

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD O ALŽIRIJI Je navzkrižje politično ali apolitično?

RADA IVEKOVIĆ

Lahko bi se vprašali, ali bi Lyotard lahko mislil navzkrižje, če bi ne imel izkustva z Alžirijo, in če o njej ne bi premišljal na tako radikalno »izdajalski« način, kot je. To potrjuje naslov dela, v katerem so zbrani članki »Socialisme ou barbarie« (delovne skupine in kritične marksistične revije), ki jih je Lyotard napisal med leti 1956 in 1963: *La guerre des Algériens*¹, rajši kot »La guerre d'Algérie«, termin, ki označuje francosko vojno za ohranitev kolonije.

Zato, ker se včeraj evropski delavci niso borili na strani osvobodilnih gibanj, jih danes trdno drži neoliberalna vladavina. Zato, ker se moški niso znašli na isti strani kot ženske v njihovih gibanjih in premisleku, smo dandanes vsi žrtve nasilja. Zato, ker se francosko ljudstvo ni solidarno borilo na strani alžirskega ljudstva in ker se ne eno ne drugo ob tej priložnosti ni borilo za to, da bi spremenilo svojo družbo (pač pa se je borilo za nacionalne cilje), je Alžirija pretrpela krvavo desetletje, na obeh straneh pa sta umanjkali revoluciji – kolikor obe deželi sploh lahko primerjamo, seveda. Kajti navidezni »dialog med dvema kulturama«, velika ljubezen in velika chiracovska množica, ki je pričakala francoskega predsednika ob nedavnem obisku Alžirije, ni nič drugega kot nesporazum, nastal na podlagi francoskega nasprotovanja ameriškemu napadu na Irak (sicer bolj vztrajnem, kot bi si lahko mislili), zloma alžirske države, neutemeljenih upanj in kronične alžirske želje po vizah, ki se hrani z učinki kolonizacije. Pristop k temu s pomočjo »prevoda« – vsakdo se v razmerje do drugega postavi pod vprašaj – rajši kot z dialogom kultur (pogosto enosmernem, kot ga narekuje že frankofonija) bi bil nedvomno najboljša rešitev.² Toda vsakdo bi moral preizprašati samega sebe ter preizprašati tudi sprejete ideje. Kar zadeva ideje Jeana-Françoisa Lyotarda o Alžiriji, Franciji

¹ *La guerre des Algériens. Écrits 1956–1963*, izbor tekstov in predstavitev Mohammed Ramdani, Galilée, Pariz 1989.

² *Transeuropéennes*, 22, 2002 (»Traduire, entre les cultures/Translating, Between Cultures«).

in razmerju med obema, te dandanes niso nič manj aktualne, pač pa njihovo pravilnost potrjujejo dogodki po letu 1991, ki so pospešili alžirsko krizo.³

Pri tem bi lahko pomislili na etiko delitve uma [*partage*], ali navzkrižja, ki jo Lyotard prakticira, Pierre Bourdieu pa nanjo napotuje.⁴ Kar toliko preseneča v delih takšnih avtorjev, kot sta J.-F. Lyotard ali Mohammed Harbi⁵, je to, da sta znala podvomiti o sebi, preizprašati »svojo« skupino, si nikoli ne prizanašati, in se vendarle razvijati v smeri skeptičnega humanizma, rigorozne lucidnosti brez iluzij. Prav gotovo ni lahko ugotoviti neuspeha svojega podvzeta, pri katerem smo bili soudeleženi. Nedvomno ni lahko brezpogojno kritizirati Francijo, kot je to počel Lyotard. Ne gre namreč samo za odvratno francosko kolonialno politiko, temveč tudi za polom etatističnega, političnega in družbenega projekta neodvisne Alžirije. Za neki »znotraj«, ki se je odtrgal, odmik od lastnega političnega izvora, ko je postal dogma oziroma krvav instrument zatiranja. Seveda gre za samokritiko, ki pa nikakor ni prazna, moralizirajoča, neboleča ocena: nasprotno, gre za zmagoslavni, osvobajajoči, poučni vidik. Gre za »izpoved«, ki jo spremlja analiza, diametralno nasprotna samoobjokujoči zagledanosti vase, spodbuja k zgodovinski strogosti, ki napreduje korakoma in za ceno napak. Nedvomno je to edino sredstvo, s pomočjo katerega je mogoče teoretsko napredovati in se iz zgodovine česa naučiti, jo odpreti in spraviti v tek. Te neodvisnosti, ki se je »izjalovila«, prav gotovo ne gre obžalovati. Saj se ni izjalovila leta 1991⁶, temveč že od začetka. So mislili, da bodo demokracijo lahko dodali kasneje, namesto da bi jo s trudom razdelali korak za korakom? So res mislili, da bodo lahko revoluciji, političnemu projektu, ko bo enkrat končan, prilepili enakost žensk? So v celo relativno sekularizirani družbi (kot je to bila Jugoslavija), res mislili, da ni več mogoče pasti pod raven zgodovinskega trenutka, da ni mogoč padec v integrizme? V vsakem primeru bi nas o tem radi prepričali v Alžiriji, Jugoslaviji, Franciji in kod drugod. Zgodovina brez alternative se je maščevala s samim verovanjem, da obstaja politična pridobitev, z zaplembo v korist oblasti – delitve uma. A bodisi takšnih zgodovinskih spreobrnitev ni, bodisi bi zanje potrebovali mno-

³ Daho Djerbal, »L'Algérie, ou la démocratisation impossible«, v: *Transeuropéennes*, 21, 2002, str. 151–161.

⁴ Ni naključje, da ima Bourdieu do Alžirije isto povezavo kot Lyotard. V tem pogledu, ob Alžiriji, kakor tudi o delitvi uma, prim.: Bourdieu, *La domination masculine*, Seuil, Pariz 1998.

⁵ Mohammed Harbi, *Une vie debout. Mémoires politiques, zv. I: 1945–1962*, La Découverte, Pariz 2001.

⁶ Izničenje »demokratičnih« volitev, na katerih so islamisti prišli na oblast: odtlej drugo alžirsko državljansko vojno (rekli bi lahko, da se je prva državljanska vojna dogajala že v samem uporu). Ta je sedaj nekoliko zmanjšana, ni pa prenehala, nič od tega, kar jo je povzročilo, pa ni razrešeno.

go več časa od štirideset let, časa nestalnosti in negotovosti. Lyotard na eni strani, Harbi, na drugi – oba sta pripadala skupini »Socialisme ou barbarie« – na skrajno natančen način dokumentirata podrobnosti in temeljne poteze upora, z vsemi odtenki, omahovanji, preobrati dobe, a tudi s pomočjo vsega, kar sta se od tedaj dalje naučila. Trepetajoča zgodovina dejansko ves čas srečuje samo sebe, in s tem omogoča obravnavanje drugih alternativ, ki se sicer niso realizirale, a bi se lahko zgodile. Na sebi nima nič več linearnega, zajamčenega, absolutnega. Brez dvoma gre za edini način osvoboditve nove politične in zgodovinske imaginacije. Med mnogimi elementi, ki so jih želeli razjasniti, številnimi stranmi, ki so jih hoteli navesti, ohranjamo tu idejo, ki se nam zdi bogata in teoretsko plodna in ki, vsaj kolikor nam je znano, še ni bila izkoriščena. Razen napak alžirskih voditeljev po vstaji in potem neodvisnosti, je upor alžirskega ljudstva trpel in še vedno trpi – toda v smislu mednarodnega pomena, ki je umanjkal, in to vsem, – zato, ker ga nikoli ni podprlo francosko ljudstvo. V alternativni zgodovini, ki nikoli ni sledila ter celo ni bila mišljena, bi se alžirskemu in francoskemu ljudstvu posrečilo izpeljati skupno spremembo obeh dežel. A Francija, razen reza, ki se ga sama še vedno spominja kot amputacije, ni izkoristila alžirskega upora za to, da bi se lotila svoje lastne revolucije ali svoje lastne reforme, saj še vedno ne ve, kaj bi sploh počela s to svojo v zadrego spravljajočo preteklostjo. Ja, kaj?! Preko preteklosti bi jo morala odpreti možnim zgodovinom, a zato, da bi jo dala v javno razpravo.

Ali je nujno, da je delitev gospodstvo in hierarhija? Lahko je in ni. V prvem primeru na splošno obstaja zapora in umestitev klišejev s pomočjo simbolizacije (nekega nasilja, ki se umešča s pomočjo asociacije v trajanje); v drugem primeru, ki je odsotnost hierarhije, obstaja odprtje. (Tako se po Bourdieuju gospodstvo reproducira v času – ustavljenem času – ki ga preriše.) Vrzal se prebije samo v nestalnem času in brez očitnosti. Delitev je »za vselej«⁷, kot reprodukcija lastnih notranjih odmikov sistema.⁸ Toda v tem, ko jo raje mislimo, kot pa da bi (se ji pustili) misliti od nje, v tem, ko vključimo tistega »tretjega« uma, se izognemo *fatum*.

Ko beremo tisto, kar Lyotard piše o Pierru Souyriju, tudi članu skupine »Socialisme ou barbarie«⁹, postane jasno, kako lahko ovinek prek drugega ponudi priložnost za samokritiko in kako je to početje ključno, kako je to

⁷ Rada Iveković, »De la nation a la partition/From Nation to Partition, through Partition to the Nation«, v: *Transeuropéennes*, št. 19/20, 2001.

⁸ Eric Lecerf, *Le sujet du chômage*, L'Harmattan, Pariz 2002.

⁹ »Mémorial pour un marxisme : à Pierre Souyri«, v: Jean-François Lyotard, *Pérégrinations. Loi, forme, événement*, Galilée, Pariz 1988, str. 89–134. Kar zadeva problem Souyrija, glej tudi Mohammed Harbi, *Une vie debout. Mémoires politiques, zv. I.*, str. 78–79, kakor tudi o skupini »Socialisme ou barbarie« in celotni dobi.

praktično filozofska Gesta, ki jo je treba storiti. Souyri je avtor dela *Révolution et contre-révolution en Chine*¹⁰, ki pa je »predvsem prispevek h kritiki birokracije, ki jo je v tem obdobju razvila ta skupina.«¹¹ Gre za že omenjeno radikalno marksistično skupino, ki ji je pripadal sam Souyri, tako kot ji je pa nekaj časa pripadal tudi sam Lyotard: to gesto priznava in pozdravlja sam Lyotard, čeravno se od njega razlikuje s svojim skepticizmom, kasneje pa z oddaljitvijo svojega diskurza in s svojim konceptualnim kontekstom od konceptualnega konteksta svojega prijatelja.

Ko govori o Souyriju z vso pieteto nekoga, ki ve, da drugi ne more več odgovoriti, z izluščitvijo splošnega razpoloženja in govorice skupine »Socialisme ou barbarie«, se Lyotard loti tudi subtilne samokritike in pojasni svojo lastno evolucijo. Ugotovi svoje navzkrižje s Souyrijem, ki izhaja iz dejstva, da je med obema prišlo do spremembe govorice. Pravičnega pričanja o Souyrijevem delu, pravi Lyotard, ne moremo dati drugače, kakor v njegovi strogi marksistični govorici, ki pa jo je on sam, Lyotard, že opustil (vendar je v *La guerre des Algériens* to tudi še njegova govorica): odtod navzkrižje ali od tedaj dalje odsotnost skupnega imenovalca, skupne govorice, v katerim bi diskurz tako enega kot drugega imel smisel. V svoji kasnejši analizi razmerja s Souyrijem in prelomov v skupini »Socialisme ou barbarie« leta 1959 (»Leta V alžirske revolucije«, če si izposodimo naslov F. Fanona), Lyotard odkrije navzkrižje v univerzalnem ob interpretaciji Kapitala, kapitalizma in alžirske situacije. Leta 1959 se v skupini s Castoriadisom na čelu izoblikuje »tendenco«, za katero je videti, da je zanjo kapitalizem dani okvir, da borba odtlej ni nič drugega kot boj na ravni zavesti, in ki podvomi o razrednem boju. Med Souyrijem, ki se slednjemu ne more odpovedati in skupino, nastane velika delitev. Toda Souyrija izpodrinejo, še preden ta konča svoje raziskovanje, ki bi rado prišlo do dna navzkrižja, o katerem priča marksizem.

Skupina »Socialisme ou barbarie« je tvorila tisti prostor, »kjer so analizirali in dojeli mnogo tistih potez z Vzhoda in Zahoda, ki so jih mnogi drugi 'odkrili' dvajset ali trideset let kasneje«¹², piše Lyotard, ki se je skupini pridružil prek Souyrija, s katerim se je spoznal v Konstantinu. Skupina je prežala in pregledovala vse znake navzkrižja med proletarci in birokrati, še pripomni Lyotard, ter prične z analizo upora v vzhodnem Berlinu leta 1953, prek Stalina, in da bi končal s Kitajsko¹³ ter kasneje in na drugem mestu, z Alžirijo. Preloma Jugoslavije s Sovjetsko zvezo leta 1948 ne omenja.

Vendar pa, pravi Lyotard, smoter navzkrižja ni dokazljiv v marksističnih

¹⁰ Izd. Christian Bourgeois, Pariz 1982 (navedeno v Lyotard, str. 91).

¹¹ *Pérégrinations*, str. 92.

¹² *Ibid.*, str. 124.

¹³ *Ibid.*, str. 125.

terminih, čeravno marksizem omogoča, da v njem zopet pride do veljave kritično polje. Tako se pokloni ne le vsebini Souyrijevega dela, temveč tudi formi njegove misli, delitvi uma, ki jo je Souyri vselej nadaljeval, ne da bi skrepenela.

O temi neformaliziranega lyotardovskega navzkrižja sem sama že pisala v tekstu z naslovom »Lyotard est-il bouddhiste?«¹⁴ K tej temi se vračam po ponovnem branju poglavja »Le sublime et l'avant-garde« iz dela *L'Inhumain. Casueries sur le temps*¹⁵, na katerega me je opozoril filozof Amparo Vega in ki sem ga sama poprej pustila nekoliko ob strani. Resnici na ljubo sem se določenega minimalizma in s tem določenega Lyotardovega »orientalizma« lotila v svoji knjigi *Orients: critique de la raison post-moderne*.¹⁶ Seveda pa so v tem vmesnem obdobju nastopila druga branja, ki so vse od začetka devetdesetih let prejšnjega stoletja dalje potrdila neko splošno sovpadanje številnih sodobnih filozofov o določenih temah, ki jih bom predstavila v nadaljevanju. Lyotard ni osamljen v svojem iskanju minimalizma. Najprej bi pripomnila, da je pri njem ta minimalizem samo ena opcija njegove misli, glede katere pa se, menim, sam nikoli ni odločil, a za katero sta se zanj odločila življenje – ali smrt –, s tem, ko prezgodaj ustavi njegovo misel. Ta navidezna dokončna zapora njegova mišljenja se na zelo vztrajen način dovrši v njegovem posthumnem delu o Avguštinu.¹⁷ Kljub temu se Lyotard nikoli ne bo sam odločil. V celotnem njegovem delu ostaja neodločenost kot, vsaj videti je tako, njegova načelna odprtost. Ni nikoli nič drugega kot napetost navzkrižja ali politike, ki ga preči. Lyotard je vselej imel, vse od svojega političnega angažmaja, od svoje priključitve skupini »Socialisme ou barbarie«, od svojega političnega začetka in svojega ne-dokončnega tona, vztrajno slutnjo o *terapevtski vlogi filozofije*, vključno s političnimi in marksističnimi angažmaji svojih začetkov. O tem bom govorila ob Lyotardu – o terapevtski in etični, ne medicinski, temveč v nekem pomenu *nadzdravilni* [*trans-curatif*] vlogi filozofije. In s tem tudi hkrati o zelo osebni in materialistični rabi, a v pomenu še-ne-ločitve med telesom in dušo oziroma telesom in duhom – filozofije. Njena kantovska dimenzija bo to le še okrepila. Odrešiteljska filozofija na meji in filozofija kot modrost in dozorevanje. Ni naključje, da so Lyotarda uporniki tej filozofski usmeritvi lahko obtožili sofizma oziroma da so njegov sofizem – v najboljšem pomenu besede – lahko hvalili tisti, ki so razumeli njegove zastavke. In zdi se mi, da so privrženci lyotardovskega sofizma do-

¹⁴ »Da li je Lyotard budist?«, v *Polja*, 381, nov. 1991, Novi Sad, str. 373–391; v francoščini »Lyotard est-il bouddhiste«, v: *Orients: critique de la raison postmoderne*, Blandin, Pariz 1992.

¹⁵ Galilée, Pariz 1992.

¹⁶ Noël Blandin, Pariz 1992.

¹⁷ *La confession d'Augustin*, Galilée, Pariz 1998.

bro došli, da se v Lyotardu križata obe *episteme* zahodne filozofije, ki nastopata vse od Grkov dalje: na eni strani smer filozofije kot modrosti z njeno zdravilno terapevtsko močjo, na drugi strani smer filozofije, ki bo razvila metafiziko subjekta kot osnovo prevladujoče moderne zahodne kulture. Znano je, da je ta druga smer prevladala, hkrati pa tudi to, da so jo neprenehoma spodbijale in postavljale pod vprašaj filozofske, politične, religiozne, alternativne usmeritve oziroma, če naj temu tako rečemo, upor. Lyotard se je zelo, vse bolj in bolj, zanimal za filozofsko terapevtsko. Kar zadeva filozofijo smeri »molarne« (če na hitro povzamemo z deleuzovskim izrazom) subjektivizacije, Lyotarda tu zanima način analize, kritike, resničnega političnega preizpraševanja oziroma preizpraševanja ob politiki. In če zanj obstaja pravi problem, se ta dejansko nahaja v političnem in politiki [dans *le et la politique*], oziroma med obema. Zakaj? Ker se politika, kakor smo jo vzpostavili in kakršno na Zahodu dojemamo, prezentira prek subjektivizacije, prek že *vzpostavljene*, ki jo potegne nad vzpostavljajoče, s pomočjo prezgodnjih zapor pripovedi, ki izbršejo alternativne zgodovine itn. Prek reaktivacije na vseh nivojih izvorne delitve uma.¹⁸

Hiter pregled Foucaultove *L'herméneutique du sujet*, ki vse omenjeno izrecno pove, nam sedaj omogoča, da jasno mislimo ti dve možnosti, ti opciji zahodne filozofije, ki soobstajata, četudi v neenakem razmerju sil – vselej postavljenem pod vprašaj. Bralce iz nekdanje Jugoslavije bi lahko spomnili na zelo kantovsko delo Čedomila Veljačiča *Ethos spoznaje*¹⁹, ki zadeva isto tematiko. Lyotard pri pripravljanju terena, reafirmacije in rehabilitacije terapevtske in navidez nerevolucionarne vrednosti filozofije s svojimi sodobniki sodeluje v eni izmed obeh usmeritev.²⁰ Navedla bom en sam primer, primer Jeana-Luca Nancyja, ki se ravno tako močno nagiba v to smer in katerega postopanje ter »terapevtski« obrat sem analizirala ob njegovi knjižici *L'intrus*.²¹ Tako v tem tekstu, kakor tudi v Lyotardovem delu o Avguštinu, gre za mejo lastnega fizičnega telesa, ki zbudi refleksijo o tej zadevi in ki tako raziskuje okvir političnega delovanja. Pri drugih avtorjih gre včasih lahko že od za-

¹⁸ Pojem *delitve uma* sem med drugim razvila zato, da bi mislila spolno razliko v *From Gender to Nation* (skupaj z Julie Mostov), Longo, Ravenna 2002, in v delu *Le sexe de la nation*, izd. Léo Scheer, Pariz 2003 (v tisku), a tudi v primerjalnih particijah (»De la nation à la partition/From Nation to Partition, through Partition to the Nation«, v: *Transeuropéennes*, št. 19/20, 2001).

¹⁹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981–1982*, Hautes Études, Gallimard, Seuil, Pariz 2001; Čedomil Veljačič, *Ethos spoznaje u evropskoj i u indijskoj filozofiji*, BIGZ, Beograd 1982.

²⁰ Gre za vprašanje, ki sem ga postavila v »Da li je Lyotard budist« oziroma »Lyotard est-il bouddhiste?«, ki sem ju navedla že zgoraj, ravno tako pa tudi v svojem delu *Le sexe de la philosophie. Jean-François Lyotard et le féminin*, L'Harmattan, Pariz 1997.

²¹ R. Iveković, »De la traduction permanente (Nous sommes en traduction)/On Permanent Translation (We are being Translated)«, *Transeuropéennes*, št. 22, 2002, str.121–145.

četka za filozofsko izbiro, torej za izbiro episteme, ali pa odkrito za *izbiro civilizacije*, kot sem se sama izrazila (čeprav s tem pojmom nisem zadovoljna) ob indijskih filozofijah, za izbiro univerzuma oziroma po Lyotardu, za izbor stavčne povezave.

Z Lyotardom se znajdemo v nujnosti prevoda, znotraj dela istega avtorja, med pojmovnimi konfiguracijami ali različnimi episteme.²² Res je, da se sam večji del loteva tega notranjega prevoda, ki ga tudi olajšuje. Toda piko na i postavlja Foucaultovo zadnje, v francoščini objavljeno delo.

To vprašanje bom razdelala v razmerju do ene izmed možnih indijskih episteme, zavedajoč se, da so v Indiji, tako kot na Zahodu, opcije raznotere, pri čemer je identaristična, konservativna zapora, če že ne filozofsko reakcionarna (če kaj takega sploh lahko rečemo) in v tem primeru zahodnjaška (kar zadeva primer *ne-filozofskosti* indijske misli) vselej določila enkratne scenarije in opise, *vzpostavljene* z neko oblastjo, ki pa ne pojasnjujejo številnih bežiščnic.

Če zahodna akademska filozofija še dandanes ne priznava indijskih filozofij kot filozofij, je to ravno zaradi prevladujoče terapevtske dimenzije (*joga*) številnih njenih šol. Poleg tega je iz istega razloga ista tendenca skrbni zase pri Grkih izločena zaradi skrčenja neke filozofije, da ne rečemo teologije, krščanske teologije. In iz istega razloga so lahko konec koncev zrelega Lyotarda, Lyotarda od *L'économie libidinale* in *Dérive à partir de Marx et Freud* dalje²³, obtožili, da je relativist in apolitičen, če že ne reakcionaren.

V terapevtski opciji filozofije se dejansko postavlja problem, da ne vemo, *kako jo prevesti v politiko* (ali razliko episteme). V tem vidimo zadržanost do tega, da bi vzpostavili skrepenele identitete, vladajoče subjekte (ali, skratka, pojem subjekta) subjektivirajočih kolektivnosti. Kako torej v politično akcijo prevesti nujni upor, upor proti istemu, ki pa se ne bi manifestiral na predvideni način? Lyotard v vseh svojih delih postavlja to vprašanje in iz njega naredi sprožilo svoje misli o navzkrižju. Posebej izpostavi to vprašanje ob osvobodilni vojni (ob nezvedljivem navzkrižju med Alžirci in Francijo), kakor tudi v trenutku ponovnega branja Souyrija.

Povzemam tisto, kar sem že pripomnila ob J.-L. Nancyju: celotne kulture so prakticirale od-učenje [dés-apprentissage] jaza, tiste kulture, ki nam, otrokom, ne da bi čakali na srečanje iz oči v oči s smrtjo, v glavo vbijajo naš status vrinjencev. Da bi to lahko storile, črpajo iz iste izbire, istih eksistencialnih izkustvih, kot so naša, za to si ni treba zamišljati neprekoračljive kulturne drugosti prav tako pa tudi ne med seboj nekomunicirajočih univerzumov. Problem Lyotarda, Nancyja itn. je natanko problem indijskih

²² Napotevam na svoj zgoraj omenjeni članek v *Transeuropéennes*, št. 22.

²³ *Dérive à partir de Marx et Freud*, U.G.E., Pariz 1973; *L'économie libidinale*, Minuit, Pariz 1974.

filozofij v očeh zahodnih filozofov. Paradokсни introspektivni pogled se je očem Zahodnjakov zdel lahko le malo političen, malo angažiran in potemtakem le malo resen. Izhaja iz konstatacije nepravčnosti ali neenakosti, ki jo imamo običajno pri nas za »politično« [»*le« politique*]. Obstaja zev, obstaja nekaj, česar ni mogoče pojasniti. Toda »dane nepravčnosti« ni treba misliti v konkretnem kot usodne, temeljne ali naravne, saj bi to že od samega začetka vzelo pogum ne le vsaki politični aktivnosti, temveč ravno tako tudi vsakemu teoretskemu raziskovanju, h kateremu politično ravno *vabi*, tako kot tudi vsaka joga, vsak »terapevtski« in kontemplativni poskus. Na strani forme nepravčnosti ni ničesar neizogibnega. Politično je tisto, kar poziva k teoriji, praksi, in tudi k meditativnim praktičnim raziskavam. Odsotnost slednjih, odpoved politiki je prej tista, ki vsekakor v primeru zahodne filozofije postavlja problem, in ne narobe. V človeškem stanju [*condition humaine*] je torej nekaj predhodnega, nekaj, česar ni mogoče pojasniti; ali, natančneje rečeno, *karma*. Lahko bi tudi rekli nekaj nezavednega. Druge miselne konvencije od zahodnih filozofij so znale bolje ovrednotiti problem te odpovedi morebitnemu subjektu/morebitnega subjekta [*au/du sujet éventuel*], problem razlastitve sebstva (vključno z apriorijem, z izbiro civilizacije): v afirmaciji subjekta s svojo lastno voljo obstaja, paradokšno, tudi možnost njegove kulturno ovrednotene abdikacije. Lyotard se je za to zanimal z enako radovednostjo, kakršno je pokazal za Diogena.²⁴ Tisto, kar kaže ta kulturna izbira, je dejansko *eksistencialni paradoks*. »Prihajam od drugod oziroma sploh več ne prihajam.«²⁵ Od drugod oziroma od drugega. Vprašanje se potemtakem glasi: kako rajši povezati kot prevesti neko politično-javno dimenzijo z intimno, meditativno dimenzijo, dimenzijo, ki bi lotila spremembe sveta, začenši sama s seboj? Pripraviti se moramo na to spremembo paradigme, ravno to skuša povedati Lyotard tistim, ki ga sploh skušajo slišati/razumeti [*entendre*].

Toda logika lyotardovske refleksije v člankih o alžirskem konfliktu, objavljenih v 50. in 60. letih, ki jih je zbral in z izvrstno spremno študijo pospremil M. Ramdani prelomnega leta, leta konca hladne vojne (in dejanske spremembe paradigme), leta 1989, je razvidna šele a posteriori. Za Jeana-Françoisa Lyotarda kakor tudi za zgodovinarja Mohammeda Harbija oborožena vstaja ni končala navzkrižja, temveč ga je preprosto maskirala z razkazovanjem soglasja na strani Alžircev, s slavljem nacionalne epopeje, ne omenjajoč vzporednega soglasja neke določene francoske oblasti. Tako je bila neodvisnost branjena naj stane kar hoče, brez političnega projekta ali projekta družbe. Po Mohammedu Ramdaniju se »skupina 'Socialisme ou barbarie' s svojo dolgo prakso kritike birokratskega fenomena ni pustila zlo-

²⁴ *L'inhumain, cit.*

²⁵ Jean-Luc Nancy, *L'intrus*, Galilée, Pariz 2000, str. 17.

rabiti temu 'pokopu' razrednih bojev. Če PCA ni uspela misliti nacionalnega vprašanja in ga izraziti, se je FLN²⁶, nasprotno, spretno izognila socialnemu vprašanju. Za J.-F. Lyotarda je bil zastavek v tem, da bi artikulirali obe vprašanji v univerzalnosti idioma, ki je v marksizmu nosil ime praksa.«²⁷ Bralci iz bivše Jugoslavije bodo nemudoma prepoznali možno sorodnost z domačim kritičnim marksizmom, marksizmom skupine *Praxis* (ki je kasnejša od skupine »Socialisme ou barbarie«), zbrani okoli istoimene revije, kolikor se oboje pač da primerjati.²⁸ Leta 1963 uvedejo delavsko in kmečko samoupravljanje, ki ga kmalu prekine državni udar leta 1965, ko režim odločno uvede birokratizacijo in militarizem, zaradi katerega trpijo številne dežele tretjega sveta.²⁹

V svoji uvodni notici Lyotard leta 1989 sam pove, da v času nastanka teh člankov, ni ne Francoz, tudi ne Alžirec, pač pa internacionalist, ter poudari, da je v takrat iskal nemisljivost sistema, vključno s tistim nemisljivim, izhajajoč iz katerega se je udejanjalo njegovo lastno delo. Sedaj vemo, da je bil temu cilju vselej zvest. Dejansko Lyotard zaključuje neko dobo, dobo »velikih pripovedi« in konfekcijske misli [*prêt-à-penser*] ter odpira neko ogromno depolitizacijo, katere razširjenost v »vladavini« globalizacije lahko danes zgolj ugotovimo. Plamenico te ideje dandanes prevzemata Negri in Hardt, ki trdita, da je danes saturacija znotraj »Imperija«³⁰ brez zunaja že dosežena. Kljub temu pa celotno Lyotardovo delo, tudi najmanjša dela, predvsem pa njegovo glavno delo *Navzkrižje*³¹, priča o dvoumnosti pojma (prav »navzkrižja«): če med dvema diskurzoma v hierarhičnem razmerju diskurza enega nima smisla v diskurzu drugega, če sta torej nezvedljiva na skupni imenovalc, Lyotard ne skuša nič manj najti priložnosti, da bi med njima *posređoval*, zgradil prehode, kot če bi šlo za enostavno »krivico«. Kajti ugotovitev navzkrižja, torej prej »nesoglasja« kot soglasja, je nekaj obetajočega. Drugače rečeno, Lyotard deluje kot ta »prevajalec« med kulturami, med režimi stavkov, med diskurzi, teorijami, in to nikoli ni nehal biti. Ta tip prevajalca se lahko sam očitno zgolj postavi pod vprašaj; med dvema sistemoma ni nevtralen.

Lyotard se torej loti delitve uma: gre za to, da je delitev (istočasno »loče-

²⁶ PCA = Parti communiste algérien, Alžirska komunistična partija (neodvisna od KP Francije); FLN = Front de libération nationale, v neodvisni Alžiriji je postala edina stranka.

²⁷ »L'Algérie, un différend«, v: *La guerre des Algériens*, str. 22.

²⁸ Na tem mestu ni prostora za zagotovo zanimivo primerjavo. Skupina »Socialisme ou barbarie« je kritizirala tako stalinizem kot trockizem, kolonializem, totalitarizem, nacizem in birokracijo na splošno.

²⁹ »Alžirija ni edina dežela, v kateri se birokracija militarističnega tipa pretvarja, da dela *revolucijo* za ljudstvo brez ljudstva....«, piše M. Ramdani, sklicujoč se na analize P. Souyrija in J.-F. Lyotarda, str. 31.

³⁰ Prim. Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire*, Exils, Pariz 2003.

³¹ *Différend*, Minuit, Pariz 1983.

vanje« in »združevanje«) gibanje in mehanizem samega uma, ki ga je treba znati spremljati (navzkrižje), da bi lahko pognali misel *ad infinitum* in ki ne povzroči okamenitve le, kolikor je ustavljen z in v vsebinah, v sprejeti zgodovini, v muzeifikaciji in glorifikaciji zaustavljenih revolucij.

Liotard vpelje odtenke: na eni strani »vsa« Francija ni za »francosko Alžirijo«, pač pa so to predvsem alžirski Francozi (in Alžir proti Parizu). Prav tako vsi francoski vojaki v Alžiriji niso skrajneži. Francoska populacija v glavnem mestu je nedvomno indiferentna in nezmožna iz alžirske vstaje narediti svojo priložnost za gibanje. Tudi sami alžirski akterji se razlikujejo, se različno vpisujejo v različne čase, ki istočasno uokvirjajo konflikt: »ideologija FLN [...] je revolucionarna na svojem lastnem zgodovinskem terenu, se pravi, da je na našem lastnem terenu buržoazna«, zapiše Lyotard.³² Kritizira predvsem francosko levico, ki je nezmožna dojeti smisel in pomembnost gibanja za alžirsko osvoboditev, za katero se ves čas trdi, da je že premagano. »Gre za to, da se postavlja nad 'prepir', trdi, da uteleša 'splošni interes', da želi le končati prelivanje krvi. Ne dvomimo v odličnost občutkov, toda objektivno merijo na to, da naj alžirski odpor sprejme gnil kompromis z Alžiirom, se pravi, s skrajneži [...]«, piše leta 1958.³³

Subaltern Studies (»Študije podrejenosti«) predstavljajo šolo (v širšem smislu besede) in odtlej neko celotno interdisciplinarno knjižnico, ki pa so jo ustanovili predvsem zgodovinarji, izvorno indijskega porekla. Gre za kritiko in dekonstrukcijo sprejete zgodovine. Na prvem mestu je njihov cilj od spodaj postaviti pod vprašaj in reinterpretirati kolonialno zgodovino, omogočiti, da ne spregovorijo elite, temveč »podrejeni« politični subjekti: (nekdaj) kolonizirane, zatirane »rase«, kmetje, »etnijske«, ženske (včasih; čeravno je sama feministična teorija in kritika neodvisna), »nedotakljivi« (*dalit*) itn. Izvorno gre za projekt posega v historiografijo in politiko Južne Azije, ki ima svoje vire (pogosto pozabljene) v spisih o zgodovini Antonija Gramscija. Poleg že omenjenega avtorja so reference pogosto (predvsem, naknadno) francoske in filozofske: Frantz Fanon, Michel Foucault, Jacques Derrida, a tudi feministična teorija, nadalje, vsi avtorji, ki se ukvarjajo z orientalizmom ali post-kolonializmom, začeniši z Edwardom Saïdom. Ta šola, ki ni poenotena, je nedavno zelo močno spodbudila (politične in antropološke) latinsko-ameriške, afriške in irske študije. Istočasno kot se širi prek jezikov (pri čemer francoščino skrivnostno pušča ob strani), kaže na določeno upehanost, do katere pride med drugim zaradi odsotnosti političnega projekta in paradoksa svojih obenem revolucionarnih in liberalnih navdihov (vsak marksizem ostro kritizirajo skupaj z vsemi ostalimi evrocentrizmi). Kljub temu gre za

³² *Ibid.*, str. 73–74.

³³ *Ibid.*, str. 100.

šolo mišljenja, ki je v teh zadnjih tridesetih letih največjega pomena za razumevanje sodobnega sveta, vključno z zagatami globalizacije. Ima zasluge, da so do tega prišli, izhajajoč iz južne poloble in da so razvili razmerja Jug-Jug.

V svojem navdušenju za majhne pripovedi, za Indijance Cashinahua, je Lyotard nedvomno podoben tej, v angleščini izražajoči se šoli, za katero se sam ne spremeni, tako kot ga tudi ta ne pozna.

Nenavadno je, da navkljub francoskim referencam te nebuloze, ki se najpogosteje izraža v angleščini, in navkljub krvavi francoski kolonialni zgodovini, ni v francoskem jeziku ničesar primerljivega. Ponovno boleče odprtje alžirskega dosjeja pričanja šele danes, in pričanja z najnižjim: z izpovedmi o »nujni« ali nacionalni torturi, ki pa skuša ohraniti neokrnjeno nacionalno čast (francosko). Na splošno si cikli reinterpretacij prikrivane zgodovine ponavljajo vsakih 30–50 let in se reaktivirajo tik pred popolnim izginotjem zgodovinskih prič. Pogosto potekajo prek osebnih pripovedi, ki so še najbolj zmožne prekoračiti ali prelomiti uradni diskurz. Da bi razumeli, zakaj se takšen razmah (še ni) zgodil v francoščini, bi bilo umestno narediti analizo vloge jezika, a za to na tem mestu ni prostora, gre nam zgolj za to, da predstavimo problem: angleščina je postala, s svojo poroznostjo, svojo zmožnostjo asimilacije, odsotnostjo Akademije-policije, svojimi številnimi decentraliziranimi standardizacijami, predvsem pa s prispevkom piscev in raziskovalcev iz nekoč koloniziranih dežel, kakor tudi »tujcev«, tudi jezik podrejenosti: vladani ali nekdanj vladani so si prilastili ta instrument in zmogli vozilo usmeriti v isti medij. Dejstvo globalizacije angleščine jim je bilo pri tem nedvomno v pomoč. Nič takšnega pa se ni zgodilo s francoščino. Alžirija, dežela, ki bi lahko na tak način »vrnila uslugo«, tega ni mogla zaradi svoje totalitarne zapore, in kasnejše arabizacije. Obstajajo alžirski raziskovalci, ki so opravil veliko čiščenje oziroma, ki so na tem, da ga izpeljejo, a ti brez dvoma niso presegli kritične mase ali postali gibanje. Ali pa so to šele pričeli in morajo sedaj obračunati s svojo lastno zgodovino, z zgodovino FLN po neodvisnosti (glej, kaj o tem piše Harbi³⁴), ne da bi se nujno tudi vrnili h kolonialni zgodovini, ki ostaja nekakšno ozadje. Teh kolonialnih študij, naj gre za študije o podrejenosti ali kake druge, namreč verjetno ni mogoče narediti, izhajajoč iz Francije, in v francoščini, ne da bi prišlo do interpelacije s strani Alžircev: gre za neko delo, ki ne more iti prek delitve jezika, delitve v francoskem smislu (*splitting/sharing*). Zato bi bil potreben čas, a tudi to obljublajo znaki časa. Skrepeneli in nepreizprašani status DOM-TOM bo zagotovo prišel na dnevni red in potlačitev kolonialnega stanja, ki so jo z njim vred vbili v glavo mladim generacijam, se bo vrnila kot bumerang.

³⁴ M. Harbi, *Le FLN, Mirage et réalité*, izd. J. A., Pariz 1980.

Kaj so upali? Kolonije so v modernost vstopile s kolonizacijo in represijo, modernost, republika, »napredek« so bile zanje izvor vsega trpljenja. Demokracija jim ni bila usojena, nacija pa jim je vsilila kolonizacija. Ob konstrukciji Evrope se vsi ti problemi v tem, ko se najbolj možno nasilje izvaža na zunanji rob, znotraj sebe pa se s sekuritarnim soglasjem naredi zaprte žepe nasilja, zopet odpirajo.

Bolj ali manj oddaljena preteklost bo še stopila pred nas. Vendar je nujnega pomena, da posamezne raziskave o tej temi v francoščini zberemo skupaj in iz tega naredimo napor k odprtju v smeri prostora angleškega jezika, kjer se to delo prakticira na mnogo širši ravni že več desetletij in sili k dialogiziranju raziskovalce obeh robov Sredozemlja. To bi pomenilo »provincializiranje« (Dipesh Chakrabarty³⁵) Evrope in Francije v najboljšem pomenu besede, namesto dejanske provincializacije v najslabšem pomenu, ki je vedno večje zaprtje.

Jean-François Lyotard ugotavlja, da prav v okviru različnih diskurzov modernih domnevamo, da je neki glas zadušeni v diskurzu »realnosti«. ³⁶ V tem pomenu so *Subaltern Studies*, ki izhajajo iz kolonialnih in postkolonialnih študij, zagotovo še moderni diskurz. Za to šolo, ki po indijski in postmarksistični plati (a hkrati »gramscijevski«, »fanonovski« in »foucaultovski«) dela primerljivo raziskavo kolonializma in dekolonizacije, je »podrejeno« nujno »nemo« in, sledeč retoričnemu vprašanju Spivakove, bi se morali vprašati, ali »podrejeno« sploh govori. Ali bolje, ostaja neartikulirano in ni razumljeno/slišano: ³⁷ gre za prepoznanje in ponovno vzpostavitev političnih subjektov. Toda v postmodernem stanju so velike pripovedi delegitimirane z univerzalnim, male pripovedi pa se predstavljajo v kvantiteti in v konkurenci kot neodločljive. In *tu*, v teh razmerjih med partikularizmi in njihovem razmerju do univerzalnega, ki bi ga bilo treba rekonstruirati, se sedaj manifestira, prek teh navzkrižij, depasirano, nespoznano politično [*le politique*], saj lahko nastopi v vsakem režimu stavkov in v vsakem žanru, še zlasti v estetskem žanru). Recimo, da Lyotard izpričuje nelagodje, a tudi teoretsko preudarnost, ki ni skupna *Subaltern studies*, kolikor se te iztekajo v domačijskost. Edini kriterij, da v zgodovini poudarimo zgolj podrejene akterje, je kot metodološko izhodišče raziskovalcev *Subaltern Studies* videti nezadosten (česaravno ne tudi nujno napačen), in tudi sicer je povečini presežen v najboljših tekstih. *Subaltern*

³⁵ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton & Oxford 2000.

³⁶ *Ibid.*, str. 38.

³⁷ Gayatri Chakravorty Spivak, »Can the Subaltern Speak?«, v: Cary Nelson & Lawrence Grossberg (ur.), *Marxism & The Interpretation of Culture*, Macmillan, London 1988, str. 271–313; G. Ch. Spivak, *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Methuen, New York & London 1987.

Studies so bile včasih obtožene pretirane domačijskosti (*nativizma*), pa tudi tega, da gojijo zgolj negativne kriterije, da družbene akterje definirajo zgolj s primanjkljajem in ne z njihovimi pozitivnimi političnimi projekti. A isto bi lahko rekli za Lyotarda, če bi ga skušali razumeti prek njegovega zapirajočega vidika. Vendar pa je treba filozofe vselej jemati prek njihove odprte plati, ki omogoča poznejše poduke. V svoji izjemni sintezi Kanta in Wittgensteina, a tudi politike in estetike, v svoji terapevtski filozofiji na eni strani ter logiki-dialektiki navzkrižja na drugi, Lyotard delo delitve uma umesti kot nedokončljivo delo, kot delo, ki je vselej v delu: treba je preseči *razdeljeni um*, toda v ta namen je treba ohraniti *delitev uma*.

Prevedel Peter Klepec

