj bolj radikalnega: inherentna protislovnost pojma oblike, ki je hkrati načelo univerzalizacije in načelo individuacije. Oblika v nasprotju s tvarino je hkrati tisto, kar brezoblično tvarino naredi neko določeno stvar (vrč iz gline); hkrati pa je oblika tisto abstraktno-obče in kot tako skupno različnim stvarim (papirnate, steklene in kovinske skodelice naredi za »skodelice« njihova skupna *oblika*). Izhod iz te zagate je lahko le v tem, da materije ne dojamemo kot nekaj pasivno-brezobličnega, ampak kot nekaj, kar je že v sebi notranje strukturirano, torej kot nekaj, kar nasproti formi stopa z lastno vsebino. Toda če nočemo spet pasti v začetno abstraktno nasprotipostavljenost notranjega bistva in zunanje forme, pri tem ne smemo spregledati, da je dvojica vsebina/forma (oziroma vsebina kot taka) zgolj drugo ime za tавтолоški odnos, za samoodnos forme – kaj je namreč »vsebina« drugega kot *oblikovana materija*? Lahko rečemo, da je forma način, kako se vsebina udejanji v materiji (s tem, da jo ustrezno oblikuje): denimo, »isto vsebino« (zgodbo o umoru Cezarja) lahko povemo v različnih oblikah, od Plutarhovega zgodovinskega poročila preko Shakespearove drame do hollywoodskega filma. Hkrati pa lahko rečemo, da je forma občost, ki družijo množico raznoterih vsebin (forma detektivskega romana pomeni ogrodje kodificiranih žanrskih pravil, ki družijo dela Agathe Christie, E.S.Gardnerja itd.). Drugače rečeno, kolikor je materija ime za abstraktno drugo forme, je »vsebina« način, kako se materija posreduje s formo oziroma je »forma« način, kako se vsebina izrazi v materiji – v obeh primerih gre za isto, namreč za to, da je odnos vsebina/forma za razliko od odnosa materija/forma *tавтолоški* odnos: »vsebina« je sama forma v svoji nasprotnostni opredelitvi.

Tako lahko glede na celoto tega gibanja vidimo, kako njena logika v sebi zgošča oziroma najavlja triado pojma, sodbe in silogizma: par bistvo/forma je na

ravni pojma, tj. bistvo je enostavna vsebnost pojma, ki je podstat in opredelitev stvari, njen »pojem«. Z naslednjim korakom imamo dobesedno opraviti z *Ur-teil*, sodbo kot razločitvijo, razcepom bistva na oba njegova momenta: moment subsistence (materija kot podstat) in moment opredelitve (forma): neka podstat je opredeljena s tem, da ji je predciran neka forma. Tretji korak pa vnese trojnost, značilno za ustroj silogizma, s formo kot njegovim srednjim členom.

IV.

Formalni, realni, popolni temelj. Ta razdelek Heglove *Logike* je pravi biser, saj v njem najdemo vse, od ključa za logiko »sprevrjenega sveta« do vnaprejšnje kritike mladega Marxa in odgovora Althusserju.⁶ – Formalni temelj ponovi isto tautologijo kot sklicevanje na »pravo bistvo«: k pojavu, ki naj bi ga pojasnil, ne doda nobene nove vsebine, ampak zgolj dano empirično vsebino prevede, prestavi, v formo temelja. Kamen je težak – zakaj? zaradi sile težnosti, itd. Najboljši primer tega, na kar meri Hegel s »formalnim temeljem« nudi nemara prav psihoanalitična teorija, namreč način, kako včasih v nji nastopa sklicevanje na gon smrti: razlaga »negativne terapevtske reakcije« (oziroma nasploh pojavov agresivnosti, uničevalskega besa, vojne, ipd.) s *Todestrieb* je tautološka gesta, ki pojava ne pojasni, mu ne doda nobene nove vsebine, ampak zgolj isto dano empirično vsebino prevede v občo formo zakona – ljudje se ubijajo, ker jih k temu žene gon ubijanja... Posebej zanimiva so tu Heglova izvajanja, v katerih poudari, da tovrstno tautološko pojasnjevanje, zato da bi prikrilo svojo pravo naravo in si ustvarilo videz vsebine, prazno formo temelja znova napolni z izmišljeno, imaginarno vsebino, ki jo postavi na isto raven kot dejansko empirično vsebino: tako dobimo »eter«, »magnetizem«, »flogiston« in podobne skrivnostne, nikjer empirično dane naravne sile, ki so način, kako si prazne miselne opredelitve nadevajo videz empirične vsebine – dobimo torej »sprevrjeni svet«, kjer miselne opredelitve nastopajo kot svoje nasprotje, kot empirični predmeti. (Znotraj same filozofije je vrhunski primer tega Descartesova lokacija vezne točke med dušo in telesom v češariko: ta žleza je zgolj kvazi-empirična pozitivacija tega, da Descartes ni zmožen *pojmovno dojeti* posredovanosti misleče in razsežne substance v človeku.) »Sprevrjeni svet« za Hegla ni v tem, da onstran empiričnega sveta predpostavimo kraljestvo nadčutnih idej, ampak v dvojni sprevrjenosti, se pravi v tem, da samim nadčutnim idejam spet damo obliko čutnosti, tako da imamo podvojenost samega čutnega sveta, tj. poleg našega vsakdanjega čutnega sveta še svet (čutno vidnih) duhov, etra kot fine tvarine itd.⁷ – Zakaj so ta Heglova izvajanja tako

6. Na kar je v svoji izvrstni študiji *Hegel et la critique de la metaphysique*, Paris: Vrin 1981, opozorila Beatrice Longuenesse, na katero se tukaj opiramo.

7. Nemara najlepši primer takšnega imaginarnega, kvazi-empiričnega objekta, ki zgolj pozitivira našo nemožnost misliti neko pojmovno razmerje, nam nudi sam Kant v svojem *Opus Posthumum*, ko razvije hipotezo o »etru« (cf. J.N. Findlay, *Kant and the Transcendental Object*,

zanimiva? Ker že vnaprej razvijejo tisto, kar Feuerbach, mladi Marx in Althusser radi variirajo kot kritiko spekulativnega idealizma: da je resnica spekulativnega idealizma pozitivizem, zaslužjenost empiriji, da spekulativni idealizem zgolj podeljuje spekulativno formo najdeni empiriji...⁸

Naslednja stopnja pri Heglu je zato realni temelj, kjer razlika med temeljem in utemeljenim ni več zgolj formalna, ampak je postavljena v samo vsebino, kot razlika dveh vsebinskih momentov – v vsebini obravnavanega pojava izoliramo nek moment in ga postavimo kot temelj ostalih momentov, ki se s tem pretvorijo v tisto »utemeljeno«. Denimo, v neki zvrsti tradicionalnega marksizma je ekonomska baza, ustroj produkcijskega procesa, tisti moment, ki (z vsemi komplikacijami glede zadnje instance ipd.) določa vse ostale. Ob tem se seveda takoj zastavi vprašanje, zakaj *prav ta* moment in ne kateri drugi? Čim namreč nek pojav izločimo iz celote kot njen temelj, se lahko vprašamo, ali tudi drugi pojavi nekako ne vplivajo nanj; edina pot odgovora je zato, da podrobno analiziramo celotno mrežo razmerij med temeljem in utemeljenim in iz nje izpeljemo, zakaj igra *prav ta* element v tej mreži vlogo temelja – s tem pa smo že naredili korak k naslednji modaliteti temelja, h kompletnemu temelju. Bistveno je, da ne zgrešimo, kaj tu naredi Hegel: ne ponudi nam neki drugi, »še globlji«, nad-Temelj, ki bi utemeljil temeljno vlogo temelja, ampak uteme-

Oxford: Clarendon 1981, p. 261-267). Iz paradoksov gibanja v prostoru (če je prostor poln, gibanje kot premik iz ene prostorske točke na drugo ni možno, saj so »vsa mesta polna«; če je prazen, pa stik med dvema telesoma, ki sta narazen, učinkovanje med njima, tudi ni možno, saj se preko praznine ne more prenašati nobena sila) je Kant sklepal, da je pogoj možnosti prostora, kot ga doživljamo, »eter« kot vseprežemajoča, vsepredirajoča tvarina sveta, ki je praktično ista kot hipotetično predstavljen prostor sam: vsenavzoča tvarina, ki je prostor sam, ki ga povsem kontinuirano zapolnjuje, in je kot taka medij vzajemnega delovanja vseh ostalih »navadnih« pozitivnih sil oziroma objektov v prostoru. TO je tisto, na kar meri Hegel s »sprevrjenim svetom«: nasprotje praznega prostora in objektov v njem Kant razumsko razreši tako, da predpostavi neko tvarino, ki je svoje nasprotje, povsem presojna, homogena in kontinuirana – tako kot si primitivna religija onstran predstavlja kot eterično-materialni onstran. (Potreba po tej hipotezi kajpada odpade, čim sprejmemo tezo post-newtonovske fizike o ne-homogenem prostoru.) In posebej ključno je tu, da uvidimo, kako je tisto, kar Kanta požene v to konstrukcijo etra, natanko temeljni fantazmatski okvir njegove misli, namreč logika »realne opozicije«: »eter« je deduciran natanko kot nujno pozitivno nasprotje »običajni« merljivi-zgostljivi-vezljivi-izčrpljivi snovi.

8. Znanstveno-fantastični film *Hidden* je v sami svoji naivnosti ena najlepših uprizoritev tovrstne materializacije nekega pojmovnega razmerja: akterji živijo vsakdanje življenje v današnji Kaliforniji, ko pa si eden med njimi natakne posebna zelena očala, vidi pravo stanje stvari – navadnim očem nevidne ideološke ukaze, tj. povsod pričujoče napise »ravnaj tako, kupi to...«. Fantazma filma so torej očala, ki bi nam dobesedno omogočila »videti ideologijo« *qua* servitute volontaire, videti ukaze, ki se jim pokoravamo tedaj, ko se doživljamo kot svobodni posamezniki; in »napaka« je kajpada v tem, da ti ideološki ukazi nimajo običajne materialne eksistence, da delujejo kot čisto simbolno razmerje, ki so zgolj njegovi učinki materialni. (Drugače rečeno, *Hidden* zgolj na višji ravni realizira klasično razsvetljsko fantazmo ideologije kot zarote posebnega duhovniškega sloja, ki v interesu oblastnikov zavestno vara ljudstvo.)

lji temelj v celoti razmerij temelja do utemeljene vsebine. V tem preciznem pomenu je kompletni temelj enotnost formalnega in realnega temelja: je realni temelj, čigar utemeljujoče razmerje do utemeljene vsebine je samo znova utemeljeno v čem? – natanko v istem, se pravi v njegovem lastnem razmerju do utemeljenega, v totalnosti tega razmerja. Temelj je temelj utemeljenega, toda da je njegov temelj, mora biti utemeljeno v tem njegovem razmerju do temelja. S tem smo spet pri tautologiji (moment formalnega temelja), vendar ne več v prazni tautologiji, ampak v tautologiji, ki vsebuje moment protislovja v natančnem zgoraj omenjenem smislu, namreč kot identičnost celote s svojo »nasprotnostno opredelitvijo«: kot identičnost nekega momenta celote – realnega temelja – s samo to celoto.

Kot je znano, je Althusser v *Lire le Capital* skušal zajeti epistemološki prelom marksizma z novim pojmom vzročnosti, »naddoločenostjo«, ki meri na to, kako je sama določujoča instanca naddoločena s totalnostjo mreže razmerij, v kateri igra odločilno vlogo. Ta pojem vzročnosti je zoperstavil tako mehanični tranzitivni vzročnosti (verigi vzrokov in posledic, katere pojem je paradigmatsko na delu v fizikalnih vedah) kot ekspresivni vzročnosti (notranje bistvo se izraža v nizu pojavnih oblik). Z »ekspresivno vzročnostjo« Althusser meri na Hegla, kjer naj bi se, denimo, isto duhovno bistvo (»duh časa«) izražalo na vseh ravneh družbe (v religiji kot protestantizem, v politiki kot osvoboditev civilne družbe iz spon srednjeveškega korporativizma, v pravu kot vladavina privatne lastnine oziroma svobodnih oseb kot njenih nosilcev...). V lacanovskih terminih althusserjanska triada ekspresivne-tranzitivne-naddoločujoče vzročnosti prekriva s triado IRS: ekspresivna vzročnost je kajpada imaginarna, isti imago, ki se vtiskuje na raznih ravneh; naddoločenost implicira simbolno totalnost, saj je naddoločenost kot retroaktivna določenost temelja s totalnostjo utemeljenega možna le v simbolnem univerzumu; tranzitivna vzročnost označuje nesmiselne trke realnega. In posebej važno je, da danes, ob ekološki katastrofi, ne »najdevamo v stvareh pomenov, ki jih tam ni«, kot to počno tisti, ki berejo ekološko krizo kot kazen, kot znamenje... (spomnimo se spet modne teorije o homologiji med notranjostjo duše in zunanostjo univerzuma – zgled novega vzpona »ekspresivne vzročnosti«).

Na podlagi logike temelja pa lahko rečemo, da ne le da ta očitek ne drži, ampak ga celo sam Hegel že vnaprej razvije, saj Heglova triada formalnega, realnega in kompletnega temelja natanko ustreza triadi ekspresivne, tranzitivne in naddoločene vzročnosti: kaj je »kompletni temelj« drugega kot ime za to, da je sama določujoča instanca sama (nad)določena z mrežo, totalnostjo, razmerij, v katerih igra določujočo vlogo? Pierre Macherey v *Hegel ou Spinoza?* razvije paradokso postavko, da se zdi, kot da je Spinoza bral Hegla in vnaprej odgovoril heglovski kritiki »spinozizma«; isto bi lahko torej rekli za Hegla: da je vnaprej razvil althusserjansko kritiko (tega, kar si Althusser predstavlja kot) heglovstvo(a); še več, da je razvil moment, ki Althusserju manjka,

če naj do kraja domislimo sam pojem naddoločenosti – moment subjektivnosti, ki se je ne da zvesti na imaginarno (ne)spoznanje kot učinek interpelacije, torej \$, »praznega«, zaprečenega subjekta.

V.

Ustavimo se torej tukaj in opustimo dokazovanje, kako se ista matrica ponavlja do konca drugega dela *Logike*; bodimo pozorni zgolj na to, kako je temeljni antagonizem celotne logike bistva antagonizem med (notranjim) temeljem in (zunanji) pogoji stvari, za katero gre, se pravi nemožnost doseči sorazmerje med tema dvema razsežnostima, ju uskladiti v »višji sintezi«. Kako se ob tem ne spomniti toliko navajanega stavka iz Marxovega *18. brumaira* o tem, kako ljudje sicer delajo zgodovino, toda ne v praznem, ampak v okoliščinah, ki si jih niso izbrali, v katerih se znajdejo? (Do prehoda v tretji del logike, v »subjektivno logiko« pojma, pride prav tedaj, ko je ta nesorazmernost odpravljena.) Natanko v tem je alternativa med postavljajočo in zunanjo refleksijo: ali ljudje iz sebe ven, avtonomno, ustvarjajo svoj svet, ali pa so plod zunanjih okoliščin. Filozofski zdravi razum bi nam tu nalagal nekakšno kompromisno pravo mero: imamo možnost izbire, uresničujemo svoje projekte, vendar v okviru s tradicijo podedovanega polja, ki zariše polje možnih izbir... Natanko tovrstna »dialektična sinteza« pa je tisto, kar Hegel odkloni. Njegova poanta je v tem, da te meje ni mogoče zarisati: vsak notranji potencial je možno prevesti (konvertirati njegovo formo v) zunanji pogoj in obratno.

Na ravni, na kateri smo tukaj, se torej nasprotje postavljajoče in zunanje refleksije kaže v obliki nasprotja med notranjim bistvom (»pravo naravo«) stvari in zunanjimi okoliščinami, ki omogočajo, da se to bistvo realizira – med, kot pravi Hegel, *temeljem* in *pogoji*. Kar Hegel tukaj naredi, je nekaj zelo natančnega: zavrne običajno razmerje med notranjimi potenciali nekega predmeta in zunanjimi okoliščinami, ki o(ne)mogočajo realizacijo teh potencialov, in sicer tako, da postavi med to dvojico radikalen enačaj. Njegov lasten primer iz vzgoje: reči, da je učenec potencialno, po svoji imanentni zmožnosti, učenjak, nosilec vednosti, je natanko ekvivalentno temu, da rečemo, da je ta vednost navzoča kot zunanja sila, ki pritiska na učenca, v obliki učiteljeve avtoritete. Ali, neslavni primer iz zgodovine komunizma: reči, da je delavski razred na sebi revolucionarni subjekt, je natanko ekvivalentno temu, da obstoji Partija, ki od zunaj pritiska na delavski razred, naj se pretvori v revolucionarni subjekt. V tem preciznem pomenu je Heglu kar le mogoče tuj evolucionizem v slogu razvoja od nasebnosti k zasebnosti: »na sebi« je kategorija, ki je strogo korelativna nekemu »za nas«, za nekoga drugega od stvari: da je kup gline »na sebi« vrč, pomeni, da je vrč v zamisli delavca, ki bo od zunaj to obliko vtisnil glini... Običajen način govorjenja, ki pravi, da »bo učenec realiziral svoje zmožnosti, le če mu bodo dani pravi pogoji«, torej vara: kolikor učenec svojih potencialov *ne realizira*, nam pusti odprto možnost izgovora, da rečemo »saj bi učenec svoje potenciale realiziral, le da pogoji, okoliščine, niso bili pravi...« – cinizem,

vreden znamenitega Brechtovega »Bili bi dobri, namesto tako grobi, le da okoliščine niso takšne!« iz *Beraške opere*. Za Hegla zunanje okoliščine niso ovira realizaciji notranjih potencialov, ampak prav edino možno torišče, kjer se izkaže, ali so ti notranji potenciali dejanski potenciali ali zgolj iluzorni in kot taki nični. – Spinozistično rečeno: »postavljajoča refleksija« opazuje stvari kot so v njihovem večnem bistvu, *sub specie aeternitatis*, medtem ko jih »zunanja refleksija« opazuje *sub specie durationis*, kot vpete v niz naključnih zunanjih okoliščin. Vse se torej odloči na tej točki: *kako* Hegel premaga »zunanjo refleksijo«? Tu smo pri razliki med Spinozo in Heglom: Heglova filozofija bi dejansko bila zgolj »dinamizirani spinozizem«, če bi Heglu šlo za to, da – kot se glasi običajna predstava – zunanost naključnih pogojev zvede na samoposredovanje notranjega bistva-temelja. Toda kaj dejansko naredi Hegel?

Da bi pokazali to poljubnost oziroma zamenljivost, se spomnimo političnih napetosti, denimo izbruhov rasizma, kjer se običajno operira prav s kategorialnim parom temelja in pogojev oziroma okoliščin: reče se, da je rasizem (oziroma nasploh to, čemur pravimo »izbruhi iracionalnega množičnega sadizma«, uboj žrtvenega kozla ipd.) neka latentna psihična dispozicija, jungovski arhetip, ki vznikne na dan v določenih pogojih (družbene nestabilnosti in krize ipd.). V tej optiki bi bila rasistična dispozicija »temelj«, tekoči politični boji pa »okoliščine« oziroma pogoji njegove aktualizacije. Problem pa je v tem, da je konec koncev poljubno, kaj štejemo za temelj in kaj za pogoje; čisto lahko bi bilo pravkar omenjeno psihologistično perspektivo marksistično obrniti in stvari postaviti takole: bistvo oziroma temelj, denimo, sedanjega srbskega agresivnega obnašanja ni nekakšen večni balkansko-bojevniški primitivni arhetip, ampak sedanji družbeni boj za oblast, in morebitne srbske bojevniške dispozicije oziroma sorodni arhaični arhetipi (»hrvaška genocidnost«, »stoletna etnična sovraštva na Balkanu«) imajo natanko status vnaprej danih pogojev oziroma okoliščin, v katerih se je izrazil ta boj za oblast oziroma ki jih je boj za oblast privleče iz polsence, v kateri so tleli, in jih sam razpihne; v tem smislu lahko povsem upravičeno rečemo, da »v resnici ne gre za nobene etnične ali civilizacijske konflikte, ampak za boj za oblast, ki se preoblači vanje«.

Kako se torej izvleči iz te zadrege? Vzemimo nek drug primer: *renesanso*, tj. ponovno odkritje Antike, ki je odločilno vplivalo na prelom s srednjim vekom v petnajstem stoletju (saj gre prav za renesanso *antike*). Na najbolj neposredni ravni lahko rečemo, da je torej do pretrganja s srednjeveško »paradigmo« prišlo skozi odkritje Antike, skozi vpliv antične misli. Toda ob tem se kajpada takoj zastavi vprašanje: zakaj je antika začela vplivati *prav tedaj* in ne že prej? Odgovor bi seveda bil: zaradi razkroja srednjeveških razmerij je vzniknil novi »duh časa«, in ta je šele odprl senzibilnost, dojemljivost, za antiko – nekaj se je moralo spremeniti v »nas«, da smo bili zmožni percipirati antiko ne kot predkrščansko poganstvo, ampak kot zgled. Lepo in prav, toda s tem nismo izstopili iz vicioznega kroga, saj se je sam ta novi »duh časa« oblikoval prav skozi od-

kritje antičnih tekstov... Paradoks oziroma zagata je torej v tem: na neki način je vse že bilo tu, v zunanjih pogojih (novi »duh časa« se je oblikoval skozi vpliv antike, skozi način, kako je antika delovala ne tedanjo misel in ji omogočila iztrgati se iz takoimenovanih srednjeveških spon), je torej plod interakcije dveh podedovanih tradicij – vendar hkrati do tega vpliva antike ne bi prišlo, če »duh časa« ne bi že bil tu. Na neki točki je torej moralo priti do tavitološke geste: »novi duh« se je konstituiral tako, da je dobesedno *predpostavil samega sebe v svoji zunanosti*, v svojih zunanjih pogojih (v antiki), da je retroaktivno, za nazaj, ne le te pogoje postavil kot svoje, ampak (pred)postavil sebe kot že-danega v njih. Drugače rečeno, *vračanje k zunanjim pogojem (antiki) je moralo sovpasti z vračanjem k »stvari sami«, k TEMELJU*. (In res se je »renesansa« dojela tako: kot vračanje h grštvu kot »temelju« naše (zahodne) civilizacije!) Nimamo torej notranjosti, temelja, ki predpostavlja (za svojo realizacijo) zunanje pogoje, niti zunanjih pogojev, ki so pogoji le kot pogoji nečesa, tj. kolikor delujejo kot pogoji notranjega temelja, ampak je ta zunanji odnos predpostavljanja (temelj predpostavlja pogoje in obratno) presežen z neko čisto tavitološko kretnjo, se pravi tako, da stvar *predpostavi samo sebe*. Ta tavitološka gesta je v nekem smislu povsem »prazna«, nič novega ne prinese, zgolj za nazaj konstatira, da je stvar, za katero gre, *že tu v svojih pogojih*, da je celokupnost teh pogojev že dejanskost stvari – takšna prazna gesta pa je hkrati najbolj elementarna definicija *simbolne geste*.

In ali ni v tem osnovni paradoks »odkrivanja tradicije«, skozi katero se konstituira nacionalna *identiteta*: narod se vzpostavi skozi tovrstno tavitološko gesto, tj. dobesedno tako, da se odkrije kot že-dan? V odkrivanju tradicije torej ne gre le za »postavitev predpostavk« v pomenu retroaktivne postavitve pogojev kot *naših*, gre za to, da se skozi vračanje k (zunanjim) pogojem *stvar vrača k sami sebi*, se pravi, da je vračanje dojetno kot »vračanje k pravim temeljem/koreninam«.

VI.

Iz let realnega socializma je znana šala o tem, kaj je socializem: socializem je družbena ureditev, ki je dialektična sinteza vse doslejšnje zgodovine – od predrazredne družbe je vzela primitivizem, od sužnjelastništva suženjsko delo, od fevdalizma gospostvo, od kapitalizma izkoriščanje, *od socializma pa ime*. Za to gre v heglovski tavitološki gesti, ki vzpostavi reč: v samo definicijo predmeta je treba všteti tudi ime. Čim neko reč razstavimo na njene lastnosti oziroma sestavine, zaman iščemo na tej ravni neko nad-lastnost ali specifično potezo, ki vse te lastnosti združi v enotno reč. Z drugimi besedami: reč je v celoti zunaj sebe, v svojih pogojih oziroma okoliščinah, glede na svojo pozitivno vsebino ni v nji nič, česar ne bi že bilo v okoliščinah, ki še niso ta reč – kar jo naredi za eno-reč, je dodatna operacija, ki je čisto simbolne narave, tavitološka gesta, ki te okoliščine postavi kot pogoje-komponente reči in s tem hkrati v teh okoliščinah predpostavi reč-temelj. Pojasnimo to s tolikokrat navajanim zgleodom

antisemitizma: njegova logika je natanko ista kot logika zgoraj navedene šale o socializmu.

S tem pa smo hkrati že razkrili naše lacanovske karte: ta tavitološka operacija je tisto, kar Lacan imenuje »point de capiton«, točka prešitja v zelo preciznem pomenu, da označevalec pade v označeno (da je, kot v šali o socializmu, ime del same označene reči). Pri antisemitizmu nam lahko pomaga zgled, ki ga analizira Jameson:⁹ morilski morski pes v Spielbergovem *Žrelo*. Ob nji se je napačno vprašati, v čem je njen ideološki pomen (simbol grožnje tretjega sveta Ameriki, predstavljeni z arhetipskim malim mestecem; simbol izkoriščevalskega kapitalizma – Castrova interpretacija; simbol neukročene narave). Celotno perspektivo je treba obrniti: navadnega človeka v vsakdanu obseda niz med sabo nekonsistentnih strahov (da je žrtev kapitalistične eksploatacije bankirjev; da mu priseljenci iza tretjega sveta ogrožajo mali, varni svet; da bo narava podivjala...), in kar naredi *Žrelo* je neka čisto formalna konverzija: vsem tem strahovom ponudi skupno »posodo«, »reificira« jih v morskem psu. Funkcija morskega psa je zato prav v tem, da s svojo fascinantno prezenco *blokira* spraševanje po pomenih, po družbeni posredovanosti, po korenih ekološke krize itd. Reči, da morski pes »simbolizira« niz zgoraj naštetih strahov, je torej hkrati preveč in premalo: ne simbolizira jih, ampak jih dobesedno izniči in nadomesti, postane edini »pravi« objekt strahu. Je torej »več« kot simbol, je »stvar sama«, ki nas je je strah, hkrati pa manj kot simbol, ker k domnevno simbolizirani vsebini ne pošilja, ampak jo izrine, nadomesti. In homologno je z antisemitskim likom Juda: Jud je odgovor, ki ga antisemitizem ponudi na kopico strahov, ki jih izkuša »navadni človek« v obdobju razkroja družbenega organizma (inflacija, brezposelnost, korupcija, moralna degradacija) – za vsem tem je »aštetih strahov, je torej hkrati preveč in premalo: ne simbolizira kako z oznako »Jud« *ne dodamo nobene vsebine*: vse je že tu v zunanjih pogojih (križa, moralni razkroj...); gre le za to, da z dodatkom imena »Jud« vsi ti elementi postanejo momenti izkazovanja nekega istega *temelja*, »judovske zarote«. Parafrazirajoč šalo o socializmu bi torej lahko rekli, da antisemitizem od ekonomije pobere brezposelnost in inflacijo, od politike parlamentarno korupcijo in zakulisne intrige, od morale razkroj, od umetnosti »nerazumljivi« avantgardizem, *od Juda pa ime*. To ime je tisto, ki izza najdenih pogojev-predpostavk vzpostavi *temelj*, ki naj bi ga ti pogoji izražali...

V tem je hkrati prehod naključnosti v nujnost: po vsebini sta povsem identični (niz okoliščin, ki so del realnega življenja: ekonomska kriza, politični kaos, razkroj etičnih družbenih vezi...), prehod naključnosti v nujnost je zgolj akt čisto formalne konverzije, dodatka nekega *imena*, ki temu naključnemu nizu podeli nujnost, tako da ga naredi za izraz skritega temelja-bistva (»judovske zarote«). – Tako tudi kasneje – na samem koncu »logike bistva« – preidemo od absolutne nujnosti k svobodi: povsem se moramo odpovedati običajnemu

9. Cf. Fredric Jameson, *Signatures of the Visible*, New York: Routledge 1991.

dojetju »svobode kot spoznane nujnosti« – ne gre za to, da se osvobodimo iluzij o svoji svobodi in spoznamo svoje mesto v substancialni mreži vzrokov in posledic; gre za to, da *je šele subjektovo (svobodno) dejanje tista »pika na i«, ki performativno za nazaj vzpostavi nujnost*, se pravi, da je samo dejanje, s katerim subjekt pripozna (in tako konstituira) nujnost, konec koncev svobodno. Voila pourquoi Hegel n'est pas spinoziste: zaradi te tavitološke geste retroaktivnega performativa.

Tako je s subjektivim dejanjem zmerom-že opravljen preskok od neskončne verige vzrokov-pogojev k nepogojenemu: s »spontanim« (v ničemer zunanjem utemeljenim) dejanjem subjekt retroaktivno postavi predpostavke, ki ga določajo. In – v tem bi bila heglovska dopolnitev Kanta – isto je na delu že v čistem umu: sinteza občutkov v predstavo predmeta, ki pripada objektivni realnosti, zmerom implicira neki presežek, s katerim um postulira-postavi neki X kot svoj (nedostopni) objektivni korelat, kot X, ki mu pripadajo zaznani fenomenalni občutki. Navedimo tukaj zelo precizno Findlayevo formulacijo:

»... pojave vedno pripisujemo transcendentalnemu objektu, nekemu X, o katerem vseeno ne vemo ničesar, a ki je nenazadnje objektivni korelat sintetičnih dejanj, ki so neločljivi od mišljenja samozavedanja. Transcendentalni objekt, predstavljen na ta način, lahko imenujemo Noumenon ali mišljenina /Gedankending/. Toda referenca na takšno mišljenino ne uporablja, strogo rečeno, kategorij, temveč je nekaj takega kot PRAZNA SINTETIČNA GESTA v kateri ni dejansko postavljeno pred nas ničesar objektivnega.«¹⁰

Transcendentalni objekt je tako prav nasprotje Ding-an-sich: je »prazen« prav, kolikor ga »objektivno nič ni«, kolikor mu nič ne ustreza v občutkih, s katerimi nas aficira Reč, tj. je čisti objektivni korelat, učinek, subjektive avtonomne-spontane sintetične dejavnosti. In ta »prazna sintetična gesta«, ki stvari nič pozitivnega ne doda, nobene pozitivne nove poteze, a jo prav kot prazna konstituira kot objekt, je akt SIMBOLIZACIJE v svoji najbolj elementarni, ničelni točki. Kar zadeva to razsežnost, Findlay že na prvi strani svojega navedenega dela proizvede ključno formulo, ko opozarja, da transcendentalni objekt za *»Kanta ni različen od objekta ali objektov, ki se kažejo našim čutom in o katerih lahko sodimo in imamo vedenje ... temveč gre za isti objekt ali objekte, dojete glede na določene notranje nečitne poteze in ki v takšnih ozirih ne more biti predmet razsodnosti ali vedenja«*. In naša heglovska teza je – grobo rečeno – v tem, da je ta X, nepredstavljeni presežek, ki se pridoda čutnim potezam, prav GEDANKENDING v strogem pomenu, rezultat same subjektive sintetične dejavnosti: nepredstavljeni X je način, kako se v sam objekt vpiše dejstvo, da njegova enotnost ni v njem samem, ampak je učinek akta simbolne konverzije. (Spomnimo se, kako pri Heglu čisti performativ sprevrne verigo pogojev v brezpogojno Reč, ki temelji v sebi.) Vzemimo spet antisemitizem: v čem je »sintetični akt apercipcije«, ki iz množice (namišljenih) lastnosti Judov

10. Findlay, op.cit., p. 187.

naredi antisemitski lik Juda? Za antisemitizem ni dovolj, da rečemo, kako smo proti Judom, ker so le-ti umazani, izkoriščevalski, intrigantski itd., tj. ni dovolj, da nam označevalec »Jud« designira niz pozitivnih lastnosti; v pravem antisemitizmu smo šele, ko recemo »takšni (izkoriščevalski, intrigantski...) so, KER SO JUDJE«. »Transcendentalni objekt« judovstva je prav tisti X, ki »Juda naredi Juda« in ki ga zaman iščemo med njegovimi pozitivnimi lastnostmi. Bistveno je tukaj, kako akt čiste formalne konverzije, tj. »sintetični akt« povezave niza pozitivnih lastnosti v označevalcu »Jud« proizvede videz objektnega presežka, videz nekega skrivnostnega x, ki je »v Judu več kot Jud« – torej prav videz transcendentalnega objekta.¹¹

V samem Kantovem tekstu je ta *prazna* sintetična gesta naznačena z neko izjemo v uporabi dvojice konstitutivno/regulativno, ki jo je detektirala Monique David-Menard.¹² nasploh so »konstitutivni« tisti principi, s pomočjo katerih um konstituira objektivno realnost, »regulativni« pa tisti, ki vodijo um, ne da bi omogočili pozitivno spoznanje. Ko pa govori o *Dasein*, Kant vpelje dvojico konstitutivno/regulativno v sredi področja konstitutivnega v polnem pomenu besede, in sicer tako, da jo naveže na dvojico matematično/dinamično: »V aplikaciji čistih pojmov razuma na možno izkustvo je uporaba njihove sinteze ali matematična ali dinamična, saj se nanaša deloma preprosto na intuicijo, deloma pa na obstoj /*Dasein*/ nekega pojava nasploh.« (A160/B199) Dinamični principi »so zgolj regulativni in se razlikujejo od matematičnih, ki so konstitutivni, seveda ne z ozirom na gotovost, ki je *a priori* trdno vzpostavljena v enem in drugem primeru, ampak z ozirom na način evidence, se pravi z ozirom na to, kar je intuitivno uzrto in potemtakem tudi dokazano v vsakem od dveh primerov.« (A180/B223) Matematični principi sinteze se nanašajo na realno uzrto vsebino pojava (na fenomenalne lastnosti, ki jih vsebuje stvar), šele dinamični princip sinteze pa garantira, da se predstavna vsebina nanaša na nek objektivni, od toka zavesti neodvisen obstoj. Paradoks – ki je torej v tem, da je obstoj postavljen v odvisnost od »regulativnega«, ne od »konstitutivnega« principa – se pojasni, če znova pomislimo na naš zgled antisemitskega konstrukta Juda: matematična sinteza lahko zgolj združi realne lastnosti, ki jih pripišemo Judu (pohota, skopost, intrigantstvo...), šele dinamična sinteza pa izvrši obrat, s katerim je ta niz lastnosti postavljen kot izraz nekega nedostopnega X, »judovstva«, torej nekega *realnega*, nečesa realno eksistirajočega. Gre za regulativni princip, ker dinamična sinteza ne zaobseže zgolj fenomenalnih

11. Tu moramo biti posebej pozorni na to, kako preprost simetričen obrat proizvede asimetričen, ireverzibilen, ne-zrcalen učinek. Ko obrazec »Jud je skop, izkoriščevalski, intrigant, umazan, pohoten...« obrnemo v »je skop, izkoriščevalski, intrigant, umazan, pohoten... KER JE JUD«, s tem nismo zgolj povedali isto na obrnjen način, ampak smo proizvedli nekaj novega, *objet a*, tisto »nekaj več v Judu kot Jud sam«, ZARADI ČESAR je Jud vse to, kar fenomenalno je. Za to gre v heglovski »vrnitvi reči k sebi v svojih pogojih«: reč se vrne k sebi, ko v njenih pogojih (lastnostih) prepoznamo učinke transcendentnega X, njenega nedostopnega Temelja.
12. Cf. Monique David-Menard, *La folie dans la raison pure*, Paris: Vrin 1991, str. 154-155.

potez-lastnosti, ampak te poteze nanese na X, na transcendentalni objekt; in hkrati gre za obstoj, ker je šele s to dinamično sintezo postavljen obstoj »Juda« kot nezvedljivega na niz predikatov, obstoj kot čista *Setzung* transcendentalnega objekta, ki ni zgolj eden od fenomenalnih predikatov. V lacanovskih terminih, šele z dinamično sintezo je postavljen ne-predikatni X kot »trdo jedro« biti – nov dokaz, da je »um« na delu že sredi samega »razuma«, v najbolj elementarni postavitvi nekega objekta kot realno obstoječega. Zato je tudi pomenljivo, da Kant v celotnem tekstu o drugi analogiji izkustva uporablja besedo »objekt« in ne »predmet«: zunanji-objektivni obstoj, ki ga dosežemo s sintezo na podlagi dinamičnih regulativnih principov, je »inteligibilni«, ne empirično-intuitivni, tj. intuitivnim potezam predmeta doda neki inteligibilni X in ga tako naredi za objekt.

*

Cilj našega sprehoda skozi Heglovo logiko bistva je bil torej točno omejen: šlo nam je za artilulacijo obrisov neke operacije, ki je heglovski protipol temu, kar Kant imenuje transcendentalna sinteza, akt sinteze, izvršene s pomočjo čistega Jaza apercepcije, in hkrati v tej operaciji prepoznati strukturo osnovne ideološke geste.