

Dialektika zloma

MITJA VELIKONJA

POVZETEK

V članku *Dialektika zloma* avtor skuša pokazati na neogibno prekratost vsakršne vizije nevprašljive totalnosti, na obscenost utemeljevanja vsakdanjosti z vidika globalne rešitve, pravičnosti, Previdnosti, sreče v nedefinirani prihodnosti. Vulgarizacija dialektičnega sosledja kot funkcionalnega uverženja lebdečih elementov namesto potrditve manka v sintezi išče tam fantazmatsko spravo, rajsko po(po)lnost. Teodiceja cinično omisli najhujše in najbridkejše epizode zgodovine človeštva, in to s preprostim pogledom s stališča celote, *sub specie totalitatis*. Ne gre torej za problematiziranje, "zlom" dialektike kot take, ampak za afirmiranje dialektike zloma, ki edina lahko razgali fetišizirane razsežnosti "zveličavne" poti, pokaže na njen neukinljivi defekt, na usodni razkol sredi samokonstrukcije, ki ga ta skuša umetelno prikriti.

ABSTRACT

THE DIALECTICS OF BREAK

In the article *"The Dialectics of Break"* the author endeavours to point out the inevitable short-sightedness of any vision of unquestioned totalisation and the obscenity of arguing for everyday reality from the view of a solution, justice, Providence and happiness in an undefined future. The vulgarisation of the dialectic sequence as a functional chaining up of floating elements, rather than reaffirming the lack in synthesis, seeks for some phantom reconciliation and paradisaical fulfilment and perfection. Theodicy cynically gives meaning to the worst and the bitterest episodes of human history by simply viewing it from the position of the whole, *sub specie totalitatis*. The question here is not the "break" of dialectics as such, but a reaffirmation of the dialectics of break. It is the only one to expose the fetishist dimensions of the "redeeming" way, pointing out its indelible defect and the fatal division at the centre of self-construction, which it artfully tries to conceal.

I.

Osmišljevanje zgodovine in institucije v zahodni civilizaciji obe predpostavlja kot pozitivna subjekta, kot "preteklost in prihodnost neke združbe", v kateri naj bi posamičniki "skupno, interesno - preko smotrni dejavnosti - dosegali neke svoje cilje". Tako pojmovanje je v direktnem nasprotju z definiranjem sistema zgolj kot negativne objektivnosti¹, ki računa na imanentni manko v svoji samokonstrukciji, ki se ga zaveda. Fetiš smisla utemelji njegova lastna utaja: postavljen zunaj veljavnega Zakona, onstran simboliziranega - katerega pa prav sam strukturira - se kot neuklonljiv element z logiko ...*da, seveda, pa vendar...* umesti na tisto mesto, ki je za subjekt bistveno v tem, da ga konstitutivno lomi. Povzroči, da se polji vednosti in verovanja, navidez radikalno ločeni, na prvi pogled diametralno tiščeči se vsako v nasprotnem kotu, ubrano ujameta. Fetiš je predmet, kjer se dotakneta in v popolnosti vzajemno pogojujeta, čeprav je morda videti, da sta v tej točki dosegli vrhunec svojega razhajanja. Drugačni zaznavi navkljub je kastracijska tesnoba ob pogledu na pomanjkljivost(i) v dozdevno celem premočna in povzroči, da se resnica sprejme, a skozi verovanje obenem zanika in predružači. Opredmeti se v nekem nadomestnem objektu, ki stopi na mesto pravega, manjkajočega.

Drugačna vednost tako ne prepreči verovanju, da se to ne bi ohranilo. Ravno nasprotno: kljub temu, da se subjekt določenih stvari zaveda, da "*ve*", se fetiš izda z značilnim drugim delom, do-stavkom, po-jasni-lom "*toda*", "*vendar pa*", "*vseeno pa verjamem, da...*". Miren soobstoj navideznega protislovja implicira torej nadomestno naravo objekta, ki si sčasoma okoli svoje pozicije strukturira okolico. Doseže, da s svojo nedoumljivo protislovno zastavitvijo in "predracionalnim" opomenjanjem, osmišljanjem, v popolnosti obvladuje, zakoliči subjektivno usodo². Od manjkajočega prevzame vso prejšnjo investiranost, in se spričo groze ob pogledu na brezdanje spremeni v "*neke vrste spomenik*"³.

Fetiški objekt ohrani ambivalentno izvorno naravnost - je zmaga in zaščita pred neznosnostjo kastracije, njena utajitev in hkratna afirmacija. Tako spodbuja, ustvarja fantazme, ki zafiksirajo človekov odnos do bližnjega, do njegove (z)družbe, do smisla zgodovine: predvsem tiste okoli popolnega Drugega, njegove celosti, do katere(ga) je v transfernem razmerju. Takoj, ko se "intimno" izbrani predmet postavi na manjkajoče, kričeče mesto, v trenutku, ko zapolni neznosno luknjičavost "*subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve*", se pogled na njem spočije in obenem ra- in v-zburi. Fetiška zaslepitev ne hierarhizira "verovanja v nekaj" nad "vednostjo o tem", ampak ju predvsem poveže in opolnomoči. Šele tedaj, ko se zgubi naivno postavljena meja med njima, ko si ne znamo več točno predstavljati, do kod sega meta-fizika in od kod fizika, smo padli v njeno vselej pripravljeno past. V njej vednost končno precizira verovanje, slednje pa ji - kot "*skelet razuma*" (Durkheim) - ponudi oba, za novo resnico potrebna zanos in srčnost. Fetiš je torej "osebna", partikularna izbira, ki ne velja za nikogar drugega, razen seveda ob morebitnem uniformirajočem represivnem posegu vzpostavljanja "ene podobe", "enotnega pogleda nanjo", itn. S tem pa najbolj razkrije prav tistega, ki je njegov avtor. Izvor, vznik fetiša je tistemu, ki ga sprejme, neulovljiv, obenem pa se po njem ne sme spraševati. Ta dvakratna odtegnitev je eden glavnih psihoanalitičnih paradoksov, namreč prepoved tistega, kar je tako in tako postavljeno kot nemogoče. Fetiški objekt povzroči, da brezpogojno sprejmemo nastalo

1 Primerjaj: T. W. Adorno, *Negativna dialektika*, str. 165.

2 Glej Avguštinovo predstavitev Boga v 4. točki 1. knjige *Izpovedi*, str. 7 - 8.

3 S. Freud, *Fetišizem*, str. 130.

situacijo, travmatični odnos do celote; da se ji tako prilagodimo. Z njegovim sprejetjem subjekt *a priori* ukine vsakršno nevtralnno meta-pozicijo, s katere bi se lahko od znotraj, od tako svojsko osvojenega načina verovanja in vedenja, spraševali o njenem izvoru. Pogled nekega indiferentnega tretjega na "Drugega brez manka" pa je že zaradi povsem "osebne" narave izbire fetiša njegovemu avtorju povsem nerazumljiv, tuj.

Osmišljevanje praznega mesta v Drugem, ki ga zapolni fetiški objekt, strukturira polje in legitimira njegovo oblast. Ustvari zakonitost na osnovi transgresije in s tem razkrije sam izvor vsakega (takega) sistema: namreč kaprico vira, točko kontingenčnosti, manko deklariranega smisla, muhavost Previdnosti, ki kot trajni korektiv, ne zgolj kot predzgodovinski vžig, zagotavlja njegovo partikularnost. Fetiš in tako posredovana fantazma, spletena iz njegovih nadaljnjih halucinatornih vzgibov, družno odgovarjajoča na vprašanja po pomenu, po širši umeščenosti dogodij, drug drugemu podeljujeta iluzorno občost na temelju skrajnih posebnosti: impulzivnosti uglasbita v ubrano harmonijo, ki lahko utiša, prebavi še tako velika odstopanja. Fetiš smisla kot prekoračitev in obenem utajitev te ustrahovalne, nadjazovsko tuje Previdnosti Zakon kot tak šele vzpostavi - a ne v stilu nespremenljivega, splošno-uveljavljenega kodeksa, rigidnega od pradavnine. Tak red bi bil direktna negacija njegovega. Že po definiciji je sam največji, najhujši, najbolj brezobzirni prekršek, ki lovi, nikoli pa ne zmore ujeti naključnostne "volje" Previdnosti. Večna spodletelost srečanja je garant njunega ujemanja: fetiš se sproti prilagaja spremenljivim ukazom nesimbolizabilne Providence. S tem pa konstitutivno razceplja subjekt, saj ga z večno nesposobnostjo njegove izpolnitve veže nase.

Cel, ne-luknjičav Drugi, je tipično predojdipska percepcija bližnjika. Nemo, nekritično pristajanje na njegovo svojeglavost in na njegov nezaslišano muhasti nadjazovski zakon pomeni, da še ni prišlo do oblikovanja simbolne instance, ideal jaza (*Ichideal*), da subjekt še ni ponotranjil Zakona v njegovi pomirjujoči razsežnosti. Tak brezprizivni ukaz je nemogoče izpolniti, saj s svojo zahtevo po goli podreditvi nečemu nesmiselnemu, brezobzirno krutemu v svoji neuresničljivosti, vedno znova šokira subjekt, ki si brezupno trudi ugoditi. Vdori neobladjive instance - ki z videzom pravšnjosti *na mestu namesto* (kot bi tudi lahko formuliral fetišizem) ruši in tako vzpostavlja odnos z razsrediščenim - so mu tuji, nedojeti, grozljivo zahtevni; morijo sleherno njegovo iniciativo. Toda prav to inertno jedro, nesimbolizirano Realno, Providenca, omogoči popolno podreditev in s tem večno nelagodje v prebijanju skozi klavno fakticeto (vsak)dan(ji)osti. Krščansko razumevanje boga zgodovine zvesto sledi tej logiki, saj Jezusov poskus uzakonitve zgolj dobrega boga, ukinitve nasprotnosti med opozicijama skozi blažilni poseg ponotranjanja Njegove volje, ne doseže željenega cilja. Ostane, izmuzne se namreč vselej prazno mesto, konstitutivni manko, točka Realnega, travmatična kontingenčnost Previdnosti, ki jo v strukturi bolj odkriva kot prikriva fetiš dobrohotnega Boga, anticipatorja zgodovine, umnega usmerjevalca vesti, črednika verujočega občestva, in fantazma o njegovi umetelnosti, pretkanosti, "dialektičnosti", o "globalnem dobrem", h kateremu teži, in ki si privzame ime "božja pravičnost".

Gre torej za fetišizirano podobo onnipotentnega in onniprezentnega boga, ki vse vidi, ve in zmore, torej za stalno prisotni pogled radikalnega Drugega, "*odkritost očem njega, kateremu bo treba dajati odgovor*" (Heb 4, 13). Človekovo predstavljanje absolutnega kot subjekta, njegovo "personificiranje", tako boga predpostavlja kot čvrsto točko, na katero se lepijo fantazmatski predikati, ki so tako privezani nanj kot na svojo osnovo. Beseda "bog" je - vzeta sama zase - nesmislen glas, prazno ime,

katerima šele pridevki, pojasnila dajo pravo težo, pravi pomen⁴. Njegovo delovanje je podrejeno "božji previdnosti" - a le v smislu, da bog lovi Previdnost in ne da je ta slednja njegovo odčitovanje.

Sprenevedajoči, a oblastveni bog "s križem obsijane zgodovine" sledi fetišistični logiki tudi v tem, da je nastal s specifično izbiro, kot privzvišeno otelovljenje želja in strahov svojih pristašev. Fetiš je pri vsakem od njih različen: lahko je zaščitniški Oče ali strogi Sodnik; jagnje ali lev; mistični zapovednik ali *Bog-kot-narava*; brezbrizni *deus otiosus* ali Zveličar odprtih rok. Od njih je radikalno ločen, a s tem neznosno blizu; "po naključju" vedno tak in tam, kakršnega in kjer si ga (kolektivni) subjekt predstavlja. Spreminja se glede na in tudi sam spreminja duh časa, modifikacije mentalitetnih vzorcev, prevladujočo psihosocialno klimo. Vsem tem različnim pojmovanjem je skupna nerazrešljiva ambivalenca, problematična in cinična, toda obenem hrepeneča *teodiceja*, prizadevanja po dobrem, ki utišajo obstoječe zlo, tisti grozljivi "*ni enega brez drugega*" v le Eni trasi Drugega. Znotraj simbolnega Zakona krščanskega boga se rinejo neslutni, zlohotni, vselej novi nadjazovski razsežaji, ki kot barbarske tolpe skozi rušenje civiliziranega, urejenega, silijo to slednje v vedno nove, a brezupne adaptacije, močnejše obrambe. Tiranija neuzakonjenega, Previdnosti, podira in gradi podobo božje volje. Fetiš "dobrega boga", ki se v novoveški racionalnosti skozi stranska vrata, zakrinkan, zopet povzpne na tron pravdnosti kot univerzalni historični zakon, neomejeni napredek, lepši in boljši, bogatejši "jutrišnji dan", s svojo označevalno artikulacijo zasede praznino svojega lastnega smisla, in si tako, z vidika občestva, z odloč(il)no lepотно operacijo vzpostavi popolnost. "Uma-zana" empirija, kontingenčne epizode preteklosti, točke Previdnosti, so tako uganka za oba "nivoja"; "dogajajo se" tako ljudem kot bogu. Slednji nastopi kot fetiš prav zato, da se ne bi izgubila smiselnost stvarstva, hermetično zaprta, tavitološka razlaga, podoba Nekastriranega, ki (lahko le tako) bdi nad vernikom. Subjekt verjame in se noče odpovedati (nes)končni dobroti in moči njene oz. Njegove realizacije. Fantazma strategij dobrohotnega boštva je posledica strašljive resničnosti, nepripravljenosti sprejeti dejstvo, da se vsakodnevne iztirjenosti ne ločijo od - v kopreno smiselnosti omotane - pravičnosti. Njegova t.i. *dobrota* je le tako lahko tudi ne-dobrohotna, obscena, zla, saj ji njena globalna pozitivnost jamči uspešen konec.

Manko, luknja v tej podobi pa je sam pojem *božje previdnosti*, ki dinamizira celostno tvorbo *dobrega boga*: ta je le fetišiziran odgovor nanjo. Vzvišenost slednjega se škodoželjno prikazuje in dokazuje skozi (tudi) mučne zgodovinske epizode, preganjanja in nesreče, pomanjkanja in kataklizme. Zapre se oz. jih v samopojasnjujoči čarni kolobar: krščanskemu bogu šele presežek realnosti, ireduktibilno travmatični padec v brezdanja previdnostnih namer upraviči obscenosti nad svojim stvarjenjem; te pa dobijo svojo smiselnost, fatalistično opravičilo in eshatološki optimizem šele s fetišem dobrohotnosti boga. Povezani vera in vednost o njem sta tako najboljši subjektovi obrambi pred neznosnostjo pogleda na ne-moč, ne-celost in s tem pred njegovo potencialnostjo hudobnostjo. Fetiška izbira verniku zakrije bolečo kastracijsko rano, božje providencialne namere, ozdravi šepavost koncepta vsemogčnega boga, in s tem izsili njegovo upravičenost. V fetišu pa se znajdeti skupaj tako utajitev kot tudi priznanje kastracije⁵. Ujet v dinamiko nekega preostanka, ki se ga ne da zaobseči pod simbolni mandat, ki se izmika podrejenosti zakoniti potezi, slepo sledi njegovi neulovljivi kaprici. Subjekta izjave, "dobri bog" ali njegovo edinstveno

4 Glej: G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 12.

5 Glej: S. Freud, *Fetišizem*, str. 133.

utelovljenje, Jezus Kristus, se ubogljivo prilagajata tistemu *tostran*, nesimboliziranemu in nesimbolizabilnemu Realnemu, mestu izjavljanja, božji previdnosti. Edino tako sta lahko "zla" spremenljivost in težka dejanskost neposredno zlitii z občestjo univerzalnega boga. S tem pa se njegova krutost le še podvoji, radikalizira: partikularnost zadobi uniformirajočo občost, nadjazzovski zakon postane osnova simbolnemu Zakonu, ta slednji ga na vse pretege opravičuje, historizira, vključi v "smiselni" tok.

Subjekt, ki sprejme, ki si naloži simbolno nalogo, ki pristane na inkarnacijo velikega Drugega, gospodarja, mora pri sebi stalno računati na ta neukinljivi obsceni dejavnik. Prisotnost manka, naključij, Providenca, je hrbtna plat pomirjujoče zveličavnosti, eshatološke naravnosti krščansko-judejske koncepcije boga: slednji si dovoli največje ekscese prav v svojih najboljših namerah. Drugače rečeno: prizadevanja v doseganju končne dobrote vključujejo tudi povsem nasprotna dogodja, saj so po tej logiki pustošenja povsem nepomembna v primerjavi z neprecenljivo blaženostjo prihajajoče enotnosti.

Pogoj uveljavitve univerzalnega enoboštva, ki zase trdi, da je ljubezen, je prav nastop tistega zlobnega, sovražnega, sadističnega v njegovem delovanju, njegove *"milostne jeze"*. To je milost židovskega Jahveja, ki ljubi svoje ljudstvo, a ga zaradi tega muči, ki torej izpostavlja izbrane; Abrahamovega boga, ki mu zapoveduje žrtvovati dragega Izaka; Jobovega skušnjevalca; boga Jude Išariota, ki (po)ljubi svojega izdajalca, posrednega krvnika⁶; milost boga torej, ki zahteva askezo, celibat, odtegnitev najbolj želenemu, ki tepe in uničuje, žali in pozablja na najbolj verne⁷. V tem tiči trik *ideološkega prešitja*, afirmacije skozi dvojno zavračanje - *"na koncu bo še vse dobro, kot je bilo to predvideno že na samem začetku"*.

Verujoči subjekt se zave, da se bog dviguje nad in pada pred nečem, kar je *"že-obstoječe"*, čeprav se zdi, da *"je-dodano"*; večna novost, ki pa je *"vedno-že-tu"*. Previdnost je tista točka v poteku, kjer ta slednji preide v nesmisel, v potrjujoče protislovje s fetišem dobrega boga: obpotne radikalne kontingence postanejo njegov brezsrčni pogoj in rezultat, *"nujnost"*, in s tem vir vernikove deprimacije. Bog *"razmisli"* svojo podobo in tako doseže pri vernikih njeno nenehno osmišljanje skozi zaporedne akte fetišizacije.

Hermenevitični obskurantizmi vseh pasem in obdobj so skušali razvozljati, odgovoriti, poiskati skrito bistvo, jedro, *"pravi pomen"* božjega razodetja, poti skozi njegovo lastno stvarstvo, njegove inkarnacije v človeku, nedosegljivih globin njegovih namer. Takšno spoznavanje, ki želi pra-obrazec odtegniti njegovim kasnejšim aktualizacijam, slednjim oporeka vsakršno drugačno sporočilnost od tiste da(v)ne. Zastavljanje tega nevarnega *"najbolj naravnega"* vprašanja - kakšen je smisel vsega stvarstva? - je vedno prekratko, saj smisla takega, kot si ga predstavljajo, ni in ga ne more biti. Resnica križanega boga je v tem, da je njegova soteriološka epizoda *"vsa tu"*, da stoji v dialektično sosledje ovita pravičnost njegovega Očeta nad breznom brezopornosti, da za kruto resničnostjo ni ničesar, da je pomen žrtve vedno odložen in dogodek naknadno, retroaktivno posvečen.

Dobrota je posledica, fantazmatski učinek lovljenja brezobzirne Providence, njeno prisilno pacificiranje, nevarno zibanje nad odprtim žrelom njenega vulkana, brezu(s)p(e)šni poskus njenega kanaliziranja v transparentni dialektični *mainstream*, uverženje zverženega, poglobljanja struge njegovega hudournika. Krščansko religijo

6 Glej odlično Eliadejevo razlago te žrtvene specifičnosti judeo-krščanstva, nove dimenzije, *"vere"*, iniciiranja nove religiozne izkušnje, v knjigi *Kozmos in zgodovina*, str. 111-113.

7 Glej tudi: M. Wolfenstein, *Disaster*, str. 16.

je tako treba doumeti kot vzajemno, a hierarhično postavitev, odnosnost dveh decentriranih subjektov: fetišiziranega "vsevednega subjekta", *boga*, ki si s fantazmo dobre prizadeva umiriti izbruhe neizpuljive sile Previdnosti, ki si retušira lastno podobo, ki lovi svoj neujemljivi manko, in ki s tem strukturira svoje občestvo; in vernika, ki zaradi pripoznanih pomanjkljivosti postane grešnik. Ta ne problematizira razsrediščenosti prvega, zato pa toliko bolj svojo lastno. Travmatično-nemogoče gibalo, nepredvidljiva logika *božje previdnosti*, generira in prelamlja strategije dialektičnega boštva in izgleda subjektu neločljivo povezano z le-tem. Ideja o dobrem bogu krščanstva torej poganja iz njegovega lovljenja oz. opravičevanja v najboljšem primeru nevtralne Previdnosti, praznine, s katere osmišljanjem se lahko legitimira. Naključnosti, ki jih prinašajo "užitki trenutka", ne-utečene kontingence, ki (lahko) klestijo po njegovem lastnem stvarstvu, ga vedno znova presenečajo in prisiljujejo k temu, da jih simbolno utiri in s tem skupnosti razloži. Teološke rešitve tega problema so za apriorni kriterij vselej postavljale popolnost boga, "umazane" epizode - ta "*odsotnost Luči*" - pa naj bi jo zgolj dokazovale. Avguštin je zatrdil, da Najvišji pozna spremenljive stvari na nespremenljiv način; Tomaž Akvinski, avtor znamenitega "*vera razširja znanje in predpostavlja naravo*", pa je to še poglobil, trdeč "*Bog pozna vse bodoče kontingence; kar pa ne ovira tega, da se stvari ne bi dogajale kontingentno*"⁸. Razmerja med bogom in prihodnjimi naključnostmi torej ni, saj naj bi bilo razmerje božjega spoznavanja do vsake stvari kot odnos sedanjega do sedanjega. Drugače rečeno, če bog nekaj ve, to je (ne pa - to bo).

Čarobni zven besede "globalna pravičnost in dobrota" doseže, da skupnost verujočih pozabi na vsakdanje stiske. Lekcija kazni boga zgodovine je nujna poteza vsevedne usmiljenosti, ki naj bi opomnjenega spametovala, saj je, začenši z grehom, le grda metamorfoza samega sebe, izrodek, katerega šele odločilni poseg lahko reši večne ukletosti. Trenutno zlo zgolj potrdi eksistenco varovalne avtoritete, ki je neljubi valpet le za hip, pa še to v korist človeka in človeštva, saj ju s tem zaščiti pred še hujšo in dokončno pogubo. Pri tem jima pomagajo vdano prepričanje, da je na tem svetu vse nujno, zapečarsko upanje, potuha za neaktivnost ter besno zatiranje, da je vse v najlepšem redu, da vse klenka v pravi ubranosti. In tudi, ko se vernik znajde prepuščen hudemu, rešuje zgolj obremenjujoče uganke boštva, ki preko njega uresničuje svoje ambicije in cilje. Vse obstoječe je formatirano kot teleološki red, ki ga je bil odredil bog, kot zgodovina odreševanja, ta "*nebeška svetloba v temi človekovega padca*". Celotna komplicirana stvarnost se vključi v enotno filozofijo napredovanja, konvergira k enolinearni trasi rešitvi na(s)-proti, tendenčno se ji bliža in začasno oddalji zgolj zato, da bi spet zavila na pravo pot. Ta eksplikativna sosledica, v katerem občestvo "zori", potrebuje princip povezanosti, ki historične pripetljaje *a priori* osmisli s preprosto strategijo "pogleda naprej", zazrtosti v *eshaton*. Tak bog zahteva nizanje aktov neupogljive vere in ljubezni kljub okoliškim skušnjavam. S svojo zvijačnostjo ne deluje le preko tistih, ki sledijo njegovim migljajem, ampak prav tako preko tistih, ki mu služijo mimo njegove volje⁹. Vernik ne ve, kakšno vlogo ima v celotnem poteku, saj se preko njega odvija nekaj njemu nedoumljivega. Tu tiči kristjanova generirajoča travma; namreč protislovje objektivne gotovosti, hkrati pa subjektivne negotovosti, ki povzroči napetost in krč ustvarjalnega nemira, mrzlično iskanje ključa za vrata odrešitve. Stopnišče zgodovine sicer vodi v višji stadij, žlahtnejši eon, in ga nazadnje krona blažena uresničitev, večna sreča; subjektova predanost je kamenček v veličastnem stolpu, ki bo nekoč trčil ob božje kraljestvo.

8 Tomaž Akvinski, *Ali Bog pozna bodoče kontingence*, str. 3.

9 Glej tudi: G. W. F. Hegel, *Filozofija zgodovine*, str. 32-40.

Občestvo torej čaka, sledeč Scenariju, zveličanje; posamezni vernik pa v svoje ni in niti ne more biti prepričan. Krščanski klicaj je kristjanov vprašaj. Slednji je v težki preizkušnji, razpet med Kerberjevi glavi vznesenega pričakovanja in trpke zamorjenosti, radosti in hkratne turobnosti ob pričakovanju bližajoče se apokalipse. Vzpenjanje po lestvi napredovanja naj bi nujno, brezpogojno, a s stalno tesnobo in negotovostjo privedlo do končne postaje. Vendar dedukcija tu odpove: kar je gotovo za skupnost, še ni nujno res za vsakega vernika posebej. Rja dvoma lahko začne kaj kmalu razžirati sijaj vere, njen metafizični "*tako-mora-biti*".

Preteklost in sedanjost pridobita svoj e(k)s(ist)enčni smoter le preko pogleda naprej, implicitnega futurizma, lažno jasne premočrtnosti, ki preprede vse pore tostranstva in eratičnost slednjega stlači v deroči razlagalni hudournik¹⁰. Blaženi jutri je apriorna premisa Boga, njegova začetna obljuba in končna izpolnitev. Intrinzična nujnost tega koncepta je ideja časa, ki gre naprej, v spregi s projektirano bodočnostjo kot odločujočim horizontom. Profana zgodovina je v najboljšem primeru le fragmentarni odraz svoje nadzgodovinske substance, in vernik v njej ne sme pozabiti, da mu mora esencialno pomeniti več kot eksistencialno; *veritas* pa naj zamenja *vanitas*. Subjektivnosti niso pomembne, kolikor drži tisto objektivno.

Toda kako naj trpin potrpežljivo, pokončno, jobovsko prenaša svojo kalvarijo in se teši s tem, da je, globalno vzeto, vse v najlepšem redu? Leibnizova racionalizacija vselej voljno odprte Biblije, *teodiceja*, u- oz. opravičevanje zla na svetu, je zgolj novoveški podaljšek, pritrditev metafizični podlagi celotnega zahodnega načina razmišljanja. Po svetu razšopirjena zloba, ki je usklajena s preračunljivimi božjimi nakanami, "*nagonom perfektibilnosti*" (Hegel), še pospešuje njihovo blagohotnost. Nepoznavanje Previdnosti je omejena le na človeštvo; dejstvo modrosti in dobrote boga po Leibnizovem mnenju zadostuje za sklep, da so tudi njegovi razlogi taki¹¹.

Toda panglossovski¹² pojmovanje greha in nesreč, katastrof in genocidov kot pripomočkov za doseganje dosti večje blaženosti je ena sama velika klofuta vsem dosedanjam in prihodnjim človeškim mukam. Optimistične teodiceje, te tajinstvene bajke v vselej kalnem tolmenu transcendenčne nespoznavnosti, omogočajo, pospešujejo in zakrivajo obstoječe zlo. Rešitev misterija pravičnikovega "*trpljenja po nedolžnem*" je tako v sferi iracionalnega¹³, saj je "premišljeno sosledje dogodij" zgolj nasilno uniformiran skupek slučajnosti. Vernik, preprost faran ali tuhtajoči apologet, spletkarski dostojanstvenik ali predan fanatik, je tako prevaran s tem, da ve, a ne verjame, kako še sam Drugi ne ve; kako bog le stežka, mukoma lovi ravnotežje nad pogubnim breznom.

II.

Nasprotstvo bog-človek, transcendenca-imanenca, je vselej zgolj izhodiščno; njuna komplementarnost lažno, zgolj začasno zapre homeostatično polnost njune vsote, vase ujeti zvijačni kolobar. Njuna resnica je diferencialna, smisel izključno v različnosti, medsebojnem nasprotovanju. Objektno razmerje, ki vznikne v tem narcističnem, razmerju obrnjenega ogledala, privede do podvojitve, ki postavi eno skrajnost v odvisnost od njegove lastne idealizirane, popačene podobe. Ne gre torej za

10 Primerjaj: O. K. Flechtheim, *History and Futurology*, poglavje *History and Theodicy*.

11 G. W. Leibniz, O božji vnaprejšnji vednosti in človeški svobodni volji, str. 71.

12 Gre za osebo iz Voltairovega Kandida.

13 Glej: R. Otto, *Sveto*, str. 219.

zoperstavljanje nekakšnih "stvari-na-sebi", neodvisnih entitet, pač pa za reflektivni, odbojni odnos: bog je bog le, kolikor je razlika od oz. do človeka; in slednji je človeški tolikanj bolj, kolikor se odmika od boga. Delujeta torej zgolj na podlagi tistega odločilnega *ne-* (-človek, -bog); ne dojemata se torej kot dve zoperstavljeni substancialni enosti, ampak samo preko zanikajočih in izključujočih predikatov. Soočanje "pozitivnosti" z "negativno partikularnostjo", njuno imaginarno, obrnjeno zrcalno prepoznavanje in distanciranje, zavrača poenostavljeno konveksno/konkavno ujemanje ali celo za oba sprejemljiv presek, kompromis. Ob očitni "izključnosti od drugega", njegovi nepopustljivi negaciji, postane ekstrem v abstrakciji od drugega ta isti drugi, preide v drugega. Drugače rečeno, pol si je najbližje tedaj, ko z zanikanjem nasprotnega postane sam to drugo, ko se metafizika oprime fizike, ali ko si ta slednja privzame dotlej metafizične pristojnosti. Radikalno vztrajanje na svojem, "*splošnem*", tako predstavlja triumf tistega oddaljenega, "*posebnega*", njegovo najčistejšo podobo; in obratno: sublimacija drugega si nadene lažno vseobsežnost prvega. Istovetnost nosi v sebi in sama uveljavi tisto radikalno drugačnost, ki jo v grobem shematičnem približku vztrajno negira.

"Enotnost nasprotij" startne dvojke ne gre povzdigovati v harmonično popolnost, vzajemno dodajanje tistega, česar na drugi obali ni. Pristaneta na *uroboros*, na samozaprto (s)prehajanje, sprijaznita se z nedoločljivo, neznosno nepredvidljivostjo skorajšnjega dogodka večnega zedinjenja, medsebojnega izravnavanja, "*kakor v nebesih tako na zemlji*" (Očenaš, Mt 6, 10), v sestopu višav na trd(n)a tla in s tem z njihovim zveličavnim sanktificiranjem na pričakovan nivo. In prav ta, omejenosti imaginarnega para neizpolnjiva želja, kliče po njuni nujni razrešitvi. Sinteza pa, za razliko od običajne razlage, ne prinese ukinitve manka, pač pa ga kot takega v celoti, v celoti kot taki, uveljavi. Z njo se diferencialna razpetost pretvori v simbolno alternativo, namreč, da si člena sopripadata prav skozi skupen manko, ki si ga podajata. Takšna rešitev si podredi brezupno imaginarno izmenjavanje, sintetično vzpostavi instanco, ki implicira vselej prisotno brezno zgube v sami njeni zgradbi. Tako božji Sin, Jezus, po dopolnjeni misiji še Kristus, združi prej nezdružljivo: boga pripelje k ljudem, dvigne jim izgubljeno dostojanstvo, odpre "*pot*" (Jn 14, 6) k njemu.

Bogočlovek tako na najbolj očitni, na prvi pogled protisloven način, predstavlja sintezo, zvezo med Redom in redovi in je zato stalno prisoten v svojem občestvu grešnikov, *consortium peccantium*; celo materialno, s *transsubstanciacijo*. Kot Drugi univerzalnega diskurza sicer oznani, da je "*božje kraljestvo med vami*" (Lk 17, 21); med dotlej strogo ločenima sferama postavi, s svojo dvojno naravo, brv odrešilne povezanosti. Toda kmalu se izkaže, da njegova prisotnost ni del širšega načrta, ampak da je njegova drža konstituirana in koncentrirana okoli travmatičnega jedra, da se pomika zvesto svoji lastni - ne pa njegovi, niti Očetovi - nedoumljivi kaprici. Epizoda odrešenika, sintetičnega razreševalca nasprotnih polov, ni toliko v njuni pomiritvi, uskladitvi neuskladjivega, kolikor prav v poskusu kanaliziranja obscene božje previdnosti, ki se ne meni za partikularne dobrobiti človeštva ali popolno podobo boga. *Redemio* poteka prav prek Jezusa, ki tudi sam podlega kontraverzni svojeglavosti Previdnosti. Šele ta slednja odreja "*skrivnostne poti Gospodove*", saj kot neusmiljeni, neustavljivi, vselej prisotni, a nenapovedljivi korektor odreja celoten potek simbolne miritve. Kljub oziranju v preteklost in premlevanju providencialnih dogodij se iz njih ne da ničesar naučiti, povleči nikakršnega zaključka, splošnih potez. Šele potem, ko se nad njo razvije fetiš božjega dobrotnika, ko ta slednji doseže, da se nerazumljivo razume, se lahko vključi v polje pomena, v zveličavni tok zgodovine odrešenja. Prav nesmisel, previdnost, realizira božjo vednost, ki je dejansko nikjer ni, saj gre za golo opravičevanje naključne sosledice, nizanja bolj ali manj bolečih etap. Tem lahko tako

koherentnost retroaktivno vdahne le njegova volja, in to s preprostim posegom historizacije.

Odločilni moment epizode zveličarja je takrat, ko ta s histeričnim vprašanjem izkusi manjkavost svojega sintetizirajočega poslanstva, saj vzklikne: *"Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?"* (Mt 27, 46; Mr 15, 34). Tu se gibanje odlaganja, drsenje pomenov ustavi in se v mučnem "trenutku resnice" sooči s privilegiranim manjkajočim mestom, zlokobnostjo Previdnosti¹⁴, grozovitostjo Meduzine glave. Kakšen je sploh smisel nedoumljivih poti božanske pravičnosti, kako nerazumljive izgledajo celo njihovemu "subjektu izjave", sinu? Uganka, katero Nazarejčan postavi svojim privržencem, je tako njegova lastna usoda, ki pa je obenem nerešljiva tudi njemu samemu in tistemu, ki ga je bil poslal. Dobesedno na lastni koži izkusi očetovo šepavost, podvrženost in naknadna prilagajanja njegovega Zakona neki nerazumljivo-travmatični, zgolj represivni, nadjзовski svojeglavosti, ki mu je vedno primerno blizu. Najhujša pregreha Drugega je namreč prav v tem, da tak, kot si ga subjekt pred(po)stavlja, ne obstoji¹⁵.

Jezusove prekoračitve oz. dovršitve desetih zapovedi so le delne; edina prava, najbolj kruta in neusmiljena, je prav transgresija same božje previdnosti, njena neupogljiva samovolja, ki vznikne na kateremkoli mestu in na najbolj nepredvidljiv način. Po tem, ko se Križani zgrozi nad njeno brezbriznostjo, nad mrežo usode, kot se je tkala, simbolizirala, in parala, desimbolizirala pred njegovimi očmi, torej po znamenitem *"Eloi, Eloi, lama sabaktani?"* iz Matejevega in Markovega evangelija, ko spozna, da gre oz. bo šla iz Previdnosti izhajajoča pot ravno čezenj, se fatalistično vda. Po tem pa zagreši daljnosežno fetišistično mistifikacijo: izjava *"Dopolnjeno je."* (Jn 19, 30) sklene strukturo, ozgodovini tisto prej in vzpostavi eshatološko neizbežnost za vnaprej. Bog postane "usmiljen", (n)umen, umetelnejše rečeno - dialektičen, globalno (kar je višek cinizma) dober, Drugi brez manka, Nekastrirani. Mučno srečanje z Realnim ukloni subjekt absolutni vladavini želje velikega Drugega, *"subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve"* kako in zakaj.

"Navaden" prestop, pa naj bo to Jezusov *"...jaz pa vam pravim..."* ali kristjanov "greh", je ujet v pozitivnost božjega Zakona; njegova resnična negacija je šele sama Providenca kot univerzalni prekršek, "korak preko", povzdignjen na raven splošnosti. Nadnjo skonstruiran smisel privede do trpljenja, izdaje, smrti kot dokazov, znamenj ljubezni. Edina prava pot je v odrekanju, mučenju tistega, tistih, ki so subjektu najbolj pri srcu. "Subjekt izjave", nosilec simbolnega mandata, ki s tem privzame utelešenje nekega označevalca-gospodarja, se vrti okoli neulovljive praznine, ki ostane grozljivo nesimbolizirana, prepuščena opolzki impulzivnosti. V jedru pomirjujoče misije bogočloveka se skriva škodoželjno, muhasto "mesto izjavljanja", njegova intimna zunanost, konstitutivni spodrsilaj, božja previdnost, "nelogični" vir, okoli katerega se piše zakon zgodovine, "logika" neulovljivega. Prav Jezusova epizoda dokazuje brezprizivnost, poljubno spremenljivost in zato obscenost Previdnosti.

Strategija boga zgodovine je torej nekaj povsem variabilnega, posebnega, ki si šele v spregi s trdim ozadjem providencialne neugnanosti pridobi splošnoveljavno v(r)ednost. Zakon se mora gibati po mili (zlo)volji tistega ortodoksnega v svojih lastnih herezijah, tistega neprilagodljivega znotraj prilagajanj, občega v lastnih specifičnostih. Vzvišenost Zakona je vselej prekratka, da bi dosegla, se uskladila z vsemi

14 Primerjaj tudi: R. Salecl, *Zakaj ubogamo oblast?*, str. 87, in S. Žižek, *Jezik, ideologija, Slovenci*, str. 162-163.

15 Primerjaj: F. George, *Učinek gobezdala*, str. 51.

nenapovedljivimi razsežaji Providence, saj ga nenazadnje prav ta slednja - z vsem svojim nenadzorovanim *stampedom* divjosti - obvladuje s spodnašanjem. Skozi racionalizacijo, da je *božja*, se lahko afirmira kakršnakoli deviacija, grozeča/grozljiva Previdnost. Šele ta slednja lahko s svojo kontingenčnostjo tronizira koncept enega, in to dobrega boštva; kljub temu, da mu ostane tuja, večno druga. Pojem mono-teističnega boga nastaja in se obenem kruši zaradi nje; njena radikalna drugačnost je tuja tudi njemu samemu, tudi on sam je presenečen, se boji njenih sunkovitih nagibov, in jih s fetišem končne/obče pozitivnosti vztrajno skuša obvlad(ov)ati. Pogoj uveljavitve univerzalnega boga je tako vera v milost, ne glede na obpote epizode: znotraj njegove splošne veljavnosti, zveličavnega dobrega, obstaja element, ki temu uhaja, a je hkrati njegov pogoj: to je v takšen koncept inkorporirano, a ne-personificirano zlo, kruti dogodek Previdnosti, ki zahteva bridko trpljenje in kri verujočih kot znamenje njihove naklonjenosti. Božja ljubezen zahteva žrtev: bog najbolj ljubi tiste, ki jih najbolj muči, preganja, preizkuša. Nobena grozodejstva mu niso prehuda, da bi preveril ljubezen svojega izbranca. Vse gorje lahko ta prenese le z zaupanjem, zastavitvijo svoje partikularnosti, grešnosti pod pravo okrilje. Gre za prototip vsakršne askeze: odpoved velja vsemu tistemu, čemur daje največjo vrednost, kar najbolj ljubi, a ničesar ne zahteva nazaj, kot povračilo.

To prekoračuje golo, koristnostno izmenjevanje "materialnih" ali "duhovnih" dobrin znotraj imaginarnega razmerja, kjer se npr. pobožnjakar spokori ali daruje s kristalno jasnim namenom: pridobiti božjo naklonjenost, odpuščanje, svojo vozovnico za prehod skozi "*ozka vrata*" (Mt 7, 13-14) v "*kraljestvo le za malo čredo*" (Lk 12, 32). Vera v "dejansko" - sem so seveda všeti tudi čudeži - ni "prava", ampak zgolj prepričevanje, pomiritev nevernega; edina "prava" je seveda tista, ki po jobovsko ne potrebuje neposredne vpričnosti, "čudežnega dokaza" ali "dokaza čudeža".

Pri "*ljubezni za smrt*" je torej situacija ravno obratna: vernik žrtvuje vse, to pa mu ne prinese (neposrednega) dobička¹⁶. Znotraj koncepta univerzalnega boga, ki je "globalno dober", trči ob silo, ki je sprva zanj vprašljiva, tuja, neskladna z občo podobo, ki se upira zgolj ekvivalentni menjavi: na točko nesmisla v konstrukciji, na obscenost dogodka Previdnosti. Čisto odrekanje, brez pretenzij po kakršnihkoli blagodatih, postane kot čisto pozitivno absolutna negacija samega vernika. Tako se sila popolnega zanikanja sebe prepozna kot dejansko-neskončna subjektivnost¹⁷, čista zasebnost. "*Žrtev-za-nič*" v "angelski antropologiji", z mučeniki in svetniki kot idealnimi tipi, se lahko popolnoma razvije le v logiki simbolnega: znotraj eshatološke strukture, milenarističnega optimizma, namreč ohrani sistemsko praznino; polnost vzpostavlja okoli luknje. Ne gre torej za "koristnostni" mehanizem žrtvovanja, kot je v navadi v zaslepljenosti imaginarnega: brezno, manko je neizpolnljiv, in prav kot tak vzpostavi svojo simbolno okolico.

Brezmejno zaupanje in ljubezen do boga se ne sme obešati na njegova neposredna povračila, *feedback*. J. B. Bossuet, v maniri pravega branilca vere, *defensor fidei*, trdi, da religioznost ne počiva na demonstrabilni gotovosti, verjetnosti, ampak prav na njuni odsotnosti¹⁸. V veselju naj bi vladal - zemeljski perspektivi nedoumljiv - dognan, premišljen red, katerega končni rezultat je že pripravljen. Šele s pogledom z razdalje, s stališča večnosti, *sub specie aeternitatis*, je v navideznem nesmislu mogoče zaznati skrivno pravičnost celega poteka. Ne gre za kontemplacijo vidnega, ki se lahko dokaže. Prav to, da ni vidnega znaka dobrote v zgodovini

16 Primerjaj Lk 6, 35.

17 Glej: S. Žižek, Hegel in označevalec, str. 148.

18 V knjigi K. Lowitha, Svjetska istorija i dogadanje spasa, str. 182.

stvarstva, kaže na neobhodnost slepega zaupanja v vero, na prej omenjeni "all for nothing"; na nujnost prilagajanja travmatično vprašljivim in nerazumljivim previdnostnim dogodjem in iz njih izpeljanim božjim nakanam.

S svojim nebo parajočim vprašanjem Očetu Križani zanika, da bi vedel "vso resnico", da bi mu bilo njegovo poslanstvo povsem jasno. Ravno nasprotno: na svoji poti drsi od instance do instance, odloga odločilni trenutek prav zato, ker tudi sam ne ve zanj, ker je tudi sam le nemočen kolešček v njegovi realizaciji. Jezusovih prigod in prilik zato ne gre interpretirati kot v tenčico preprostosti zaviti resnici, ki vodijo k Resnici; tudi njemu "pravi" smisel in njegovo lastno mesto v njem nista jasna. Šele v odločilni točki, na Golgoti, vernik izve, da tudi Sin ni gotov, brezpogojno prepričan v božjo dobroto, da je tudi njegova sled skrotovičena okoli providencialnih svojskosti. Jezusovo iskanje se ustavi, soočen je prav z manjkajočim mestom, ki ga je bil na to pot postavil. Četudi potem zopet fetiško ustoliči Očeta, "reši boga"¹⁹, pa s prvim vprašanjem izpostavi razliko znotraj navidez popolnega, pokaže sliko invalidnega boga in zgrešenost tega projekta fantazmatične totalnosti.

V tragediji na križu ne pride do odrešitve zablodelega stvarstva preko odločilnega in za Očeta bolečega posega, žrtvovanja Sina; ravno obratno: prav slednji jo kot "izvrševalec njegove volje" v krik obupa postavi pod usodni vprašaj, pokaže, da oba z Očetom nista imuna zoper "tisto travmatično", Previdnost, ki se skozi nezgode človeštva stalno vrača na isto mesto. Toda obenem potrdi, reši, povzdigne fetiško pojavo "dobrega" in "vsevednega" boga. To razmerje, ugotavljanje nesmisla in njegovo vnovično osmišljevanje, se nadaljuje v življenju generacij vanj verujočih, njegovega občestva. Božja previdnost tako ni Zakon, pač pa ravno njegov manko, kršitev, je stalna prisotnost neulovljivega dogodka, zaradi česar se vsakršno zaupanje vanj nujno izkaže kot boleče. Postava se tako afirmira prav skozi svojo večno spodletelost, oz., rečeno z Lacanom, "Realno podpira fantazmo, fantazma varuje Realno"²⁰.

Simbolna zaveza bogočloveka, njegova sintetična rešitev menjave med bogom in človekom, stalno hodi po robu tega obscenega (ne)smisla. Jezusova "pot" je večkrat direktno nasprotna božjim zapovedim prav v tem, da jih radikalizira, "vzame zares": ni več pomembno le vnanje priznavanje, pokoravanje pravilom, razširjeno v imaginarni izmenljivosti. Potrebna je predvsem in samo notranja nrvnost, neomajna vest ("Ne prešuštvuj!" (Ex 20, 14) - toda - "Vsak, kdor gleda žensko, da jo poželi, je v svojem srcu z njo že prešuštvoval." (Lk 5, 28). Zapoveduje tisto, kar je že tako, skozi 10 pravil z gore Sinaj, zapovedano, s tem, da premakne moralno držo z nivoja "poslušljivega telesa" na raven "ubogljive duše".

Sinov nauk, "interioriziranje" morale, "dopolnitev Postave" (Lk 5, 17), delovanje brez pretenzij po povračilu, popolna predanost, vzpostavitev notranjega imperativa, je pravzaprav priznavanje in sprijaznjenje z večnimi vdori Realnega, Previdnosti, v simbolno organizacijo človeštva in stvarstva nasploh. To, kar je bog Oče natovoril Mojzesu na Sinaju in kar je Jezus ponotranil, in njuna opozorila vernikom, naj napotila brezpogojno ubogajo, kaže, da sta pravzaprav le izvrševalca volje nečesa drugega, razsrediščena instrumenta. Opravičevanje previdnostnih potez vsem trem nalaga dolžnost, ki jo morajo izpolnjevati kljub njeni obscenosti in neizpolnjenosti.

Jezus s svojo "pomirjujočo" novo zavezo opolnomoči "iracionalno", nerazumljivo svojevoljnost božje previdnosti, poniževalnost in hkratno moč "ljubezniza-smrti", "žrtve-za-nič", zaupanje v nezaupljivo, kateremu se Postava poljubno pri-

19 J. Lacan, Še, str. 82 (in str. 89).

20 Štirje temeljni koncepti psihoanalize, str. 58.

lagaja. Tako ne gre več za nekakšno odlaganje neposredne zadovoljitve zaradi naknadnega pridobivanja večjega ugodja, za surovo pojmovanje sublimacije, kvaziekvivalentnega trgovanja. Gre za nevtralnost zasledovanja Sinovega in Očetovega manka in nauka, ki sledi njegovi brezbriznosti, nauku, ki nalaga, da je edini užitek odtegnjeni užitek, kar pa samo po sebi še ni dovolj: potrebna je tudi neomajna, že po definiciji nemogoča popolna predanost (kar še stopnjuje ključujoče izpraševanje vesti) v božjo dobroto.

Dokončno je z lagodnostjo imaginarne izmenjave opravil protestantizem oz. M. Luther, ki je posebej poudaril tisto, kar je implicitno zagotovljeno v evangelijih, namreč, da bog podeljuje milost zgolj po svoji, smrtnikom nerazložljivi volji, ne pa po nekakšnih "zaslugah" ali pobožnjakarskih krepostih (glej priliko o dveh sinovih, Mt 21, 28-32). Človek se namreč ne more obrniti k bogu, če se ta prej ne obrne k človeku. Za razliko od Erazma Rotterdamskega, ki je vztrajal na nujnosti opravljanja dobrih del, pa je začetnik reformacije afirmiral radikalno zlo, ki da je v človeku, in tako večno sovraštvo boga do ljudi, ne pa le do njihovih slabosti. S tem pa je pozabil, zameglil, zaradi svoje univerzalnosti dosti bolj tragično zlovesčnost Providence, ki jo šele simbolizacija obrne proti končnemu cilju, in ki je že po definiciji indiferentna za človekove napore in dobrobit. Kristus kot prelomna točka krščanske zgodovine tako zavzame povsem objektivirano, instrumentalno vlogo pod taktirko nedoumljive kontingenčnosti Providence. Vernik tega poniknjenega ne-smisla - bolečega, vprašljivega, celo škodoželjnega - ne more dojemati drugače kot lastno krivdo, kot svoj in greh prihodnjih generacij. Drugače rečeno, gre za Pavlovo pogojevanje greha z vzpostavitev Zakona, oz. za dejstvo, da šele pripadnost neki instituciji povzroči občutek okrivljenosti zaradi lastnih slabosti. Svoje nedoletnosti se pripadnik zave šele po vključitvi, ne pa da jo skuša s to vključitvijo odpraviti. V isti sapi pa Pavel zatrdi, da "*spolnitev postave je torej ljubezen*" (Rim 13 10). Razrešitev protislovja - najprej Zakon, potlej nastane greh; in njegovo uresničenje je ljubezen - kažete na temeljni značaj krščanstva nasploh. Ljubezen, ki jo verniki morajo do Zakona ali institucije čutiti, izhaja iz tega, ker sta jim odprla grešne oči, jim omogočila, da so se zavedli, da ne smejo ljubiti (t)iste(ga) kot dotlej, zgolj zaradi kratkoročnega ugodja. Nova ljubezen odslovi stare naslade. Samo zavračanje vsega, kar je polteno, poraja ljubezen (v) odpovedi. Paradoks moralne zavesti je tako prav v tem, da je tembolj neizprosna, čimmanj grešimo zoper njo, toliko ostrejša, kolikor bolj smo čednostni. Najpobožnejši se imajo za najbolj pokvarjene, konsekvantno, za spokorne. Najstrožji so prav do sebe, saj jih je, kot pravi Freud, interiorizirana morala najdlje odvedla na poti svetosti. Toda hkrati je greh možen le, kolikor stoji nekje Zakon, ki je bil prekršen; zgolj tak omogoči grešnost.

Jezus je s svojo žrtvijo dokazal svojo izvorno pomanjkljivost, namreč strukturiranost okoli providencialnih brezdanj. S svojim nevtralnimi moralnim vrednotenjem glede na prejšnje uzance, da se namreč lahko tudi zakrknjeni nečistnik, "Magdalena", reši skozi priprta vrata (s katerim si je tudi nakopal jezo varuhov Jahvejeve postave), pravzaprav žali "krepostne vernike". S tem je pokazal, da je treba nastavljeni lica, ljubiti tudi vse tisto, vse tiste, kar oz. ki prizadeva(jo) gorje. "Prava" ljubezen je nepovratna, temelji na za-upanju v nezmotljivost, na ravnodušnosti, zato pa tudi opolzlosti in strahovladi Previdnosti. Jezusov eksces, anarhični nastop, je tako zane-marljiv proti ekscesu božje providence, ki se opravičuje kot milost.

"Manjkajoča" realnost, izmikajoča praznina, se mora zapolniti s fetišem dobrega boga. Previdnost, neulovljiva kaprica, pred katero je verno občestvo vedno znova groza, strah in obup, naj bi imela smisel, saj zanjo jamči personificirani um, ki je bil doslej, sedaj in poslej nezmotljiv. Prepreke in težave, muke in bridkosti, so natančno

določene in vnaprej preračunane, nezmotljive v svoji ciljnosti. Gotovost, ki kolonizira, gnezdi na samem kraju svojevoljne, negotove kontingence, postane domena svečeništva, ki njeno koherentnost dokazuje prav z dejanskostjo, ki je umna, in umom, ki se je bil udejanil. Zanikanje travmatičnosti *tistega neulovljivega* znotraj koncepta dobrega Boga, božje previdnosti, dogma edino o njegovi neskončni pravičnosti, o njegovih izključno pozitivnih razsežajih, ne glede na nasmetenost in bedo trenutnega položaja, je vzdolž cele zgodovine krščanstva vzbujala globoke, celo bojovite pomisleke in drugačna, ambivalentna razpredanja o najvišjih principih. Zato ni čudno, da je papeška oblast, "orto" linija, z vsemi razpoložljivimi sredstvi med vsemi herezijami tako temeljito izkoreninila prav manihejske: bogomile, albižane, katar²¹.

Univerzalna dobrota boga je torej, ob posebej razglašeni pomirjujoči Sinovi plati, zgoščena okoli nekega radikalnega zla, ki pa je strukturno neločljivo od njegove občosti. In prav tu nastane manihejski problem o dveh prapočelih, tako nasproten dialektiki dobrega. Ta druga, "zgodovina odreševanja", pelje preko eklipse v višje Dobro, v njegovo končno samoovedenje in samouživanje, v metafizično enotnost biti in bivajočega. Nasprotno pa naivno, "polovično" priznavanje manka v končni pozitivni sintezi, ki (lahko) privzame zle razsežnosti, skratka njegovo personificiranje v "zunanjem", "hudobnem" bogu, hudiču, zaide v nedialektični dualizem. Manihejske razlage niso prispele do simbolne rešitve, Jezusove dvojne narave, s katero bi dokončno afirmirale, ponotranjile pristajanje na previdnostne, "nadjazovske" pljuske. S poudarjanjem Nazarejčaneve izključno preroške, ne pa soteriološke pomembnosti so tako ostale na ravni shizofrene obratne zrcalnosti. Odprte diskurza o izvoru dobrega in zlega v dveh, antagonističnih boštvi, zmanjša usodnost in pristojnosti obeh: nobeden od njiju namreč ne more biti vsemogočen, s tem pa je vsak dogodek, naključnost, maslo le enega od njiju. Boj med večnima prapočeloma, *omnia bona* in *omnia mala*, med dobrim bogom in satanom, "vladarjem tega sveta" (Jan 14, 30), zlim bogom, *malus Deus*, je pravzaprav neskončen, kot je neskončno tudi prej zastavljeno razmerje med fetišiziranim Najvišjim in grešnikom.

Tovrstne zamisli o dobrotniku in njemu nasprotnem hudobcu zaradi izključitve simbolnega posega (in njegove konstitutivne razsrediščenosti) ne sprevidijo, da je zlo le princip dobrega, da prvo nastaja brez vednosti slednjega, oz. da je to tudi zanj večna uganka. Tudi bogu samemu so tajinstvena dogodja Previdnosti, ki jih opravičuje z dialektiko dobrega, neznana, tuja, tudi sam se trudi prepoznati smisel tam, kjer ga ni. Tem providencialnim momentom podelijo pomen samo kasnejše racionalizacije, ki osmislijo njihove nesmisle.

V samem boštvu, kot si ga predstavlja krščanstvo, je nekaj radikalno ločeno od deklarirane "dobrohotnosti"; namreč vsi tisti zločesti razsežaji, vsa "pedagogika šoka", s katero vzgaja izvo(t)ljene. Slabonamernosti ne gre naivno personificirati kot "zunanjega" sovražnika, inkarniranega v vragu, pretečega "samo hudobnega" nasproti "edino pravičnemu". Večnega zla se ne sme poenostavljeno senčiti kot nek zoperstavljeni lik, niti ga iskati onstran koncepta usmiljenega boga. M. Klein je, sicer na drugem, a ne tako oddaljenem polju otroške psihologije, opazila podoben proces ambivalentne čustvene vprege enega in istega bližnjika. Stiki s prvim objektom, materjo, slednjega oz. slednjo utelesijo v dve, dobro in zlo osebo: prva je tedaj, ko je dostopna, druga ob odsotnosti. Za otroka je razpolovitev tako rešitev odnosa, ki je drugače pretežak za razumevanje in obvladovanje²².

Mehanizem razlikovanja je ena najzgodnejših obramb jaza proti tesnobi, saj

21 Primerjaj: J. Delumeau, Strah na Zapadu, str. 480, in J. Lacan, Etika psihoanalize, str. 125.

22 Podobna teza je glavna razlagalna nit študije B. Bettelheima Značenje bajki.

vključuje tako idealizacijo, poveljevanje prijaznega, kot tudi potiskanje boleče stvarnosti, zavračanje sovražnega objekta. V odraščanju se skrajnosti počasi zblížujeta, ukinja se dvojnost med zlovoljno in zaščitniško zunanostjo, kar pripelje do končnega istovetenja z Drugim kot celoto, v katerem sta povezani tako pozitivno kot negativno prej ločeno nasprotje. Pri otroku je razvojno najpomembnejše prav gibanje od introjekcije delnih objektov k introjekciji celovitih²³, kljub njihovi posledično travmatični razsežnosti, "grdi" plati; edino tako lahko ukine trajno polariziranje, oscilacije pri vrednotenju okolice. Poosebljanje dveh prabiti ostane tako na pol poti; kozmos ni (ne)enakomerno sestavljen *ex essentia Dei* in *ex essentia Diaboli*. Zla ne gre iskati v bližnjem sovražniku dobrega boga, ampak v njem samem. Skupnost vernikov je lahko pomirjena edinole z afirmacijo negativnega v sintezi mono-teističnega Boga, z implicitno, tiho pritrditvijo, z uverženjem nerazumljivih, pogosto bolečih posegov Providence. Torej zgolj z vizijo "globalne pravičnosti", ki se ne zmeni za trenutne stiske oz. ki jih lahko le ciljno, dolgoročno razreši.

III.

Predvsem z "novo in večno zavezo" je skušalo krščanstvo, s poudarjanjem pomirjujoče intervencije notranjega imperativa pri vsakem verniku, omejiti nepredvidljivo in bolečo prakso Previdnosti. Prav preko stalnega premlevanja njenih skrivnih namer, ki je grizlo korenine brezprizivnega zaupanja, je vernik pristal na njeno logiko, na greh kot posledico, prvo herezijo spraševanja po tistem, kar je brezpogojno dano. Toda vsakršen dvom o smislu te "točke nesmisla", ki poganja kolo simbolnega reda v *progo* travmatične resničnosti in ki ni le nemogoč, ampak tudi prepovedan, je v tej teološki shemi nepotreben. V instituciji krščanstva ni mogoče oz. je celo strogo prepovedano z neke morebitne metapozicije ugibati ali napovedovati tisto, kar je bil bog v svoji vsevednosti in univerzalni dobroti načrtal. Izvor, potek in konec so verniku nevprašljivi - mora se jim le prepustiti, ne pa pričakovati oz. izsiljevati božjo naklonjenost. Brezpogojno verovanje v levico pravice in desnico milosti naj bi povzročilo vedro predanost v božjo voljo. Položaj človeka pred bogom naj bi bolj kot od njegovih dosežkov in zunanjih pokazateljev pobožnosti bil odvisen od tega, s kolikšno vero je zmožen sprejeti pravično sodbo nad svojim življenjem. To Jezusovo potencialno toleriranje nemoralnosti na prvi pogled zanika prav njegove lastne napotke o globoki notranji npravnosti. Toda opoziciji se ujameta prav z razumevanjem znamenj božje previdnosti kot nevtralnih in (zato) zlohotnih, neulovljivih kontingenc, ki jim ni mar za človekovo dobrobit: tostransko življenje mora vernik živeti brez vzvratnih pretenzij, zgolj z brezpogojnim za-upanjem v globalno rešitev. Ustrezna je tako edino taka moralnost, ki brez ovir sprejema dan božji načrt in ki je zaradi tega morda kratkoročno, z boleče bližine, nedoumljivo kruta.

Najgloblje prepričani, najbolj boga-ljubeči in -boječi *grešniki- verniki* so zmožni v svojem neomajnem prepričanju tako sebi, kot neposvečenim drugim, "žalujočim ostalim", ravnodušno povzročati najhujša gorja; njihova npravnost jim dopušča najgrozovitejše nenravnosti. Slepo, nereflektirano izsiljevanje božje naklonjenosti lahko prinese zgolj strahote. Na tej točki se vedra predanost sprevrže v strašljivo preganjavico, eno glavnih dimenzij človekove umestitve v institucionalizirano skupino.

Grozljivost Realnega, Previdnosti, je v tem, da je vselej na površini, da je

23 Glej: M. Klein, *Zavist i zahvalnost*, str. 69. V tej knjigi so glede na obravnavano temo zanimivejše 3., 5., 8. in 12. razprava.

zmerom tu, dojeta kot "božja dobrota", "dobre namere", da je vedno eksplicitna, skozi heglovsko opravičilo umne dejanskosti oz. udejanjene umnosti. Naivno odvajanje videza od bistva, "površinskih pojavov" od "jedra", legitimira pojem takšnega boga, ki si v svoji brezmejni, bahajoči vednosti upa pokazati na razliko in s tem ločitev prve od drugega. Toda prav tisto, kar se kaže, videz, je jedro samo, saj ne taji nikakršne strašanske skrivnosti, ampak zgolj to, da *tam* čez ni ničesar, da prikrita ni. Sam poseg ločevanja naredi tisto, za kar se pretvarja, da postopno razgalja. Vendar pa je v institucionalni navezi nemogoče zaupati osamljenim, zunanjim ekscesnim dogodkom, ne da bi pri tem, nepotešljivo hrepeneči po gotovosti, zavili na stranpota metafizične totalizacije obstoječega; v zalego teomantičnega smisla, ki si sam nakazuje smer, v kateri neprestano propada. Ničesar ni *"tam zadaj"*, saj se *"vse uresniči"*; kako, kdaj in zakaj, pa nihče, niti bog, ne ve. S svojo nepredvidljivo *"milostjo"* stalno dokazuje, da dosledno spoštovanje Zakona, moralno vedenje in vedenje, nimata neposredne zveze s posameznikovo rešitvijo. Slednja nujno ne predpostavlja kreposti, kot tudi nesreča ne neposlušnosti. Na to opozarja tudi sam Jezus, ki se odločno zoperstavi direktnemu eksplikativnemu povezovanju greha in nesreč, in to sicer v Janezovem (Jn 9, 1-3) in Lukovem evangeliju (Lk 13, 2-6). Kontingenca božje previdnosti je v samem središču vernikovega subjektivnega sveta, in to preko svoje radikalne izključenosti. Je tujek predzgodovine, novi fosil, rakova rana v samem jedru stvarstva po meri fetišiziranega Drugega - hkrati pa kristjanova edina perspektiva. Prva zahteva je zahteva po najdenju tistega, kar se ponavlja in kar se vedno vrača na isto mesto - in prav na to iskanje se je *"obesilo vse, kar je v teku stoletij nastajalo z imenom etika"*²⁴. Utemeljena je na ljubezni, ki (lahko) povzroča zlo, bolečino: celotno krščansko občestvo čaka, kdaj bo konec njegovih muk po jobovskem zgledu - te neznosnosti božjih muk - kdaj bo milost zaustavila boleče, nemo ubogljive (abrahamovske) priprave na žrtvovanje ljubljene (Izaka). Čakajo, da bodo po histeričnem vprašanju, namenjenem personificirani vednosti, Vrhovnemu Dobremu, *"zakaj jih je zapustil?"*, lahko olajšano zavzdihili *"dokončano je!"*, torej kdaj bodo lahko s fetišem zakrili njegovo kronično šepavost. In končno, lahko bodo prenesli žrtev, kot je Oče edinčev na Golgoti, z upanjem v končno srečanje.

Vernik izkusi, kako je nekaj iz njegove notranjosti že izvorno prenečeno v neko prvo zunanost, v nekaj, kar določa njegov končni cilj, smisel. Freud zatrdi, da je prvi in najbližji smoter preskusa realnosti v tem, da bi ta predmet (= to tujo, nerazumno Stvar, pred katere muhavostjo smo vedno znova šokirani) *"znova našli, da bi se prepričali, da je še navzoč"*²⁵. Ta pa se vedno vrača na isto mesto; osvobojen je od posameznika, a prav okoli njega se dogaja prva usmeritev, izbira, zasnova subjektive institucionalne orientacije. Dialektika pripelje znamenja Previdnosti tja, kjer jih čakamo, in ker jih čakamo povsod, je vse vključeno v pomensko spiralo. V poteku (in na koncu) vedno najdemo tisto, kar je že od začetka umna dejanskost.

Ta travmatična Stvar, ki nastopa kot tujek in ki tako determinira svoje stvarstvo, spodbudi težnjo po ponovnem najdenju, v kateri Freud prepozna osnovo usmerjenosti človeškega subjekta k objektu. Gre za njegovo mrzljivo iskanje, najdevanje, a hkrati nedosegljivost. In prav tu je treba locirati kristjanov odnos do nevtalnosti Providence: nemir *"eshatološkega gona"* (R. Otto) ga tira v iskanje skritega smisla, magistrale in krajšnjic, osvetljenih in mrakobnih poti, čeprav tega ne bi smel, saj mu je to prepovedano in hkrati nepojmljivo njegovi pritlehnosti. Prepoved nemogočega ju ohrani v nedostopni bližini. Subjekt mora pristati na to, da se strukturni manko,

24 J. Lacan, *Etika psihoanalize*, str. 77.

25 S. Freud, *Zanikanje*, str. 126.

imenovan Previdnost, razkroji v niz učinkov, da s svojim nekontinuiranim gibanjem povzroči večjo ali manjšo strukturacijo, s tem pa subjektivno iskanje in neizpolnljiva prizadevanja po vnovičnem srečanju. Vernik ne more, ker ne sme, ne sme, ker ne more doseči skrivnosti zveličavne trase - in to odlaganje, zaupanje v tisto, kar ne zbujata nikakršnega zaupanja, imenuje vera. Strah, ki ga povzroča nedostopnost Previdnosti, tujost "skrivnostnih poti Gospodovih", neprisvojljive praznine, evocira fantazmo dobrote, nezmotljivosti. Narekoval naj bi jo čisti um, onstran vsakega patološkega afekta, in brez motivacije kakršnegakoli subjektovnega interesa. Jezusova radikalna, ekscesna nadgraditev Mojzesovih 10 zapovedi pomeni hkrati potrditev tistega nevzdržnega, krute nevtralnosti, samovolje Previdnosti, neobvladljivega samoodčitovanja boga, ki se na Horebu (= Sinaju) implicitno predstavi z "*Jaz sem, ki sem.*" (Ex 3, 14). "Skriti bog" (*Deus absconditus*, Iz 45, 15) se razkriva kot v(o)znik dialektike, ki si elegantno podredi dojemanje previdnostne kaprice. Četudi kristjan deluje skladno z normami, mu to še avtomatično ne prinese mesta v "mali čredi izbranih": osmisлити mora v tisto nesmiselno v "*umni dejanskosti*", verjeti v providencialno. Najbolj pa nepopolnost, manko v afirmativni gotovosti dobrega boga kaže prav primerjava spleta izrekov o samem sebi in o razmerju do svojih kreatur. Najprej "*ustvari človeka po svoji podobi*" (Gen 1, 27), prepove pa svoje upodabljanje kljub temu, da je svoj najboljši, čeprav obrnjeni avtoportret že izdelal. Bog se upodobi v verniku le tako in le zato, da opravi vratolomni *salto mortale* na drugo stran, na nasprotni breg. Drugače rečeno, zoperstavljena sta si v negativu, a na istem polju, kot figuri na igralni karti. Prav v svoji skrajni drugosti sta si podobna in bližnja. Človek je le igračka v božjih rokah, *ludus deorum*, saj preko njega, oz. na njem bog preizkuša svoje strategije, na njegovem hrbtu lovi previdnostne ekscese, ga uporablja kot poligon za svoj vedno znova spremenljivi načrt. Toda obenem se s trditvijo, da "*je, ki je*" (glej prejšnji odstavek), tавтоloško definira kot podvržen uresničevanju, pripravljen osmisлити vsakršne trenutne svojeglavosti tistega neulovljivega, a še kako vseprisotnega. Je torej lik, ki ga grešnik prepozna prek svoje negativnosti, indirektno, tako, da svojo sliko postavi na glavo, vsa tista širina prisotnosti, vijugavost eshatološke spirale, vsi moreči in moteči razsežaji (in) okoli(ca) edinega, enotujočega vektorja. Pristane tako na zavezo, imaginarno obratno simetrijo s človekom, kakor tudi na stalne, nenadzorovane vdore kontingenčnega, ki jih skuša sprotно uzakonjevati. Zave se, da poleg svoje omnipotentne in omniprezentne splošnosti nosi v sebi klice razdora, da je uveljavljanje občega stalno korigirano s pris(o)tnostjo delnega, da njegova dobrota nehotе spodbuja ravno obratne učinke.

V imaginarnem izmenjevanju vzpostavljeno razmerje drugega in jaza, "Drugi je ustvaril subjekta po svoji podobi" in "subjekt je ustvaril Drugega po svoji podobi", privede do točke, ko v bližnjem ugledamo zlo, lastno samemu sebi, ko opazimo, da tudi idealizirani drugi pol boleha za isto boleznijo, da se ga je lotil isti virus. Mojzes se zaradi tega zboji pogledati v Njegovo obličje (Ex 3, 6). Zahtevano prepoved njegovega upodabljanja je zato treba brati obenem z "najhujšo" zapovedjo "*Ljubi svojega bližnjega kakor sam sebe*" (Mt 22, 39; Mr 12, 31; Lk 10, 27). Idealiziranega boga, fetišizirano najvišjo dobroto, moralnost in um, namreč prav tako zmrazi pogled na svoj obratno zrcalni, človeški lik. Zgrozi se pred dejstvom, da je edino jamstvo Postave njegova lastna postava, z vsemi pomanjkljivostmi in servilnostjo brezosebni Providenci, še preden lahko te pripiše spačenosti refleksivne, človekove slike.

Silhueto njegove milosti izpolnjujejo drobne izprijenosti: zato se, kot vsak Drugi, boji svojih bližnjikov. Prepoved upodabljanja tako (ne)uspešno varuje krščanskega boga pred kontaminacijo z vernikovo epidemijo. Tudi njega je namreč neznansko groza naklonjenosti bližnjemu skozi ljubezen do samega sebe, ukazane

skozi to "drugo največjo zapoved v Postavi". Prav podobnik je odsev njegovih lastnih napak, zato mu zbuja nelagodje. Subjekt lahko dotlej neprebojno sintagmo *grešnik-vernik* odločilno prebije šele tedaj, ko opazi v Drugem njegov konstitutivni manko, njegovo posredovanost z neobvladljivimi izpadi, nad katero se je namestil kot fetiš; ko se zave, da tudi on težko prenaša *horror vacui*. Človek lahko tako šele v trenutku spoznanja, da je simbolni Zakon, nujen zaradi ukinitve čarnega kolobar(jen)ja obratnega zrcaljenja, strukturiran okoli luknje nemogoče, tajne kaprice, imenovane Previdnost, podeli svojemu bivanju novo konsistenco, ne več zgolj lažno avtonomijo ubogljivega priveska. Svojo moralno držo lahko vzpostavi z odrešitvijo izpod nadjazovsko krutega, "predodipskega", neizvršljivega ukaza; in to z ugotovitvijo, da je Zakon nedoumljiv tudi samemu njegovemu tvorcu, z uvidom njegovih ambivalentnih, pomirjujočih in impulzivnih premis, s pristajanjem na spremenljivost tistega, kar oz. ki naj bi bil(o) nespremenljiv(o). Gre dejansko za prehod, ko *grešnik-vernik*, dotlej išoč "skrivnost" boga, izkusi, da je skrivnost slednjega hkrati tudi skrivnost za slednjega samega, slednjemu samemu²⁶; da torej tako on kot človek kot tudi Najvišji vzajemno zasledujeta tisto neizsledljivo. Že sama delitev na "mojstra" in "učenca" implicira razplet. Slednji se namreč izkaže kot superioren preprosto z dejstvom, da je "učenec", da se prepozna kot tak v razmerju do neke najstvene vednosti. S tem, da pristane na vlogo učečega, razkrinka prevzetno nesposobnost "učitelja" in ga v tem prekosi: šele učitelj je pravi "učenec", ki se skriva za svojim oholim mojstrstvom, šele on mora zares zasledovati neko neobstoječo, umišljeno gotovost, ki naj bi mu podelila mandat. Drugače rečeno: subjekt, ki se najprej zave svoje nepopolnosti, konstitutivne razsrediščenosti, dokončno pristane nanjo, se z njo sprijazni šele v trenutku, ko zapazi to tudi v Drugem, ko sprevidi, da tudi ta molče sledi šokantnosti Realnega; da se ne prilagaja le muhasti kaprici Drugega, ampak da ta velja dejansko tudi "za Drugega" kot takega.

Z njegovim refleksivnim odbojem in podobi bližnjega, samega sebe, namreč vernik uvidi njegov (in seveda svoj) travmatični manko, in s tem njegove fetišistične prevare. Ne zadostuje več opravičilo, da ko dela zlo, dela dobro; obremenjuje ga prav to, da (mu) s tem, ko dela dobro, (nekaj) povzroča zlo. Izkaže se, da je to *nekaj* tisto, kar vselej izpade iz simbolne organizacije, nek *presežek-preostanek* realnosti, tisto, pred katerega samovoljnostjo tudi sam kapitulira. Bog kot Zakon, kot postava Postave, je podvržen eratični dinamiki manka, in ne obratno. Triumf obscenosti, nemi harač zla, je skrbno zakrit s fetišem smotrnega, pravičnega boštva, a ga kot takega stalno ogroža.

Bog, ki se kot fetiš nastani nad vulkanskim žrelom božjih previdnostnih namer oz. obpotnih slučajnosti tvega, da ga bo ta "brezbožnost" odnesla. Dobroti spodrsne na trdem jedru logike nesimboliziranega, in vsa svoja neprestana prizadevanja po konsolidiranju imenuje zgodovina odrešitve. Božja milost se na tej točki sesuje, skozi luknjo Previdnosti odteče v nižjo polovico peščene ure, ki jo je treba vedno znova obračati na glavo in s tem stalno utemeljevati. Providenca je skrivnost tudi za samega boga. Smisel, kolikor deluje kot volja boga, je že po definiciji vseprisoten. Deluje kot dialektična krivulja, prisotna od začetne obljube, potrditve v zavezi, do končne izpolnitve, prav kot nepretrgana nit biti v bivajočem, kot smiselna Zgodovina oz. zgodovina Smisla. Logika predvidenega in predvidljivega, te samozadostne gotovosti evolutivnega razvoja, posrka vase tudi naključnosti stvarstva, materialnega sveta, ovinka v greh.

26 Glej: Filozofija skozi psihoanalizo, str. 11.

IV.

Diskurz "kritičnih trenutkov", "historične priložnosti" skoka čez (potok) Rubikon, omogoči tako zasnovani zgodovini realizirati nalogo, ki je vpisana v sam položaj nastalih odnosov. Toda prav ta učinek neposredne spontanosti, akcij, ki jih "izsilijo okoliščine same", kaže na delovanje ideologije v vsej njeni perverzni očitnosti. Naslednjega koraka ne povzročijo *razmere* same, ampak neko povsem konkretno, določeno *razmerje*; njihovo zamenjevanje pripomore k temu, da v dejanskosti ni opaziti implicitnega mitičnega scenarija, da tako subjektova aktivnost ni nekaj posredovanega, nekaj, kar "*zgolj hoče*", ampak jezik samega zdaj-in-tu, nekaj, kar "*mora nujno storiti*". Ne nekaj lažnega, kar bi zraslo na nekem drugem zelniku, vsiljen imperativ, ampak resnično, neovrgljivo dejstvo - *to, kar res je*. Mitska naracija ali/in ideološka prisila sta najmočnejši tedaj, ko o njima ni ne duha ne sluha, ko "je treba pač nekaj ukreniti", ko "ne gre drugače". Ta točka razmišljanja pa dovoli pravzaprav vse, opolnomoči vsakršne prihodnje akcije.

Zato ne gre govoriti o Zgodovini kot o dialektičnem kontinuumu, oz., kot pravi Lacan, "*finalnost evolucije neke materije k zavesti je mističen pojem, nezapopadljiv, in v pravem pomenu historično neopredelljiv pojem*"²⁷. To drži, dokler dialektično opomenjanje stvarstva in zgodovine stopa po krušljivem robu skrajnega funkcionalizma. Duh takšne "dialektike opravičevanja" vse te anomalije v "urejenosti" razume kot z(a)vita pota napredovanja, in to skozi star trik *ideološkega prešitja* kot akta totalizacije, ki hierarhizira prosto lebdenje elementov dejanskosti. Vsak od njih, dober ali njemu diametralno nasproten, lahko argumentira karkoli, sposoben je pod(p)reti vsak interes, ga posvetiti ali ozloglasiti. Skozenj si ta konstrukt, *božja dobrot*a, vzvratno določi svojo nujnost, predse si postavi svoje predpostavke. Tako ni več vprašljiv sam ta pojem, ampak ta opomenja vse pred in za seboj. S tem pa smo že v senci heglowskega Občega, ki prav kot fikcija in šele kot fikcija, ki je "*nikjer v realnosti ni*", saj so tam zgolj "*izjeme*", takšno realnost implicira, in s tem pridobi svojo konsistenco.

Bistvena značilnost odprte knjige prihodnje zgodovine je v tem, da stalno ekonomizira z uresničitvijo, da karte šele postopno meče na prizorišče in da tako doseže mrzlično pričakovanje aduta, nečesa bistvenega, tistega, kar damoklovsko ždi v poltemi ozadja. Realizacija tako strašljiva drsi naprej v prihodnost. Pri tem se drži fetišiziranega pojma duha zgodovine kot nečesa pozitivnega, direktnega, in ne kot sosledja sočasnih negacij, stalnega posredovanja²⁸. S tem zanika, da je vsa realizacija zajeta že v poti sami, v gibanjem samem; točneje, da je gibanje samo.

Vse tisto, kar si skuša nasilno privzeti avro "objektivnosti", torej tudi vsa ambiciozna in še kako aktualna prizadevanja novoveške znanosti, te nove metafizike seganja po šestilu namesto po Genezi, mistificirajo skrajno "subjektivnost", sanktificirajo zgolj svoje. Govorance o "naravnosti", "dejanskem stanju brez ideološke navlake", nehoti razkrivajo mesto "subjekta izjave" v hierarhiji oddaljenega "mesta izjavljanja". V trenutku, ko postavimo neko, svojo točko kot pokazatelja dialektičnosti sosledja, njegovega "vmesnega časa", usodno osmislimo vse pred, ob in za njo, in jo s tem pogubimo. Tako postavljeni argumenti tiransko pometejo z vsemi vzporednimi, "nezgodovinskimi" interpretacijami, uničijo užitke posameznih trenutkov, ki ne morejo ali nočejo slediti vzvodom smisla.

Sinteza tako še ne pomeni, da bi se razlika zvedla na istovetnost, marveč je

27 J. Lacan, *Etika psihoanalize*, str. 221.

28 Primerjaj: G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 18.

slednja tista, ki se izkaže kot učinek prve; sinteza torej afirmira razliko. Obporna trpljenja tako niso posledica naključnih trenj, smeti v ubranem delovanju motorja zgodovine. Vse te pomanjkljivosti seveda niso ovinek k totalnosti, ampak samo udejanjenje, realizacija usmiljenega boga, njegova srž. Ne le da namnožena zla niso zgolj potencialna nevarnost, v katero se lahko zgodovina prevesi in ki se je je treba bati: sama milost krščanskega boga je največji eksces, ki ga motijo vse ostale vzporedne nepravilnosti. S svojo "zvijačnostjo" najde bistveno vedno "nekje drugje", vselej odloženo, praviloma povsem drugačno, kot si ga predstavlja razoroženo občestvo. "*Bit je nekaj, kar se ohranja le tako, da se zgreši*"²⁹; božja pravičnost, ki se kiti in se hoče prepoznati kot vseobsegajoča, le še bolj izpostavi svojo nepremagljivo pristranskost, le še bolj vneto krpa nemogoč odnos med umirjenostjo simbolnega in vdori naključnega.

Prepoznavanje neke stopnje, institucije kot realizacije, utelešenja zvijačnostnih poti zgodovine odreševanja, torej takšna ali drugačna *teodiceja*, tako implicitno predpostavi neko najvišjo občost kot dosežek mukotrpnih vijuganj in končne prevlade pravičnega. Slednja naj bi uknila vse, drobne in na prvi pogled skoraj usodne posebnosti, odstopanja. Tak ideološki kolaž *par excellence* pa vedno težje sledi neulovljivi kaprici tistega pomembnega elementa, okoli katerega ta iluzorna univerzalnost pravzaprav središči, previdnostnim dogodjem, s katerimi se vsaka interpretacija neusmiljeno spopada, a vedno znova izgublja (kar pa ne omaja, oz., dobesedno rečeno, ne demoralizira njenih nadaljnjih naporov). Dokaz njene največje pristranskosti je prav njena sla dobrohotne goljufivosti *hotenja-dobrega*, brezobzirnega uveljavljanja splošnega nasproti "nepomembnostim". Omreženost z dobrim povzroča največja zla: izkaže se, da ni le resnica slednjega v tem, da bo premagano v prvem, ampak je predvsem resnica dobrega v zlu, ki ga samo proizvaja.

V istem hipu, ko se nekdo prepozna kot nosilec nekega historičnega mandata, izvrševalec namer nečesa longitudinalnega, progresivnega, zveličavnega, in/ali ko prepozna nek element, trenutek, družbo kot eno od postaj, epizod, prelomnic spiralnega vzpenjanja, ravna najbolj nedialektično, najbolj obsceno v utemeljevanju obstoječe situacije. V imenu fantazmatske občosti, ki skrbno zakrije potencialne in dejanske afirmacije različnosti v njej sami, glorificira najradikalnejšo partikularnost, univerzalizira najobskurnejši "pogled s strani".

Sinteza, ki pozablja na svoje neuravnotežene razsežaje, travmatično brezno, divjo posredovanost znotraj sebe, razkol v samih svojih nedrih, na - vselej nesmiselno početje - lovljenje neulovljivega manka, povzroči posledično veliko več gorja, kot naj bi ga po poti nevtralizirala. Fantazma vsakršne gnetljive *success story* je zgolj implicitna potrditev, sublimacija, dimenzija nereda v njej. Šele sintetična razrešitev, ki vzpostavi manko v samem konceptu splošnosti, ("*obče kot ločeno, razlikovano*"³⁰), uveljavi konstitutivno razliko ekstremov v njem. Simbolni Zakon tako postane - s stališča prisilne samozaverovanosti imaginarne dvojice, glede na njun diferencialen značaj - razsrediščen že v samem aktu kopulacije, saj ohranja zlom, zgubo znotraj (nes)končnega občega.

29 J. Lacan, Še, str. 119.

30 T. W. Adorno, Prilog odnosu sociologije i psihologije, str. 267.

IZBRANA LITERATURA

- Theodor W. Adorno: Negativna dialektika, zbornik Kritična teorija družbe, str. 150-199, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1981
- Prilog odnosu sociologije i psihologije, zbornik Filozofsko čitanje Freuda, str. 234-268, Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, Beograd, 1988
- Tomaž Akvinski: Ali bog pozna posamične bodoče kontingence, Problemi - Razprave, Ljubljana, 2-3/1989, str. 1-6
- Avrelj Avguštin: Izpovedi, Mohorjeva družba, Celje, 1991
- Bruno Bettelheim: Značenje bajki, Zenit, Beograd, 1979
- Kenneth Burke: The Rhetoric of Religion (Studies of Logology), University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1970
- Cornelius Castoriadis: L' institution imaginaire de la société, Seuil, Pariz, 1975
- Jean Cazeau: Sociologija obreda, ŠKUC FF, Ljubljana, 1986
- Bernard Cazes: Povijest budućnosti, Avgust Cesarec, Zagreb, 1992
- Jean Delumeau: Greh i strah, Književna zajednica Novog Sada, Dnevnik, Novi Sad, 1986
- Strah na zapadu, Književna zajednica Novog Sada, Dnevnik, Novi Sad, 1987
- Emile Durkheim: Elementarni oblici religijskog života, Prosveta, Beograd, 1982
- Mircea Eliade: Kozmos in zgodovina, Hieron, Ljubljana, 1992
- Mit i zbilja, Matica Hrvatska, Zagreb, 1970
- Paradise and Utopia: Mythical Geography and Eschatology, zbornik Utopias and Utopian Thought, ur. Frank E. Manuel, str. 260-279, Beacon Press, Boston, 1971
- Filozofija skozi psihoanalizo, DDU Univerzum, Ljubljana, 1984
- Ossip K. Flechtheim: History and Futurology, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1966
- Sigmund Freud: Fetizem, zbornik Psihoanaliza in kultura, str. 128-135, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1981
- Metapsihološki spisi, ŠKUC FF, Ljubljana, 1987
- Množična psihologija in analiza jaza, zbornik Psihoanaliza in kultura, str. 5-75, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1981
- Mojsije i monoteizam, Grafos, Beograd, 1988
- Nelagodnost u kulturi, Rad, Beograd, 1988
- Andrija Gams: Biblija u svijetlu društvenih borbi, Naučna knjiga, Beograd, 1988
- Freud o društvu, Naučna knjiga, Beograd, 1988
- Francois George: Učinek gobezdala, Časopis za kritiko znanosti, Ljubljana, 89-90/1986
- Rene Girard: Nasilje i sveto, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1990
- Stari put grešnika, Bratstvo - Jedinstvo, Novi Sad, 1989
- Alain Grosrichard: Struktura Seraja, ŠKUC FF, Ljubljana, 1985
- Paul Hazard: Evropska misel v XVIII. stoletju, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1960
- Kriza evropske zavesti, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1959
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Absolutna religija, Analecta, Ljubljana, 1988
- Fenomenologija duha, BIGZ, Beograd, 1974
- Filozofija zgodovine, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1967
- S čim se mora začeti znanost?, Razpol 4, Ljubljana, 1988, str. 214-220
- Max Horkheimer, Theodor W. Adorno: Dialektika prosvetiteljstva, Veselin Masleša, Svjetlost, Sarajevo, 1989
- Valentin Kalan: Vprašanje zla v hereziji Katarov, Razpol 1, Ljubljana, 1985, str. 116-125
- Melanie Klein: Zavist i zahvalnost, Naprijed, Zagreb, 1983
- Jacques Lacan: Etika psihoanalize, Delavska enotnost, Ljubljana, 1988
- Jaz v Freudovi teoriji in psihoanalitični tehniki, Problemi - Razprave, Ljubljana, 177-180/1978, str. 1-48
- Logični čas in vnaprejšnje zatiranje gotovosti, Problemi - Razprave, Ljubljana, 1-3/1979, str. 201-210
- Scritti, Einaudi, Torino, 1974
- Še, Analecta, Ljubljana, 1985
- Štirje temeljni koncepti psihoanalize, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1980
- J. Laplanche - J.-B. Pontalis: Rječnik psihoanalize, Avgust Cesarec, Naprijed, Zagreb, 1992
- Edmund Leach, D. Alan Aycok: Strukturalistične interpretacije biblijskog mita, Avgust Cesarec, Zagreb, 1988
- Gottfried Wilhelm Leibniz: O božji vnaprejšnji vednosti in človeški svobodni volji, Razpol 4, Ljubljana, 1988, str. 69-73
- Karl Lowith: Hegelovska ljevica, IRO Veselin Masleša, Sarajevo, 1980
- Svjetska povjest i događanje spasa, Avgust Cesarec, Zagreb, Svjetlost, Sarajevo, 1990
- Frank E. Manuel (ur.): Utopias and Utopian Thought, Beacon Press, Boston, 1971

- Friedrich Nietzsche: H genealogiji morale, Slovenska matica, Ljubljana, 1988
- Rudolf Otto: Sveto, Hieron, Ljubljana, 1993
- Renata Salecl *Disciplina kot pogoj svobode*, KRT, Ljubljana, 1991
- Zakaj ubogamo oblast?, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1993
- Obrad Savič (ur.): *Filozofsko čitanje Freuda*, Istraživačko-izdavaški centar SSO Srbije, Beograd, 1988
- Max Scheler: *Položaj človeka u kozmosu; čovjek i povijest*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1960
- Friedrich Wilhelm, Joseph von Schelling: *Stuttgardska privatna predavanja*, Razpol 4, Ljubljana, 1988, str. 209-213
- Joannes Scouts Erigena: *De Divisione Naturae*, Razpol 4, Ljubljana, 1988, str. 206-208
- Sveto pismo, Britanska in inozemska biblična družba, Beograd, 1984
- Leo Šešerko: *Zgodovinskost Heglove logike*, Obzorja, Maribor, 1986
- Leo Šešerko, Mitja Velikonja: *Apokaliptičnost in razsvetljenje*, Raziskovalna naloga, Institut za družbene vede pri FDV, Ljubljana, 1991
- Voltaire: *Kandid ali optimizem*, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1975
- Rasprava o toleranciji, Školska knjiga, Zagreb, 1990
- Martha Wolfenstein: *Disaster*, Routledge and Kegan Paul Ltd, London, 1957
- Richard Wolin: *The Terms of Cultural Criticism*, Columbia University Press, New York, 1992
- Slavoj Žižek: *Hegel: Krščanstvo in zlo*, Razpol 1, Ljubljana, 1985, str. 153-157
- Hegel in označevalec, DDU Univerzum, Ljubljana, 1980
- Jezik, Ideologija, Slovenci, Delavska enotnost, Ljubljana, 1987