



ŽIŽEK, SLAVOJ 'NEDJELJIVI OSTATAK, O SCHELLINGU I SRODNIM STVARIMA'

Prijevod Nebojša Jovanović

ŽIŽEK, SLAVOJ 'NEDJELJIVI OSTATAK, O SCHELLINGU I SRODNIM STVARIMA'



Freud



Lueger



Lacan

Prijevod Nebojša Jovanović

Kao Slovenac uvijek sam poklanjam posebnu pažnju onim mjestima u Freudovim spisima i pismima gdje se pominju Slovenci ili Slovenija. Kako je Slovenija u Freudovo doba bila dio Austrijskog carstva, ti su pomeni iznenadujuće rijetki. Pored omalovažavajuće ali ipak zagonetne reference na '*unanalysierbaren* [neraščlanjivog] slovenskog pacijenta u pismu talijanskom analitičaru Edoardo Weissu¹, tu je još jedan, možda i značajniji slučaj.

Na jednom od svojih ljetovanja Freud je posjetio Škočjansku jamu, velebni podzemni sistem spilja u južnoj Sloveniji – opće je znano da je spuštanje u podzemne spilje Freudu poslužilo kao metafora za ulazak u pakao nesvjesnog. Dakle, usred šetnje tim fascinantnim mračnim svijetom, Freud je iznenada preblijedio, suočivši se s neugodnim iznenadenjem: u tim sumračnim dubinama pred njim je iskrisnuo jedan drugi posjetilac jame, dr. Karl Lueger, gradonačelnik Beča, desničarski kršćanski demagoški populist i ozloglašeni antisemit... Tu ne smijemo previdjeti igru riječi s *Lueger*, što na njemačkom, naravno, smjesta asocira na *Lüge*, laž. Taj slučajni susret Freudu kao da je razotkrio temeljnu istinu njegovog učenja, istinu koju zatomljuje opskurantistički *New Age* pristup prema kojem se u najvećoj dubini naše ličnosti krije naše istinsko Sopstvo kojemu se moramo otvoriti, tj. kojemu moramo dopustiti da se slobodno izrazi. Upravo suprotno, ono što otkrivamo u najdubljoj jezgri naše ličnosti jeste temeljna, konstitutivna, iskonska *laž*, *proton pseudos*, fantazmatska konstrukcija kojom pokušavamo prikriti nekonzistentnost simboličkog poretku u kojem živimo.

Tu možemo vidjeti kako Lacan (kao i Freud) pobija Foucaultovo trpanje psihoanalize u tradiciju mišljenja koja počinje s kršćanskim praksom ispovijedanja, odnosno Foucaultovu postavku da u psihoanalitičkoj terapiji subjekt-analizand razotkriva, ispituje, rasvjetljava istinu o sebi, skrivenu duboko u svom nesvjesnom. Posve suprotno, subjekt u vlastitim bezdanim 'dubinama' nailazi na *iskonsku laž*. Nasuprot slavnому disidentskom sloganu Václava Havela o 'životu u istini', psihoanaliza ističe da je 'prirodno stanje ljudske životinje upravo život u laži'. Freudov *unheimlich* susret sažima takoreći dvije blisko povezane lacanovske teze: Gospodar je nesvjestan, skriven u infernalnom svijetu, *te on* je opsceni šarlatan – 'verzija oca' je uvijek *pître-version*. Ukratko, poučak za *Ideologiekritik* glasi: svaka *Herrschaft* počiva na nekom fantazmatskom užitku.

Osobno iskustvo otkrilo mi je tu inherentnu opscenost moći na najneumjesniji i istodobno najugodniji način. Sedamdesetih sam godina služio vojsku u maloj kasarni JNA bez prave medicinske službe. Liječnik iz obližnje vojne bolnice jednom tjedno bi otvarao ordinaciju u sobi u kojoj je spavao vojnik na obuci za medicinskog asistenta. U okvir velikog ogledala iznad umiva-

onika u sobi, vojnik je zataknuo nekoliko razglednica s polugolim djevojkama – naravno, uobičajeni materijal za masturbaciju u to predpornografsko doba. Kad bi liječnik navratio u tjedni posjet, svi mi koji smo se prijavili za liječnički pregled, sjeli bismo na dugačku klupu duž zida nasuprot umivaoniku i čekali na pregled.

Jednom takvom zgodom, red je došao na mlađog polupismenog vojnika koji se požalio na bolove u penisu (već to je bilo dovoljno da izazove opsceno smijuljenje svih nas, uključujući i liječnika): kožica na glaviću bila je odveć uska pa je nije mogao normalno povući natrag. Liječnik mu je naredio da svuče hlače i pokaže svoju muku. Vojnik je tako i postupio, i kad je kožicu bez problema povukao s glavića, dodao je da do nevolje dolazi samo pri erekciji. Liječnik je tad rekao: 'U redu, pa drkaj onda, nek' ti se digne, da to provjerimo!' Duboko postiđen i crven u licu, vojnik je počeo onanirati naočigled svih, ali, naravno, od erekcije nije bilo ništa. Liječnik je tad s ogledala dohvatio jednu razglednicu s polugolom ljepojkom i, mahnuvši njome vojniku ispred nosa, zaurlao: 'Gledaj 'vamo! Vidi ove sise, vidi kakva je ovo pička! Drkaj! Kako to da ti se ne može dići? Kakvo si ti to muško! Hajde, drkaj!' Svi mi u sobi, uključujući i samog liječnika, popratili smo taj spektakl opscenim kikotom. Uskoro nam se pridružio i sam nesretni vojnik, sa smiješkom postiđenom osobom, razmjenujući s nama poglede solidarnosti i istodobno nastavljući s masturbacijom... Ta je scena u meni izazvala doživljaj kvazi epifanije: sadržavala je *in nuce* sve odlike moći – nelagodnu mješavinu nametnutog užitka i ponižavajućeg egzerciranja moći, instancu moći koja izvikuje stroge zapovjedi, no istodobno s nama, svojim potčinjenima, dijeli opsceni smijeh koji svjedoči o dubokoj solidarnosti... Moglo bi se reći da ta scena daje sjajan primjer *simptoma* moći: groteski eksces u kojem, u jedinstvenom kratkom spoju, zvanično suprostavljeni i međusobno isključivi stavovi otkrivaju svoju uznemirujuću složenost, u kojem namrgodeni zastupnik moći nenadano počinje namigivati u gesti opscene solidarnosti, dajući nam do znanja



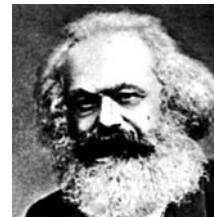
¹ Za detaljnu analizu te reference, vidi poglavlje 1 u Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do*, London: Verso 1991.



Nietzsche



Schelling



Marx

da stvar (tj. njegove zapovijedi) ne trebamo shvatiti odveć ozbiljno, i upravo na taj način samo učvršćuje svoju moć.² Cilj 'kritike ideologije', analize zgrade ideologije, jest izvući simptomatsku jezgru koju zvanični, javni ideološki tekst odbacuje, ali istodobno i potrebuje za svoje nesmetano funkcioniranje. U iskušenju smo reći da se svaka od tri glavne političko-ideološke pozicije ('desnica', 'centar', 'ljevica'), oslanja na takav nepriznat ali neizbjegjan dodatak: 'desnica' teško prikriva svoju fascinaciju mitom o 'iskonskom' aktu nasilja za koji se pretpostavlja da postavlja temelje zakonskom poretku; 'centar' računa na urođenu ljudsku sebičnost (liberalizam se, između redova, po pravilu obraća egoističkoj ravnodušnosti pojedinca prema nevoljama drugih ljudi); 'ljevica', na što dugo upozoravaju pronicljivi konzervativni kritičari od Nietzschea na ovamo, manipulira s *ressentimentom* i obećanjem osvete ('Sad je naš red da ...').

Ipak, sve to nije razlog da zaključimo kako nema izlaza, kako je svaka subverzija postojeće strukture moći lažna, iluzorna, unaprijed osuđena na to da bude uhvaćena mrežom onoga što želi dovesti u pitanje. Upravo suprotno: svaka struktura moći neizbjegno je rascijepljena, nekonzistentna. U samom temelju njenog zdanja nalazi se raspuklina koju možemo iskoristiti kao polugu za djelotvornu subverziju strukture moći... Ukratko, možemo uzdrmati temelje moći zato što sama stabilnost njenog moćnog zdanja ovisi o nepostojanoj, krhkoj ravnoteži. Drugi zaključak je duboko sukladan prethodnom, iako se pogrešno može učiniti suprotstavljen: možda je došao trenutak da se riješimo stare ljevičarske opsesije s načinima i sredstvima 'subvertiranja' i 'podrivanja' poretka, te da se usredotočimo na suprotno pitanje, koje, slijedimo li Ernesta Laclaua, možemo nazvati 'uredivanjem reda [ordering the Order]': ne kako potkopati postojeći red, nego *kako red uopće nastaje iz nereda?* Kakve nekonzistentnosti, kakvi rascjepi dopuštaju održavanje poretka?

Filozof koji se najviše približio tom opscenom tammom dvojniku javne moći bio je F.W.J. Schelling: uz *Geist* ide i *Geisterwelt*, nema čiste duhovnosti *Logosa* bez opscene sablasne 'duhovne tjelesnosti' živih mrtvaca itd. Ta perverzija duhovnosti i idealnosti nije slučajna: njena je mogućnost implicirana u samoj pretpostavci duhovnosti. Schellingovski pojam 'duhovne tjelesnosti' omogućava nam da uspostavimo neočekivanu vezu s Marxom. Danas je neupitno da Schelling prefigurira niz ključnih marsovskih motiva, sve do Marxove 'revolucionarne' primjedbe Hegelovoij dijalektici da spekulativno-dijalektičko razrješenje kontradikcija ostavlja aktualni društveni antagonizam netaknut (Hegelov 'spekulativni pozitivizam').³ Još jednu vezu s tim nizom daje i marsovskaa problematika 'robnog fetišizma' čije korijene nalazimo kod Schellinga. Odnosno: zašto je Marx odabralo upravo pojam *fetišizam* pri koncipiranju

'teološke muščavosti' robnog univerzuma? Tu trebamo imati na umu da je 'fetišizam' *religijski* izraz za (bivšu) 'lažnu' idolatriju nasuprot (današnjoj) pravoj vjeri: za Židove, fetiš je bilo Zlatno tele; za pristaše čiste duhovnosti, fetišizam označava 'primitivno' praznovjerje, strah od duhova i drugih sablasti itd. Marxova je pak poanta da robni univerzum daje neophodni fetišistički dodatak 'službenoj' duhovnosti: kršćanska duhovnost možda i jest 'zvanična' ideologija našeg društva, no njen pravi temelj jest idolatrija Zlatnog teleta – novca.

Ukratko, Marxova je poanta duboko schellingovska: nema Duha bez duhova, nema 'čiste' duhovnosti bez opscene sablasti 'produhovljene tvari'. Prvi korak od 'duha k duhovima' napravio je upravo Schelling svojom kritikom čistog duhovnog idealizma, njegovog beživotnog 'negativnog' nihilizma. U dijalogu *Clara* (1810), on je zabio klin u jednostavni komplementarni zrcalni odnos između Unutrašnjeg i Vanjskog – između Duha i Tijela, između idealnog i stvarnog elementa koji zajedno tvore živi totalitet Organizma – skrećući našu pozornost na dvostruki višak koji 'štrši'. Na jednoj je strani *duhovni element tjelesnosti*: u samoj tvari prisutan je nematerijalan ali fizički element, suptilno tijelo relativno neovisno o vremenu i prostoru, koje daje materijalnu osnovu našoj slobodnoj volji (životinjski magnetizam itd.). Na drugoj je strani *tjelesni element duhovnosti*: materijalizacija duha u neku vrstu pseudostvari, u bestvarne prikaze (duhove, žive mrtvace). Jasno, ta dva viška *in nuce* sažimaju logiku opozicije robnog fetišizma i althusserovskih Ideoloških Aparata Države (IAD): robni fetišizam uključuje uznenirujuću 'spiritualizaciju' robe-tijela, dok IAD materijaliziraju duhovnog, bestvarnog velikog Drugog ideologije.⁴

Ipak, zar se Schellingova opskurna razmišljanja o Apsolutu koji prethodi stvaranju svijeta naprsto *ne mogu pomiriti* s našim postprosvjetiteljskim pragmatičkim univerzumom? Između silnih banalnosti kojima nas je zadužio Karl Popper, jedna se zamisao izdvaja kao posebno gluplja od ostalih: zamisao o inheretnoj vezi filozofskog 'totalizma'

2 Što bi tad bio subverzivni antipod te opscenosti moći? Dopustite mi još jedno prisjećanje, ovaj put na posljednje dane komunističke vladavine u Sloveniji, kad su komunisti, savršeno svjesni da su im dani odbrojani, očajnički pokušavali ugoditi svima. Radio Študent je intervjuirao jednog starog komunističkog kadrovika – pravog, sa sve sivim odijelom, trapavim manirima itd. – rešetajući ga provokativnim pitanjima o njegovom seksualnom životu. Očajnički nastojeći da im udovolji, kadrovik je davao prave odgovore, no okoštalim činovničkim jezikom: da je seksualnost bitan dio njegove socijalističke ličnosti; da promatranje golih žena i dodirivanje njihovih intimnih dijelova daju bitan poticaj njegovim stvaračkim naporima... Istinski subverzivan u cijeloj stvari bio je groteskni nesklad između iskazivanja i iskazanog, tj. ukočene birokratske pozicije iskazivanja i seksualnog, intimnog sadržaja iskaza.

3 O Marxovu dugu Schellingu vidi Manfred Frank, *Der Unendliche Mangel an Sein*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973.

4 Za detaljniju razradu toga, vidi Slavoj Žižek, 'Introduction: The Spectre of Ideology', u S. Žižek, ur., *Mapping Ideology*, London: Verso 1994.



Adorno



Horkheimer



Popper



Hegel

(‘čvrste’ filozofije koja nastoji dokučiti Apsolut) i političkog totalitarizma, zamisao da um koja smjera na Apsolut time postavlja temelje totalitarne dominacije. Tu je ideju lako ismijati kao primjeran slučaj inherentne imbecilnosti analitičke filozofije, njene inferiornosti u usporedbi s dijalektičkom (i/ili hermeneutičkom) tradicijom – ali, zar i Adorno i Horkheimer, dva velika protivnika popperovske misli, svojom *Dijalektikom prosvjetiteljstva* ne idu u istom smjeru?

Za početak, u iskušenju smo poduzeti ‘iskustveno’ pobijanje pretpostavke inherentne veze između filozofskog ‘totalizma’ i političkog totalitarizma: s jedne strane, filozofija koja legitimira totalitarni politički režim općenito je neka vrst evolucijskog ili vitalističkog relativizma; s druge strane, upravo tvrdnja o ‘kontaktu s Apsolutom’ može legitimirati otpor pojedinca zemaljskoj političkoj moći. Otud je ta veza daleko od neizbjježnosti i samoočiglednosti – prije će biti da je obrnuto. Ne pruža li sam Schelling krajnji argument *contra*: on zagovara najčvršću verziju filozofije Apsoluta (u prvom dijelu svojih *Doba svijeta* on nastoji predstaviti Prošlost kao ‘doba’ samog Boga prije stvaranja), a istodobno, *uime same te reference na Apsolut, relativizira Državu*, tj. smatra je kontingentnom, nepostignutom, nekompletном u samoj njenoj pretpostavci?

Kako, dakle, stojimo sa Schellingom danas? Dva usmjerenja daju koordinate suvremene filozofske-ideološke scene: ‘postmoderni’, novi relativistički sofizam (od neopragmatista do dekonstrukcionista) i *New Age* opskurantizam. Referenca na Schellinga, na njegovu kritiku Hegela i modernog idealizma uopće, od ključne je važnosti za oba ta usmjerenja. Novi sofisti naglašavaju kako je Schelling prvi napravio raspuklinu u Hegelovu panlogicizmu, uvodeći motive kontingenčije i konačnosti; *New Age* opskurantisti pak vide Schellinga kao filozofa koji je izveo ‘jungovski’ obrat, uvodeći pojmove *Weltseele*, iskonsku Mudrost, seksualizirana kozmologija itd.

I tu je odnos između Schellinga i Hegela čvorište, križanje na kojem se ‘sve odlučuje’. Prema prevladavajućoj doksi, u Hegelovu apsolutnom idealizmu i panlogicizmu samokretanje Ideje stvara svoj vlastiti sadržaj i retroaktivno utemeljuje njenu vlastitu pretpostavku, dok Schelling pravi rascjep koji otvara put posthegelovskoj problematiki konačnosti: hegelovska Ideja može shvatiti jedino idealnu neizbjježnost stvari, ono što stvar jeste, stvar u svojoj konceptualnom određenju, u svojoj pojmovnoj mogućnosti; no, ostaje nepojmljiva sama kontingentna činjenica da nešto uopće postoji, činjenica koja ovisi o slobodnom aktu stvaranja.

Višak koji izmiče samoposredovanju možemo detektirati na primjeru problematike Zla. Hegel svodi Zlo na potčinjeni moment u samoposredovanju Ideje kao vrhunskog Dobra, dok je kod Schellinga Zlo permanentna nemogućnost koja nikada ne može biti

posve ‘ukinuta’ [*aufgehoben*] u Dobru i od strane Dobra. Doksa, čak kliše, o Schellingu glasi da u njegovoj filozofiji subjekt može potvrditi svoje samoprisustvo samo na pozadini mračnog, gustog, neprobojnog Temelja [*Grund*] koji se povlači, sažima u sebe onog trenutka kada ga prosvijetli svjetlost Uma: *logos* nikada ne može posve posredovati/interiorizirati tu Drugost Temelja – u svojoj elementarnoj dimenziji, *Grund* nije ništa drugo do smetnja Drugosti koja zauvijek zadržava svoju izvanjskost...

Je li adekvatno to razumijevanje hegelovskog dijalektičkog procesa kao samoposredovanja Pojma koji se eksternalizira, postavlja svoj sadržaj u svoju neovisnost i aktualnost, a potom ga interiorizira, prepoznaje sebe u njemu? Naravno, naša je premisa da nije. Pa ipak, cilj nam nije naprsto braniti Hegela od Schellingove kritike demonstrirajući kako Schelling promašuje metu i, *u krajnjoj instanci*, zavija na mjesec u vodi – bila bi to prilično dosadna, čisto akademска vježba. Naša je teza složenija: u slučaju Schellinga, kao i kod Hegela, ono što možemo nazvati *formalnom omotnicom greške* (uobičajena varljiva slika Schellinga kao filozofa iracionalnog Temelja, *Weltseele* itd.); uobičajena varljiva slika Hegela kao filozofa apsolutnog idealizma, ostvarenog samoposredovanja Pojma itd.), skriva i istodobno sadrži nečuvenu subverzivnu gestu koja je – i tu leži naša krajnja premissa – *u oba slučaja ista*. Stoga nećemo suprotstavljati Hegelovu pamet Schellingovoj, nego ćemo pokušati utvrditi obrise te geste, prema kojoj su uobičajena čitanja Schellinga i Hegela, te dvije ‘formalne omotnice greške’, naprosto dva načina previđanja, zatomljavanja te geste. Naša druga premissa, naravno, jest ta da nam pristup toj gesti, toj jedinoj istinskoj *Sache des Denkens* omogućava upravo Lacanova psihoanalitička teorija.

Zašto se, točnije govoreći, usredotočavamo na nacrte *Doba svijeta*? Jean-Claude Milner⁵ je nedavno pokušao pobrojati značajke velikih djela *materijalističke* misli, od Lukrecijeva *De rerum natura* preko Marxova *Kapitala* do Lacanova djela. Njihova glavna značajka jest *nedovršenost*: sva ta djela kao da se neprestano hvataju istog ključnog problema (stvaranje robnog fetišizma kod Marxa; ‘čvor’ koji spaja Realno, Simboličko i Imaginarno kod Lacana). Iako niko od njih ne uspijeva, a njihova djela ostaju fragmenti, sam je taj neuspjeh teorijski veoma produktivan. Naravno, naša je poanta da u istu skupinu spadaju i Schellingovi nacrti *Doba svijeta*, sa svojim neuspjehom da pruže definitivnu formulaciju ‘početka svijeta’, prijelaza od predsimboličkog kaosa realnog k univerzumu *logosa*. Posebno je zanimljivo to da Schelling nema problema s probijanjem kroz mračni pakao predsimboličkih nagona

⁵ Vidi Jean-Claude Milner, *L'_uvre claire*, Paris: Seuil 1995.



Heidegger

(‘Bog prije stvaranja svijeta’), ali opetovano postaje žrtvom svog povratka s tog ‘tamnog kontinenta’ u naš obični univerzum jezika.

Ova je knjiga napisana u nadi da će doprinijeti našem prepoznavanju Schellingovih nacrta *Doba svijeta* kao jednog od seminalnih djela materijalizma. Ta tvrdnja nužno izaziva trenutaćan odgovor: Schelling materijalist? Nije li on prije posljednji veliki predstavnik antropomorfne, predznanstvene teozofije? U predgovoru prvom francuskom prijevodu Schellingovih *Filozofskih istraživanja o biti ljudske slobode*, Henri Lefebvre je napisao da taj spis ‘sigurno nije istinit, ali je svejedno veoma bitan za istinu’.⁶ Ta nam tvrdnja može poslužiti i kao smjernica, pod uvjetom da ne promašimo njen paradoks: poanta nije ta da odbacimo ono što kod Schellinga nije istinito, lažnu (‘opskurantističku’, ‘teozofsko-mitološku’) ljušturu sistema, kako bismo dokučili jezgru njegove istine. Njegova je istina prije nerazmrsivo povezana s onim što nam, iz naše suvremene perspektive, može izgledati očigledno ‘neistinit’, tako da sam pokušaj odbacivanja dijela ili aspekta koji smatramo ‘neistinitim’, neizbjegno izaziva gubitak istine same – ne možemo baciti prljavu vodu a da ne ostanemo i bez bebe.

Odnosno: kako se obično tumači prožimanje neistine i istine kod Schellinga? Prema jednom od općih mjesata o Schellingu, on je filozof prijelaza, smješten u rascjep između dvije epohe – jednom je nogom još u univerzumu spekulativnog idealizma čija je tema immanentno samo-odvijanje vječnog Apsoluta, a drugom već u posthegelovskom univerzumu konačnosti-kontingencije-vremenitosti. Iako Schellingovi nacrti *Doba svijeta* (od 1811. do 1815.) sadrže sve sastojke za ‘analitiku konačnosti’, utemeljenu na strukturi vremenitosti,⁷ on ustrajava na tome da tri dimenzije vremena (Prošlo, Sadašnje i Buduće), nisu puki obzor ljudske konačne vremenitosti, nego čine tri ‘doba’ samog Apsoluta... Naravno, takvo čitanje implicira da moramo odbaciti Apsolut, Sistem itd., i potvrditi sve elemente koji prefiguiriraju kasniji razvoj (Marxovu kritiku Hegela, Heideggerovu analizu vremenitosti itd.).

Upravo je Heidegger dao najkoncizniju formulu takvog čitanja, tvrdeći da se Schellingova filozofija – ‘sistem slobode’ – odlikuje neu-moljivom i nerješivom napetošću između svoja dva konstitutivna pojma, slobode i sistema. Naravno, prema Heideggeru, Schellinga kobno ograničava njegova priklonjenost sistemu: odnosno, Schellingovo nastojanje da pravilno pojmi bit slobode osuđeno je na neuspjeh sa-mim okvirom sistema... Ukratko – kako ironično sažima Marc Richir, komentator inače sklon Heideggeru – okvir sistema ne dopušta Schellingu da postane Heideggerom i razvije analitiku konačnosti.⁸

Naše se čitanje radikalno suprotstavlja takvom svođenju Schellinga na ‘međupojavu’, kod koje naprosto trebamo odbaciti

formu Apsoluta da bismo dobili analitiku konačnosti: mi se upravo protivimo odbacivanju Schellingove naracije o Apsolutu, kao nekoherentnog kratkog spoja između postmetafizičke problematike kontingen-cije-vremenitosti-konačnosti i metafizičke problematike Apsoluta. Schellingovo mjesto uistinu jeste ‘prijelazno’, no njegova misao upravo kao takva, kao ‘iščezavajući posrednik’ između idealizma Apsoluta i posthegelovskog univerzuma konačnosti-vremenitosti-kontingen-cije, nakratko, takoreći u bljesku, čini vidljivim nešto što je trenutak prije bilo nevidljivo i što će opet biti nevidljivo već u sljedećem trenutku. Eto zašto je jedinstvena Schellingova ‘prijelazna’ pozicija, njegova dvostruka nesuvremenost svojem dobu: on pripada trima diskurzivnim domenama, on takoreći istodobno govorio tri jezika: jezik spekulativnog idealizma, jezik antropomorfno-mističke teozofije, i postidealistički jezik kontingen-cije i konačnosti. Naravno, paradoksalno, *upravo je ‘regresija’ iz čisto filozofskog idealizma u premodernu teozofsku problematiku, omogućila Schellingu da prestigne samu modernost*. Odnosno: s jedne strane, Schelling jest posljednji veliki predstavnik premodernne ‘antropomorfne’ seksualizirane vizije univerzuma (neki od njegovih učenika taj su koncept doveli do krajnosti – na primjer, J. J. Goerres u svome opsežnom *Spolnom sistemu ontologije*). Na drugoj strani, Schellinga samo tanka, nevidljiva crta dijeli od otvorene tvrdnje, u potpuno postmodernističkom stilu, o nemogućnosti spolnog odnosa, tj. o temeljnoj ‘rastrojenosti’, poremećenoj ravnoteži, kao pozitivnom ontološkom konstituentu univerzuma.

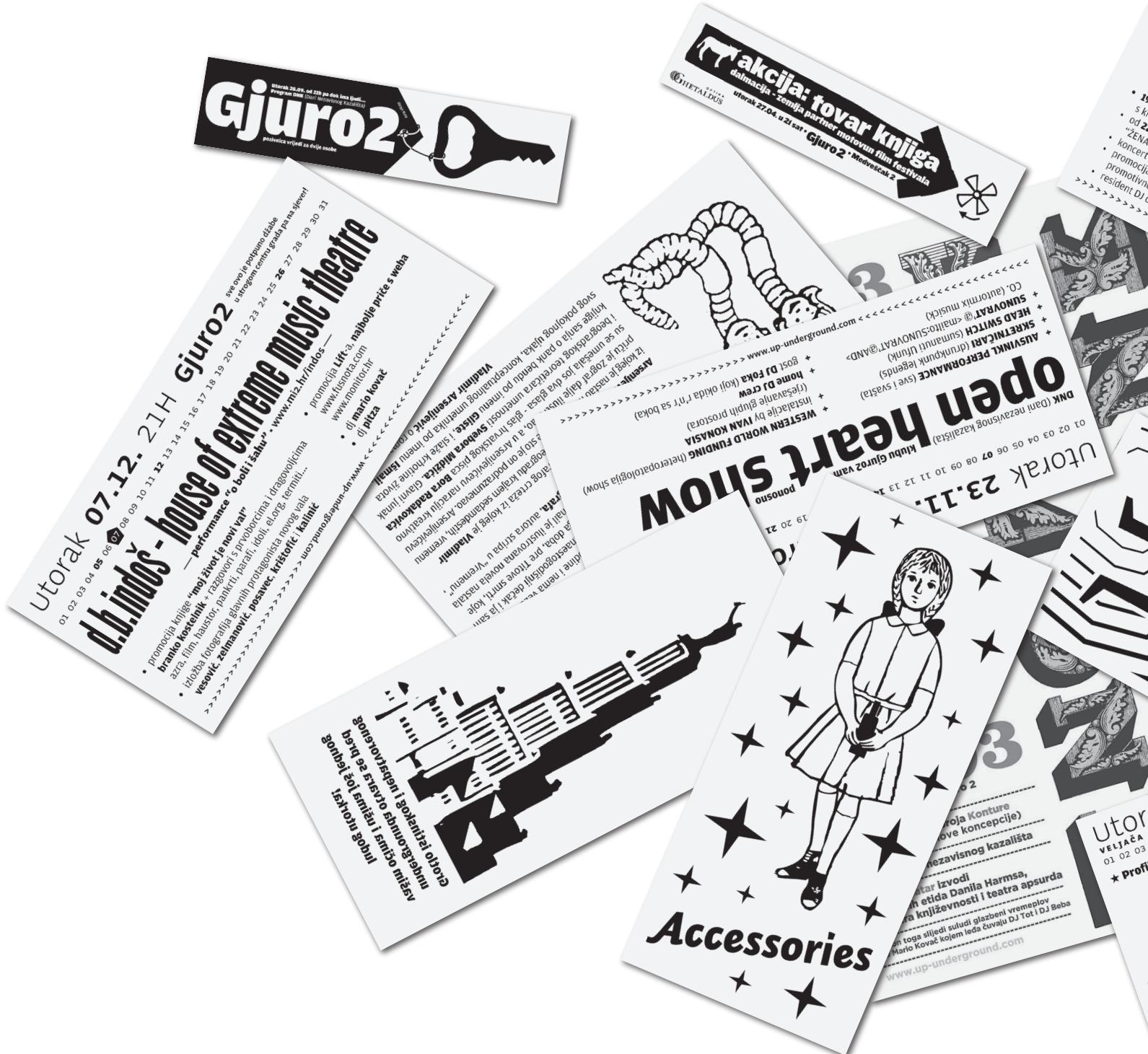
U pogledu *Doba svijeta* treba uvijek držati na umu precizan diskurzivni kontekst Schellingova pothvata: njegov krajnji cilj bilo je postizanje takozvanog ‘najstarijeg sistematskog programa njemačkog idealizma’ iz njegove mladosti i stvaranje sistema ‘racionalne mitologije’ koji bi u popularno-mitološkoj formi predstavio najviše uvide u narav Apsoluta, pokrećući na taj način potpunu duhovno-političku obnovu njemačke nacije kroz svladavanje mrtvouzica modernosti. Kako da objasnimo taj korak od logičke prezentacije ka mitskoj naraciji *danasa*, u našem diskurzivnom kontekstu? Nije li to ‘regresija’ u neku vrstu *New Age* mitologije? Kada u ključnim točkama svojih teorijskih zdanja Freud i Lacan također pribjegnu mitskoj naraciji (Freudov mit o iskonskom ocu u *Totem i tabu*, njegovo pozivanje na Platonov mit o androginom iskonskom čovjeku u *S onu stranu načela ugođe*; Lacanov mit o ‘lameli’ u *Četiri temeljna pojma psihoanalize*), na to ih tjera ista nužda kao i Schellinga: potreba za formom mitske naracije javlja se kada pokušamo razbiti krug simboličkog poretka i dati položiti račun o njegovom stvaranju (‘porijeklu’) iz realnog i njegovih predsimboličkih antagonistama. Ukratko, Schellingova *Doba svijeta* trebamo citati kao *metapsihološko* djelo u strogom freudovskom značenju tog pojma.

Prijevod knjige Slavoja Žižeka ‘Nedjeljni ostatak - O Schellingu i srodnim stvarima’ na engleskom objavljene u izdanju naklade Verso, biti će 2005. Objavljen u izdanju Arkzina i Društva za teorijsku psihoanalizu - Sarajevo.

⁶ F.W.J. Schelling, *La liberté humaine*, uvod Henri Lefebvre, Paris: Rieder, 1926, str. 7.

⁷ Vidi Alan White, *Schelling: An Introduction to the System of Freedom*, New Haven, CT, & London: Yale University Press 1983, str. 142.

⁸ Vidi Marc Richir, ‘Schelling et l’utopie métaphysique’, u F.W.J. Schelling, *Recherches sur la liberté humaine*, Paris: Payot 1977, str. 176.



GJURO 2





J.Kopač: 'Generalturist', prihvatanje putnika na aerodromu, 16.12.1965.
Vlasništvo Hrvatskog državnog arhiva
www.generalturist.com