

Françoise Proust
Moč in upiranje

Vztrajanje in upiranje

Vsem je znana slovita opomba k II. propoziciji tretjega dela *Etike*: »Zares, doslej ni še nihče določil, kaj zmore telo.« Ta propozicija vpelje poznejšo, ravno tako slovito propozicijo: »Sleherna stvar si, kolikor je v sebi, prizadeva vztrajati v svoji biti« (III, VI¹). Ali je ta propozicija identična oziroma koekstenzivna drugi, prejšnji propoziciji: »Nobena stvar ne more biti uničena drugače kot od vnanjega vzroka« (III, IV)? Ves zastavek Analitike odpora je prav v tem razmiku med tema dvema tipoma propozicij. Vztrajati pomeni dejansko nadaljevati, podaljševati ali poudarjati gibanje, ki se je že začelo, oziroma ohranjati že obstoječe stanje. Bit nam je že dana in vsa naša prizadevanja merijo na njeno ohranjanje in krepitev. Upirati se pa narobe pomeni prizadevati si za trdovratno in nenehno uničevanje biti. Ohranjanje upiranja je potemtakem sorazmerno vztrajanju uničevanja. Če pa je tisto, kar vztraja, oblika biti, namreč trmasti in trdovraten pritisk, potem ni mogoče reči, da je bit tista, ki se upira. Morda pa je bit tisto, čemur se upiramo, tako da bi lahko rekli, da je bit ime za vztrajanje v biti, ime tako za bit kakor tudi za proti-bit.²

Začnimo torej s propozicijo »Doslej ni še nihče določil, kaj zmore telo.« Telo, se pravi vse bivaajoče je dejansko moč (*potestas*). Biti bivaajoče pomeni razviti bolj ali manj očitno, bolj ali manj aktivno manj potencialnosti ali zmožnosti kakor moč, ki ga animira, ki ga sili in ki stori, da sploh obstaja. Zato pomeni obstajati upirati se, kolikor je to mogoče tistemu, kar si prizadeva zmanjšati oziroma uničiti njegovo eksistenčno moč, in hkrati prizadevati si premagati neogibne ovire, ki mu onemogočajo razviti svojo

¹ Za navajanje Spinozovih del bomo uporabljali tele kratice: E za Etiko, TTP za Politično teološki traktat in PT za Politični traktat. (Za pričujoči prevod sta uporabljena in mestoma ustrezno prirejena prevoda: Baruch de Spinoza, *Etika*, SM, Ljubljana 1963, prevedel P. Simoniti, in »Politična razprava«, v Spinoza, *Dve razpravi*, DTP, Problemi-Razprave, Ljubljana 1990, prevedla N. Homar.)

² To pomeni, da »proti-bit« ni odtegnitev, a po drugi strani tudi ni, kot zatrdi Spinoza, gola negacija. K temu se še vrnemo.

bit. Tej moči bi lahko rekli eksistenca. Eksistenca je ime za napetost, ki je imanentna vsaki biti in s pomočjo katere se ta bit »pogaja« z notranimi in zunanjimi silami, ki jo aficirajo in iz katere vleče moč v upanju, da se bo ohranila v bivajočem ali celo, če bo mogoče, povečala svojo bit. Eksistirati ne pomeni biti zmožen izbirati, odločati ali uveljavljati svojo voljo. To ni možnost izbire med dobrim in zlom. Kajti ne le da ne obstajata dobro in zlo, pač pa obstajata zgolj najboljše in najslabše, še več, člena slednje dvojice se lahko sprevrčata drug v drugega. Na splošno ni nobene skrivnosti v *meliora video pejoraque sequor*, nobene skrivnosti v »prostovoljni sužnosti.«³ Eksistenca je napetost, »napor«, če že hočete, s pomočjo katerega se bivajoče znajdeva in se pogaja, kakor se ve in zna, z afekti, ki so mu bodisi naklonjeni, bodisi nenaklonjeni. Vsaka eksistenca je konglomerat ali kompleks sil, vrtinec kompleksnih in raznoterih afektov, iz katerih vznikne slep in vztrajen pritisk, ki v najboljšem primeru omogoča odkrivanje dispozitivov, zmožnih krepiti aktivne afekte, v najslabšem primeru pa uvedbo stabilnosti, stalnosti in regularnosti afektov.

Negotovi in začasni stabilizaciji tega konglomerata moči bomo rekli »narava«. Tako bomo govorili o naravnem stanju oziroma o stanju stvari ali celo o biti. Tako bomo rekli, da »že narava določa, da ribe plavajo in da velike ribe žrejo majhne« (TTP. XVI). Ta trditev napeljuje na drugo, ki pa je Spinoza ne omenja, ker je prvi inverzna: »Narava določa, da se majhne ribe upirajo, kolikor je to v njihovi moči, prizadevanju velikih, da jih požro.« Upiranje »majhnih« ni torej nič manj »naravno« od vztrajanja »velikih«. Vsak izmed njih je konglomerat »naravnih« moči, tako da bi lahko rekli, da so »veliki« in »majhni« pojav iste narave oziroma da imajo isto bit. Vendar pa so »veliki« natanko tisti, ki se kopajo v biti in si prizadevajo za njeno ohranitev ali večanje: njihova smer delovanja je enostavna in premočrtna in lahko bi jo poimenovali »vztrajanje«. »Majhni« pa so tisti, ki so nenehno tarča poskusov zmanjšanja ali celo uničenja njihove biti in ki se, zato da bi sploh še bivali, upirajo tako, da na iznajdljiv in zvit način izrabijo tisto malo svojih posebnih moči. Zato bi morali dopolniti in prestaviti Spinozovo propozicijo III, 6 iz *Etiqe*, ki smo jo prej navedli, in jo formulirati takole:

³ Spinozove formule pa so tele: »Zakaj afektom podložen človek ni sam svoj gospod, ampak igrača usode, ki ima nad njim tako moč, da je pogostoma prisiljen slediti slabemu, dasiravno ve, kaj bi bilo zanj dobro.« (E. IV, Predgovor). Glede domnevne »prostovoljne sužnosti« pa zapiše: »Velika skrivnost monarhičnega režima in njegov poglavitni interes je, da vara ljudi in da z imenom religija obarva strah, s katerim jih mora navdajati, zato da bi se borili za svojo sužnost, kakor da bi šlo za njihovo rešitev.« (TTP, Predgovor). Sužnost izvira iz strahu, ki ga spodbujajo in podpirajo.

»Sleherna stvar si, kolikor je v sebi, prizadeva upirati sleherni stvari, ki zmanjšuje njeno moč za vztrajanje v njeni biti.«⁴

Sleherna stvar torej, kolikor je to v njeni moči, vztraja v biti. A kaj pomeni »kolikor je to v njeni moči«? Če na eni strani »doslej ni še nihče določil, kaj zmore telo,« je to zato, ker je telo moč, ki ni toliko nedoločna kot *neskončna*. Nobena moč ne pozna omejitev in zato tudi ne maksim ali norm. Vsaka moč se nagiba k absolutu ali k neomejenemu. Edini zakon, ki ga pozna, je »vse ali nič«: rajši uničiti ali biti uničena kakor ne razviti se, rajši ne biti kakor dopustiti zmanjšanje, upadanje svoje biti. Zakon biti ni biti tu, pač pa zmerom in še enkrat biti, vztrajati. Na drugi strani pa je vsaka moč v situaciji. Vsaka moč je ujeta v razmerja, v kontekse oziroma v razmere, ki aficirajo na različen, spremenljiv način, na način, ki je bolj ali manj ugoden, ugoden v nekaterih vidikih, neugoden pa v drugih, če sploh lahko razločujemo vidike. Vsaka moč je ujeta v igro akcij in reakcij in je v tem oziru podvržena zakonu »več ali manj«. Kako spodbujati ali ovirati moč? Kako spodbujati ali ovirati njeno učinkovitost? Kakšno torišče oziroma prostor za pogajanja sta moči na voljo? Katero strategijo neka situacija omogoča ali jo naredi celo za nujno? Če vztrajanje v biti narekuje frontalni spopad s silami, ki jo ovirajo, zato da bi jih preobrnila ali uničila, pa upiranje narekuje zvito in skrbno preračunano strategijo, v katero so ujeti nasprotniki upiranja. Upiranje se realizira v situaciji nasprotovanja. Prav ta situacija nasprotovanja producira nasprotnike. Toda šele upiranje omogoči, da nasprotovanje sploh vznikne. Številne moči v resnici niso druga drugi mehanično zoperstavljene ali naključno razpršene, pač pa se srečujejo in se prepletajo na deloma urejen način, tako da soočenja in spopadanja niso zgolj mnogotera, marveč tudi kompleksna: implicirana in komplicirana.

Tudi tu je treba narediti korak naprej od Spinoze in ga popraviti. Začnimo s prvimi, znamenitimi propozicijami iz tretjega dela *Etike*. Tu Spinoza zatrjuje, da neki predmet, zato ker nam zbuja veselje (oziroma žalost), se pravi večja (oziroma manjša) našo moč, ljubimo (oziroma sovražimo) in mu zato tudi pripisujemo pozitivne lastnosti: lep, pravičen, dober (oziroma negativne: grd, krivičen, zloben). Z drugimi besedami, prav situacija, taka, kakršno *doživljamo*, se pravi taka, kot nas aficira sorazmerno s tem, kakršna domnevamo, da je, določa naše vedenje. Situacija, v katero smo ujeti, razporeja *pozicije* in *opozicije* vsakega bivajočega in ne narobe. Prav nesimetrična razmerja med močmi določajo njihovo stanje in s tem tudi njihov tip biti in ne narobe. Spinoza je torej neupravičeno vpeljal tretjega, namreč

⁴ V zvezi s tem problemom opozarjamo na izvrstno knjigo M. Revault d'Allonnes, *La persévérance des égarés*, Bourgois, Paris 1992, zlasti Predgovor.

število oziroma množstvo, šele v propoziciji XXVII druge knjige *Etike*. Kajti to ga sili, da vpelje »afektivno posnemanje« moči, zato da bi pojasnil njihova razmerja in njihove povezave. To ga ravno tako sili, da močem, ki niso moči *jaza*, pripiše zgolj imaginarno existenco.⁵ A prav zato, ker so jim razmerja moči predhodna, lahko vztrajajo, *kolikor je v njihovi moči*, in narobe, se morajo nujno upirati drugim, se upirati drugim upiranjem, s katerimi se druga zoperstavljaajo njim: »razmerje moči« pomeni »moč *proti* moči«.

Od tod izhaja, da je vsaka moč uničljiva in hkrati neuničljiva, da je nemočna in hkrati noro vzdržljiva. Na eni strani je vsako bivajoče samo na sebi *nemočno*. Ne drži le to, da je »sila, s katero človek vztraja v bivanju, omejena in [jo] moč vnanjih neskončno presega« (E. IV, III), pač pa je vsaka moč, kakršna koli je že, zmerom že postavljena v neko situacijo, kjer ji zgolj vztrajanje, trdovratnost in trma omogočajo, da se ohranja v stanju in da se *a fortiori* še krepi. In narobe, če si »duh prizadeva predstavljati si le tisto, kar postavlja njegovo zmožnost delovanja« (E. III, LIV), tega ne počne zato, ker ne bi bil zmožen zamisliti si ali celo uresničiti svojega lastnega uničenja, pač pa zato, ker je prav dejansko stanje telesa, četudi ni nebivajoče (v tem primeru težav sploh ne bi bilo) vseeno zmerom *manj* kot bit. S tem ne mislimo na kakšno prirojeno končnost bivajočega, niti na kratenje popolnosti, ki bi mu sicer pripadala. Pač pa mislimo na to, da je glede na absolutno, za katero si prizadeva vsaka moč, le-ta zmerom dejansko ponižana, zmanjšana, celo nemočna. Vsaka situacija, zgolj s tem, da tvori razmerja med močmi, le-te sili, da se med seboj sestavljajo, skratka, jih krni, oškoduje, kar pomeni, da je kot taka krivična. Glede na *več*, ki ga vsaka situacija ravno zahteva, je izvršeno zmerom *manj*. Tisto, za kar gre, niso »zunanje reči«, pač pa prej zakon kompozicije moči, s pomočjo katerega druga drugo aficirajo, in to nujno nesimetrično, torej zakon, ki producira tako pasivnost kakor tudi aktivnost.

Na drugi strani pa vsaka moč odkrije prav v tem, ko je postavljena v položaj pasivnosti, zmožnosti, da se upira in da se afirmira, zmožnosti, za katere ni vedela, da jih sploh ima. Vsaka moč je neuničljiva, četudi je lahko uničena. Prav v ekstremnih situacijah se je bivajoče, ki mu pravimo člo-

⁵ Po našem mnenju Spinoza pomeša med seboj dejstvo, da suženj, ki verjame, da je »kraljestvo v kraljestvu«, projicira svoje afekte v druge s pomočjo asociacije ali kontingvitete, in čisto drugačno dejstvo, namreč dejstvo, da je vsak človek, svoboden ali suženj, pripravljen stopati v razmerja z vsemi drugimi močmi, izrabljajoč pri tem usklajevanje in sestavljanje. Spinoza vpelje sredi tretjega dela *Etike* tretjega, nevtralnega, neopredeljenega, »mojega podobnika«, zgolj zato, da bi posplošil že vpeljano binarno logiko strasti, in ne zato, da bi jo naredil bolj kompleksno ali jo celo preobrnil.

vek, pokazalo zmožno moči, za katero nihče, tudi sam ne, ni vedel, da je je zmožen. »Tega noben konj, nam pove o vsakodnevnem upiranju v taboriš-
čih Gulaga, ne bi naredil.«⁶ Prav zato, ker je moč, četudi je uničena, neu-
ničljiva, se je sistematično uničevanje loti z mučenjem in z ognjem. Upor-
niki, rešenci, pripovedi pričajo o tem, da smrt ni nebit ali odsotnost biti.
Ne gre za to, da naj bi obstajalo nekaj onstran smrti, pač pa za to, da tako
kot je vsako življenje zmerom *preživetje*, pasivno in/ali aktivno upiranje smrti,
tako vsakemu uničevanju spodleti ob upiranju, neuničljivem, ki mu je ime
upiranje, moč ali sila biti. Je nekaj, kar je hujše od smrti, to pa ni nič ali iz-
ničenje, pač pa nezmožnost upirati se mu. Zato bi morali reformulirati
propozicijo III, IV iz *Etihe*, in sicer takole: »Vsako stvar more in ne more
uničiti zunanji in notranji vzrok.« Pogoji možnosti moči neke stvari so hkrati
pogoji njene nemožnosti.

Pasivno-reaktivno-aktivno

Lahko bi začeli s tole propozicijo: »Treba je poznati tako moč kot
nemoč svoje narave, da bi lahko določili, kaj razum zmore in česa ne zmore
proti afektom. Dejal sem, da bom v tem delu (IV) govoril samo o človeški
nemoči, zakaj o moči, katero ima nad afekti razum, bom govoril posebej.«
(E. IV, XVII, opomba). Ne smemo pozabiti, da je Spinoza racionalist, ki
posveti posebno poglavje, namreč zadnje poglavje, emancipacijski moči
razuma. A prav ta isti Spinoza v IV. delu, ne glede na to, kaj o tem pravijo
drugi, pomeša sužnost z osvoboditvijo, ko med seboj spne pasivne in aktivne
strasti. V vsem tem delu gre manj za ločevanje pasivnih, zaslužnjujočih
afektov od aktivnih, osvobajajočih (to je storil že konec III. dela), kakor za
njihovo medsebojno kombinacijo, povezovanje in prepletanje. Če na eni

⁶ »Videl sem konje, ki so se postopoma izčrpavali in umrli (...) In četudi je bil njihov
položaj stokrat boljši od položaja ljudi, so hitreje umirali od ljudi. Takrat sem dojel
bistveno: človek ni postal človek zato, ker je bil Božji stvor, niti zato ne, ker je imel
na roki tisti nenavadni prst, ki mu pravimo palec. Postal je človek, ker je bil *fizično*
najbolj odporen od vseh živali, in drugič zato, ker je prisilil svojega duha, da služi
telesu (...). In doumel sem, da nisem eden tistih, ki se pohabijo ali pa naredijo
samomor. Preostalo mi je le to, da čakam, da se majhna nesreča sprevrže v majhno
srečo in da se velika nesreča sama izčrpa.« (V. Šalamov, *Kolyma, Récits de la vie des
camps*, Maspéro-La Découverte, Paris 1980, str. 21-22). Brati bi bilo treba tudi R.
Antelme: »Izkustvo tistega, ki je olupke, je položaj skrajnega upiranja (...) Veliko jih
je jedlo olupke. A največkrat se niso zavedali veličine, ki jo je mogoče odkriti v tem
dejanju.« (*L'espèce humaine*, Gallimard-Tel, Paris 1957, str. 101).

strani nič ne jamči za katero koli aktivno strast (ljubezen, upanje, hvaležnost, skromnost itn.), če se nobena aktivna strast ne more znebiti dvoumnosti, pa na drugi strani tudi nobena pasivna strast (sovraštvo, strah, jeza, kesanje itn.) ni obsojena na svojo reprodukcijo, na generiranje vedno več pasivnosti. Vedno so mogoči prehodi iz enih strasti v druge, vendar pa so zgolj preobračanja pasivnega v aktivno produkti novih tipov biti. Spinoza je na to nenehno opozarjal: *strast* ni stanje, pač pa *prehod*: »Z veseljem milim ... strast, po kateri prehaja duh k večji, z žalostjo pa strast, po kateri prehaja duh k manjši popolnosti.« (E. III, XI, opomba). Afekt, naj je aktiven ali pasiven, kaže na večanje ali manjšanje moči. Je čustvo, ki usteza občutku sprostitve energije ali sile, ki so jo sprožile variacije in modifikacije bitja. Biti vesel ali žalosten pomeni izkusiti naraščanje (oziroma upadanje) energije, pomeni torej biti podvržen reorganizaciji notranjih moči, a tako, da novo in produktivno, ki vznikneta s to reorganizacijo, spodbujata domiselne in inventivne dispozitive, denimo, afektivno mašinerijo odpora.

Spinoza dá nastavke za ta proces. Potem ko je dejansko ločil aktivne, torej dobre strasti (veselje in ljubezen) od pasivnih, torej slabih (žalost in sovraštvo), to klasifikacijo še bolj zaplete (E. IV, XVI-LVIII): strasti so dejansko lahko na sebi dobre in posredno slabe, tako kot so lahko na sebi slabe in posredno dobre. Tako so možne štiri kombinacije:

1. Nekatero strasti so *dobre na sebi*: denimo veselje in ljubezen, ki »ni drugega nego veselje, ki ga spremlja ideja vnanjega vzroka« (E. III, XIII, korolarij, opomba): ljubim tisto, za kar domnevam, da je vzrok mojega veselja, to se pravi tisto, kar veča mojo moč. Kolikor je veselje znamenje večanja energije, »veselje neposredno ni slabo, ampak dobro« (E. IV, XLI). Hipoteza o »slabem veselju« je nesmiselna in je neadekvatna ideja.

2. Za to veselje pa je mogoče reči, da je *posredno slabo*, če je pretirano (E. IV, XLIII in XLIV): nekatere notranje moči so v tem primeru vzbujene na škodo drugih, tako da je kompozicija afektov, v celoti vzeto, oslABLJENA. Veselje ne more nikdar biti sprijeno, lahko pa ima take učinke.

3. Nekatero strasti so *na sebi slabe*: denimo, žalost ali sovraštvo, ki ni drugega kakor »žalost, ki jo spremlja ideja vnanjega vzroka« (E. III, XLIII, korolarij, opomba): sovražim tisto, za kar domnevam, da povzroča mojo žalost, to se pravi tisto, kar zmanjšuje mojo moč. V toliko je znamenje odtegotovanja energije, »žalost je neposredno slaba« (E. IV, XLI). Vse izpeljane strasti so zato enako slabe, ne glede na to, ali izvirajo iz žalosti (usmiljenje, kesanje itn.) ali pa iz sovraštva (zavist, prezir, maščevalnost, jeza itn.). Jeza vodi v vzkipljivost, maščevalnost podžiga maščevalnost, sovraštvo poraja sovraštvo. Za žalost pa se zdi, da ne more izstopiti iz same sebe, zato je obsojena na nenehno samoreprodukcijo.

4. Krog seveda ni sklenjen in nedeljiv. Spinoza, morda nevede, vse zaplete. Na eni strani se ljubezen *upira* sovraštvu: ljubezen se ne zadovolji s tem, da sovraštvo zaustavi, marveč povzroči njegovo plahnenje s tem, da mu odvzame objekt. Še več, duh, ki je premagal sovraštvo oziroma žalost s svojimi lastnimi močmi, podvoji svojo moč delovanja: »vrlina svobodnega človeka je enaka, kadar se ogne nevarnostim kakor tudi kadar jih preмага« (E. IV, LXIX). Premagati svojo otožnost, bojevati se ped za pedjo z nagnjenjem k pobitosti, morda še ne zadostuje za to, da sta premagani, zato pa omogoča sprostitvev dotlej neznanih moči, nastanek izvirnih kombinacij. Poslej ni več pomembno, *kaj* zoperstvimu sovraštvu, *s čim* se upiramo žalosti, ni več pomembna montaža dispozitiva, ki jo izrabimo za zaroto zoper pasivne strasti. To ne pomeni, da nam je vseeno, kakšen je izid, da moramo biti indiferentni do modalitet zarote, pač pa, da je razporeditev tega dispozitiva tako domisljena, tako zvita, tako pretkana, da je v nekem pomenu nora, nelogična, nepredvidljiva in neverjetna. Računu strasti, tako ljubemu Spinozi, računu, ki temelji na binarnem zakonu pozitivnega in negativnega (oziroma 0 in 1), spodleti ob inkalkulabilnem.

Pokažimo to z naslednjo propozicijo: »Afekt se da brzdati in odstraniti samo z afektom, ki je nasproten in močnejši od afekta, katerega je treba brzdati« (E. IV, VII). Zdaj lahko vidimo, zakaj je mogoče sovraštvo brzdati s sočustvovanjem: žalosti me žalost drugega. Ob tem je treba opozoriti, da je žalost močnejši afekt od sovraštva. Nedvomno je mogoče misliti, da strah pred večjim zlom pojasni, zakaj se vzdržim nekega določenega zla. Tako mojo željo prizadejati zlo osovraženemu bitju ali pa moje veselje ob tem, da mu je zlo prizadejal tretji, lahko zaustavi strah, da se utegne meni zgoditi isto v enakih okoliščinah, ali pa žalost, ki jo ta strah prebudi v meni. Treba pa je poudariti dvoje: prvič, da je žalost večje zlo, »močnejši afekt« kakor sovraštvo, kar pa velja le za posebne okoliščine in v določenih situacijah, in drugič, da je tretji nevtralen in nedoločen. Vzdržim se prizadejanja zla svojemu sovražniku zgolj zato, ker je veselje, ki me ob tem navdaja, dvoumno oziroma ne more biti dobro ali aktivno: »to veselje poraja hkrati žalost v duši« (E. III, XLII⁷). Če se dejansko razveselim ob zlu, prizadejanem mojemu sovražniku (»kdor si predstavlja, da je uničeno, kar sovraži, se bo veselil,« E. III, XX), pri čemer je moj sovražnik hkrati tudi moj podobnik, je žalost, ki mu jo na ta način povzročim, tudi moja žalost. A od kod Spinoza izpelje podobnost med ljudmi? To, da drugi ni v afektivnem razmerju z mano, ga ne naredi za mojega podobnika. Zato je bilo

⁷ Spinoza je poprej zatrdil: »to veselje je komajda lahko trajno in brez duševnega boja« (E. III, XXIII, opomba).

treba konstruirati specifičen pojem, pojem »človeške narave«, a prav to je Spinoza zmerom zavračal. Zato se zdi, da je moral Spinoza, če se je hotel ogniti nesmiselnim, katastrofalnim posledicam binarnega računa strasti, vpeljati ne-spinozistični koncept, ki ni ne konstruiran, ne reduciran, namreč koncept človeške podobnosti.

Po drugi strani pa Spinoza priznava, da so številne strasti, zlasti upanje in strah ter njune izpeljanke, mešanice dobrih in slabih, pasivnih in aktivnih strasti. Te strasti so nedvomno spremenljive, nestalne, nenehno se sprevačajoče druga v drugo. V tem pomenu »afekta upanja in strahu *po sebi ne moreta biti dobra*« (E. IV, XLVII, podčrtala F. P.). Upanje namreč »ni nič drugega kot nestalno *veselje*, nastalo iz podobe neke prihodnje ali pretekle stvari, o katere izidu dvomimo« (E. III, XVIII, 2. opomba), zato je tudi bolj aktivno kakor pasivno. Prav zaradi svoje nestalnosti in konstitutivne odvisnosti od usode, je nujno navezano na strah, ki pa je bolj pasivna kakor aktivna strast, ker je »nestalna *žalost*, nastala tudi iz podobe negativne stvari« (*ibid.*). Še več, strah je prej reaktiven kakor pasiven in zato je tudi prej nizkoten kakor slab. Vendar pa lahko strah zmanjša čezmerno veselje, ki je škodljivo, s tem, da zbuja strah pred uničevalnimi učinki: »strah ne more biti dober sam po sebi, ampak samo kolikor lahko brzda čezmerno veselje« (E. IV, XLVII, dokaz). Strah, ki preprečuje, da bi se učinki veselja obrnili proti samemu veselju, podvoji njegovo moč. V drugih situacijah pa, če pretrgamo vez med upanjem in strahom, in upanje navežemo na ljubezen, potem se veselje povečuje: upanje je aktivna strast, če večja moč *duha*, s tem da mu daje produktivne smotre in zato tudi zanj »dobre«.

Spinoza je tako prisiljen, bolj ali manj proti svoji volji, priznati, da so strasti *mešanica* pasivnosti in aktivnosti, katerih razmerje in celo narava sta kot taka nedoločljiva. Vzemimo klasično etično vrlino: »samozadovoljstvo«. »Samozadovoljstvo izvira iz razuma in edinole takšno zadovoljstvo, ki izvira iz razuma, je najvišje mogoče zadovoljstvo.« (E. IV, LII). To se pravi, da obstajata dva načina, kako si zadovoljen s sabo. Prvo, »ki izvira iz razuma«, izvira iz aдекватnega spoznanja in pravilne presoje svojih dejanj. Drugo je samozadovoljstvo, ki izvira iz hvale laskavcev ali pa celo iz pričakovanega priznanja svojih del ali zaslug. Kako ju torej razločiti? Kdo da pravo mero? Kdo določa pravilo za pravično nagrajevanje? Lotimo se zadeve z nasprotnega konca: »Največja ošabnost ali največje malodušje je največja nevednost o samem sebi« (E. IV, LVI). Nečimrnost in lažna skromnost sta simetrični in med seboj zamenljivi strasti: obe sta reakcijski, obe sta izraz sovražnosti in zato učinek notranje nemoči. Vseeno pa opomba nadaljuje: »Vendar se da malodušju pomoči lažje kot ošabnosti, ker je ošabnost afekt veselja, malodušje pa afekt žalosti; in zato je ošabnost

močnejša kot malodušje« (opomba). Spinozova argumentacija je tu zavajajoča: malodušje je pasivna strast, se pravi, da je šibkejša in zato bolj vredna prezira kot ošabnost, porojena iz aktivne strasti. Mar ne bi pričakovali ravno nasprotnega? Mar niso aktivne strasti najbolj nagnjene k razumu, torej najprimernejše za to, da zbudijo aktivne afekte? Mar ne bi morale prav te strasti najmočnejše delovati? Namesto da bi poskušali ta paradoks zmanjšati, ga posplošimo: ista moč, denimo, veselje, je hkrati vzrok za moč (denimo samozadovoljstvo) in šibkost (denimo, ošabnost). Še več, ne le da silovite in strastne ljubezni razum ne more obvladati, da mu je nedostopna, marveč jo lahko pomiri zgolj šibka, celo nemočna moč: tako ošabnost premaga ali pa vsaj zmanjša strah, ki nam lahko nakoplje sovražnike in nam zato povzroči zlo.

Moč, kot ponavlja Spinoza, očitno lahko zmanjša nemoč, a nemoč lahko, kot Spinoza pove tako rekoč proti svoji volji, tudi poveča moč. Poslej razumemo formulo »doslej ni še nihče določil, kaj zmore telo« drugače: nihče ne more določiti moči produkcije in destrukcije telesa ali teles. Nihče ne more jasno in adekvatno razložiti med večanjem in upadanjem moči: ne le zato, ker je razlika med njima zgolj razlika v stopnji, marveč najprej in predvsem zato, ker sta tudi onadva nerazločljiva mešanica pasivnosti in aktivnosti. Vsaka moč je sestavljena iz moči, ki se zadevajo druga v drugo in prelisčujejo druga drugo. Spinoza to na nek način tudi prizna: »Človeško telo sestaja iz mnogih individuov različne narave in je zatega-delj lahko aficirano od čisto istega telesa na zelo mnogo različnih načinov« (E. III, XVII). Afekti so zmerom mnogoteri in zato so lahko za isti subjekt nasprotni. Toda treba je narediti še korak naprej: nasprotnost je *notranja* vsakemu afektu. Bit je nedvomno primarna: bit je, obstajajo različne reči, skratka, ni nebiti. Toda bit ni pozitivna, polna, izpolnjena, nasičena.⁸ Prej gre za mešanico mnogoterih, raznolikih in asimetričnih sil, ki reagirajo druga na drugo v deloma urejenem kaosu. Bit zato producira prav toliko »biti« kakor »proti-bitu«, in prav zato jo moramo, tako kot Spinoza, poime-novati »moč«. Bit je »moči biti« na sploh (*potentia* oziroma *potestas*). Ker pa je vsaka moč neskončna, je vsaka produkcija neomejena in hkrati s tem potencialno tudi destrukcija. Vsaka moč se zaperstavlja drugi oziroma se druga zoperstavlja njej, četudi je ta druga lahko tudi ona sama: vsaka »kon-

⁸ Tu se ne strinjamo s tezo A. Negrija iz *Anomalie sauvage*, PUF, Paris 1982 (povzeto v njegovi knjigi *Spinoza subversif*, Kimé, 1994). Bit ni »polna in kompaktna« (str. 328), praznina ni fantom (str. 332). Na splošno bi lahko rekli, da produktivnost moči ni konstitucija in postopno širjenje biti. Res pa je, da se tu oddaljujemo od Spinoze substance in polnosti.

stitucija« je hkrati tudi »dekonstitucija« sebe in drugih reči. Pogoji možnosti biti so hkrati tudi pogoji njene nemožnosti. To seveda ne pomeni, da bit in nebit obstajata hkrati, pač pa da je bit zmerom podvojena, obdana s svojimi sencami. Razmerja moči so hkrati razmerja enakosti: moč proti moči, in nesimetrična razmerja: proti-bit pride za bitjo, je druga ali drugotna glede na bit in hkrati z njo narašča ali upada. Senca ali dvojniki se nujno prilepi na bit. To prizna tudi Spinoza: »V naravi stvari ni nobene posamezne stvari, od katere ne bi bila kaka druga stvar močnejša ali jačja, marveč je od vsake dane stvari dana kaka druga močnejša stvar, katera more tisto dano stvar uničiti.« (E. IV, aksiom).

Če je bit moč, potem zmožnost trpljenja, ki ga povzroči druga moč, zmerom vsebuje nekaj aktivnega.⁹ Toda razmerja moči so asimetrična, če je bit »moči biti«, nestalna in negotova, potem je trpljenje enako primarno kakor delovanje, zato so tudi pasivni afekti enako izvirni kakor aktivne strasti. Neka danost nam je predhodna in nas zmerom aficira in nas postavlja v izvirno situacijo »pasivne aktivnosti«. »Naravno stanje«, »narava«, stanje stvari izražajo odvisnost, ki je hkrati vzajemna in asimetrična.¹⁰ Danost, ki nas aficira na »pasiven« način gotovo ni pomanjkanje (ali odsotnost biti). Spinoza ima v tem oziru prav: »pomanjkanje ni nič« (E. Definicije afektov, III. definicija, razlaga); afekt ni stanje, marveč *prehod* iz enega stanja (popolnosti) v drugo (v drugo popolnost) in zato dejanje, to je, realizacija moči. Toda od tod ne izhaja, da je njegova pasivnost zgolj negacija prve trditve:¹¹ prej je narobna stran, dvojnica ali senca aktivnosti. Kajti bit ni ne negacija, ne afirmacija, pač pa prej *reakcija* na predhodno reakcijo, veriga ali neskončno veriženje moči, ki so izvirno in istočasno aktivne in pasivne.

Poslej je vsaka »aktivna pasivnost« zmožnost potrpežljivo ali nepotrpežljivo, domiselno in zvito, za ceno neskončnih kalkulacij in norih stav izumljati kombinacije in obrate, ki v pasivnih strasteh odkrijejo aktivnost

⁹ »Naša zmožnost trpljenja 'vsebuje' zgolj našo nemoč, to je omejitev naše moči delovanja. V resnici je naša zmožnost trpljenja naša nemoč, naša sužnost, to se pravi *najnižja stopnja naše zmožnosti delovanja*.« G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, 1968, str. 204.

¹⁰ V naravnem stanju »je vsak odvisen od drugega« (T.P. II, 9) in njegova moč je nemočna, »obstaja zgolj teoretično« (T. P., II, 15).

¹¹ Prav glede te točke se ločimo od Spinoze, za katerega je *omnis privatio est negatio*, kakor tudi od Deleuzea, za katerega »naša zmožnost trpljenja ne afirmira ničesar, ker ne izraža nič«, nič razen negacije ali neuresničitve naše zmožnosti biti aficiran ali delovati (*ibid.*)

in odvrnejo njihove reakcijske učinke. Prav zato, ker je vsaka moč hkrati tudi nemočna, je *upiranje* dano hkrati z močjo, tako da nihče, razen poznejše moči, če sploh nastopi, ne more določiti, ali se v tej moči življenje upira smrti ali smrt življenju. »Zboleti v nadi, da bo okreval,«¹² prelisčiti bolezen (oziroma hranjenje) tako, da jo preobrneš proti njej sami, mar ni to formula upiranja? Spinoza ima prav, »do samomora lahko pride na več načinov,« na pasiven način, aktiven ali reaktiven. A kdo lahko o tem odloča? Kdo bi si drznil trditi, da je bil Seneka, ki ga je Neron prisilil, da si prereže žile, »premagan od vnanjih in njegovi naravi nasprotnih vzrokov«, in da njegova smrt izraža zgolj njegovo zmožnost za trpljenje? Junaštvo se ne kaže toliko v invenciji nevarnosti kakor v tem, da se nanjo odzoveš s pogumom, da proti sovražniku uporabiš njegovo lastno orožje. In narobe, »ljubezen do javnega blagra«, ki zahteva usmrtitev drugega, ni čisto brez jeze, sovraštva in maščevalnosti.¹³

Kaj je potemtakem vztrajanje drugega če ne nenehen *pritisk* k biti na sploh in ne neutrudljiva aktivnost življenja? Ta pritisk bi lahko poimenovali v skladu s psihoanalitično tradicijo *pulzija*, kolikor je namreč vsaka pulzija hkrati *impulzija* in *repulzija*. Vsaka pulzija, kakršna koli je že, je v resnici repulzija oziroma, v Spinozovih terminih, averzija zla. Ne glede na to, ali smo impulzivni ali ne, izmed dveh zel izberemo manjše: če smo nerazumni, izberemo manjše zlo iz strahu pred večjim zlom (E. IV, LXIII), če smo razumni, to se pravi, če smo adekvatno spoznali, kaj je za nas dobro, kaj nam je koristno, izberemo manjše zlo zato, ker vemo, da je v dani situaciji za nas dobro (E. IV, LXV, dokaz). V obeh primerih, če se znajdemo v situaciji, ki je za nas slaba, se nagibamo k tistemu, kar je manj slabo.

¹² Nihče, pravi Spinoza, če si prizadeva vztrajati v svoji biti, si ne bo želel, ne da bi zašel v protislovje s samim sabo, »biti oškodovan v nadi, da bo škodo popravil, in zboleti v nadi, da bo okreval« (E. III, XLIV, opomba). Na splošno, »samo kdor je bil premagan od vnanjih in svoji naravi nasprotnih vzrokov, torej ne skrbi za to, da bi iskal svojo korist ali si prizadeval ohraniti svojo bit. Nikomur se, pravim, ne upira hrana in nihče si ne vzame življenja zavoljo nujnosti svoje narave, marveč samo zato, ker ga prisilijo vnanji vzroki. Do samomora lahko pride na več načinov.« (E. IV, XX, opomba). »Zboleti v nadi, da bo okreval« bi bila lahko skrivna formula upiranja.

¹³ »Tako tudi sodnika, ki ne obsodi obtoženca na smrt iz sovraštva ali jeze itn., ampak zgolj iz ljubezni do javnega blagra, vodi edinole razum.« (E. IV, LXIII). Gre za tautologijo ali nedoločljivost?

Strah in upanje

Spinoza nenehno ponavlja: kolektivni strasti sta upanje in strah. V *Teološko-politični razpravi* zatrdi: »Univerzalni zakon narave je, da se nihče ne odpoveduje temu, kar meni, da je dobro, razen v upanju še večjega dobrega ali pa iz strahu pred večjo škodo, in ravno tako nihče ne sprejme zla, razen če se s tem noče ogniti večjemu zlu ali pa v upanju večjega dobrega« (TTP, XVI). V *Politični razpravi* pa ponovi: »Ker ljudi, kot so dejali, bolj vodi afekt kot razum, iz tega izhaja, da se množica po naravi ne združuje pod vodstvom razuma, temveč nekega skupnega afekta, in tako hoče, da jo vodi tako rekoč en duh. Ta afekt je bodisi upanje, bodisi strah ali pa skupna želja po maščevanju kake škode.« (TP, VI, 1). Kolektiv kolektivizira strasti, kakršni sta upanje in strah.

Upanje in strah, ki sta izpeljani, dvojno izpeljani strasti: najprej iz veselja in žalosti, nato pa še iz ljubezni in sovraštva, sta vseeno izvirni strasti množstva. Ti strasti se seveda nenehno sprevačata druga v drugo, zato sta – v nasprotju z ljubeznijo in sovraštvom, ki sta ločeni strasti, tako ločeni, kot sta tudi aktivno veselje in reaktivna žalost – vir nestalnosti in nenehnih skrbi za duha. Tōda ljubezen, tako kot sovraštvo, premaga logika *afektivnega oponašanja* (E. III, XXVII, opomba): ljubim tiste, ki me ljubijo, ljubim tiste, ki sovražijo tiste, ki jih sovražim, sovražim tiste, ki sovražijo tiste, ki jih ljubim, sovražim tiste, ki ljubijo tiste, ki jih sovražim itn. Ljubezen in sovraštvo zato – brž ko nastopi tretji – nenehno nihata med tekmovalnostjo in zlitjem v eno. Poznata zgolj zrcalno logiko, soočenje. Posledica te logike, po kateri vsi »hočejo, da bi jih vsi hvalili ali ljubili,« je, da »drug drugega sovražijo« (E. III, XXXI, korolarij, opomba). Pravzaprav je druga propozicija dvojnica prve. Ne obstaja noben kriterij, s pomočjo katerega bi lahko ločili kolektivni linč od javne manifestacije, razen skupnega objekta sovraštva oziroma ljubezni, ki poenoti udeležence. Ni razlike med skupnostjo ljubezni in skupnostjo sovraštva: v obeh primerih vladata simetrija oziroma polarlost. »Mi« ima za predpostavko ločevanje med »nami« in »njimi«, neskončno zrcalno serijo »nas«, ki jih združuje čista ljubezen, in »njih«, ki jih preprosto sovražimo.

Upanje in strah združujeta, vendar ne poenotujeta. Recipročnosti teh afektov ni mogoče pojasniti z »afektivnim oponašanjem«, o katerem govori Spinoza. Ljubezen do istega objekta povzroči tekmovalnost, ljubosumje in zavist (E. IV, XXXIV, dokaz). Ista ljubezen do objekta omogoča zlitje: skupno ljubezen in sovraštvo je mogoče pojasniti z identičnostjo, enostjo in skupnostjo objekta. Objekt je objekt imetja, kar je posledica boja za njegovo prilastitev. Objekt je dober (oziroma ga poimenujejo »Dobro«), če je

njegovo prilaščanje izključevalno; posledica tega pa je, da je utelešen. Objekt je slab (oziroma ga poimenujejo »Zlo«), če se upira prilaščanju, posledica tega je, da je zavržen. Nekdo pa je podvržen skupnim afektom le, kadar se pridruži komu, kadar dela zaveznitva. »Asociacija upanja in strahu« je negotova in nestalna, krhka in spremenljiva, je produkt možnosti oziroma nemožnosti dane situacije in se spreminja z njimi. Afekt zato odkriva domet neke situacije. Če ugotovim, da drugi nima istih afektov kakor jaz, se oddaljim in se pridružim drugim. Asociacija afektov je anonimna in nekonsistentna, enkratna in ilegalna.¹⁴ Taka asociacija je spremenljiva mreža, križanje poti v puščavi. Ne povezuje *objektov*, marveč *subjekte*, kolikor so le-ti vektorji afektov. Po Spinozi je objekt tisto, za kar *domnevamo*, da je vzrok afekta; ne le da mu ne predhodi, objekt mu sledi, je produkt poznejše racionalizacije in konstrukcije.

Zdaj lahko razumemo, zakaj upanje in strah nimata objekta oziroma je ta le *relativen*. Upamo na *boljše*, bojimo se *slabšega*. Upamo na izboljšanje stanja stvari, ki bo še povečalo našo zmožnost za obstoj, bojimo se poslabšanja situacije, ki bo zmanjšalo našo zmožnost za obstoj. Res je sicer, da sta boljše in slabše zgolj inačici dobrega in slabega: prvo je večje dobro, drugo je večje zlo. A po drugi strani sta neodvisna in zato tudi specifični kategoriji. Boljše in slabše sta *primernika*, izraza za primerjavo situacij: vsaka situacija, kakršna koli je že, je lahko ali pa je bila boljša ali slabša od druge. Ta izraza ravno tako ne zahtevata adekvatnega spoznanja dobrega in slabega, temveč zgolj, kot pravi Spinoza, »skupne pojme«, stabilizirani konglomerat afektov in intelekta. Ne vem, kaj je dobro oziroma slabo, vem pa, izhajajoč iz situacije, ki mi je dana, da je mogoče boljše, na katero upam, in to upravičeno upam, kakor tudi, da obstajajo težnje k slabšemu, ki se ga bojim, in to upravičeno bojim. Boljše in slabše nista nikdar določena. Njuno večanje ali zmanjševanje je neskončno, njune možnosti pa vedno odprte: najslabše, recimo mu katastrofa, je možnost, ki je zmerom prisotna, kakor tudi najboljše, ki mu bomo rekli mesijanstvo. Dejansko pa ravno upiranje ali odsotnost upiranja »opredeli« situacijo oziroma ji dá ime. Prav upiranje omogoči ali onemogoči vznik doslej neznanih možnosti in s tem lahko preobrne ali tudi ne nastajanje sedanjosti in določi »prehod v manjšo ali večjo popolnost«.

Upiranje je torej drža, ki je hkrati *absolutna in relativna*. *Absolutno* pomeni, da je upiranje ekstremna drža: določajo jo ekstremiti, ki tičijo v sami

¹⁴ V zvezi s tem opozarjam na svojo knjigo Kant, *le ton de l'histoire*, Payot, Paris 1991, str. 269, a tudi na Blanchota, zlasti na njegovi knjigi *L'Amitié*, Gallimard, Paris 1971 in *La communauté inavouable*, Minuit, Paris 1983.

situaciji. Edini zakon, ki ga pozna upiranje, je vse ali nič. V gibanje ga spravi edino brezpogojni in neupogljivi »ne«: ne popustiti, ne se pogajati, ne se kompromitirati. *Relativno* pomeni, da ve, da nobene situacije ni mogoče primerjati, da so možnosti zmerom omejene, da je manevrski prostor ozek, da je treba napredovati postopoma, korak za korakom, primerjalno, da se je treba pogajati, da je treba igrati previdno: ne zaupa teologom, satirikom, teroristom vrline in herojem dobre vesti, ki med seboj mešajo etiko in politiko, katerih neodgovorne govore spremlja najbolj konformistično delovanje, največja konservativnost. *Relativno* upiranje je skrbno preračunljivo, strateško subtilno in prebrisano domiselno. Napreduje previdno in počasi, z nezaupanjem, vkalkulira tveganja, za katera ve, da so verjetna, kakor tudi morebitno srečno naključje. V pravem trenutku, ko pritiska naglica, vse tvega: je nestrpno, neprevidno in neodgovorno. Opira se na srečo, četudi je neverjetna, spusti se v tveganje. Upiranje je hkrati realistično, zelo realistično, in idealistično, absolutno idealistično. Vedno deluje na kratek in na dolg rok, glede na sedanost in na mesijanstvo, a nikdar na srednji rok ali glede na jutri. Nikdar se ne ravna po verjetnem ali po tistem, kar je mogoče programirati. Njegova govorica je mešanica taktike in zvijače kakor tudi odsotnosti taktike, popolnoma nedolžna, nikdar pa ni govorica ciljev, ki jih je treba doseči, ali pa programov, ki jih je treba realizirati. Upirati se vedno pomeni upirati se z vsem, kar imamo na voljo, in toliko, kolikor je to mogoče. »Realnost« upiranja določata strah in upanje, ki določata tudi silo in »stopnjo popolnosti«.

V nekaterih ozirih, kot opozarja Spinoza, strah in upanje drug drugega izključujeta. Upanje je tip veselja, torej aktivna strast: je »nestalno veselje, nastalo iz podobe neke prihodnje ali pretekle stvari, o katere izidu dvomimo« (E. III, XVIII, 2. opomba). Narobe pa je strah tip žalosti, torej pasivne strasti: to je »nestalna žalost, nastala tudi iz podobe negotove stvari.« (*ibid.*) Vendar pa strah in upanje, kot je razvidno že iz obeh definicij in kot poudarja tudi sam Spinoza, nenehno nihata, se sprevračata drug v drugega, da sta skorajda zamenljiva drug z drugim. Če je zveza upanja in strahu tveganje za upanje, je priložnost za strah. Zveza obeh afektov je priložnost za njuno razvezo, to se pravi, paradokсно, za njuno ustrezno kombinacijo.

V knjiga *Etike* je v celoti posvečena temu, da pokaže, da se moder človek kar se da malo izpostavlja situacijam strahu pred slabim ali upanja na dobro. Prizadeva si za neodvisnostjo in dušnim mirom. Biti »moder« pomeni biti racionalen, umestiti situacije in dogodke v verigo vzrokov in posledic in torej živeti in ocenjevati jih kar najmanj afektivno: če se že ne moremo ogniti udarcem usode in preobratom situacije, potem se vsaj sami ne obračajmo po njih in ohranimo nekaj racionalne avtonomije. Ker pa so

številni dogodki nepredvidljivi, ne toliko glede na svoj obstoj kot glede na svojo formo, je racionalno vedenje z vidika dogodka enako iracionalnemu. Obe se namreč ravnata po isti maksimi: izmed dveh zel izbrati manjše in izmed dveh dobrih večje. Ozek rob je med potjo, ki jo je izbral tisti, ki ga »vodi strah in ki dela dobro, da bi se izognil zlu (in ki ga) ne vodi razum« (E. IV, LXIII) in tisto potjo, ki jo je izbral tisti, ki »z željnostjo, izvirajočo iz razuma, neposredno sledi dobremu in se izogiba zla« (E. IV, LXIII, korolarij). Vemo, da je resnično pokazatelj samega sebe in svojega naspro-tja. Vendar pa nam poznavanje dobrega omogoča, da s pomočjo izračuna vzrokov in posledic presojava, ali je to dobro oziroma zlo nižje ali višje od onega prihodnjega ali preteklega dobrega oziroma zla. To se pravi, da se bomo »pod vodstvom razuma raje gnali za večjo prihodnjo kot pa za manjšo sedanjo dobrino in raje za manjšim sedanjim kot za večjim prihodnjim zlom« (E. IV, LXV). Vseeno pa ni mogoče razlikovati med tistimi, ki se ve-dejo racionalno, in tistimi, ki se ne vedejo racionalno, to se pravi, ki jih vodita strah in upanje: iz strahu pred večjim zlom izberejo ali sprejmejo manjše zlo, in zaradi upanja na večje dobro se odločijo za neko sedanjo dobrino ali proti njej.

Še več, tudi človek, katerega vedenje je racionalno, se ne ogne afektom stahu in upanja. Nihče ni zgolj opazovalec dogodkov, vsak je tudi že akter. Če se potek stvari z vidika gledalca kaže kot nujna vzročna veriga, se z vidika akterja, ki je tudi sam ujet v to mrežo in jo modificira zgolj s svojo prezenco, svet kaže kot urejeno množstvo kontingentnih situacij. Pravilo namreč ureja razmerja moči: ohranjanje biti, sorazmerno upiranje proti-biti. Toda sila in modus enega oziroma drugega sta kontingenta, zato je konglomerat, ki ga tvorita, nepredvidljiv, njegovo nadaljevanje pa nključno. V tem pomenu je vsako upiranje izjemno in je dogodek: odpre vzrel v biti, prekine njeno reprodukcijo. Omogoča videti najslabše tam, kjer se vidi le slabo ali indiferento, *a po drugi strani* omogoča videti tudi najboljše tam, kjer se zdi, da vlada najslabše. Bati se pomeni zaznati nevarnosti, upati pomeni odpreti si možnosti. Povezati strah in upanje pomeni napovedati možnosti tam, kjer so bile diagnosticirane nemožnosti. Vsaka situacija je konglomerat nevarnosti in priložnosti, zavezništvo nemožnosti in možnosti. Navezati strah na upanje, skovati njuno zavezništvo (a videli smo, da sta povezana že »po naravi«), pomeni dati prednost pred strahom energiji, ki strah naredi tako bistroviden, tako čuječ, tako krut, zato da bi mu odvzela njegovo reaktivno moč in jo preobrnila v aktivno, bojujočo se. Prav v tem je energetska in energična mašinerija upiranja. Zakaj nas navda z veseljem, ko se spomnimo na premagane nevarnosti, če ne zato, da bi izrekli iz tako reaktiviranega strahu aktivne sile, nujne za druge, nič manj

zahtevne boje. »Zakaj se ljudje veselé vsakokrat, kadar se spomnijo kakega minulega zla, in zakaj z veseljem pripovedujejo o nevarnostih, katerih so se rešili? Kajti brž ko si predstavljajo kako nevarnost, gledajo nanjo kot na prihodnjo, in določeni so za to, da se je boje; to določbo znova slabi ideja rešitve, katero so združili z idejo te nevarnosti, ko so se je rešili, in katera jim znova vrne občutek varnosti; in tako se znova veselé.« (E. III, XLVII, opomba). Ravno tako strateško in vitalno je maksimirati strah, zato da bi povečali energijo upanja. Sila upiranja je sorazmerna sili nevarnosti, to je, sili, ki je potrebna, da se s to nevarnostjo soočimo in jo premagamo.¹⁵ Spinoza to ponovi: »Svobodno množico namreč vodi bolj upanje kot strah« (TP, V, 6). A isti Spinoza ponovi: »Zakaj ko bi ljudje nemočnega duha prevzetovali vsi enako, ko bi se ne sramovali ničesar in ničesar bali – kako bi jih tedaj mogle povezovati in oklepiti vezi? Strašno je ljudstvo, če se ne boji« (E. IV, LIV), to pozneje ponovi: »Ljudi bolj vodi strah kot razum« (TP, I, 2). V tem ni protislovja: etika ali politika imata za nalogo prav to, da *kolikor je mogoče preobrneta* strah v upanje. Za to pa je potrebno, da v samih dvomljivih situacijah zagledamo iskro upanja. Razložili bomo dve fazi te konverzije ali tega preobrata:

1. Korak od *afekta* k njegovemu *bližnjemu vzroku*. Afekt poimenuje ali opredeli situacije. Afekt seveda ni adekvatno spoznanje (»tretje vrste«). A četudi afekt ne določa svojih daljnih, zadnjih vzrokov, vseeno omogoča razumevanje situacije. Stanje situacije se nam dejansko daje prek načina, kako nas aficira: od afekta upanja (ali veselja) oziroma strahu (ali žalosti) se je treba dvigniti k situaciji, ki je njun izvir. Če sem vesel, je to zato, ker je situacija, v kateri sem, znosna, še več, lahko vidim celo možnosti izboljšanja, ki podžigajo moje upe. In narobe, če sem žalosten, je to zato, ker se mi zdi situacija, v kateri sem, neznosna, še več, vidim celo možno zaprtost situacije, ki me navdaja s strahom. Strah in upanje anticipirata prihodnost neke sedanje situacije. Kot taka sta zmožna presoditi, kaj se utegne zgoditi v taki situaciji. Edino ta afekta sta zmožna oborožiti paralizirane, razorožene subjekte z nenehno trpkostjo, ki je vedno bolj ali manj reakcija na aktualno stanje situacije.

2. Vsaka situacija je ambivalentna in nestalna. Možno je seveda, da je *ekstremno slaba*: to bi pomenilo, da je skorajda zaprta in da so možnosti za upanje ali za dogodek skorajda nične. A kot smo videli, sta upanje in strah

¹⁵ »Potrebna je torej enako velika duševna vrlina ali duševna moč, da bi lahko brzdali drznost ali strah, se pravi, svobodni človek odvrne nevarnosti z isto duševno vrlino, s katero jih skuša premagati.« (E. IV, LXIX, dokaz).

naviezana na dano situacijo: strahu in bedi se lahko zoperstavi upanje manjše revščine itn. Gre za to, da iz situacije izvlečemo možnosti bodisi za zaustavitev zmanjševanja zmožnosti za delovanje (poslabšanje eksistenčnega miljeja), bodisi za pospeševanje njenega večanja (izboljšanje eksistenčnega miljeja). Strah in upanje torej nista nikdar razdružena, kajti nobena situacija ni nikdar jasna in dokončna: upanje ni nikdar zagotovljeno, strah nikdar ne izgine. Upiranje je zmerom aktualno. Afekt, ki ga mobilizira, je aktiven in hkrati reaktiven: jeza in pogum, ogorčenje in velikodušnost. Ker pa nobena situacija ni dokončno razvrščena – tako razvrščanje situacije je namreč nemogoče – sama aktivnost upiranja sprosti energije, ki so zmožne obrniti strah proti njemu samemu in ga preobrniti v upanje, to se pravi, izvleči aktivnost iz reaktivnosti: »*Experientia sive praxis*« (TP, I, 3). Praksa upiranja je izkustvo: je subjektivna, a na nov način, *aktivira* jezo, tako da jo spremeni v *pogum*.

Mnoštvenost in množstvo

Vsaka stvar je kot končen modus narave enkratna. Ker pa narava uporabljaja mnogotere moduse, obstajajo samo singularnosti. Način njihovega združevanja je na splošno naključen. Zbiru oziroma nekonsistentni množtenosti¹⁶ singularnosti bomo rekli »mnoštvo«. ¹⁷ Tako kot elementi, ki ga tvorijo, tudi množstvo poseduje moč. Kako opredeliti to moč?

Moč množstva izvira najprej iz njegove množtenosti, to se pravi, iz njegovega števila, iz njegove biti-na način-števila (bodisi velikega, ali majhnega). Število je seveda število: 1000, 10000, 100000, 1000000 in je kot tako nedeljivo. Spinoza to ponavlja: množstvo, organizirano kot politično telo, tvori »eno samo telo, eno samo dušo« (TP, III, 2): »Kajti pravica države je določena z močjo množice, ki deluje, kot da bi jo vodil en duh« (TP, III, 7). Toda število, najsi bo veliko ali majhno, je večje od drugega števila in manjše od tretjega. To se pravi, da je število razmerje in da je moč zmerom močnejša ali šibkejša od druge. Ni moči brez razmerja moči, ni moči brez nasprotne moči, ni množstva, četudi je mirno in enotno, ki ne bi bilo ujeto v igro sil in ki ne bi trčilo na svoje nasprotje. Namesto da bi rekli, da *imperium*, država, moč, vsaka »vladavina« nasploh izvirajo iz poenotenja posameznih moči, ki tvorijo množstvo, bomo rekli, da se množstvo zmerom sooča, da ima zmerom pred seboj moč, državo: država je to

¹⁶ Formulo si sposojam iz A. Badioujeve knjige *LEtre et l'Événement*, Seuil, Paris 1988.

¹⁷ T. Negri je v *Anomalie sauvage, op. cit.*, spinozovski izraz *multitudo* uporabil kot koncept.

mnoštvo sámo in hkrati tisto, kar mu prihaja nasproti. Če »to pravico, ki jo opredeljuje moč množice, navadno imenujemo oblast (*imperium*)« (TP, II, 17), potem je moč države prav moč, ki ji jo podeli množstvo – v tem smislu ima ljudstvo vladavino, ki si jo zasluži – a po drugi strani se država – kolikor je namreč vsaka enotnost zmerom negotovo, izsiljeno poenotenje divje in naključne množstvenosti – zmerom obrne proti temu množstvu, tako da bi lahko rekli, da je vsaka vladavina krivična. Mnoštvo je množstvenost, množstvena-bit, konglomerat ali naključna serija števil. Upiranje množstva je upor vrstnega števila proti glavnemu, primernika proti presežniku.

Četudi množstva ne preči notranja črta, ki bi ločevala prijatelje od sovražnikov, se vseeno prav na ta način množstvo misli in doživlja; moj sovražnik je tisti, ki se ga bojim (TP, II, 14) in ne narobe, četudi se posledično bojim svojega sovražnika. A kaj je predmet mojega strahu? Pričujoča, prihodnja ali celo pretekla možnost zmanjšanja in zato tudi uničenja moje moči. Ta nemoč se pokaže, ne glede na njeno stopnjo, brž ko obstaja nesimetrično razmerje moči, to se pravi, brž ko se prva moč ne more realizirati v skladu s svojo naravo, »*ex suo ingenio*« (TP, II, 9) in postane odvisna od druge, pade pod njeno oblast »*sub alterius imperio*« (TP, XVII). Mnoštvo se torej boji tistih, ki ji onemogočajo, da bi živelo »v skladu s svojo željo« (TP, II, 10), in ga imajo v oblasti, bodisi s prepovedmi (zakoni, pravili, ukazi), ali pa, kar je pogostejše, s spodbujanjem, opogumljanjem, demoraliziranjem, to se pravi s tem, da mu zbujejo upe na čudežne dobrine ali pa strahove pred grozljivim zlom. A bati se tega, česar se je bati, zgolj povečuje strah, nizko strast in s tem odvisnost. Prav zaradi tega si množstvo prizadeva, kolikor je v njegovi moči, da *kombinira*, in sicer zato, da bi reduciralo priložnosti za strah (drugi, sovražniki postanejo zavezniki) in povečalo priložnosti za kolektivno upanje: »Gotovo pa je, da ima vsak toliko manj moči in potemtakem toliko manj pravice, kolikor večji vzrok ima za strah. K temu še dodajmo, da bi ljudje brez vzajemne pomoči (*auxilium*) le stežka zadovoljili svoje življenjske potrebe in negovali duha.« (TP, II, 15)¹⁸. S sklepanjem zaveznitva, z zbiranjem s tkanjem mrež in vezi se posamezne moči upirajo svoji nemoči in s tem tudi svojim sovražnikom in hkrati izumljajo možnosti biti ali moči, ki so jim bile dotlej neznane. Mnoštvo s tem, da se politično aktivira, to se pravi, s tem, da pomnogoteri sestavo svojih afektov, vztraja v svoji biti, to je, v svoji množstveni biti, in jo veča.

¹⁸ Nedvomno je A. Matheron v svojem delu *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris 1969, med vsemi najbolj vztrajal pri solidarnosti kot viru politične vezi (cf. zlasti str. 302).

A s kom sklepati zavezništva, s kom sklepati pakte, s kom *se dogovarjati*? Jasno je, da alternativa prijatelj-sovražnik zaide v slepo ulico: bodisi da ne sklepamo zavezništva s svojimi »naravnimi« prijatelji, kar ohranja in celo krepi moč sovražnikov, ali pa sklepamo zavezništva s sovražniki, a s tem tvegamo svojo večjo odvisnost in celo izginotje kot posebne moči. Vendar pa je ta alternativa napačna: ločitev prijatelj-sovražnik ni preddobna zavezništvu, marveč je njegov učinek in posledica. X-ov sovražnik je tisti, ki zmanjšuje njegovo moč, tako da bo glede na sedanje stanje stvari X skorajda onemogočen, da preobrne razmerje ali obrne situacijo v svoj prid. Sovražnik je torej tisti, ki razmerje sil naredi skorajda ireverzibilno, s tem, da ga fiksira kot dominacijo, celo nasilje¹⁹ in ki s tem, da prižene strah skoraj do paralize, ovira vsako mobilnost. Narobe pa je X-ov prijatelj tisti, ki – *zato, ker* je njegov zaveznik – za hip ali trajno zaustavi zmanjševanje njegove moči. *Zavezništvo* moči je torej tisto, ki distribuira opozicijo *prijatelj-sovražnik*. Ta opozicija ne obstaja *na sebi* in vsa politična strategija je v tem, da si pridobivamo prijatelje ali, natančneje, da sovražnike spremenimo v svoje prijatelje: prijatelj množstva je tisti, s čigar pomočjo bo zavezništvo izboljšalo sestavo moči vsakega izmed zaveznikov. Dve vrsti prijateljev obstajata: tisti, katerih moči so vnaprej skladne z našimi in omogočajo znotraj danega razmerja moči vzajemno večanje moči, in tisti, katerih moči sicer niso vnaprej skladne z našimi, vendar niso niti absolutno nasprotni. Če »razum« pojmuje kot aktivno strast, torej kot strast, ki je produktivna za večanje moči, bomo rekli tako kot Spinoza: »Samo kolikor živé ljudje pod vodstvom razuma, se po naravi med seboj zmeraj skladajo.« (E. IV, XXXV). In narobe, obstajata dve vrsti sovražnikov: tisti, katerih moči so nasprotni X-ovem močem, vendar pa zavezništvo z njimi začasno zaustavi njihov medsebojni razkroj, in tisti, za katere je X sovražnik, to se pravi tisti, ki s tem, da druge moči postavijo v situacijo nasprotovanja, le-te spremenijo v svoje nasprotnike, tako da bo upiranje tem nasprotnikom edini pogoj za njihov obstoj. Upirati se pomeni preobrniti »pasivno« so-

¹⁹ V spinozovem besednjaku bi lahko rekli, da je dominacija, kolikor si prizadeva odtegniti specifičnemu političnemu modusu, ki je uporaba obljub in groženj, »nenaravna«: »S kakšnimi obljubami in grožnjami je mogoče pripraviti človeka, da bi ljubil, kogar sovraži, in čutil sovraštvo do onega, ki ga ljubi? Med dejanja te vrste je treba prištevati tudi vsa tista, pred katerimi se človeška narava tako zgrozi, da se ji zdijo hujša od vsakega drugega zla, kot na primer, da bi človek pričal zoper samega sebe, da bi se mučil, da bi ubil svoje starše, da se ne bi poskušal izogniti smrti in podobno, česar ni pripravljen storiti nihče niti za nagrado niti pod pritiskom groženj.« (TP, III, 8)

vražnost v »aktivno«, pomeni preobrniti situacijo, v katero me je drugi situiral kot sovražnika, v situacijo, v kateri je posej on moj sovražnik, pomeni vključiti sovražnika v razmerje moči. Če pa s »strastjo« mislimo na reaktivno strast, ki zmanjšuje moč, potem bomo rekli, tako kot Spinoza, da »kolikor so ljudje podvrženi afektom, ki so strasti, so lahko drug drugemu nasprotni« (E. IV, XXXIV). A v tem primeru odpade ločevanje med racionalnim vedenjem, vedenjem »modreca«, namreč vedenje, ki pozna distinkcijo prijatelj-sovražnik, in iracionalnim ali »strastnim« vedenjem, to je vedenjem, ki te distinkcije ne pozna. Četudi ni »v naravi stvari danega nič posameznega, kar bi bilo za človeka bolj koristno kot človek, ki živi pod vodstvom razuma,« (E. IV, XXXV, 1. korolarij), vseeno ostane, da je sleherni človek koristen slehernemu človeku: »Zakaj čeprav so ljudje nevedni, so vendarle ljudje, ki ti lahko v stiskah izkažejo človeško pomoč, od katere ni učinkovitejša nobena druga.« (E. IV, LXX, opomba). Spinoza to še poudari: »Za ljudi je zlasti koristno, če uskladijo svoje navade in se med seboj povežejo z vezmi, po katerih postanejo vsi kar najbolj enotni, in sploh če delajo to, kar koristi utrjevanju prijateljstva.« (E. IV, dodatek, XII. poglavje, podčrtača F. P.). To, da sta potrebni »spretnost in čuječnost,« kot pove v nadaljevanju Spinoza, da je treba dokazati svojo domiselnost, celo zvitost pri sklepanju zavezništva priča o *double bind*, v katero nas »sili« sleherni vez oziroma sleherni »prijateljstvo«: sleherni prijateljstvo, tako kot tudi sleherni sovražnost, je hkrati *absolutno* in *relativno*, upiranje pa sledi tej smeri in tej meji.²⁰

Čim bolj se asociacija krepi, tem bolj se pomnogoterijo njihove skupne moči singularnosti. Natančneje, množstvena bit zgubi vso aktualnost in vso eksistenco, če ni zmožna izrabiti povezav, s pomočjo katerih aktivira svojo moč. Množstvena je le, kolikor se pomnogoteri. Tako bi lahko ponovili za Spinozo, da si lahko »naravno pravico (ki sega tako daleč, kot seže njena moč,« TP; II, 4) zamislimo samo tam, kjer imajo ljudje skupne pravice (...) Čim več se jih tako združi, večja je njihova skupna pravica« (TP, II, 15). Po drugi strani pa vsaka singularnost zgubi zmožnost biti sama svoj izvor, biti *sui juris*, njena odvisnost pa narašča, to se pravi, večajo se priložnosti za grožnje, in to prav tam, kjer je poprej videla vir obljuje: »Na noben način si ni mogoče zamisliti, da bi bilo vsakemu državljanu po uredbi države dovoljeno živeti v skladu z njegovim lastnim prepričanjem« (TP III, 3). Kajti moč in zato pravica sta podeljena skupnosti, saj »noben državljan ni

²⁰ Glede zrcalne vezi prijateljstva in sovraštva cf. J. Derrida, *Politique de l'amitié*, Galilée, Paris 1994, zlasti strani 93-193, posvečene dekonstrukciji Schmita. K vprašanju političnega sovražnika se vrnemo pozneje.

neodvisen, temveč podvržen državi in dolžen izvrševati njene odloke« (TP III, 5). Vsaka moč pridobi toliko, kolikor zgubi. Prijatelji, ki si jih je pridobila, so hkrati tudi njeni sovražniki.

Izhod iz slepe ulice ni v odtegotvanju tej *double bind* oziroma tej *convenientia*, pač pa, prav narobe, v pomnogoterjenju priložnosti, okurenc (*occurus* pomeni v latinščini srečanje), v tveganju, ki je edini pogoj za srečno naključje. Vsako zavezništvo je hkrati brezpogojno in pogojeno, po eni strani zavezuje za vekomaj, po drugi velja za ta primer, ne pa tudi za onega. Po eni strani ne šteje, ne kalkulira, po drugi pa je vzrok in učinek teh obljub ali onih groženj. Po eni strani je prisila, ne glede na voljo, po drugi pa je odvisna od upanja in strahu, ki ju samo omogoča. Če so moči zmerom že druga drugi nasprotne, če je torej upiranje zgolj *hrbтна stran* ali imanentno *nasprotje* moči (to pa je edino ime za naravo oziroma za nujnost), pa je zavezništvo, srečanje moči zmerom kontingentno in naključno oziroma kazualno. Ne le da ni zajamčen uspeh nobenega srečanja, marveč nihče ne more jamčiti, da se sestava, zveza ali zavezništvo moči ne bo preobrnilo v razkroj. Edino z dodatnim obratom in ne z obratom manj je mogoče preobrnliti ta preobrat. Edino če se upiraš na afirmativen način in ne z umikanjem, z zatekanjem zgolj k »naravnim« prijateljem, dobiš priložnost za rešitev. Edino s širjenjem naših zavezništev, s pomnogoterjenjem priložnosti za prijateljstvo se upiramo sovraštvu naših sovražnikov in s tem strahu in vsem pasivnim afektom, ki zmanjšujejo našo moč. Namesto da bi objokovali svojo usodo in naprtili svojim sovražnikom (državi ali kateri drugi oblasti) odgovornost za svojo nemoč, si bomo prizadevali pomnogoteriti priložnosti za uveljavitev domiselnih dispozitivov, katerih smoter je upiranje tistemu, kar zmanjšuje in izčrpava našo moč.

Turbulence

Kot smo videli, je opora »naravne moči« oziroma »naravne pravice« množstva želja po neodvisnosti, želja »živeti v skladu s svojim prepričanjem«, biti *judex sui*. Natančneje, množstvo ne prenaša, da bi živelo v skladu s hotenji gospodarja kakor v skladu s svojimi hotenji (TP II, 10). Svojo »naravno« svobodo izkusi, ko se zmanjšuje njegova moč, se pravi, ko je odvisno od volje drugega. To se pravi, da se svoboda in volja izključujeta. Hoteti pomeni želeti imeti oblast. Še več, hotenje je brezmejno, tako kot oblast, kar jasno ponazarja latinski izraz *imperium*. Zato tudi trči na *odpor*: ne na drugo voljo ali proti-voljo, marveč na trdovratno, vztrajajočo prezenco, afirmacijo *ne-ja*, ki je hkrati krhek in nepremagljiv. Ta »ne« ne napotuje na nobeno

željo po osamljenosti, ravno tako ne izraža pulzije avtonomnosti: je afirmacija trmaste neodvisnosti, ki se upira, kolikor je v njegovi moči. Če pravica vsakega individua, kot zatrjuje Spinoza, »sega do koder sega njegova moč« (TP, II, 4),²¹ se pravi, da si vsaka moč prizadeva za svojo neomejeno rast in spodbuja v samem procesu svojega širjenja brezpogojno zavračanje, absolutni »dovolj je«, »konec je«, ki je hkrati določen in dokončen.

Konstitutivno *ambivalentnost* množstva je mogoče pojasniti z neuničljivo željo »naravne« svobode: vsako množstvo je turbulentno, vsako množstvo se nenehno obrača in preobrača v vse smeri, vsako množstvo se sprevača v nasprotja. Ni toliko amorfno kot vznurjeno, ni toliko ohlapno kot nekonsistentno, zato nenehno niha med uporom in tiranijo,²² četudi bi izhajali iz predpostavke, da ta lika nista tudi sama ambivalentna. Težnja k tiraniji, s katero razumemo željo po podreditvi, kot se manifestira v dolgoživosti diktatur, ni nikdar jasna in čista: vsako množstvo, vtem ko se ukloni tiraniji, fascinira tiranicid, o čemer pričajo herojski liki, kakršna sta Brutus ali pa Robespierre. Spinoza zato pripisuje Machiavelliju dvoumno, protislovno željo: Machiavelli naj bi hotel pokazati, »kako nespametno mnogi poskušajo vreči tirana,« in hkrati »kako zelo se mora svobodna množica varovati pred tem, da bi svojo blaginjo zaupala izključno enemu samemu človeku« (TP, V, 7). Kajti tiranija zbuja željo po maščevanju, torej tiranicid, ki pa po drugi strani zbuja pri novem vladarju nezaupanje, sum, celo strah pred svojimi podložniki, kar ga spet žene v tiranijo.²³

Po drugi strani pa je tudi upor dvoumen, tako kot tudi odsotnost upora: kako jasno ločiti ubogljivost iz vdaje v usodo, strahu ali strahopetnosti od ubogljivosti, ki je sad prepričanja in argumentacije? Kako ločiti »pozitiven« mir od »negativnega«, to je, od »odsotnosti vojne«? Kajti »za državo, v kateri strah brani podanikom, da bi prijeli za orožje, bi bilo prej treba reči, da ni v vojni, kot pa da je v miru« (TP, V, 4). Teror nedvomno odvrta od upora, a hkrati tudi spodbuja. In narobe, prepričanje ne zahteva kot svoj nujni pogoj prisotnosti nasilja. Kako torej vedeti, zakaj se ljudje ne upirajo? Saj ne obstajata dve množvi, eno, ki mu ponavadi pravijo masa, plebs ali drhal, skupnost sovraštva in maščevanja, podvržena profetom

²¹ Cf. tudi TTP, XVI.

²² TTP XVII: gre za to, da »vladani ne postanejo uporniki, vladajoči pa ne tirani.«

²³ TTP XVIII konec: Vsak naslednik tirana tudi sam postane tiran, četudi proti svoji volji: »krvavim rokam« ljudstva ne more dati poročstva, ne da bi se tudi sam izpostavil usodi svojega predhodnika, zato mora sprejeti za svoje tisto, za čemer se je gnal njegov predhodnik. »Tako se je zgodilo, da je ljudstvo lahko zamenjalo tirana, ni pa moglo odpraviti tiranije.«

ali revolucionarnim leaderjem, skupnost, ki jo žeja po linču, po ubijanju sovražnikov, in drugo mnoštvo, ki mu ponavadi pravimo plemenito, organizirano ljudstvo, skupnost ljubezni in upanja, »vojska svobodnih državljanov« (TTP, XVII) in domoljubi, ki jih žene zgolj želja po svobodi in slogi. Vsako mnoštvo je turbulento²⁴ in divje, vsako mnoštvo je *uporno*, a prav ta upor je treba obvladati in, če je potrebno, tudi ukaniti. V nasprotju s Spinozo ne bomo rekli, da je treba »zadrževati« ali »krotiti« strasti množstva: »izkušnja je pokazala sredstva, s pomočjo katerih je treba voditi množico oziroma držati jo v okviru določenih meja« (TP I, 3). Pred tem je Spinoza zapisal: »Zdaj je treba videti, kako je mogoče z umerjeno akcijo vplivati na duhove in zadrževati tako vladajoče kakor tudi vladane tako, da slednji ne postanejo uporniki, prvi pa ne tirani« (TTP, XVII). A namesto da bi zmanjševali moč množstva s krotanjem njegovih afektov in akcij, je treba prav narobe to moč večati, vtem ko jo *obvladujemo*: tako bo ena in ista gesta množstvo spremenila v ne-nevarno in inventivno, s tem da bo iz njega izvlekla moč in jo preobrnila v aktivno in afirmativno. Ta gesta je *politika*, četudi jo Spinoza razume oziroma hoče razumeti kot »mozaiško teokracijo«.

Politično-religiozna diktatura ni ne dobra, ne slaba zato, ker je diktatorska: dobra je, ker poenotuje, slaba, ker je avtoritarna, celo totalitarna; vseeno pa se ji posreči doseči učinek, ki ga nihče drug ni zmožen: oblast nad duhovi. Pač pa je bila dobra le, kolikor je povezovala pasivne in aktivne moči, omogočala njihova zavezništva in s tem njihovo maksimiranje. Tako ni bilo nobeno ljudstvo bolj inventivno in bolj enotno kot pod Mojzesom: »Mojzesu je šlo predvsem za to, da ljudstvo izpolnjuje svojo dolžnost, a ne iz strahu, pač pa po svoji volji. K temu sta ga vodila dva poglobitna razloga: najprej naravna nepokorščina ljudstva (ki ne prenaša, da mu vlada gola sila) in grožnja vojne, ki je zahtevala, če naj bo uspešna, da vojake vodi bolj prepričanje kakor kazni in grožnje; tako si vsakdo bolj prizadeva za to, da se odlikuje s svojim pogumom in veličino, kakor da bi se ognil hudi kazni.« (TTP, V²⁵). Ta diktatura pa postane slaba, sicer pa tudi pro-

²⁴ Cf v zvezi s »tourbe« (sodrga, drhal, tolpa) in »turbulence« J. Rancière, *Aux bords du politique*, Osiris, Paris 1990, zlasti strani 21-30.

²⁵ V nadaljevanju Spinoza opusti »naravno pokorščino« kot sredstvo za pojasnitev. Ko poskuša v poglavju XVII iz TTP pojasniti vzrok propada židovske države, zapiše: »Ali bo kdo rekel, da je temu vzrok nepokorščina tega ljudstva? Naiven odgovor; zakaj je bilo to ljudstvo manj pokorno od drugih? Po svoji naravi? Narava ne ustvari ljudstva, pač pa individue.« Želja po nepokorščini je pridobljena s političnim izkustvom.

pade, kadar se isti afekti razvežejo in sprostijo svojo reaktivno moč, ki je toliko bolj divja in kruta, kolikor je bilo politično sovraštvo hkrati tudi teološko (TTP, XVII). Z drugimi besedami, ta diktatura, kolikor je funkcionirala kot *reaktivno* sovraštvo do tujcev, je bila zgolj hrbtna stran *aktivne* ljubezni do domovine. Njeno disfunkcioniranje se je pokazalo, brž ko sta se ta afekta razločila kot posledica vzpona privilegirane frakcije (Levitov), to se pravi, ko se je vzpostavila »država v državi«. Tujec je tedaj postal notranji, gorečnost, ki se je prej manifestirala v obrambi domovine, se je zdaj sprevrnila v lov na krivoverce: svobodno mnoštvo je s tem postalo barbarsko, vojna pa pravilo. Vendar pa dejstvo, da se afekti mnoštva sprevračajo, ne sme biti predmet ne kritike, ne obžalovanja, kajti prav tu je prostor za politično igro, ozek manevrski prostor, ki nam je na voljo za to, da divjaštvo odvrnemo od možne barbarske prihodnosti in iz njega izvlečemo inventivne in afirmativne moči.

Prav iz tega divjaštva črpa tudi upiranje. Mnoštvo ni toliko konstitutivna moč kakor zmožnost *upiranja*, bodisi državni oblasti, bodisi kaki drugi. Spomnimo se tu na Machiavellija, ki ga Spinoza tako rad omenja. Res pa je, da je za prvega *razdružitev*, denimo, med senatom in rimskim ljudstvom konstitutivna za politično svobodo, za slednjega pa je, narobe, *združitev* v enem telesu odločilni pogoj za vsako suverenost. A vseeno oba zatrjujeta, da vladani, četudi so vladani oziroma prav zato, ker so vladani, »držijo« vladajoče: kakršen koli je že vzrok za »zakone, naklonjene svobodi«, je turbulentno mnoštvo meja dominacije: to seveda ne pomeni, da je pravna meja, ravno tako ne moralna, pač pa sila upiranja, ki ne opravlja ločitve »velikih« od »ljudstva«, niti ne spreminja njihove narave ali moči, pač pa si samo prizadeva zaustaviti težnjo »velikih« po »ukazovanju« in »zatiranju«, s čimer državo prisili k »umiku«, s tem pa tudi spremeni, kot je dejal Foucault, forme racionalnosti: »Razprtije in upori torej, ki čestokrat izbruhnejo v državi, nikoli ne pripeljejo do tega, da bi državljani državo razpustili... pač pa samo spremenijo njeno obliko« (TP, VI, 2).

Nobena oblast ni namreč na sebi ne *pravična*, ne *nepravična*: pravična je, kolikor jo spoštujejo in/ali se je bojijo, krivična pa postane, če jo prezirajo in/ali pred njo trepetajo. Brž ko je strah pred njeno silo (njeno vojsko, policijo, bodisi tajno ali ne, upravo) manjši od sužnosti, ki jo poraja, mnoštvo izbere manjše zlo: kraval, nemire, celo upor (TTP, XVII). Takrat je treba sprejeti tveganje tako kot tudi nevarnost: neprevidnost in previdnost se združita, tako kot tudi nepotrpežljivost, celo neodgovornost na eni strani in racionalnost, presoja in izračun izgub in dobičkov na drugi. Nobene skrivnosti ni v »prostovoljni sužnosti«, kot smo videli, pač pa pretanjena igra razmerij moči, katerih stanje je hkrati določeno in krhko, odločilno

in negotovo, odvisno zgolj od moči samega množstva.²⁶ Dovolj je, da se umakne, da »se ne gre več«, oziroma da uporabljata drugačna pravila igre, pa pravila postanejo tisto, kar so v resnici: začasno ustaljena izjema.²⁷

Ni torej *pravičnosti* na sebi. Mnoštvo se ne vzburi v imenu prava, niti v imenu Pravice. Ni potrebno opozarjati na imena utemeljiteljev, sestaviti eno (ali več) novih tablic zakona, zato da bi *upravičili* upiranje: zadostuje, da zatrdimo, da tako ni več mogoče živeti naprej, da eksistence ni več mogoče prenašati, da trpljenja ni več mogoče sprejemati. Oblast tudi ni več pravična zato, ker je *pravna*: »Tisti, ki vodijo državo, ali pa so postali njeni gospodarji, se ne glede na zločin, ki ga zagrešijo, zmerom prizadevajo odeti ga v videz prava in prepričati množico, da so ravnali pošteno.« (TTP, XVII). Dejansko pa je čisto vseeno, ali pravo obstaja ali ne. Pravo je bolj ali manj pravično (oziroma bolj ali manj krivično) glede na to, koliko so ga zmožni *prenašati* tisti, na katere se aplicira. Tako bi lahko rekli, da je množica zaslužena toliko, kolikor zasluži, in *hkrati*, da država trči na odpor, ki si ga zasluži: kolikor oblast obstaja, je dobro, ko je zrušena, je ravno tako dobro, v nekaterih primerih je celo boljše.

Večja ali manjša zmožnost upiranja je torej tista, ki daje oblasti moč; razmerja moči so igra subtilnih transakcij med pravom in ne-pravom, med legalnim in nelegalnim, med legitimnim in nelegitimnim. Vsaka izmed strani napreduje, ali se umika, glede na zmožnost upiranja njenega nasprotnika. Tudi odsotnost vojne, o kateri govori Spinoza, nima sama na sebi vrednosti: množstvo je lahko nekaj časa žrtev svojih nizkih strasti: maldušja, strahu, sprejemanja stanja stvari. Te strasti pa izražajo zgolj sprejemanje zmanjševanja zmožnosti delovanja in ne strinjanje z realnostjo: »izmed dveh zel izbrati manjše«: rajši negotovo delo, kakor biti brez dela, rajši »bojevati se za sužnost kakor da bi šlo za rešitev« kakor odpovedati se ideji svobode, rajši bedno živeti kakor sploh ne živeti. Prav s tem oblast »drži« množico: strah pred slabšim in upanje na borne prednosti. A z zamahom roke in kot posledica nepredvidljivega učinka neznanenega dogodka se množstvo sprevrne in eksplodira: doume, da je neenakost krivica, da je zatiranje ponižanje, da je razlika prezir. A paziti je treba, da nesmisel in skrajna krivičnost politike ne izzove svojega nasprotja: nihilizem obupanij, kolektivni samomor celotne populacije. Če ta strah-tu in ono upanje-

²⁶ Tu bi lahko opozorili na Deleuzovo analizo sado-mazohističnega pakta.

²⁷ »Materija« države, pravi E. Balibar, je zgolj »sistem stalnih razmerij med gibanji individuov«, *Spinoza et la politique*, PUF, Paris 1985, str. 78. Cf. tudi poglavje »Le corps politique« (str. 78-86).

tam ne delujeta več, je vseeno potrebno ponovno odkriti »kult življenja«, upanje na povečanje zmožnosti delovanja, zmožnosti za skupne akcije in invencijo kolektivnih idej: »Svobodno množico namreč vodi bolj upanje kot strah, podvrženo pa, nasprotno bolj strah kot upanje: kajti prva si prizadeva skrbeti za življenje, druga pa samo izogniti se smrti.« (TP, V, 6). Da bi se ognil vsakemu nesporazumu, Spinoza precizira: življenje je »človeško življenje, ki ga ne določa samo krvni obtok in druge lastnosti, ki so skupne vsem živim bitjem, temveč predvsem razum, resnična vrlina duha in resnično življenje« (TP, V, 5). »Resnično življenje« je življenje, katerega moč je aktivna in afirmativna.

Značilnost prave politične strategije je, da stke drobce upanja iz moči, ki jih je obvladal strah, da med seboj poveže nizke strasti, tako da se obrnejo proti samim sebi. V divjaštvu, značilnem za množstvo, je nekaj ne-barbarskega; to je afirmacija njegovega nespremenljivega stremljenja po svobodi. In narobe, v organizirani množici, v masah, v plebsu ali ljudstvu, ki je osnova za trgovanje z volitvami, tiči speče barbarstvo,²⁸ ki je toliko bolj barbarsko, ko se zbudi. V vsakem primeru pa je akcija množstva, naj je barbarska ali ne, zmerom politična, o čemer pričajo vojne, nacionalne, državljanske, etnične itn. ali pa ljudski upori v naših mestih in predmestjih. Tako kot ni mogoče preprečiti izvajanja oblasti, tako ni mogoče preprečiti množstvu, da se upira. Mnoštvo se seveda ne sooča neposredno z oblastjo: množstvo ni ne njen tekmeč, ne njen nasprotnik, pač pa je prej tisto, kar oblast potlači in izključi in kar se ji vrne kot bumerang. Strah pred močjo množstva izvira torej iz njene divje turbulence. »Nobena država nima oblasti, ki ne bi čutila, da jo bolj ogrožajo njeni državljani« (TTP, XVII). In še naprej, »množice se je treba toliko bolj bati kot tistih, ki imajo oblast, kolikor je izključena iz posvetovanj in glasovanj«. Poslej je prisiljena k budnosti, ker »si zadrži del svobode, ki si jo zagotovi in pridrži, če že ne po izrecnem zakonu, pa vsaj po tihem sporazumu.« (TP, VIII, 4). Moč množice se nedvomno lahko obrne proti njej sami in jo uniči. To je tudi njena usoda: vsaka oblast teži k hegemoniji in imperiju. A prav v tej moči tičijo tudi zmožnosti za samoupiranje, umik in zavrnitev, saj omogočajo asimetrija, neravnotežje in gverila, ki so življenje moči, tako najboljši kakor tudi najslabši izid.

Prevedla Jelica Šumič-Riha

²⁸ Izraz »barbar« uporabljam v smislu »*Ultimi barbarorum*«, ki ga je Spinoza zalučal absolutistom in pobesneli množici, ki se je obrnila proti republikancem, s katerimi je Spinoza simpatiziral in ki so jih pregnali z oblasti.