

Zvonko Šundov

Baltićeva 1, HR-48260 Križevci

Mogu li se Schelling i Hegel tumačiti u ključu Lacana?

Slavoj Žižek: *Nedjeljivi ostatak. Ogled o Schellingu i srodnim pitanjima*, Demetra, Zagreb 2007., s engleskog preveo Nebojša Jovanović

Sažetak

U ovom se članku kritički analiziraju i komentiraju neki najznačajniji momenti knjige Slavoj Žižek Nedjeljivi ostatak. U mjeri vlastita oslobađanja od (materijalističke) metafizike, Žižek je oblikovao jedno nadahnjujuće tumačenje klasične njemačke filozofije.

Ključne riječi

Slavoj Žižek, G. W. F. Hegel, idealizam, metafizika, F. W. J. Schelling

Mračna, netematizirana u ozbiljnom smislu, Hegelova naznaka o »ništećem Ništa« ili o »neukidljivom protivurječju«, naznaka koja ostaje samo na naznaci (kao da opravdava završni stav Wittgensteinova *Tractatusa*, onaj stav koji upućuje na nužnost šutnje o neizrecivome), imade svoju pretpovijest u Kantovoj naznaci »dijaboličkog Zla«: to je Zlo koje se izvodi radi sebe samoga, bez ikakvog dobitka, a čije nestajanje omogućuje uspostavljanje opreke između dobra i uobičajenog (»normalnog«) zla. Paralelizam s rijetkim mjestima na kojima Hegel eksplicira barem nešto o naravi toga »ništećeg Ništa« (historijski primjeri Peloponeskog i Tridesetgodišnjeg rata, obilježenih razaranjem radi razaranja, nevoljama i nedaćama iz kojih nije proizašlo nikakvo dobro, niti se išta novo javilo iz ruševina koje je za sobom ostavila samosvrhovita destrukcija) – više je negoli očigledan.

Popularni (neki bi rekli: pomodni) slovenski filozof Slavoj Žižek ide i dalje: on povezuje tematiku kantovskog »dijaboličkog Zla« sa Schellingovim pojmom nestajućeg posredovanja između Realnog i Idealnog (polova A i B), videći u tome mogućnost uspostavljanja veze s Hegelovom dijalektikom, te, dapače, prostor »temeljne operacije njemačkog idealizma«. Ono što je za Žižekov pristup karakteristično jest uvođenje psihoanalize u same temelje spekulativne rekonstrukcije, te *Grundoperation des deutschen Idealismus*, kako on teatralno imenuje stvar o kojoj je riječ. To, naravski, znači uvođenje Freuda, ali u prvome redu uvođenje Lacana, koji slovenskom filozofu služi kao interpretacijski ključ za klasični njemački idealizam. Međutim, Lacana ne treba čitati kao filozofa (npr. kao filozofa jezika), jer je »filozofsko« čitanje Lacana i krivo i fundamentalno promašeno, ono dovodi do izobličenja njegovih pojmova, koji se neprimjereno prevode u moderne (strukturnalističke ili egzistencijalističke) filozofeme konstitutivnog manjka.

A time se gubi iz vida ono što je tu bitno, naime to da »Realno« za Lacana nije nikakva čista negativna kategorija kantovskog tipa, nikakva oznaka granice bez poblize naznake o onome što se nalazi s onu stranu granice, već je, suprotno tome, »Realno« agens realne geneze. Realna geneza jest produkt nagonске sile želje, u kojemu se vrši prijelaz od radikalno nemoguće negativne realnosti u kraljevstvo simboličnog zakona, koji regulira želju. Dakle, riječ je o prijelazu iz čisto predljudske prirode u ljudski poredak simboličkih razmjena. Moglo bi se reći: riječ je o uspostavljanju povijesnog svijeta, što se na razini psihičkoga iskazuje u desupstancijalizaciji nagona, gdje nagon nije nikakva praispravna pozitivna sila (kako bi to htjela površna psihoanalitička teorija), već je to jedan topološki fenomen, oznaka za – povijesno uspostavljenu – nužnost da se za predmetom želje ne može izravno posezati (kako je to prirodno u životinja), već se oko njega treba zaobilaziti i kružiti da bi ga se doseglo (što je karakteristika uljuđenog života).

Bilo bi nekorektno pripisivati Žižekovu eksplikaciju ovih konzekvencija njegove obrane Lacana od (u osnovi) mehanicističke, filozoficirane psihologističke interpretacije. Pojam povijesnog mišljenja nećemo, svakako ne u formuliranom obliku, sresti u Žižeka. To, međutim, ne znači da tih konzekvencija nema niti da se one legitimno i logički ne daju izvesti – možda i nasuprot autorovim intencijama.

Ono što je posebno značajno u Žižekovu htijenju primjerenog čitanja Lacana jest njegovo posezanje za Schellingom i Hegelom kao ključnim misliocima koji omogućuju opciju za koju se Žižek u svom tumačenju Lacana opredijelio. U stanovitom dijalektičkom obratu, Lacan se od interpretacijskog ključa za klasični njemački idealizam pretvorio u objekt interpretacije, pri čemu uloga ključa interpretacije sada pripada Schellingu i Hegelu. Schellingova mitski ispričana pripovijest o dobima svijeta usredotočuje se na proces u Bogu koji prethodi aktualnosti božanskog *Logosa*. Apsolut je po Schellingu rascijepljen na svoju istinsku egzistenciju i neprobojni temelj svoje egzistencije, te se u toj rascijepljenosti i sam Bog odupire punom ozbiljenju ideala. A filozofska konzekvencija uvida u taj metafizički rasejep jest oslobađanje čovjeka od formalno transcendentalne krivnje i zaduženosti (što je možda najjasnije izrazio Jaspers u svom određenju »metafizičke krivnje« u popularnoj raspravi *Pitanje krivnje*). Hegel, što Žižek dobro uočava, ide i korak dalje od Schellinga, i to time što postavlja identitet između samog Boga i njegove egzistencije: njihova je razlika isključivo formalna, ovisi o pomaku motrišta s kojega gledamo Apsolut. Razlika između dobra i zla nije, napominje Hegel, puki atribut objekta naše percepcije, nisu stvari po sebi dobre ili zle, već tu razliku dijalektički posreduje različit stav što ga sam promatrajući subjekt zauzima prema objektu što ga vidi kao dobroga ili zloga. Istinsko je zlo prema Hegelu, na kraju krajeva, u samom pogledu koji stanje stvari vidi kao zlo.

Tu se, međutim, otvaraju dva pitanja. Prvo je pitanje upućeno Hegelu – ili, bolje, nama, koji Hegela čitamo, tumačimo i s njime na ovaj ili onaj način duhovno živimo. Ako je istinsko zlo tek u pogledu koji stanje stvari vidi kao nešto zlo, znači li to da se npr. Tridesetgodišnji rat vidi kao učinak »nesvodljivog protivurječja« ili »ništećeg Ništa« na djelu, tj. vidi se kao zlo samo, jedino zbog mrzovolje historijskog promatrača, koji u njemu ne želi vidjeti ničeg povijesnog? Dakle, nije Tridesetgodišnji rat zlo, nego je zlo u nama koji ne želimo vidjeti da je jedan od rezultata tog rata bio Westfalski mir, koji je 1648. postavio temelje međunarodnog prava? Ako je tako, onda se Hegelu može prigovoriti konkretna brzopletost u njegovoj mrzovoljnoj ocjeni tog rata, ali i nešto dalekosežnije: može se postaviti pitanje kako uopće stoji s »ništećim Ništa« i nije li taj – do razine spekulativnog mišljenja nedoveden – pojam kontradiktorno i logički suvišno mjesto Hegelova mišljenja.

Drugo se pitanje može uputiti Žižeku. Kada on pokušava Hegelovo određenje zla osloboditi tumačenja u skladu sa standardnim teološkim (ali i Leibnizovim) općim mjestom, prema kojem stvari izgledaju zle samo iz naše ograničene perspektive, dok su one iz perspektive cjeline dobre, doprinoseći njezinu skladu, onda poseže za slikom što je posuđuje iz jedne Chandlerove dosjetke (a koja se drukčije može izraziti anegdotalo o razlici između katedrale i šefa katedre: prva je gledana iz daljine vrlo mala, a drugi je iz daljine ogroman – kako im se približavamo, katedrala postaje sve veća, a šef katedre sve manji), te pripisuje Hegelu misao da, ukoliko želimo nastaviti poticati sublimno strahopoštovanje prema Apsolutu, moramo sačuvati primjerenu distancu u odnosu na njega. Koliko god se takav stav mogao potkrijepiti odgovarajućim citatima – npr. iz Hegelovih predavanja o filozofiji religije – čini se da bi se tu ipak moglo naći elemenata za ocjenu o trivijalizaciji Hegelova tematiziranja zla. Svest ćemo »ništeće Ništa« na predmet šutnje motivirane strahopoštovanjem – i zadržat ćemo privid božanske veličine, iako negdje slutimo da s njome stvari ne stoje bolje nego s Kafkinim zamkom: ako ostanemo u dolini, nećemo se suočiti s istinom da je taj naizgled veličanstveni zamak samo hrpa starih trošnih baraka. Čini se da je to ipak olako apsolviranje tegobnih mjesta Hegelova mišljenja.

No, Žižek se ipak tako olakom apsolviranošću ne zadovoljava, već pokušava promišljati Hegelov pojam samoidentiteta tako što se vraća prvobitnoj podjeli uloga: Lacan (sada pojačan i Derridaom) vraća se u ulogu interpretacijskog ključa, dok je Hegel objekt interpretacije. Hegelovski pojam tautologije kao krajnjeg protuslovlja (»Bog je Bog«) tumači se tu kroz tautologiju »glas je glas« (gdje je za Derridaa glas medij prividne samoprisutnosti, a za Lacana ostatak procesa označavanja lišen značenja, ono što se u označitelju odupire značenju). Izjednačujući glas sa subjektivnošću, Lacan vrši subverziju metafizike prisutnosti, i to na temelju dokaza da prije glasa nema subjekta. Subjekt – tako bi se to moralo moći tumačiti – nije nikakva supstancija po sebi, nikakav metafizički entitet, već je on taj koji sebe konstituira svojim glasanjem, dakle specifičnom formom ljudskog djelovanja subjekt sebe uspostavlja djelatnim subjektom (jer tu valjda nije riječ o bilo kakvom, životinjski neartikuliranom, puko prirodnom glasu; nije riječ ni o kokodakanju, ni o mijaukanju, ni o cvrkutanju, pogotovo ne o šumu vodopada ili huku vjetra, već o ljudskom smislenom izricanju/uspostavljanju logosa). Lacan i Žižek se možda ne bi složili s takvom interpretacijom, ali iskazano značenje teze o tome da nema subjekta prije glasa, tu je na djelu: time se metafizika bića po vječnom i nepromjenljivom bitku urušava i na djelu je povijesno mišljenje. Ono što tu Žižeku nedostaje jest utemeljenje ove postavke u radikalnoj Fichteovoj destrukciji metafizike, kakva je vidljiva u Fichteovoj izvedbi bitka iz čina, nasuprot tradicionalnom razumijevanju bitka kao vječnog i sebi istovjetnog izvora i iskona svega što jest.

U svom pripisivanju destrukcije metafizike Lacanu i njegovoj postavci prema kojoj nema subjekta prije glasa (a taj je glas uvijek ljudski glas, čak i kad je – u obličju tzv. govora mržnje – usmjeren na uništavanje), Žižek se izriječkom oslanja na Hegelov nauk o identitetu, izjednačujući ga – drugo je pitanje, s kojim stupnjem opravdanosti – s Lacanovom matricom samoidentiteta. Toj matrici on suprotstavlja Schellingovo ustrajavanje na nesvodivoj i neotklonljivoj drugosti, koja se oblikuje kao nejasni temelj što izmiče logosu, uslijed čega apsolut razumije kao ono treće u odnosu na polarnu opreku idealnog i realnog, logosa i njegova temelja. Određujući apsolut na prvom redu kao apsolutnu indiferenciju koja daje neutralni medij za istodobno postojanje polarnih suprotnosti (ako tvrdim da neko A jest B, onda time iskazujem postojanje nekog X, koji je na jedan način A i na drugi način B; taj X je u Schellingovu tumačenju spekulativnog identiteta upravo apsolut!), Schelling odstupa od Hegelove odredbe prema kojoj element može biti

dio sebe samoga, tj. jedinstvo koje obuhvaća i sebe i svoju drugost. Hegelu ne treba nikakvo treće (pa ni apsolut sveden na neutralni medij apsolutne indiferencije), jer je duh uvijek jedinstvo samoga sebe i svojeg drugobitka. No, Schelling ne vjeruje da se realno daje svesti na idealno, niti da se slučajnost može uzdići do pojmovne nužnosti. Žižekovo razmatranje te antiteze provedeno je posredstvom razmatranja statusa veznika kao kategorije (to je ono I koje srećemo u naslovu Marxova poglavlja u *Kapitalu* »Sloboda, jednakost i Bentham«, ili u naslovu najpoznatijega Heideggerova djela *Bitak i vrijeme*). Taj veznik izriče tautologiju, povezujući isti sadržaj u njegova dva modaliteta: prvo u modalitetu apstraktne univerzalnosti, a potom u modalitetu konkretnog horizonta smisla; prvo u patetičnim ideološkim frazama, a potom u surovoj zbilji utilitarnog egoizma. Razliku između Hegela i Schellinga (a usporedivu na razini psihoanalize s nepremostivim jazom između Freuda i Junga glede pojma libida) Žižek vidi kao razliku između odbacivanja trećeg člana za označavanje medija u kojem se sreću dva člana koji su povezani veznikom (jer sam drugi član, bio on imenovan kao Bentham ili kao vrijeme, predstavlja medij konkretnog perpetuiranja ideologizirane ili mistificirane univerzalnosti) na jednoj strani, te insistiranja na trećem članu kao zajedničkom mediju polarnosti, ili pluralnosti ona dva modaliteta ili elementa što ih imenuju prvi i drugi član.

Svoju fantastičnu slutnju temeljnog spora u klasičnoj njemačkoj filozofiji, spora iz kojega proizlaze bitne dileme naše epohe, Žižek bitno pomračuje imenovanjem koncepcije ukidanja trećeg člana dijalektičko-materijalističkom, te koncepcije insistiranja na trećem članu kao neutralnom mediju – idealističko-ideološkom koncepcijom. Primjerenije bi imenovanje bilo ono koje bi prvu koncepciju označilo kao povijesnu, a drugu kao metafizičku (pa bi na temelju povijesnog mišljenja bila moguća kritika ideologije kao i kritika metafizičkog opskurantizma, itd., dok bi iz druge koncepcije proizlazilo brkanje pluralizma s ideološkim obmanama, tolerancija u odnosu na svako zlo i svaku nepravdu »u ime prava na razliku«, itd.). Obesmišljeni pojmovi materijalizma i idealizma ne mogu se rabiti u ozbiljnoj raspravi, osim ako nije riječ o verbalnom oćijukanju s onim dijelom publike na Zapadu koji – zahvaljujući tragovima mistifikatorskog utjecaja Althussera i općenito neostaljinizma – imade povjerenje u riječi »materijalizam« i »materijalističko«, pogotovo kad se udruže s »dijalektikom« i »dijalektičkim«. Nema nijednog razloga da se ne izdvoji pravog krivca – *metafiziku* u svim njenim obličjima. A idealizam (o kojem još nešto treba reći) s time nema veze, kao što ni materijalizam nema veze s kritikom metafizike, budući da je on, u svojim historijski verificiranim likovima, i sam eminentna forma (da ne kažemo inkarnacija) metafizike. Netko će reći: to su tek riječi, bitna su njihova značenja. No, netko drugi, manje sklon radikalnom nominalizmu, bit će spreman da Žižeka bez daljnje rasprave smjesti među ideologe staljinističkog totalitarizma – što ovaj, ipak, nije zaslužio. A nije, među ostalime, zaslužio takvo otpisivanje već i zato što lucidno, s onu stranu svakoga krutog dogmatizma, uočava spekulativnu osnovu spora između Schellinga i Hegela. Schelling poima iracionalni temelj logosa kao neuništivi ostatak praznovornog kaosa koji nam neprekidno prijeti da nas povuče natrag u svoj bezdan, pa se protiv toga borimo racionalnošću, koja nije ništa drugo doli regulirano ludilo, a konačan je rezultat toga da se temelj i logos, realno i idealno poimaju kao međusobno komplementarni. Na predodžbenoj razini zdravog razuma, to dovodi do slike sklada između toplog ognjišta i hladnog okruženja, te svjetlosti i tame što ju ona rasvjetljuje. U Hegela nema ničega nalik obnavljanju izgubljenog praiskonskog sklada, već se sklad može obnavljati i ponovno uspostavljati samo tako što se – nasuprot pokušajima usklađivanja stanja stvari s njegovim normativnim temeljem – sam pojam mora promijeniti ukoliko je subjekt napustio staro stanje i uspostavio neko novo, disonantno u odnosu na pojmove koji su

izražavali napušteno stanje stvari. Povijesno uspostavljanje ljudskog svijeta djelo je subjekta, a ideje koje iskazuju onaj poredak stvari što smo ga djelatno ukinuli nemaju pravo na status pojma. Pojam je ono što nas je nosilo i nadahnjivalo u djelovanju usmjerenom na uspostavljanje novog stanja stvari, ono što ćemo djelatno (a to ujedno znači i misaono, jer nepromišljeno djelo jest ne-djelo i njime se ne uspostavlja nikakva ponajmanje novo stanje stvari) oblikovati i proizvesti kada ukidamo ograničenja postojećeg stanja stvari, a ne ono što smo naslijedili iz posljednjeg, ili nekoga još ranijeg stanja stvari kao duhovni temelj odnosne bilosti.

Uvid u te bitne momente Hegelova povijesnog mišljenja dovodi Žižeka i do preispitivanja svojega apriorno negativnog stava prema idealizmu. On dobro uočava da filozofski idealizam (kojega, zanimljivo, pronalazi i u Lacana, kao i u konkretnoj logici simptoma u psihoanalizi) jest subverzivan, te da on nije nikakva plotinovska emanacija materijalne stvarnosti iz Apsoluta, nego – u svom najsubverzivnijem obliku – hegelovski pojam zbiljnosti kao nečega što postoji samo ukoliko ideja nije potpuno ozbiljena. Sama egzistencija tzv. vanjske zbilje govori nam da ideja nije posve ispunjena. Na taj način autentični idealizam preokreće naglavačke zdravorazumsku (ali i Kantovu) intuiciju prema kojoj zbilja beskonačno nadilazi ono što naš konačni um može pojmiti, pa završavamo u mrežama antinomija, aporija i nedosljednosti. Nasuprot tome, konačna vremenita zbilja nije u korijenu aporija našeg razumijevanja, nego se ona pojavljuje upravo zato što se um u svom inherentnom kretanju zapliće u nekonzistentnosti koje opstaju sve dok ih um ne rasplete. Um je odgovoran za samu zbiljnost zbilje, što Žižek, tematizirajući odnos konstitutivnog i regulativnog u Kanta, formulira u iskazu da samo pojavljivanje iskustvene stvarnosti ovisi o regulativnoj ideji, čija intervencija omogućuje da iskusi stvarnost kao konzistentan totalitet. Ako se neke formulacije rabljenih pojmova mogu u kontekstu klasične njemačke filozofije učiniti upitnima, onda to, očigledno, u prvom redu ovisi o pojmovnoj aparaturi engleskog jezika, s kojega je Žižekova knjiga prevedena. Međutim, Žižekovo tematiziranje »ontološke uloge imaginacije«, koje slijedi u nastavku izvođenja konzekvenција Kantova postavljanja odnosa između konstitutivnog i regulativnog, posjeduje izvjesnu antologizaciju diskursa za koju je odgovoran isključivo autor, a ne ni jezik originala niti, eventualno, prevoditelj. Naime, Žižek tvrdi da se ontološka uloga imaginacije sastoji u tome što ona u svom radikalnom ili transcendentnom smislu nije samo djelatnost imitiranja i ponovnog kombiniranja osjetilnih percepcija nego djelatnost konstitutivna za naše poimanje zbilje (prevoditelj formulira: stvarnosti) kao konzistentne cjeline tzv. »univerzuma«. Imaginacija može vršiti tu ontološku funkciju samo utoliko što je »stvarnost« po sebi nepotpuna i otvorena – univerzum odista nije dovršen, i tu je (neovisno o upitnoj ontologizaciji) Žižekova interpretacija na pravom putu, ali ona će odmah nakon toga zabasati, i to u onom trenutku kada autor pozove u pomoć znanstveno-fantastičnu sliku univerzuma s pticama bez glasa i stolovima bez boje. Naime, takva je slika plod ideje *creatio ex nihilo*, stvaranja iz ničega u neposrednom činu stvoritelja ili demiurga, koja je lišena evolutivne (a pogotovo re-evolutivne) procesualnosti kakvu uspostavlja povijesno mišljenje, za razliku od metafizike koja univerzum uzima u njegovoj dovršenosti i danosti, pa stoga nedovršeni svijet niti ne može zamisliti bez bezbojnih stolova i nijemih ptica. Koliko to Žižek imade u vidu, a koliko se naprosto (propedeutički ili čak pojmovno) prilagođava potrebama tržišta kontaminiranog nasljeđem najgorih otpadaka stare metafizike (i posve lišeno svijesti o metafizičkoj ukorijenjenosti one znanstveno-fantastične slike koju je Žižek sasvim neprimjereno uzeo kao ilustraciju postavke o nedovršivosti svijeta) – ostaje otvorenim pitanjem. Možda se propedeutički i smije koristiti spomenuta slika, ali – ako se ne želi da njezino korištenje bude u funkciji perpetuiranja metafizičke slike svijeta – nužno je odmah reći i to da je nešto takvo kao dovršeni i potpuni

svijet najobičnije *drveno željezo*. Svijet je dovršen tek po njegovu okončanju i jedina primjerena paralela koja se ovdje smije rabiti jest usporedba s dovršenim životom: prije smrti život nije dovršen, a to što još nismo umrli ne znači da naša nedovršenost mora poprimiti izgled vidljivog nedostatka. Ono što važi za nedovršeni ormar, ne može važiti za život, a u najmanjoj mjeri smije važiti za povijesni svijet.

No, moglo bi se reći da se Žižek iskupljuje za ova koketiranja s metafizikom kada se osvrće na uobičajene kritike Hegela zbog dvoznačne upotrebe pojma *Begriff* (pojam), te se kritički suočava s današnjom, tzv. postmodernom dekompozicijom identičnog subjekta: svođenje subjekta na nekonzistentnu krpariju fragmentarnih doživljaja ukazuje na Hegelovu nadmoć, nadmoć postavke prema kojoj tzv. objektivna stvarnost bitno ovisi o činu subjektivnog uspostavljanja. Postmodernistička fragmentarizacija subjekta promašuje čak i u svojoj izvornoj intenciji: ona presubjektivnu, tzv. objektivnu stvarnost (a to je zatečenost i puka danost, koja samo s metafizičkog motrišta, zvalo se ono i pozicijom analitičke ili kakve druge znanstvene, od svake metafizičnosti navodno oslobođene, filozofije ili, bolje, pseudofilozofije, može biti shvaćena kao objektivnost i objektivna zbilja) ne čini nimalo bližom ili izravnije dostupnom, već, naprotiv, razgradnja subjekta rezultira time što tzv. »objektivna stvarnost« gubi elementarnu (Žižek bi rekao: ontološku konzistentnost i pretvara se u mnoštvo simulacija. I, odista, teoretičari postmodernizma (ne, doduše, svi, kao što svjedoči među ostalima i primjer Slavoj Žižeka, koga se također tu kategorizira, nego samo oni koji vode bitke protiv subjekta – oni bi rekli: protiv Subjekta) ideološki afirmiraju lažan svijet simulakruma, privida i obmana, neovisno o tome što im je istinska motivacija. Hegel je tu u pravu (još jednom!): istina namjere jest sam čin, a čin razaranja subjekta može biti vođen i najboljim namjerama, ali njegov učinak ne može biti ništa drugo doli obestemeljivanje jedine mogućnosti otpora napredovanju pustinje u kojoj cvjetaju tek simulacijske fatamorgane. Put u pakao, govori stara uzrečica, popločan je najboljim namjerama.

Značajnim se momentom Žižekove elaboracije može ocijeniti njegovo preispitivanje uobičajenih interpretacija Hegelove kritike Kanta. Prema najčešćoj interpretaciji, Kantov je subjekt nepoznatljiv, nedostupan je sam sebi u svojoj dimenziji *noumena*, jer je samosvijest ograničena na kategorijalnu suprotstavljenost subjekta i objekta, pa stoga subjekt ne možemo adekvatno pojmiti pomoću kategorija koje određuju i uspostavljaju fenomenalnu objektivnu zbiljnost; za razliku od Kantovih razumskih kategorija, Hegel razvija dijalektičku logiku uma, koja nam omogućuje razumijevanje specifične dimenzije subjektivnosti, bez svođenja subjekta na neki iskustveni pozitivni objekt. Prema Žižeku, takva argumentacija promašuje samu srž Hegelove kritike Kanta, a to je Kantova logika apstraktnog razuma. Tu logiku Hegel ne nadopunjuje nekakvom logikom uma koja bi bila u stanju prodrijeti do stvari po sebi, već uviđa da je tobožnja nepoznatljivost subjekta kao stvari po sebi naprosto način na koji razum krivo shvaća činjenicu da subjekt jest nesupstancijalna praznina, ili prazno Ništa čistog odnošenja (ali ta prazna ništavnost nema nikakve veze s postmodernističkom dekonstrukcijom subjekta, već iskazuje, na spekulativnoj razini, zbiljnost povijesnog konstituiranja subjekta u sklopu procesualnosti produciranja povijesnog ljudskog svijeta).

Još jedan postmodernistički prigovor Hegelu predmet je Žižekove analize koja zaslužuje pozornost. Taj se prigovor imenuje kao prigovor za »ograničenu ekonomiju«, a pod tim se nemuštim terminom krije tumačenje prema kojemu su u dijalektičkom procesu gubitak i negativnost unaprijed uračunati, tako da se gube samo nebitni aspekti (a da je nešto bilo nebitno dokazano je već time što se ono izgubilo), a možemo posjedovati izvjesnost da će se bitna dimenzija kroz to gubljenje nebitnoga (ili kroz pročišćavanje Apsoluta) samo osnaživati. Takvo tuma-

čenje pada već na uvidu u to da se za Hegela svaki pokušaj razlučivanja bitnog od nebitnog uvijek pokazuje kao lažan: odričući se od nebitnoga u ime spašavanja bitnoga, događa nam se da nam ono bitno iscure kroz prste; nismo mi zmije pa da povremeno odbacujemo našu kožu kako bismo se pomladili. Za razliku od nekih drugih neadekvatnih ilustracija, ovdje Žižek daje jednu primjerenu ilustraciju: kada branim svoje neprincipijelno laskanje nadređenima, tvrdeći da je to samo izvanjska prilagodba, dok zapravo u svom srcu ostajem pri svojim uvjerenjima i prezirem te ljude kojima laskam, onda uistinu ostajem slijep glede zbiljske situacije, jer ne vidim da sam već popustio u pogledu istinski bitnoga, a da je moje unutrašnje uvjerenje zapravo nebitno.

Hegelova negacija negacije nije nikakav egzistencijalni trik, nego užasavajuće iskustvo gubitka vlastite supstancije (najdragocjenije jezgre svoje individualnosti), ali se tek time subjekt uopće i uspostavlja kao subjekt, jer je subjekt povratak supstancije sebi u izmijenjenom obliku. U skladu je s time i Žižekovo tumačenje duha kao moći zadržavanja pri negativnom, prema kojemu trpljenje moći negativnosti za Hegela ne znači da subjekt suočen s negativnošću treba samo stisnuti zube i izdržati, nego znači istinski gubitak vlastite biti i prelaženje u svoj drugobitak. Konačno, supstancija je zauvijek izgubljena. Našu vlastitu bit prepoznajemo u sili protiv koje se borimo, referira se Žižek na Hegela, u svom opovrgavanju Althusserova i Balibarova suprotstavljanja Marxove dijalektike Hegelovoj. No, s druge strane, Žižek isuviše ozbiljno uzima Althussera i, općenito, tzv. dijalektički materijalizam, te im, barem deklarativno, čini neopravdane ustupke, iako se u bitnome distancira od njihove zarobljenosti u okružju metafizike.

Naposljetku, da odgovorimo na pitanje postavljeno u naslovu: mogu li se Schelling i Hegel tumačiti u ključu Lacana? Žižek dokazuje da je to moguće, ali samo u mjeri u kojoj se psihoanalitičke teorije mogu osloboditi metafizičkog utemeljenja i elaborirati u duhu klasičnog njemačkog idealizma.

Zvonko Šundov

Kann man Schelling und Hegel im Lacan'schen Schlüssel interpretieren?

Zusammenfassung

In diesem Aufsatz werden die wichtigsten Momente des Buchs von Slavoj Žižek „Unenteilbarer Überrest“ kritisch analysiert und kommentiert. In dem Maß eigener Befreiung von der (materialistischen) Metaphysik gestaltet Žižek eine einleuchtende Deutung der klassischen deutschen Philosophie.

Schlüsselwörter

Slavoj Žižek, G.W. F. Hegel, Idealismus, Metaphysik, F. W. J. Schelling