

FILOZOFSKI

vestnik

3/2000

FILOZOFSKI VESTNIK XXI 3 • 2000

FILOZOFIJA IN POLITIKA

NIETZSCHE

ZGODOVINA EVROPSKE IDEJE

GLOBALIZACIJA –
IDEOLOGIJA – UMETNOST

BUDISTIČNA FILOZOFIJA



Uredniški odbor / Editorial Board

Aleš Erjavec, Peter Klepec, Vojislav Likar, Rado Riha, Jelica Šumič-Riha,
Matjaž Vesel

Mednarodni uredniški svet / International Advisory Board

Alain Badiou (Paris), Bohdan Dziemidok (Gdańsk), Manfred Frank (Tübingen),
Axel Honneth (Frankfurt), Martin Jay (Berkeley), John Keane (London),
Ernesto Laclau (Essex), Steven Lukes (Firenze), Chantal Mouffe (Paris),
Ulrich Müller (Kassel), Herta Nagl-Docekal (Wien), Aletta J. Norval (Essex),
Nicholas Phillipson (Edinburgh), J. G. A. Pocock (Baltimore), Ernst Vollrath (Köln)

Odgovorni urednik / Editor-in-Chief

Rado Riha

Glavni urednik / Managing Editor

Vojislav Likar

Naslov uredništva / Editorial Office Address

FILOZOFSKI VESTNIK

P.P. 306, Gosposka 13, 1001 Ljubljana, Slovenija.

Tel.: (+386 1) 425 60 68 – Fax: (+386 1) 425 77 92

E.Mail: fi@zrc-sazu.si – Internet: www.zrc-sazu.si/www/fi./FILVEST.HTM

Korespondenco, rokopise in recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva. / Editorial correspondence and enquiries and books for review should be addressed to the Editorial Office.

Revija izhaja trikrat letno. / The Journal is published three times annually.

Letna naročnina: 3600 SIT. Cena posamezne številke: 1400 SIT.

Annual subscription: \$18 for individuals, \$36 for institutions.

Single issue: \$10 for individuals, \$20 for institutions. Back issues available.

Master Card / Eurocard and VISA accepted.

Credit card orders must include card number and expiration date.

Naročila sprejema/Orders should be sent to:

Založba ZRC, P.P. 306, SI-1001 Ljubljana, Slovenija

Fax: (+386 1) 425 77 94 – E.Mail: zalozba@zrc-sazu.si

© Filozofski inštitut ZRC SAZU

Tisk / Printed by: Littera Picta, Ljubljana, Slovenija

FILOZOFSKI

vestnik

XXI • 3/2000

Izdaja
Filozofski inštitut ZRC SAZU
Published by
the Institute of Philosophy at ZRC SAZU

Ljubljana 2000

ZALŽBA
ZRC

FILOZOFSKI VESTNIK je znanstveni časopis za filozofijo z interdisciplinarno in mednarodno usmeritvijo. Izhaja trikrat letno kot glasilo Filozofskega inštituta Znanstveno-raziskovalnega centra Slovenske akademije znanosti in umetnosti v Ljubljani.

FILOZOFSKI VESTNIK is a journal of philosophy with an interdisciplinary and international orientation. It is published three times annually by the Institute of Philosophy at the Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences & Arts in Ljubljana.

FILOZOFSKI VESTNIK je vključen v / is included in: Arts & Humanities Cit. Index, Current Contents / Arts & Humanities, Internationale Bibliographie der Zeitschriften, The Philosopher's Index, Répertoire bibliographique de philosophie, Sociological Abstracts.

FILOZOFSKI VESTNIK izhaja s podporo Ministrstva za znanost in tehnologijo in Ministrstva za kulturo Republike Slovenije.

FILOZOFSKI VESTNIK is published with the support of the Ministry of Science and Technology and the Ministry of Culture of the Republic of Slovenia.

VSEBINA

Filozofija in politika

Jelica Šumič-Riha, <i>Despotizem strasti ali zlo v naravi</i>	7
Peter Klepec, <i>Nekatera vprašanja demokracije v luči Badioujeve teorije</i>	23
Rado Riha, <i>Filozofija in politika realnega</i>	41
Dragana Kršić, <i>Hegel in liberalizem: zastavitev problema</i>	55
Claude Lefort, <i>Sade: budoar in polis</i>	96

Nietzsche

Alenka Zupančič, <i>Nietzsche in nič</i>	87
Alain Badiou, <i>Zgodovino sveta prelomiti na dvoje?</i>	103

Zgodovina evropske ideje

Tomaz Mastnak, <i>»Evropa« in prva križarska vojna</i>	123
--	-----

Globalizacija – ideologija – umetnost

Marina Gržinić Mauhler, <i>Ideologija (umetnosti)</i> <i>in njeno fantazmatsko ozadje</i>	139
Ernest Ženko, <i>Globalizacija in totaliteta</i>	153

Budistična filozofija

Maja Milčinski, <i>Problem smrti v budistični filozofiji</i>	163
--	-----

Prevod

Immanuel Kant: <i>Ideja k obči zgodovini s kozmopolitskega gledišča</i>	181
---	-----

Prikazi in ocene

Aleš Debeljak, <i>Na ruševinah modernosti: institucija umetnosti</i> <i>in njene zgodovinske oblike</i> (Ernest Ženko)	193
Karl R. Popper: <i>The World of Parmenides. Essays on the Presocratic</i> <i>Enlightenment</i> (Teja Oblak)	198

Izvillečki – Abstracts	203
-------------------------------------	-----

CONTENTS

Philosophy and the Politics

Jelica Šumič-Riha, <i>Sade's Despotism of Passions or Evil in Nature</i>	7
Peter Klepec, <i>Some Questions of Democracy Through the Badiouian Lenses</i>	23
Rado Riha, <i>Philosophy and the Politics of the Real</i>	41
Dragana Kršič, <i>Hegel and Liberalism: Posing a Problem</i>	55
Claude Lefort, <i>Sade: Boudoir and polis</i>	96

Nietzsche

Alenka Zupančič, <i>Nietzsche and the Nothingness</i>	87
Alain Badiou, <i>To Break in Two the History of the World</i>	103

History of the Idea of Europe

Tomaz Mastnak, <i>»Europe« and the First Crusade</i>	123
--	-----

Globalisation – Ideology – Art

Marina Gržinić Mauhler, <i>(Art) Ideology and its Fantasy Scenario</i>	139
Ernest Ženko, <i>Globalisation and Totality</i>	153

Buddhist Philosophy

Maja Milčinski, <i>The Problem of Death in Buddhist Philosophy</i>	163
--	-----

Translation

Immanuel Kant, <i>Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht</i>	181
---	-----

Book reviews	193
---------------------------	-----

Abstracts	203
------------------------	-----

FILOZOFIJA IN POLITIKA

DESPOTIZEM STRASTI ALI ZLO V NARAVI

JELICA ŠUMIČ-RIHA

Kaj nam Sadova ekstremna pozicija, pozicija užitka, pozicija »despotizma strasti« pove o našem pojmovanju etičnih maksim in principov za konstitucijo družbenega, skupnosti? Z eno besedo, kaj je v Sadu, da nas še nagovarja, da nas še vedno zadeva v živo?

Naš prvi odgovor bi bil tale: če nas Sade še dandanes nagovarja, je to zato, ker je ponudil enega najbolj radikalnih poskusov izhoda iz nelagodja v kulturi ali, rajši, zagate, ki je v tem, »da preprosto ni skupne mere,« kot pravi Lacan, »med zadovoljtvijo, ki jo ponuja užitek v svojem prvotnem stanju, in tisto, ki je posledica zavitih, celo sublimiranih oblik, v katere užitek zaplete kultura.«¹ Sadovo rešitev problema, ki je bil enako žgoč v obdobju razsvetljenstva, torej na samem pragu moderne, kakor dandanes, ko se je parenteza moderne zaprla, odlikuje artikulacija dveh potez razsvetljenskih refleksij o škodljivosti kulture: *libertinizma*, ki išče izhod v naturalizaciji oziroma osvoboditvi želje ali, rajši, če uporabimo Sadov lastni izraz, strasti; in *fascinacije z zlom* oziroma s trpljenjem, ki ga človek prizadeva svojemu bližnjiku tako rekoč »zastonj«, »iz čistega užitka«, kot se temu reče, s čimer preobrne platonovsko oziroma krščansko tezo, po kateri nihče ne povzroča drugemu zla hoté. Sadova paradokсна rešitev je torej v tem, da združi obe potezi: osvoboditev iz tiranije civilizacije, njenih zakonov, norm, prepovedi, vodi prek nečesa, kar je še bolj tiransko od civilizacije, namreč prek zadovoljitve strasti oziroma želje.

Sadova promocija strasti bi nas morala opozoriti, da se pravzaprav vse ponujene razsvetljenske rešitve vrtijo okoli tele temeljne izbire: *sreča ali želja*. A razmerje med srečo in željo je intimnejše, kot se zdi na prvi pogled. Sreča zahteva zmernost, zmanjšanje napetosti oziroma odvod energije, ki je mobilizirana za dosego ugodja. Sreča, skratka, implicira neki »Ne več!«, »Dovolj!« Sreča, kolikor namreč teži k temu, čemur Kant pravi »zadovoljstvo s ... celot-

¹ *Etika psihoanalize, Seminar VII, Delavska enotnost, Ljubljana 1988, str. 198f.*

nim bivanjem«, ² nujno zahteva intervencijo načela realnosti, in to v interesu ugodja. ³ Te omejitve pa želja oziroma strast ravno ne pozna. Že od začetka se umešča onstran načela ugodja in načela realnosti. Zato ni dovolj reči, da se sreča in želja izključujeta. Izbrati srečo ne pomeni samo izbrati ne-željo, pomeni veliko več: zavarovati se pred željo. Sreča, strogo vzeto, ni drugega kot obramba pred željo.

Prav ta temeljna izbira med srečo in željo lahko pojasni »zavezništva« v iskanju izhoda iz nelagodja, ki bi sicer ostala popolnoma nerazumljiva: v taboru »sreče« tako srečamo tako različne teoretike, kot so to koristoljubni in egoistični utilitaristi in altruistični Rousseau, v nasprotnem taboru, taboru »želje«, pa srečamo asketskega Kanta, ki od moralnega subjekta zahteva, da ne sme popustiti glede zakona, v družbi z razvratnim Sadom, za katerega je tisto, glede česar subjekt ne sme popustiti strast oziroma užitek. Tisto, kar družbi »čistega« Kanta in Sada kot utelešenje amoralnosti, je namreč neka čezmernost, ki je radikalno tuja tradicionalni etiki, utemeljeni na ugodju. Za Sada in za Kantā je torej sprejemljiva Lacanova formulacija, po kateri se sreča odteguje »vsakomur, ki se ne odpove poti želje«. ⁴ Sade in Kant se torej, veliko pred Freudom in Lacanom, zavedata, da pomeni izbira sreče hkrati tudi že žrtvovanje želje.

Sadove formulacije so resda do določene mere zavajajoče, ker postavljajo enačaj med srečo in željo: po Sadu je namreč edino načelo srečnosti zadovoljevanje strasti, naj so še tako zločinske, se pravi nezmerne in zato tudi indifereentne ne le do drugega, temveč tudi do subjektive blaginje. ⁵ V toliko bi lahko rekli, da je sadovska sreča paradokсна: je *sreča v ekscesu*. Pri Sadu imamo opraviti s tisto skrajno točko, kjer naj bi sreča paradokšno koincidirala z željo, in to prav v njeni čezmernosti, ekscesivnosti.

Za Sada, ki tako kot Kant ne priznava nobenega od treh tradicionalnih temeljev etike: Vrhovno Dobro, čast oziroma koristno, je mogoče reči, da

² I. Kant, *Kritika praktičnega uma*, (prevedel R. Riha), Analecta, DTP, Ljubljana 1993, str. 27.

³ Zato je tudi mogoče reči, skupaj z Lacanom, da ni nasprotja med načelom ugodja in načelom realnosti, marveč da je načelo realnosti nadaljevanje načela ugodja – z drugimi sredstvi, seveda.

⁴ J. Lacan, »Kant s Sadom«, *Spisi*, DTP, Ljubljana 1994, str. 263.

⁵ Sade je tu pravo nasprotje Rousseauja, za katerega strast ni že po naravi transgresivna, pač pa dobi šele v družbi »tisto nebrzdano gorečnost, zaradi katere je ljudem često pogubna«, cf. *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, ŠOU, Ljubljana 1993, str. 52. Rousseau torej že afirmira ločnico med srečo in željo, saj je prav želja tista, ki po Rousseauju naredi tako pustošenje med civiliziranimi ljudmi. V nekem radikalnem smislu naravni človek ne pozna želje ali, kot zapiše Rousseau, »srcem divjakov ne govori; vsakdo mirno čaka vzgib narave, se mu preda brez izbiranja in z več ugodlja kot besnenja, in ko je potrebi zadovoljeno, vsa želja ugasne.« *Ibid.*, str. 51 (mi podčrtujemo).

polje etičnega revolucionira, s tem, da v nasprotju s tradicionalno etiko, ki iz svojega polja izključuje užitek, ki ničemur ne služi, ta povsem nekoristni užitek povzdigne v zakon za vse.

Pri Sadu je modus uživanja kot konstituens subjektove eksistence postavljen v prvi plan. Kako razumeti ta primat užitka? Površno branje Sadovih del bi nas lahko napeljalo na napačno interpretacijo, po kateri naj bi v nelagodju v kulturi *à la Sade* v prvi vrsti šlo za pravico do užitka, se pravi, za osvoboditev užitka izpod tiranije zakona, civilizacijskih spon in moralističnih prepovodi. Tisto, za kar gre v despotizmu strasti, ravno tako ni subjektivna »sprava« z užitkom, ki mu je neznosen. Sadova pozicija je veliko bolj radikalna: ne gre namreč za pravico do užitka, temveč za *pravice užitka*, drugače povedano, gre za ekstremno pozicijo, kjer mora subjekt v imperativu uživanja prepoznati svojo željo. Užitek je zakon želje, bi lahko rekli.

*

Sade torej stopi v etiko in politiko kot zagovornik pravic, ne človeka, marveč užitka. Toda ali sploh lahko obstaja nekaj takega kot etika in, posledično, politika užitka, če pa je užitek po definiciji solipsističen, avtističen, zunanji diskurzu, torej nekaj, česar ni mogoče posredovati drugemu? In narobe, če je zastavek Sadovega projekta realizacija tiranije užitka oziroma despotizma strasti prav na ravni sociusa, potem se moramo vprašati, kakšna je družbena vez, ki se utemeljuje na nečem, kar je na prvi pogled z njo nekompatibilno? Kakšni so torej pogoji za možnost za sadovski »*inter esse*«, če pa se utemeljuje na volji do užitka?

Kontradiktornost tega projekta se manifestira že na ravni samega Sadovega dela, v njegovih na prvi pogled izključevalnih pozicijah. Sade na eni strani zagovarja najbolj brutalni despotizem, celo suženjstvo, skratka, red gospodstva, neenakosti. Na drugi strani pa nič manj odločno ne brani nasprotja tiranije, republike, njene egalitarnosti. Skratka, na eni strani hvalnica despotizma v vseh možnih upodobah, na drugi hvalnica anarhije, popolnoma svobodne cirkulacije izprijenosti, in to ne glede na socialni status ali spol. Kako razumeti ta notranji antagonizem Sadove misli, hkratnost dveh izključujočih se politično-etičnih utopij: barbarskega in neegalitarnega despotizma na eni strani in političnega in spolnega egalitarizma na drugi?

V nadaljevanju bomo pokazali, da je ta razdor naddoločen s Sadovim problematiziranjem rousseaujevske etike »sočutja« in različnimi razsvetljenjskimi teorijami nastanka družbene vezi.

Vso Sadovo etiko bi lahko izpeljali iz postavitve na glavo rousseaujevskega načela naravne, dobrohotne recipročnosti. Sade namreč ne naredi drugega kakor da dobrodelnost, srčiko Rousseujeve maksime, ki se glasi: »Delaj sebi

dobro tako, da čim manj, kot je mogoče, škoduješ drugemu«⁶ nadomesti z »delanjem zla«: »Delaj sebi dobro (ali zlo), tako da čim bolj, kot je mogoče škoduješ drugemu.«

V čem je opozicija, ki jo implicirata rousseaujevska oziroma sadovska maksima? Najbolj uveljavljena interpretacija je tista, po kateri – za razliko od Rousseauja, ki naj bi afirmiral Drugega, čeprav je ta »po moji podobi« – naj bi Sade tega Drugega popolnoma zanikal. V to smer gre še dandanes ena najbolj lucidnih interpretacij Sada, namreč interpretacija P. Klossowskega, *Sade, moj bližnjik*, tista interpretacija namreč, ki ima nedvomno veliko zaslug zato, da smo Sada sploh začeli brati kot »resnega« političnega in etičnega misleca. Rehabilitacijo strasti oziroma osvoboditev užitka prek njegove naturalizacije, če povzamemo srž Sadovega programa, spremlja tisto, čemur Klossowski pravi »renaturalizacija krutosti«. Po Klossowskem pa je prvi korak k »renaturalizaciji krutosti zanikanje realnosti bližnjika, izpraznitev vsebine samega pojma bližnjika.«⁷

Paradoks Sadove etike krutosti, kot jo razume Klossowski, naj bi bil v tem, da v sami gesti uničevanja, uboja drugega, tistega, ki se mi v recipročnem razmerju kaže kot moj podobnik, njegova realnost toliko bolj zatrjena: »Zdi se, da ni nič bolj protislovno pri Sadu kakor ta prelom z drugim, saj se prav ukinitev naših obveznosti do drugega in s tem tudi njegova izključitev iz moje rahločutnosti, uresničuje z dejanji, ki ob vsej svoji nasilnosti zahtevajo drugega in hkrati s tem vzpostavijo tako realnost drugega kakor tudi mene samega.«⁸

Toda tu se pokaže »kratkost« te sicer izvrstne interpretacije, ki nas je, kot rečeno, šele naučila brati Sada. Preprosto povedano, ne le da se drugega ni mogoče znebiti, ne glede na uporabo sredstev, ravno nasprotno, neuničljivost drugega je pogoj možnosti neizkorenljivosti destrukcije. Ne gre namreč za to, da se Sadu ali, rajši, njegovim razvratnežem ne posreči dokončno izničiti drugega, da se mu ta tako rekoč za hrbtno nenehno vrača. Kajti če generalizirana *a-patheia*, ki izključuje vsako afektivno upoštevanje drugega, nujno prikliče fantom drugega, se moramo pri priči vprašati: katerega Drugega?

Sade namreč ne zanika obstoja drugega, pač pa ga razcepi: na eni strani je drugi kot »objekt« razvratneževih manipulacij, mučenja, to je, naivna žrtev, do katere je razvratnež lahko povsem indiferenten, četudi ne more biti indiferenten do golega dejstva njenega obstoja, do njene razpoložljivosti. Brez priložnostnih žrtev sadist pač ne bi mogel doseči tistega, za kar mu zares gre, namreč zadovoljitev užitka. Res je, da lahko Sadov razvratnež za svojega bliž-

⁶ Cf. J.-J. Rousseau, *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, str. 50.

⁷ P. Klossowski, *Sade mon prochain*, Seuil, Pariz 1971, str. 129.

⁸ *Ibid.*, str. 134f.

njika reče »Kaj so vsa bitja na svetu v primeru z eno samo mojo željo?«, ne more pa biti indiferenten to tega imperativa užitka, do tega drugega Drugega, če smemo tako reči, tiste instance, za katero perverznejš »gara«, tiste instance, glede na katero se sam perverznejš desubjektivira, spremeni v objekt, v orodje za »zagotovitev užitka /tega/ Drugega.«⁹

Kaj je po Sadu ta druga instanca Drugega, če ne more biti Zakon? To je Narava oziroma, natančneje, naravni zakon, kolikor zapoveduje užitek. Naravni zakon je v nekem smislu negacija zakona v juridičnem smislu, ker zapoveduje tisto, kar ta juridični-moralni zakon prepoveduje: namreč užitek.

Ta zakon se manifestira kot glas same nature, imperativni glas, ki zapoveduje užitek in ki se izraža s pomočjo strasti. Strasti, bi lahko rekli, so organi, instrumenti za realizacijo zakona narave, oziroma strasti so nosilec, opora, ki omogoča transmisijo glasu Narave.

Razmerje med subjektom in Drugim je potemtakem že od začetka postavljeno kot asimetrično, gre za neegalitarno razmerje dominacije in podrejenosti, kajti razuzdančeva volja do užitka se že ravna po imperativu: Uživaj!, po zapovedi, ki jo dobi od narave. Razuzdanec je torej najprej v poziciji naslovljenca zapovedi, »kategoričnega imperativa« užitka. Razuzdanec ni inkarnacija volje do užitka, marveč instanca, ki imperativ užitka naprej aplicira nase: prvi ga sliši in se mu podredi. Bistveno pri tem je, kot že rečeno, da se razuzdanec ne žene za lastnim užitkom, pač pa »gara« za »užitek« Narave. V toliko je razuzdančeva pozicija paradokсна: glede na žrtev nastopa kot tisti, ki obvladuje situacijo, skratka, kot gospodar, glede na užitek, za katerega mu gre, pa kot orodje oziroma kot izvrševalec volje Drugega. Prav ta paradokсна pozicija omogoča namreč, da se razuzdanec na neki način dekulpatibilizira glede na trpljenje, ki ga povzroča, in to kar v dveh ozirih: Prvič zato, ker s tem, da trpinči drugega, izpolnjuje voljo Narave; drugič pa zato, ker je to zlo, ki se lepi na voljo do užitka, ta zli užitek, vpisan v sam naravni zakon. Lahko bi rekli, da je po Sadu Narava tista, ki hoče zlo. Pri Sadu volja do užitka sovpadе z voljo po destrukciji, ker lahko narava »uživa«, to je, uveljavlja svojo voljo, edino če se iztrga iz vsiljene ji »druge« narave, zakonov, ciklov, ki vežejo in omejujejo njeno ustvarjalno moč. Narava torej ne more drugače »uživati«, kakor da hoče zlo.

Tisto, kar karakterizira razuzdančevo pozicijo potemtakem ni toliko volja do užitka, kot neka *vednost*, namreč vednost o užitku, vednost o tem, da s svojim delanjem zla, s svojo destruktivnostjo pomaga naravi, da »uživa«, da manifestira svojo moč in ustvarjalnost, s tem ko se osvobodi okovov. Sadist je tisti, ki ve, da s tem, da išče užitek, izpolnjuje zakon narave. Skratka, sadistova

⁹ J. Lacan, »Subverzija subjekta in dialektika želje v freudovskem nezavednem«, *Spisi*, str. 302.

vednost je najprej in predvsem vednost o skladnosti med zakoni užitka in naravnim zakonom, o skladnosti s sprego destrukcije-kreacije.

Toda ta vednost o užitku ima, kot vemo od Lacana, razdelitveni učinek za subjekta, samo da se poluti tega razcepa »avtonomizirata«: žrtev in razuzdanec, vzeta skupaj, materializirata ta subjektov razcep, ki se pri Sadu manifestira kot razcep med vednostjo in nevednostjo glede užitka. Tu je treba biti skrajno previden. Ne gre za popolno prekrivanje med vednostjo in užitkom. Kajti vsa poanta Sadovega podjetja je v tem, da ne uživa le tisti, ki ve. Kaj pravzaprav hoče razuzdanec »dopovedati« žrtvi? Dopovedati ji hoče, da uživa, pa če to ve, ali ne: žrtev ne ve, da uživa, pa vseeno uživa.¹⁰

Če torej razuzdanca specificira vednost glede užitka, pa krepost opredeljuje tiste, ki so predestinirani za razuzdančeve žrtve, in to natanko v tisti meri, v kateri ničesar ne vedo oziroma nočejo vedeti o užitku. Žrtev, za razliko od razuzdanca, ne sliši glasu Drugega, zato ne ve, da s prizadevanjem za užitek pravzaprav izpolnjuje zakon narave. Tisto, kar nekoga predestinira za žrtev, je torej prav nevednost, nepoznavanje imperativa užitka. Žrtev je torej najprej žrtev utvar, iluzij konvencij, zakonov, artefaktov.

Sade torej pozna dve vrsti zakonov oziroma začrta opozicijo med Zakonom z veliko začetnico, ki je zakon narave, in zakoni, konvencijami, ki jih vsiljuje družba. Žrtev je zaznamovana s krepostjo nevednosti glede izvora zakonov, ki se jim podreja. Žrtev namreč ne vidi, da so zakoni, ki jih spoštuje, popolnoma arbitrarni: zakonska zveza, družinske zveze, pokornost otrok staršem, skrb staršev za otroke itn. Nevedna pa je ravno tako glede pravega zakona, zakona Narave, ki je hkrati zakon užitka. Lahko bi rekli, da je sadovska žrtev razcepljena med dva modusa nevednosti: nevednost glede zakonov, ki jih spoštuje, čeprav jih ne bi bilo treba, in nevednost glede Zakona, ki bi ga morala spoštovati, pa ga ne, ker ga ne pozna, ali pa ga pozna v potvorjeni obliki, kot izprijenost, ki je ravno kršitev zakonov.

Zato ni mogoče spregledati, da sadovsko podjetje nima zgolj etične in politične razsežnosti, marveč tudi pedagoško. Pedagoško, ker hoče svojo vednost prenesti na žrtev. To je sicer razvidno že iz neskončnih podukov žrtvi. Vsaka seansa mučenja je pospremljena s poukom o tem, čemu mučenje služi. Mučenje torej ni samo sebi namen, ampak je transmisija neke vednosti, o kateri žrtev nič ne ve, noče ničesar vedeti, zato jo je treba k temu malo bolj grobo spodbuditi.

¹⁰ Povejmo mimogrede, da ta predpostavljena vednost o užitku velja za vse perverzije, ne samo za sadovske junake. Vsak perverznej izhaja iz predpostavke, da je užitek v telesu in perverznej išče tisti kos oziroma del telesa, ki uživa, išče sedež užitka, tisto točko, kjer telo uživa. Z drugimi besedami, če sadist ve, kako priti do užitka, ne glede na to, kaj hoče žrtev, potem bi lahko rekli, da prisili žrtev, da se sooči z užitkom, o katerem noče ničesar vedeti.

Ključno pri tem pa je, da razmerja med mučiteljem in žrtvijo ne priličimo razmerju med gospodarjem in sužnjem, kot ga oriše Aristotel. In ravno tako ni mogoče spregledati razlike med Heglovo dialektiko hlapca in gospodarja in Sadovim razmerjem med rabljem in žrtvijo. Pri Sadu ni dialektičnega razmerja: žrtev ni nosilka nobene vednosti, ne služi nobeni smotrnosti. Trpljenje sadovske žrtve ni trpljenje dela, ki je koristno, pač pa je dvojno nekoristno: ne služi ničemu, kar je povsem podvrženo kapricam, muham rabljeve volje. In drugič, sadovska žrtev prenaša to trpljenje zato, ker je, še preden postane sadistova žrtev, že žrtev predsodkov kreposti, konvencij svojega družbenega okolja: ljubezen do otrok, pokornost otrok očetu, ženina podrejenost možu itn. V nekem smislu bi lahko o žrtvi rekli: sama si je kriva. Zadostuje, da se vprašamo, zakaj se sadovska žrtev podredi, zakaj se niti ne poskuša braniti – nobenega prizora ne najdemo pri Sadu, kjer bi žrtev svojega mučitelja, denimo, ugriznila vsaj v roko. Sadov odgovor je očiten: žrtev se ne brani, najprej in predvsem zato, ker je že vnaprej v podrejenem položaju: hčerka ali sin do očeta, žena do moža, mlado dekle do plemiča ali duhovnika itn. Krepost sadovske žrtve je na neki način v njeni nevednosti, nepoznavanju naravnega zakona, volje do užitka. Razuzdanec pa to podrejeno pozicijo žrtve izkoristi za produkcijo užitka. V sadovski viziji družbe gre torej za nekakšno *kohabitacijo* naravnega in civilnega stanja, še več, lahko bi rekli, da naravno stanje parazitira na civilnem, ne seveda v pomenu uveljavljanja zakona močnejšega, pač pa prej v smislu izkoriščanja dane konstelacije, to je, neegalitarnega režima, ki že obstaja v civilni družbi.

Kakšna je torej sadovska družbena vez, če je utemeljena na pravici do razbrzdanega uživanja, pri čemer je le-to izenačeno z izpolnjevanjem dolžnosti do Drugega?

Prvič, sadovska dolžnost do Drugega postavi v drugačno, veliko bolj problematično luč danes tako opevano odprtost do Drugega, odgovornost do Drugega, zadolženost Drugemu, brž ko se pokaže, da ta Drugi hoče zlo. Drugič, sadovski projekt, ki hoče realizirati voljo »najvišjega bitja zla«, postavi tako na laž dandanes najbolj uveljavljeno interpretacijo, po kateri Sadova apologija volje do užitka izničuje tako drugega kot možnost družbene vezi.

Na prvi pogled se zdi, da je ves zastavek Sadove kritike razsvetljenske etike in politike v tem, da izpostavi radikalno nekompatibilnost družbene vezi in strasti: strast izolira, ločuje. Kot taka je strast negacija, uničevalka družbene vezi. Je »zločin« nad družbeno vezjo, ker strast po definiciji ne pozna meja, omejitev, družbena vez pa ne bi bila mogoča, če ne bi temeljila na omejevanju.

A ta interpretacija – po kateri strast in skupnost v nekem radikalnem smislu ne gresta skupaj, se izključujeta – čeprav je na neki ravni gotovo perti-

nentna, spregleda, da mora Sade predpostaviti za goli pogon strasti, za golo zadovoljevanje gonov, minimum sociabilnosti, prek katere Sade uprizarja vzpostavitev razmerja nesociabilnosti: nasilja dominacije in suženjstva. Reducirati Sada na kritiko razsvetljenske družbene vezi kot utvare pomeni spregledati, da etična in politična rehabilitacija strasti oziroma užitka potrebuje vsaj minimum družbene vezi.

Tu gre za dva med seboj povezana problema: prvič, Sade mora pokazati, da užitek in družbena vez nista antinomična. In drugič, pokazati mora, kako družbena vez, utemeljena na užitku, ki je po definiciji neegalitaren, zasužnjevalen, omogoča družbeno enakost. Skratka, rešiti mora paradoks koincidence enakosti in neenakosti.

Zadostuje, če si malo pogloblje ogledamo Sadovo fantazmo pravice do užitka, pravice do uporabe katerega koli dela telesa drugega za dosego svojega užitka. Realizacija te fantazme predpostavlja namreč obstoj civilne družbe in njenih institucij, v zadnji instanci državnih prisilnih organov, ki skrbijo za to, da se vsi, zlasti žrtve, ravnajo v skladu s sadovsko maksimo. Sadov rabelj mora imeti zajamčeno pravico, v pravnem pomenu, da zadovoljuje svoje strasti, gotovost, da lahko prisili svojo žrtev v vlogo objekta.¹¹

Tu se skratka pokaže, da Sadovo razbrzdano zadovoljevanje strasti ravno ni tako svobodno in anarhično. Točka razhajanja med Sadom in anarhisti se najbolj jasno pokaže ob vprašanju avtonomije individua, ki je za anarhiste, kot je znano *terminus ad que* in *terminus ad quem*. Za Sada pa je avtonomija individua izključena že od začetka. Avtonomni individuum lahko namreč zavrne vlogo žrtve, kar je za Sada nezamišljivo. Vsa poanta njegove fantazme je, da žrtev hočeš-nočeš pristane na to vlogo: če že ne po svoji volji, pa s prisilo. Zato je za realizacijo sadovskega projekta bistveno, da obstajajo instrumenti, institucije, ki to omogočajo – in to ne zgolj na ravni privatnega kluba. Sada torej ne zanima razmerje dominacije na ravni »zasebnosti«, ki v ničemer ne ogroža obstoječe družbe ali njenih institucij. Privatni klubi za uresničevanje spolnih fantazem, nekakšni s-m klubi, prav lahko obstajajo v okviru danega reda. Pri Sadu pa gre za univerzalizacijo njegove fantazme na *družbeni ravni*, kar ima za posledico ravno sesutje vseh institucij tega reda. Gre mu, skratka, za realizacijo fantazme na ravni sociusa, to je, za transformacijo sociusa in ne

¹¹ Lacan je eden prvih, ki opozori na zvezo med univerzalizacijo in prisilo: »Tako je pravilo, ki naj se mu podvrže volja vseh, četudi je učinek družbene prisile še tako šibak.« »Kant s Sadom«, str. 247. Kajti nič ni manj vprašljivo za razvratneža kot prepričanje, da ima tako rekoč pravno zajamčeno pravico, da kogar koli podredi svojim muham. Dolmancé to eksplicitno zatrdi v *Filozofiji v budoarju*: »če je nesporno, da smo od narave prejeli pravico, da izražamo svoje želje, ne da bi se kakor koli ozirali na vse ženske, pa nič manj ne drži, da imamo tudi pravico, da jih prisilimo, da se pokorijo našim željam.« (VIII, str. 502)

za iskanje nič v obstoječih institucijah, ki so bolj ali manj predvidene za ekscese kot nekakšen ventil za znižanje tenzije, ko grozi, da bi družbenemu telesu lahko prekipelo. Sadu gre za generalizacijo ekscesa ali, rajši, gre mu za vzpostavitev take družbene, politične-pravne ureditve, v kateri je *ekscses zakon*.

Gre za pravico ali celo dolžnost do užitka, kolikor ta ravno ni nekaj zasebnega, ampak *javnega*. Kajti, kot rečeno, Sade zahteva nič manj kakor to, da država oziroma njen pravni sistem sankcionirata pravico do užitka kot obveznost vsakogar. In edino v okviru republikanskih, egalitarnih institucij dobi sadovska fantazma, *univerzalna prostitucija*, svoj poln societalni, politični in etični impakt.

Z univerzalno prostitucijo hoče Sade rešiti na prvi pogled nerešljiv problem koeksistence enakosti in neenakosti oziroma kohabitacije despotizma strasti, ki izključuje recipročnost, in univerzalizacijo strasti, užitka, gona, to je tistega, kar nima značaja univerzalnega zakona, kvečjemu bi lahko rekli, da ima značaj najbolj partikularnega zakona, čeprav je univerzalno dejstvo, da to partikularnost srečamo pri vseh človeških bitjih.

Da pri Sadu ni enoumne rešitve tega problema, je razvidno iz tega, da poskuša s tremi sukcesivnimi modeli odgovoriti na vprašanje: Katera institucionalna forma ustreza realizaciji zakona narave v družbi, to je, zakona užitka, ki je za Sada najvišji in edini legitimen zakon?

Možne so tri rešitve za institucionalizacijo despotizma strasti: politični despotizem, »etatistični socializem« in »razuzdana republika«. Vsi trije sadovski modeli družbe imajo skupno to, da gre za politične režime, kjer vladajo strasti in kjer morajo zakoni prispevati oziroma omogočati korupcijo ljudstva, njegovo libertinizacijo.

Na prvi pogled se zdi, da je politični despotizem edina legitimna opcija za realizacijo despotizma strasti. Despotizem strasti je po Sadu treba vzeti dobesedno: strast zasušnjuje, podreja, zahteva popolno pokorščino. Zakon narave je po svoji naravi tiranski. In to v dveh pomenih: Naravni zakon je imperativ, zapoved užitka, ki se ne ozira ne na subjekta ne na drugega. Uživaj, ne glede na ceno, ki jo moraš plačati oziroma ne glede na ceno, ki jo mora plačati objekt tvojega uživanja. Drugič, užitek je nedeljiv. Nihče ne more participirati na mojem užitku. Zato užitek kot tak ne pozna recipročnosti: užitek izključuje vsak ozir na drugega. Prizadevati si za užitek partnerja pomeni za Sada podrediti se mu, postati njegov suženj. Politični despotizem realizacija despotizma strasti, kar je razvidno, denimo, iz tega, da je tudi uživajoči subjekt, tako kot despot, vedno sam, obkrožen zgolj s sužnji, s tistimi, ki mu niso enaki.

Užitek skratka ubija recipročno menjavo, torej tisto, kar je po Lévi-Straussu temelj vsake oblike sociusa. Med užitkom in družbeno vezjo je možen le antagonizem, izključevanje. Od tod je mogoče potegniti en sam sklep: če družbe-

na vez temelji na recipročnosti, je sadovska vez, utemeljena na užitku, radikalno asocialna, apolitična. Skratka, ni »politike užitka«. Ljudi lahko »združuje« samo prek nasilja, dominacije, torej tistega, kar je meja, izničenje »normalne« družbene vezi. No, Sadova izvirnost, kot smo že nakazali, pa je prav v tem, da hoče utemeljiti družbena razmerja zunaj vsake recipročnosti, vzajemne, enakovredne menjave, družbenost hoče utemeljiti na goli volji do užitka. In tisto, kar hoče Sade na ravni skupnosti, so sredstva za uresničevanje despotizma, ki ga je natura vsadila človeku v srce, kot pravi Sade.

Naravni zakon, zapoved: Uživaj! implicira brezmejno oblast nad objekti užitka, skratka, po svojem funkcioniranju je neegalitaren, zaslužujoč, s čimer omogoča realizacijo vsega tistega, k čemur stremi politični despotizem. In ker je naravni zakon zadnji vir vsake legitimnosti, je politični despotizem tudi sam legitimen. Politični despotizem je torej nujno legitimen že zaradi svoje skladnosti z zakonom narave.

Problem pa je v tem, da despotizem kljub temu ni politična forma po meri strasti iz dveh razlogov. Prvič, anarhija strasti, anarhični užitek je zgolj sredstvo za vzdrževanje političnega despotizma. Drugače povedano, četudi se zdi, da je razbrzdanost naravni zaveznik despotske oblasti, ker je po definiciji zaslužujoča, gre tu vse prej za instrumentalen, zunanji, parazitski odnos političnega despotizma do despotizma strasti. Drugič, sam politični despotizem, ki temelji na razmerju ukazovanje-podreditev, je, strogo vzeto, apolitičen, kolikor politika od Platona in Aristotela naprej ni razmerje med gospodarjem in sužnjem – to razmerje je »familialno«, zasebno – pač pa razmerje med svobodnimi in enakimi. Preprosto povedano: politični despotizem ne more biti ustrezna realizacija despotizma strasti zato, ker prekoračuje register politike oziroma ni politika.

Drugi Sadov model političnega režima, ki združuje despotizem strasti s politiko, je »etatistični socializem« Tamoe,¹² to je režim, ki poudarja enakost vseh. S predstavitvijo tega poudarka pa pride do ključne mutacije razmerja strast-politika oziroma strast-zakon. Enakosti v tem režimu ni mogoče zagotoviti drugače kot s totalno preobrazbo človekove narave, to je v zadnji instanci z izkoreninjenem strasti. »Komunizem dobrin«, odsotnost zatiralskega razreda je mogoč le, če se vzpostavi vsemogočna, totalitarna država, ki funkcionira tako, da maksimalno manipulira s strastmi, z goni, z užitkom. To je država, ki na neki način manipulira z manipulatorjem: če so strasti dojete kot tisto, kar manipulira s subjektom, pa je totalitarna država država, ki manipulira s strastmi. Zvijajčnost totalitarne države *à la Sade* je v tem, da strasti vpreže v pogon egalitarizacije. Dinamika, logika strasti je izrabljena za to, da je dosežen mak-

¹² Cf. *Aline et Valcour*, OC, IV.

simum enakosti in minimum političnega despotizma. Cena za to pa je popolna izguba libidinalne svobode.

Z diskvalifikacijo tako »etatističnega egalitarizma« Tamoe, ki uveljavi enakost, a za ceno eliminacije strasti, kot despotizma Butua, ki ohrani despotizem, a žrtvuje enakost, je mogoč le sklep, da despotizem strasti zahteva republiko in ne tiranije. Najprimernejša za realizacijo despotizma užitka je politična anarhija oziroma »razvratna republika« iz Sadovega pamfleta: »Francozi še malo se potrudite, pa boste postali republikanci«. »Republike užitka«, ki naj bi dala rešitev za Sadovo kvadraturu kroga, ima za pogoj svoje možnosti strogo ločitev despotizma strasti, ki je po meri naravnega zakona, od političnega despotizma.

Če Sade obsoja politični despotizem, je to zato, ker despot uzurpira despotizem drugih. Politični despot je tiran, ki si sam prilaga libidinalni naboj zla, nekaj, kar po Sadu pripada vsem. Sade s svojo republiko išče torej rešitev, kjer bi zlo preplavilo, preželo vso družbo. Kajti to, kar Sada zanima, je kolektivna participacija pri razvratu, družba totalno okužena z razvratom, zato tudi uporablja metafore, kot so: kuga, epidemija, okužba. Edino načelo, po katerem se ravna sadovska republika, je »nenehno, nemoralno oviranje delovanja političnega stroja«, ¹³ edina forma, ki omogoča nenehno cirkulacijo strasti.

Kako je torej utemeljena republika užitka, republika strasti? V čem je utemeljena ta sprega republikanizma, enakosti in svobode na eni strani, in despotizma užitka na drugi, če vemo, da »razuzdana republika« ne izključuje zatiranja? Paradoks te politične forme, kot smo že opozorili, je v tem, da se utemeljuje na dveh medsebojno izključujočih se principih: na republikanski enakosti in svobodi, in na despotskem zakonu narave, to je, temelji na enakosti in na neenakosti. Kakšna naj bo republika, če naj združi enakost in svobodo za vse, moške in ženske, in hkrati primat naravnega zakona? To ne more biti družba gospodarjev in sužnjev, pač pa družba samih gospodarjev. Edino za demokracijo je mogoče reči, da je družba samih gospodarjev. Vsak državljan je tiran, despot. Ključno vprašanje pa je seveda: kako je mogoče v tej družbi gospodarjev realizirati zahteve despotizma užitka, despotizma, ki ga vsakomur nalaga zakon narave?

Ta despotizem gospodarjev se ne utemeljuje na recipročnosti, ki je za Sada utvara, ampak na alternaciji, na povračilu, na revanši, na »zdaj sem jaz na vrsti«. Najbolj znamenita formulacija te maksime revanše je zapisana v *Histoire de Juliette*: »Dajte mi na voljo del svojega telesa, ki bi me za hip utegnil zadovoljiti, in uživajte, če vame je tako povšeči, v tistem delu mojega telesa, ki vam ugaja.¹⁴ Edino na tej maksimi je potemtakem mogoče uresničiti svobodo in enakost za vse in hkrati despotizem strasti.

¹³ »Francozi, še malo se potrudite, pa boste postali republikanci,« *Razpol* 4, str. 313.

¹⁴ *Histoire de Juliette, OC*, zv. 8, str. 108.

Tu je tudi bistvena razlika med Sadom in razsvetljenci. Za razsvetljence je zakon tisto, kar osvobaja, kar nas osvobodí zatiranja. Vsa ost Sadove kritike razsvetljenske politične teorije pa je v tem, da pokaže, da tudi sam zakon zatira, in to »obsceno«, pod krinko enakosti. Razlika med zatiranjem, ki je za Sada dopustno in sprejemljivo, ter zatiranjem, ki je zločinsko, je v tem, da despotizem strasti dopušča možnost, da zatiram svojega zatiralca, medtem ko smo proti zatiranju zakona nemočni: »Kaj mi mar, če sem zatiran, če imam pravico do povračila? Ljubše mi je, če me zatira sosed, ker ga lahko zatiram tudi sam, ko pride vrsta name, kakor zakon, proti kateremu sem povsem brez moči. Neprimerno manj se mi je bati strasti mojega sosedá kot krivičnosti zakona, kajti moje strasti omejujejo strasti mojega sosedá. Nič pa ne more zaustaviti ali onemogočiti krivice, ki jih povzroča zakon.«¹⁵ Zakona ni mogoče zatirati. Zakona ni mogoče mučiti. Ni mogoče iz njega iztisniti užitka. Skratka, strast, želja, gon mojega sosedá so po Sadu manj nevarni od krivičnosti zakona, ki se mu za storjene krivice ne morem maščevati, ker se lahko proti tem strastem borim s svojimi strastmi. Moje strasti so torej ovira, branik pred strastmi mojega sosedá. Medtem ko zakona, krivičnosti zakona ni mogoče z ničemer zablokirati, ker nikdar ne nastopi trenutek, ko lahko rečem »zdaj sem jaz na vrsti«. Vedno je zakon tisti, ki je na vrsti, nikdar jaz.

Sadov model institucij, ki omogoča realizacijo despotizma strasti, temelji na predpostavki, da je popolno žrtvovanje strasti, transformacija uživajočega telesa v puščavo užitka smrtna za subjekta, od nje si ne opomore, medtem ko so krivice, ki mi jih prizadene sosed, prav zato, ker imam možnost, da mu vrnem milo za drago, bolj znosne, popravljive, od njih si opomore.

Sadov etično-politični projekt despotizma strasti se opira na opozicijo med človeškimi zakoni na eni strani in vrhovnim naravnim zakonom na drugi. Če za razsvetljence zakoni izvirajo, se utemeljujejo v pogodbi, v obči volji subjektov, ki sprejemajo pogodbo, je za Sada sama ideja zakona kot sekundarnega glede na pogodbo nezamišljiva. Zakon je zakon le, če ni izpeljan, če je primaren. Zato je zakon istoveten z glasom narave. Predhodnost pogodbe glede na zakon, predhodnost prava in svobode glede na zapoved je za Sada iluzija, ki postavi na glavo razmerje primarno-sekundarno, izvorno-izpeljano. Zakoni kot tisto, kar je sekundarno in izpeljano, uzurpira mesto primarnega in izvirnega.

Sade ni nekdo, ki zavrača vsako podrejanje, ker bi to pomenilo spremeniti ga v zagovornika suverenosti subjekta in njegove avtonomije. Sadov razuzdanec kot sovražnik vsake podreditve zakonu, obstoječim institucijam, oblasti, ne zahteva suverenosti in avtonomije zase. To bi pomenilo videti v Sadu apologijo obvladovanja sebe. Skratka, za Sada subjekt ni samozakonodajalec.

¹⁵ OC, 9, str. 136.

Ideja o subjektovi avtonomiji je po Sadu vedno iluzorična: avtonomija, ki je vedno navezana na kontraktualizem, na svobodne pogajajoče se individue, je zmerom pozaba pravega suverena, narave in njenega zakona. Kajti za Sada je edino Narava suverena. Suveren je zakon Drugega, ki decentrira subjekta, ga naredi neidentičnega sebi, odvisnega od neke heteronomne, ekstimne instance.

Edino sklicujoč se na zakon narave je mogoče izreči maksimo sadovske etike, despotizem strasti, nemogoče sprege enakosti in despotizma: »posodite mi del vašega telesa za zadovoljitev mojih strasti, in postrezite si s katerim koli delom mojega telesa, ki vam je povšeči.« Edino zakon narave lahko legitimira pravico do užitka vsakogar nad vsemi. V čem je problem? Po eni strani Sade zahteva pravico vsakogar do užitka, to je, pravico, da podredi kogar koli svojemu užitku, po drugi pa zagovarja absolutno svobodo vsakogar. Po Sadu svoboden človek ne more biti last nikogar: recimo žena oziroma otrok kot lastnina moža oziroma očeta.

Kako to svobodo brati skupaj z zakonom narave? Edino tako, da je lahko vsako svobodno bitje podvrženo užitku drugega svobodnega bitja. Vsakdo ima enako svobodo, da je podvržen vrhovnemu zakonu nature. Enakost vseh pomeni enakost pred naravo, enakost glede na njeno popolno indiferentnost. Kaj pa *habeus corpus*, bi lahko vprašali? Ali lahko vsakdo svobodno razpolaga s svojim telesom? Vsak je po Sadu svoboden glede na zakone države, glede na vse artefakte in konvencije, ki omejujejo, domesticirajo strasti, gone. To pa hkrati pomeni, da ni nobene svobode glede na tisti pravi, najvišji zakon narave. Človek ni najprej svoboden in se potem podredi zakonu narave, pač pa je zakon narave tisti, ki omogoči subjektu, da se osvobodi državnih zakonov.

Tisto, kar ima absolutni primat, je veliki Drugi, Narava in njen Zakon. Lahko bi rekli, da je naravni zakon – nekakšen kategorični imperativ, brezpogojna zapoved – tisti, ki je zmerom že razlastil subjekta, ki mu je odtujil pravico do razpolaganja s sabo. Sade torej ne priznava nobene izvirne naravne, neodtujljive pravice, recimo, razpolaganja z lastnim telesom. Naravni zakon je subjekta že od začetka podredil – in to brez subjektovega privoljenja. Tu je ključna razlika med sadovskim in kontraktualističnim pojmovanjem zakona: za razsvetljence je zakon legitimen edino, če subjekti prostovoljno pristanejo nanj, kajti edino v tem položaju se lahko identificirajo z zakonodajalcem. Za Sada pa subjekt ni nikdar v položaju samozakonodajalca, vedno je že podrejen Naravi, svojim strastem, libidu, želji, gonom. Zato je volja do užitka istovetna z zakonom narave.

Tudi za Sada je potemtakem želja Zakon, in to prav kot želja Drugega, ne kot subjektova želja. Subjekt nima nobene pravice, neodtujljive, naravne, v imenu katere bi se lahko upiral zakonom. Edino zakon-volja do užitka je tista,

ki daje subjektu pravico do upiranja človeškim zakonom, ampak ne zato, da bi subjekt uveljavljal svojo lastno voljo, pač pa naravni zakon. Subjekt je svoboden zato, da uveljavlja zakon narave, ne svoj zakon. Sade torej že od začetka jasno postavi asimetrijo med zakonom-željo in subjektom. Subjekt ni nikdar avtor zakona, vedno je podložnik.

Kot je znano, je Sade zagovornik enakosti moških in žensk. V čem temelji ta enakost? Prvi odgovor je, da so eni in druge enako podrejeni zakonu narave. Drugi odgovor je bolj kompleksen. Moški imajo pravico – to pravico jim daje zakon narave, zakon strasti – da vzpostavijo take institucije, sprejemajo take zakone, ki ženske prisilijo, da se – ne glede na njihov pristanek – podredijo kateremu koli moškemu. Toda tudi ženskam je priznana enaka pravica. Ne v imenu recipročnosti, pač pa v imenu zakona-želje, ki je imanenten tako moškim kot ženskam. Moški in ženske so želeča bitja. Enakost je torej na ravni enakosti želečega bitja, na ravni želje, na ravni tistega torej, kar subjekta, moškega in žensko, zaslužnjuje.

Ta zakon-želja daje tudi smisel univerzalni prostituciji. Ta zakon-želja je enako indiferenten do moških in do žensk, od obojih zahteva popolno podreditvev. Prostitucijo je zato treba razumeti kot nujno posledico naravnega zakona. Ta naravni zakon razlasti vsakogar, moškega in žensko, odvzame jima pravico svobodnega razpolaganja z lastnim telesom. S tem ko zakon narave razlasti subjekta, mu odvzame telo, s tem, da ga podredi imperativu želje, gonov, strasti, ta zakon hkrati že predpisuje, zahteva obvezno dajanje lastnega telesa komur koli in vsem. Skratka, za Sada je *habeas corpus*, tvoje telo je samo tvoje, nesmisel, ker telo že spočetka pripada strasti, gonom, je telo, pokorjeno imperativu užitka.

Kaj to pomeni za užitek? Je užitek moj ali ne? Predstava, da je užitek zgolj moj, ta izključna »lastnina«, »posest« svojega užitka, je za Sada nezamišljiva. Zanj sta užitek in lastnina, posest v najostrejšem nasprotju. Užitek zanj ni vezan na ekskluzivnost. Edino lastnina je ekskluzivna, ne pa užitek. Zakaj ne? Zato, ker je telo kot objekt užitka nekaj, kar ne pripada nikomur oziroma kar pripada vsem. Telo je od začetka postavljeno kot razpoložljivo telo. Vsa telesa so anonimna. Tu gre, skratka, za antinomijo med subjektom in telesom. Telo ne pripada subjektu. Nič takega ne obstaja, čemur bi lahko rekli moje telo. Moje telo pripada meni toliko kot komur koli drugemu, ker je telo kot tako objekt želje. Lahko bi rekli, svobodno razpolagam s telesom drugega, ne pa s svojim telesom. Z mojim telesom svobodno razplaga nekdo drug.

Kaj ta projekt despotizma strasti pomeni za družbeno vez? Ali Sade prepričljivo dokaže, da je družbeno vez mogoče utemeljiti na užitku? Prvo, kar Sade prepričljivo pokaže, je negotovost, prekarnost in arbitrarnost družbene vezi. Njegova napaka, če smemo tako reči, pa je v tem, da misli, da je možen

socius po meri užitka. Zakaj to ni mogoče? Po Sadu je edina ovira užitku, užitka individualnega in družbenega telesa, družbena oziroma državna represija z njunimi institucijami in zakoni. Sade misli, da bi bila v trenutku, ko bi bila ta ovira artefaktov odstranjena, odprta pot užitku. Skratka, Sade misli, da je mogoče pozdraviti simptome civilizacije z odpravo njene represije nad užitkom, goni, željo, strastmi, pot za to pa je subverzija zakonov civilizacije.

V čem je problem? Sade vidi, da civilizacija opustoši, oropa telo užitka. In misli, da če odstranimo ovire civilizacije, dobimo uživajoče telo. Ne vidi, da eno ne gre brez drugega. Če odstranimo civilizacijo, ne dobimo užitka, ker je užitek paradokсно, »perverzno«, vezan na civilizacijo. Ali drugače povedano: telo nam dá civilizacija, označevalec, ne seveda uživajočega telesa, pač pa telo, ki je puščava užitka, telo, ki je oropano užitka. Označevalec ubije telo, toda paradoks je v tem, da brez označevalca tudi telesa sploh ne bi bilo. In tisti primordijalni, izvorni užitek, za katerim se žene Sade, je zgolj metafora za tisto praznino, ki jo v telesu povzroči impakt označevalca. Zato tudi ne vidi, da v trenutku, ko bi se znebili spon civilizacije, ne bi dobili uživajočega tela, pač pa bi zgubili tudi samo telo.

Sade zato nujno spregleda, da je telo prav v ločenosti od užitka zmožno nekega drugega, presežnega užitka, še več, zlega užitka. In še bolj natančno: ne vidi, da je prav označevalec – kot metafora za vso škodo, ki jo civilizacija naredi telesu in užitku – pogoj za drugi užitek, presežni užitek. Sade misli, da je užitek telesa dejansko dostopen, ne vidi, da je ta izvorni užitek, ta imperativ narave že artefakt, utvara, iluzija, s katero se subjekt brani pred opustošenjem, ki ga v njegovem telesu pusti označevalec. Skratka, v nekem radikalnem smislu užitka pred civilizacijo sploh ni. Kaj pa užitek telesa? Ali ta obstaja? Obstaja, toda ne kot užitek telesa v njegovi integralnosti, pač pa kot užitek parcialnega, razkosanega telesa, užitek organa. V zadnji instanci deseksualizirani užitek. Užitek, o katerem nič ne vemo: acefalni užitek, užitek, za katerega ravno ni mogoče reči, da realizira, izpolnjuje zakon narave, ker ni nobene instance drugega, nobenega zakona.

Sadov problem je v tem, da – kljub temu, da je polje tradicionalne etike razširil na dotlej nezamišljivo razsežnost onstran ugodja in dobrega – ostane tako kot tradicionalna etika slep za tisto razsežnost, ki ji Lacan pravi »vsemogočnost« želje: v tradicionalni etiki vsemogočnost želje porodi v subjektu strah in obrambo, prepoved pa ga oropa izjave želje, s čimer je le-ta pripisana Drugemu, natančneje, »tistemu nezavednemu, ki ne ve ničesar o tem, kar podpisra njegovo lastno izjavljanje«. ¹⁶ Pri Sadu, ki v tem pogledu sledi sv. Pavlu, vsemogočnost želje vzdržuje prepoved, natančneje, njeno nenehno kršenje, tako

¹⁶ J. Lacan, »Conférences à Bruxelles«, *Quarto*, št. 50, 1992, str. 12.

da bi lahko rekli, da je za Sada nekakšen enačaj med željo in transgresijo, želja je želja po transgresiji, po drugi strani pa to željo po kršitvi, željo po destrukciji, z eno besedo, to zločinsko željo pripisuje Drugemu, v njegovem primeru Naturi.

Sadova »teorizacija-teatralizacija« despotizma strasti je izjemno dragocena ne le za politiko, marveč tudi za etiko, saj Sade veliko pred Freudom izpostavil sprego užitka in zla. Užitek je na sebi zlo, to je edini nauk, ki ga je mogoče potegniti iz Sada. Toda sam Sade ta nauk zmerom že disimulira s tem, kot to voljo do užitka pripiše naturi, s čimer užitek na neki način »opere« krivde, ga dekulpaibilizira. In če je narava, kot opozori tudi M. David-Ménard, Sadov simptom, potem je to zato, ker Sade, teoretik in praktik užitka, beži pred zlom, ki je inherentno užitku, v tiho, a nikjer utemeljeno tezo, da narava hoče zlo, da je destruktivnost vpisana v večno naravo.

Jelica Šumič-Riha
Filozofski inštitut ZRC SAZU
Ljubljana

NEKATERA VPRAŠANJA DEMOKRACIJE V LUČI BADIOUJEVE TEORIJE

PETER KLEPEC

V pričujočem tekstu nas bodo zanimala nekatera vprašanja, ki so povezana z Badioujevim premislekom demokracije in politike. Najprej bomo izhajali iz preprostega in obenem naivnega vprašanja, ali je za Badioujevo filozofsko misel sploh mogoče reči, da je demokratična, ter si ob tem ogledali Badioujevo kritiko demokracije in države.¹ Kot bomo videli, ta kritika ni brez paradoksov in nedoslednosti, ki pa nas zanimajo le toliko, kolikor zamegljujejo prava vprašanja, namreč, za kakšno demokracijo, skupnost, politiko itn. Badiouju sploh gre.

Omenjena vprašanja je po našem mnenju mogoče in tudi treba razumeti na ozadju teoretske zastavitve Clauda Leforta. Nemara bi lahko rekli, da Lefortov osnovni uvid nastopa v obliki nekakšnega silogizma. Prva in osnovna premisa tega silogizma je splošno znana teza, da prelom moderne vzpostavi demokratično družbo »kot družbo brez telesa, kot družbo, ki onemogoča reprezentacijo organske totalitete«. ² Revolucionarna in nezaslišana poteza demokracije je v tem, da mesto oblasti postane *prazno mesto*. Tam pa, kjer vznikne prazno mesto, ni možna nobena povezava med oblastjo, zakonom in vednostjo, ravno tako pa tudi ni mogoča nobena izjava, ki bi izrekala njihov temelj. Druga premisa trdi, da je demokratična družba kot izvorno neidentična in razcepljena vselej prisiljena iskati tisto substanco, ki bi vsaj začasno zapolnila siceršnji izvorni in ireduktibilni manko. Drugače rečeno, za Leforta ni demokratične družbe brez ideologije kot diskurza o družbenem, ki si prizadeva zakriti družbeno delitev in ki je »vselej usmerjena k obnovitvi gotovosti«. ³ Kot

¹ Pri tem velja opozoriti na to, da se problematika, ki jo omenjena vprašanja odpirajo, smiselno navezuje na tematiko, ki jo sami obdelujemo v tekstu o teoriji Clauda Leforta »Totalitarisme aujourd'hui«, ki bo izšel v prihodnji številki *Filozofskega vestnika*.

² Claude Lefort, *Prigode demokracije. Izbrani spisi Clauda Leforta*, Liberalna akademija, Ljubljana 1999, str. 24.

³ *Ibid.*, str. 25.

opozarja Jelica Šumič-Riha, je Lefortov pojem ideologije restriktiven: »Ideologija je za Leforta specifičen red družbenega imaginarnega, s pomočjo katerega si ljudje ustvarijo predstavo o svojem lastnem načinu sobivanja. Kot družbenemu inherentni legitimacijski diskurz mora ideologija znotraj samega družbenega poiskati orodja in sredstva, s pomočjo katerih zabriše sledove razpok in razkolov v družbeni sferi. Za razliko od predmodernega imaginarnega se reprezentacija družbenega, kot jo proizvaja ideologija, ne more več sklicevati na »drugi svet«. Gre za diskurz o družbenem, za diskurz legitimacije obstoječega, ki se umešča v samo družbo. Ideologija je zato diskurz o družbenem, ki si prizadeva zakriti družbeno delitev, inherentno modernim družbam, kakor tudi njihov zgodovinski nedoločen značaj.«⁴ Temeljni paradoks nastopa družbe brez telesa je potemtakem v tem, da ta družba vselej išče tisto, česar pravzaprav ni nikoli izgubila – paradokсно substanco, ki nastopa kot dozdevek, preostanek in presežek hkrati: dozdevek, ker gre za nekaj izmuzljivega, začasnega in fantazmatskega; preostanek, ker ga proizvede sam temeljni prelom moderne; presežek, ker si te substance nikoli ni mogoče prisvojiti, obenem pa je tudi ni mogoče ukiniti – ta fantomska substanca, ki nastopa skozi prikazni in pošasti, ki spremljajo dezinkorporacijo politične oblasti, je tako v nekem pomenu za Leforta *neodpravljiva*. Sklep, ki sledi obem premisam, pa ni le v tem, da demokracije brez ideologije ni, pač pa, da zadeva samo naravo demokracije. Demokracija je za Leforta nekaj, kar nima trdne oporne točke, nekaj, kar je po svojem bistvu negotovo in krhko, nekaj, kar prinaša negotovost, nekaj, kar ima v svojem jedru praznino in manko. To, skratka, pomeni, da demokracija ni nikoli varna pred nevarnostjo zdrsa v totalitarizem – »najlaže bomo razumeli totalitarizem, če bomo raziskovali genezo ideologije«,⁵ pravi Lefort, za katerega totalitarizem vselej nastopa kot odgovor »na vprašanje, ki ga prinaša demokracija, kot poskus razrešitve njenih paradoksov.«⁶

Takšen sklep seveda odpira celo kopicno možnih navezav in problematik – od osnovnega vprašanja, ali ima Lefort sploh prav, ko problematiko praznine in dezinkorporacije oblasti veže izključno na prelom moderne, ali pa gre, kot opozarja Jacques Rancière,⁷ nasprotno, prej za nekaj konstitutivnega vsake politike, vsake logike dominacije, pa vse do vprašanja, kaj pomeni teza

⁴ Jelica Šumič Riha, »Spremna beseda«, v: *Prigode demokracije. Izbrani spisi Clauda Leforta*, Liberalna akademija, Ljubljana 1999, str. 265.

⁵ Claude Lefort, *op. cit.*, str. 150.

⁶ Claude Lefort, *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Pariz 1981, str. 182.

⁷ Prim. Jacques Rancière, »Onze thèses sur la politique«, v: »Power and Resistance/ Pouvoir et résistance«, *Filozofski vestnik*, XVIII, št. 2/1997, Ljubljana 1997, str. 97 sq. in pa *Aux bords du politique*, Éditions La fabrique, 1998 (razširjena in predelana izdaja prvotne izdaje iz leta 1990), str. 173 sq.

o totalitarizmu kot dvojniku demokracije: je tega dvojnika treba razumeti v psihoanalitskem pomenu besede ali pa skozi derridajevsko logiko dopolnila? Nadalje, ali bi morali in mogli takšno problematiko razumeti skozi optiko hoelderlinsko-heideggerjanske tematike nevarnosti in rešitve ali morda prej skozi deleuzovsko-derridajevsko problematiko iztirjenosti oziroma »out-of-joint« itn. itd.

Na pričujočem mestu nas bo zanimalo nekaj veliko bolj zdravo-razumarškega, namreč, kakšne neposredno praktične nasledke ima sklep, da je demokracija vselej v nevarnosti? Nas, če pristanemo nanj, to zavezuje k ohranjanju *statusa quo*? Je edini možni nasledek tega sklepa skeptično-cinična drža, za katero so vse krave enako črne, pri čemer, če parafraziramo znano reklo arhitekta kitajskega gospodarskega vzpona, ni važno kakšne barve so, pomembno je, da dajejo mleko? Je, kar zadeva demokracijo, pomembno le to, da zadeve tečejo in kolikor toliko znosno funkcionirajo – kar ni kajpak nič drugega kot sodobna različica diskurza Gospodarja? Odgovor na ta vprašanja, ki smo ga v grobem sami že podali na nekem drugem mestu,⁸ se nam sicer zdi ustrezen, težava je zgolj v tem, da je nekoliko preveč splošen. Nemara velja znova poudariti, da že za Leforta demokracija ne predstavlja le političnega sistema, temveč tudi »skupnost čisto nove vrste, ki se ne more nepreklicno zapreti v svoje meje, ampak se odpira obzorjem nepredstavljljive človeškosti«.⁹ Pravi problem se namreč nahaja v razumevanju navedenega odlomka. Po eni strani gre za to, da Lefort v svojih delih omenjene poante podrobneje ne razdela. Po drugi strani sami menimo, da prav Badioujeva teorija ponuja nekatere nastavke za njeno podrobnejšo razdelavo.

A nemara je že samo omenjanje Badiouja ob Lefortu videti ne le preveč rokohitrsko, pač pa tudi v celoti vzeto in nasploh pretirano. Ne gre le za to, da bi oba omenjena že samo ob bežnem pomisleku na kaj takega po vsej verjetnosti brez nadaljnega silovito protestirala. Deloma bi bilo to tudi upravičeno, kolikor oba izhajata iz različnih teoretskih in političnih tradicij – Lefort izhaja iz fenomenologije Maurica Merleau-Pontyja, Badiou iz antihumanistov, Althusserja, Foucalta in Lacana, da o njegovi siceršnji preokupaciji z matematiko, ob kateri bi Lefort vsaj sumničavo privzdignil obrvi, niti ne izgubljammo črnila. Enako velja za njune politične prioritete in dejavnosti – Lefort je bil vselej v opoziciji od glavnega toka na levisi – vse od skupine »Socialisme ou barbarie« dalje, a vseeno nekoliko bližji večjim političnim grupacijam od Badiouja, ki je v političnem delovanju marginalnejši in zagrizenejši – od začet-

⁸ Prim. naš prispevek »Totalitarizem – od subjekta k substanci«, *Problemi*, XXXVIII, št. 4–5, Ljubljana 2000.

⁹ Claude Lefort, *Prigode demokracije*, *op. cit.*, str. 201.

nega sartrizma, prek fanatičnega maoizma pa vse do »Organisation politique«.¹⁰

A tu nam ne gre za vzporejanje in primerjanje Leforta in Badiouja. Izhajamo namreč iz prepričanja, da prav Badioujeva teorija konceptualizira to »skupnost čisto nove vrste«, o kateri govori Lefort. Ta skupnost, pozor, za Leforta namreč ni ideal, ki bi se mu lahko v neskončnost približevali, pač pa vselej že obstaja, nenazadnje jo ustvari že sam prelom, ki ga predstavlja demokratična invencija, hkrati pa nikoli ne tvori zaprte in izgotovljene skupnosti, ki bi se zaprla v svoje meje, drugače rečeno, skupnosti, ki bi temeljila na izključevanju. Prejkone predstavlja prav nasprotje takšne skupnosti. Še več. Po našem prepričanju ima natanko iste »sovražnike« kot Badioujeva etika resnic: »Vsako sklicevanje na grudo, rod, raso, običaj, skupnost deluje v ravno nasprotni smeri kot delujejo resnice in za etiko resnic je prav ta skupek drugo ime za njegove sovražnike.« (*Etika*, 58)¹¹ Skratka, »skupnost čisto nove vrste« ni nekaj oprijemljivega, trdnega in gotovega, pač pa prekarnega in krhkega. Četudi gre za »anti-komunitarno skupnost«, to zanjo ne pomeni nič vsebin-

¹⁰ Badiou sicer velik del svojega časa in energije posveča »Organisation politique«. Za kako obsežen angažma gre, je pokazal šele Peter Hallward (Prim. *Generic Sovereignty. The Philosophy of Alain Badiou*, Doktorska disertacija, King's College, London, januarja 1999, 10. poglavje), medtem ko sam Badiou lakonično pripominja, da tako kot bi matematik na večerji ali kosilu na dolgo in široko ne razpravljajl o svojem znanstvenem problemu, tudi sam ne mara preveč dolgovезiti o svojem političnem udejstevovanju. Za noben mazohizem in najdazovski občutek dolžnosti ne gre pri politični disciplini, še manj za perverzni šarm zoprnih obveznosti, ko moraš priti navsezgodaj na sestanek z dvema delavcema – z enako natančnostjo in točnostjo, s katero znanstveni eksperimentator opravlja svoje delo, mora tudi politični militant opravljati svoj posel, če noče, da bi se politični in organizacijski proces prekinil.

¹¹ Badiouja navajamo po najbolj ekonomičnem in uveljavljenem »harvardskem« načelu. Navajamo naslednja dela: *Abrégé de métapolitique*, zbirka L'ordre philosophique, Seuil, Pariz 1998; »Being by Numbers. Lauren Sedofsky talks with Alain Badiou«, v: *Artforum*, oktober 1994, str. 84–87, 118, 123–124; *Casser en deux l'histoire du monde?*, Les Conférences du Perroquet, No. 37, Décembre 1992, Pariz 1992; *Conditions*, zbirka L'ordre philosophique, Seuil, Pariz 1992; *Court traité d'ontologie transitoire*, zbirka L'ordre philosophique, Seuil, Pariz 1998; *Deleuze. »La clameur de l'Être«*, Hachette, Pariz 1997; *D'un désastre obscur (Droit, État, Politique)*, Éditions de l'aube, La tour d'Aigues 1991; *Etika. Razprava o zavesti o zlu*, prevedla Jelica Šumič-Riha, *Problemi*, XXXIV, št. 1/1996, Ljubljana; »Etika in politika«, prevedel Marjan Šimenc, *Problemi-Eseji*, št. 4-5, 1994, *Problemi*, XXXII, Ljubljana, str. 227–232; *L'être et l'événement*, Seuil, Pariz 1988; *Manifest za čisto filozofijo*, prevedla Jelica Šumič-Riha, v: *Filozofski vestnik*, XIII, št. 1/1992, Ljubljana 1992, str. 149–186; *Monde contemporain et désir de philosophie*, Intervention au Rendez-Vous du 14. février 1992 au Bar de la Comédie de Reims, Cahier de Noria, No. 1, Presses de la Comédie de Reims, Reims 1992; *Le Nombre et les nombres*, zbirka »Des travaux«, Seuil, Pariz 1990; *Peut-on penser la politique?*, Seuil, Pariz 1985; »Politika kot postopek resnice«, prevedla Jelica Šumič-Riha, v: *Filozofski vestnik*, XIX, št. 1/1998, Ljubljana 1998, str. 67–75; »Scena Dvojega«, prevedla Alenka Zupančič, *Razpol 11, Problemi*, XXXVII, št. 7–8/1999, Ljubljana 1999, str. 57–67.

skega – naslavlja se na vse, saj temelji na univerzalnosti in enakosti v badioujevskem pomenu besede. Drugače rečeno, to »skupnost čisto nove vrste«, ki se »odpira obzorjem nepredstavljive človečnosti«, je po našem mnenju treba razumeti v badioujevskem pomenu človeštva z malim č, človeštva kot opore generičnim proceduram resnice v badioujevskem pomenu besede, kot zgolj prazno, brezvsebinsko opredelitev, kot zgolj funkcijo človeškosti – brž ko imamo proces resnice, ni nobenega x , za katerega ne bi veljalo, da postane x , ko ga zagradi proces resnice. (Prim. *Conditions*, 259)

A prvi problem takšne zastavitve, zastavitve, v kateri nastopajo osnovni Badioujevi teoretski zastavki, se nahaja v Badioujevem stališču do demokracije in do človekovih pravic. Ne le, da je to stališče vsaj na prvi pogled videti v popolnem kontrastu z Lefortovim, za nameček se Badiouja še drži sloves odločnega nasprotnika kakršnekoli obrambe človekovih pravic in nekakšnega anti-demokrata *par excellence*. Mar Badiou ne zapiše, če izmed številnih odlomkov navedemo le enega, da je »tematika etike in človekovih pravic združljiva z zadovoljnim egoizmom bogatih zahodnjakov, uslugami velikih sil in publiciteto«? (*Etika*, 11) Mar njegova *Etika* ne predstavlja ostrega napada na kakršnokoli etiko, ki temelji na človekovih pravicah, toleranci, strpnosti do takšnih ali drugačnih razlik in priznavanju Drugega? Vsekakor. Kritika, ki jo predstavi Badiou je ne le ostra, pač pa tudi upravičena in utemeljena. V tem pogledu ji tudi ni česa dodajati. A nemara bi vendar ne bilo povsem napačno in tudi ne povsem v nasprotju z Badioujevimi teoretskimi intencami, če bi jo vzeli *cum grano salis*. Badiou namreč *ni* proti demokraciji in človekovim pravicam *en bloc*, temveč je pogojno celo zanje, saj pravi, denimo, da »če obstajajo 'človekove pravice', te gotovo niso pravice življenja proti smrti oziroma pravice preživetja proti bedi. To so pravice Nesmrtnega, pravice, ki se uveljavljajo kot take, oziroma, to so pravice Neskončnega, ki uveljavlja svojo suverenost nad kontingentnostjo trpljenja in smrti.« (*Etika*, 14) Nekaj podobnega velja tudi za demokracijo, le da so v tej točki zadeve za spoznanje še nekoliko bolj zapletene. Temeljni problem je torej v naslednjem: če je Badiou *pogojno* rečeno demokrat – kateri so ti pogoji? Na kakšno demokracijo Badiou pristaja in proti kakšni demokraciji, proti kakšnemu razumevanju demokracije je njegovo podvzetje naperjeno?

Pričnimo z obtožbo, da Badiou ni demokrat, ki jo sam Badiou ne le pogumno, temveč tudi ponosno jemlje nase. (Prim. *Abrégé de métapolitique*, 135) Toda – je to tudi že zadosti? Drugače rečeno, se je treba tedaj, ko se vsi razglasajo za demokrate, razglasiti za ne-demokrata? Mora filozof zato, ker je pač filozof, tam – če parafraziram svojega prijatelja – »kjer vsi pijejo vino, piti pivo«? Videti je, da Badiou v tej točki, kot sam deloma priznava v tekstu o Nietzscheju, ki je preveden v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*, ravna po

pavlovski teoriji pogojnega refleksa: »ko vidim gospoda Ferryja in Renaulta, ko visoko dvigata prapor anti-nietzschejanstva, si kot po nekem pogojnem refleksu rečem, da bi sam že moral biti na nek način nietzschejanec«. Mar ne pomeni reči »ne biti preganjan od takšnega križarstva je velika napaka«, pravzaprav ne le ravnati v nasprotju s temeljno maksimo lastne filozofije, po kateri šteje zgolj resnica kot procedura zvestobe dogodku, temveč tudi privzeti pozicijo preganjanega marginalca, še več, pristati v zadnji instanci prav na taisti viktimološki diskurz, ki ga je sam v *Etiki* tako izvrstno razgalil?

Problem je v tem, da Badiou izhaja iz naslednje maksime: »Ne upirati se pomeni ne misliti. Ne misliti pomeni ne tvegati, da tvegamo.« (*Abrégé de métapolitique*, 17) Drugače rečeno, če ni upora, ni mišljenja, če pa ni mišljenja tudi ni tveganja. To pa za za Badiouja pomeni, da za nastop dogodka kot imanentne prekinitve s tistim, kar je, ni niti osnovne možnosti. Ne zadošča namreč mirno čakati na prihod dogodka. Problem je namreč v tem, da po eni strani sploh ni gotovo, da bo do dogodka (še kdaj) prišlo, po drugi strani pa za Badiouja tudi ni gotovo, da je do dogodka že prišlo – vprašanje, ali imamo opravka z dogodkom ali ne, je neodločljivo. Da bi torej do vselej naključnega vznika dogodka sploh prišlo, si je treba najpoprej sploh želeli in si za to tudi aktivno prizadevati. Tega pa, kot je videti, Badiou ne razdela. Problem celotne Badioujeve teoretske zastavitve se namreč nahaja v tem, da Badiou ne razdela različnih modusov dogodka – dogodka, katerega bit je povsem v izginotju, in »osebnega« dogodka, subjektivacije človeške živali v subjekt –, in različnih modusov odločitve ter subjektivacije, da skratka, ne razdela problematike razcepa subjekta.¹²

V svoji kritiki demokracije in človekovih pravic Badiou izhaja prav iz prepričanja, da živimo v času konservativizma, ki je nenaklonjen kakršnikoli politiki emancipacije. V času, v katerem živimo, v času serije sesutij, »effondrements« (*Casser en deux l'histoire du monde?*, 5), so se namreč številni intelektualci in velik del javnega mnenja potem, ko so obupali nad družbeno revolucijo, ponovno vrnili k ekonomiji kapitalističnega tipa in k parlamentarni demokraciji. Vrline nespremenljive ideologije svojih nekdanjih nasprotnikov so odkrili v »filozofiji«: »humanitarni individualizem in liberalno obrambo pravic proti vsem prisilam organiziranega angažmaja. Rajši, kakor da bi iskali pogoje za novo politiko kolektivne emancipacije, so v celoti sprejeli maksime že obstoječe 'zahodne' ureditve.« (*Etika*, 9) Povratak k nauku o človekovih naravnih pravicah pa za Badiouja ni povezan samo z razkrojem revolucionarnega marksizma in vseh oblik naprednega angažmaja, pač pa pomeni prista-

¹² O tem prim. prispevke Françoise Proust, Jelice Šumič-Riha, Alenke Zupančič in Radota Rihe v: *Filozofski vestnik*, XIX, 1/1998, Ljubljana 1998.

nek na svet, ki ni naklonjen naključni odločitvi in stavi, »pari«. (*Monde contemporain et désir de philosophie*, 9) Podoben argument, kot velja za človekove pravice, velja tudi za demokracijo. Pertinentnost demokracije je za Badiouja vprašljiva natanko, kolikor služi ohraniti tistega, kar je, kolikor služi kapitalizmu, kolikor je neločljiva od dandanes povsod opaznega triumfa »absolutnega primata ekonomije«. (*D'un désastre obscur*, 28) V tem pomenu Badiou govori o »ekonomski demokraciji«¹³ in o »kapitalo-parlamentarizmu«. (*Abrégé de métapolitique*, 95) Toda – je mogoče demokracijo dokončno izenačiti z »ekonomsko demokracijo« oziroma s kapitalizmom? Ju Badiou, nenazadnje, tudi zares dokončno izenačuje?

Poskusimo se tega vprašanja lotiti prek ovinka: je že sam kapitalizem za Badiouja zgolj nekaj negativnega? Nikakor. Kolikor je kapital splošni razkrojvalec posvečenih predstav, kolikor je s kapitalizacijo povezano izginotje svetega, kolikor je kapitalizem proces *desakralizacije*, »ni ne za Marxa ne za nas«, pravi Badiou, »nihilističen v tisti meri, v kateri mora 'nihilizem' označevati tisto misel, ki razglša, da ni mogoč dostop do biti in resnice. Prav narobe, desakralizacija je *nujen pogoj* za to, da bi se tak dostop odprl mišljenju. Očitno je, da lahko pri kapitalu pozdravimo in tudi moramo pozdraviti to, da odkrije čisto mnogoterost kot temelj prezentacije, da razkrinka vsak učinek Enega kot zgolj negotovo konfiguracijo, da razkroji simbolne predstave, v katerih je zveza prišla do videza biti. To, da se razkroj dogaja v obliki popolnega barbarizma, ne sme zakriti njegove *ontološke* vrednosti v pravem pomenu. Komu se moramo zahvaliti za to, da smo se osvobodili mita Prezenca, jamstva, ki ga Prezenca prisoja substancialnosti vezi in zastarelosti bistvenih odnosov, če ne blodeči avtomatičnosti kapitala? Da bi misel segla čez kapital in njegovo povprečno določbo (splošni račun časa), mora še vedno *izhajati* iz tistega, kar je kapital razkril: bit je po svojem bistvu mnogoter, sveta Prezenca je zgolj čisti dozdevek, resnica pa, kot vse drugo, če obstaja, ni razdetje, še manj bližina tistemu, kar se izmika. Je urejena procedura, katere rezultat je še ena mnogoterost več.« (*Manifest*, 163) Zakaj za demokracijo Badiou ne zmore reči česa podobnega? Zakaj bi zanjo ne mogel reči, četudi provokativno, da, ne glede na to, »da se dogaja v obliki popolnega barbarizma«, to vendarle »ne sme zakriti njene *ontološke* vrednosti«? Če je kapital razkril to, da je bit po svojem bistvu mnogoterost, zakaj česa podobnega ni mogoče reči za moderno demokracijo? Je vsaka demokracija zgolj »demokracija interesov« oziroma »ekonomska demokracija«? Očitno je, da ne, saj Badiou *Abrégé de métapolitique* sklepe takole: »a naj je še tako redka, pa politika, torej demokracija, je eksistirala, eksistira, bo eksistirala«. (*Abrégé de métapolitique*, 167)

¹³ »Vaša 'ekonomska demokracija' ni nič drugega kot birokracija in totalitarizem« (*D'un désastre obscur*, 31).

Za kakšno demokracijo gre, natančneje rečeno, proti *kakšni* demokraciji je uperjena Badioujeva kritika? Demokracija, se glasi na začetku poglavja »Raisonnement hautement spéculatif sur le concept de démocratie« v *Abrégé de métapolitique*, je dandanes beseda, ki služi kot glavni operator in organizator konsenza. Danandanes je takorekoč prepovedano ne biti demokrat in v tem pomenu demokracija ni nič drugega kot avtoritarno mnenje. »Sama demokracija je dandanes norma, zajeta v subjektivno razmerje do države.« (*Abrégé de métapolitique*, 95) Prav demokracijo, kolikor se vpisuje v mnenje in v konsenz, pa mora nujno filozof, kot tisti, ki je vse od Platona dalje po svoji temeljni opredelitvi nasproten mnenju, postaviti pod vprašaj. Tu zopet trčimo na maksimo, »ne upirati se, pomeni ne misliti« – filozofu je vse, kar je konsenzualno, sumljivo. Filozofija preiskuje in preizprašuje vse, kar imajo spontano za *normalno*. »Če 'demokracija' imenuje neko domnevno normalno stanje kolektivne organizacije, oziroma politične volje, potem bo filozof zahteval, da se preizpraša normo te normalnosti.« (*Abrégé de métapolitique*, 89)

Kako razumeti sintagmo o »preizprašanju norme normalnosti«? Menimo, da bi morali prav tu resno vzeti Badioujev *hommage* Georgesu Canguilhemu, ki sicer uvaja *Abrégé de métapolitique*. A ne toliko kot filozofu upora, filozofu francoske *Résistance*, pač pa kot filozofu, ki je postavil pod vprašaj oziroma se lotil preizprašanja prav kategorije normalnega. Za Canguilhema namreč koncept normalnega hkrati pomeni neko širjenje (*extension*) in razkazovanje (*exhibition*) norme, neko množstvo, ki ni statično in miroljubno, temveč dinamično in nemirno.¹⁴ Normirati in normalizirati zanj pomeni zravnati in poravnati, poenotiti raznovrstnost, vsrkati razliko in znivelirati razločke. Vendar norma za Canguilhema ni nekaj izvirnega in izhodiščnega, temveč kot funkcija korekcije, kot normativno pravilo vznikne šele iz neke kršitve – na ravni normativnega je kršitev začetek. Če odštejemo bachelardovske in deleuzovske konotacije, ki jih ima pri Canguilhemu teorija množstva (mnoštvo kot nemir, množstvo kot kaos), potem si v grobem ni težko pod vsem tem predstavljati badioujevskega razumevanja »tistega, kar je«. »Tisto, kar je« pa je za Badiouja situacija kot »prezentirano množstvo«. To, da je množstvo prezentirano, pomeni, da vsaki situaciji vlada neko pravilo, norma, ki določa, kaj je pravzaprav množstvo, kaj spada v prezentacijo množstva, kateri elementi spadajo vanj. To pravilo oziroma normo imenuje Badiou štetje-za-enega. Z gledišča situacije, z gledišča štetja-za-enega, je »vse tu« – vse, kar je, je v situaciji. V tem pomenu štetje-za-eno – tako kot pri Canguilhemu norma – poenoti množstvo, ga poravna in vsrka razlike. Seveda pa to še ni vse. Vsaka situacija – tako kot za Canguilhema norma in normalno – za Badiouja seveda ni »nič statičnega in

¹⁴ Prim. *Normalno in patološko*, prevedel Vojo Likar, Studia Humanitatis, Ljubljana 1987, str. 179 ff.

miroljubnega«, temveč še kako »dinamičnega in nemirnega«, saj je namreč neskončna. In sicer v dvojnem pomenu. Najprej kot neskončno variiranje že normiranega – znotraj dane situacije je možno neskončno število sprememb in variacij. Situacija pa je za Badiouja neskončna tudi zato, ker štetje-za-ene-ga, ki situacijo strukturira, normira, prezentira, ni začetek, pač pa rezultat, katerega predpostavka je nekonsistentno množstvo. Drugače rečeno, vsako množstvo je »mnoštvo množtev«, bistvo množstva je v tem, da se »množi na imanenten način«, problem je le v tem, da je nekonsistentno množstvo z gledišča situacije absolutno neprezentabilno, zaradi česar ga dobesedno ni. Dogodek, ki tako vznikne v situaciji in ki predstavlja pravi prelom s situacijo, je situaciji »imanenten« na način vključenosti, a vendar ga ni mogoče zvesti na pravila, zakone ali norme, ki vladajo situaciji. Te je potrebno spremeniti, saj resnica kot zvestoba dogodku, ki prelomi s štetjem-za-eno, zahteva invencijo novega načina bivanja in delovanja v situaciji. Skratka, če zopet pristavimo Canguilhemovski lonček, badioujevski dogodek pomeni tisto kršitev, ki je za Canguilhema začetek normativnega.

Tu pa se naša vzporednica s Canguilhemom neha. Bistvena razlika sestoji v tem, da za Badiouja »pravilo, kakršnokoli že je, ne more samo po sebi zagotoviti učinka resnice, saj nobena resnica ni zvedljiva na formalno analizo. Vsaka resnica, ki je hkrati univerzalna in singularna, je kajpak urejen proces, toda ta proces ni nikoli koekstenziven s svojim pravilom.« (*D'un désastre obscur*, 47) Kaj to pomeni? To pomeni, da ni nobenega »zakona« resnice, da ni zakona, ki bi določal »pravo« pot resnice – resnico je nemogoče anticipirati in reprezentirati (Prim. *L'être et l'événement*, 437). Drugače rečeno, potek generične procedure je, tako kot sama njegova začetna točka (dogodek), prepuščen naključju. Za Badiouja je resnica »vselej aleatorična pot, neka podogodkovna avantura, avantura brez zunanjega zakona«. (*Deleuze*, 87) Še drugače rečeno, »ni formule resnice«. (*Conditions*, 192) Dogodku namreč ne piše na čelu, da je dogodek. Nekaj si lahko sposodi imena in poteze od dejanskih procesov resnice, lahko se tudi izkaže za neko radikalno prekinitev v situaciji, pa vendar ni dogodek. V takšnem primeru, ko namesto dogodka nastopa »dogodek«, imamo opravka s tistim, kar Badiou imenuje simulaker resnice, v simulakru lahko razberemo vse formalne poteze neke resnice, a vendar ne gre ne za resnico ne za dogodek v badioujevskem pomenu besede. A za Badiouja je tudi v trenutku krize, v trenutku dvoma, potrebno zgolj nadaljevati že začeto – »nadaljevati celo takrat, ko si izgubil vsako sled, ko ne čutiš več, da te 'preči' proces, ko se je sam dogodek zameglil, ko je njegovo ime izgubljeno, ali pa, ko se sprašuješ, ali nisi poimenoval napake ali celo simulakra.« (*Etika*, 60) Do tod je Badiou bolj ali manj konsistenten v svoji glavni nameri v *Etiki* – Zla ni mogoče prepoznati in določiti vnaprej. Kolikor etika dandanes nasto-

pa kot vnaprejšnja zmožnost za razločitev Zla, kolikor »smo vsi proti«, kolikor demokracija oziroma »pravna država« nastopa kot prostor za vnaprejšnjo in konsezualno identifikacijo Zla, jo je potrebno zavreči. Tako kot »ni formule resnice« tudi »ni formule Zla«. Če Zlo obstaja, ga je treba misliti izhajajoč iz Dobrega, Zlo je treba vključiti kot možno razsežnost resnice – če sploh obstaja, potem je Zlo kaotičen učinek moči resničnega.

V tem kontekstu pa Badiou predstavi tudi naslednji sklep: »mieux vaut un désastre qu'un desêtre«, »bolje katastrofa kot raz-bitenje«. (Prim. *Conditions*, 230) Ta sklep zadeve, resnici na ljubo, le še dodatno zaplete. Na kaj se opira? Kaj predpostavlja? Videti je, da je možen le zato, ker v resnici ni mišljen resno in konsekventno. Še več. Mišljen je prav v nasprotju s tistim, kar predpostavlja vsaka resnica kot procedura zvestobe dogodku, vsako »preizprašanje norme normalnosti«. To preizprašanje namreč v nekem pomenu predpostavlja samo normalnost, »na tihem« namreč predpostavlja dve »pravili«, po katerih se *moramo* in *moremo* ravnati v situaciji. Prvo pravilo je v neposrednem nasprotju z »mieux vaut un désastre qu'un desêtre«. Lahko bi ga imenovali anti-komunitarno oziroma anti-katastrofično: »vsako sklicevanje na grudo, rod, raso, običaj, skupnost deluje v ravno nasprotni smeri kot delujejo resnice in za etiko resnic je prav ta skupek drugo ime za njegove sovražnike.«¹⁵ Drugo pravilo je naslednje: čeravno je neki »nekdo« sovražnik resnice, je v etiki resnic, etiki, ki jo Badiou sicer označuje za militantno in bojovito, vseeno zmeorom tudi tisti, ki je zmožen postati Nesmrten. Vzemimo, na primer, sofista. Sofist je za Badiouja nekdo, ki trdi, da ni resnic, da je bit kot bit nedosegljiva pojmu ali misli. A kljub temu, da je sam karseda bojovito razpoložen do sofistov, je zanj »etika filozofije v temelju v tem, da obdrži sofista kot svojega nasprotnika, da ohrani *polémos*, dialektični konflikt.« (*Conditions*, 74-75) Enako velja za anti-filozofijo. Vsi veliki anti-filozofi dvajsetega stoletja, Nietzsche, Wittgenstein in Lacan, so se na koncu koncev žrtvovali za samo filozofijo in ji zapustili nekakšen imperativ, ki predstavlja njeno novo možnost v liku nove dolžnosti.¹⁶ Lahko se bojujemo proti nekogaršnjim sodbam in mnenjem, ki jih sporoča drugim zato, da bi spridil vsako zvestobo, ne moremo pa se bojevati proti njegovi osebi, ki je v tem primeru indiferentna in na katero se v zadnji instanci naslavlja tudi vsaka resnica. Tu smo pri temeljnem Badioujevem poudarku: resnica se naslavlja na vse, »resničnostne procedure merijo na univerzalno« (»Being by Numbers«, 86), hkrati pa to ne pomeni ustanovitve nove zaprte skupnosti. Drugače rečeno, »proces resnice, torej tisti generični proces, ki restituira sledi dogodka v dani situaciji in ki jo s tem naredi ne-

¹⁵ Jelica Šumič-Riha, »Anahronizem emancipacije«, *op. cit.*, str. 58.

¹⁶ Prim. Badioujev tekst v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*.

popolno, jo izprazni, ne obnovi dogodka kot prisotnosti in polnosti, marveč prav nasprotno kot odsotnost in praznost, skratka, restituira ga kot nerazločljivega, neimenljivega, nedoločljivega, neumestljivega.«¹⁷ Kaj konec koncev pomeni reči, da vsakdo lahko postane Nesmrten, da se resnica naslavlja na vse? Pomeni, da (ob pogoju da resnice sploh obstajajo) »obstaja eno samo človeštvo«. (*Ibid.*, 258) Človeštva Badiou ne razume v humanističnem pomenu besede – Človek kakopak ne obstaja (Prim. *Etika*, 9 ff.), pač pa človeštvo, človeštvo z malim č, predstavlja »oporo generičnim proceduram oziroma proceduram resnice«. (*Conditions*, 258) To pa je možno le, če je človeštvo prazna, brezvsebinska opredelitev, če je zgolj funkcija človeškosti, $H(x)$. Ta x je opora vsaj enega procesa resnice, ki se naslavlja na vse in ki velja za celotno zgodovinsko telo. Natančneje rečeno, brž ko imamo proces resnice, ni nobenega x , za katerega ne bi veljalo, da postane x , ko ga zagrabi proces resnice. Tu pa tudi naletimo na povezavo enakosti in svobode, ki sta drugo ime za demokracijo (*Abrégé de métapolitique*, 166) – univerzalnost pomeni, da ni nobenega x , za katerega bi veljalo, da se nahaja v poziciji izjeme oziroma neenakosti. V tem in samo v tem primeru, če jo povežemo »z univerzalnostjo in s preskripcijo« (*Abrégé de métapolitique*, 103), je demokracija za Badiouja lahko pertinentna za filozofijo: »Da, rekli bomo, da je 'demokracija' lahko pertinentna, če jo dojamemo v drugem pomenu kot v formi države.« (*Abrégé de métapolitique*, 97)

Čeravno je videti, da je Badiou prvo tezo, tezo, da politika sklicevanja na rod, grudo in raso ni združljiva z etiko resnic, vpeljal »pod mizo«, gre vendarle za konsekventno izpeljavo iz njegove temeljne teze, ki je razvita in dokazana tako rekoč povsod v njegovih delih – bit je neskončno mnoštvo. Za Badiouja je vsako mnoštvo in vsaka situacija neskončna, nekonsistentna zaradi tega, ker je v njej vselej vključenih več delov kot pa ji pripada elementov. Čeprav je vključenost kot relacija drugotna glede na pripadnost, čeprav jo je mogoče pojasniti in izpeljati zgolj izhajajoč iz relacije pripadnosti, gre vselej za presežek vključenosti nad pripadnostjo (Prim. *Le Nombre et les nombres*, 83). Vselej obstajajo podmnožice, ki, čeprav so v situacijo vključene kot sestavine množev, niso števne kot termini in torej ne eksistirajo – »dobesedno nemogoče je misliti kvantitativno razmerje med 'številom' elementov neke neskončne mnogoterosti in številom njegovih delov. To razmerje ima zgolj obliko blodečega presežka [exces errant].« (*Manifest*, 173) Obstajajo, skratka členi, ki so nadštevilni, iz česar izhaja logičen sklep: »Če namreč takega člana množstva ni mogoče reprezentirati – ni ga mogoče reprezentirati, ker to množstvo nima na voljo ustreznega zastopnika za člen, ki je sicer člen množstva, a ne šteje nič –,

¹⁷ Jelica Šumič-Riha, »Nemožnost skupnosti in možnost demokracije«, *Filozofski vestnik*, XVII, št. 1/96, Ljubljana 1996, str. 16.

potem tudi množstva ni mogoče reprezentirati oziroma simbolizirati«. ¹⁸ To pa v našem primeru pomeni, da človeštva kot $H(x)$ ni mogoče reprezentirati.

Badioujevo kritiko reprezentacije, ki v takšni ali drugačni obliki zadeva njegovo pojmovanje skupnosti, parlamentarizma in države, bi bilo nemara treba razumeti na ozadju kritike reprezentacije v sodobni francoski filozofiji. Naj ponazoritev temeljnih zastavkov te kritike ilustriramo s pomočjo Deleuzea, s katerim Badiou po lastnih besedah tvori nekakšen paradoksn tandem. (Prim. *Deleuze*, 12) Deleuze že na prvi strani *Différence et répétition* poudari: »Svet reprezentacije, ne glede na to, kako si ga zamišljamo, je definiran s prvenstvom identitete.« Za Deleuzea ni tako celotna zgodovina nič drugega kot zgodovina reprezentacije, zgodovina ikon, in zato zgodovina zmote, prvi negativni junak te zgodovine pa ni kajpak nihče drug kot Platon – nemara je tudi zato že v *Logique du sens* Deleuze svoj filozofski program označil za *sprevernitev platonizma*.¹⁹ Kritika reprezentacije je tako pri Deleuzu, prvič, povezana s prepričanjem, da postulat pripoznanja, reprezentacije, identitete favorizira neko servilno podobo misli, ki temelji na *izpraševanju*: dati dober odgovor, tako kot v šoli ali na kakem televizijskem kvizu. Drugič, iz kritike reprezentacije Deleuze potegne politične nasledke. »Povsem normalno je, da se moderna filozofija, ki je tako daleč privedla kritiko reprezentacije, odpoveduje poskusu, da bi govorila na mestu/namesto [à la place] drugih. Vsakič, ko slišimo: nihče ne more zanikati..., vsi, vsakdo mora priznati... vemo, da bo sledila neka laž ali slogan.«²⁰ Tretji nasledek, ki izhaja iz kritike reprezentacije, je drugačna vloga intelektualcev. V tej točki se Deleuze opira na Foucaulta, ki je postavil tezo, da se je vloga intelektualca spremenila, da dandanes intelektualci ne govorijo več v imenu univerzalnih vrednot, pač pa v imenu svoje lastne kompetentnosti in situacije. Četrta logična posledica takšne Deleuzove zastavitve je prevlada pojma relacije v njegovi filozofiji, relacija pa je zanj drugo ime za Celoto, ki jo Deleuze vselej dojema kot Odprto.²¹

Kako bi lahko, takole na hitro, glede na to umestili Badioujevo kritiko reprezentacije? Glede na prvo točko Deleuzove kritike reprezentacije bi lahko rekli, da je razlika v tem, da Platon za Badiouja ni dežurni krivec in grešni kozel celotne zgodovine, sam se namreč postavi v bran Platonu (svoje pojmovanje množstva mestoma celo imenuje platonistično). Z Deleuzom pa se striinja v svojem nasprotovanju servilnosti filozofije in logiki pripoznanja (tokrat

¹⁸ Jelica Šumič-Riha, »Anahronizem emancipacije«, *Problemi*, XXXIV, št. 5–6/96, Ljubljana 1996, str. 28.

¹⁹ Prim. Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Éditions de Minuit, Pariz 1969, str. 302 ff. (slov. prev.: *Logika smisla*, prevedel Tomaž Erzar, zbirka Temeljna dela, Krtina, str. 237 ff.).

²⁰ Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Éditions de Minuit, Pariz 1990, str. 120.

²¹ Prim. Gilles Deleuze, *Podoba-gibanje*, prevedel Stojan Pelko, Studia Humanitatis, ŠKUC in Filozofska fakulteta, Ljubljana 1991, str. 20.

se z Deleuzom ujame v tem, da grešnega kozla najde v Heglu). Kar zadeva tretji Deleuzov sklep, ki izhaja iz kritike reprezentacije, drugačno vlogo intelektualcev, ki več ne govorijo v imenu univerzalnih vrednot, pač pa v imenu svoje lastne kompetentnosti in situacije, so za Badiouja zadeve bolj zapletene. Po eni strani je Badiouju, vsaj koliko je nam znano, kakršnokoli sklicevanje na kasto izbrancev, ki naj bi bila zaradi svoje kompetence oziroma kompetenc poklicana povedati ostalim, kaj jim je storiti, skrajno tuje. Badiou je namreč razsvetljenec, kolikor se zanj – tako kot za Lacana analitik – vsak avtorizira le sam, pri čemer je zanj funkcija intelekta pridržana vsem, brez izjeme. Po drugi strani je Badiouju kakršnokoli sklicevanje na (kakršnokoli) situacijo skrajno tuje. Edino, kar zanj šteje, je resnica, resnica pa ni nekaj, s čimer bi razpolagali intelektualci oziroma s čimer bi razpolagala filozofija, pač pa nekaj, kar nastane znotraj štirih resničnostnih procedur (matema, pesnitve, politične invencije in ljubezni) – v razmerju med filozofijo in resnicami, nekoliko na hitro rečeno, pa ne gre za »prevlado, subsumpcijo, utemeljitev ali garancijo«. (*Conditions*, 68)²²

Tu smo hkrati že pri drugi točki Deleuzove kritike reprezentacije, s katero se Badiou strinja – opustitev ideje reprezentacije namreč tudi zanj pomeni, da »politika nikogar ne reprezentira nikogar. Avtorizira se sama«. (»Etika in politika«, 229) Politika je za Badiouja vselej reprezentacija, je vselej državna politika – tu se Badiou naveže na Lenina, za katerega je pod besedo »demokracija treba v resnici vselej razumeti *formo države*«. (*Abrégé de métapolitique*, 90) Država skrbi zgolj za minimalno funkcioniranje ekonomije in za minimalno soglasje med ljudmi – je torej funkcionalna in konsenzualna. »Tvegajmo nekoliko bastardno formulo: '*država ne misli*'«. (*Abrégé de métapolitique*, 99) Kot takšna nima nobene etike. Etika pa nima ničesar skupnega ne s politiko reprezentacije – »...za Subjekt je etično dejanje tisto dejanje, ki ga ni mogoče delegirati ali reprezentirati. V etiki se subjekt sam prezentira, sam odloča in v lastnem imenu izjavi, kaj hoče« (»Etika in politika«, 230) –, ne s politiko, kolikor jo obvladuje načelo interesa. Filozofija mora prekiniti z etastično politiko, z državno politiko, še več, »filozofija obstaja le, če se ji posreči pokazati, da obstaja na področju politike izjava ali projekt, ki prekinja z državno politiko oziroma prezentira v polju državne politike tisto, kar je zanjo njeno nemožno«. ²³ Etika oziroma politika realnega ima štiri značilnosti: prvič, ni reprezentativna, pač pa se neposredno prezentira, drugič, ne išče oblasti Države, pač pa jo hoče samo prisiliti, tretjič, ni zakonodajalna, pač pa je subjek-

²² Nekaj več o tem v: Peter Klepec, »Badioujeva konceptualizacija resnice«, *Filozofski vestnik*, XVIII, št. 1/1997, str. 203–220, Ljubljana 1997.

²³ Rado Riha, »Kako je mogoče misliti singularno univerzalno?«, *Filozofski vestnik*, XX, št. 1/1999, Ljubljana 1999, str. 200.

tivna, in četrtič, nima neke posebne reference, ni povezana z interesi neke skupine, skupnosti, nacije ali razreda pač pa je univerzalna in nezainteresirana. Zlo, ki ga je zmožna politika, je namreč prav »domneva, da so lahko substancialni predikati skupnosti politične kategorije« (»Politika kot postopek resnice«, 74). To pa pomeni, da »so besede 'imigrant', 'Francoz', 'Arabec', 'žid' besede politike zgolj za ceno katastrofe. Kajti te in mnoge druge besede politiko nujno napotevajo na državo, samo državo pa na njeno najbistvenejšo in najosnovnejšo funkcijo: neegalitarni odbitek ljudi.« (*Abrégé de métapolitique*, 107) Ravno zato tudi ni mogoče z vso resnostjo reči »mieux vaut un désastre qu'un desêtre«, četudi pri tem opozarjamo na nedvomno razliko med stalin-skim in nacističnim projektom. Četudi je katastrofa kot »poistovetenje resnice s totalno močjo« kot vsako Zlo mogoča le, »kolikor ji je preddobno neko Dobro«. (*Etika*, 55)

Nemara pa prav s takšno svojo izjavo bolj razkrije karte, kot bi sam hotel. Produkcija procesa resnice zanj namreč v zadnji instanci »nima moči, da bi poimenovala vse elemente situacije. Obstajati mora vsaj en element realnega, množstva, ki obstaja v situaciji, ki pa ostaja za resničnostno poimenovanje nedosegljiv in je izroččen mnenju kot govorici situacije. Ena točka, ki je resnica ne more 'izsiliti'. Ta element bomo poimenovali neimenljivo.« (*Etika*, 65) Skratka, »mieux vaut un désastre« se konec koncev opira na prepričanje, da skupnost ostaja neimenljivo politike – skupnost tako ostaja realna oziroma nemožna. V tej točki pa Badiou le ni tako daleč od Leforta, kot se morda zdi na prvi pogled: tudi slednji predpostavlja, da skupnost ni možna, in iscer v dvojnem pomenu besede: gre tako za »skupnost čisto nove vrste, ki se *ne more* nepreklicno zapreti v svoje meje«²⁴ (podčrtali mi, op. av.), kakor tudi za zaprto in totalitarno skupnost, nenazadnje tudi zaradi tega zanj »totalitarni sistem ne doseže svojih ciljev«.²⁵

To pa hkrati zadeva tudi četrto točko kritike reprezentacije, ki pri Deleuzu nastopa kot prevlada pojma relacije kot drugega imena za Celoto oziroma za Odprto. Pri Badiouju podobno strukturno vlogo odigra neimenljivo kot *nemožno* in *realno* resnice.²⁶ Gre za točko, ki resnice ne omejuje od zunaj, ki ni »na sebi«, pač pa priča o notranji blokiranosti resnice, o njeni nemožnosti, nemoči, da bi se kot resnica izrekla in dovršila. Neimenljivo vselej »vznikne zgolj v polju resnice«. (*Conditions*, 209) Neimenljivo je *en sam* termin, ki ni poimenovan, ki je »anonimen« in ki nima lastnega imena. V svoji singularno-

²⁴ Claude Lefort, *Prigode demokracije*, op. cit., str. 201.

²⁵ *Ibid.*, str. 82 (Prim. tudi še, denimo, str. 41).

²⁶ O nekaterih problemih takšne zastavitve prim. članek Jelice Šumič-Riha, »Tri pripombe k Badioujevemu pojmu odločitve«, v: *Filozofski vestnik*, XIX, 1/1998, Ljubljana 1998, zlasti str. 45ff.

sti je ta termin tako singularen, da edini nima lastnega imena, da edini v Univerzumu ni imenljiv, da edinega ni mogoče imenovati s pomočjo nobene formule. Je unikaten in se izmika, odteguje enosti. Paradoks – če neimenljivo ni imenovano in če je unikanto –, mar ni njegovo lastno ime ravno to, da ni imenovano? V tej točki se Badiou opre na matematiko – matematik Furkhen je leta 1968 dokazal, da enkratnost neimenljivega ni ovira za njegov obstoj. Neimenljivo ni generično. Medtem, ko je v vsaki situaciji vselej neskončno *mnoštvo* nadštevilnih delov, pa je neimenljivo eno samo, natančneje, vsak tip generične procedure ima svoje lastno neimenljivo. »Tako je neimenljivo ljubezni spolni užitek. Neimenljivo politike je kolektiv. Neimenljivo poema je jezik. Neimenljivo matematike je konsistenca«. (*Conditions*, 224) Ali, kot to pove Badiou nekoliko drugače v *Etiki*: »Lahko ugotovimo, da se, denimo, v ljubezni spolni užitek kot tak izmika moči resnice (ki je resnica o dvojici). V matematiki, ki nastopa kot neprotislovna misel *par excellence*, je neimenljivo prav ne-protislovje. In, kot nam je tudi v resnici znano, ni mogoče znotraj nekega matematičnega sistema dokazati njegove ne-protislovnosti (to je slovit Gödelov teorem). In končno, skupnost, kolektiv sta neimenljivo politike: vsak poskus 'politično' poimenovati skupnost pripelje do pogubnega Zla (kot je razvidno tako iz skrajnega zgleada nacizma, kakor tudi iz reakcionarne rabe besede 'Francozi', katere ves namen je, da preganja ljudi, ki tu bivajo, z arbitrarno obdolžitvijo, da so 'tujci').« (*Etika*, 65)

Na tem mestu bi bilo nemara umestno opozoriti na dva ključna popravka, ki ju je Badiou dodal nekoliko kasneje. Če je poprej še videti, da izenačuje skupnost in kolektiv, je kasneje zadeve preformuliral. Skupnost zanj sicer še naprej ostaja neimenljivo, zato pa »je dogodek ontološko kolektiven, kadar vsebuje ta dogodek zahtevo, ki zadeva virtualno vse. 'Kolektivno' je neposredno in pri priči univerzalizirajoče. Učinkovitost politike izvira potemtakem iz trditve, po kateri 'za vsak x obstaja misel«. (»Politika kot postopek resnice«, 67) In če je še v *Manifestu za čisto filozofijo* trdil, da imajo vse procedure enak status in tudi samo strukturo, je kasneje nekoliko premestil zadeve: »V tem smislu je mogoče reči, da je politika edini postopek resnice, ki je generičen, toda generičen ne zgolj glede na rezultat, temveč glede na lokalno sestavo subjekta. Edino politika vsebuje notranjo zahtevo po deklaraciji, da mora biti misel, ki je politika, misel vseh. Politika ima organsko potrebo po tej deklaraciji. Matematiku, denimo, zadostuje vsaj še en matematik, da bi spoznal, da je njegov dokaz konsistenten. Zato, da bi bila ljubezen gotova, mišljenja potrebuje Dva. Umetnik, strogo vzeto, ne potrebuje nikogar. Znanost, umetnost, ljubezen so aristokratski postopki resnice. Res je, da se naslavljajo na vse, da univerzalizirajo svojo singularnost. Vseeno pa to ni red kolektivnega. Politika pa ne bi bila mogoča, če ne bi bilo izjave, da so ljudje, vzeti brez razlike,

zmožni mišljenja, ki konstituira podogodkovnega političnega subjekta«. (»Politika kot postopek resnice«, 67-68) Vprašanje tako ni več toliko v tem, »ali politika obstaja oziroma bi lahko obstajala?«,²⁷ pač pa sedaj še pred nastopom in vznikom dogodka kot izhodišče nastopa deklaracijska izjava, da misel obstaja.²⁸ Če nikakor ni nujno, da resnica je, da obstaja (povsem možno je namreč, da času, v katerem živimo, ni uspelo proizvesti nobenega dogodka v badioujevskem pomenu besede), če drži, da na nobenem področju, pa naj gre za matematiko, politiko, ljubezen ali umetnost, (še) nismo priča dogodku in če nam tudi nihče ne more zagotoviti, da bo do dogodka zares tudi še kdaj prišlo, pa izjava, da misel obstaja, izjava »les gens pensent« (Abrégé de métapolitique, 111), »ljudje mislijo«, ki jo Badiou povzema iz dela Sylvaina Lazarusa,²⁹ zadeve nekoliko premesti.

Nastopa namreč na več ravneh. Najprej pomeni, da obstaja misel, oziroma, če navedemo različico iz *Etike*, da »Človek misli«, da je »Človek stkan iz nekaterih resnic«. (*Etika*, 14) A kaj ta izjava pomeni? Po našem mnenju ta izjava ne pomeni, da že obstaja dogodek, ki bi pomenil prekinitev situacije, pač pa, da obstaja želja, da bi do (takšnega) dogodka oziroma do politike realnega prišlo – »nemara je prva zahteva etike tale: *želeti*, da taka politika obstaja. In, kot pravi Lacan, nikdar ne popustiti glede te želje.« (»Etika in politika«, 232) Nadalje pomeni, da obstaja »nekdo«. Drugače rečeno, »z besedo 'misel' označujem postopek katere koli resnice, *ujete v subjektivnost*.« (»Politika kot postopek resnice«, 67). Reči, da obstaja misel (»les gens pensent«) tako pomeni reči, da obstaja subjektivnost. Bi lahko rekli, da za Badiouja to subjektivnost predstavlja »nekdo«? Oglejmo si kaj o tem »quelqu'un« pove Badiou v *Etiki*: »Nekdo« je žival človeške vrste, je tip posebnega mnoštva, katerega telo in vse tisto, česar je to telo zmožno, se vključuje v sestavo neke dane »točke resnice«, kajpak ob predpostavki, da je nastopil dogodek in da je prišlo do imanentne prekinitve v obliki procesa zvestobe. Potemtakem je lahko to »ta gledalec, čigar mišljenje je gledališki sijaj vzburlil, zagrabil in iztiril in ki na ta način stopa v kompleksno konfiguracijo nekega umetniškega trenutka. Ali pa tisto vztrajanje nekega matematičnega problema prav v trenutku, ko se po nevhvaležnem trudu, ko se zatemnjene vednosti preobrbejo, zasveti rešitev. Ali pa tisti ljubimec, katerega videnje resničnosti je hkrati zamegljeno in pre-

²⁷ »Ali politika obstaja oziroma bi lahko obstajala? To je ves problem. To je odvisno od naključja dogodka.« (»Etika in politika«, 232)

²⁸ Nemara bi lahko Badioujevo izjavo, da sesutje socialističnih držav priča o tem, da poti egalitarne politike ne potekajo prek države (Prim. *Abrégé de métapolitique*, 117) lahko razumeli kot rahel, a vendarle opazen popravek njegovega dosedanjšega stališča, da v tem sesutju ni bilo čisto nič pozitivnega.

²⁹ *L'Anthropologie du nom*, Seuil, Pariz 1996.

meščeno, ker si, tako da se pri tem opira na drugega, v spomin priključuje trenutek izjave. Ali tisti borec, ki mu ob koncu težavnega zborovanja uspe izreči preprosto izjavo, ki je doslej ni mogel najti in glede katere se vsi strinjajo, da je prav izjava, ki je za neko dano situacijo produktivna. [...] 'Nekdo', ki je na ta način ujet v tisto, kar priča o tem, da ta nekdo kot oporna točka pripada procesu neke resnice, je hkrati on-sam, nič drugega kot on sam, singularno mnoštvo izmed vseh prepoznavnih množtev, in hkrati tisto, kar njega samega presega, ker sled prekarne zvestobe prečka prav njega, prečka singularnost njegovega telesa in ga v okviru samega časa vpiše v trenutek večnosti. Recimo, da je vse, kar je o njem mogoče vedeti, popolnoma vključeno v to, kar se dogaja, da materialno ne more biti nič drugega kot ta referent vednosti, da pa je vse to ujet v imanentno prekinitev procesa resnice. [...] V tisti meri, v kateri je 'nekdo' vključen v sestavo subjekta, ki ni nič drugega kakor subjektivacija samega sebe, lahko rečemo, da ta 'nekdo' obstaja brez lastne vednosti.« (Etika, 37) Skratka ta »nekdo« je v primeru izjave »les gens pensent« najprej nekdo, ki »ohranja v situaciji njeno možno nemožnost kot nemožnost«,³⁰ nekdo, ki je izbral – gre za absolutno čisto izbiro, izbiro brez koncepta, izbiro, ki je ločena od vsake druge predpostavke razen tiste, da je treba izbrati (Prim. Conditions 190) in obenem nekdo, ki ve, da »naj je misel še tako univerzalno razširjena med ljudmi, to še ni dovolj, kajti za to, da bi misel zares delovala kot proces subjektivacije, jo moramo še želeti, moramo jo izbrati kot modus subjektivacije«. ³¹

Če je torej naloga filozofije zagotoviti tisti prostor, kjer bo mogoče izreči, da »obstajajo resnice«, takšen prostor pa lahko filozofska kategorija Resnice omogoča le, če sama ni nekaj substancialnega, če ničesar ne prikazuje, če je sama po sebi prazna, če potemtakem filozofska kategorija Resnice »deluje, a ne predstavlja ničesar«, če je »operacija, ki izhaja iz resnic, operacija, ki pri tem razpolaga z »obstajajo ['il y a'] in epohalno sestavljivostjo« (Ibid., 66) in če je osnovna naloga filozofije v tem, da sestavljivosti »nudi sprejem in zatočišče« (Ibid., 65), potem je to mogoče le, če izhaja iz postavke, da misel obstaja, da »ljudje mislijo«. Ta teza sicer ne pove nič posebnega o situaciji, kljub temu pa »priča o nekonsistentnosti, ki konstituira njeno bit.« (Manifest, 185) Naloga filozofije je torej ne le v tem, da priča o tem, da obstaja spodletelost, neuspeh Enega, da obstaja Dvoje, da obstaja »Deux irréductible« (Peut-on penser la politique?, 76), ne le v tem, da želi in misli to »imanenco Dvojega« (»Scena Dvojega«, 67), temveč da aktivno prispeva k tej »imanentni izgradnji nedolo-

³⁰ Rado Riha, »Razcep subjekta«, *Filozofski vestnik*, XIX, 1/1998, Ljubljana 1998, str. 66.

³¹ Rado Riha, »Kako je mogoče misliti singularno univerzalno?«, *Filozofski vestnik*, XX, št. 1/1999, Ljubljana 1999, str. 198.

čene disjunkcije, ki pred tem ne obstaja«. (*Ibid.*) Le tako lahko ostane zvesta svoji maksimi »Ne upirati se pomeni ne misliti. Ne misliti pomeni ne tvegati, da tvegamo.« (*Abrégé de métapolitique*, 17)

Peter Klepec
Filozofski inštitut ZRC SAZU
Ljubljana

FILOZOFIJA IN POLITIKA REALNEGA

RADO RIHA

Naš namen je, da nekoliko podrobneje raziščemo razmerje med filozofijo in politiko, ki ga implicira koncept filozofije Alaina Badiouja. V tem konceptu ima politika, kot vemo, vlogo enega izmed štirih pogojev filozofskega mišljenja. Politika, znanost, umetnost in ljubezen so štirje pogoji, štirje procesi resnice, ki obstajajo neodvisno od filozofije, zunaj filozofije in pred njo, a so hkrati kraj, kjer filozofija doseže samo sebe, saj so tisto, kar filozofija misli, ko v skladu s svojim pojmom zares misli misel samo¹. Zato štirih pogojev filozofije ni mogoče razumeti kot zunajfilozofske pogojenosti filozofije, pač pa je zahteva misliti štiri procese resnice kot filozofske pogoje strogo znotrajfilozofski pogoj filozofije.

Filozofski pogoji tako padejo na določen način v filozofijo. Kot procesi resnice so znanost, umetnost ljubezen in politika miselna področja: v njih je na delu misel kot subjekt, se pravi misel kot proces neposredne univerzalizacije neke ireduktibilne singularnosti, katere edina opora je subjektivna dispozicija, ki se oblikuje v tem procesu. A da delujejo znanost, umetnost, ljubezen in politika kot misel, to pomeni za Badiouja ravno, da usmerjajo vsakokratne znanstvene, umetniške, politične ali z vprašanjem spolnega razmerja zaznamovane situacije k temu, kar deluje v njih kot njihova radikalna prekinitev. Politika kot misel je artikulacija realnega neke politične situacije. Politika kot pogoj filozofije pade tako v filozofijo kot tisto, kar od znotraj prebija zaprti krog filozofskega mišljenja. Koncept filozofije pod pogojem je, drugače rečeno, način, na katerega skuša sama filozofija artikulirati realno, od katerega sprejema svoj pogoj.

Za filozofijo se tako vprašanje zgolj filozofskega razmerja med filozofijo in politiko neizogibno zastavlja kot vprašanje o tem, ali obstaja, na področju same politike, poleg državne politike – poleg pozitivne politike strank in dr-

¹ Cf. Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Seuil, Pariz 1998, str. 110.

žavnih inštitucij in poleg negativne politike civilne družbe – še politika realnega. V nadaljevanju bomo skušali pokazati, da filozofija na to vprašanje ne more odgovoriti, če ne postavi hkrati vprašanja o lastni politiziranosti. Vprašanje o politiziranosti filozofije pa je vprašanje o tem, ali lahko misli filozofija svoje razmerje s politiko zunaj alternative, ki določa normalno stanje filozofije. To pa je alternativa, kjer je politika ali vselej že določena s filozofskim pojmom ali pa je sama politika tista, ki vselej že določa filozofski pojem. Da pa bi filozofija prekoračila svoje normalno stanje, za to je potrebno, da politike ne misli le kot to, kar deluje kot realno za dano politično situacijo, ampak tudi kot to, kar deluje kot realno za samo filozofijo.

Izhajajmo, da bi utemeljili naše trditve, iz naslednjega vprašanja: kaj avtorizira izjavo filozofije, da je politika področje misli, ki mu gre za resnico, kolikor misel organizira to področje okoli tega, kar je zanj njegovo realno? Kako lahko filozofija določi neko politiko kot politiko, ki je vredna, da jo filozofija preizpraša? Kako, s katerimi postopki, na podlagi katerih konceptov uspe filozofija identificirati neko politiko kot proces resnice?

To vprašanje ni ločljivo od naslednjega: kaj zagotavlja filozofiji, da to, kar vidi sama kot dogodek na področju politike, kot izginuli preblisk prekinitve dane politične situacije, ki je kot tak navzoč samo še v pogodgovnem procesu resnice, ni v resnici le ponovitev danosti politične situacije? Drugače rečeno, kako se lahko filozofija, ki misli politiko kot svoj pogoj, izogne politizaciji filozofije? Temu torej, da bodisi na ravni teorije zgolj ponavlja možnosti, ki jih predpisuje dana politična situacija ali pa da sama predpisuje politični situaciji, kaj so njene dovoljene, kaj pa njene prepovedane možnosti – v obeh primerih naredi filozofija zanj nedopusten korak iz polja filozofije v polje politike.

Začnimo s prvim vprašanjem. Gotovo je, da politika kot proces resnice, zavezan realnemu, za to, da bi bila, ne potrebuje filozofske deklaracije. Politika realnega obstaja neodvisno od filozofskega mišljenja politike. Filozofija deluje z ozirom na politiko le tako, da izjavlja njen obstoj in da nudi znotraj sebe prostor, kjer se lahko politika času primerno sestavlja z drugimi procesi resnice kot večni povratek enakega. A če politika kot proces resnice ne obstaja zaradi filozofije, v čem je potem zastavek filozofskega izjavljanja, da obstaja politika realnega? Kaj filozofski akt dojetja politike kot procesa resnice sploh pomeni za samo politiko?

Enostaven odgovor na ta vprašanja se glasi : resda obstaja politika realnega pred filozofijo in neodvisno od nje, vendarle pa šele filozofsko izjavljanje,

da obstaja politika realnega, omogoči, da se realno politike *kot realno* tudi *pojavi* oziroma pride do svoje *eksistence*. Šele s filozofijo se realno njenega političnega pogoja pojavi kot tako, se pravi eksistira kot realno. Realno politike, to, zaradi česar politika sploh šele lahko deluje kot pogoj filozofije, kot točka tega, kar je za filozofijo samo njeno nemožno-realno, se pojavi kot realno le na podlagi filozofskega akta, ki deklarira existenco politike realnega.

Prvi odgovor na vprašanje o pomenu filozofskega dojetja politike se torej glasi : filozofija, področje čiste misli se vzpostavlja kot kraj *pojavitve realnega*, kot kraj pojavitve politike realnega v našem primeru. Pri čemer velja: ni realnega kot realnega, če ni pojavitve realnega. Filozofija je sicer pod pogojem politike realnega, in politika realnega za svoj obstoj ne rabi filozofije, a če naj se politika tudi pojavi kot realna politika, če naj eksistira kot realna politika, nujno rabi filozofijo.

Filozofija torej ni drugega kot *pojavitvev realnega*, in brez te njegove pojavitve ni, kot smo zapisali, realnega kot realnega. Posledica te neposredne povezanosti realnega in njegove pojavitve pa je, da filozofija, samo na prvi pogled paradokсно, ravno ni *zgolj pojavitvev realnega*. Filozofijo, ki skuša dojeti realno svojega političnega pogoja, moramo sicer opredeliti kot kraj pojavitve realnega, vendar se pri tej opredelitvi ne moremo ustaviti. Pravilna opredelitev filozofije pod pogojem, filozofije, ki se vpostavlja tako, da artikulira ireduktibilno zunanost realnega politike se glasi: ravno zato, ker filozofija ni drugega kot pojavitvev realnega, ni *zgolj pojavitvev realnega*, ampak je *pojavitvev pojavitvev* realnega.

Kako naj razumemo to konfiguracijo filozofije kot pojavitve pojavitve realnega? Zakaj zahteva filozofska artikulacija politike kot njenega realnega pogoja to nenavadno podvojitve ? Odgovora ni težko najti : realnega kot realnega ni brez njegove pojavitve, zato sama pojavitvev realnega ne zadošča, da bi se realno *kot realno* lahko tudi pojavilo. Da bi se lahko realno kot tako tudi pojavilo, da bi lahko prišlo do svoje *eksistence*, se mora namreč pojaviti sama pojavitvev realnega. Filozofija je pod realnim pogojem politike, a realno njenega pogoja se lahko pojavi kot tako le, kolikor se pojavi sama pojavitvev realnega, kolikor se sama filozofija dojame in vzpostavi kot raven pojavitve pojavitvev realnega.

Pojavitvev pojavitve je čista pojavitvev, se pravi pojavitvev, ki se prezentira kot kraj, kjer se pojavi realno kot realno, kraj, kjer pride realno do svoje *eksistence*. Pojavitvev pojavitve je torej trenutek, ko se pojavi v svoji realni dimenziji, kot dimenzija realnega sama pojavitvev. Kot dimenzija realnega je pojavitvev Nekaj, kar je samo brez substance in forme, a se mora stalno dodajati realnemu, da bi to eksistiralo kot realno. Ko se pojavi pojavitvev, se pojavi to, kar je v stalnem presežku nad realnim, a kar prihaja kot ta presežek iz realne-

ga samega : ko se pojavi sama pojavitev, se pojavi to, kar je v realnem bolj realno od njega samega. Pojavitev pojavitve je, skratka, pojavitev kot realno, pojavitev, ki artikulira realno samo kot svojo konstitutivno razsežnost. Če lahko *pojavitvev* realnega razumemo kot raven, na kateri se realno pojavlja *skozi* svojo pojavitev, moramo razumeti *pojavitvev pojavitve* kot raven, na kateri se realno pojavlja *za* pojavitev samo, kot raven, kjer realno deluje kot realno pojavitve same.

Filozofija, ki deluje v razmerju do politike kot kraj, kjer se pojavi realno njenega političnega pogoja, se s tem torej hkrati vzpostavlja kot pojavitev pojavitve realnega politike. Kot tako jo lahko obravnavamo z dveh gledišč : dojamemo jo lahko bodisi kot realno, ki je prišlo k sebi v registru svoje pojavitve. Lahko pa jo dojamemo tudi kot pojavitev, ki je dojeta v svoji realni razsežnosti. A obeh gledišč ne moremo obravnavati ločeno: filozofija pod pogojem politike je en sam proces, proces pojavitve njenega realnega pogoja, vendar proces, ki se cepi na dve različni operaciji. Na eni strani gre z operacijo, v kateri filozofija doseže svoj lastni pojem, v katerem se torej za samo sebe pojavi kot filozofija. Na drugi strani gre za operacijo, v kateri se to, kar je vedno že realno njenega pogoja, končno kot tako realno tudi pojavi, in sicer za filozofijo samo.

Da se obe operaciji – pojavitev realnega njenega političnega pogoja za filozofijo in pojavitev filozofije za filozofijo – v filozofiji pod pogojem ujemata, nas seveda ne sme zapeljati k temu, da bi logiko pojavitve pojavitve dojeli kot umestitev filozofske misli v njeni čisti samotransparentnosti. V obliki filozofije pod pogojem politike se filozofska misel sicer vzpostavi kot čista misel, vendar pa doseže svojo čistost šele v ireduktibilni zunanosti nemožnega-realnega svojeg političnega pogoja.

Filozofija, ki se postavlja pod pogoj štirih procesov resnice sama ni proces resnice, ni torej zavezana realnemu na način, kot so zavezani realnemu procesi resnice na področju znanosti, politike, umetnosti in ljubezni. Kljub temu pa je, kakor hitro razsodi, da, denimo »politika obstaja kot proces resnice«, postavljena pred nalogo, da dojamemo in prikaže samo sebe kot neko obliko prezentifikacije realnega. To realno, ki ga ponavzoča sama filozofija ni, če se omejimo na razmerje filozofije do politike, realno politike kot procesa resnice: ni tisto primordialno realno, ki sploh šele omogoča filozofijo. Gre za neko drugo, tako rekoč presežno realno, za tisto, ki vznikne šele kot rezultat filozofskega dojetja politike kot procesa resnice, kot rezultat tega, da se v filozofskem dojetju politika tudi pojavi kot proces resnice, zavezan realnemu. Enkrat imamo torej opraviti z realnim, ki je predpostavka filozofske operacije dojetja procesov resnic. Drugič imamo opraviti z realnim, ki se dodaja prve, ko se to v filozofskem dojetju pojavi kot tako, ko ga torej filozofija artiku-

lira kot realno za filozofijo. Prvo realno, realno politike, je predpostavka, a predpostavka, ki se v svoji predpostavljenosti pojavi le za nazaj, potem ko je filozofija tej predpostavki dodala to, česar realno politike smo na sebi pravzaprav ne rabi, drugo realno, realno njenega lastnega prikaza.

Na podlagi tega, kar smo povedali doslej o logiki pojavitve pojavitve, ki ji je podvržena filozofija pod pogojem politike, lahko postavimo zdaj tudi naslednjo trditev: logika pojavitve pojavitve zahteva od filozofije, ki misli politiko, da na ravni same pojavitve, znotraj lastnega diskurza torej, artikulira moment politike. Natančneje rečeno, filozofija, ki jo organizira logika pojavitve pojavitve, mora omogočiti, da se znotraj polja čiste misli pojavi moment politike, ki hkrati ne pripada sami politiki. Filozofija lahko v svojem diskurzu prezentira realno svojega političnega pogoja le tako, da poskrbi za pojavitev političnega momenta, lastnega filozofiji sami – da torej poskrbi za pojavitev političnega momenta, ki je dovolj nenavaden, saj je vsa njegova politična konsistentnost v tem, da ravno ne pripada političnemu redu.

Tu se lahko navežemo na naše zgornje vprašanje, kako se lahko filozofija pod pogojem politike izogne svoji politizaciji, temu torej, da na tak ali drugačen, ekspliciten ali impliciten način prestopi prag filozofskega pojma in se umesti na področje same politike. Zdaj lahko odgovorimo, da filozofija pod pogojem ni obrambna, reaktivna zastavitev, zastavitev, ki bi zahtevala, da se filozofija za okopi čiste misli bori proti nevarnosti, da bi področje misli preplavili taki ali drugačni politični interesi. Filozofija pod pogojem se, prav narobe, vzpostavlja kot afirmacija čiste misli zato, ker je prekoračila strah pred prekoračitvijo, ker je prekoračila strah pred filozofsko nelegitimnim korakom v politiko. Drugače rečeno, filozofija, ki se vzpostavlja v razmerju separacije od svojega političnega pogoja, ni apolitična akademska filozofija. Je filozofija, ki se je naučila ravnati s tem, kar filozofija, ki misli politiko, vselej že je, filozofija, ki se je naučila ravnati s tem, da je dejstveno vselej že zakoračila na polje politike. Je filozofija, ki jo odlikuje neka »savoir faire« s točko njene lastne vselejšnje politiziranosti, in ki uspeva na podlagi te svoje praktične vednosti artikulirati politiko kot proces resnice, zavezan realnemu.

Kaj je torej značilno za rvanje filozofije pod pogojem s točko vselejšnje politiziranosti filozofije, torej tudi nje same? Kratek odgovor na to vprašanje se glasi: filozofija pod pogojem, filozofija kot pojavitev pojavitve realnega, je filozofija, ki je prekoračila v razmerju do privilegiranih področij filozofske refleksije, v našem primeru do znanosti, politike, umetnosti in ljubezni, držo, ki jo lahko imenujemo normalna drža filozofije.

To normalno držo filozofije razumemo tu v dveh pomenih. Najprej gre za držo, v kateri filozofija deluje kot diskurz gospodarja ali tudi, kot metafizična moč Enega. Razumemo pa jo tudi v analogiji z Lacanovo opredelitvijo

subjekta v njegovem razmerju do Drugega²: normalna drža filozofija nam pomeni zdaj filozofijo, ki razvija svojo misel v modusu nekega »ne mislim, (sem)«. Normalni status filozofije, tako rekoč spontana filozofska ideologija filozofije, je filozofija, ki spravlja svojo misel v tek tako, da pri tem ne misli.

Obema pomenoma normalnega statusa filozofije lahko zdaj dodamo še tretjega, ki je v resnici njuna skupna, čeprav izrinjena osnova. O filozofiji v normalnem stanju govorimo zato, ker imamo opraviti s filozofijo, ki ne more začeti drugače, kakor pač začenja, s svojim normalnim stanjem namreč. Ta izsiljeni začetek filozofije lahko nekoliko podrobneje določimo v treh korakih.

Prvič, filozofija ne more začeti drugače, kakor da izbere kot način svojega obstoja polje misli ali smisla. Ali tudi, začeti ne more drugače kakor tako, da se umesti v registru izrekanja Vsega, da se torej opre na aksiom, da je za filozofski pojem načeloma vse smiselno in da je smisel Vse: ničesar ni, česar ne bi bilo mogoče izreči v okviru smisla, Vse, ves smisel, je izrekljiv. Začetek filozofije, se pravi izbor misli ali smisla, postavlja filozofsko misel vselej že v razsežnost izrekanja Vsega.

Drugič, če filozofija začenja kot razsežnost izrekanja Vsega, pa to izrekanje Vsega nikoli ni neposredno. Filozofija je vedno že v specifičnem, vsaki posebni filozofiji lastnem razmerju do svojega izrekanja Vsega. Kot razsežnost izrekanja Vsega je sama vselej že naddoločena s svojim specifičnim razmerjem do izrekanja Vsega in šele prek ovinka te naddoločeni se v resnici začenja.

To pa pomeni, tretjič, da je njen začetek vselej že v sebi podvojen, da je njen prvi začetek dejansko šele njen drugi začetek. Dejstveni začetek filozofije izkrivlja njen resnični začetek, izbor misli kot izrekanje Vsega, izkrivljenost pa se kaže v tem, da je prvi in pravi začetek filozofskega mišljenja za vselej izgubljen, izvorno potlačen. Šele s tretjim korakom torej zares dosežemo normalno stanje filozofije, šele z njim se normalno stanje filozofije umesti na ravni svojega pojma.

Filozofija pod pogojem, ki prekoračuje normalno stanje filozofije v razmerju do njenih privilegiranih področij refleksije, v resnici ni drugega kakor afirmacija tega tretjega koraka, te tretje značilnosti normalnega stanja filozofije. V okviru prvih dveh značilnosti je normalni status filozofije v tem, da si filozofija prisoja zmožnost izrekanja Vsega, vendar za ceno pozabe, potlačitve tretje značilnosti normalnega stanja, njegove vselejšnje izkrivljenosti. Filozofija pod pogojem pa se, prav narobe, vzpostavlja prav v razmerju do izkrivljenosti svojega resničnega začetka. Zmožna je torej artikulirati razsežnosti svo-

² Cf. Rado Riha, »Filozofija po meri pojma sveta ali O želji biti filozof«, *Problemi* 1-2, 1999.

jega izrekanja Vsega na podlagi svojega lastnega, vselej ireduktibilno posebnega razmerja, ki ga ima do izrekanja Vsega. Drugače rečeno, filozofija pod pogojem spravlja v igro Vse svojega izrekanja tako, da je to Vse vselej že suplementirano s točko neke ireduktibilne singularnosti, z ireduktibilno singularnostjo izjavljalne pozicije filozofije.

Na podlagi tega, kar smo povedali doslej, lahko postavimo trditev, da filozofija pod pogojem politike ne bo srečala politike kot svojega realnega pogoja na podlagi odmerjenosti svojega pristopa. Filozofija, ki misli politiko realnega kot svoje realno, ni filozofija, ki je pristala na to, da ne more glede svojega pogoja nikoli izreči vsega, da ga ne more nikoli scela zajeti v mreže svojega izrekanja Vsega. Prav narobe, za filozofijo se možnost, da artikulira politiko kot svoje realno, ki ga od njenega pojmovnega zajetja ločuje nepreko-račljivo brezno, odpre šele takrat, ko filozofija uspe priti, prvič, do skrajnih mej svojega izrekanja, in ko, drugič, sama sebi pojasni, kaj se pravzaprav dogaja na teh skrajnih mejah.

Iti do skrajnih mej svojega izrekanja Vsega pa pomeni za filozofijo pod pogojem: napredovati v procesu filozofskega zajetja politike vse do točke, ko filozofija izkusi, da ni v politiki kot misli pravzaprav ničesar, česar filozofija ne bi bila zmožna dojeti, da ni v politiki ničesar, kar ne bi bilo umestljivo v okvir filozofskega pojma. Ničesar ni v političnem pogoju, nobene globine neizrekljivega, ki bi se izmikala ali upirala filozofskemu izrekanju Vsega. O politiki je mogoče reči Vse. A prav v trenutku, ko si pride filozofija na jasno, da ni ničesar, da ni nobene nepreko-račljive ovire, ki bi jo ločevala od njenega realnega pogoja, si pride tudi na jasno, da ostaja politika realnega zanjo kot taka kljub temu neizrekljiva in nedosegljiva. Bolj natančno rečeno, prav zaradi tega niča, zaradi nične distance, ki ločuje filozofijo od njenega realnega pogoja – nične distance, kolikor lahko izreče filozofija o realni politiki vse, a ostaja to vse zajeto v obzorje filozofskega izrekanja, iz katerega samo realno politike izpade – prav zaradi niča, ki Vse njenega izrekanja ločuje od njegovega realnega pogoja, se politika izmakne filozofiji kot njeno realno Drugo. Filozofija sreča torej skrajne meje svojega izrekanje v obliki nične distance, ki jo ločuje od njenega realnega pogoja. In edino za filozofijo, ki samo sebe dojame kot praznino distance, ki jo ločuje od njenega pogoja, se odpira možnost, da naпослед sreča realno svojega pogoja.

A kdaj natančno doseže filozofija skrajne meje svojega izrekanja, kdaj trči ob nično distanco, ki jo ločuje od njenega realnega? Jasno je, da skrajnih mej ne more nikoli doseči s še tako velikim razširjanjem svoje vednosti, saj je ta vednost neizčrpna zakladnica. Pač pa se začenjajo za filozofijo, ki misli politiko, meje njenega izrekanje zarisovati v trenutku, v katerem filozofija izjavlja, da politika, takšna, kakršno sama definira kot proces resnice, tudi eksistira.

Filozofija zariše meje svojega dojetja politike realnega v trenutku, ko razsodi, da v dani politični situaciji obstajajo (ali pa ne obstajajo) primeri politike realnega. Prav eksistencialna sodba je tista, ki naredi, da ima praznina distan-ce, ki ločuje filozofijo od njenega realnega pogoja, vseeno neko vsebino: ta praznina je naseljena z eksistenčnimi primeri politike realnega. Za filozofijo možnost realne politike ne obstaja, če ne eksistirajo primeri takšne politike. In šele takrat, ko se v filozofskem diskurzu pojavi eksistencialna izjava, se diskurz filozofije sklene v konsistentno in koherentno celoto izrekanja Vsega. Tudi če pri tem ostane še veliko tega, kar mora filozofija še povedati o politiki, tudi če mora filozofija o politiki povedati še skoraj vse. V nadaljevanju se bo pokazalo, da je treba prav v tej eksistencialni izjavi filozofskega izrekanja Vsega prepoznati tudi točko politizacije filozofije.

A opredelimo najprej nekoliko podrobneje samo eksistencialno izjavo, prek katerega filozofija postavlja, da eksistira politika, vredna, da deluje kot pogoj filozofije. Opredelimo jo lahko z dvema značilnostima. Prvič, izjava oziroma sodba »to je primer politike realnega« je sama na sebi, če smemo tako reči, nerazločljivo filozofska in politična hkrati. Gre za kraj, za katerega ne vemo, kdo v njem pravzaprav govori, filozofija ali politika. Je tu filozofija tista, ki prisiljuje politiko, da se uklanja temu, kar je filozofija predhodno opredelila kot primer resnične politike, politike kot procesa resnice? Ali pa, prav narobe, neka partikularna politika prisiljuje filozofijo, da identificira v dani situaciji to, kar naj bi bilo za to situacijo njeno nemožno-realno? Vse, kar lahko rečemo na tej točki, je, da filozofija na ta vprašanja ne more odgovoriti drugače kakor s svojim razsojevalnim aktom, s katerim postavlja obstoj primera realnega, s tem pa tudi, da je nerazločljivo razloženo. To, o čemer filozofija razsodi, da eksistira kot primer, je torej kraj neke radikalne ne-vednosti: kraj, v kateri filozofija sicer je, a ne misli. Še drugače: to, kar biva v izjavljenem primeru, je bit, ki je lastna filozofiji, bit brez misli.

To, kar filozofski razsojevalni akt vzpostavlja kot eksistenco primera lahko zdaj povzamemo v treh točkah. Prvič, to, kar je razglašeno kot primer, je kraj, kjer se filozofsko izrekanje Vsega prešije v smiselno celoto, s tem prešitjem pa pride filozofija sama do svoje eksistence. Deklarirani primer je sicer kraj, kjer filozofija ne misli, kraj, ki je nerazločljivo filozofski in političen hkrati, kraj politiziranosti same filozofije. A prav kot tak je konstitutivni del filozofskega izrekanja vsega. Prav na kraju te nerazločljivosti doseže filozofska misel samo sebe, začenja obstajati kot področje čiste misli. Zato lahko tudi postavimo trditev, da je nerazločljivost filozofije od njenega pogoja tisto, kar zagotavlja mišljivost filozofske misli. Ali tudi, da je politiziranost filozofije kraj, kjer se filozofija vzpostavlja in potrjuje kot akt čistega mišljenja.

Drugič, deklarirani primer je sicer konstitutivni moment filozofskega izre-

kanja Vsega, vendar le pod pogojem, da sklenitev tega izrekanja hkrati sproži njegovo razprtje. To, kar omogoča sklenitev filozofskega izrekanje Vsega o politiki – če še enkrat ponovimo, nerazločljivost vprašanja, kdo v izjavi o eksistenci primera realne politike dejansko govori, filozofija ali politika –, je tudi to, kar onemogoča zaprtje filozofskega izrekanja. Izrekanje Vsega, ki ga konstituira moment radikalne ne-vednosti, je tudi izrekanje nemožnosti Vsega. Eksistencialni moment ni moment zaprtja izrekanja v Vse, ampak je znamenje za to, da je Vse filozofskega izrekanja samo v sebi nemožno.

Tretjič, izjavljeni primer je v resnici korak filozofskega izrekanja Vsega v smeri k ne-Vsemu. Primer je nekaj, kar presega filozofijo od znotraj. S svojim razsojanjem, da je nekaj primer, se filozofija dotakne, ne dlje kot za izginevanje trenutka samega razsojevalnega akta, realnega svojega političnega pogoja. Trenutek srečanja filozofije s politiko realnega je v svoji enkratnosti sicer neponovljiv, vendar pa traja dovolj dolgo, da v sami filozofiji odpre mesto, kamor se lahko umesti, če že ne realno same politike, pa njeno lastno realno. To, kar filozofija razglša za primer realne politke, tako ne pripada ne filozofskemu diskurzu ne realni politiki sami. Deklarirani primer je prej ponavzočnje tistega nič, tiste nične distance, ki filozofijo za vselej ločuje od realnega njenega političnega pogoja.

Linija ločnica, ki loči razmerje, v katerem je do svojega izrekanja Vsega filozofija v svojem normalnem stanju, od razmerja, v katerem je do izrekanja Vsega filozofija pod pogojem, zadeva prav kraj politiziranosti filozofije, kraj, kjer ni mogoče razločiti, kdo govori, filozofija ali politika. Filozofija v normalnem stanju konstituira svoje izrekanje Vsega tako, da ta nerazločljivo politično-filozofski kraj iz njega izključuje. Drugače rečeno, to, kar se izmika filozofskemu dojetju politike v normalnem stanju, je kraj, iz katerega sem konstruirala svoje izrekanje Vsega. Kljub vsej svoji miselni aktivnosti je filozofija v normalnem stanju v položaju nekega »ne mislim«: ne misli namreč to, kar omogoča mišljivost njenega mišljenja. Ne misli kraja, kjer je nerazločljivo filozofska in politična hkrati. Če tvegamo določeno poenostavitev, lahko rečemo, da filozofija v normalnem stanju obravnava, prikrito ali odkrito, eksistencialni moment v skladu s kantovskim argumentom, ki implicira, da eksistenca ni predikat. Eksistencialni moment je tu uporabljen tako rekoč kot opozorilna tabla, ki označuje, da je prepovedan prehod iz sfere pojma v sfero eksistence, da je prepovedan prestop praga pojma.³

³ S takšno uporabo eksistencialnega momenta imamo opraviti npr. takrat, ko ga filozofija obravnava bodisi kot nekaj, kar je treba dokazati ali prikazati »od zunaj«, s pomočjo empirije, bodisi kot nekaj, kar je scela integrirano v njen diskurz: eksistenca je tu postavljena kot a priori, ki vselej že utemeljuje filozofski diskurz in ki je v toliko izvzet iz vsakega dokazovanja.

V nasprotju z normalnim stanjem filozofije pa je filozofija pod pogojem v takem razmerju do svojega izrekanja Vsega, da eksistencialnega momenta ne izključuje, ampak ga vključuje. Problem, pred katerega je s tem postavljena filozofija, se glasi: filozofija pod pogojem se mora vzpostavljati *v sami točki nerazločljivosti* med politiko in filozofijo kot področje čiste misli, kot filozofska misel, ki je filozofska in nič drugega kot filozofska. Če anticipiramo rešitev problema, bomo rekli, da mora filozofija, ki razsoja, da obstaja primer politike realnega, v samem aktu razsojanja ohranjati absolutno neujemanje med tem, kar vsakič znova služi kot primer, in tem primerom samim. Kakor hitro primer koincidira s tem, kar ga vsakokrat uteleša, kar je njegova vsakokratna eksistenca, filozofija izgublja svojo zmožnost, da artikulira realno svojega političnega pogoja.

Za filozofijo obstaja samo en način, na katerega lahko reši zastavljeni problem. Prehod od izrekanja Vsega, ki je značilno za filozofijo v njenem normalnem stanju, k izrekanju Vsega, ki odlikuje filozofijo pod pogojem, je opravljen samo takrat, kadar ima deklaracija »to je primer politike realnega« obliko reflektirajoče sodbe Kantove tretje Kritike. Ko postavljamo to trditev, moramo seveda tudi poudariti, da v kantovski reflektirajoči sodbi nimamo opraviti s sodbo o eksistenci, da v njej ne gre ne za dedukcijo partikularnega iz predpostavljenega občega ne za dedukcijo eksistence iz pojma.

Spomnimo se najprej še enkrat, da imamo v reflektirajoči sodbi opraviti z razmerjem med nečem partikularnim, primerom na eni strani, in univerzalnim, to je pravilom tega primera na drugi strani. Vendar ju sodba ne postavlja v razmerje tako, da bi partikularno podvrgla vladavini univerzalnega. Specifičnost reflektirajoče sodbe je, kot vemo, v tem, da ne razpolaga vnaprej z nobenim občim, z nobeno normo in nobenim pravilom, ki bo jo lahko vodil. Ne partikularno ne univerzalno nista dana že vnaprej. Pač pa akt reflektirajočega razsojanja proizvede ali izumi univerzalno v samem postopku, v katerem skuša afirmirati neko partikularnega tako, da ga dvigne na raven »primera univerzalnega«. V reflektirajoči sodbi se univerzalno proizvede hkrati s partikularnim: univerzalno je torej eksistenčno odvisno od tega, da se partikularno ne razpusti v njem, ampak da se pojavi in da se ohranja prav v svoji ireduktibilni partikularnosti, kot točka ireduktibilne singularnosti. Reflektirajoča sodba meri na univerzalno, ki obstaja le, kolikor ga suplementira ireduktibilna singularnost. V igro spravlja univerzalno, ki pride k sebi le v obliki svojega lastnega, nanjo samo ireduktibilnega primera. Primer univerzalnega je sam v sebi nekaj brezpogojnega in brezrazložnega, saj se kot ireduktibilna singularnost izmika slehernemu pravilu, sleherni normi in slehernemu zakonu.

Vendar pa zahteva razmerje med singularnim in univerzalnim, da bi bilo možno, še vpis tretjega člana, subjekta. Gre za specifičen subjekt: subjekt ref-

lektirajoče sodbe ima status subjekta izjavljanja. Vsaj v okviru lacanovske konceptualizacije pa subjekt izjavljanja sam v sebi ni drugega kakor prazno mesto abstrakcije od slehernega partikularnega izjavljalnega subjekta. Subjekt svojega mesta nima v Drugem, ampak ima svoje mesto zgolj v aktu izjavljanja samem.⁴

Reflektirajoča sodba je tako po svoji osnovni strukturi vozal treh instanc: univerzalnega, singularnega in subjekta. Povezanost treh instanc lahko opišemo takole: razsodba »to je primer pravila« ni konstatacija, ampak je deklarativ, še natančneje, je preskriptiv. Predpis ne predpisuje realnosti njenega najstva. Prav tako reflektirajoča sodba »to je primer pravila« ni proizvod odločitve subjekta, ki bi bil dan pred sodbo. Reflektirajoča sodba predpisuje edino, da ostajata partikularno, primer, in njegovo univerzalno, pravilo, le na podlagi sodbe »to je primer pravila«, se pravi, toliko časa, dokler obstaja izjavljalni akt in njegov subjekt izjavljanja. Lahko bi rekli tudi takole: preskriptivno razsojanje »to je primer pravila« predpisuje edino sam akt izjavljanja sodbe, ki postavlja obstoj primera, ta akt pa je utemeljen zgolj v zvestobi primeru. Zvestoba primeru pa je vedno znova obnovljena izbira reflektirajočega razsojanja kot načina, kako nekdo intervenira v dano situacijo in se vanjo vpisuje z razločitvijo tega, kar je v njej primer. Sodba in njen primer sta utemeljena edino v samem aktu razsojanja. Izbira razsojajoče intervencije v situacijo pa je izbira, ki je pred slehernim subjektom izbire. Gre za izbiro, ki ni odločitev za nekaj, za izbiro, ki ni, strogo vzeto, odločitev za nič, ampak je izbira same nujnosti izbire⁵. V tem momentu izsiljene izbire bi v toliko lahko videli trenutek, v katerem se prepletejo eksistenca subjekta, univerzalnega in singularnega.

Subjekt, to je v tem vozlu instanca subjekta izjavljanja. Kot tak je sicer sam v sebi prazno mesto nujnosti izbire, vendar pa pride do svojega deleža biti tako, da se pripne na to, kar v dani situaciji ponavzoča njeno realno, se pravi primer. *Singularno*, to je primer sam, kolikor se nikoli ne ujema s tistim dogajanjem, s tistim momentom, ki v dani situaciji na vselej specifičen način uteleša primer. Primer sam je ireduktibilna singularnost, ki je v razmerju do dane situacije brez razloga in vzroka, v njej je prisoten edino kot to, kar v njej manjka ali kar jo presega, skratka, kot njeno nemožno-realno. Primer je to, kar absolutno prekinja imanentnost situacijo, saj obstaja za situacijo edino v obliki neke vselej že pretekle dogodenosti, ki vedno znova prihaja iz prihodnosti. Drugače rečeno, realno primera ni realno na sebi, ampak obstaja kot realno-

⁴ Cf. Jacques Alain-Miller, *1,2,3,4* zv. II, str. 395, neavtoriziran tipkopijski predavanji iz šolskega leta 1984/5.

⁵ Gre za »izbiro brez koncepta...za absolutno čisto izbiro, za izbiro, ki je ločena od vsake druge predpostavke razen tiste, da je treba izbrati«, A. Badiou, *Conditions*, Seuil, Pariz 1992, str. 190.

primer edino, kolikor je primer univerzalnega. Realnost primera je na strani univerzalnega, ne na strani samega primera. *Univerzalnost* pa ni drugega kot zmožnost slehernika, da v tem, kar je postavljeno kot eksistenca primera, da torej v situacijskih momentih, v katerih razsojanje prepoznava eksistenco primera, ohranja njihovo realno jedro se pravi, brezpogojnost in brezrazložnost samega primera. Brezpogojnost in brezrazložnost primera pa ni mogoče izraziti drugače kakor tako, da je primer postuliran kot dejavna navzočnost naslavljanja na vse, kot nekaj torej, kar je načeloma prenosljivo vsem. Razsežnost »za vse« je treba tu seveda razumeti v pomenu, ki ga daje izrazu Badiou, se pravi, tako, da zaslišanosti tega naslavljanja ne pogojuje noben partikularen pogoj pripadnosti⁶. Univerzalno, to je navezadnje zmožnost tistega »slehernika«, ki se umešča v dano situacijo na način reflektirajoče sodbe, da v vsaki situaciji ohranja to, kar je zanjo njen primer-dogodek, v statusu njegove nepredikativne Istosti, ki se naslavlja na vse. Primer-dogodek vztraja tako v situaciji le, kolikor eksistira na njegovem mestu neskončen niz razsojevalnih postavitev tega, kar je vsakokrat znova, od situacije do situacije, njen primer-dogodek⁷.

Prav v reflektirajoči sodbi se torej filozofija vzpostavlja kot taka, v čistosti svoje misli, ki hkrati dopušča, da se pojavi politika kot realno njenega pogoja. Prav v trenutku, ko filozofija razsodi, da je mogoče v dani politični situaciji razločiti ta posebni boj ali pa to posebno gibanje kot primer politike realnega, kot primer politike emancipacije, lahko tudi sreča realno svojega političnega pogoja, in to ne le v obliki praznine distance, ki jo ločuje od njega. Pač pa lahko sreča to realno tudi v materialni obliki tega, kar v dani situaciji na vsakokrat poseben način uteleša njen primer-dogodek. Primer-dogodek sam lahko zdaj opišemo kot točko nerazločljivosti, v kateri se to, kar vznikne za trenutek kot realno politike, tudi že preoblikuje v to, kar je v obliki poimenovanja, utelesitve primera te politike, realno filozofije same.

Prav oblika reflektirajoče sodbe filozofiji tudi omogoči, da vzame nase svojo politiziranost, se pravi da svojo vselejšnjo politiziranost prekorači in se izogne padcu v netemetizirano zavzemanje specifičnih situacijskih političnih pozicij. Filozofija se mora afirmirati kot čista filozofija prav v točki svoje politiziranosti, se pravi v točki, ki je nerazločljivo politična in filozofska hkrati. V točki svoje politiziranosti pa se lahko afirmira kot čista filozofija le v postopku surafirmacije situacijskega političnega dogajanja. Ta surafirmacija ni druge-

⁶ Cf. Alain Badiou, *Sveti Pavel. Utemeljitev univerzalnosti*, prev. A. Zupančič, Analecta, Ljubljana 1998, str. 17

⁷ Kolikor se v tej operaciji razsojevalnega postavljanja primera njen nosilec hkrati subjektivira, lahko postavimo, da v reflektirajoči sodbi koincidirata subjektivacija in univerzalizacija.

ga kot reflektirajoča sodba : gre za postopek, v katerem filozofija vedno znova to, kar vsakokrat *je* eksistenca primera, kar vsakokrat uteleša primer, razloči od primera samega kot realnega jedra te eksistence. Primera sicer ni brez tega, kar vsakokrat uteleša primer, hkrati pa je primer vedno nekaj več ali nekaj manj od svoje utelesitve. Primer sam je ravno to, kar se nikoli ne ujema s tem, kar ga uteleša: je kraj tega neujemanja samega. Filozofija, ki surafirmira politično situacijo, mora, ko razsoja da je neki situacijski element eksistenca primera, vedno znova tudi afirmirati, da to, kar vsakokrat uteleša primer, ne glede na to, da je element politične situacije, ne pripada tej situaciji sami. Pač pa pripada zgolj filozofski definiciji politiki. Filozofija mora biti torej sposobna, da kot čista misel v načeloma neskončnem nizu drsi od tega, kar eksistira kot primer politike realnega v neki situaciji, k temu, kar eksistira kot primer politike realnega v drugi situaciji. In da pri tem ohranja, od primera do primera, Istost primera, njegovo ireduktibilno singularnost, ki je neposredno univerzalizabilna, kolikor je sama v sebi brezpogojna in brezrazložna.

Rado Riha
Filozofski inštitut ZRC SAZU
Ljubljana

HEGEL IN LIBERALIZEM: ZASTAVITEV PROBLEMA

DRAGANA KRŠIĆ

V naših¹ dosedanjih obravnavah Heglove politične filozofije smo se omejevali zgolj na *Osnovne črte filozofije prava* (odslej *OČFP*), pri čemer nas ni zanimal ne zgodovinski ne filozofski kontekst, v katerem je to delo nastalo, kakor tudi ne to, kako je kasneje učinkovalo. Kljub temu, da smo se torej do sedaj ograjevali od običajne obravnave Heglove politične in pravne filozofije, kjer slednjo interpreti vselej znova raziskujejo skozi to, ali so Heglovi politični nazori za naš čas, za našo dobo sprejemljivi ali ne; kjer se interpreti vedno znova sprašujejo, ali je Heglu – kot političnemu mislecu – šlo za upravičevanje neke konkretne, partikularne države, ali pa mu je, nasprotno, šlo za razvitje teorije moderne države; kjer so mnenja, ali je Hegel kot individuum liberalec ali ne, deljena ..., bomo v pričujočem prispevku, četudi nas je doslej zanimala le filozofova misel in utemeljitev problema *OČFP* kot taka in čeprav smo se doslej strogo držali pojmovnega razvitja v *OČFP*, zadeve zastavili prav na način »običajne« obravnave in poskusili odgovoriti prav na nekaj izmed že omenjenih vprašanj. Pri tem bo vsa naša radovednost veljala le enemu samemu vidiku. Osredotočili se bomo namreč na vprašanje, ali za Hegla lahko trdimo, da je filozof liberalizma, oziroma, ali lahko za njegovo politično filozofijo trdimo, da gre za filozofijo liberalizma? Kolikor se bo izkazalo, da je odgovor na to vprašanje lahko pritrdilen, nas bo v nadaljevanju zanimalo predvsem to, ali je Heglova politična misel dandanes dejansko aktualna, ali pa gre za politično filozofijo (liberalizma), ki jo je dejansko »povozil« čas.

¹ Primerjaj predvsem sledeče članke: »'Umna dejanskost' in filozofija«, v: *Filozofski vestnik*, XIX, št. 1/98, str. 155-168, Ljubljana 1998; »Mesto posameznika v strukturi Heglovih *Osnovnih črt filozofije prava*«, v: *Problemi*, XXXVII, št. 3-4/1999, str. 49-64, Ljubljana 1999; »Določitev človeka v Heglovih *Osnovnih črtah filozofije prava*«, v: *Filozofski vestnik*, XX, št. 1/99, str. 115-131, Ljubljana 1999; »Udejanjenje posameznikove svobode skozi triado 'Abstraktno pravo' – 'Moralnost' – 'Nравnost'«, v: *Razpol 11, Problemi*, XXXVII, št. 7-8/1999, str. 159-186, Ljubljana 1999.

Takšna zastavitev problema pa predpostavlja najpoprejši odgovor na vprašanje, kaj je (sodobnemu) liberalizmu sploh lastno? Natančneje rečeno, kaj je tisto, kar liberalizem razlikuje od ostalih političnih misli? Kaj je tisto temeljno liberalizma? Kaj je bistvena značilnost liberalizma? Je liberalizem en sam? Obstaja ena sama politična misel liberalizma? Če obstajajo različice, ali obstaja nekaj, kar jim je skupno? Če torej obstaja kopica avtorjev, ki jih v zgodovini politične misli uvrščajo med liberalce, se tako zagata nahaja v tem, da bi, če bi za naše izhodišče vzeli kateregakoli izmed njih, pri tem tvegali, da podležemo, ne zavedajoč se tega, eni izmed različic liberalizma. Zato vzemimo, da bi se temu problemu izognili, za izhodišče nekaj, kar naj bi predstavljalo natančno in jedrnato predstavitev nekega problema. Vzemimo torej za svoje izhodišče definicije liberalizma, na katere naletimo v filozofskih leksikonih, čeprav pri tem tvegamo to, da v teh »obče priznanih resnicah«, ki jih leksikoni običajno podajajo, tvegamo prav »utopitev nekih (a ponavadi precej pomembnih) razlik v določenih stališčih. Oglejmo si prvo definicijo liberalizma: »Liberalizem je politična ideologija, v središču katere se nahaja posameznik, je misel o posedovanju pravic nasproti vladi, vključno s pravico do spoštovanja, do svobode izražanja in delovanja, ter do svobode od religioznih in ideoloških prisil.«² Druga definicija poudarja naslednji vidik liberalizma: »Liberalizem, eno izmed glavnih političnih ideologij sodobnega sveta, odlikuje pomembnost, ki jo pripisuje civilnim in političnim pravicam posameznikov. Liberalci zahtevajo substancialno področje osebne svobode – vključno s svobodo vesti, govora, združevanja, poklica in nedavno tudi spolnosti –, v katero naj bi se država ne vmešavala, razen takrat, da bi druge zaščitila pred kršitvami.«³ »Tako libertanizem kot liberalizem blagostanja [dve po tem leksikonu pogloblitni smeri liberalizma] sta zavezana *individualizmu*. To stališče ima pravice posameznikov za temeljne in upravičuje delovanje inštitucij prisile kot tistih, ki podpirajo te pravice.«⁴ Imamo torej tri definicije liberalizma, ki poudarjajo naslednje: prvič, da je liberalizem ideologija – druga definicija ga celo uvršča med glavne politične ideologije sodobnega sveta; drugič, da gre liberalizmu za svobodo posameznika, ki je, tretjič, v središču vsake liberalne misli. Že na tej osnovni ravni se sicer nakazuje cela kopica odprtih vprašanj in medsebojnih razlik teh treh definicij. Očitno je, da vsaka definicija nastopa s tega ali onega zornega kota – v prvem in drugem primeru z vidika posameznika, v

² Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1994, str. 218.

³ Ted Honderich (ur.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1995, str. 483.

⁴ Robert Audi (gl. ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, str. 629.

tretjem pa z vidika (kar iz tega navedka sicer ni razvidno) razlage odnosa do institucij prisile. Toda na tem mestu bomo omenjene razlike zanemarili in se predvsem osredotočili na tisto, kar vse tri definicije združuje: namreč prepričanje, da je v liberalni politični filozofski misli *posameznik* v središču, tj. da liberalizem tako ali drugače v središče svoje politične misli postavi *posameznika*. Kadar liberalizem govori o pravicah ali svoboščinah, vselej govori o pravicah in svoboščinah *posameznika*. Posameznik in njegove pravice so torej temeljni razpoznavni kamen liberalne politične misli.

Kako pa je s tem pri Heglu? Ali obstaja kak filozofski leksikon, ki bi Hegla uvrstil med glavne »filozofske razlagalce liberalizma«? Med slednjimi navadno najdemo sledeča imena: »Johna Locka, Immanuela Kanta, Benjamina Constanta, Wilhelma von Humboldta, Johna Stuarda Milla, T. H. Greena, L. T. Hobhousea in v povojnem obdobju še Isaiaha Berlina, H. L. A. Harta, Johna Rawlsa in Ronalda Dworkina.«⁵ Kot vidimo, Hegla med njimi ni. Še več. Prej ga uvrščajo v kak nasprotni tabor – *Cambridge Dictionary of Philosophy* pravi celo sledeče: »Komunitarizem, ki črpa iz Hegla, zavrača individualizem.«⁶ Je potemtakem Hegel nasprotnik liberalizma? Po našem mnenju je odgovor nikalen oziroma naravnost nasproten pravkar navedenemu citatu, saj Heglove *OČFP* vsekakor izpričujejo elemente liberalne politične misli. Zakaj? Kolikor je namreč načelo avtonomije posameznika temeljno načelo liberalizma, kar nam navedeni leksikoni filozofije vsekakor zagotavljajo, potem Hegel nedvomno je liberalec.

Skupni imenovalec *OČFP* in rdeča nit, ki tvori temelj strukture *OČFP*, izhodišče, iz katerega je mogoče pojasniti notranjo členitev in razdelitev *OČFP*, je prav *posameznik*. Glavni igralec *Filozofije prava* je posameznik, ki ga Hegel enkrat poimenuje oseba, drugič subjekt in tretjič spet konkretna oseba – odvisno pač, v katerem delu *OČFP* nastopa. Ne glede na različno poimenovanje, pa gre zmeraj za enega in istega posameznika. Naj Hegel govori o pravu nasploh, naj govori o družini, državi, civilni družbi, zakonski zvezi, o kakršnikoli drugi obliki družbene organiziranosti, zmeraj je posameznik, individuuum tisto, kar tvori jedro tega. Toda ne samo, da se v *Filozofiji prava* vse dogaja zaradi posameznika, temveč se vse dogaja tudi *glede na* posameznika. Kot smo pokazali že na nekem drugem mestu,⁷ je mogoče že sam termin *Recht* iz naslova *OČFP* (tj. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*) razumeti v dveh pomenih: kot *pravo* in kot *pravico*. In že ta dvojnost izraza *Recht* je tista prva točka, ki Hegla

⁵ Ted Honderich (ur.), *The Oxford Companion to Philosophy*, str. 483.

⁶ Robert Audi (gl. ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, str. 629.

⁷ Glej: Dragana Kršič, »Mesto posameznika v strukturi Heglovih *Osnovnih črt filozofije prava*«, zlasti str. 50–56 idr.

uvršča v liberalni tabor. Tako pravi Steven B. Smith, da Heglova kritika liberalne tradicije, tj. tradicije, ki temelji na pravicah in ki smo ji priča vse od Hobbesa do Kanta, samega Hegla »ne naredi za antiliberalca«, pač pa »ohranja tisto, kar se ji zdi v klasičnem liberalizmu vredno«. ⁸ Primerov, ko Hegel termin ne le uporabi v obeh pomenih, temveč ga uporabi v takšni ali drugačni obliki v navezavi na posameznika, v navezavi na individuuma, ni malo. Navedimo le nekatere: »... že tukaj je jasno, da ima zgolj osebnost *pravico* do stvari in da je *osebno pravo* bistveno stvarno pravo...« (§ 40 op.), »... pri Kantu so vrh tega družinskega razmerja na stvarni način osebne *pravice* ...« (§ 40 op.), »... njuna *na sebi* bivajoča identiteta prejme eksistenco s prehodom lastnine enega v lastnino drugega prek skupne volje in ohranitve njunih *pravice* – v pogodbi ...« (§ 40), »... absolutna človekova *pravica do prisvojitve* vseh stvari ...« (k § 43), »Vsakdo ima *pravico*, da naredi svojo voljo za stvar ...« (§ 43 d), »... neodtujljive [unveräußerlich] so zato tiste dobrine, ali bolje, substancialne določitve, prav tako pa je *pravica* do njih *nezastarljiva*, ...« (§ 66), »... četorej govorimo o *pravici*, ki jo ima oseba nad svojim življenjem, ...« (§ 70), »... toda *pravica volje* je, da v svojem dejanju pripozna zgolj to kot svoje delovanje...« (§ 117), »... *pravica subjekta*, da v delovanju najde svojo zadovoljitev ...« (§ 121), »... *pravica posebnosti subjekta*, da se zadovolji, ali, kar je isto, *pravica subjektivne svobode* tvori prelomnico in središče med starim vekom in moderno dobo, ...« (§ 124) »... pravica, da ne pripoznam tistega, česar sam nisem videl za umno, je *najvišja pravica subjekta* ...« (§ 132 op.; poudarki v vseh Heglovih navedkih so večinoma naši). S K. H. Iltingom se tako lahko kvečjemu samo strinjamo, da Hegel spada med tiste filozofe, ki jim človek nastopi najpoprej kot »nosilec *pravice*«, ki ima »eno samo dolžnost«, tj. da druge ljudi »pripozna za prav take nosilce *pravice*«. ⁹

Recht kajpak ni edini pojem, ki se ga v OČFP dá razložiti na pravkar opisan način. Hegel se namreč razlage različnih por družbene organiziranosti – tako prava, pogodbenih razmerij, države, civilne družbe, družine, zakonske zveze, kot kršitve oziroma zločina, kakor tudi suženjstva, in še bi lahko naštevali – vedno loteva skozi optiko posameznika. Pri tem ga ne zanima zgolj posameznik, temveč predvsem, kakšne posledice ima »dejstvo« obstoja takšnega in drugačnega »združevanja« na samega posameznika kot takega oziroma v kakšnem razmerju je posameznik do tega »dejstva«, do te »realnosti« kot take. Hegel namreč poskuša odgovoriti, razložiti, pojasniti in razumeti neko »dejs-

⁸ Steven B. Smith, *Hegel's Critique of Liberalism. Rights in Context*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1989; str. x.

⁹ K. H. Ilting, »Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie«, v: Manfred Riedel (ur.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie 2* (zbornik), Suhrkamp Verlag, Frankfurt na Majni, str. 53.

tvo«, ki se mu reče *družba*. Zanima ga vprašanje, kako to, da v družbi »vlada« takšna organiziranost, takšen način življenja, v katerem običajno sobiva več posameznikov? Posameznik je vedno v interakciji, njegovo delovanje je vselej v neki vzajemnosti z delovanjem drugega posameznika. Ni ga posameznikovega dejanja, ki bi bilo zgolj dejanje zase. Prav dejstvo, da je vsako posameznikovo dejanje, kolikor je dejanje, hkrati tudi simbolna gesta oziroma, hegllovsko rečeno, da pretendira na občost, je tisto, kar se nahaja v središču Heglovih *OČFP*.

Tako Hegel že po začetnih paragrafih »Uvoda«, kjer pojasni, da je namreč prav »*ideja prava*, pojem prava in njegovo udejanjenje« (§ 1) tisto, kar je »predmet *filozofske pravne znanosti*« (§ 1), kjer pojasni sam status pravne znanosti – pojmuje jo kot »*del filozofije*« (§ 2), ki mora kot taka, tj. kot filozofija, »zato razviti *idejo*, ki je um nekega predmeta, iz pojma, ali, kar je isto, opazovati lastni imanentni razvoj same stvari. Kot del ima neko določeno *izhodiščno točko*, ki je *rezultat* in resnica tistega, kar *predhodi* in iz česar sestoji *dokaz* taistega. Potemtakem je pojem prava glede na svoje *postajanje* izven znanosti prava, njegovo dedukcijo tu predpostavljamo, in ga imamo za danega« (§ 2) –, razloži tisto idejo, za katero v *OČFP* gre:

»tla [Boden] prava so *duhovno* nasploh, njegovo mesto in izhodišče je *volja*, ki je *svobodna*, tako da tvori svoboda njegovo substanco in določitev. Sistem prava je kraljestvo udejanjene svobode, je svet duha, ki je proizveden iz njega kot neka druga narava.« (§ 4)

Naj povzamemo: filozofija prava je del filozofije kot take, je torej tako del neke širše celote, a hkrati vseeno nek specifičen del – torej »del«, ki ima svoje področje obravnave. Če torej neki pravni znanosti specifičnost njenega področja določi *področje* njene obravnave – katerega Hegel v *OČFP* pojmuje na sledeč način: »če tu govorimo o pravu, ne mislimo s tem zgolj civilnega prava, kar se pod pravom običajno razume, pač pa tudi moralnost, nrvnost in svetovno zgodovino, ki prav tako spadajo vanj, saj pojem povezuje misli« (§ 33d) –, pa ji njena »občost«, »splošnost«, saj je kot pravna znanost del filozofije same (tj. neke širše celote, nekega bolj občega področja), naloži to, da mora prav *kot filozofija* ne le razviti »*idejo*, ki je um nekega predmeta«, temveč tudi to, da mora to idejo razviti na strogo določen način, namreč »iz pojma«. Ta ideja, ki jo mora pravna znanost kot del filozofije »razviti«, pa je v nekem pomenu tudi njena »*izhodiščna točka*«, tj. izhodiščna točka, ki je hkrati »*rezultat* in resnica tistega, kar *predhodi* in iz česar sestoji *dokaz* taistega« (§ 2).

In kaj po Heglu tvori »mesto« in »izhodišče« *prava*? Kot smo videli že v navedku zgoraj, je Hegel v postavitvi »izhodiščne točke« prava povsem kratek in jedrnat. V enem samem, a za *OČFP* pomenljivem stavku pove, da je mesto

in izhodišče prava »volja«. A ne kakršnakoli volja, temveč prav volja, »ki je svobodna«. Ta svoboda pa je tisto, kar tvori »substanco in določitev« prava. Samo pravo, tj. »sistem prava«, pa je »kraljestvo udejanjene svobode«, tj. »svet duha, ki je proizveden iz njega kot neka druga narava« (§ 4). Zakaj je ta kratka in jedrnata misel za *OČFP* tako bistvena? Zato, ker Hegel v enem samem paragrafu, v enem samem stavku omeni praktično vse, kar je bistveno za filozofijo prava: duhovno, voljo in svobodo, tj. udejanjenje svobode. Kaj Hegel razume s tem »duhovnim«? Kaj je sploh ta »volja, ki je svobodna«? Kaj se pravzaprav skriva za tem »kraljestvom udejanjene svobode«? Odgovori so več ali manj preprosti: Duhovno kot »tla prava« – v resnici bi lahko rekli, da gre za neke vrste »temelj« prava – predstavlja namreč tisto področje, kjer je po Heglu »mogoč spopad tega, kar je, in tega, kar naj bo«. Tistega, kar je, in tistega, kar naj bo zato, ker v »zakonih prava stvar ne velja, ker je, temveč vsakdo zahteva, naj ustreza njegovim lastnim kriterijem«. Gre za zahtevo, ki jo vsak posameznik popolnoma legitimno postavlja, saj so zakoni prava »tisto postavljeno, od ljudi izhajajoče«. ¹⁰ Zakoni prava so torej nekaj, kar ustvarja, kar kreira človek sam in torej niso nekaj, za kar bi lahko indiferentno rekli: »Es ist so«. V duhovnem kot »temelju« prava pride torej do popolnega izraza prav »najvišja pravica subjekta«, namreč tista pravica, da »ne pripoznam tistega, česar sam nisem videl za umno« (§ 132 op).

Tako nas že odgovor na vprašanje, kaj je to duhovno, prav zaradi nekega razkoraka med tem, kar je, in med tem, kar naj bo, in prav zaradi legitimnosti naše pravice, naše zahteve, »da ne pripoznam tistega, česar sam nisem videl za umno«, posredno pripelje do odgovora na vprašanje, kaj je pri Heglu sploh ta »volja, ki je svobodna«. Že v tem duhovnem, že v teh zakonih prava, ki so od človeka postavljeni, se namreč skriva človek, posameznik kot tisti, ki zakone postavlja, se po njih ravna – ali pa tudi ne –, in ki jih konec koncev tudi spreminja ter jim nasprotuje, kadar jih ne more pripoznati za umne. Kaj se nasploh »skriva« za to Heglovo filozofsko »žargonizacijo« v 4. paragrafu? Odgovor je zelo preprost: *subjekt, posameznik* namreč. Svobodna volja je v *OČFP* ne le sinonim za posameznika, temveč za točno določenega posameznika – za

¹⁰ Hegel v »Predgovoru« *OČFP* oriše razliko med zakoni narave in zakoni prava predvsem z vidika, kaj lahko naše spoznanje o njih samih na njih samih spremeni. Sam ta opis razlike med zakoni narave in zakoni prava so nekaj, kar je v *OČFP* predpostavljene. Podrobneje o omenjeni razliki med dvema vrstama zakonov glej: »Določitev človeka v Heglovih *Osnovnih črtah filozofije prava*«, zlasti str. 115-119. Samo problematiko je Hegel med drugim razvil na svojih predavanjih, ki jih je imel o *Naravnem pravu in državoslovju* v zimskem semestru v letih 1822/1823, in jo je moč najti kot »Dodatek« k »Predgovoru« *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, oziroma tudi v slovenskem prevodu Božidarja Debenjaka. Glej: »Osnovne črte filozofije prava. Predgovor«, *Problemi*, št. 7-8/1998, Ljubljana, str. 49-61.

svobodnega posameznika namreč. Za svobodnega posameznika zato, ker je svoboda po Heglu »dejanska zgolj kot volja, kot subjekt« (§ 4d). Tega subjekta, tega posameznika pa že v samem štartu *OČFP* »krasi« določen prilastek, atribut, ki je od njega nedeljiv in takorekoč neodtujljiv. To neločljivost svobode in volje pa Hegel pojasni s sklicevanjem na »fizično naravo«:

»Svoboda je namreč ravno tako temeljna določitev volje kot je teža temeljna določitev telesa. Ko rečemo, da je materija težka, bi lahko kdo menil, da je ta predikat zgolj naključen; pa ni, saj v materiji ni ničesar netežkega: še več, materija je teža sama. Teža tvori telo in je telo. Ravno tako je s svobodo in voljo, kajti svobodno [das Freie] je volja. Volja brez svobode je prazna beseda, tako kot je svoboda dejanska zgolj kot volja, kot subjekt.« (§ 4 d)

Svoboda je volji, posamezniku, tj. subjektu nekaj tako substancialnega, da le-te brez te, kolikor hoče volja – tj. posameznik – ustrezati svojemu pojmu, ni.¹¹ Tako človeka brez svobode ni in zato v režimih oziroma pravnih sistemih, ki dopuščajo obstoj suženjstva (kot tak primer navaja Hegel rimsko pravo), prave definicije človeka tudi pod lupo ne bi mogli najti. Po Heglu se namreč jaz kot posameznik, kot neka (svobodna) entiteta manifestiram drugemu posamezniku prav preko svojega telesa, tj. – kot pravi – »za druge sem bistveno nekaj svobodnega [ein Freies] v svojem telesu, kot ga neposredno imam« (§ 48). Zato ima prav vsak posameznik absolutno pravico ne samo do prisvojitve, temveč tudi do odsvojitve katerekoli stvari (o tem Hegel spregovori podrobneje v razdelku o abstraktnem pravu, ko govori o pogodbi), toda absolutno nobene pravice, da bi si prisvojil in podredil človeka kot takega.

Prav ta »svobodna volja«, prav ta »svobodni posameznik« pa je tista izhodiščna točka, ki jo mora imeti in za katero si mora po Heglu prizadevati vsaka pravna znanost. Ob tem je treba poudariti ne samo to, da Hegel človeka pojmuje kot *umno* in *svobodno* bitje, oziroma kot *bitje volje*, temveč predvsem to, da vsi omenjeni predikati za Hegla veljajo le, kolikor veljajo za *use*, kolikor so *univerzalni*. Sami smo o tem, kakšen je Heglov posameznik, podrobneje spregovorili drugje,¹² zato se na tem mestu v podrobnosti ne bomo spuščali. Ustavimo se še pri zadnjem momentu, ki ga v 4. paragrafu poda Hegel. Poleg duhovnega, volje in svobode, v njem omeni tudi »kraljestvo udejanjene svobode«, tj. to, da je »sistem prava kraljestvo udejanjene svobode«. Za Hegla ni dovolj reči, da je izhodišče prava »volja, ki je svobodna«, tj. da je izhodišče

¹¹ Tu puščamo drugo temeljno oziroma substancialno določitev volje – mišljenje namreč – ob strani, saj za oris Heglovega razmerja do liberalizma ni toliko pomembna.

¹² O tem glej predvsem »Določitev človeka v Heglovih *Osnovnih črtah filozofije prava*« in »Mesto posameznika v strukturi Heglovih *Osnovnih črt filozofije prava*«.

prava svobodni posameznik, treba je tudi orisati, na kakšen način in zakaj je ta volja svobodna in zakaj je ta določitev tej volji substancialna. A hkrati tudi zgolj oris te volje oziroma posameznika ne zadostuje, temveč je treba tudi pokazati, kako se ta volja, ta posameznik dejansko udejani, tj. pripozna samega sebe za takega, kar Hegel tudi stori v poglavjih »Abstraktno pravo«, »Moralnost« in »Nравnost«. Drugače rečeno, ko Hegel enkrat oriše posameznika (kakor to stori v »Uvodu«), ga potem, takšnega, kot je, enostavno vrže v svet, tj. na področja, ki jih pod eno streho nosi enonadstropna hiša, ki sestoji iz treh delov, treh traktov – abstraktnega prava, moralnosti in нравnosti –, prehod med temi trakti pa predstavlja (svobodni in umni) posameznik, ki svojo svobodo in umnost udejanja vstopajoč enkrat v en, drugič v drug, tretjič pa v tretji del zgradbe, tj. v takšna in drugačna razmerja, ki jih je najti v tem ali onem delu. Samo to vstopanje v razmerja pa ni nekaj, kar bi lahko ali pa tudi ne bilo, temveč je to za posameznikovo udejanjenje in pripoznanje nekaj nujnega. Do svojega lastnega udejanjenja, do svojega polnega pripoznanja kot svobodne in umne osebe Heglov posameznik namreč ne more priti drugače kot prav s pomočjo »združevanja« oziroma *skozi* »združevanje«. Heglov posameznik do lastnega pripoznanja, in do tega, čemur Hegel reče »udejanjenje posameznikove svobode«, pride šele v razmerju do nečesa, predvsem pa v razmerju do nekoga. Hegel namreč poskuša v *OČFP* misliti to, ali smo in zakaj smo »družbena bitja«. Sam postopek premisleka tega sestoji namreč v tem, da Hegel najpoprej pojasni, kaj je pojem volje, tj. iz česa sestoji pojem človeka, nakar ga, potem, ko ga v »Uvodu« oriše, enostavno pošlje v »svet«, v »svet«, ki ga v *OČFP* predstavljajo tako »Abstraktno pravo«, kot »Moralnost« in (predvsem) »Nравnost«. Pošlje ga torej v svet s tem, da reče, da je »svet prava kraljestvo udejanjene svobode«. In ker so po Heglu samo ljudje bitja, ki imajo voljo, volje pa brez predikata »svoboda« ni, gre seveda za udejanjanje *posameznikove, človekove* svobode. »Svet« in razmerja, ki se pojavljajo v njem, pa nastopijo kot medij, kot prostor človekovega »udejanjanja«, človekovega *pripoznanja*. »Udejanjenje svobode« predstavlja namreč prav način posameznikovega pripoznanja, način tega, kako se posameznik, individuum, tj. človek, »ozave« samega sebe, tj. način, kako posameznik pride do samega sebe, kako postane, heglovski rečeno, »na sebi in za sebe«.

Tako bi sicer lahko rekli, da bi se Hegel podpisal pod izjavo, da »noben človek ni otok, celota zase«,¹³ toda le delno. Hegel seveda ne bi bil Hegel, če ne bi izvedel nekega minimalnega, a zato pomembnega obrata. Pokazati, kako človek *ni* otok, kako človek *ni* celota zase, za Hegla pomeni ostati na pol poti.

¹³ Izjava J. Donneae, *Devotions*, XVII, navedeno po: Bertrand de Jouvenel, »Svoboda kot dostojanstvo«, v: R. Rizman (ur.), *Sodobni liberalizem (zbornik)*, str. 53, prev. Natalija Mikec.

Njegov interes je – prav obratno – pokazati, kako *je* in na kakšen način *je* posameznik prav v tej poplavi družbenosti »otok, celota zase« in v tej točki je Hegel Kantov dedič. Hegel namreč zgolj nadaljuje tisto, kar se običajno imenuje Kantov kopernikanski obrat in prav zato tudi postavi *subjektivno svobodo* kot tako za »prelomnico in središče med starim vekom in moderno dobo, ...« (§ 124). Na nek način Hegel posameznika, posameznikovo svobodo pojmuje kot »*state of mind*«, kot *stanje duha*. Tu vsekakor ne gre za stoisčko pojmovanje svobode, po katerem smo lahko svobodni, četudi smo v okovih ali pa v sužnje-lastniškem razmerju. Hegel je namreč Kantov dedič tudi v tem, da ga zanima še neka druga dimenzija posameznikove svobode, tj. način udejanjanja le-te. Kaj pravzaprav to pomeni? Poskušajmo to pojasniti na precej banalen način. Vzemimo kozarec vina, ki je napol poln oziroma napol prazen. O tem, ali je kozarec napol poln ali napol prazen se je mogoče pogovarjati, prepirati in dogovarjati. Odvisno od tega ali smo »po naravi« pesimisti ali optimisti, bomo trdili eno ali drugo, toda samega dejstva – tj. napol polnega/praznega kozarca – to ne spremeni. Ključen Heglov poudarek pri vsej zadevi pa je, da je že samo »dejstvo« posredovano – ravno zato Hegel na pripombo, da dejstva nasprotujejo teoriji, tudi odgovarja »tem slabše za dejstva«. Heglov poudarek v *OČFP* je, da je vse, kar šteje, prav način našega percipiranja, dojetanja in razumevanja dejstev. To je namreč tisto, kar nas najbolj opredeli v našem delovanju. Razumevanje tega, kaj pomeni biti zakonski partner, biti starš, biti pogodbeni stranka, biti državljan, biti član tega ali onega, posamezniku ponuja »podlago« in »temelj« za njegovo delovanje. In posameznikovo *delovanje* je tisto, kar edino šteje v procesu posameznikovega lastnega udejanjanja in pripoznanja. Ne dojeti bistva posameznika, tj. osebe, subjekta, pa pomeni ne dojeti tudi bistva skupnosti. Kolikor ne dojamemo, da smo lahko to, kar smo, le preko nekega »izstopnega koraka« iz sebe, kolikor ne dojamemo, da je naše delovanje, ki edino šteje, že posredovano s tem korakom, bomo družinske vezi, državljanske in ostale obveze jemali le kot nekaj omejujočega za svobodo posameznika.

Vsa zadeva nas je na tem mestu pripeljala do našega izhodišča, do izhodiščnih definicij liberalizma. Videli smo, skozi predstavitev glavnih kategorij Heglovih *OČFP* – svobode, pravice, posameznika –, da je Hegel, kolikor jemlje načelo avtonomije posameznika za svoje temeljno načelo, nedvomno liberallec. Vendar pri tem ni dovolj reči, da liberalna politična misel postavi v središče posameznika, temveč se je treba vprašati, *kakšnega posameznika*, da bi videli, ali so oziroma ali dejansko obstajajo kakšne vzporednice med Heglom in liberalizmom. Ni je namreč politične teorije, ki se tako ali drugače ne bi ukvarjala z obravnavo posameznika. Razlike nastanejo prav pri razumevanju tega posameznika oziroma pri obravnavi njegovih »prioritet«. In videli bomo,

da tudi liberalni politični misleci – tako kot Hegel – razumejo »svobodo posameznika, in če hočete tudi družine, kot najvišji cilj v presoji družbene ureditve. Svoboda kot vrednota se v tem smislu nanaša na medsebojne odnose med ljudmi...«¹⁴

Prav tu pa nastopijo težave. Gre namreč za termin, katerega pomen je, kot pravi Isaiah Berlin, »tako luknjičav, da se zdi odporen le proti malokateri razlagi.«¹⁵ Zato tudi same politične teorije liberalizma niso enoznačne. Daniel Bell v svoji razpravi tako trdi, da imamo »v zgodovini *filozofije* opraviti s tremi razumevanji liberalizma.«¹⁶ Za prvo razumevanje je liberalizem metoda kritike, kjer »liberalci gledajo kritično na vse podedovane družbene ustanove in kulturne tradicije, tj. s stališča njihove *prenove*, opirajoč se na razum in izkušnje«. Drugo gledišče se identificira s sekularnim humanizmom, pri čemer gre »za vračanje k starim Grkom ali pa za opiranje na modernost, ki je izšla iz renesanse, iz idej individualnosti, ustvarjalnosti in izvirnosti«. Ta druga liberalna opcija si nadalje »prizadeva namesto *metode* uporabiti nek niz *vrednot*, s katerimi bi zavarovala družbo pred verskim fanatizmom, ideološkim ekstremizmom in slepim aktivizmom«. Tretje razumevanje liberalizma pa je »pojav moderne dobe« in se »koncentrira okoli vrednote *svobode*«. ¹⁷ Isaiah Berlin pa, za razliko od Bella, liberalne politične teorije postavi le v dve večji skupini, ki pa se med seboj razlikujeta prav po definiciji svobode. Za eno skupino je tako značilen pojem »*negativne*« *svobode*, kjer »sem svoboden toliko, kolikor me noben človek ali ustanova ljudi ne ovirata v moji dejavnosti«, pri čemer je politična svoboda v tem smislu dojeta kot »območje, v katerem lahko človek deluje, ne da bi ga drugi ovirali«. Kolikor mi pa »drugi preprečuje početi tisto, kar bi sicer počel, sem v tej meri nesvoboden; če pa to območje drugi ljudje skrijajo preko določenega minimuma, me je mogoče šteti za prisiljenega ali nemara celo zaslužjenega.«¹⁸ Za to opcijo, ki jo sestavljajo »še zlasti takšni libertarci kot [so] Locke in Mill v Angliji ter Constant in Tocqueville v Franciji«, obstaja »minimalno območje osebne svobode, kamor nikakor ne bi smeli vdirati.«¹⁹ Za drugo liberalno opcijo pa je značilen pojem »*pozitivne*« *svobode*, kjer »'pozitivni' smisel besede 'svoboda' izhaja iz posameznikove želje, da bi bil svoj gospodar«, od tega, da si »želim, da bi bilo moje življenje in

¹⁴ Milton Friedman, »Odnos med ekonomsko in politično svobodo«, v: Rudi Rizman (ur.), *Sodobni liberalizem (zbornik)*, Krt, Ljubljana 1992, str. 151, prev. Natalija Lunar.

¹⁵ Isaiah Berlin, »Dva koncepta svobode«, v: Rudi Rizman (ur.), *Sodobni liberalizem (zbornik)*, Krt, Ljubljana 1992, str. 69, prev. Darko Štrajn.

¹⁶ Daniel Bell, »Liberalizem v postindustrijski družbi«, v: Rudi Rizman (ur.), *Sodobni liberalizem (zbornik)*, Krt, Ljubljana 1992, str. 231, prev. Natalija Lunar.

¹⁷ *Ibid.*, str. 231-232.

¹⁸ Isaiah Berlin, »Dva koncepta svobode«, str. 69-70.

¹⁹ *Ibid.*, str. 71.

moje odločitve odvisne od mene, ne pa od kakršnihkoli zunanjih sil«, od tega, da »želim biti instrument svojih lastnih dejanj volje, ne pa instrument dejanj volje drugih ljudi«, tj. od tega, da »želim biti subjekt, ne pa objekt«. ²⁰

Naj je torej utemeljitev svobode »pozitivna« ali »negativna«, zmeraj gre v sodobni liberalni misli – tako kot pri Heglu v *OČFP* – za utemeljitev svobode kot take. Ronald Dworkin na retorično vprašanje, »ali obstaja načelna nit, ki se vleče skozi bistvena liberalna stališča in jih razlikuje od ustreznih konservativnih stališč«, tako odgovorja: »politike demokracij« priznavajo »več neodvisnih ustavnih političnih idealov, od katerih sta najpomembnejša ideala svobode in enakosti«, različne politične teorije si »delijo enaka ustavna načela«, vendar se med seboj razlikujejo po tem, »da različnim načelom pripisujejo različno sorazmerno pomembnost«. In *svoboda* je tisto načelo, kateremu liberalci pripišejo med vsemi ostalimi načeli največjo veljavo. ²¹ Ne samo, da je v liberalni politični misli »posameznik ključna referenca družbe« ²², temveč je prav »svoboda na prvem mestu« iz preprostega razloga, ker namreč »družbi omogoča največ možnosti, medtem ko se je mogoče o drugih vrednotah, na primer o enakosti, pravičnosti in učinkovitosti, dogovarjati«. ²³ Svoboda kot politično načelo, kot politična kategorija, je torej nekaj, kar je v liberalizmu – tako kot pri Heglu – absolutno *nediskutabilnega*. Je nekaj, o čemer se ne da niti razpravljati, je nekaj, za kar lahko rečemo ne samo, »to je tako«, temveč predvsem »to je *zgolj* tako in nič drugače«.

Tu je treba, za konec poudariti naslednje. Čeprav drži, da gre tako Heglu kot sodobnemu političnemu liberalizmu za posameznikovo svobodo, vseeno obstaja neka minimalna razlika. Razlika je v tem, da gre Heglu bolj za utemeljitev in ponazoritev pomembnosti poudarka na posameznikovi svobodi kot temeljnem načelu politične ureditve, medtem ko se sodobni liberalci ukvarjajo predvsem z vprašanji za kakšno svobodo, za kakšne vrste pravičnosti, za katere vrste pravic gre. Morda je temu tako, ker ves Heglov poudarek velja prav *utemeljivoi* posameznikove svobode kot temelja vsakršne družbenosti, vsakega »združevanja« kot takega, vse ostalo pa je zanj na nek način diskutabilno. Drugače rečeno, bistveno je, da se o vsem tem (pravica, svoboščinah, ...) dá diskutirati, toda le na podlagi tega, da izhajamo iz posameznika, katerega temeljna določitev je to, da je svobodno bitje in da ima vso pravico, da svojo svobodo realizira tako, kot sam hoče. Toda ne glede na vse, nosi termin »svoboda« za Hegla, kot tudi za sodobne liberalne politične mislece, v sebi nujno

²⁰ *Ibid.*, str. 77.

²¹ Ronald Dworkin, »Liberalizem«, v: Rudi Rizman (ur.), *Sodobni liberalizem (zbornik)*, Krt, Ljubljana 1992, str. 211, prev. Božidar Kante.

²² Daniel Bell, *nav. delo*, str. 234.

²³ *Ibid.*, str. 248.

moment *izbire*.²⁴ Biti svoboden pomeni imeti možnost izbrati in izbirati, tj. pomeni možnost subjektovega svobodnega odločanja. Za liberalizem je ključen prav poudarek na subjektovi možnosti svobodne izbire. Če je svoboda možnost svobodnega odločanja in prostosti od vseh prisil, pravica do takšnega ali drugačnega delovanja in tudi ne-delovanja, potem mora imeti subjekt oziroma posameznik, kot smo videli pri Bellu, pri tem povsem proste roke. Tudi Hegel pristaja na možnost subjektovega, posameznikovega odločanja oziroma na izbiro načina lastnega udejanjanja, izbiro načina realizacije lastne svobode, tj. svojega bistva. Poudarja pa, kar je za liberalizem nemara nekoliko nelagodno, da sama svobodna izbira že predpostavlja neko določeno izbiro. Gre za izbiro, ki omogoča svobodo posameznika kot tako. Drugače rečeno, gre za izbiro, ki se nemara v dejanskosti ni nikoli zares zgodila, za izbiro, ki je transcendentalna v kantovskem pomenu besede, za izbiro samega okvira, ki določa svobodno izbiro kot tako. Ta izbira je kajpak *izsiljena izbira*, izbira, ki je edina možna izbira za svobodna in umna bitja, izbira, ki jo kot omikana in etična bitja po Heglu *moramo narediti* in ki jo kot tako tudi *moramo vzeti nase*. Gre za izbiro, ki jo Lacan v *Seminarju XI* poimenuje *odtujitev* in ki jo ponazoril z *vel*, izbiro, pri kateri v resnici nimamo izbire, saj z izbiro »napačnega« člena izgubimo vse. Lacan, kot je znano, za ponazoritev te »prve bistvene operacije, ki utemlji subjekt«,²⁵ navede sledeč primer: »Denar ali življenje! Če izberem denar, izgubim oboje, če izberem življenje, mi ostane življenje brez denarja, se pravi okrnjeno življenje.«²⁶ Enako je tudi s Heglovim posameznikom, tj. človekom. Kolikor hoče biti to, kar je – namreč človek, tj. duhovno in s tem svobodno in umno bitje –, je to lahko samo na en sam možni način. Tako, da stopi »iz sebe« in se udejanja – tj. samega sebe realizira kot svobodnega posameznika – v takih in drugačnih razmerjih, saj je subjekt, posameznik prav to, v kar se položi, prav tisto, v kar se dá. Le na ta način se svoboda posameznika udejanja in jo je posameznik kot tako zmožen pripoznati. Svoboda pomeni način participiranja in udejanjanja v takih in drugačnih družbenih razmerjih. Drugače rečeno, bistvo posameznika je *delovanje*. Vsa poanta Heglovega posameznika je torej v tem, da vselej deluje in da mora ta mandat vzeti nase. Mandat tega, da je kot umno in svobodno bitje, kot duhovno bitje, del *tega* občestva, vselej del *nekega* občestva, vselej del neke skupnosti, tj. družbe kot take tako s svojimi pravicami kot s svojimi dolžnostmi. In v tej

²⁴ O Heglovem razumevanju izbire podrobneje v: »Določitev človeka v Heglovih *Osnovnih črtah filozofije prava*«, zlasti str. 122–128.

²⁵ Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize, Seminar XI*, Društvo za teoretsko psihoanalizo (zbirka Analecta), Ljubljana 1996, 1. ponatis, str. 196; prevedli Rastko Močnik, Zoja Skušek in Slavoj Žižek.

²⁶ *Ibid.*, str. 198.

izbiri se nahaja »dejanska« človekova svoboda. Obstaja sicer tudi druga pot, namreč pot, da tega koraka ne storimo, oziroma, da ga nočemo storiti. Ta druga možnost, tj. ta druga opcija, ki je prav tako odločitev in ki je sam posameznik morda ni nikoli zavestno sprejel, mu sicer prinese svobodo – Lacan nekje pripominja, da je le norec svoboden človek –, a za visoko ceno – za ceno ne-umnosti, za ceno izključitve iz občestva. Ta svoboda v resnici sploh ni svoboda, saj je v tem, ko se sebe ne zaveda, v tem, ko v neskončnost ponavlja eno in isto gesto, drugo ime za slepo nujnost. To opcijo je treba razlikovati od opcije, ki jo izbere lepa duša, vendar je logika na nek način ista. Lepa duša je večno nezadovoljna z vsem, kar jo obkroža. Problem lepe duše, ki hoče zadržati »vse«, tj. »celoto« (ki hoče torej izbrati »denar«), ne da bi »žrtvovala« katerikoli del, je za Hegla v tem, da je že izbrala in tudi pristala na svoje mesto v svetu in skupnosti. Ta je že rezultat njenega lastnega (ne)delovanja, njene izbire, le da sama tega noče in tudi ni zmožna uvideti. Subjekt kot umno in svobodno bitje pa mora za Hegla ravno uvideti, da je tudi tam, kjer je videti, da ni izbral, že na delu neka svobodna izbira. Uvideti mora, da je sam že postavil svoje predpostavke, te mora utemeljiti in jih – zakaj ne? –, če je to potrebno, nenazadnje tudi spremeniti. V tem pomenu je heglvsko razumevanje svobode različica freudovskega »Wo es war, soll Ich werden«.

Dragana Kršič
Filozofski inštitut ZRC SAZU
Ljubljana

SADE: BUDOAR IN *POLIS*¹

CLAUDE LEFORT

Užitek, krutost, spoznavanje narave s pomočjo užitka, s pomočjo krutosti, vse te teme se v *Filozofiji v budoarju* prepletajo s sprijenostjo.

Ta roman – toda ali je res roman? – na paradoksen način izstopa iz Sadovega opusa, in to tako po svoji lahkotnosti kot tudi po svoji teoretični in politični ambiciji. Sade nam namreč v tem delu pove, kaj mora biti republika. Kaj bi na prvi pogled moglo biti resnejše? Smo v termidorskem obdobju, tik po Robespierrovem in Saint-Justovem padcu. Živahna debata poteka med tistimi, ki menijo, da je revolucija končana, in onimi, ki so zagovorniki vrnitve jakobinizma. Res je namreč, da Sade ne govori v svojem imenu. Idealna republika je opisana v pamfletu, ki ga eden izmed nastopajočih likov v budoarju predstavi svojim prijateljem. Naslov pamfleta je: »Francozi, še malo se potrudite, pa boste postali republikanci«. Ta tekst je zbudil tolikšno zanimanje interpretov, da so ga obravnavali celo kot neodvisno delo, tako da so ga, zdaj je že nekaj let tega, objavili pri Jean-Jacquesu Pauvertu kot posebno izdajo. Dejstvo je, da se tistih nekaj Sadovih političnih spisov iz časa, ko je bil sekretar pariške sekcije Piquov (1793), ne razlikujejo dosti od revolucionarne literature tistega obdobja, četudi njegova dejavnosti nikakor ni bila zanemarljiva. Zato pa spis »Francozi, še malo se potrudite...« navdihuje izjemna volja po zamajanju vsakega vzpostavljenega reda. Ne poznam sramotilnega spisa, ki bi lahko tekmoval s tem uporom misli, podiranjem vseh preprek mislivega, s tem rušilnim valom, ki odnese vse, kar mu je na poti; se pravi vse pozicije avtoritete, temelje religioznega despotizma, političnega despotizma, despotizma mnenja in despotizma, ki ga sama družba izvaja nad svojimi člani.

Delo nedvomno nosi pečat duha revolucije, vendar pa bi si onemogočili pravilno razumevanje Sadovega namena, če bi pozabili, da je spis »Francozi,

¹ Pričujoči tekst je bil objavljen v: C. Lefort, *Écrire. A l'épreuve du politique*, Calmann-Lévy, Pariz 1992.

še malo se potrudite...« sestavni del *Filozofije v budoarju*. Res bi se nas utegnilo zbegati razmerje med pamfletom in dialogi, ki so hkrati kruti in lahkotni in ki predhodijo njegovemu branju. To pa je tudi razlog, zakaj je sloviti Sadov biograf, Gilbert Lély, tako nepremišljeno presodil, se pravi, brez dokazov, da je avtor naknadno in samovoljno vključil ta tekst »v izjemno premišljeno zgrajeno celoto«. Zadostuje nekoliko bolj pozorno branje, da bi opazili, da »Francozi, še malo se potrudite...« nadaljuje v političnem registru s temo sprijenosti, temo, ki je navzoča že od začetka dela in ki ne neha biti navzoča vse do konca. Ne pozabimo, da je tema sprijenosti vélika tema politične filozofije. Ločevanje med dobro urejeno družbo, skladno z naravo, in sprijeno družbo je eden temeljev klasične politične filozofije, denimo, Platonove in Aristotelove.

Naj je klasični nauk še tako omajan v obdobju moderne, tudi moderna je vedno znova formulirala in preformulirala politično kritiko sprijenosti, in to vsakič, ko je šlo za obsodbo tiranije ali pa za obsodbo monarhije, ki se je nagibala v absolutizem; vsakič torej, ko so razkrinkovali samovoljo oblasti, ki so si jo prilastili domnevni zastopniki ljudstva; vsakič, ko so opisovali propad ljudstva, ki se je navadilo na svojo sužnost.

Da bi določil nekaj opornih točk, bi rad opozoril na pomen koncepta »sprijenosti« v obdobju državljanskega humanizma v Firencah na začetku 15. stoletja, pozneje pa na njegov pomen v Machiavelijevem delu. Ravno tako opozarjam na to, kolikšno mobilizacijsko moč je imela puritanska kritika sprijenosti v Angliji 17. stoletja, na polemiko radikalnih whigov, skrajne levece tistega obdobja. Naj opozorim še na obsedenost s sprijenostjo med ameriško in francosko revolucijo. Naj preciziram še – to je namreč pomembno za presojo Sadove misli – da je za moderno značilna predstava o sprijenosti, ki ne zajame le neko določeno *polis* ali pa neki določen narod, temveč človeštvo kot tako. Tako so razbirali poteze sprijenosti, skrite za podobo civilizacije, za podobo materialnega napredka, razkošja, kulturne pretanjenosti. Zadeva je tako znana, da se mi zdi škoda truda nanjo še posebej opozarjati.

Sade, če se vrnemo k njemu, začne s tem, da nas sooči z vprašanjem sprijanja nravi, tako da nas popelje v svoj budoar, zaprt prostor, očitno tuj vsaki *polis*. V tem prostoru se gibljejo štirje liki: gospa de Saint-Ange, na čigar pobudo je sploh prišlo do tega srečanja, njen brat, imenovan »Vitez«, njegov prijatelj, Dolmancé, veliki razpravljalec in izvedenec v umetnosti uživanja, in na koncu še naivka. Na začetku dela zvemo, da gospo de Saint-Ange vodi prav želja po sprijenju, ko skuje svoj načrt brez primere: vpeljati ljubko naivno Evgenijo v svobodo uživanja. Potem ko jo je brat prepričal, da je Dolmancé, ki ga sama še ne pozna, »kar najpopolnejši, največji sprijenec, najzlobnejši in najnižkotnejši človek, kar jih je na svetu,« se navduši nad zamislijo, da bi si ga vzela za pomagača. Kaj je namreč *Filozofija v budoarju*? Nekakšen roman v

obliki dialogov, toda podan v obliki, ki spominja na gledališko predstavo, značaj dramaturške kompozicije pa še bolj poudarijo navodila o premikanju akterjev in njihovi v oklepaj postavljeni tihi samogovori. Tema romana je torej vzgoja mladega dekleta oziroma, kot sem pravkar povedal, iniciacija v svobodo uživanja. Gre za podjetje, ki zahteva, kot to šaljivo pove gospa, ki je dekle zvalila v budoar, teorijo in prakso. Praksa obsega kar najbolj raznovrstne vaje, pri katerih bo Evgenija sodelovala kot objekt, dejavnik in priča. Teorija pa bo omogočila obravnavo ravno tako raznolikih problemov, na pobudo pokvarjenih vzgojiteljev, vendar pa tudi kot odgovor na nenasitno radovednost naivke.

Začenjam z osnovami vzgoje. Evgenija bi rada poznala imena in funkcije vsega, kar lahko vidi, se dotakne ali čuti. Kaj je »tič«, sprašuje? Kaj so »testisi«, kaj je »klitoris«, »vagina«? Kot otrok je, željan novih besed. Kaj je »fukanje«, kaj pomeni »kurba«? Njena filozofska radovednost je zasidrana v otroški želji vse vedeti, ona je tista, ki hoče, da jo poučijo glede koristnosti kreposti. Vztraja, da se njeni učitelji spet vrnejo k temi religije, s katero so za njen okus prehitro opravili.

Seveda pa je razprava večkrat prekinjena s prav tako poučnimi praktičnimi vajami, ki jo popeljejo od odkritja do odkritja. Vse to pa, opozarjam, tako da dialog ne zamre niti za hip. Vse, kar se počne, je tudi izrečeno. Še preden Dolmacé razglasi »pravico izreči vse«, formulo, na kateri bo vztrajal zlasti Maurice Blanchot, a le zato, da jo bo povezal z norostjo Sadovega pisanja, se proižvede neustavljivo gibanje besede. Nič se ne kontrahira, nič se ne sprošča v telesu nastopajočih oziroma v njihovih možganih (Dolmancé v nekem trenutku vzkligne: »Kakšna domišljija ... se sprošča v njeni glavi«), nobenega dotika ali parjenja ni, ki ga ne bi spremljal glas. Zahteva po pojasnilu, ki ga zahteva mlado dekle, se ne ustavi pred ničemer.

Tako Evgenija, ki jo razdeviči Vitez, Evgenija, ki jo hkrati od spredaj in od zadaj penetrirata mladi vrtnar, poklican na pomoč, in Dolmancé, Evgenija na meji izničenja, Evgenija v ekstazi, ponovno najde zmožnost govora in spraševanja. Z razorožujočo resnostjo šolarke vpraša: »Rada bi vedela, ali so nravi resnično potrebne vladavini in ali ima njihov vpliv kakšno težo za duha naroda?« Prav v tem trenutku pa – spomnimo se – Dolmancé, najbolj izprijen mož, privleče na dan brošuro, ki so jo našli v Palači Enakosti, torej na tistem kraju, kjer se je zbiral ves revolucionarni Pariz.

Sade ne zanemari nobene podrobnosti v tistem, čemur je Gilbert Lély rekel »izjemno premišljeno zgrajena celota«. Branje pamfleta »Francozi še malo se potrudite...« sledi dvojnemu posilstvu Evgenije, ki se ji po razdevičenju zdi, da je na koncu svojih muk in užitka, branje pa zaupajo Vitezovemu »lepemu organu«, tistemu, ki mu priznavajo privilegij, da opravi najbolj zvi-

šeno nalogo. Zadnji Evgenijin krik je bil: »ja, v tem trenutku opijanjenja pri-segam, da bi bila pripravljena, če bi bilo treba, predati se komur koli kar na cesti«. Prostor budoarja se tako že odpre javnemu prostoru *polis*. Ne bom pozabil niti na tole opozorilo: preden se vitez polasti brošure, gospa Saint-Ange postavi pred vrata mladega vrtnarja, edinega lika, ki bi se moral zahvaliti nenavadni velikosti svojega uda za pravico vstopa v budoar, in edinega, ki ni bil sokrivec, pač pa zgolj orodje ugodja: »Avguštin, tole pa ni zate, toda ne oddalji se preveč, morda bomo pozvonili, da se vrneš, če bi bilo potrebno.«

Zakaj torej Avguštin ne sme poslušati? Drugače povedano, kaj hoče Sade s to potezo povedati nam, bralcem? Kakšno sokrivdo hoče splesti z nami, bralci, da mu ni treba upravičiti izključitve človeka iz ljudstva? In to prav v trenutku, ko se filozofija budoarja odpre za politično filozofijo. To znamenje si je treba zapomniti, kakršen koli je že njegov pomen. Nekaj bo izrečeno, kar je nedvomno bolj resno, nekaj, kar presega govore, ki smo jih doslej slišali. Ali to pomeni, da nas politična filozofija izpostavlja največjim nevarnostim ali pa moramo, nasprotno, čisto preprosto priznati, da »teleban«, kot ga je poimenovala Evgenija, prej ni utegnil poslušati, tako nestrpen je bil, da bi fukal. V trenutku, ko se teorija loči od prakse, postane navzočnost teles brez idej, kot je dejala Annie Lebrun, izvrstna interpretinja Sada, neumestna.² Vsa ta vprašanja bi nas morala opozoriti, da je delo zelo skrbno zasnovano, zato da bi bralca presenečalo in mu bilo v užitek.

Menim, da je dispozicija bralca, ki je sledil prvim dialogom in ki se je pripravil na predstavo, povsem drugačna od dispozicije tistega, ki se loti pamfleta »Francozi, še malo se potrudite...«, ne da bi bil nanj poprej pripravljen in ki trči ob tele prve stavke, ki jih prebere Vitez: »Ponujam vam velike ideje: poslušali jih boste, premišljevali boste o njih. Če vam vse ne ugajajo, jih bo vsaj nekaj ostalo. V nečem bom torej pripomogel k napredku razsvetljenstva in zadovoljen bom s tem.«³ Ta bralec bo seveda na hudi preizkušnji nekoliko pozneje, ko bo zvedel, na kakšnih temeljih je treba sezidati republiko. A v prvem hipu in celo nekaj časa še, bo prevzel ton, ki mu ga vsiljuje filozofov diskurz, ton razsvetljenskega misleca. (Kolikokrat smo jih slišali govoriti o »plamenici filozofije«!...)

Skratka, reči hočem, da vsako branje teksta implicira, da je bilo bralcu to, kar bere, na poseben način povedano. Se pravi, da ga interpretira že s poudarkom, ki ga daje besedam, ki jih bere, s stavčnim ritmom, z modulacijo besede, ki je ne izgovori. Molièra ne beremo tako kot Racina ali Descartesa.

² Lefort misli na delo Annie Lebrun, *Sudain un bloc d'abîme*, Sade, J.-J. Pauvert, Pariz 1985 in Gallimard 1993. (op. prev.)

³ D. A. F. de Sade, »Francozi, še malo se potrudite, pa boste postali republikanci«, *Razpol* 4, str. 303. (Prevedla J. Pirc; popravljen prevod).

Ta razlika ni v celoti odvisna od teksta. Razlika nastane tudi z bralčevo operacijo. Čemu bi sicer rabilo to, da se naučimo brati, če ne ravno temu, da razberemo in posredujemo naprej tisto, čemur pravimo »sporočila«? To je sicer znano, a največkrat se vse dogaja, kakor da ta vednost ne služi ničemur. Ponavadi se ustrašimo tega, da interpretacija-razumevanje, učena interpretacija ni ločljiva od te prve čutne interpretacije, ki spremlja vsako branje. Tu imamo opraviti z nedoločljivim nihanjem med branjem in razumevanjem. Način branja že napeljuje na razumevanje, razumevanje pa napeljuje na ponovno branje, na reartikulacijo besedila, na drugačno skandiranje. Med igralcem-interpretom na odru in učenim interpretom razdalja seveda utegne biti neodpravljiva, toda tu imamo opraviti tudi s posredovanjem, z večino branja, ki je ni mogoče definirati. In ker sem pravkar zatrdil, da ni izključno tekst tisti, ki narekuje način branja, moram zdaj popraviti vtis, ki ga je zbudila ta trditev in pristaviti, da moč branja vsekakor izvira iz moči pisanja. Bralec namreč ve, da je nekaj takega, čemur se reče dobro branje.

Čemu ta digresija? Prav gotovo nam pisci, hočem reči, pravi pisci, ne prihranijo spraševanja o našem načinu branja. Ni piscev, ki jih ne bi morali ponovno brati, brati še in še, zato da bi poskušali uglasiti svoj glas z njihovim, tudi če nam pri tem spodleti – tudi to se namreč dogaja. In negotovosti branja nas ne more odrešiti niti poznavanje zvrsti, ki ji pripada njihova literatura, njihovo pisanje. A tudi če vse to sprejmemo, je treba priznati, da so med temi pisci tudi taki, ki nas pahnejo v kar največjo negotovost. Sade je eden izmed njih. Ne v prvi vrsti zato, ker se izmika vsaki akademski razvrstitvi, marveč zato, ker *brezna, ki jih odpre, niso zmerom zanesljiva...* Zato tudi ni nič bolj zanesljiva tista operacija, s pomočjo katere mislimo, da lahko v prekletem delu njegovega dela odkrijemo svet; v vsemogočnosti želje, ki jo zatrjuje, čisto zanimanje zakona, ali pa v čezmernosti tistega, čemur Sade pravi »upor«, odkrijemo Saint-Justovo »nepopustljivost«. Tu imam v mislih interpretacijo Mauricea Blanchota,⁴ ki je sicer sijajen kritik. Ker pa ni ne moj namen, niti ni v moji moči, da bi podal oceno o celotnem Sadovem delu, se vračam k načinu branja spisa »Francozi še malo se potrudite...« – načinu branja, za katerega menim, da sem se ga naučil, ko sem pustil, da me vodijo prvi dialogi iz *Filozofije v budoarju*.

Ti dialogi so taki, da nas z raznolikostjo vtisov, ki jih zbudajo, silno zbegajo. Omenil sem že raznolikost praktičnih vaj in tem, o katerih teče razprava. Zdaj bi bil pa čas, da omenim še odnos, ki ga Sade vzpostavi z nami, svojimi bralci. Ne da nam miru. Od nas zahteva skrajno okretnost, zapeljujoč nas v ta ali oni položaj, samo zato, da bi naj hip nato od tod pregnal.

⁴ Gre za danes že klasično delo: *Sade et Laubréamont*, Minuit, Pariz 1949. (op. prev.)

»Prekinjene drže«, kot jih opredeli sam Sade na nekem mestu, kjer govori o svojih likih. Gre za gledališki izraz. Toda ta izraz se poda tudi nam, bralcem, ker Sade nenehno prekinja naše lastno gibanje. Ker moram biti kratek, bi dejal, da to okretnost spodbudijo triki, ki si jih Sade sposoja iz komedije. Annie Lebrun upravičeno opozarja, da je *Filozofija v budoarju* »zelo zabavna knjiga«. Sam se ne bi zadovoljil zgolj s to opredelitvijo. Gre za knjigo, ki je mestoma neznansko smešna, in to kljub krutosti, a to vseeno ne pomeni, da ni resna, in celo več kot to, saj gre za knjigo, ki trpinči naše mišljenje. Za kakšno trpinčenje gre?

Prve besede iz pogovora med gospo de Saint-Ange in Vitezom so besede razuzdancev. Napovedo spletko, ki se povsem ujema z utrjeno tradicijo. A naše pričakovanje je vseeno razočarano, brž ko gospa Saint-Ange pove, kakšen je njen načrt – gre za vzgojo – in kakšen je njen namen: »Dve nameri hočem uresničiti istočasno: sama hočem uživati v zločinski sli, hkrati pa hočem poučiti, zbuditi žejo po taki sli v ljubki nedolžnici, ki sem jo ujela v svoje mreže.« Ob tem pa še pristavi: »Jasno je, da ji ne bom ničesar prihranila, zato da bi jo spridila, ponižala, ji iz glave izbila vsa lažna moralna načela, zaradi katerih bi lahko bila zdaj že popolnoma otopela.«

Zapeljati naivko, zato da bi v njej uživali, jo razdevičili, sodomizirali, zadovoljili svoje zločinske sle. Ta igra nas ne preseneča, če poznamo libertinstvo, libertinsko literaturo. A bralec se vseeno ujame v past, brž ko gre za spre-go sprijenosti in vzgoje, iniciacije v užitek in emancipacije. Mreža, v katero se ujamemo, se utegne zdeti zelo redka, celo preveč prosojna, saj je jasno, da Sade preobrne sokratsko formulo: *Nihče hote ne povzroča zla*. A v nadaljevanju postane jasno, da se Sade, izhajajoč iz premis, ki jih je postavil, polasti idej, ki veljajo za najbolj vzvišene, idej, ki veljajo kot civilizacijska pridobitev, in to natanko zato, da bi razvrednotil načela morale. Te lepe, vzvišene ideje so po eni strani v protislovju s tistimi, ki vodijo emancipacijo Evgenije, a po drugi strani jih vseeno ne moremo zaobiti, morda jih celo ne moremo zaobiti. Sade je prisiljen, da omenja naravno pravo, svobodo, enakost, bistvene attribute človeške narave.

Vseeno sprašujem, kaj je človeška narava, če ta narava ne pozna nobene norme? Kaj je svoboda, če edino spolni gon odloča o vrednosti dejanja? In kaj je enakost, če izključuje medsebojno pripoznavanje podobnikov? A vrtinec se s tem še ne ustavi, pač pa nadalljuje svojo pot, saj ne smemo pozabiti na željo gospe de Saint-Ange: »Rada bi jo, zatrdi, naredila tako zločinsko, kot sem sama, ... tako brezbožno... tako razvratno.«

Z drugimi besedami, predmet njene želje je Evgenijina želja, a v nekem posebnem pomenu. Hoteti jo spriditi pomeni hoteti jo narediti po svoji podobi, hoteti se videti v njej. Ta vrtinec bralcu že povzroča vrtoglavico. A obsta-

ja več vrst vrtoglavic: podoba vzgojitelja-sprijevalca je skrajno vznemirljiva. Dejansko gre v vsakem vzgojnem podjetju za nekakšno nasilje, ki se ga ne da izmeriti, nasilje, ki je prikrito, ki se kaže edino v *obvezni* razdalji med vzgojiteljem in učencem, nasilje, ki se kaže edino v vzgojiteljevem odporu do pulzije vednosti, ki jo hoče nevtralizirati, tiste pulzije namreč, ki bi ga lahko zapeljala v drugo. In narobe, v tem podjetju gre tudi za nasilje, za napad, ki prihaja z nasprotno, učenčeve strani. Ta napad, ki ni v nikakršni zvezi z vsem tistim, kar povedo učencu, izvira iz tega, da so njegovi čuti žejni spoznanja. Prav to dvojno razmerje Sade naredi vidno, ponazori ga.

Telesa se objemajo, drugo drugega predirajo, gibanje misli se preklopi na gibanje organov. Iz zon čutnosti vzniknejo misli. Toda besede likov niso nič manj vznemirljive, tiste besede namreč, ki spremljajo in poimenujejo telesno gibanje in zaporedne kombinacije položajev, ki jih vseskoz narekuje imperativ užitka. Kajti zapovedi, odgovori, komentarji, vzkliki povzročijo, da vznikne v nas, bralcih, vtis uročenosti, ki ga je le malo materialnih prizorov zmožno proizvesti. Budoar, zaprti prostor ugodja, ujame bralca, ki postane tarča želje po sprijenju. Kaj je bolj komično od šolarke, tako hitro pripravljene zadovoljiti svojo perverznost, očarane nad lastnim napredkom: »O, zdaj šele razumem, kaj je zlo, kako zelo si ga želi moje srce!« Ali pa: »Tudi sama lahko vidim, da je to, kar zahtevaš, dobro zame!« In kako naj se spet ne zasmejemo ob tem, ko gospa de Saint-Ange, potem ko je upravičila umor, posilstvo, incest in očetomor, z vso resnostjo zatrdi, zato da bi Evgenijo osvobodila vsakega pomisleka, ki bi ga utegnila imeti zaradi svoje matere: »Ni mogoče, da bi v stoletju, ko so si toliko prizadevali za razširitev in poglobitev človekovih pravic, mlada dekleta še naprej mislila, da so sužnje svojih družin.« Ali pa: »Upajmo, da se nam bodo zdaj odprle oči in da takrat, ko bomo jamčili za svobodo vseh posameznikov, ne bomo pozabili na usodo ubogih deklet.... Človek, ki bo postal modrejši, ker bo dobil več svobode, bo zaznal krivico, prizadejano tistim, ki bi jih doletel prezir, če bi tako ravnale (proti navadi in mnenju), in da vdajanje naravnim vzgibom, ki ga zaslužnjeno ljudstvo ima za zločin, ne bo več zločin za svobodno ljudstvo.«

Kako naj beremo te vzvišene besede, položene v usta nizkotnemu liku, kako naj jih torej izrečemo, ne da bi posegli po deklamatoričnem tonu, kot sem ravnokar tudi sam storil. Še več, kako spregledati v Dolmancéjevih sentencah, v njegovih učenih razpravah, ki so v službi kritike morale, ambicijo in dogmatizem, ki naj bi veljala za ideologijo tistega časa.

Že sam naslov *Filozofija v budoarju* je sramotitev. Pravi kraj za prakticanje filozofije je učena družba. Ni dvoma, da se je filozofija v tistem stoletju širila po salonih, a s tem ni bil njen prvi smoter v ničemer okrnjen, vsaj v očeh njenih zvestih ne. Filozofirati v budoarju pa predpostavlja razumeti modrost

na čisto poseben način: kot tisto, čemur so v antiki rekli »življenje v skladu z naravo«. To pa predpostavlja, da so načela na še bolj nenavaden način preizkušena v luči dejstev. Tu ne gre samo za to, kot so temu rekli pozneje, da filozofijo spustimo z neba na zemljo, pač pa za to, da jo pripeljemo na kraj razvrata.

A znanost ni zaradi tega niti najmanj razveljavljena. V budoarju razpravljajo o krepostih in pregrehah, o temeljnih religij, o poteh za doseganje sreče, o klasičnem ločevanju med naravo in konvencijami. A te vélike teme tradicije so obravnavane z gledišča budoarja. Filozofija v budoarju je filozofija, ki je podvržena strogi presoji budoarja. Res je sicer, da družba v budoarju, kar velja tudi za učeno družbo, šteje med svoje člane tiste, ki imajo nekaj pravice, da sodelujejo v pogovoru. Taka družba hoče, da jo od vulgarnega ločuje obzidje. To je morda tudi razlog, zakaj so pregnali vrtnarja. Vsekakor pa ta družba v budoarju izstopa tudi po tem, da gre za tajno družbo, ki taka hoče tudi ostati, ker je razvrat v nasprotju s pravili vsake politične družbe.

Res je sicer, da radovednost spodbuja Evgenijo, da sprašuje, ali so nravi resnično potrebne vladavini, in da Dolmancé, kot vsak razsvetljenec, ki ima mnenje o vsem, noče pustiti nobenega vprašanja brez odgovora, vseeno pa ne vidimo, katero gonilo je sililo malo družčino budoarja, da skuje model republike, ki bi zadovoljila njihove želje. Družba, ki kar najbolje ustreza njihovim željam, ta družba je prav gotovo družba, ki tega ne bi vedela. Sade potemtakem zelo spretno vpelje politično filozofijo s pomočjo brošure, ki prihaja od zunaj. Uporaba tega trika ni samo odgovor na nujnost, pač pa se pokaže, da je že v službi zvijače, ki nas, bralce, za hip zbeга.

V najbolj sežeti obliki bi argument iz brošure lahko povzeli takole: že prve besede pamfleta predstavijo njegovega avtorja kot prepričanega domoljuba in republikanca, kot vnetega branilca revolucije, s tem zadržkom, da revolucija po njegovem še ni končana. Od tod tudi njegov poziv Francozom: »Še malo se potrudite!« Dolgo časa uporablja govornico kreposti, nato, ko raziskuje načine, kako bolje utemeljiti republiko ali, rajši, kako jo posaditi na neuničljive temelje, pa se njegov govor postopoma bliža govoru budoarja, Dolmancéjevemu, govoru gospe de Saint-Ange. Neznani avtor, ki je tujec budoarju, le-tega na neki način na novo izumi in predlaga, da ga pomnožijo v obliki ustanov, ki bi jih ustvarila sama vlada. Moški in ženske, ki bi na cesti opazili privlačnega posameznika, bi ukazali, naj ga privedejo v budoar, kjer bi uveljavljali svojo pravico do uživanja v njem, zato da bi ga uporabljali po svojem okusu in v zajamčeni tajnosti. Konec koncev imamo pred seboj opis zajamčene pravice, ki je opredeljena kot pogoj za blaginjo republike. Komičnost se še poveča s tem, da je zdaj izhodišče novega filozofskega, političnofilozofskega itinerarija obrnjeno glede na poprejšnje, se pravi, tisto z začetka dia-

loga. Od čistega rezoniranja o sprijenosti smo prišli zdaj do njene hvalnice. Sramotnost tega početja je bila očitna že od začetka dialoga, četudi se je včasih prepletala, kot sem že povedal, z novimi temami emancipacije, svobode, enakosti in naravnega prava. Doslej smo videli, kako se je nizkotnost najprej skrivala za bliščem velikih načel, nato pa vznikne nedolžno ovita v ogrinjalo kreposti. Preprosto povedano, krepost se spremeni v pregreho. A če ne priznamo, da gre tu za Sadovo zavestno odločitev, smo obsojeni na to, da bomo razumeli samo delček teh govorov. To se pravi, obsojeni smo na to, da Sadu prisojamo ideje, ki se jih polasti samo zato, da bi jih popačil. Obsojeni smo na to, da argumente in maksime iz prvega dela teksta – razdelka o religiji in nraveh – razumemo dobesedno, ne da bi razločili, kaj je del igre. Navedel sem že prvi stavek: »Ponujam vam velike ideje ...«, cela vrsta drugih stavkov bo odmev tega prvega. Denimo: »Torej za vedno uničite vse, kar lahko nekega dne uniči vaše delo. Pomislite, da je sad vašega dela namenjen samo vašim vnukom, zato je vaša dolžnost, stvar vaše poštenosti, da jim ne zapustite nobene teh nevarnih kali, ki bi jih zopet lahko potisnila v kaos, iz katerega smo s tako težavo prišli.«⁵ Ali pa tale odlomek: »Božje neumnosti, s katerimi ste utrujali mlada otroška ušesa, zamenjajte z odličnimi družbenimi načeli, ... naučite jih ceniti vrline, o katerih ste jim včasih komajda govorili... Naj občutijo, da je sreča to, da druge naredimo tako srečne, kot bi sami želeli biti.«⁶ In na koncu, tu se bom namreč ustavil – »Nato se vrnite h koristnosti morale: o tej véliki temi jim /vašim učencem/ dajte veliko več zgledov kot pa naukov, veliko več dokazov kot pa knjig, pa boste iz njih naredili dobre državljane, iz njih boste naredili dobre bojevnike, dobre očete, dobre zakonske može, naredili boste ljudi, ki bodo ... navezani na svobodo svoje dežele...«⁷

Ene same od teh misli ni, ki ne bo v nadaljevanju brošure ovržena in nobene besede ni, ki bi ji v nadaljevanju lahko verjeli. Tako bomo zvedeli, da moramo biti do prihajajočih generacij popolnoma ravnodušni; morala ni samo nekoristna, marveč nevarna; družina je obsojena na uničenje; otroci ne bodo poznali svojih očetov. Zato se mi zdi, da se Maurice Blanchot moti, ko pripiše Sadovemu odnosu do uma, do uma, ki je, kot pravi Blanchot, vedno čezmeren, tisto, kar bi moral spoznati kot »najbolj predrzna protislovja, sprevrtajoče se argumente, besede, ki so na trhljih nogah.« A Blanchot vseeno pristavi: »Sade govori, zato da bi prepričal. Svoje iskreno prepričanje vseskoz poskuša tu in tam manifestirati.« Tako razumeti Sada pomeni imeti ga bodisi za norca, bodisi za bedaka. Ponovno vztrajam, da zadostuje, če damo tem stavkom prave poudarke, zato da proizvedejo tiste učinke, ki jih avtor pričakuje.

⁵ *Ibid.*, str. 304.

⁶ *Ibid.*, str. 306.

⁷ *Ibid.*, str. 307.

Trdim, skratka, da Sade izrablja filozofsko-revolucionaren diskurz, zato da proizvede posledice, ki izničijo načela, na katera se ta diskurz opira. Če pa poleg tega razberemo še postopek, ki izvira, če še enkrat ponovim, iz gledališke umetnosti, potem moramo priznati, da ga avtor veskoz izrablja, ko skuša dokazati, da so pregrehe v skladu z zakonom narave v klasičnem pomenu tega pojma oziroma v skladu z naravnim pravom v modernem pomenu besede, ali pa s poslednjimi smotri republike. Kajti Sade ne podvrže hotenemu izkrivljenju zgolj revolucionarnega diskurza, enaka usoda doleti filozofski diskurz kot tak. Zlasti pa to velja za republikanski humanizem. Sade ne omenja Platona, vendar se sklicuje na njegovo teorijo skupnosti žensk, vendar jo hkrati že potvori, ker iz nje izpelje legitimnost incesta. Ne omenja Machiavelija, a vseeno mu sledi, ko pripomni, da je bil Rim utemeljen na zločinu, ali pa takrat, ko zatrjuje, da stare in sprijene republike ni mogoče rešiti s krepostjo, pri tem pa vseeno pozabi omeniti, kaj je v Machiavelijevih očeh veličina Rimljanov, namreč to, da je zanje zakon učinkovit edino, kadar se ujema z željami svobodnega ljudstva. Ravno tako pozabi omeniti, da sprijenosti ni mogoče odpraviti s tem, da je posameznikom podeljena pravica, da zadovoljujejo svoj zasebni užitek. Ne omenja Hobbesa, a prilasti si Hobbesovo tezo, da je naravno stanje vojna vseh proti vsem. A pri tem skrbno pazi, da ne bi priznal, da se civilno stanje porodi, da vznikne iz človekove nemoči, vztrajati v tej vojni, v tej strašni preizkušnji. Ne omenja Rousseauja (omenja ga le v zvezi s smrtno kaznijo), vendar si prilasti njegovo pojmovanje civilizacijskega procesa, s to razliko, da ga izrabi za smotre, ki so nasprotni Rousseaujevim, ker zanika človekovo naravno dobroto.

Sadu ne gre za kritičen pretres idej filozofov, pač pa za to, da iz njih izvleče formule, ki mu omogočajo, da svoj lastni diskurz preoblači v filozofijo oziroma rekel bi celo, da se ovija v cunje tako raztrgane filozofije. To travestijo naredi skorajda očitno, ko razsipava reference, s katerimi se pokriva. Slavi drugega za drugim grške zakonodajalce, Seneko, Charonna, Plutarha in celo vrsto drugih..., a le zato, da bi dekriminaliziral klevetanje, posilstvo in sodomijo. Zakaj govoriti o protislovjih? Protislovje je nekaj zelo resnega, zato ker ponovno postavi zahtevo po logiki. A zdi se mi, da gre v Sadovem primeru za avtorjevo zvijačo. Sicer pa se filozofski diskurz nikoli ni branil uporabe zvijač. Platonski dialogi ali pa Machiavelijeva dela so veliki zgledi za to. Ni pa gotovo, ni pa izključeno, da se Sade ne zgleduje pri njih, a pri njem gre predvsem za to, da ideje *odvrne* – vztrajam pri tem izrazu, ki je imel veliko uspeha v letu 1968 – od njihovega prvotnega cilja, zato da bi lahko zamajal avtoriteto argumenta, vsakega argumenta. To pa naredi tako, da z enako odločnostjo zagovarja tezo in njeno nasprotje oziroma tako, da do konca izrablja resurse otroške pameti.

Incest, nam pove, ni nikakršno zlo, kajti iz ploditve, vzete kot naravno dejstvo, ne izhaja nobena vez med otrokom in njegovimi roditelji. Izkustvo pa nam poleg tega kaže, koliko sovraštva lahko zbudi to čisto konvencionalno razmerje. Incest ni zlo tudi zato, nam pove nekoliko pozneje, ker je povsem naravno, da nas priteguje predmet, ki nam je najbližji in najbolj podoben. Drug zgled: zagovor klevetanja. Tistemu, ki kleveta, bi morali priznati vse za-sluge. Če se loti sprijenega človeka, je to koristno, ker opozori nanj, kajti s tem, ko mu pripiše zločine, ki jih ni zagrešil, prispeva k temu, da je javno razkrinkan; če pa se loti krepostnega človeka, ga spodbudi k temu, da še podvoji svojo vnemo, ko brani svojo čast. Ali lahko po vsem tem rečemo, da nas hoče Sade prepričati? Vseeno pa moram pripomniti, da se Jacques Lacan, ki mu običajno ne manjka humorja, tu pritožuje, da je Sadova demonstracija nekoliko prekratka.

Ni dvoma, da Sade, ne glede na argumentacijo, zasleduje določen cilj. Odločen, hoten potek njegovega diskurza izključuje vsako misel o nekonsistentnem čvekanju. Učinek, ki ga postopoma proizvede brošura, se mi zdi izjemen. Filozofske demonstracije postajajo dejansko vse bolj podobne praktičnim vajam v budoarju. Ideje se pariyo, se ločujejo, se ponovno povezujejo v skladu z govorčevimi številnimi položaji. Vešče povzročen nered se zdi ustvarjen za to, da bralcu zbudi užitek. Ne govorim o metafizičnem užitku. Ta izraz, ki ga Sade uporabi, zato da bi obsodil ničevost in grozo ljubezni, ki zbuja zlohlotni žar, kot pove sam, brez vsakega dejanskega ugodja, se pravi, ta metafizični užitek nas lahko le spridi. V Sadovem primeru gre vse prej za užitek, ki izvira iz vzburjenosti glave, tiste glave, ki »se sprošča«, če uporabimo Dolmancéjev izraz. Gre za užitek, ki se je zmožen razširiti na telo in ki se je morda celo začel rojevati v telesu.

V nekem smislu se bralec znajde v položaju, ki v marsičem spominja na Evgenijinega. Gospa de Saint-Ange je zaupala svojemu bratu, da bi ji rada iz glave izbila lažna moralna načela. Mar Sade noče bralcu izbiti iz glave filozofije? Res je sicer, da Evgenija in bralec ne zasedata istega mesta. Ni nujno, da je bralec naiven. Prav verjetno je, da Sade celo računa na bralčevo sodelovanje in morda celo še bolj kot na njegovo sodelovanje računa na njegovo spreobrnjenje. Izzvati v bralcu smeh je že način, kako ga Sade spridi, kajti smeh le ni tako protektiven, kot nam pogosto dopovedujejo. S tem, ko bralca zvleče v razvrat idej, si Sade prizadeva zbuditi v njem telesno vzburjenje, ki je morda že aktivirano, zbuditi v mislih pulzije, ki jih misel zatira. In res, v nekem trenutku nam dá vedeti, uporabljajoč v ta namen Dolmancéja, da je njegova filozofska sarabanda vrecel želja. Dolmancé je pravkar končal dolgo razpravo o užitku, o volji do gospodovanja, ki jo spremlja, in o nesmiselnosti upiranja taki volji. Nenadoma pa vzklikne: »Presneto! Vzburjen sem! Pokličite Avgušti-

na /to je vrtnar/. Neverjetno je, kako čudovita rit tega lepega dečka zaposluje moje misli, medtem ko govorim! Zdi se, kakor da se vse moje misli nehote vrtijo okoli nje.«

Vseeno pa zaradi tega komentarja ne bi smeli zanemariti vprašanja o Sadovem odnosu do revolucije in do republike. Zdaj se vračam k temu odnosu. S tem nočem reči, da je bil Sade kontrarevolucionar, da je bil proti republiki oziroma da je bil indiferenten do politike. Dvomim, da bi lahko kaj tekmovalo s Sadovo radikalno kritiko religije. Zavračanje vsake oblike deizma, zavze-manje za vsako obliko vstaje je Sada nedvomno postavilo na stran revolucije. Splošna vstaja, kolosalno zamajanje institucij, vse tisto, kar je zbudilo novo utvaro – besneč hudournik, vulkanski izbruh, potres – nič tega mu ni bilo tuje. Zato pa Sade sovraži revolucionarno ideologijo in vse tisto, kar ta ideologija prinaša v obliki novih norm, prisil, zahtev po kreposti. Na eni strani bi rekel, da je Sade, če že ni republikanec, vsekakor nekdo, ki zagovarja ta režim, če ne zaradi drugega potem zaradi sovrašatva do rojalizma in aristokracije 18. stoletja. Če bi zares hoteli dojeti njegovo misel, potem bi morali natančneje prebrati odlomek, kjer avtor pamfleta zahteva nemoralnost državljanov. Gre za pasus, v katerem mora demonstracija upravičiti tezo, da prostitucije, prešuštva, incesta, posilstva in sodomije ne bi smeli imeti za zločine: »Seveda niti za hip ne smemo podvomiti, da vse, kar se imenuje moralni zločin ... čisto nič ne zanima vladavine, katere edina naloga je ohranjevanje poglobitve oblike za njen obstoj na katerikoli možni način: to je edina morala republikanske vladavine. No, ker ji despoti, ki jo obdajajo, vedno nasprotujejo, si ne bi mogli preudarno misliti, da so lahko ta sredstva za ohranjevanje *moralna sredstva*, saj se bo republika obdržala le z vojno, nič pa ni bolj nemoralnega, kot je vojna. Sprašujem se, kako homo dokazali, da je v državi, ki je po svoji dolžnosti *nemoralna*, poglobitveno, da so državljani *moralni*. Še več: dobro bi bilo, da ne bi bili moralni. Zakonodajalci v stari Grčiji so natančno čutili, kako važno je, da pokvarijo njene člane zato, da bi njihov *moralni propad* vplival na razkroj, koristen stroju in s tem povzročil upor, ki je vedno potreben v vladavini, saj tako srečna vladavina, kot je republikanska, nujno mora vzbujati sovrašstvo in ljubosumje vsega, kar jo obdaja. Pametni zakonodajalci so mislili, da upor ni *moralno* stanje, vendar pa mora biti stalno stanje republike; torej bi bilo ravno tako absurdno kot nevarno zahtevati, da bi bili tisti, ki morajo skrbeti za stalno *nemoralno* oviranje delovanja stroja, sami zelo *moralna* bitja, kajti *moralno* stanje človeka je stanje miru in spokojnosti, medtem ko je *nemoralno* stanje nenehno gibanje, ki se približuje upor, v katerem pa mora republikanec vedno ohranjati vladavino, katere član je.«⁸

⁸ *Ibid.*, str. 312. (Popravljen prevod)

Blanchot navaja ta odlomek in iz njega potegne sklepe, s katerimi se ne strinjam. Bodimo pozorni na to, da Sade najprej pripiše republikanski vladavini značaj, ki bi ga morala priznavati vsaka druga vladavina. Dejansko je edina njena naloga samohranitev. Ta formulacija ima machiavelistični prizvok – s tem zadržkom, da Firenčan ne uporablja teh izrazov – toda avtor *Vladarja* je dejansko sodil, tako kot že Aristotel pred njim, da se tak imperativ nalaga vsaki oblasti. Ravno tako ni mogoče dvomiti o tem, da državo, kakršen koli je že njen režim, obkrožajo potencialni sovražniki, zaradi česar je prisiljena uporabljati nemoralna sredstva, kar jo sili, da spodbuja pri svojih članih nagnjenje k nasilju, tuje vrlinam, ki jih slavi filozofija. Če bi Sade rad ločil republiko od drugih režimov, je razlog nedvomno ta, da jo ima za svojo tarčo, kolikor se namreč republika sklicuje na moralnost, ki bi jo ravno morala pogrešati. Republika naj bi se ravnala po načelih vrline in ne strahu oziroma časti, je zapisal Montesquieu. Sade pa nasprotno meni, da svoboda implicira stanje nenehnega upora, to se pravi, ne stanja sloge, kot so domnevali republikanci, pač pa nenehne vzbujenosti državljanov, pri čemer se vsak izmed njih zoperstavlja grožnji zatiranja. Ta govorica bi se navsezadnje še vedno utegnila zdeti machiavelistična, spominja pa tudi še na govorico vrste revolucionarnih piscev, ki so že od 17. stoletja naprej enako prepričani, da se ljudstvo ne sme nikdar ukloniti gospodarju, niti njegovim lastnim zastopnikom, tem golim pooblaščencom, ki se utegnejo spremeniti v tirane. A ti pisci vseeno niso nikdar povezovali upora z nemoralnostjo. Upor je znamenje želje po svobodi, pregreha pa je narobe orožje despotizma. Zato da bi razumeli, kaj Sadu pomeni upor, moramo brati še nekoliko naprej in se ustaviti ob odlomku, kjer Sade razpravlja o razuzdanosti. »Torej se moramo potruditi, da v tem delu vzpostavimo red, da vzpostavimo vso potrebno gotovost, da se bo državljani, ki ga potreba zbliža s predmetom razvrat, lahko s temi objekti razvrat predajal vsemu, kar mu narekujejo strasti, ne da bi ga karkoli vezalo, kajti nobena druga človeška strast ne potrebuje večje svobode.«⁹ Potem ko se je zavzel za ustanovitev znamenitih zavodov, o katerih sem prejle govoril, Sade odkrito spregovori: »Kot sem ravnokar povedal, nobena strast ne potrebuje večje svobode, kot ravno ta, zato tudi nobena ni tako despotska; tu človek rad ukazuje in želi, da ga ubogajo, da ga obdajajo sužnji, ki so prisiljeni, da ga zadovoljijo, in vsakič, ko človeku ne boste omogočili, da bi lahko na skrivaj dal duška svojemu despotizmu, ki mu ga je narava vsadila globoko v srce, se bo znašal nad objekti, ki ga obdajajo, in bo motil vladavino.«¹⁰ In narobe, če bodo »njegove tiranske želje« zadovoljene, se bo vedel kot državljani. Sade spet in spet

⁹ *Ibid.*, str. 313.

¹⁰ *Ibid.* (Popravljen prevod)

obrača ta argument, toda ne zdi se mi potrebno, da bi navajal še nove citate. Zdi se mi, da je že zdaj jasno, kakšen je Sadov odnos do republike. Njegova »poroka« z republiko je prisiljena, z njo se združi na ruševinah režima, ki ga sovraži. A to republiko Sade v nekem smislu že prekorači, zato da bi se dotaknil dna oziroma tistega, kar Sade misli, da je dno: despotizem človeškega bitja, ki mu samo republika dá prosto pot. Pravim: *dotakne se dna*, a morda bi bilo bolje reči, da Sade opre *brezno*. Po Sadovem mnenju obstaja zavrženi despotizem, to je despotizem vladarja. Človek spremeni vladarja v malika, tako kot spremeni v malika despotskega boga. Tak človek torej ne pozna svoje zavrženosti. Narobe pa despotizem strasti, če ga človek vzame nase, omogoči letemu, da svojo zavrženost odkrije. Lahko bi se vprašali, zakaj Sada sploh zanima politika? Mar ni to prav zato, ker je možnost misliti despotizem odvisna od oblike vladavine, navsezadnje odvisna od republike? Republika po Sadu ne ustanavlja krepostne skupnosti. Ko ji to postane cilj, postane tudi sama stroj za produkcijo malikov: tisti stroj, ki ga je Robespierre poskušal ponovno postaviti na noge. Ne, resnična vrlina republike je v tem, da odpre prostor za izolirane posameznike. Tu pa je komajda mogoče zatrditi svobodo. Svoboda uživanja je svoboda, ki jo je mogoče pridobiti, osvojiti zgolj z razbohotenjem, s širjenjem tiranskih želja. A ravno tako je nemogoče zatrditi enakost: če je namreč res, da ima vsakdo po naravi enako pravico, je ravno tako res, da uresničevanje te pravice zahteva zasužnjenje drugega.

Te besede pamfleta odmevajo v poznejšem Dolmancéjevem govoru, namenjenem Evgeniji: »Kaj si človek želi, ko uživa? Le to, da se vse, kar nas obdaja, ukvarja zgolj z nami, ne misli na drugo kot na nas, se posveča le nam. Če objekti, ki nam služijo, uživajo, je povsem zanesljivo, da se bodo veliko bolj ukvarjali sami s sabo kakor z nami in naš užitek bo zato moten. Ni človeka, ki si ne želi biti despot, kadar je vzburljen. Predstava, kjer gleda drugega, ko uživa, ga postavi v razmerje nekakšne enakosti, ki škodi neizrekljivi privlačnosti, ki mu jo je poprej omogočil izkusiti despotizem.« Ne zdi se mi, da bi ti stavki izvirali iš tistega, kar sem poprej poimenoval »filozofska sarabanda«. Sadova misel je prodorna. Tako kot takrat, kadar Dolmancéju položi v usta tele besede: »Dokler traja akt koita, nedvomno potrebujem ta objekt / drugega/, da bi pri tem aktu sodeloval, a brž, ko je zadovoljen, kaj ostane, vas sprašujem, med njim in menoj? Katera dejanska obveznost bo povezala rezultate tega koita z njim ali menoj?«

Drugače povedano, tu imamo v sežeti obliki opraviti s kartezijskim pojmom prostora *partes extra partes*, to je, s pojmom »časa, raztreščenega v trenutke«, ki se nam vrača prek nepričakovanega ovinka teorije erotizma. Čisto zunanji odnos enega do drugega, čista diskontinuiteta, čisti stik samega s sabo, to naj bi bile »prve resnice«. Toda ali ne bi morali zdaj priznati, da je Sadova

teza, če sploh je teza, v teku njegovega dela nekako podvojena oziroma preobrnjena. Njegovi lastni liki se ne povezujejo drug z drugim kot goli avtomati. Gibanje telesa je povezano z zamišljanjem figur, a tudi z zamišljanjem užitka. Sadovi liki govorijo, ujeti so v trajanje dialoga. Konec koncev se samo delo naslavlja na bralce in v nekem nedoločnem času spet zahteva navzočnost interpreteta. Delo sproži v vsakomur izmed nas proces utelešenja misli, ki ga avtor ne more obvladati.

Morda pa bi moral podvomiti tudi o tem sklepu, s katerim sem hotel končati pričujoči tekst. Je Sade res ujetnik predstave o despotskem posamezniku? Predstave o človeštvu, ki ga tvorijo bitja, tuja drugo drugemu? Mar ne ve, kaj piše? Zakaj mu je ideja o sprijanju tako pomembna, če se svoboda meša z izražanjem tiranskih želja? In če sprejmemo to hipotezo, kako naj razumemo željo po pisanju, Sadovo željo po pisanju?

Mar Sade ne napeljuje na misel, da želja po sprijanju presega željo po uživanju in gospodovanju v užitku. Če je slednja želja naravna, kot domneva Sade, potem ima to za posledico, da se prva želja od nje loči, kajti želja po sprijanju ponovno splete vez z drugim, si prizadeva iz drugega narediti skrivca, na neki način obnovi družbenost. A če je civilizacija proces sprijanja in če je moralni nauk sprevrženost človeškega bitja, kako potem definirati sprijenost, ki je protisprijenost? Mar Sade tu ne izrablja utvare, znane iz revolucionarne dobe, utvare komplota in protikomplota?

Za konec se bom vrnil k svojim prvim opazkam o vlogi, ki jo ima koncept »sprijenosti« v političnem življenju. Klasična filozofija, a tudi moderna filozofija, četudi na različni način, potegneta ločnico med naravo in sprijenostjo s pomočjo idealizacije narave. Hočem reči, s pomočjo očiščenja ideje narave. Sade ne odpravi te distinkcije, bodimo pozorni na to, toda vzpostavi jo s pomočjo idealizacije sprijenosti. Če se je Platon vrnil k analizi dejanske družbe izhajajoč iz ideje o plemenitosti človeške narave, pa se Sade vrača k dejanski družbi, razkrivajoč tisto, kar je v človeški naravi najbolj nizkotno.

A s tem to ločevanje samo zamegli. Njegovi člani postanejo nepojmljivi. Nas, bralce, pa oropa predstave o dobri družbi. Sade nas spodbuja, da zavržemo ideologijo, kakršna koli je že, brž ko spoznamo, da zastira brezno. Več nočem povedati iz strahu, da ne bi Sadu pripisal novega moralizma, sam pa si bolj želim, da bi njegove skrivnosti ohranili.

Prevedla Jelica Šumič-Riha

NIETZSCHE

NIETZSCHE IN NIČ

ALENKA ZUPANČIČ

»...človek bo še raje hotel *nič*, kot *nič* ne hotel...«¹

Kaj je pravzaprav poanta tega slavnega, razvpitega Nietzschejevega stavka? Da bi bilo bolje, če bi človek nič ne hotel? Seveda ne. Jasno je, da sta za Nietzscheja obe zgornji alternativni »slabši«. Jasno je tudi, da se umeščata glede na nek tretji člen oziroma tretjo možnost, namreč prav tisto, v kateri človek hoče *nekaj*. Da je ta tretja možnost »v krizi«, je eden od načinov, kako definirati nihilizem. Drugače rečeno, prav to, da je v krizi, nas postavlja pred zgornjo izsiljeno izbiro: »hoteti nič ali nič ne hoteti«.

Imamo torej: 1) hoteti nekaj, 2) hoteti nič in 3) nič ne hoteti. Motili bi se, če bi to razumeli tako, kot da »nič« stopi v igro šele v zadnjih dve možnostih. Dialektika volje (ki jo v tem oziru lahko navežemo na »dialektiko želje«) seveda kot taka *vselej* predpostavlja nek »nič«. Kot je opozoril že Slavoj Žižek, vsako zagreto, »strastno« hotenje nečesa predpostavlja oziroma vključuje »hotenje nič« kot svoj notranji pogoj. Drugače rečeno, upoštevati je treba »soodvisnost med zmožnostjo odvezati se od vsake določene vsebine in eksczesno navezanostjo na nek partikularni objekt, zaradi katerega smo ravnodušni do vseh ostalih objektov – tak objekt Lacan, sledeč Kantu, imenuje 'negativna velikost', tj. objekt, ki v sami svoji pozitivni prezenci deluje kot zastopnik praznine ali Niča (...), tako da hoteti ta partikularni objekt, vzdrževati 'trmoglavavo navezanost' nanj ne glede na vse, predstavlja prav konkretno obliko 'hotenja Niča. (...) prav sama formalna struktura reference na Nič nam omogoči preseči bebavi samozadovoljni življenjski ritem, tako da se 'strastno navežemo' na neko stvar – naj bo to ljubezen, umetnost, vednost ali politika – za katero smo pripravljeni žrtvovati vse«. ² Še drugače: brez tega, da na neki temeljni ravni

¹ Friedrich Nietzsche, *H genealogiji morale*, v: Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 345.

² Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, Verso, New York & London 1999, str.107–108.

hočem nič, ne morem ničesar zares hoteti. Nietzsche to dobro ve in napačno bi bilo domnevati, da je njegova filozofija *en bloc* sovražna vsem pojavnim oblikam nič in negativnosti. Konec koncev je, kot sam pravi, osnovni »psihološki problem v tipu Zaratustre« natanko v tem, kako je lahko ta, ki v nezaslišani stopnji govori *ne*, »dela *ne*« v vsem, v čemer so do zdaj govorili ja, kljub temu vendarle nasprotje zanikujočega duha, duha negacije.

Problema Nietzsche ne vidi v »nič« kot takem, temveč v njegovi vsaditvi v dispozitiv resnice. To je gesta, ki jo je po njem opravilo krščanstvo kot »religija resničnega«. Kajti če drži, da brez tega, da na neki temeljni ravni hočem nič, ne morem zares hoteti ničesar (konkretnega), pa vstavev te imanentne navezave med ničem in nečem v dispozitiv resnice ne ostane brez dolgoročnih (in, po Nietzscheju, katastrofalnih) konsekvenc. Razcep med resničnim in neresničnim namreč na ta način zadene samo hotenje in postavi se vprašanje, katera od obeh, notranje povezanih plati hotenja je resnična in katera lažna. Odgovor: resničen je »nič«, »nekaj« pa je vselej lažno, varljivo, neresnično (pri čemer »nekaj« pomeni posvetne objekte, navezanosti in boje). Na ta način želja po resnici inherentno postane želja po nič. Vendar pa to dolgo časa ostane prikrito, ker krščanstvo na mesto tega nič postavi nič manj kot boga. Drugače rečeno: ime za nič kot notranji pogoj vsakega hotenja je v krščanstvu Bog. Bog je tista radikalna negativnost in – če uporabimo termin Slavojja Žižka – »odklopljenost« od sveta, ki šele omogoča kakršnokoli »strastno navezanost« na *nekaj*. Omogoča, a hkrati tudi sankcionira, tj. preprečuje, da bi pozabili, da v ljubljeni osebi, v umetnosti, za katero izgovevamo, ali v Stvari, za katero se borimo, pravzaprav ljubimo in povečujemo boga, tj. Nič. Bog je skratka ime za tisto, za kar nam resnično gre oziroma na kar (posredno) merimo pri vseh naših posvetnih, tuzemskih dejavnostih. In Nietzsche krščanstvu ne očita enostavno tega, da vztraja na ireduktibilnosti nič, temveč to, da vso resnico in vso realno polaga vanj in jo odreka objektom, v katere je ta nič vprežen (tj. »svetu« oziroma »življenju«) in ki so po Nietzscheju njegova edina resnična in realna artikulacija. S tem, ko vso težo prenese na eno od dveh plati hotenja, krščanstvo inavgurira tisti proces, ki bo konec koncev privedel do nihilizma: namreč proces postopne »osamosvojitve« oziroma razločitve dveh plati volje. Prav ta razločitev je namreč tista, ki voljo »dezaktivira« in ki naredi, da se konec koncev lahko aktivira le še v razmerju do nič. Če voljo oziroma hotenje »prevedemo« v to, kar psihoanaliza konceptualizira s pojmom želje, bi lahko rekli, da nihilizem nastopi tedaj, ko želji kot njen edini možni objekt ostane sam njen transcendentalni pogoj. Na ta način pa se sama struktura želenja »vdre«, sesuje vase, saj je eliminiran prav tisti razmik (med objektom in transcendentalnim pogojem), ki jo vzdržuje.

Vendar pa moramo biti pri tej določitvi razmerja med »nečem« in »ničem« v strukturi želje/hotenja še malo bolj natančni. Vprašanje je namreč, če je formulacija, po kateri je *nič* (»odklop«) hrbtna stran vsakega *nekaj* (zavezanosti določeni stvari) najustreznejša formulacija zadevne strukture. Ali ne bi mogli prej reči, da je hrbtna stran vsake želje po *nečem* želja po *nečem drugem* in da je »nič« natanko ime za *razmik* med tema dvema »nečema«? Natančneje rečeno, razlikovati je treba med dvema formama »niča«, ki nastopata v vsakem hotenju/želji. Prvi nič je »utelešeni nič«, tj. tisto, kar stopi na mesto nemogoče Reči in jo, če lahko tako rečemo, »zastopa« v svetu objektov. Je tisti nič, na katerega dejansko merimo, ko hočemo/želimo nek konkretni objekt. Ta nič se konec koncev vselej pojavlja kot *nekaj* drugega, oziroma kar kot Drugo kot tako. V lacanovski algebri je ime za ta nič objekt *a*. Ključna značilnost tega »niča« je, da v določenih pogojih lahko postane neposredni objekt želje. Za primer lahko navedemo anoreksijo. Kot je v svojem znanem komentarju poudaril Lacan, anoreksik ni enostavno nekdo, ki »nič ne jé«, temveč predvsem nekdo, ki »jé sam nič«, tj. na nek način neposredno štarta na tisto, kar (lahko) vsako posamezno hrano naredi za objekt želje. Iz hrane tako rekoč izlušči, destilira »tisto v hrani več kot hrana« (skrivnostni presežek, razliko med zadovoljivitvijo potrebe in neko drugo zadovoljivitvijo) in to neposredno naredi za objekt zadovoljitve. Toda problem je v tem, da tu težko še govorimo o želji: želja po uživanju v hrani je prešla v imperativ uživanja, tako kot volja po užitku kot takem (kot je Lacan prepričljivo pokazal v svoji analizi Sada) za subjekta implicira, da postane čisti instrument užitka Drugega (kot vira imperativa užitka). V razmerju do hrane ni verjetno nihče bolj podvržen neizprosni imperativu uživanja kot prav anoreksik. »Požeruh«, ki – če lahko tako rečemo – nič še vedno uživa s hrano in prek hrane, vsled tega še vzdržuje razmik, v katerega se lahko naseli želja (zanj bi lahko rekli, da več ko hoče pojesti nič, več mora pojesti hrane). Anoreksiku pa nasprotno uspe jesti sam nič, iz hrane izločiti čisto substanco uživanja, kar s tem, ko jo zaostri do konca, zabriše samo razliko med potrebo in željo.

Opravka imamo torej z nekim specifičnim gibanjem, ki izhaja iz pravnega uvida v inherentni razcep želje/volje in njenih objektov (objekt želje je vselej dvojen, v sebi podvojen na nič in nekaj, deluje kot ovojnica nič/praznine), ki nato ta razcep prevede v razliko med realnim in dozdevkom, v tretjem koraku pa formulira nekakšen etični imperativ realnega in napove vojno dozdevkom. To je natanko tisto gibanje, ki ga Nietzsche artikulira s pojmom »asketski ideal«. Bistvo asketskega ideala ni v tem, da se odrekamo vsaki zadovoljitvi, temveč nasprotno v tem, da onstran navideznih in vselej delnih zadovoljitev iščemo neposredno realno zadovoljitve. To je tudi tisto

gibanje, ki je konec koncev pripeljalo do, če lahko tako rečemo, odstavitve samega boga.³ Sam bog je bil še vse preveč prepleten z dozdevki in fikcijami, da bi lahko vzdržal »moralni pritisk« asketskega ideala. Toda hkrati za to gibanje ne bi mogli reči, da vodi v ateizem. Je proces *očiščevanja* (pojma) boga, ki je natanko način utajitve realnega zgodovinskega preloma, ki je zadel krščanstvo. Tega preloma namreč ne izražajo trditve, da je bog »fikcija« in da »ne obstaja«, temveč trditve, ki je povsem drugega reda, namreč: »Bog je mrtev.«⁴ Problem potemtakem ni v tem, ali je bog realen ali ne (in s tem povezano vprašanje, kako izluščiti njegovo realno jedro oziroma kako ga zvesti na točko čistega realnega), temveč v tem, ali še lahko za nas poimenuje neko realno.⁵

Zgoraj smo dejali, da je treba razlikovati med dvema formama nič, ki nastopata v vsakem hotenju/želji. Če je prva utelešeni nič, tj. »nič kot nekaj«, pa je druga sam razmik med tem ničem in nečem. Še drugače rečeno, če za vsak objekt želje/volje velja, da je v sebi podvojen na nič in nekaj, da je »ovojnica nič«, potem druga oblika nič, o kateri govorimo, ni nič drugega kot sama ta podvojenost oziroma dvojnost, razmik med dvojim. Topološko lahko to ponazorimo z listom papirja, namreč z razliko med hrbtno stranjo listne ploskve in pa robom lista, če ga pogledamo frontalno: prva je nič kot opora nečemu, neogibna spremljevalka vsakega »nekaj«, drugi pa je sam razmik, minimalna razlika med obema.

Če – in to je pomembna poanta tako za filozofske teorije volje kot za psihoanalitične teorije želje – voljo/željo enostavno spustimo skozi kolesje

³ »Kaj, z vso strogostjo vprašano, je pravzaprav zmagalo nad krščanskim bogom? Odgovor je zapisan v moji »veseli znanosti«, str. 290: 'krščanska moralnost sama, vedno strožje vzeti pojem resnicoljubnosti, spovedniška prefinjenost krščanske vesti, premeščena in sublimirana v znanstveno vest, v intelektualno snažnost za vsako ceno. Gledati naravo, kot da bi bila dokaz za dobroto in previdnost boga; interpretirati zgodovino v čast božjemu umu (...); lastne doživljaje razlagati (...) kot da bi bilo vse previdnost, vse namig, kot da bi bilo vse izmišljeno in poslano na ljubo zveličanju duše: to je zdaj *mimo*, to ima vest *proti* sebi (...)''. Vse velike stvari propadejo zaradi sebe, zaradi akta samoukinitve (...). Tako je propadlo krščanstvo *kot dogma*, po svoji lastni morali;...« (*H genealogiji morale*, op. cit., str. 344)

⁴ Razliko med izjavama »bog ne obstaja« in »bog je mrtev«, ki sicer temelji na že starem razlikovanju med »bogom filozofov in znanstvenikov« ter »bogom Abrahama, Izaka in Jakoba«, je v zadnjem času reaktualiziral Alain Badiou. Glej prvo poglavje njegove knjige *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Pariz 1998.

⁵ Seveda je mogoče govoriti o bogu tudi kot o »velikem Drugem«, simbolni entiteti, priči oziroma garantu konsistentnosti univerzuma. Toda treba je reči, da četudi je tudi ta »aspekt« boga vsekoli prisoten v krščanstvu, pa vsekakor ni tisto, kar je tu krščanstvo vpeljalo zares novega. Inavguralna gesta krščanstva je na nek način prav odlepitev tega boga od kontingence dogodka, ki se imenuje Kristus. Vendar pa je tu kmalu prišlo do ponovnega zlepljenja, v katerem je bog postal, če lahko tako rečemo, garant svoje lastne kontingence, varuh svojega lastnega realnega, ki je prav s tem prešlo v register imaginarnega.

distinkcije resnično/navidezno oziroma realno/dozdevek, potem se bodo na eni strani vse bolj kopičili dozdevki/videzi, na drugi strani pa bo vse bolj rasel Nič. Vsak »nekaj«, ki ga bomo našli kot hrbtno stran/resnico želje, ima spet svojo hrbtno stran itn. v slabo neskončnost. V tem smislu je za Nietzscheja razlikovanje med resničnim in navideznim oziroma med realnim in dozdevkom stroj za produkcijo Niča. Ne gre enostavno za to, da je Nietzsche »sovražen« kategorijama resnice in realnega, gre za to, da zanju zahteva neko drugačno topologijo. Zahteva »pogled s strani« (tako nekako, kot lahko z roba lista hkrati vidimo obe njegovi ploskvi) in to je tisto, kar imenuje »perspektivčnost«. Velika in odločilna poanta Nietzschejeve filozofije je – povedano s termini, ki sicer niso Nietzschejevi, zato pa koncizno povzemajo njegove z stavke -, da realno ni nasprotje imaginarnega in da do realnega nikoli ne bomo prišli tako, da ga bomo *razločevali* od imaginarnega, iskali za njegovimi tančicami in popačenji. Ta tendenca, ki v končni instanci realno identificira z avtentičnim/pristnim/lastnim, je nihilistična tendenca *par excellence*.

Kam se torej po Nietzscheju umešča realno in kam resnica? Na kakšen način sta povezana? Predvsem pa, kateri je tisti modus nič ali negativnosti, ki ne bi vodil v nihilizem? Odgovor na to vprašanje gre iskati v tem, kar bomo imenovali Nietzschejeva teorija Drugega kot Dvojega.

To, kar izhaja iz logike Enega, je nerazmerje, nerazmerje do Drugega. Vzemimo za primer par resnice in videza v njuni najbolj rudimentarni obliki. Kot zoperstavljena sta vsak neko Eno, ki sicer potrebuje Drugo, a zgolj za to, da v razmerju do njega razmeji svoje polje, ni pa z njim v nobenem razmerju. Resnica je vse tisto, kar ni videz (in obratno), presek med njima je prazen, njuna unija pa da par Resnica, Videz. Toda Resnica in Videz tu tvorita par zgolj na podlagi tega, da kot členu izčrpata neko Celoto, katere dela sta, skratka na podlagi *izključitve tretje možnosti*. Znano je, kaj si je Nietzsche mislil o aristotelovski logiki in še posebej o aksiomu izključitve tretjega: da ne dopušča niti drugega. Tretjo možnost izključimo zato, da bi ljudi prisilili, da sprejmejo prvo, saj je druga vselej »slaba«, prepovedana, »nična« (videz, zlo,...). In lahko bi rekli, da Nietzschejevo zavzemanje za, če lahko tako rečemo, vključitev tretje možnosti (»tretjega ušesa«, »tretjega pogleda«), meri natanko na »rešitev«, osamosvojitve, afirmacijo samega statusa Drugega. Rešitev v smislu, da Drugo ni več (zgolj) izpeljanka ali negativno določilo Enega. To pa implicira, da Drugi ne more biti eden (neko drugo Eno), ampak je lahko le dva (namreč dva hkrati).

Toda kaj sploh je tretja možnost? Najenostavnejši odgovor bi se glasil: ponovitev druge. »Tretja možnost« ne pomeni malo tega, malo onega, ne pomeni na primer videza, na katerem je tudi nekaj resnice ali obratno. Tretja možnost ni »srednja pot« ali kombinacija prvih dveh. Da Nietzscheju dejan-

sko ne gre za to, je najlepše vidno ob nekem drugem konceptualnem paru, ki je hkrati paradigmatički za vse ostale nietzschejanske pare, namreč paru negacije in afirmacije, zanikanja in potrjevanja, reaktivnih in aktivnih sil, »ne-ja« in »da-ja«. Že zgoraj smo citirali tisti stavek iz *Ecce homo*, kjer Nietzsche zapiše, da je »psihološki problem v tipu Zaratustre v tem, kako ta, ki v nezaslišani stopnji govori *ne, dela* ne v vsem, v čemer so do zdaj govorili ja, pa je kljub temu lahko vendarle nasprotje zanikujočega duha.«⁶ Nietzsche ta problem reši tako, da dihotonomičnemu paru Ne/Ja kot tretje ne doda kakšnega »mogoče«, »ne Ne ne Ja«, temveč še en Ja, še eno afirmacijo. Zaratustra govori Ja in Ne, Ne morda celo v večji meri, saj ni Osel (ta govori zgolj I-A), pa vendar predstavlja afirmacijo kot tako. To bi lahko razumeli na primer v smislu dialektike negacije negacije: Zaratustra negira negacijo in je zato duh afirmacije. Toda to bi pomenilo, da najprej nastopi neka afirmacija, nato negacija te afirmacije in nazadnje negacija negacije, katere končni rezultat je afirmacija. Nietzsche je morda dialektik (kar bi sicer sam verjetno zanikal), vsekakor pa ni mislec takšne vulgarne dialektike. Negacija ne zanika, se ne nanaša na afirmacijo, temveč zanika nekaj nevtralnega, namreč življenje, postajanje. Isto velja za afirmacijo. Lahko bi rekli, da se obe »borita za življenje«. Seveda pa sta hkrati obe del življenja. Negacija življenja ne zanika »od zunaj«, temveč iz življenja samega, tako da postane sama neka oblika življenja. Isto velja za afirmacijo. Opravka torej nimamo z dialektiko afirmacije in negacije, temveč z dvema vzporednima dialektikama, tisto, kjer se življenje sprega z negacijo in tisto, kjer se življenje sprega z afirmacijo. Ne izhajata ena iz druge, temveč sta vseskozi pristotni obe. Natančneje rečeno: *sta bili* vseskozi prisotni obe. Reaktivne sile so se namreč vse bolj širile na račun aktivnih in počasi zajele totalnost življenja. To Nietzsche imenuje nihilizem. Vse je postalo eno, povsod triumfirajo samo še reaktivne sile. Zgodovina sveta ni postopna izguba neke mitične Enosti, temveč nasprotno izguba dvojnega izvira. Zato Nietzschejanski dogodek v prvi vrsti pomeni (vnovično) aktivacijo drugega vira, afirmacije – vendar takšnega drugega vira, ki bo sam že dvoje. Upov ne moremo polagati v to, da bo negacija, ko bo šla do konca v svoji logiki, nazadnje znikala še sebe in tako odprla pot afirmaciji. Takšno čakanje je, dobesedno, čakanje na Nič. Kot je dobro opozoril Deleuze, je negacija sicer zmožna negirati samo sebe, ni pa zmožna afirmirati tega, kar zmore.⁷ Negacija, ki negira še samo sebe, dá kot rezultat natanko tisto življenje, ki raje nič (več) noče, kot da bi hotelo nič, mrtvo življenje. Afirmacija, s katero imamo opravka tu, je natanko oslovska afirmacija. »Ja« rečemo vsemu, vse smo pripravljeni »vzeti nase«, no-

⁶ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, v: *Somrak malikovu, Primer Wagner, Ecce homo, Antikrist*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 240.

⁷ Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Pariz 1962, str. 77.

siti, »sprijaznimo« se s svojimi omejitvami in jih »sprejmemo«. To je afirmacija tovarne živali, »duha teže«: šibimo se pod težo lastnih obveznosti in omejitev, že to komaj prenašamo, kaj šele da bi hoteli/želeli še kaj drugega.

Afirmacija ne more biti zares aktivna, kreativna (za Nietzscheja afirmacija pomeni prav kreacijo), če ne *aktivira* negativnosti, t.j., če ji iz negacije ne uspe narediti moči afirmacije. Zato je ena temeljnih Nietzschejevih front prav kritika »duha teže«, t.j. afirmacije kot asumiranja, »sprijaznjenja«, »vzetya nase«, kritika afirmacije, katere motor je ravno negacija. In kot, še enkrat, dobro pokaže Deleuze, je Nietzschejev sovražnik tu tista koncepcija afirmacije, ki slednjo vidi kot neko *funkcijo*, funkcijo biti oziroma tega, kar je. Prava afirmacija, afirmacija, ki je sama motor (tako potrjevanja kot zanikanja), je lahko zgolj dejavnik, »aktivist« postajanja, ne pa funkcija biti. »Afirmirati ne pomeni asumirati, vzeti nase breme tega, kar je, temveč pomeni osvoboditi, razbremeniti tisto, kar živi.«⁸ Zato je dionizični Ja tisti, ki zna reči Ne in ki negativnost postavi v službo moči afirmiranja. Da pa bi se to lahko zgodilo, da bi negacija v celoti postala način afirmacije, sta potrebni dve afirmaciji, afirmacija sama se mora podvojiti, samo afirmacijo je potrebno še enkrat afirmirati. Afirmacija postane objekt afirmacije. To je Nietzschejeva »teorija« dvojne afirmacije, ki poskuša nič oziroma negativnost mobilizirati v tisti obliki, ki smo jo zgoraj imenovali »nič kot *razmik* dvojega«.

Podvojitev afirmacije, »bela afirmacija na beli podlagi«, če parafraziramo znano Malevičevo sliko, je natanko kreacija minimalne razlike. Afirmacija ni nek vseobsegajoči Ja, temveč sam ta minimalni razmik med dvema afirmacijama, ki aktivira negacijo,⁹ ne da bi iz nje naredila nekaj, kar lahko neposredno hočemo/želimo. To pa zato, ker negacija obstaja zgolj v tej zevi, kot minimalna razlika med dvojim, kot »najkrajša senca«, kot se tudi izrazi Nietzsche. Negativnost ni nasprotje ali hrbtna stran pozitivnosti, niti sama ne nastopa kot neka singularna pozitivnost. Drugače rečeno, napor, ki ga zahteva ta koncepcija, je v nekem smislu restriktiven v razmerju do »moči simbolnega«, ki je moč transformacije *niča v nekaj*. Kar pa nikakor ne pomeni, da je zadevna koncepcija negativnosti »predsimbolna« ali celo omejena na register imaginarnega. Gre nasprotno za to, da je treba razlikovati med močjo simbolnega in njenimi »produkti«, ki so po svoji naravi imaginarni. Vsi tisti, praviloma bleščeči objekti, ki utelešajo praznino/manko/nič, so učinek neke simbolne operacije, a hkrati sami ne pripadajo registru simbolnega. Nietzschejev napor, kot ga razumemo sami, je usmerjen natanko v to, da bi sem vpeljal neko odlepitev, razmik. Za razliko od »nihilistične tendence«, ki se realnosti loteva tako, da poskuša v njej razločiti realno od imaginarnega, je Nietzsche zavezan

⁸ *Ibid.*, str. 212.

⁹ Prav zato je, kot to razvije Deleuze, afirmacija konec koncev *selektivna*.

neki drugi nalogi: razločiti simbolno od imaginarnega in s tem razmikom šele ustvariti prostor za realno. Razločiti ne pomeni staviti na eno proti drugemu, temveč, prav nasprotno, vseskozi ohranjati njuno dvojnost. To pa hkrati pomeni odpovedati se tisti perspektivi, v kateri simbolno pride za imaginarnim in razreši njegovo zagato. Glede na to, da smo z zgornjimi formulacijami že zapluli globoko v lacanovske teritorijalne vode, lahko v njih še malo vztrajamo. V razmerju do dveh koncepcij »nič«, kjer v prvi nastopa nič kot »nekaj«, v drugi pa kot razlika oziroma razmik (mehanizem dvojne afirmacije predpostavlja, da se negacija oziroma manko vsakič vpiše zgolj kot razlika oziroma nerazmerje: ne kot razlika med Enim in Drugim, temveč kot razlika samega Drugega, kolikor je Drugi vselej dva), prav tako ne moremo reči, da je prva simbolna, druga pa ostaja ujeta v dualnost imaginarnega. To bi namreč v konsekvenci pomenilo, da bi morali tudi Lacanovo razlikovanje med logiko vsega in logiko ne-vsega podvreči tej isti razmejivti in trditi, da logika ne-vsega ostaja ujeta v register imaginarnega in, če gremo še korak naprej, da »ženske« niso bitja simbolnega.

Tudi za Lacanov pojem »ne-vsega« bi namreč lahko rekli, da izhaja iz vključitve tretje možnosti. Kaj je v Lacanovi konceptualni shemi »tretja možnost«? To, kar imenuje Drugi (od) Drugega. »Vključitev tretjega« pomeni, da se presežek dvojega nad tem, kar ga sestavlja, ne utelesi v samostojnem členu (tretjem členu), temveč ostane imanenten dvojemu/Drugemu kot njegova notranja zapreka. To Lacan izrazi s tezo, da »ni Drugega (od) Drugega«, kar pomeni: Drugi (Drugega) je vključen v samega Drugega – in prav to je tisto, po čemer je Drugi Drugi in ne podvojitvev/ponovitev Enega, hkrati pa je prav to tisto, po čemer je Drugi vselej »ne-cel«.

Poglejmo si to na nekem primeru, ki v različnih artikulacijah odzvanja tako v Nietzschejevi filozofiji kot v Lacanovi psihoanalizi, primeru »kretskega lažnivca«, ki se glasi takole: »Neki Krečan je rekel: Vsi Krečani lažejo«. Če je Krečan govoril resnico, potem je lagal (ker vsi Krečani lažejo), če pa je lagal, je govoril resnico (če namreč ni res, da Krečani lažejo, govorijo resnico). Sodobna logika je ta »paradoks« rešila na dva načina, ki pa sta strogo korelativna. Po eni strani tako, da je stavke, ki govorijo o lastni logični vrednosti (resničnosti ali neresničnosti) prepovedala kot nesmiselne (tj. jih izključila), po drugi strani pa s trditvijo, da stavek, ki govori o logični vrednosti drugega stavka, ni stavek iste »ravni«, se pravi s konstrukcijo »meta« ravni. Takoj lahko rečemo, da je konstrukcija »meta« ravni natanko korelat izključitve. V čem je torej zanimivost tega primera za našo tukajšnjo razpravo?

Najprej moramo biti pozorni na to, da tisto izključeno (»tretja možnost«) ni nekaj vmes med resnico in lažjo, ni »polresnica«, temveč je natanko točka, kjer izrekamo neko resnico tako, da *hkrati* izrekamo nekaj o samem tem izre-

kanju. Prav z izključitvijo te možnosti (ki predstavlja možnost, da hkrati s tem, ko izrečemo nek stavek, izrečemo tudi njegovo lastno vrednost), je vzpostavljena stroga dihotomija laži in resnice. Drugače rečeno, izključitev tretje možnosti sovpade s konstrukcijo meta-ravni, ki »od zunaj« jamči za resničnost resnice in lažnost laži. Zgolj na ta način je resnica (kot tudi laž) lahko *usa*. »Vsi Krečani so lažnivci« lahko reče le prebivalec Rodosa.

Prav temu nasprotuje Lacan: Izjave kot »Lažem« ne le obstajajo v govoricah, temveč v njej tudi brez problema funkcionirajo, z njihovim razumevanjem nimamo nobenih težav, razumemo jih iz govorce in v govoricah. Zato Lacan vztraja prav na tem, da ni meta-govorice, tako kot za Nietzscheja ni »meta-življenja« (življenje življenja oziroma nekega drugega življenja, iz katerega bi bilo mogoče vrednotiti življenje, njegovo »resničnost« ali »lažnost«). Zunaj govorce ni ničesar, kar bi jo lahko vrednotilo. Toda to ravno *ne pomeni* (kot se pogosto poskuša brati Lacana), da je zanj »vse govoricah«, da je govoricah vse. Nasprotno, za Lacana od tod sledi, da je govoricah *ne-usa*. Kajti če zunaj govorce ni ničesar takega, kar bi lahko govorilo o vrednosti (resnici ali laži) govorce, pa to obstaja znotraj govorce, *v govoricah*. V sami govoricah obstaja neka točka realnega, ki sama ni govoricah. Drugače rečeno, Lacan *vhključi* »tretjo možnost« in prav to izreka tale niz njegovih trditev, v katerih lahko besedo Drugi nadomestimo tudi z »red govorce«: »Ni Drugega (od) Drugega«, »(veliki) Drugi ne obstaja«, »(veliki) Drugi je ne-cel/zaprečen/nekonsistenten«. Sem se vpisuje tudi trditev, da je resnica *ne-vsa* in da jo je mogoče izreči le na pol, *mi-dire*. Kaj to pomeni? Nikakor ne pomeni tega, da je resnica *ne-vsa* zato, ker v določenem deležu vselej vsebuje tudi laž, da vselej, ko govorimo resnico, hkrati tudi malo lažemo ipd. Tisto, kar dela resnico za *ne-vso*, ni nek delež laži v njej, temveč že omenjeno dejstvo, da resnica *hkrati s tem*, ko se izreka, vselej in ireduktibilno izreka tudi resnico o sebi. To je tisto »realno«, ki ga resnica nikoli ne more izreči, se pa vseskozi lepi nanjo. Red govorce vsebuje nekaj, česar ni mogoče izreči neposredno (tj. v »logični formi« $s = p$), kar pa se v govoricah vseskozi izreka. »Vso« resnico lahko dobimo le tako, da iz nje eliminiramo to, kar izreče hkrati s tem, ko izreče resnico, in da to eliminirano umestimo na neko višjo (ali nižjo) raven. Vsakič, ko v pogovoru rečemo »Lažem«, hkrati postavimo tudi: »Res je, da (lažem)«. Toda v trenutku, ko poskušamo to eliminirati iz izrečenga, tj. eksplicitno formulirati kot izjavo druge (meta) ravni, dobimo »res je, da lažem«, kar pa spet izreka nekaj več, namreč »res je, da je res, da lažem« itn. Kar tako dobimo, je: $s(s'(s''(s''' \dots s^n _ p)))$. Skratka, če iz izjave eliminiramo raven izjavljanja na ta način, da to izjavljanje formuliramo v novo izjavo, ki jo umestimo na drugo raven, resda dobimo »vso« resnico, dobimo Eno resnico, a za ceno tega, da je teh Enih neskončno, hkrati pa vsi govorijo o isti stvari.

Drugi način, kako izraziti to isto težavo, je prek razmerja med vednostjo in užitkom. Lacan poudari, da se, ko se od priče zahteva, da pove »vso resnico«, od nje pravzaprav pričakuje dvojje: da pove resnico o tem, kar ve, in da pove nekaj, po čemer bi se dalo soditi o njenem užitku (da skratka prizna užitek). Postavlja se ji torej nemogoča zahteva, da formulira lastno umeščeno v »vednost«, ki jo izreka. Pav to pa je tisto, česar ni mogoče neposredno formulirati, oziroma kar je mogoče formulirati le v zamiku, »retroaktivno«, z izjavo drugega reda, ki pa problem zgolj prenese naprej.

Rekli smo že, da tisto, kar dela resnico za ne-vso, ni nek delež laži v njej (niti ne neko neprosojno, inertno realno, ki ga ne more/ne sme nikoli izreči), temveč dejstvo, da resnica *hkrati s* tem, ko se izreka, vselej in ireduktibilno izreka tudi resnico o sebi. Za ne-vso jo dela prav ta »avtoreferenčni« moment – to je tisto, kar jo »razpolavlja«. Prav ta samoreferenčni delež resnice Lacan imenuje realno. Resnica ni resnica o realnem, temveč je realno njena notranja meja, tj. tisto, kar jo podvaja na vednost in (presežni) užitek oziroma na simbolno in imaginarno (v kolikor se namreč »užitek priključuje, izzove, izsledí, proizvede le na podlagi nekega dozdevka«¹⁰). Realno je natanko ta razmik med simbolnim in imaginarnim. Drugače rečeno, izogniti se moramo »nihilistični« skušnjavi, ki je v tem, da realno umestimo na eno ali drugo stran, na stran vednosti ali na stran (presežnega) užitka in na ta način odpravimo prav tisto dvojnost, ki *je* realno resnice. Ključnega pomena je torej, da resnica ni zgolj presežek izrečenega nad izjavo, temveč je vselej hkrati *oboje*. Tako kot se moramo izogniti skušnjavi, da bi jo v celoti zvedli na vednost oziroma izjavo¹¹ in v ta namen karatkomalo prepovedali, izključili trditve tipa »Lažem«, tako se moramo izogniti tudi skušnjavi, da bi resnico locirali *zgolj* v ta presežek in jo tako spremenili v čisto tautologijo užitka. Če jo namreč umestimo *zgolj* v ta presežek in v njem vidimi njeno realno, se nam zgodi to, da pademo v imaginarno, kot realno pa nam ostane *zgolj* Nič. To je »pot« nihilizma, ki paradoksnost izhaja prav iz nekakšne osamosvojitve afirmacije.

Lepo ponazoritev tega, kaj Nietzsche misli z dvojno afirmacijo in kje v nje lahko pride do »odcepa za nihilizem«, najdemo v Kantovem razlikovanju med objektivno, subjektivno in estetsko sodbo. Denimo – primer je Kantov –, da so objekt sodbe »zeleni travniki« in pogledjmo, kako ta nastopa v treh stopnjah oziroma treh tipih sodb. Prva stopnja je stopnja objektivnega: zelena barva travnikov je objektivni občutek, »Travniki so zeleni« pa objektivna sodba. Druga stopnja je stopnja subjektivnega: prijetnost (zelene) barve spada k subjektivnemu občutku, k občutenju. »Všeč so mi zeleni travniki« je subjektivna sod-

¹⁰ Jacques Lacan, *Še*, Analecta, Ljubljana 1985, str. 77.

¹¹ Oziroma, kot nekje reče Lacan, da bi označenec razumeli kot tisto, kar slišimo, ko nekdo izreka označevalce.

ba, ki hkrati pomeni »rada bi čimvečkrat videla zelene travnike«. To je sodba, ki reče »ja« objektu, ki nam *prinaša zadovoljstvo* (izraz je Kantov). Tretja stopnja je stopnja, kjer rečemo »ja«, kjer pritrdimo ne objektu (zeleni barvi travnikov), temveč samemu občutku prijetnosti. To ni »ja« objektu, ki nam nudi zadovoljstvo, temveč »ja« sami zadovoljitvi, je »ja« prejšnemu »ja«. Tu samo občutenje, sam občutek postane objekt (sodbe). »Zeleni travniki so lepi« je sodba okusa, estetska sodba, ki ni ne objektivna ne subjektivna. Lahko bi jo imenovali »brezglava« sodba, v kateri je subjekt (oziroma »glava«) sodbe nadoomeščen, ne s kakšno neosebno objektivno nevtralnostjo kot v sodbah tipa »travniki so zeleni«, temveč s tistim najbolj notranjim, intimnim subjekta (kako subjekt čuti, da ga aficira določena predstava) *kot objektom*. Estetska sodba reče nekaj takega kot »všeč mi je, da mi je všeč«.

S tem že lahko vidimo, kako blizu je ta tretja stopnja Nietzschejevi temi »afirmacije afirmacije«. Kot smo poudarili, je poanta Nietzschejevega »ja«, da mora biti sam afirmiran v še enem »ja«. Priti mora do druge afirmacije, *tako da je afirmirana sama afirmacija*. Zato Dionizov »ja« (»ja« vsemu, kar nudi zadovoljstvo in ugodje) potrebuje figuro Ariadne, da se lahko dopolni. To je lahko tudi način, kako razumeti t.i. Nietzschejevo »estetizacijo življenja«: če naj bo življenje »ja« »ja«-ju, potem to pomeni, da mora biti »estetizirano« (v Kantovem pomenu besede). Vključevati mora *ugodje* (oziroma slast, kot so v slovenščino prevedli Nietzschejev *Lust*), a to ugodje samo mora spremljati dodatni »ja«, sicer lahko vodi zgolj v nihilizem. Toda – in tu Nietzsche doda nek ključni poudarek – tudi zgolj drugi »ja«, če nastopa sam, »osamosvojen«, vodi v nihilizem. O tem govori Zaratustrova »Pijana pesem«. Govori o slasti (ugodju), ki »hoče samo sebe«, »grize vase«, »hoče vračanje«, »volja kroga kroži v nji«. Govori skratka o ugodju, zadovoljitvi, ki je (p) ostala edini objekt afirmacije, s tem pa sama afirmacija postane absolutno indiferentna. Izgubi prav tisto negativnost (razmik), ki jo naredi za selektivno in ohranja njeno produktivno moč. Afirmacija afirmacije zato ne more biti zadnja stopnja, v smislu, da bi sama zadoščala. Sam (zadnji »ja«) ni več »ja« »ja«-ju, temveč banalni, pijani »ja« praznega pritrdjevanja vsemu/nič. Nietzschejeva figura afirmacije je lahko zgolj figura *para*, afirmacija je zgolj (in vselej) dvojna ali pa je ni. Beli kvadrat ni isto kot beli kvadrat na beli podlagi. Zgolj kot dvojna afirmacija ostane afirmacija in hkrati aktivira negacijo. In prav na tej točki je tema dvojne afirmacije kar najtesneje povezana s problemom resnice. Resnica ima namreč strukturo dvojne afirmacije, afirmiranja dvojega hkrati, in prav to je tisto, po čemer je ne-*vs*a.

Zgoraj smo dejali, da tako Nietzsche kot Lacan izhajata iz »vključitve tretje možnosti« in da je v Lacanovi pojmovni shemi »tretja možnost« to, kar imenuje Drugi (od) Drugega in kar bi lahko prevedli z »garant resničnosti

resnice« oziroma »garant resnice tistega, kar se v govorici proizvaja kot resnica«. Videli smo tudi, da »vključitev tretje možnosti« ne pomeni, da poleg dveh postavimo še tretjo, temveč, da slednjo vključimo v drugo. S tem pa se zdi, da izgubimo vsak kriterij resnice. Toda ali na primer Lacanova teza, da »ni Drugega (od) Drugega« (oziroma, kar pomeni isto, da »ni metagovorice«) res pomeni enostavno to, da »ni nobenega garanta resnice« ali da je »resnica enakovredna laži« ali da »ni nobenega kriterija, po katerem bi lahko razlikovali resnico od laži«? Nikakor ne. Pomeni, da je ta kriterij *inherenten* sami govorici, *vključen* v samo govorico. Drugi je vključen v Drugega in prav ta podvojitve ga dela za ne-vsega. To podvojitve Lacan posrečeno izrazi z nekim novim pojmom-skovanko, namreč je jezik, *lalangue*. »Jezik« se od jezika razlikuje po tem, da ni zaprt sistem simbolnih fikcij, od govorice pa po tem, da ni čisti »aparatus užitka« (imaginarne zadovoljitve v blebetanju, ki se opira na načelo ugodja). Toda če je kriterij razlikovanja med resnico in lažjo notranji sami govorici (ki s tem postane »jezik«), kje – oziroma kaj – je ta kriterij? Lacanov (»nietzschejanski«) odgovor: »V jeziku se opiramo na to, kar ga *prelamlja*.«¹² Ti »prelomi« niso nič drugega kot notranja zapreka/razlika samega Drugega, vpis »njegove« vselejšnje dvojnosti.

Ob tem lahko za konec osvetlimo še neko dvoumnost. Nietzscheju in Lacanu je skupno to, da izpostavita strukturno homofonijo med »resnico« in »žensko«. »Nietzsche in žensko vprašanje« je sicer obširna in kontroverzna tema, o kateri so napisane kopice knjig in ki je na tem mestu ne bomo načeli. Zadržali se bomo zgolj pri Lacanu, pri katerem je omenjena navezava »resnice« in »ženske« precej podrobneje in dosledneje formulirana oziroma konceptualizirana. V prvi vrsti se je treba izogniti nekemu temeljnemu nesporazumu, ki je v tem, da žensko dojamemo kot resnico (ali simptom) *moškega*. Ženska je (lahko) resnica/simptom moškega zgolj *za* moškega, tj. zgolj v tisti meri, v kateri nastopa kot objekt *a*, na podlagi katerega se konstituira in vzdržuje moška želja. Tu imamo opravka s tem, na kar meri Badiou s postavko, da je v tem primeru drugi/ženski užitek zgolj nedoločena tišina, v kateri se v neskončnost odvija artikulacija faličnega užitka.¹³ Reči je torej treba, da ženska sicer lahko nastopa kot simptom/resnica moškega, nikakor pa to ni tisto, kar bi definiralo njen ontološki status. Tu je Lacan nedvoumen: ženska lahko nastopa kot objekt *a*, toda če bi to tudi *bila*, potem bi obstajalo spolno razmerje, potem $\$ \diamond a$ ne bi bil zapis *fantazme*, temveč zapis spolnega razmerja. Skratka, izogniti se moramo temu, da bi žensko kratko malo definirali na podlagi tega, »v imenu« česar jo išče moški, tj. na polagi tega, kar uhaja diskurzu. Ženska/Resnica namreč v tem primeru postane tisti dopolnilni, vselej prisot-

¹² J. Lacan *Še, op. cit.*, str. 38 (podčrtali mi).

¹³ Cf. Alain Badiou, *Conditions*, Seuil, Pariz 1992, str. 259.

ni a nikoli izrečeni »res je, da...«, ki v tišini spremlja vsako izjavo. Ženska je lahko Resnica (z veliko začetnico) zgolj tako, da molči in pusti, da se preko nje »katalizirajo« resnice, tj. zgolj kot izključena iz diskurza. Tisto nekaj, kar vznikne skupaj z govorico in se vpisuje zgolj na podlagi govornice, presežek rečenega nad izjavo, iz slednje eliminiramo tako, da ga osamimo in ga za nazaj postavimo za brezdažni, neizrekljivi temelj/pogoj govornice. Ženska je izključena, a postavljena na pedestal Ženske/Resnice. Tako je moški sit in ženska cela. Edino, po čemer se za Lacana prekrivata »ženska« in »resnica«, pa je, nasprotno, sežeto v pojmu ne-vsega, ki implicira povsem drugačno logiko od zgornje.

Izhajali smo iz teze, da »vključitev tretjega« in z njo povezana logika ne-vsega predstavlja neko svojevrstno afirmacijo Drugega. Toda ali po Lacanu od tod ne sledi, da Drugi (Ženska) ne obstaja, kar bi pomenilo, da Drugi ravno ni afirmiran, temveč prej negiran? Na to bi lahko odgovorili: Drugi ni nekaj, kar »je«, Drugi ne obstaja, temveč *postaja*, prav v tem je razlika med Enim in Drugim. Drugi je samo ime za postajati-dve. Badiou tu zgreši Lacanovo poanto, ko Lacanovo ne-vse bere (in kritizira) natanko v obratnem smislu, tj. v smislu, da je Drugi ime za postajanje eno Enega: »Drugim užitek je nedoločena tišina, v kateri se odvija artikulacija faličnega užitka.«¹⁴ Skratka, Drugi je postajanje, toda postajanje Enega, postajanje eno Enega. Drugi, bi lahko rekli, je način, kako Eno postane to, kar je. Je tista negativnost, ki služi določitvi, »artikulaciji« Enega. Toda vsa Lacanova poanta je ravno v tem, da je Eno absolutno tuje logiki postajanja: Eno se vzdržuje iz označevalca, iz poimenovanja, bit Enega je »bit na udarec«. Ne obstaja nobena »geneza«, nobeno postajanje Enega, temveč Eno obstaja zgolj z dekretom, po dekretu.

Reči, da Drugi obstaja, bi zato pomenilo iz njegga narediti (drugega) Enega, »še enega enega«. Z drugimi besedami, reči, da Drugi obstaja, da *je*, bi pomenilo zanikati samo možnost Drugega *kot Drugega*, tj. kot različnega od Enega. V tem je tudi iskati ključ do tistega nenavadnega odlomka iz Lacanovega seminarja »... *ou pire*«, ki ga v svoji kritiki navaja Badiou in v katerem Lacan trdi, da do številke 2 nikoli ne moremo priti, če izhajamo iz 0 in 1, da je skratka 2 nedosegljiva izhajajoč iz 0 in 1, da med 1 in 2 obstaja nepremostljiva zev in da je 2 zato že neskončno. Kaj je Lacan pozabil na enačbo $1 + 1 = 2$? Lahko sicer problematiziramo Lacanovo sklicevanje na matematiko v tej točki, toda zelo jasno je, za kaj Lacanu gre. Gre mu prav za to, da s seštevanjem enih nikoli ne bomo prišli do Drugega v pravem pomenu besede. Seštevanje enih kot metoda za dostop do Drugega je prav tisto, s čimer Lacan definira »moški« pristop k spolnemu (ne)razmerju. Drugi, s katerim ima kot partner

¹⁴ *Ibid.*

opraviti »moški«, je a , objekt-razlog želje. Drugega mu je dano doseči zgolj s posredovanjem tega, da nastopa kot vzrok njegove želje, kot objekt njegove fantazme, kot objekt mali a . Zato: »Kadar je nekdo moški, vidi v partnerki tisto, na kar se sam opira, na kar se narcistično upira.«¹⁵ Ta a je vselej neko eno oziroma neka ena, nikoli pa ni Drugi. $a + a ? A$ (Drugi).

Drugega pa definira prav to, da tu začnemo šteti pri dve, če naj tako rečemo, da je 2 tu »prva« številka. Lacan je tu mnogo bližje Badiouju, kot je slednji pripravljen priznati. V tekstu »Scena dvojega« se na primer sam Badiou ustavi ob možnosti »nekega Dva, ki ne bi bil niti štet za eno niti vsota enega + enega. Neki Dva, ki bi bil štet za dva na imanenten način (...), kjer Dva ni niti zlitje niti seštevek. In kjer je potemtakem Dva presežek čez to, kar ga sestavlja, ne da bi se mu zato priključilo Tretje.«¹⁶ Skratka, tudi Badiou se po svoji poti loti konceptualizacije nekega 2, ki ni dosegljivo izhajajoč iz 0 in 1, ki ni rezultat seštevek 1+1.

Namesto, da bi rekel »Je Drugi«, Lacan reče »Je dve«, tj. aksiomatsko postavi neko drugo izhodišče (»neskončno«), iz katerega je šele mogoče misliti Drugega kot Drugega. To izhodišče pa kot rečeno zahteva, da imamo že na samem začetku dva Druga: »Ker je v spolnem razmerju (...) radikalno Druga, ima ženska razmerje s tem Drugim.«¹⁷ Ta podvojitve (Drugega) je ključna. Za razliko od »moškega«, »ženska« doseže Drugega, toda ta Drugi nikoli ni »njen moški«. Ženska ima razmerje z Drugim, toda to ne reši problema spolnega razmerja, kajti če ima ženska razmerje z Drugim, je to prav zato, ker nima (neposrednega) razmerja z Enim, tj. s tistim, s katerim se stiska v postelji. Prav to pomeni, da »ni spolnega razmerja« ali drugače rečeno, da spolni akt ni nekaj, prek česar bi se lahko vpisalo razmerje Moški – Ženska. Spolno razmerje ne obstaja, ker moški prek ženske občuje s samim seboj, ženska pa z moškim občuje zgolj prek Drugega. Skratka, asimetrija je dvojna in Lacanovo dopolnitev zgodbe o Ahilu in želvi gre razumeti prav v tem smislu. Ne tako, da je moški Ahil, ženska pa želva (tisto nedosegljivo, nepresojno, enigmatično, inertno bitje, ki se mu moški lahko samo v neskončnost približuje, ne da bi lahko kdajkoli zares stopil v njen svet), temveč tako, da sta moški in ženska *dva različna Ahila*. Moški je tisti Ahil, ki nikoli ne dohiti želve, zakaj medtem ko pride Ahil do želvine točke A, je ta že na točki B, ko pride do točke B, je želva že na točki C itn. Ženska pa je tisti (Lacanova) Ahil, ki želvo prehiti že v prvem koraku.¹⁸ V prvem primeru je želva objekt a , ki vselej uhaja našemu

¹⁵ J. Lacan, *Še, op. cit.* str. 71.

¹⁶ Alain Badiou, »Scena dvojega«, v: *Razpol 11*, Ljubljana 1999, str. 57.

¹⁷ J. Lacan, *Še, op. cit.*, str. 65.

¹⁸ »Število ima neko mejo in prav v tej meji je neskončno. Povsem jasno je, da lahko Ahil želvo le prehiti, ne more pa jo dohiteti. Doseže jo šele v neskončnosti.« *Ibid.*, str. 10.

prijemu, se izmika, nam uhaja iz rok, v drugem primeru pa je želva \emptyset , falična funkcija, Eno, s »preskokom« (in zgolj preskokom) katerega pridemo do Dva. To je tista 2, ki je nedosegljiva izhajajoč iz 0 in 1.

Oziroma – če se vrnemo na izhodišče te razprave – v prvem primeru imamo opravka z »utelešenim ničem«, ki nas »propelira« od zunaj in »vabi v višave«. V drugem primeru pa imamo opravka z ničem kot notranjo razliko dvojege. Prav ta drugi modus ničča oziroma negativnosti je tisti, ki ga Nietzsche misli s pojmom dvojne afirmacije in katerega figura je poldan: »... *Um Mittag war's, da wurde Eins zu Zwei*, Opoldne eden se je scepil v dva...«¹⁹

Alenka Zupančič
Filozofski inštitut ZRC SAZU
Ljubljana

¹⁹ F. Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, op. cit., str. 204.

ZGODOVINO SVETA PRELOMITI NA DVOJE?

ALAIN BADIOU

Naš čas je čas serije *sesutij*.

Natančneje rečeno: čas državnih sesutij. Na prostoru, ki ga ta sesutja hkrati odkrivajo in pustošijo, vznikajo različni patološki emblemi, ki, kot nekakšni oskubljeni Zaratustre, zaznamujejo tisto, kar nam je sodobno.

Eden izmed teh najbolj svežih emblemov je humanitarni GI, legionar, ki je tako kot coluchovska restavracija¹, legionar srca, parakaritativnež.

Da bi razumeli tako osupljive osebe, za katere bi se Gilles Deleuze zagotovo obotavljal reči, da so konceptualne osebe, potrebujemo mislece velikega kalibra.

Sporočam vam, da jih imamo.

V vrvežu povratka h Kantu, v tiradičnem paradiranju Etike, humanizma človekovih pravic, pravic ženske in živali, smo pripravljani.

A pod katero zastavo? V tem je vprašanje.

Ki pa so ga nedavno razrešili. Gospodje Ferry, Renault, Comte-Sponville ter ostali pripadniki lahke konjenice, katere namen je usmrtiti misel, zvesto maju '68, so objavili svoj manifest.

In kakšen naslov ima ta manifest? Glasi se: »Zakaj nismo nietzschejanci«.

O Nietzschejevi aktualnosti torej ni dvoma.

Zakaj oni niso nietzschejanci? Seveda ni niti najmanj gotovo, da bi jih kdorkoli, ki je vsaj malo racionalen, osumil česa takega. Ali pa, da bi koga sploh zanimalo, če so nietzschejanci.

Dejstvo pa je, da je v njihovih lastnih očeh zastava duhovne križarske vojne, katere orodje je parakaritativnež, lahko zgolj odločna deklaracija proti Nietzscheju.

Zaradi tega sem v kar največji možni zadregi.

¹ [Fraza »resto coluchien« meri na verigo restavracij *Restaurants du coeur* (tj. »Restavracije srca«), ki jih je leta 1985 ustanovil umetnik Michel Colucci *alias* Coluche. (Op. prev.; vse opombe v nadaljevanju uredniške.)]

Pred kratkim sem predlagal, da bi filozofijo uskladili s *platonovsko gesto*, da bi poskusili s tistim, kar sem sam imenoval platonizem množstva. Pri tem je vsekakor šlo za *obrat* Nietzschejeve antiplatonске diagnostike. Za nekakšno sprevernitev nietzschejanske sprevernitve. Najpomembnejša pobuda v tistem, kar predlagam, je, da filozofijo ponovno utemeljimo iz točke Resnice, za ceno tega, da to kategorijo reformuliramo na popolnoma nov način. Nietzsche pa je vendarle tisti, ki že od prve strani *Onstran dobrega in zlega* razglašča, da je »ena izmed najbolj presenetljivih trditev njegove nove govornice«: »zmotnost kakšne sodbe za nas še ni ugovor proti nji«² in da je treba »priznati neresnico za pogoj življenja«.³ In ki bo vse to eksplicitno povezal s problematiko sprevernitve platonizma: »Boj s Platonom [...] je v Evropi ustvaril čudovito napetost duha.«⁴

Ali potemtakem nisem tudi sam že nekaj let pred manifestom najetih plačancev morale pojasnil, zakaj nisem nietzschejanec? Sicer pa sem to povedal v obliki jasne izjave: izjave, po kateri je bil Nietzsche utemeljitelj sodobne sofistike.

Moja zadrega je očitna: sem, to je treba reči, v slabi družbi. Nedvomno je teorija Pavlova o izločanju slin potonila skupaj s socialističnimi režimi. Toda priznam, da ko vidim gospoda Ferryja in Renaulta, ko visoko dvigata prapor anti-nietzschejanstva, si kot po nekem pogojnem refleksu rečem, da bi sam že moral biti na nek način nietzschejanec. Kajti ne biti tarča takšnega križarstva je gotovo hiba, velika hiba.

Dejstvo, da sem se zadevo odločil поблиže ogledati še pred razglasom najetih plačancev morale, kaže predvsem na anticipatorno moč filozofske misli.

Moč, ki jo Nietzsche sijajno ilustrira v Zaratuštrovi pesmi z naslovom: »O pomanjšujoči čednosti«. Zaratuštra se namreč tam predstavi kot tisti, ki predhodi samemu sebi: »Med tem ljudstvom sem sam svoj predhodnik, lastni petelinji kikiriki skoz temne ulice.«⁵

Tako je tisto, kar v filozofiji *pride*, tisto, čemur je filozof priča. Oziroma, natančneje rečeno, filozofija zgolj naznani filozofsko *dejanje*, s katerim sovpada.

Rekel bi, da smo s tem že v jedru raziskave o Nietzscheju. Njegova singularnost se namreč v celoti nahaja v njegovem pojmovanju filozofskega dejanja. Oziroma, če uporabimo Nietzschejevo govornico, *moči* filozofije.

² [Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega. Predigra k filozofiji prihodnosti*, prevedel Janko Moder, v: Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 12.]

³ [*Ibid.*, str. 13.]

⁴ [*Ibid.*, str. 8.]

⁵ [Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratuštra. Knjiga za vse in za nikogar*, prevedel Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1999, str. 200.]

Ker te moči dejanja Heidegger in Deleuze nista že od samega začetka postavila na *prag* vsake raziskave o Nietzscheju, sta, tako sem prepričan, zgrešila njegovo absolutno singularnost, prav tisto, ki se na koncu izvrši in ukine pod imenom *norosti*.

Pri Deleuzu zato, ker pri njem vhodna vrata tvori vprašanje *smisla*, medtem ko je bistvo dejanja prav to, da je nesmiselno. Svojo knjigo, *Nietzsche et la philosophie*, namreč Deleuze pričenja z naslednjo izjavo: »Nietzschejev najsplošnejši projekt je v naslednjem: v filozofijo vpeljati pojma smisla in vrednosti.«⁶ Sam pa menim, da po eni strani za Nietzscheja filozofsko *dejanje* nima oblike projekta ali programa, saj gre za prelom, oziroma, kot je to primerno poimenovala Sarah Kofman, za *eksplozijo*. Po drugi strani pa prav tako ne gre za *vpeljavo pojmov*. Kajti ime filozofskega dogodka je lahko zgolj neka *figura* oziroma, konec koncev, lastno ime. Osnovna značilnost dogodkovnosti destituira splošnost pojma; pri tem se opira na nepresojnost lastnega imena. Pri Nietzscheju filozofsko mišljenje dejanja nastopa v izvorni mreži *sedmih* lastnih imen: Kristus ali Križani, Dioniz-Ariadna, sveti Pavel, Sokrat, Wagner, Zaratu-stra in, končno, Nietzsche.

Seveda lahko v logiki smisla ta imena opišemo kot kodiranje tipov, dejanje lahko zvedemo na tipologijo. Križani je zadnji človek, tisti, ki nas uči umreti v svobodi, v odvezanosti; umreti »nad vsakim *resentimentom*«. Sveti Pavel je pridigar, tisti, ki je najbolj zoperstavljen Kristusu, genij sovraštva in negacije, volja do moči, ki jo uravnava Nič. Dioniz je afirmacija, veliko Poldne, otroštvo večnega vračanja, tretja preobrazba: »nedolžnost in pozaba, začetek od kraja, igra, iz sebe se vrteče kolo, prvi gib, sveti *ja*.«⁷ Sokrat je iznajditelj perfekcionizma, treninga, tisti, ki za vse zahteva *dokaz*. Medtem ko bo Nietzsche rekel, da »kar se dá dokazati, ni dosti vredno«⁸. Wagner je nihilistična umetnost, zvižajna moč intenzivnosti življenja, spremenjenega v filter nemoči. Podreditev dionizične umetnosti nadležnim urokom gledališča, kultu učinka. Tisti, ki v neskončnost odlaga dejanje mišljenja: »Predvsem nobene misli! Nobena reč tako ne kompromitira kakor misel! Temveč stanje *pred* mislijo, vrenje še ne rojene misli, obet prihodnjih misli...«⁹ Da, Wagner je umetnost kot zapeljivost obljube, proti umetnosti, klasični umetnosti, kot dejavnosti samega mišljenja, anti-obljube. Zaratu-stra je filozofsko dejanje v antecedenci samemu sebi. Predprihod prihoda. In Nietzsche je ime vseh imen, samo *imenovanje*. In

⁶ [Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Pariz 1962, str. 1]

⁷ [Tako je govoril Zaratu-stra, str. 29.]

⁸ [Friedrich Nietzsche, *Volja do moči. Poskus prevrednotenja vseh vrednot. (Iz zapuščine 1884/88)*, prevedel Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 251.]

⁹ [Friedrich Nietzsche, *Primer Wagner*, prevedel Janko Moder, v: *Somrak malikov, Primer Wagner, Ecce homo, Antikrist*, Sloveska matica, Ljubljana 1989, str. 122.]

zato je podpisal pisma iz obdobja norosti – med 3. in 6. januarjem 1889, po katerem ni napisal ničesar več – zdaj kot Dioniz, zdaj kot Križani. Zaradi tega je, kot vsaka čista moč imenovanja, ta Nietzsche, ki je »Nietzsche«, ki je nek postopek mišljenja in ki ni avtor, ne-človeški [*in-humain*].

Preberimo si pismo z dne 3. januarja, naslovljeno Cosimi Wagner:

»Moji ljubljene princesi Ariadni. Predsodek je, da sem človek, a med ljudmi sem doživel že vse mogoče in izkusil vse, od najnižjega do najvišjega. Pri Hindujcih sem bil Buda, v Grčiji Dioniz, sem utelešenje tako Aleksandra in Cezarja kot tudi pesnika Shakespearja, lorda Bacona. Navsezadnje sem bil še Voltaire in Napoleon, morda Richard Wagner. Toda tokrat prihajam kot Dioniz zmagovalec, ki bo zemljo spremenil v praznik. Saj ne, da bom imel veliko časa, a nebesa se bodo vzradostila, da bom tu. Bil sem tudi že pribit na križ.«

To pismo nam daje notranjo povezavo med, po eni strani, nečloveškostjo Nietzschejevega postopka – misliti, da Nietzsche ni postopek, temveč subjekt, je predsodek; in, po drugi strani, celotnim popotovanjem imen, imenovanjem, ki povzame vase zaporedno identiteto lastnih imen, v katerih se naznačuje vsako dejanje.

Vse to bi lahko rekli, toda v tem primeru je mreža lastnih imen, ki je konstitutivna za imenovanje dejanja, zvedena na tisto splošno smisla, Nietzsche pa je ujet v sprevod interpretacije. Menim, da pri tem izgubimo nepresojnost lastnega kot tistega, preko česar Nietzsche gradi svojo kategorijo resnice. Tistega, kar ravno pripiše vitalno dejanje njegovi dimenziji nesmiselnega oziroma nečesa, kar nima vrednosti. Recimo, da lastno ime izrazi filozofsko dejanje v pomenu, v katerem moči življenja ni mogoče ovrednotiti. Vsa poanta je v tem. Splošno ime dejanja je »prevrednotenje vseh vrednot«. Toda samo prevrednotenje vseh vrednot je brez vrednosti. Izmakne se vrednotenju. Nedvomno gre za samo življenje proti nič, toda, kot bo rekel sam Nietzsche v *Somraku malikov*, in to je odločilni aksiom, »vrednosti življenja ni mogoče ovrednotiti.«¹⁰ Da bi torej vstopili v Nietzscheja, se je treba držati točke, kjer se ovrednotenje, vrednosti, smisel umaknejo [*viennent à defaillir*] v preizkusu dejanja.

To pa manjka tudi Heideggerju, kolikor misli, da ima Nietzsche za program mišljenja vzpostavitev novih vrednot. Znano je, da Nietzsche stare vrednote analizira kot zmagoslavje volje do nič. Postavi jih v perspektivo načela, ki je zanj najvišje načelo, in ki je v tem, da človek raje hoče nič kot pa da bi nič

¹⁰ [Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov ali kako filozofiramo s kladivom*, prevedel Janko Moder, v: Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov, Primer Wagner, Ecce homo, Antikrist*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 17 (prevod spremenjen).]

ne hotel. In za Heideggerja Nietzsche v tem, ko sprevrča stare vrednote, ko predlaga afirmativni poldan, dejansko predlaga premaganje nihilizma. V tem, ko to počne, pravi Heidegger, v volji premagati nihilizem, se Nietzschejeva misel loči od bistva nihilizma, ki dejansko ni volja do nič. Kajti po Heideggerju velja, da če je nihilizem volja do nič, ga je torej mogoče pojasniti v njegovem bistvu izhajajoč iz figure subjekta. Toda nihilizem v resnici ni figura subjekta, nihilizem je kot zgodovinskost nenehno izostajanje same biti. Nihilizem je zgodovinska figura biti. Prav to pa je zastrto v programu nietzschejanskega mišljenja, ki sestoji v premaganju nihilizma. Heidegger bo dejal: »Volja do tega, da bi premagali nihilizem [ki jo pripisuje Nietzscheju], spregleda samo sebe, ker mora samo sebe zapreti zunaj očitnosti *bistva* nihilizma kot zgodovine izostajanja biti, ne da bi smela vedeti za to svoje početje.«¹¹

Ali Nietzsche dejansko ne ve, kaj počne? To nas znova pripelje nazaj k problemu dejanja. Najprej se je treba vprašati, ali se to nietzschejansko početje predstavlja kot neko premaganje, v metafizični obliki subjekta. Zdi se mi, da pri Heideggerju tu obstaja neko kritično nagnjenje, ki Nietzscheja hegeli-zira, še preden na nek način o njem izreče svojo sodbo. Sam namreč menim, da za Nietzscheja dejanje ni premaganje. Dejanje je dogodek. Ta dogodek je nek absolutni prelom, katerega lastno in nepresojno ime je Nietzsche.

To soodnosnost med dejanjem brez pojma ali programa in lastnim imenom, ki je zgolj po naključju Nietzschejevo lastno ime, je treba povezati s slavnim naslovom iz *Ecce homo*: »Zakaj sem usoda«. Sem usoda tega, kar bo, po naključju, povezalo lastno ime »Nietzsche« s prelomom brez programa ali pojma.

Pismo Strindbergu 8. decembra 1888: »Dovolj močan sem, da zgodovino človeštva razbijem na dva kosa.«

Ecce homo: »Filozofa razumem kot strahoten eksploziv, pred katerim je vse v nevarnosti.«¹²

Nietzsche dejansko predstavi filozofsko dejanje kot *povečano mimetiko revolucionarnega dogodka*. In pri tej povečani mimetiki revolucionarnega dogodka nikakor ne gre za dialektično zamenjavo oziroma dialektično prevladanje, temveč za nepredvidljivi prelom. In prav izhajajoč iz tega gledišča bi bilo treba nedvomno pristopiti k Nietzscheju prek ovinka singularnosti njegovega odnosa do francoske revolucije, revolucije, o kateri je znano, da je od Hegla do Nietzscheja, in celo od Kanta do Nietzscheja, vodila načelo nemške spe-

¹¹ [Martin Heidegger, *Evropski nihilizem*, prevedel Ivan Urbančič, Cankarjeva založba, Ljubljana 1971, str. 293.]

¹² [Friedrich Nietzsche, *Ecce homo. Kako postaneš, kar si*, prevedel Janko Moder, v: Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov, Primer Wagner, Ecce homo, Antikrist*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 216.]

kulativnosti. V osnovi poznamo dva klasična odnosa do francoske revolucije. Prvi je v tem, da filozofijo podredimo programu restavracije reda, glede na bilanco tega, kar se je radikalnega zgodilo v prelomu leta 1792. Nesporno je to tako Heglov program v Nemčiji kot Comteov program v Franciji. Po drugi strani pa je mogoče kot program mišljenja in delovanja zarisati neke vrste revolucionarno dovršitev, ki predlaga drugo paradigmo Revolucije, prek nekakšne izmene razredov, ki bo radikalizirala njen zastavek. To je Marxova pot.

Nietzschejeva tematika je povsem drugačna. Ne vpisuje se v odnos programa, bilance, nadaljevanja ali radikalizacije, temveč izrecno v subjektivno dimenzijo tekmovalnosti. Do revolucionarnega dejanja ohranja Nietzsche neko razmerje formalne fascinacije in substancialnega odpora. Odloči se, da bo filozofsko dejanje kot dejanje mišljenja formalno izenačil z očitno eksplozivno močjo politično-zgodovinske revolucije. Trdim, da v tem pomenu v nietzschejanskem dispozitivu obstaja neko izvorno prešitje, četudi težko opazno, s samo politiko. Rekel bi, da je filozofsko dejanje *arhe-politično*, kolikor se odloči, da bo revolucioniziralo celotno človeštvo na ravni, ki je radikalnejša od političnih kalkulacij. Tu si velja zapomniti, da arhe-politično ne bo več pomenilo tradicionalne filozofske teme iskanja temelja politike. Še enkrat poudarjam, da je logika logika tekmovalnosti, ne pa logika utemeljujočega nadstreška. Samo filozofsko dejanje je arhe-politično, v pomenu, v katerem bo njegova zgodovinska eksplozija retroaktivno pokazala, da politična revolucija v ožjem pomenu besede ni bila resnična, oziroma avtentična.

Zaradi tega je beseda politično v nietzschejanski arhe-politiki zdaj uporabljena in cenjena, zdaj razvrednotena, z značilnim nihanjem. V osnutku pisma Brandesu iz decembra 1888 Nietzsche zapiše naslednje: »Vstopili smo v veliko politiko, celo v zelo veliko... Pripravljam dogodek, ki bo po vsej verjetnosti zgodovino razbil na dva kosa, tako da bo potreben nov koledar, v katerem bo leto 1888 leto I.«

V tem nagnjenju bo revolucionarna mimetika šla vse do tod, da bo kot izvorno določitev filozofije privzela besedo »politika«. Šla bo tudi vse do konstitutivnih podob Terorja, ki jih bo Nietzsche privzel brez oklevanja. O tem pričajo številni teksti, a nemara je, glede na to, kar se splošno govori za Nietzscheja, pomenljiveše pismo Franzu Overbecku z dne 4. januarja 1889, kjer Nietzsche deklarira naslednje: »Pravkar sem dal postreliti vse antisemite.«

V pismu Jeanu Bourdeauju 17. decembra 1888, pa, nasprotno, beseda politika nastopi v razvrednoteni obliki. »Moja dela bogati odločitev, glede na katero se utegne brutalna demonstracija preračunljivosti sedanje politike izkazati za zgolj napako v računu.«

V osnutku pisma Viljemu II., ki kot kaže do slednjega ni nikoli prispelo in ki bi ga gotovo precej osupnilo, Nietzsche zapiše naslednje: »Pojem politike

se je popolnoma razkrojil v vojni med duhovi, vse podobe moči so šle na drobne kose, prišlo bo do vojn, kot jih ni bilo še nikoli.«

Nietzschejansko filozofsko dejanje, določeno kot arhe-političen dogodek, specificira zgodovinsko-politično, zdaj v figuri njegove povečane imitacije, zdaj v figuri njegovega popolnega razkroja, in prav to ga legitimira kot *arhe-politično*.

Če pa je dejanje arhe-politično, iz tega izhaja, da je filozof nad-filozof [*supra-philosophe*]. Pismo Von Seydlitzu iz februarja 1888 je treba kot vselej razumeti v absolutni iskrenosti njegove teme, ne pa v domnevem emfazizmu norosti:

»Ni nemogoče, da sem prvi filozof naše dobe, in celo morda še nekoliko več od tega, nekaj tako rekoč odločilnega in usodnega, nekaj, kar vstaja med dvema tisočletjema.«

Nietzsche, to je najprej naključno ime nečesa, nečesa, kar je neko usodno vstajenje, arhe-politično vstajenje, ki se umešča med dve tisočletji. In s tega gledišča menim, da je Nietzsche, ki mu vlada nominalna nepresojnost dejanja, izvorno izmaknjen logiki smisla. Toda, kaj je potem *sredstvo* nekega takšnega dejanja, kakšno je njegovo tkivo? Katera je njegova točka aplikacije? Kaj je konec koncev filozofski dogodek, ki bi imel arhe-političen značaj?

Za vstop v to problematiko je treba raziskati Nietzschejevo kritiko Revolucije v njenem političnem pomenu. Bistvo te kritike je mogoče povzeti s tem, da se Revolucija ni zgodila. To je seveda treba razumeti tako, da se revolucija ni zgodila kot revolucija, v smislu, kot ga razume arhe-politika. Ni se zgodila, ker je bila imanentna eksplozija, zgodovine sveta dejansko ni prelomila na dvoje, nedotaknjen je pustila krščanski dispozitiv starih vrednot. Ali drugače, enakost, na katero se je sklicevala Revolucija, ni bila nič drugega kot družbena enakost, enakost, na kateri temelji sodba zavisti ali rivalstva z drugim, enakost, ki jo podrobneje določa ideja biti primerljiv drugemu, to enakost pa za Nietzscheja vselej vodi resentment.

V *Antikristu* lahko preberemo naslednje:

»'Enakost duš pred Bogom', ta zmota, ta *pretveza* za *rancunes* vseh nizkonežev, ta pojmovni smodnik je postal nazadnje revolucija – moderna ideja in princip propada celotnega družbenega reda – je *krščanski dinamit*...«¹³

Nietzscheju ne gre za to, da bi dinamitu zoperstavil modrost ali zmernost, prav nasprotno. Tekmovalnost, mimetična tekmovalnost je tekmoval-

¹³ [Friedrich Nietzsche, *Antikrist. Prekletstvo nad krščanstvo*, prevedel Tine Hribar, v: *ibid.*, str. 353.]

nost med topničarji ali med teroristi. Oktobra 1888 Nietzsche piše Overbecku: »Tokrat sem, kot stari vojak, privlekel na plan težko artilerijo. Bojim se, da bom zgodovino človeštva raztreščil na dvoje.«

Arhe-politika je torej odkritje in čisto filozofska uporaba *nekrščanskega eksploziva*. No, prav na tej točki pa bo moral Nietzsche plačati s svojo osebo, saj je jasno, da se bo izpostavil slepi ulici vsake arhe-politike tega tipa. Še toliko globlje in toliko bolj odkrito se ji bo izpostavil zato, ker izvorno arhe-politike ni povezal s pomirjujočo logiko temelja, temveč z radikalnostjo dejanja.

Vse se bo vrtelo okoli treh točk.

1) Kakšno pojmovanje dogodka avtorizira idejo čisto filozofske arhe-politike?

2) V čem je rob preloma te revolucije? Kakšno je ime nasprotnika, kako je identificiran stari svet, s katerim je treba prelomiti na absoluten način?

3) Kakšen je režim moči nekrščanskega eksploziva, oziroma, kakšna je kemija filozofske eksplozije?

O pojmovanju dogodka je treba pač reči, da je za Nietzscheja dogodek deklaracijskega značaja. Dogodek je v celoti vsebovan v spekulativnem načelu deklaracije, ki od trenutka, ko je *možna*, izpričuje integralnost dejanja. Drugače rečeno, tisto, kar je filozofsko deklarirano, je takšne narave, da možnost njegovega deklariranja sama izpričuje, da je zgodovina sveta prelomljena na dvoje. Zakaj je temu tako? Hja, zavoljo tega, ker je resnica, kakršna je na delu v arhe-političnem dejanju, natanko tisto, kar je prepovedano, in ker je samo prepovedano vseskozi režim sveta. Tako da že sama prekršitev te prepovedi, kot jo izpričuje deklaracija, zadošča za vzpostavitev roba nekega absolutnega preloma. *Ecce homo*: »V tem znamenju bo enkrat zmagala moja filozofija, saj so do zdaj načelno prepovedali zmeraj samo resnico.«¹⁴

Toda, ker Nietzsche deklarira tudi sam dogodek, se, na vse bolj in bolj opazen način, ujame v krog. Zgoraj smo videli, da Nietzsche pravi: »Pripravljam dogodek.« Toda deklaracija o pripravljanju dogodka postane postopoma nerazločljiva od samega dogodka, od koder značilno Nietzschejevo nihanje med iminenco in oddaljenostjo. Deklaracija bo razbila svet, hkrati pa sama deklarira prav to, da ga bo razbila.

Ecce homo: »Ker vidim, da se bom moral v kratkem obrniti na človeštvo z najtežjo zahtevo, kar jih je kdaj dobilo, se mi zdi nujno potrebno povedati, kdo sem.«¹⁵

Antikrist: »Ta knjiga je le za malokatere. Bržkone ne živi še nihče od njih.«¹⁶

¹⁴ [Friedrich Nietzsche, *Ecce homo. Kako postaneš, kar si, op. cit.*, str. 157.]

¹⁵ [*Ibid.*, str. 155.]

¹⁶ [Friedrich Nietzsche, *Antikrist, op. cit.*, str. 271.]

Po eni strani radikalna iminenca, ki me, ker je to edini dokaz, sili povedati, kdo sem, po drugi strani neka neopredeljiva oddaljenost, ki pušča odprto vprašanje o tem, ali kaka priča dejanja že živi ali ne. Mislim, da je krog, ki se tu kaže v subjektivni izpostavitvi, katere iskrenost je skorajda svetniška, v resnici krog vsake arhe-politike. Ker arhe-politika za pogoj nima dogodka, temveč ga nosi v sebi ali pretendira, da ga nosi v samem dejanju mišljenja, ne more razlikovati med njegovo dejanskostjo in njegovim naznanilom. Vsa Zaratu-strova oseba imenuje ta krog in daje knjigi njen nenavaden ton neodločnosti glede tega, ali se Zaratu-stra giblje v figuri dejanskosti dejanja ali pa eno-stavno v figuri njegove prerokbe. Osrednja epizoda je v tem pogledu pesem, ki nosi naslov »O velikih dogodkih«. Ta pesem je dialog med Zaratu-stro in ognjenim psom. A kdo je ognjeni pes? Hitro se izkaže, da ognjeni pes ni dru-gega kot »porte-parole«, agent, akter samega politično revolucionarnega do-godka, revolta, kolektivnega trušču v njegovi hrumeči vstaji. Preberimo si od-lomek dialoga z ognjenim psom:

Govori Zaratu-stra:

»'Prostost', najrajši rjovete vi vsi: vendar sem se jaz odvadil vere v 'velike dogodke', kakor hitro je okoli njih veliko rjojenja in dima. In le verjemite mi, prijatelj peklenski trušč! Največji dogodki – to niso naše najglasnejše, temveč naše najtišje ure. Svet se ne suče okoli iznajditeljev novega trušču: temveč okoli iznajditeljev novih vrednosti; suče se *neslišno*. In kar priznaj! Le malo se je zgodilo vselej, ko se je razkadil tvoj trušč in dim. Kaj pa potem, če se je mesto spremenilo v mumijo in leži kip v blatu!«¹⁷

Tu gre za nasprotje med truščem in tišino. Trušč je tisto, kar zunanje priča o dogodkovnosti v razbijanju njenega dopolnila. Toda treba je prav tako razumeti, da tišina in ta svet, ki gravitira v tišini – tudi če obstaja, ali če je obstajalo, o tem ni mogoče odločiti, razodetje –, da je ta tišina ime za neizpričani in neizpričljivi značaj arhe-političnega dogodka. Arhe-politični deklaraciji manjka njeno realno, saj je realno, realno, potrebno za deklaracijo, realno, potrebno za *vsako* deklaracijo, prav sam dogodek. In treba je reči, da bo moral Nietzsche narediti tako, da bo sam nastopil na točki tega realnega, ki manjka in ob katerem ni mogoče razločiti prezence od naznanila. In prav to bodo poimenovali njegova norost. Nietzschejeva norost je v tem, da bo za svet, v katerem deklarira v tišini in v katerem noben indic ne priča o prelomu na dvoje, za povrh pričel misliti, da ga je tudi sam ustvaril. Da je na nek način na dveh robovih, da je ime, ne le tistega, kar naznanja dogodek, ne le ime preloma, temveč končno tudi ime samega sveta.

¹⁷ [Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratu-stra*, op. cit., str. 156.]

4. januarja 1889 Nietzsche samega sebe umesti kot »Nietzscheja«, kot ime: »Potem [in ta »potem« je nujen], ko se je izkazalo za nekaj nepreklicnega to, da sem pravzaprav ustvaril svet.«

Iskrena arhe-politika noro razvija *fantazmo sveta*, ker je sama proces neodločljivosti med naznanilom in dejanskostjo. V norosti posnema notranjo neodločljivost samega dogodka, ona je ta neodločljivost, ki se obrača k sebi v figuri subjekta, ki ji je izročen na milost in nemilost. Odtod ta pretresljiva deklaracija, gre za zadnje pismo, pismo Jakobu Burckardtu, z dne 6. januarja 1889, po katerem ni Nietzsche napisal ničesar več:

»Konec koncev bi bil mnogo raje profesor v Baslu kot Bog; a nisem si upal gnati tako daleč svojega privatnega egoizma, da bi se zavoljo njega odpovedal stvaritvi sveta.«

Da, ta izjava je izjava norosti, toda norosti, ki pride na točko realnega dogodkovne odtegnitve, ko naznanilo umanjka. V tej zadevi so nastopali trije časi: ambicija radikalnega preloma, arhe-politike, je seveda ustvariti svet, ustvariti *drugi* svet, svet afirmacije, svet, ki v resnici ni več svet, ali človeka, ki ni več človek in katerega ime se glasi »nadčlovek«. Toda, da bi ustvarili ta svet, mora nekoga zgrabiti njegova stvaritev. Zgolj ta nekdo lahko *potrdi* nastop Nadčloveka. In bolje bi bilo, če bi profesorja v Baslu kot takega zgrabil in prečkal ta neizpričani dogodek. Ker pa ni tako, ker ta legitimna preferenca ni verificirana, je potem treba deklarirati, da *bomo* ustvarili ta svet. Da ga bomo ustvarili, ne pa, da nas je zgrabilo njegovo zmagovito vstajenje. Ta svet je torej nek program, je v antecedenci samemu sebi, in zato smo ujeti v krog, da pa bi presekali ta krog, je konec koncev potrebna nezainteresirana fikcija integralne stvaritve, ne le novega, temveč tudi starega sveta.

Pred tem zadnjim pribežališčem, v katerem bo Nietzsche potonil v breznu svojega lastnega naznanila, gre v njegovem delu na nekaj, kar bi lahko imenovali brezkončno delo na robu preloma, se pravi na identifikaciji starega sveta. To delo je najbolj znan, genealoški in kritični del Nietzscheja. Njegovo načelo poznamo: vsako izjavo zvesti na tip, ki podpira izjavljanje. Po mojem mnenju je to tipična sofistična porazdelitev med filološko preiskavo izjav na eni strani in registrom moči na drugi. Metoda je v tem, da s kar največjo strogostjo določimo korpus diskurzivnih figur in jih genealoško navežemo na tipično moč, ki jih podpira. V tem delu Nietzsche izkazuje veliko vrlino, ki povezuje neke vrste slovnično poštenost na eni strani in močan nauk o silah na drugi. Temeljna tarča pri tem pa je kategorija resnice.

Če hočemo kar najbolj na kratko povzeti to neizmerno podvzetje, bi lahko rekli, da počiva na dveh temeljnih aksiomih, ki zadevata definicijo filozofije. Od teh dveh aksiomov se prvi – jemljem ga iz *Onstran dobrega in zlega* – glasi: »V nasprotju s tem pa na filozofu ni popolnoma nič neosebnega; in

njegova morala še posebej odločno in odločilno priča o tem, *kdo* je – se pravi, po kakšnih stopnjah so med seboj razvrščeni najbolj notranji goni njegove narave.«¹⁸

Prvi aksiom, potemtaka: vsako izjavo vzeti v ozir prek vprašanja »Kdo?«. Poudaril bi, da vprašanje »Kdo?«, kolikor vztraja ali se vrača, odpravlja najizvirnejšo gesto filozofije, ki je pod pogojem matematike razvila prav dialoško temo, se pravi temo izjave, za katero je možno, da se izmakne izvornosti vprašanja »Kdo?«. Filozofija je bila možna zgolj dopuščajoč možnost anonimne izjave, to se pravi izjave, katere preučevanje in širjenje nista neposredno odvisna od odgovora na vprašanje, kdo jo formulira. Ali, še enkrat, filozofija je bila odvisna od možnosti izjav, ki jih je mogoče preučevati *zaradi njih samih*. S tega vidika je bila pod pogojem matematike. Med tem, kar pravi Nietzsche (vprašanje »Kdo?« je izvorno vprašanje vsakega preučevanja izjav) in med tezo, za katero menim, da je v središču vsake sofistike, antične ali moderne, namreč, da matematika ni misel, je neka povezava. Kajti če trdimo, da vsaka izjava napoteva na vprašanje »Kdo?«, potem moramo tudi nujno trditi, da tipična anonimna izjava, ki je izjava matematične diskurzivnosti, sploh ni izjava, se pravi, ni izjava, v kateri se podaja realno. Prav to s svojo veliko koherenco trdi Nietzsche, ko na primer v *Somraku malikov* zapiše: »Ali formalna znanost, nauk o znakih: kakor logika in tista uporabna logika, matematika. V njih se dejanskost sploh ne pokaže, še kot problem ne.«¹⁹

Rekel bi, da je ta prvi aksiom izvorni aksiom sofistike in da povezuje imperativni značaj tega »Kdo?« z matematično ne-misljivo, oziroma z zvedbo matematične misli na kombinatoriko znakov.

Drugi aksiom bi vzel iz posthumnega fragmenta iz leta 1888. Nietzsche pravi tole: »Parmenid je rekel 'Tistega, česar ni, ne mislimo.' – mi pa se nahajamo na drugi skrajnosti in pravimo: 'Tisto, kar je mogoče misliti, mora zagotovo biti fikcija'«.

Ta izjava je, tako kot so to pogosto nietzschejanske izjave, dvoumna. Po eni strani ohranja nek utemeljujoči uvid, ki bo na delu vse do Lacana: resnica nastopa v strukturi fikcije. Toda po drugi strani, ki pri Nietzscheju prevladuje, bo ta izjava pomenila, da je dispozicija mišljenja fikcija *kot uporabnost*, se pravi fikcija kot razpoložljivost za življenje, kar bo nietzschejansko prepričanje obrnilo v smer konvencionalističnega pojmovanja misli. In na koncu lahko rečemo, da bomo v tem kritičnem Nietzschejevem delu po eni strani našli sintezo prednosti subjekta izjavljanja pred razlago izjave, po drugi strani pa konvencionalizem glede vprašanja resnice. Vse to pa iz tega kritičnega dispozitiva očitno dela dispozitiv, ki je, tudi eksplicitno, sofističnega porekla.

¹⁸ [Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, op. cit., str. 15.]

¹⁹ [Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov ali kako filozofiramo s kladivom*, op. cit., str. 25.]

»... *kultura sofistov*, se pravi *kultura realistov*: to neprecenljivo gibanje sredi goljufij z moralo in ideali sokratskih šol, ki so ravnokar že čez in čez butnile na plan,«²⁰ piše v *Somraku malikov*. In nemara najjasneje v fragmentu iz pomladi 1888: »Sofisti se dotaknejo prve *kritike morale*, prvega vpogleda v moralo: – vzporedijo drugega ob drugem večino (krajevno pogojenost) moralnih vrednotenj; – namignejo, da je vsako moralo mogoče dialektično opravičiti: se pravi, ugamejo, kako mora biti vsako utemeljevanje morale nujno *sofistično* – misel, ki so jo potem v največjem slogu zapovrstvijo dokazovali antični filozofi od Platona naprej (do Kanta); – postavijo prvo resnico, da »morale na sebi«, »dobrega na sebi« ni, da je sleparija na tem področju govoriti o resnici. Kje neki je bila takrat *intelektualna poštenost*? Grška kultura sofistov je zrasla iz vseh grških instinktov; sodi h kulturi Periklovega časa, tako nujno, kakor Platon ne sodi vanjo: predhodnike ima v Heraklitu, Demokritu, v znanstvenih tipih stare filozofije; njen izraz je na primer visoka kultura Tukidida. In – nazadnje so ji dali prav: vsak napredek spoznavnoteoretičnega in moralističnega spoznanja je sofiste *restituiral*.«²¹

Nietzschejevo sorodnost s sofistom je mogoče v temelju povzeti oziroma sežeti v treh točkah. Tako kot sofisti tudi Nietzsche, prvič, brani teorijo množstva, tipičnega za sodbe. Sodbe je treba dojeti v množstvu in antagonizmu tipov, ki se v njih konfrontirajo. Tako kot sofisti Nietzsche, drugič, podpira omalovaževanje dialektike. Vsaka izpostavljena sodba se izpostavlja v moči svoje retorike in ni možnosti, da bi jo ločili od te moči. Tako kot sofisti tudi Nietzsche, končno, poudarja, da nobena resnica ni načelnega tipa in da se posledično figura ali pot mišljenja v nobenem primeru ne more nahajati v figuri aksioma.

V tem pomenu lahko rečemo, da je vsa Nietzschejeva genealoška in tipizirajoča dimenzija neka sofistika, prirejena nihilistični sekvenci krščanskega sveta.

Potemtakem ostane le še to, da se vprašamo, odkod izhaja afirmativna moč dogodkovne deklaracije, saj smo z zgornjim prišli zgolj na rob kritične identifikacije starega sveta. Na kaj se bo v jedru dejanja oprla afirmativna moč, ki je v nasprotju s posofistenjem nihilističnega obdobja? Ta opora nedvomno prihaja iz umetnosti. Ker dejanja v njegovi afirmaciji ni mogoče izpostaviti dialektični argumentaciji, ker je subjekt izjavljanja edini potencialni garant vsake veljavne izjave, mora afirmativna moč deklaracije absolutno izhajati iz moči jezika. Ko Nietzsche v *Ecce homo* zapiše: »Pred menoj se ni vedelo, kaj je *mogoče* z nemščino – kaj je sploh mogoče z jezikom«,²² tu ne gre za širokouste-

²⁰ [*Ibid.*, *op. cit.* str. 100.]

²¹ [Friedrich Nietzsche, *Volja do moči. Poskus prevrednotenja vseh vrednot. (Iz zapuščine 1884–88)*, prevedel Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1991, str. 248.]

²² [Friedrich Nietzsche, *Ecce homo, op. cit.*, str. 201.]

nje. Gre za nujni del njegovega dispozitiva. Dogodkovno nezaslišanost, ki je, kot smo videli, ostala neodločljiva glede na svojo arhe-politično realnost, ki njenega naznanila ne more odlepiti od njegovega udejanjenja, bo nakazala osvoboditev nezaslišane zmožnosti jezika. Toda narediti, da se v jeziku razume/sliši tisto, česar je jezik zmožen, ali ni to prav definicija pesnitve? Tako lahko rečemo: če je filozofsko dejanje reprezentirano kot arhe-politika, mora biti filozofski diskurz prešit s pesnitvijo.

Toda v tem primeru je dvoumnost dejanja v tem, da, tako kot pri Wagnerju, dobimo predvsem njegovo predhodno zapeljivost. Poglejmo si, kako prav v *Primeru Wagner Nietzsche* definira filozofsko strast: »Sivo nebo abstrakcij kakor da parajo bliski; svetloba je zadosti močna za vse filigranstvo stvari; veliki problemi, da bi jih skoraj prijel; svet, kakor bi ga pregledoval s hriba.«²³

Tu imamo režim moči. Toda ali ne gre za zapeljivo podobo misli pred mislijo? Iz mesta nedejanske misli? Znan je pamflet proti Wagnerju: »Ah, stari, čarovnik! Kakšne nam je znal natveziti! Prvo, kar vam ponudi njegova umetnost, je povečevalno steklo: gledamo in ne verjamemo svojim očem. Vse je videti veliko, sam Wagner je videti velik... Kakšna kača klopotača.«

Da, toda ali ne gre tudi samemu Nietzscheju, v tistem, kar sem pravkar prebral, za to, da v negotovosti umetnosti, v sami neskončni zmožnosti jezika, označi veličino svojega dejanja? Kako skuša Nietzsche zagotoviti Zaratustrovo veličino? Preberimo znani odlomek, ki se imenuje prav »Nočna pesem«:

»Noč je: zdaj vsi vodometi govorijo glasneje. In tudi moja duša je vodomet.

Noč je: šele zdaj se prebujajo vse pesmi ljubečih. In tudi moja duša je pesem ljubečega.

Nekaj nepotešenega, nepotešljivega je v meni; to se hoče oglasiti. Poželenje po ljubezni je v meni, ki sama govori jezik ljubezni.

Luč sem: o, da bi bil noč! Vendar je to moja samota, da sem opasan z lučjo.

O, da bi bil temen in nočen! Kako rad bi pil na prsih luči!

In še vas same sem hotel blagoslavljeti, ve migljajoče zvezdice in kresnice tam zgoraj! – in se veseliti vaših darov luči.

Vendar sam živim v lastni luči, pijem nazaj vase plamene, ki vrejo iz mene.

Ne poznam sreče jemajočega; in pogosto se mi je sanjalo o tem, da bi moralo biti krasti še bolj blaženo kakor jemati.

²³ [Friedrich Nietzsche, *Primer Wagner. Problem glasbenikov*, prevedel Janko Moder, v: Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov, Primer Wagner, Ecce homo, Antikrist*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 112.]

To je moja revščina, da se mi roka nikoli ne odpočije od darovanja; to je moja nevoščljivost, da vidim čakajoče oči in razsvetljene noči hrepenenja. O, usodnost vseh darujočih! O, pomračitev mojega sonca! O, poželenje po potrpežljivosti! O, volčja lakota v nasičevanju!

Jemljejo od mene: pa se še dotikam njihove duše? Med dajati in jemati je razpoka; in najmanjšo razpoko je treba nazadnje premostiti.

Lakota raste iz moje lepote: rad bi povzročil bolečino, tistim, katerim svetim, rad bi oropal svoje obdarovance: – tako hlepim po hudobiji.

Potegnem roko nazaj, ko se ji že stegne nasproti druga; se obotavljam kakor slap, ki se še med padanjem obotavlja: – tako hlepim po hudobiji.

Tako maščevanje si izmišlja moje obilje: taka zahrbtnost vre iz moje samote.

Moja sreča v podarjanju je umrla v podarjanju, moja čednost je postala sama sebe sita v svojem preobilju!

Kdor zmeraj podarja, je v nevarnosti, da izgubi sram; kdor zmeraj deli, sta mu roka in srce žuljava od samega deljenja.

Oko mi nič več ne toči solz od sramu prosečih; moja roka je postala pretrda za trepetanje napolnjenih rok.

Kam je prešla solza mojega očesa in mehkoča mojega srca? O samota vseh podarjajočih! O molčečnost vseh svetečih!

Veliko sonc kroži v pustem prostoru: vsemu, kar je temno, govorijo s svojo lučjo – meni molčijo.

O, to je sovražnost luči nasproti svetečemu: neusmiljeno hodi svoja pota. Krivično do svetečega v najglobljem srcu, mrzlo do sonc – tako hodi vsako sonce.

Kakor vihar letajo sonca po svojih potih, to je njihova hoja. Sledijo svoji neusmiljeni volji, to je njihov mraz.

O, šele, vi, temni, nočni, ustvarjate gorkoto iz svetečega! O, šele vi si pijete mleko in poživilo iz vimen luči!

O, led je okoli mene, roka mi zgoreva ob ledenem! O žeja je v meni, koprni po vaši žeji!

Noč je: o, da moram biti luč! In žeja po nočnem! In samota!

Noč je: zdaj kakor studenec vre iz mene hrepenenje – hrepenim po govorjenju.

Noč je: zdaj vsi vodometi govorijo glasneje. In tudi moja duša je vodomet.

Noč je: šele zdaj se budijo vse pesmi ljubečih. In tudi moja duša je pesem ljubečega. –

Tako je govoril Zaratustra.«

Ali Zaratustra ne govori kot Wagner? Ali v tej nočni pesmi ne gre za tisto, kar Nietzsche imenuje »srhljivo in sladko neskončno delo, kakor je Tristan«²⁴

²⁴ [Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, *op. cit.*, str. 186.]

Arhe-politiki ne uspe priti do tega, da bi našla svojo prozo, poštenost svoje proze. Sprega se s pesnitvijo kot z rodnim in fiktivnim virom svoje moči. Odtod izhaja to, da Nietzsche – gre za bistveno točko, za sodbo o vsej filozofski estetiki – umesti prozo pod bojaželjno jurisdikcijo pesnitve. Proza je definirana kot neločljivi konflikt s pesnitvijo.

Glede tega bi vam prebral odlomek iz *Vesele znanosti*, ki ima naslov natanko »Proza in poezija« in ki bo prozo definirala kot vojno, ki jo določa pesnitev.

»Upoštevati je vendar treba, da so bili veliki mojstri proze skoraj vselej tudi pesniki, bodisi javno, bodisi skrivoma in »za svojo kamrico«; in zares se dobro prozo piše le *glede na poezijo!* Proza je neka neprenehna ljubka vojna s poezijo: vsi njeni čari so v tem, da se nenehno izogiba poeziji in da je z njo nenehno v protislovju; vsak abstraktum nastopi s porogljivim glasom in kot hudomušnost do poezije; vsaka suhoparnost in hladnost naj bi ljubljeno boginjo spravili v ljubek obup; pogosto zblizanjem in spravljivim pogledom sledi nenadni naskok in zasmehovanje; pogosto dvigne zastor in noter spusti slepečo svetlobo prav takrat, ko boginja uživa v mraku in temnih barvah; pogosto ji sname besedo z jezika in jo zapoje po melodiji, pri kateri si ta s finimi ročicami zatiska občutljiva ušesca – in tako pride do tisočernih zadovoljstev vojne, vštevši poraze, o katerih nepoetični, takoimenovani možje proze ne vedo prav nič – zato pa tudi pišejo in govorijo zgolj slabo prozo! *Vojna je mati vseh dobrih stvari*, vojna je tudi mati dobre proze!«²⁵

Toda bojevitá proza, katere latentno načelo je pesnitev, ne tvori moči, nima avtonomije moči glede na arhe-politično dejanje. Povejmo tudi, da neavtonomija proze signalizira dokončno zajetje filozofskega dejanja v prepričevalno montažo pesnitve.

Nietzschejanska polemika je sofistična, nietzschejanska veličina je poetična. Takšna je cena pretirane reprezentacije filozofskega dejanja, ki je kot takšno izvzeto vsakemu postopku resnice.

Sicer pa je to pečanje pesnika s sofistom izvorni motiv. Znano je, da gre za ključni motiv Platonovega *Protagore*. Sofist je tisti, ki deklarira: »Pomemben del vzgoje sestoji za vsakogar v tem, da je poznavalec poezije.« In razprava bo na koncu sofista Protagore in pesnika Simonida povsem povezala v par.

Rekli bi lahko, da na koncu devetnajstega stoletja Nietzsche nastopa kot enotnost nekakšnega Protagore in nekakšnega Simonida. Le da to stori zgolj pod prisilo, in na koncu norostjo, arhe-politike kot reprezentacije njegovega dejanja.

²⁵ [Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (»la gaya scienza«), v: Friedrich Nietzsche, *Werke*, zv. II., Ullstein Materialien, München 1979, str. 373.]

Tudi Mallarmé je sanjal o emfatičnem dejanju mišljenja. Istočasno ga omenjam zato, ker je Nietzschejev sodobnik in ker ju ob različnih priložnostih primerja Deleuze. To emfatično dejanje mišljenja, ki je tudi samo arhepolitično, je bistveni motiv *Igiturja*, kjer je dejanje na značilen način povezano z norostjo: »Izrekam besedo, da bi jo zopet potopil v njeno ničevost. Gotovo je v tem dejanje. Moja dolžnost ga je razglasiti; ta norost obstaja.«

Toda Mallarmé se je odpovedal temu, da bi *Igiturja* dokončal. Odpovedal se je prozi svojega dejanja in konec koncev se je odpovedal arhepolitični reprezentaciji samega dejanja. Izrecno se je posvetil čisto poetski nalogi.

Nasprotno pa je Nietzsche izjavo »ta norost obstaja« obrnil nase, kot norost dejanja. Bi zato morali sklepati, da nam Nietzsche ne pomeni nič? Da ni nič drugega kot zgolj en primer arhepolitike? Mislim da ne, mislim, da bi morali ohraniti neke vrste distančno nežnost do tega junaka. In sicer prav na točki tistega, kar nam je ob zori stoletja dal glede na razmerje med smislom in resnico.

Mislim, da o tem vprašanju smisla in resnice obstojijo tri izvorne dispozicije. Najprej dispozicija, ki med resnico in smislom postavi idejo stroge kontinuitete. To stališče imenujem religija. Nato dispozicija, ki postavlja enostransko premoč smisla in skuša diskontinuirati, če smem tako reči, religiozni motiv. To bi imenoval antireligija velike sofistike. S tega vidika je to nietzschejansko stališče. In končno še teza o nesmiselnem primatu resnice kot odpadu smisla²⁶, kjer naletimo na filozofsko stališče.

Vendar pa se zgodovinsko skorajda vselej pripeti to, da pokazatelj modernosti tretjega, filozofskega stališča, izhaja iz tistega, kar se izjavlja kot drugo stališče, namreč tistega, ki v kritični prepričanosti velike sofistike sprevrča sedanje ali sodobno stanje religioznega motiva. Rekel bi, da je radikalni sofist vselej tisti, ki nakazuje modalnost, skozi katero se mora filozofija izvzeti religiji. Nietzsche je imel prav v tem, ko je mislil, da bi se s tega gledišča njegova izvorna naloga lahko imenovala Antikrist. Imel je prav, ko je samega sebe imenoval Antikrist. In kot radikalni anti-filozof je filozofiji nakazal ali predpisal samo mesto njene moderne zareze. Ni nam prizanašal. V »Zakonu proti krščanstvu«, ki končuje *Antikrista*, pravi: »Zločinec nad zločinci je konec koncev filozof.« A od tega podtikanja, da smo zločinci nad zločinci, bi morali ohraniti tole: Nietzsche je filozofiji določil singularno nalogo, da mora obnoviti vprašanje resnice v njeni funkciji preloma s smislom. In zaradi tega bi ga imenoval »princa« sodobne anti-filozofije.

Rad bi, da bi v tem »princu« odmevalo troje. Najprej seveda, da je Nietzsche načelo anti-filozofije. Očitno je, da je vsaka sodobna anti-filozofija v tej

²⁶ [»défection du sens« – zapustitev, odpad, iznevera, prebeg, izostanek, odsotnost smisla.]

partikularni točki odvisna od norega Nietzschejevega preboja. Rekel bi, drugič, da je Nietzsche princ zato, ker je predlog njegove anti-filozofije obdarovan s to singularno anticipacijo, ki mu jo daje moč pesnitve. In tretjič, rekel bi, da je Nietzsche princ zato, ker je nekaj prinčevskega v njegovem nekakšnem notranje svetniškem načinu obvladovanja radikalne nevarnosti njegovega dejanja in v tem, da Nietzsche plača s svojo osebo, ko se dejanje izmakne.

Zdi se mi, da je Nietzsche nekdo, ki ga je treba hkrati odkriti, najti in izgubiti. Treba ga je odkriti v njegovem brezčasnem videzu, se pravi, ga kajpak odkriti onstran tistega, kar se je odtlej izjavilo o njem, ga odkriti v odkritju njegovega dejanja. Treba ga je najti, kot tistega, ki je z novo zahtevo izzval temo resnice, kot tistega, ki filozofsko stališče sili, v šoli svojega singularnega sofisticnega dvojnika, da predela svoj lastni način, skozi katerega vzpostavlja prelom s smislom. In končno, seveda ga je treba izgubiti, ker je konec koncev potem, ko je filozofija vzpostavila svoj lasten prostor, treba izgubiti, ali izgubiti izpred oči, anti-filozofa.

Na to odkritje, to najdbo, to izgubo se pogosto spomnim ob vseh velikih anti-filozofih tega stoletja, kot so Nietzsche, Wittgenstein in Lacan. In zdi se mi, da so se vsi trije – četudi je Nietzschejev primer nedvomno najbolj dramatičen –, na koncu koncev žrtvovali za samo filozofijo. V anti-filozofiji obstaja neko gibanje samousmrtitve, oziroma molka, naloženega samemu sebi, da bi na nek način zapustili filozofiji nekaj imperativnega. Anti-filozofija tega stila je vselej nekaj, kar v svojem vrhuncu izjavi novo dolžnost filozofije ali njeno novo možnost v figuri nove dolžnosti. Tu merim na Nietzschejevo norost, na nenavadni neosebni ali nevidni labirint, v katerem napreduje Wittgenstein, in tudi na Lacanovo končno nemost. V vseh treh primerih gre za občutek skorajda boleče bližine, videti je, da je anti-filozofija v dimenziji zapuščine, da onstran sebe same nekaj zapušča v oporoki tistemu, s katerim se bojuje.

In ravno zaradi tega sem tako dovzetan za ta tako pascalovski Nietzschejev stavek iz enega izmed zadnjih pisem Brandesu, stavek, ki mi neposredno govori o tem razmerju, ki je tako edinstveno in povezano z velikimi antifilozofi tega stoletja: »Potem, ko si me odkril, me ni bilo tako težko najti: sedaj je težava v tem, kako me izgubiti.«

Prevedel Peter Klepec

ZGODOVINA EVROPSKE IDEJE

»EVROPA« IN PRVA KRIŽARSKA VOJNA

TOMAŽ MASTNAK

V virih, povezanih s križarskimi vojnami,¹ naj bi zaman iskali ime Evropa.² Kot bom pokazal v pričujočem prispevku, to mnenje ne drži. Res je morda nekaj drugega: da je proti koncu 11. stol. raba »političnega pojma Evrope« postala izjemno redka in jo je najti skoraj samo še v »historičnih povezavah«.³ Vendar je to res le, če privzamemo, da je »Evropa« v prejšnjih dveh stoletjih – še zlasti v karolinškem obdobju – dejansko nastopala kot »političen pojem«. Takšno razumevanje zgodovine imena ali, ožje, pojma Evropa pa je zame vsaj vprašljivo. Vprašljivo je tako zvajanje zgodovine uporabe imena Evropa na frankovsko rabo tega imena kot interpretiranje »frankovskega pojma Evrope« kot političnega pojma.⁴ Če isti zgodovinar, ki vidi v 11. stol. mrk (poli-

¹ Pri citiranju uporabljam naslednje kratice:

CCSL	<i>Corpus christianorum. Series latina</i> , Brepols, Turnholt, 1953;
MGH	<i>Monumenta Germaniae Historica</i> :
Dipl. Karol.	<i>Diplomatum Karolinorum tomus</i>
Ldl	<i>Libelli de lite imperatorum et pontificum</i>
SS	<i>Scriptores</i> (in folio)
SS rer. Germ.	<i>Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum seperatim editi</i>
SS rer. Merov.	<i>Scriptores rerum Merovingicarum</i> ;
PL	<i>Patrologiae latinae cursus completus</i> , ur. J.-P. Migne, Pariz, 1844-64;
RHC Occ.	<i>Recueil des historiens des croisades: Historiens occidentaux</i> , l'Academie royale des inscriptions et belles-lettres, Pariz, 1844-95;
RIS	<i>Rerum italicarum scriptores</i> , nova revidirana, razširjena in popravljena izd., ur. G. Carducci, V. Fiorini, P. Fedele, 1900-;
R. S.	<i>Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores</i> (Rolls Series), Great Britain Public Record Office, London 1858-1911.

² Manfred Fuhrmann, *Alexander von Roes: Ein Wegbereiter des Europagedankens?* (Heidelberg: Winter, 1994), 35.

³ Jürgen Fischer, *Oriens - Occidens - Europa: Begriff und Gedanke »Europa« in der späten Antike und im frühen Mittelalter* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1957), 115. V uvodu govori Fischer preprosto o zatonu »uporabe pojma« Evropa v 11. stol. Ibid., 5.

⁴ Gl. Tomaž Mastnak, »Karolinška 'Evropa'? Prispevek k zgodovini evropske ideje«, *Filozofski vestnik* 21 (2000), št. 1.

tičnega) pojma Evrope, piše, da razmere v tistem stoletju niso niti najmanj vplivale na pomen pojma, ki da je »životaril« naprej predvsem kot ime enega od treh delov sveta in kot element legende o Jafetu,⁵ to vsekakor nekaj pove o tem, kakšno rabo »Evrope« so od predhodnikov prevzeli pisci 11. stoletja in, ne nazadnje, kronisti in propagandisti križarskih vojn.

Ali je pojem Evrope v 11. stol., okronanem z organiziranjem prvega križarskega pohoda, res začel »životariti«? Število omemb »Evrope« v virih iz tistega časa gotovo ni dramatično manjše od nastopanja te besede v virih iz prejšnjih dveh stoletij. Razlika je v tem, da so karolinški in otonski pisci besedo Evropa včasih poskušali navezati na mogočno cesarsko oblast, njihovi nasledniki pa so to navado najpozneje sredi 11. stol. opustili. Ne brez razlogov. Prvo stoletje drugega tisočletja je bilo prelomnica v zahodni zgodovini. In pri vseh zgodovinskih prelomih, kakor koli že se jih mistificira, gre za redistribucijo in prestrukturiranje moči in oblasti. Eden od vidikov tega prestrukturiranja je bilo oblikovanje papeške monarhije, povezano z zlomom cesarstva kot vrhovne oblasti v krščanskem svetu.⁶ Če globoke družbene, politične ter idejne in duhovne spremembe niso vplivale na zatečene pomene pojma Evrope, je bilo temu tako zato, ker so proizvedle predstave, ki so »Evropo« kot pojem, v katerem vsaj za nazaj lahko vidimo potencialnega nosilca kolektivne identitete, odrinile na obrobje. Med temi predstavami, ki so opisovale enotnost zahodnih kristjanov, je bila ključna kristjanstvo, *christianitas*. Ker sta oblikovanje in uveljavitev tega pojma najtesneje povezana z vzponom papeške monarhije in organiziranjem prve križarske vojne kot vojne, ki jo vodi papeški monarh,⁷ lahko prav v ključnosti *christianitas*⁸ vidimo razlog za relativno marginalnost, ne pa odsotnost, rabe »Evrope« v križarski literaturi.

Preden se lotim predstavitve nastopanja besede Evropa v literaturi, povežani s križarskimi vojnami, bom na kratko orisal, kako so jo uporabljali v 11.

⁵ Fischer, op. cit., 115.

⁶ Gl. Tomaž Mastnak, *Kristjanstvo in muslimani* (Ljubljana: ZPS, 1996), 3. pogl.

⁷ Gl. ibid., 62 sq.

⁸ Fischer, op. cit., 115, nasprotno trdi, da se je šele z »azijskimi grožnjami«, ki so jih predstavljali Mongoli in Turki, »skupaj s 'christianitas' prebudila tudi 'Evropa'.« To stališče je neutemeljeno ne le zato, ker sta bila »christianitas« in »Evropa« izključujoča se, prej kot drug z drugim povezana, pojma, temveč tudi zato, ker so na papeškem dvoru in tudi drugje na Mongole sprva gledali kot na potencialne zaveznike v boju proti muslimanom, in ne kot na grožnjo. Gl. Sylvia Schein, »Gesta Dei per Mongolos 1300: The Genesis of a Non-event«, *English Historical Review* 94 (1973), št. 373; Karl-Ernst Lupprian, *Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels* (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1981). Franciškan Viljem iz Rubrucka je v poročilu o svoji misiji k mongolskemu kanu omenil, da je Don (Tanais) meja med Azijo in Evropo. *The Journey of William of Rubruck XII*, v *Mission to Asia*, ur. Ch. Dawson (Toronto: University of Toronto Press v sodelovanju z Medieval Academy of America, 1992), 112. Sicer se Evropa v virih, zbranih v tej knjigi, ne pojavlja.

stol. pred cerkvenim shodom v Clermontu leta 1095, na katerem je papež Urban II. pozval zahodne kristjane na prvi križarski pohod.

I. »Evropa« v enajstem stoletju

V uvodu sem navedel mnenje, da so v 11. stol. besedo Evropa uporabljali predvsem kot zemljepisno oznako in v kontekstu legende o Jafetu. S to oceno se lahko strinjamo. »Evropo« je v razpredanju biblične genealogije, ko je prišel do Noetovih sinov, omenil, denimo, opat Hugo iz Flavignyja v svoji *Kroniki*, ki jo je začel pisati v zadnjem desetletju 11. stol.⁹ Kot enega od delov tripartitnega sveta so »Evropo« omenjali v različnih kontekstih. Kronika iz St. Vaasta pri Arrasu, verjetno iz 11. stol., citira Jordana (ki se je skliceval na Orozija, ta pa na »naše prednike«) in navaja mnenje starih kozmografov, ki so zemljo, na treh straneh obkroženo z Oceanom, razdelili na tri dele in jih imenovali Evropa, Azija in Afrika.¹⁰ Na iste vire se sklicuje tudi *Zgodovina Normanov* Viljema iz Jumiègea.¹¹ V *Drugem življenju sv. Makarija*, ki ga je 1076 spisal menih iz St. Bavona, je tridelni svet omenjen, ko je govor o nekdanjem razcvetu vere.¹² V prve čase krščanstva je omembo »treh delov sveta, namreč Azije in Evrope in Afrike«, v svojem glavnem delu (katerega pripoved je segla do leta 1087) posta-

⁹ »Noe genuit Iaphet qui dilatavit terminos suos in Europa, Sem in Asia, Cham in Affrica.« *Chronicon Hugonis monachi Viridunensis et Divionensis, abbatis Flaviniacensis, ab a. 1-1102 I* (MGH SS 8, 313-4). To je edina kazalka za »Evropo« v *Indices* MGH. O piscu in njegovi kroniki gl. Wilhelm Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts*, 2 zv. (Berlin: Wilhelm Hertz, 1893-94), 2: 135-6; Max Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 3. zv. (München: Beck, 1973-76), 3: 512 sq.

¹⁰ *Chronicon Vedastinum* (MGH SS 13, 679); cf. Jordanes, *The Gothic History* Geografski uvod I, prev. in ur. Ch. Ch. Mierow (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1915), 52; Paulus Orosius, *The Seven Books of History against the Pagans* I, ii, prev. R. J. Deferrari, *The Fathers of the Church* 50 (Washington: The Catholic University of America Press, 1964), 7. Gl. Wattenbach, op. cit., 1: 298.

¹¹ Guillaume de Jumièges *Gesta Normannorum ducum* I, ii, ur. J. Marx (Rouen: A. Lestringant, in Pariz: Auguste Picard, 1914), 199; cf. *Histoire des Normands*, Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France, zv. 29, ur. M. Guizot (Pariz: J.-L.-J. Briere librairie, 1825), 7; in kritično izd. *The Gesta Normannorum Ducum of William Juniièges, Orderic Vitalis, and Robert Torigni*, ur. E. M. C. van Houts, 2 zv. (Oxford: Clarendon, 1992-95), 1: 10-2. Gre za interpolacijo Roberta Torignija, priorja v Becu, ki je Viljemovo *Zgodovino* (napisano verjetno v letih 1070-71) dopolnjeval v 40. letih 12. stol. V danem primeru se je interpolator sklical na Avgušтина ter citiral *De civitate Dei* XVI,xvii. Sam Viljem v omembi legende o Noetovih sinovih ni omenjal »Evrope«. *Gesta Normannorum ducum* I, iii.

¹² »[...] ex membris Christi ubique terrarum preclare floruit religio ecclesiarum, floruit Europa et latitudo Affricae, floruit Asya et nobilitas Syriae [...]« *Ex Vita S. Macharii altera Prologus* (MGH SS 15, 616). Gl. Wattenbach, op. cit., 1: 386.

vil tudi Landolfo Seniore.¹³ Tudi pri menihu Lantbertu iz Deutza je pripoved o čudežih kölnskega nadškofa Heriberta (imenovanega pod Otonom III.) povezana z apostolskimi časi in staro hagiografijo.¹⁴

Ko je »Evropa« nastopala skupaj z Azijo in Afriko, namen piscev ni bil govoriti o Evropi: opisovali so »ves svet«, *orbis terrae*. Kot na samostojno celino so na Evropo gledali, ko so, denimo, pisali o preseljevanju ljudstev. Adam iz Bremna je tako v *Gesta Hammaburgensis* (delu, ki ga je pisal sredi 70. let 11. stol.) razložil, kako so se ljudstva, ki so živela v v deželah vzhodno od Labe, razkropila po vsej Evropi in Afriki,¹⁵ kronist iz St. Vaasta pa je (v glavnem sklicujoč se na Jordana) poročal o prehodu Gotov iz azijskih dežel »v Evropo«.¹⁶ Dlje v zgodovino je segel pisec *Čudežev sv. Genulfa* (okrog leta 1050), ko je omenil, kako so meščani Troje deloma pod Enejevim in deloma pod Antenorjevim vodstvom zapustili mesto in zbežali »iz Azije v Evropo«.¹⁷ Tu in tam je bila Evropa kot celina deležna nekoliko podrobnejših opisov. Adam iz Bremna je na primer citiral Bedo Častitljivega, ki je svojčas omenjal »tri največje dele Evrope«.¹⁸ Redaktor *Zgodovine Normanov* Viljema iz Jumiègea, ki se je sicer lotil tega dela sredi 12. stol., je opisal, kako je Evropa, ki jo prepredajo številne reke, razdeljena na mnoge province, med katerimi je največja Germanija¹⁹ – opis, ki je skoraj identičen s tistim iz *Zgodovine Normanov* Duda iz St. Quentina iz prvih let 11. stol.²⁰

Bolj kot vsaj približno jasno zamejena celina je bila »Evropa« oznaka za obsežno ozemlje, na katerega so se v tistih časih sklicevali, ko so hoteli poudariti moč kakega vladarja, velik ugled kakega svetega moža ali vpliv kake institucije. Ta beseda je bila prej atribut takšnih ali drugačnih veličin kot samostojna velikost. Že omenjeni Dudo iz St. Quentina je, denimo, pisal, da se je glas o dobroti njegovega zavetnika, normanskega vojvode Riharda I., širil »po dolgem in počez po vsej Evropi«.²¹ Menih iz Seckingena, ki je na začetku 11.

¹³ *Mediolanensis historiae libri IVI*, 13 (RIS 4.2, 22). Gl. Wattenbach, op. cit., 2: 242.

¹⁴ *Miracula S. Heriberti*. »Asia, Europa et Affrica« so omenjene v 20. razdelku (MGH SS 15, 1255). Gl. Wattenbach, op. cit., 2: 136-7; Manitius, op. cit., 2: 365.

¹⁵ *Hamburgische Kirchengeschichte* I,iii, ur. B. Schmeidler (MGH SS rer. Germ. 2, 81).

¹⁶ *Chronicon Vedastinum* (MGH SS 13, 680).

¹⁷ *Ex miraculis S. Genulfi* 3 (MGH SS 15, 1205).

¹⁸ *Hamburgische Kirchengeschichte* II,xxiii (l. c., 6). Za Bedo so bili »trije največji deli Evrope« Germanija, Galija in Španija. *The Ecclesiastical History of the English People* I,1 (v *Opera historica/Historical Writings*, prev. J. A. King, 2 zv., The Loeb Classical Library, [London: William Heinemann, in New York: and G. P. Putnam's Sons, 1930], 1: 10).

¹⁹ Guillaume de Jumiègue, *Gesta Normannorum ducum* I, ii (Marxova izd., 200).

²⁰ Dudo iz St. Quentina, *History of the Normans* I,1, prev. in ur. E. Christiansen (Woodbridge: The Boydell Press, 1998), 15. Gl. Mastnak, »Karolinška 'Evropa'?«, 23.

²¹ *History of the Normans* IV,100 (l. c., 147). O kontekstu Dudove hvale Riharda I. gl. Bernd Schneidmüller, *NOMEN PATRIAE: Die Entstehung Frankreichs in der politisch-geographischen Terminologie, 10.-13. Jahrhundert* (Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1987), 72 sq.

stol. spisal *Življenje Fridolina*, je hvalil samostan v Sankt Gallenu kot vir modrosti, ki se razliva po »skoraj vseh provincah Evrope«. ²² V *Življenju sv. Wolfganga*, ki ga je pred letom 1062 napisal Otloh iz St. Emmerama, se je svetost sv. Odolrika širila »po vsej Evropi«. ²³ *Anali kraljestva Irske* so za leto 1040 zabeležili smrt anahoreta Corcrana Cleireacha, »ki je bil, kar se tiče pobožnosti in modrosti, glava zahoda Evrope«. ²⁴ Škof Domhnall Ua hEnni, ki je umrl leta 1098, je bil »glava modrosti in pobožnosti v Gaeidhilu«, obenem pa »vrelco ljubezni zahoda Evrope«. ²⁵ V zabeležki o njegovi smrti v *Ulstrskih analih* so se Domhnalla spominjali kot »plemenitega škofa zahoda Evrope in vrelca sočutja na tem svetu«. ²⁶ Isti letopisi so zabeležili, da je MuirDn ua Morghair, »glavni lekcionar Ard Mache in cele zahodne Evrope«, leta 1102 »srečno sklenil svoje življenje«. ²⁷ Ob takih hvalnicah, ki so Evropo opisovale kot »področje dejavnosti svetih mož«, ²⁸ je pri Adamu iz Bremna nekoliko nenavadno prebrati, da je bilo največje mesto Evrope nekatoliško – Jumne: polmistično mesto na kraju, kjer se je Odra izlivala v Baltiško morje, v katerem so živeli »Grki in barbari«. ²⁹

Zanimiveje od take nepolitične zgodovine političnega pojma, kar je »Evropa« danes, je pogledati politično zgodovino takrat nepolitičnega pojma Evrope. V mislih imam povezave »Evrope« s cesarstvom. V prvih desetletjih 11. stol. naj bi rabo besede Evropa namreč zadnjič neposredno navdihovale karolinške navezave te besede na frankovsko kraljestvo ali cesarstvo. ³⁰ Pri tem gre najprej za tiste primere, v katerih je bila beseda Evropa vpeta v spominjanje na stare mogočne karolinške cesarje. Pisec *Čudežev sv. Genulfa* je prikazal Karla Velikega kot pobožnega in krepostnega vladarja, zaslužnega za širjenje katoliške vere, ki je bil trd, ko je bil svoje vojne, svojim kraljestvom in cesarstvom pa je vladal s pravičnostjo. Zato so velikega cesarja spoštovali in častili

²² Balthar *Vita Fridolini confessoris Seckingensis* 1 (MGH SS rer. Merov. 3, 354).

²³ *Othloni Vita Sancti Wolfgangi episcopi* 11 (MGH SS 4, 530). O nastanku tega dela gl. Wattenbach, op. cit., 2: 66; Manitius, op. cit., 2: 95-6.

²⁴ *The Annals of the Kingdom of Ireland from the Earliest Times to the Year 1616 by the Four Masters*, 3. izd. (Dublin: De Búrca Rare Books, 1990), 2: 839. *Occidentalis > occidentalis Europa* nastopa tudi v *Chronicon Vedastinum* (MGH SS 13, 682), čeprav je pomen pojma tu drugačen kot v irskih virih.

²⁵ *The Annals of the Kingdom of Ireland*, 2: 957.

²⁶ *The Annals of Ulster (to A. D. 1131)*, ur. S. Mac Airt in G. Niocaill (Dublin: Dublin Institute of Advanced Studies, 1983), 353. (Škofovo ime je tu transkribirano kot Domnall oa Énna.)

²⁷ *Ibid.*, 541.

²⁸ Fischer, op. cit., 113.

²⁹ *Hamburgische Kirchengeschichte* II, xxii (l. c., 79). O Adamu kot geografu gl. C. Raymond Beazley, *The Dawn of Modern Geography*, 3 zv. (London: John Murray, 1897-1906), 2: 514 sq.

³⁰ Fischer, op. cit., 107 sq.

jeruzalemski patriarh, perzijski »kralj« in »vsi kralji Evrope«. ³¹ Kdo so bili ti »kralji Evrope«, ni povsem jasno; pomembno je, da je prav slavljenje Karla Velikega pisca napeljalo k uporabi besede Evropa. ³² Ko je Adam iz Bremna pisal o preteči vojni med Karlom Velikim in Danci, je opisal Karla kot cesarja, ki si je »podredil vsa kraljestva Evrope«. ³³ *Veliki anali iz Altaicha*, ki so najverjetneje tudi bili napisani sredi 70. let 11. stol., v vpisu za leto 974 poročajo, da sta vojvoda Henrik Bavarski in freisinški škof Abraam z Boleslavom Češkim in Mieszkom I. Poljskim skovala zaroto proti cesarju Otonu. Če bi se bil njihov načrt uresničil in bi bilo »cesarjevo kraljestvo« razrušeno, bi bila »skoraj vsa Evropa prevarana in uničena«. ³⁴ V *Vita Reginswindis* je »Evropa« nastopala kot področje pod vladavino cesarja Ludvika Pobožnega. ³⁵ Kronist, ki je v 12. stol. ponaredil darovnico Karla Velikega, nanašajočo se na samostan St. Vincenzo v Volturnu, je položil v cesarjeve roke (cesarja je imenoval Carolus Romanus) »žezlo cele Evrope«. ³⁶

»Evropa« pa je priložnostno nastopala tudi v povezavi s cesarji, ki so bili 11. stol. veliko bliže, če že niso vladali v tistih časih. *Anali iz Quedlinburga* so zabeležili, da sta bila na praznovanju Velike noči, ki sta ga leta 991 pripravila cesarica Teofana in njen sin Oton III., med »drugimi vodilnimi možmi Evrope«, ki so se zbrali, da bi izkazali dolžno čast cesarski veličini (in svoje poklone podkrepili z dragocenimi darili), prisotna tudi mejni grof Hugo iz Toskane in *dux Sclavonicus* Mieszko (bodoči kralj Poljske). ³⁷ Cesarja Henrika II. praznovanje Velike noči trideset let pozneje je opisano z bolj ali manj enakimi besedami. Zanimivo pa je, da letopisec, ko je v tej zabeležki omenil Evropo, ni mogel prikriti določene negotovosti. Ko je cesar prispel v Merseburg,

³¹ *Ex miraculis S. Genulfi* 5 (MGH SS 15, 1206).

³² Cf. Fischer, op. cit., 113-4.

³³ *Hamburgische Kirchengeschichte* I,xvi (l. c., 19). Adamova »regna Europae« seveda niso bila »kraljestvo Evrope«, o katerem je pisal Cathwulf. Gl. Mastnak, »Karolinška 'Evropa'?«, 10 op. 16.

³⁴ »[...] pene tota Europa destituta atque deleta esset.« *Annales Altahenses maiores*, 2. izd., ur. W. Giesebrecht in E. Oefele (MGH SS rer. Germ. 4, 12). O datumu nastanka teh letopisov gl. Ludwig Weiland, »Einleitung« k njegovemu prevodu (*Die größeren Jahrbücher von Altaich* [Leipzig: Verlag der Dykschen Buchhandlung, 1893], x), ki polemizira z Giesebrechtom in Oefelejem.

³⁵ *Ex Vita Reginswindis* (MGH SS 15, 359). Datum nastanka: Wattenbach, op. cit., 1: 290, ga postavlja v 12. stol.; v revidirani izd. istega dela (Wilhelm Wattenbach in Wilhelm Levi-son, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter: Vorzeit und Karolinger*, revidiral H. Löwe [Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1952-90], 735), je govor o 12./13. stol.; Fischer, op. cit., 114, pa sodi, da je delo nastalo v 11. stol.

³⁶ MGH Dipl. Karol., št. 315, str. 475; cf. op. k št. 227, str. 307; in št. 317, str. 479.

³⁷ *Annales Quedlinburgenses* a. 991 (MGH SS 3, 68); cf. vpis za a. 996 (ibid., 73). O teh analih gl. Wattenbach, op. cit., 1: 340 sq.

so »hiteli tja vsi, če naj tako rečemo, prvaki Evrope«, prav tako pa odposlanci »različnih ljudstev« z vseh strani, da bi Henriku izkazali podložnost.³⁸ V resnici je tu vse prej kot jasno, kdo so bili *Europae primis*, za povrh pomešani še s hudo nedoločnimi predstavniki drugih ljudstev, toda pokloniti so se prišli cesarju. Ustaviti se velja tudi pri besedah, s katerimi so *Anali iz Quedlinburga* opisali, kako se je cesar Henrik II. na hitro umaknil iz Italije v Nemčijo, da bi ubežal kugi, ki je izbruhnila na južni strani Alp. Kljub temu, da se je cesar podvzival, je bila njegova vojska zdesetkana, tako da se je pod božjo zaščito približal domu le z maloštevilnimi vojaki – če ne štejemo tistih, ki mu jih je »mati Evropa« poslala naproti.³⁹ Jasno je, da je ta *mater Europa* tukaj nemško cesarstvo.⁴⁰ (Kolikor vem, je Evropa postala zares »naša skupna mati« šele z Louisom Le Royem, sredi 16. stol.)⁴¹ Ni pa bilo vedno tako. V zabeležki, ki so jo ti isti letopisi prevzeli iz *Analov iz Hildesheima*, je bila »Evropa« širša od Nemčije: tu je govor o veliki lakoti in umiranju, ki sta leta 862 prizadela »Germanijo in druge dele Evrope«.⁴² Kakor koli že, napis na njegovem cesarskem ogrinjalu je Henrika II. imenoval »kras Evrope«, *decus Europae*,⁴³ ena tako imenovanih *Carmina Cantabrigiensia*, ki opeva nemške cesarje med leti 950 in 1050, pa je obžalovala njegovo smrt kot obglavljenje Evrope: »Ploret hunc Europa iam decapitata.«⁴⁴

Te besede naj bi bile epitaf ne le cesarju Henriku II., marveč tudi frankovsko-saški – germanski – Evropi: »Henrikovo smrt zapopadejo, resnično, lepo in zelo čisto, kot konec velike historične možnosti, ki jo je imela Evropa nasproti staremu in zdaj tudi novemu rimskemu svetu.«⁴⁵ Že Henrika III., zadnjega velikega cesarja pred t. i. gregorijansko cerkveno reformo, niso več slavili s sklicevanjem na »Evropo«. Njegov nagrobni napis povzdiguje cesarja

³⁸ *Annales Quedlinburgenses* a. 1021 (MGH SS 3, 86).

³⁹ *Ibid.* (MGH SS 3, 88).

⁴⁰ Cf. Fischer, op. cit., 111.

⁴¹ *Ludovici Regii Constantini Oratio ad invictissimos potentissimosque principes Henricum II. Franc. & Philippum Hispan. Reges, de Pace et concordia nuper inter eos initia, & bello religionis Christianae hostibus inferendo* (Pariz, 1559), 17. Cf. James Hutton, *Themes of Peace in Renaissance Poetry*, ur. R. Guerlac (Ithaca: Cornell University Press, 1984), 129 sq.

⁴² *Annales Quedlinburgenses* (MGH SS 3, 48); *Annales Hildesheimenses*, ur. G. Waitz (MGH SS rer. Germ. 8, 18).

⁴³ Citirano v Fischer, op. cit., 111. Gl. pa tudi Percy Ernst Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio: Studien zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des Karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit* (Leipzig in Berlin: B. G. Teubner, 1929), 2: 96, o napisu na cesarjevem pasu, ki je omenjal Evropo v kontekstu tripartitnega sveta: »In medio uero rote sit sculpta tripharia thema orbis: Asia, Africa, Europa.«

⁴⁴ *Die Cambridger Lieder* št. 17,7, ur. K. Strecker (MGH SS rer. Germ. 40, 50). Pesmi izvirajo iz srednjega ali dolnjega Porenja. Gl. Streckerjev predgovor, ix.

⁴⁵ Fischer, op. cit., 112.

kot *lux orbis*, Evrope pa ne omenja.⁴⁶ Anzelm iz Besate, ki se mu je uspelo prebiti na dvor Henrika III. okrog leta 1050, je v svoji *Rhetorimachia* upodobil svet, ki naj bi mu vladal cesar, kot množstvo »dežel, gradov, krajev in cesarstev z njihovimi kraljiči«, ki bi jih bilo treba povezati v eno z zmagovitimi zakoni Rima kot rimsko last. Tisto, kar je čakalo na to, da pride pod oblast Rima, so bile posamezne dežele, posamezna ljudstva: Galija, Britanija, Grčija, Judeja, Karamanija, Saraceni in druga ljudstva onkraj morja.⁴⁷ Edini poenotujoči pojem je bilo cesarsko gospostvo nad vsem svetom. Podobno velja za *Exhortatio ad proceres regni* iz časa nedoletnosti Henrika IV. Tu je spisek vseh ljudstev, na katere je nam neznani pisec gledal kot na potencialne cesarjeve podložnike, veliko daljši kot pri Anzelm. Naletimo tudi na dve kolektivni imeni, a nobeno od njiju ni »Evropa«. ⁴⁸ Benzo iz Albe, morda najbolj artikuliran zagovornik cesarske ideje iz tistega časa, je slavil cesarja kot vladarja nad vsem svetom, *imperator orbis terrarum* (v nasprotju s kraljiči, ki so vladali samo nad provinca-
mi: *reguli provinciarum*),⁴⁹ in v tem okviru je nastopila Evropa kot, preprosto, del sveta.⁵⁰ Ne kot entiteta, ki bi določa cesarstvo ali bila celo istovetna z njim, pač pa kot entiteta, ki jo je določala cesarska oblast.

Imperialni predstavniki svet se je oddaljeval od »Evrope« ter po eni strani zajemal ves svet, po drugi pa se želel zasidrati v Rimu, prav v času, ko se je z napredovanjem cerkvene reforme začelo brezkompromisno uveljavljati prvenstvo, absolutno prvenstvo, papeža kot rimskega škofa in rimske cerkve v krščanskem svetu. Če je bil primat papeža znotraj zahodnega sveta uperjen proti cesarski oblasti, ki bi se poslej morala pokoravati papeškemu monarhu, je bilo prvenstvo rimske cerkve polemično usmerjeno predvsem proti Carigradu, kar je oživilo predstavnasprotja med Rimljani in Grki, med Zahodnjaki in Vzhodnjaki, Zahodom in Vzhodom. Omemb teh nasprotij v propagandni literaturi, ki je bojevala in spremljala cerkveno reformo in investiturni spopad kot njen najbolj dramatični moment, je ogromno.⁵¹

⁴⁶ *Epitaphum Henrici imperatoris*, v E. Dümmler, »Gedichte aus dem elften Jahrhundert«, *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 1 (1876), 176. Prim. epitaf Henriku III., ki ga navaja Viljem iz Malmesburyja v *De gestis regum anglorum* II,194, ur. W. Stubbs (R. S. 90, 1: 235): »Caesar, tantus eras quantus in orbis« etc. Cf. Dümmler, op. cit., 179.

⁴⁷ Gl. Schramm, op. cit., 1: 255-7. *Caramania* je bil perzijski obalni pas.

⁴⁸ Pisec govori o *Libia* in *Orientis pars*. V Dümmler, op. cit., 177. Cf. Schramm, op. cit., 1: 257.

⁴⁹ *Ad Heinricum IV imperatorem libri VIII*, 7 (MGH SS 11, 602). O Benzu gl. Schramm, op. cit., 1: 258 sq.

⁵⁰ »Moyses iubente Deo scripsit mundi fabricam, / Alii scribae dixerunt heroum prosapiam, / Qui per regna sunt partiti Asiam et Affricam, Heuropam his iungentes fecerunt monarchiam.« *Ad Heinricum IV imperatorem libri VII*, posvetilo Henriku III. (MGH SS 11, 598).

⁵¹ Fischer, op. cit., 150 op. 6.

Središče sveta gregorijanskih cerkvenih reformatorjev je bil Rim. Z zavladanjem ideje o rimskem svetu se je skladala predstava o tridelnem svetu. Medtem ko je »Evropa« v obdobju, ko sta vzpon frankovskega kraljestva in obnova »zahodnega cesarstva« pod Karlom Velikim prestavila težišče zahodnega krščanskega sveta proti severu, vsaj na trenutke (kolikor so jo skušali asimilirati temu »krščanskemu cesarstvu«) postajala središčnega pomena, je zdaj začela na pomenu naglo izgubljati. Skupaj z Azijo in Afriko je bila del sveta, katerega glava (*mundi caput et domina gentium*) je bil Rim.⁵² Bila je podrejena vesoljni cerkvi, ki jo je imel pred očmi kardinal Humbert, ena osrednjih oseb med cerkvenimi reformatorji, ko se je spominjal razširjanja krščanstva v Aziji, Evropi in Afriki.⁵³ In bila je zemljepisna količina v mejah kristjanstva, ki so segale tako daleč, kakor poslušnost rimski cerkvi.⁵⁴

2. »Evropa« v literaturi o prvi križarski vojni

Križarske vojne so bile razširjanje meja kristjanstva. Kristjanstvo je bilo vrhovni pojem. »Evropa« je bila del kristjanstva, ki je hotelo zaobseči cel svet; del sveta, ki bi moral postati kristjanski. Če je bil Rim središče kristjanske ofenzive in ekspanzije, je eshatološka obzorja začel obvladovati Jeruzalem (ki so ga kartografi prav v tistem času začeli jasno in definitivno upodabljati kot središče sveta).⁵⁵ Pomen »Evrope« se je torej še zmanjšal. Postala je, kolikor so v zvezi s sveto vojno govorili o njej, izhodišče velikega podjetja, ki je črpalo svoj navdih in svojo veličino drugje.

Ilustracija, ki je krasila prvo izdajo zgodovine križarskih vojn Thomasa Fullerja, je upodobila Evropo kot zgradbo, iz katere se je križarska vojska podala na pot proti Odrašenikovemu grobu.⁵⁶ Podoba nas nehote spomni na

⁵² Cf. pismo papeža Leona IX. carigrajskemu patriarhu Mihaelu Kerulariju, a. 1054, xvii (Leo, *Epistolae et decreta pontifica*, št. 100, PL 143, col. 757). Pismo je napisal kardinal Humbert; za kontekst gl. npr. Steven Runciman, *The Eastern Schism: A Study of the Papacy and the Eastern Churches During the Eleventh and Twelfth Centuries* (Oxford: Clarendon, 1955), 41 sq.

⁵³ *Adversus simoniacos* I,vi (MGH Ldl 1, 109). Gl. tudi zapisnik z lateranske sinode leta 1059, ki je sprejela odlok o papeških volitvah. »Bruchstück aus den Verhandlungen der Lateransynode im Jahre 1059«, v Albert Wermingoff, »Die Beschlüsse des Achener Concils im Jahre 816«, *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 27 (1902), št. 2, 673

⁵⁴ O *fines Christianitatis* je, denimo, govoril papež Gregor VII., v čigar *Registru* zaman iščemo besedo Evropa. Gl. Gregorjevi pismi nadškofu Ugu iz Trierja, 30. sept. 1077 (*Register* V,7, str. 358); in norveškemu kralju Olafu, 15 dec. 1078 (*Register* VI,13, str. 416-7).

⁵⁵ Gl. Beazley, op. cit., 2: 556.

⁵⁶ Thomas Fuller, *The historie of the holy warre* (Cambridge, 1639).

Evropo kot naš »skupni dom«, o kateri se je rado govorilo kakih dvajset let nazaj. Toda ko so prvi križarji prijeli za orožje, take predstave ni imel nihče. Tudi tisti redki, ki so omenjali »Evropo«, so s to besedo preprosto opisovali kraje, iz katerih so se križarji odpravljali na svoje oboroženo »romanje«. Baldric iz Dola, denimo, je pisal o »zahodni Evropi«. ⁵⁷ Tu smo daleč od tega, da bi »Evropa« bila poenotujoči pojem. Označevala jo je razdrobljenost, tako zelo, da je eden od njenih delov, *Europa occidentalis*, nastopal kot povezovalni pojem, ki je združeval še manjše »dele Evrope«. ⁵⁸ Fulcher iz Chartresa, ki je videl v križarski vojni priložnost za versko in moralno prenovo med zahodnimi kristjani, je opisal, kako so se, preden je papež Urban II. pozval velike in male v boj proti poganom in jim obljubil odpuščanje grehov, če bodo sledili božji volji, ki jo je razglasil v Clermontu, »mnogotera zla razraščala po vseh delih Evrope [*in universis Europiae partibus*]«. ⁵⁹ Ta opis je še enkrat ponovil in detajliral: »v vseh delih Evrope [*in partibus omnibus Europiae*] so tako tisti zgoraj kot oni spodaj v cerkvah in zunaj njih nasilno teptali mir, dobroto in vero.« ⁶⁰ Enak opis predkrižarskega zahoda najdemo v *Gesta Francorum Iherusalem expugnantium* (le da je pisec namesto *Europiae* zapisal *Europae*). ⁶¹

Baldric in Fulcher sta dva od piscev, ki so na začetku 12. stol. opravili »teološko rafiniranje« prve križarske vojne. ⁶² Kljub zaslugam, ki jih imajo za izoblikovanje »ideje« križarske vojne, ⁶³ pa nihče med njimi ni presegel zgodovinske vizije, ki jo je imel sam papež Urban II. Ta sveti oče, za katerega je bil konflikt med kristjani in muslimani ključnega pomena, prvo križarsko vojno pa si je zamišljal kot vojno celotnega kristjanstva proti zunanjim sovražnikom, ⁶⁴ je imel holistični pogled na spopad med kristjani in muslimani. In prav v kontekstu govorjenja o tem spopadu (ki brez njegove križarske vojne morda nikdar ne bi dobil razsežij, ki jih ima odtlej) je Urban omenil »Evropo«. Leta 1098 je pisal, da je Bog »v naših časih s pomočjo krščanskih vojakov potolkel

⁵⁷ Baldric iz Dola [Bourgueila] *Historia Jerosolimitana* I,xxiv (RHC Occ. 4, 28-9).

⁵⁸ *Gesta Tancredi* XII, XXXII (RHC Occ. 3, 613, 629).

⁵⁹ *Historia Iherosolymitana* I,i (RHC Occ. 3, 321).

⁶⁰ *Ibid.*, I,v (RHC Occ. 3, 326).

⁶¹ *Gesta Francorum Iherusalem expugnantium* I (RHC Occ. 3, 491).

⁶² Jonathan Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading* (London: The Athlone Press, 1993), 6. pogl.

⁶³ Cf. E. O. Blake, »The Formation of the 'Crusade Idea'«, *Journal of Ecclesiastical History* 21 (1970), št. 1.

⁶⁴ Cf. Giulio Vismara, *Impium foedus: Le origini della »respublica christiana«* (Milano: Dott. A. Giuffrè editore, 1974), 73; Carl Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1935), 284; in zlasti Alfons Becker, *Papst Urban II. (1088-1099)*, 2. zv., *Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug* (Stuttgart: Anton Hiersemann, 1988).

Turke v Aziji in Mavre v Evropi in po posebni milosti ponovno vzpostavil svoje bogoslužje v nekdanjih slavni mestih.«⁶⁵

V Urbanovi zgodovinski teologiji je bilo implicirano, da je Evropa z rekonkvisto postajala krščanska. Toda prekritje Evrope s krščanstvom, ali natančneje: krščanstva z Evropo, je bilo oddaljeno še tri stoletja in pol. Do njega je prišlo šele, ko so muslimani v odgovoru na križarske vojne ponovno osvojili ne le Jeruzalem in druga mesta, pomembna v zgodovini krščanstva, na Bližnjem Vzhodu, marveč tudi Carigrad. Pod Urbanom pa se je cikel svetih vojn med latinskimi kristjani in muslimani šele začel in namesto resignirane ugotovitve, ki je sledila padcu Carigrada, da je namreč krščanstvo omejeno na Evropo, je prehod iz 11. v 12. stol. zaznamoval krščanski triumfalizem, ki je segal daleč prek meja Evrope. Evropa je bila tedaj le eno od bojišč, na katerih je zmagovala božja volja. In tako bojišče je bila kot del sveta, ki ga je požiralo bojevito kristjanstvo.

V času križarskih vojn je bila delitev sveta na tri dele obče mesto.⁶⁶ Toda ko na Azijo, Libijo ali Afriko in Evropo naletimo v literaturi, povezani s križarskimi vojnami, tej predstavi praviloma manjka patos, ki ji ga je vlila Urbanova militantna vizija. V anonimni *Gesta Francorum Iherusalem expugnantium*, na primer, je Antiohija predstavljena kot trgovsko središče, v katerega se stekajo blaga in dobrine iz Afrike, Evrope in Azije.⁶⁷ Podobno je v itinerariju iz leta 1130 opisan Akkon: kot mesto, v katerega iz Evrope in Afrike pritekajo blaga, ki jih potrebuje Azija.⁶⁸

Pri Petru Tudebodeju je besedo Evropa uporabil neverni vladar Keborga. Turki, ki so hoteli osmešiti frankovsko vojsko, so Keborgi prinesli pokazat nekaj kosov orožja, ki so ga zasegli (tako Tudebode) revnim krščanskim romarjem. Ko je Keborga videl rjasti meč, leseni lok in neuporabno sulico, se je smejal orožju, ki so ga kristjani »iz dežele na zahodu, to je Evrope, ki je tretji del sveta«, prinesli s sabo v Azijo.⁶⁹

⁶⁵ Pismo škofu Petru iz Huesce, 11. maj 1098 (PL 151, col. 504). Cf. Becker, op. cit., 348-9.

⁶⁶ John Kirtland Wright, *The Geographical Lore of the Time of the Crusades: A Study in the History of Medieval Science and Tradition in Western Europe* (New York: American Geographical Society, 1925), 258. Gl. tudi popis in opis zemljevidov iz tistega časa v Beazley, op. cit., 2: 549 sq.

⁶⁷ *Gesta Francorum Iherusalem expugnantium* V, XI (RHC Occ. 3, 494, 497).

⁶⁸ *De situ orbis Ierusalem XIII*, 48 (*Itinera Hierosolymitana crusesignatorum [saec. XII-XIII]*, ur. S. de Sandoli, 4 zv., Studium biblicum franciscanum, Collectio Maior, št. 24 [Jeruzalem: Franciscan Printing Press, 1978-84], 2: 110).

⁶⁹ Peter Tudebode *Historia de Hierosolymitano itinere*, ur. J. H. Hill in L. L. Hill, revidiral J. Richard, Documents relatif à l'histoire des croisades publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres (Pariz: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1977), 91. Medtem ko so bili »Franki« zelo pogosta oznaka za križarje, je rahlo zgrožena bizantinska princesa Ana Komnena imenovala barbare, ki so pridrli z zahoda, »Kelte«. Res je, da so na pohodu

Vsebinsko zanimivejšo uporabo predstave o tridelnem svetu najdemo pri Viljemu iz Malmesburyja. Ko je papež Urban II. pozval zahodne kristjane h križarski vojni, je bilo Viljemu pet let, zato se je pri svojem poročanju o tistem papeževem govoru, ki v izvorniku ni ohranjen,⁷⁰ opiral na izročilo (in verjetno na svojo domišljijo). V *De gestis regum anglorum* (1120) je zapisal, da je Urban na koncilu v Clermontu pozval kristjane, naj »stopijo naprej v sreči in z zaupanjem ter napadejo sovražnike Boga«. Ko je papež, po kronistovih besedah, opisal, koliko sveta so brezverci osvojili, in žalitve, ki da so jih prizadeli kristjanom, je nagovoril prisotne takole: »Toda ali lahko kdor koli, ki se ne plaši dejanj, kdor koli, ki mu je mar za slavo krščanstva, trpi, da si z njimi niti sveta ne delimo enakomerno? Azijo, ki je tretjina sveta, naseljujejo, kot da bi pripadala njim – področje, ki so ga naši predniki upravičeno imeli za enakega drugima dvema deloma [sveta] tako po obsegu kot pomenu.« Tam se je prvič razcvetelo krščanstvo, tam so bili mučeni vsi apostoli razen dveh, zdaj pa verniki, če jih je sploh kaj preživelo, živijo v bedi, plačujejo davke brezbožnežem in na tihem vzdihujejo po svobodi, ki jo uživajo zahodni kristjani. Sovražniki Boga, nadalje, »več kot dvesto let z orožjem držijo v svoji lasti Afriko, drugi del sveta«. Papež je to razglasil za napad na krščansko čast, zakaj Afrika je nekdaj hranila kar najbolj umne može, katerih navdahnjeni spisi jim zagotavljajo nesmrtno slavo (vsaj dokler bo še kdo bral latinščino). »Ostane Evropa, tretji del sveta. Kako majhen je tisti njen del, ki ga naseljujemo kristjani! Kajti tistih barbarov, ki kot živali živijo na daljnjih otokih v zaledenelem oceanu, ne bo nihče imenoval kristjane. In še ta naš delček sveta napadajo Turki in Saraceni. Pred tristo leti so si podredili Španijo in Balearske otoke, zdaj hlepijo po tistem, kar je ostalo.«⁷¹

Preslikavo vojaških osvajanj na podobo tridelnega sveta ali, natančneje, razlago muslimanske ekspanzije s pomočjo predstave o tridelnem svetu najdemo najprej pri Bedi, ki je živel v času, ko je muslimanska vojska prodrla ne le do Španije, marveč tudi čez Pirineje. Beda se je sicer teh dogodkov pozno zavedel in kot večina sodobnikov jim ni pripisoval dramatičnega pomena, niti v muslimanski invaziji ni videl kakšne posebne grožnje krščanstvu.⁷² Kljub temu pa je leta 720 pisal, da so se »nasprotniki cerkve«⁷³ polastili cele Afrike, velike-

proti Aziji korakali »čez Evropo iz ene dežele do druge«, toda prišli so »iz skoraj vseh keltskih dežel«. *The Alexiad of Anna Comnena* X,v,x, prev. E. Sewer (Harmondsworth: Penguin Books, 1969), 309, 324.

⁷⁰ D. C. Munro, »The Speech of Pope Urban II at Clermont, 1095«, *The American Historical Review* 9 (1905), je še vedno referenčni tekst.

⁷¹ *De gestis regum anglorum* IV,347, ur. W. Stubbs (R. S. 90, 395).

⁷² J. M. Wallace-Hadrill, *Early Medieval History* (Oxford: Basil Blackwell, 1975), 64. Podrobneje v Tomaž Mastnak, *Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order* (Berkeley in Los Angeles: California University Press, v tisku), pogl. III.1.b.

⁷³ Tako je Saracene imenoval 716 v *In primam partem Samuhelis* IV,xxv,1 (CCSL 119, 231).

ga dela Azije ter dela Evrope.⁷⁴ Kakih dvajest let potem, ko je Viljem iz Malmesburyja napisal svojo kroniko angleških kraljev, je muslimansko ekspanzijo na podoben način opisal Peter Častitljivi. Povedal je, kako je »mohamedanska pobesnelost« najprej zastrepila skoraj vso Azijo, zatem si je podredila Egipt, Libijo in »celo Afriko«, naposled pa vdrla v Španijo, tako da niti tretji del sveta, imenovan Evropa, ni bil puščen zgolj kristjanom.⁷⁵ Pozneje je ta pripoved postala obče mesto, Viljemu iz Malmesburyja pa lahko pripišemo ne sicer izvirnost, zato pa inovativnost, ker je ta topos vključil v osmišljanje prve križarske vojne.

Vendar v omenjanju »Evrope« v kontekstu razlage vojaških spopadov med zahodnimi kristjani in muslimani, kakršnega srečamo pri Viljemu iz Malmesburyja, ne moremo razbirati pojava kakšne »evropske zavesti«. Viljem je bil kozmopolit, ki je kristjane opredelil kot kozmopolite. Za kristjana (čigar prava domovina sicer ni od tega sveta), je pisal, je ves svet njegova domovina, *totus mundus patria*.⁷⁶ Podobno kozmopolitski so bili sami križarji. V pismu, ki so ga trije križarski vodje leta 1099 poslali papežu, beremo, kako so klečeči križarski vojščaki prosili Gospoda, da bi »On, ki je v drugih težavah, ki so nas doletele, okreplil krščansko vero, v zdajšnji bitki zlomil moč Saracenov in hudiča ter razširil kraljestvo Kristusove cerkve od morja do morja, po celem svetu.«⁷⁷ Odnos do »Evrope« je lahko bil pri takem svetovljanstvu obarvan z brezbriznostjo.⁷⁸ In ker »Evropa« ni imela samostojne politične teže (kolikor pač lahko v zvezi s tistimi časi govorimo o politiki), ni nič nenavadnega, da se v eni najpomembnejših zgodovin začetkov križarstva »Evropo« mirno osmišlja z antičnim mitom. Ko je šlo za zemljepisne razlage, Viljem iz Tira, ki je začel pisati svojo *Historijo* leta 1170, ni govoril o Evropi, marveč le o »meji med Evropo in Azijo«, ki jo je postavil na Bospor.⁷⁹ O »Evropi« je povedal nekaj malega le, ko je razložil njeno ime. Najprej je omenil, da vsa tri imena – Bospor, Evropa in Azija – menda izvirajo iz zgodb starih pesnikov. Potem je z ne ravno konven-

⁷⁴ *Libri quatuor in principium Genesis* IV,xvi,12 (CCSL 118A, 201).

⁷⁵ *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum*, v James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1964), 226.

⁷⁶ *De gestis regum anglorum* IV,347 (l. c., 398).

⁷⁷ Godfrey, Raymond in Daimbert papežu, sept. 1099, v Heinrich Hagenmeyer, ur., *Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088-1100*, reprint (Hildesheim in New York: Georg Olms, 1973), št. XVIII,12, str. 171-2. Cf. Paul Rousset, *Les origines et les caractères de la première croisade* (Neuchâtel: Baconnière, 1945), 149.

⁷⁸ Takšno povsem nevzneseno omembo »Evrope« najdemo pri Viljemu iz Malmesburyja v *De gestis pontificum Anglorum* V,268, ur. N. E. S. A. Hamilton (R. S. 52, 426), ko beremo, kako je neki spokornik iz Kölna na romanju v še predkrižarski Jeruzalem prekrižaril »vso Evropo«.

⁷⁹ *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum* II,7; XV,19; XVI,19; XX,24 (RHC Occ. 1, 82, 688, 737, 987).

cionalno inačico mita o Evropi pojasnil, od kod Bospor. »Bospor,« je pisal, »se imenuje tako zato, ker je Jupiter v podobi bika, kot pravijo, čez njegove vode prenesel Evropo, Agenorjevo hči.«⁸⁰ Šele mnogo pozneje je zapisal, da je Evropa, hči kralja Agenorja, »dala ime tretjemu delu sveta, ki se imenuje Evropa.«⁸¹

Zanimivo je, da je v avtoritativni pripovedi o prvi križarski vojni spet priplavala na površje mitska Evropa.⁸² To sicer ni temeljna značilnost rabe »Evrope« v literaturi, povezani s prvo križarsko vojno, nakaže pa, kako nepomemben, kako daleč od praktičnih in duhovnih obsesij tistega časa, je bil pojem Evrope.⁸³ Uporabljali so ga – bodisi kot ravnodušno zemljepisno oznako, bodisi v kontekstu biblične legende o poselitvi sveta, bodisi v povezavi z antičnim mitom – prej zaradi literarnih konvencij kot iz potrebe. Šele v opisih in osmišljanjih prve križarske vojne v virih iz 13. in 14. stol. naletimo na nekaj zanimivejših formulacij. Vendar to ni več predmet tega članka.

⁸⁰ *Historia* II,7 (l. c., 82). Klasično inačico mita najdemo v delu, ki so ga v antiki pripisovali Heziodu, vendar pa verjetno ni nastalo pred 6. stol. pr. n. št. Gl. *The Catalogues of Women and Eoiae* 19, v Heziod, *The Homeric Hymns and Homeric*, prev. H. G. Evelyn-White (Cambridge, MA.: Harvard University Press, in London: William Heinemann, 1914), 171. Gl. sicer zlasti Ruth B. Edwards, *Kadmos the Phoenician: A Study in Greek Legends and the Mycenaean Age* (Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1979); Lucie de Brauw, *Europe en de stier* ('S-Gravenhage: Trio, s. a. [1940?]); Winfried Bühler, *Europa: Ein Überblick über die Zeugnisse des Mythos in der antiken Literatur und Kunst* (München: Wilhelm Fink Verlag, 1968).

⁸¹ *Historia* XIII,1 (l. c., 555).

⁸² Mit omenja npr. tudi Radulfus Niger v svoji *Kroniki* I,1, na koncu 12. stol., ki sicer velja za kritika križarskih vojn. Gl. *Chronica: Eine englische Weltchronik des 12. Jahrhunderts*, ur. H. Krause (Frankfurt/M.: Peter Lang, 1985), 12.

⁸³ Pomen »Evrope« za prve križarske vojne je v popolnem nesorazmerju s pomenom križarskih vojn za Evropo.

GLOBALIZACIJA – IDEOLOGIJA – UMETNOST

IDEOLOGIJA (UMETNOSTI) IN NJENO FANTAZMATSKO OZADJE*

MARINA GRŽINIĆ MAUHLER

V pričujoči razpravi se iz žižkovske perspektive¹ lotevam branja načina, kako se mora danes sodobna ideologija umetnosti opirati na neko fantazmatsko ozadje, če želi učinkovito funkcionirati. Ukvarjam se tudi z globalizacijo umetniškega trga in nekaterimi partikularnimi umetniškimi projekti, ki so se v letu 2000 zgodili v Ljubljani. Tako se v razpravi osredotočam na dva konkretna kulturno-umetniška projekta, ki sta radikalno zanamovala umetniško-kulturno produkcijo na Slovenskem, da bi lahko potem branje razvila v smeri abstraktnih procesov, ki artikulirajo izkustvo in pozicioniranje na področju sodobne umetnosti in re-artikulacijo estetske geste.

I. Ali sodobna umetnost sploh še potrebuje muzeje?

V devetdesetih letih in leta 2000 je opazen vse večji razcvet, tako rekoč pravcati izbruh muzejev. Svetovni arhitekti se potegujejo za sanjske vsote denarja, za kapital, ki ga mestni sveti, državne ustanove ter različni skladi v Zahodni Evropi in Ameriki namenjajo za veliki posel tretjega tisočletja; vse to se dogaja od Teksasa do Bostona, od Helsinkov do Berlina. Ves ta denar je namenjen gradnji novih in obnovi obstoječih umetniških muzejev. V srcu Berlina, na tako imenovanem berlinskem otoku, bodo od leta 2000 naprej temeljito prenovili pet muzejev; ocene stroškov projekta se sučejo okrog 200 milijonov nemških mark. Sodeč po različnih poročilih, še nikdar ni prišlo do gradnje tolikšnega števila muzejev in galerij, kaj šele s tako veliko denarno podpo-

*Tekst je bil predstavljen kot vabljeno predavanje na konferenci CIMAM - ICOM, Muzeji sveta, Budimpešta, Ludwig Museum, 22.–25. 9. 2000.

¹ Prim. Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, London, Verso, 1997 in Slavoj Žižek, *The Art of the Ridiculous Sublime: On David Lynch's Lost Highway*, Seattle: The Walter Chapin Simpson Center for the Humanities, 2000.

ro. Zmagoslavje muzeja je realno, zato je morda ustrežnejše, če obrnemo uvodno vprašanje in se vprašamo naslednje: ali zahodni muzej moderne umetnosti sploh še potrebuje umetnost?

In naprej, kako to učinkuje na uveljavljene parametre muzeja in ali jih morda spodkopava? Muzeji spadajo med strukture, ki so institucionalizirale procese v umetnosti in kulturi, saj so omogočili, da o umetnosti razmišljamo kot o instituciji. Gre za javno sfero potreb po umetnosti, njene produkcije in porabe, ki so jo uravnavali in institucionalizirali prav muzeji. Muzeji so institucije, ki so kodirale in strukturirale umetnost modernega sveta. Pri tem moramo prepoznati spremenjene odnose moči ter nove notranje dejavnike in sile, ki delujejo znotraj te iste institucije Umetnosti. Umetniško občinstvo se je prav zdaj, danes, spremenilo iz *res nullius*, iz ničesa, kar ne pripada nikomur, v *res publica*, javno domeno, ki jo je treba upoštevati pri vsaki resni analizi moderne umetnosti. Ne samo zaradi nove, turistične logike delovanja muzejev, temveč tudi zaradi nove umetniške produkcije na spreminjajočem se (lokalnem) zemljevidu Evrope, Azije, Afrike ... Muzeji in institucije Umetnosti morajo zrcaliti nastanek novih razmerij moči med urbano periferijo, centrom in institucijami.

Vprašanje, »ali sodobna umetnost sploh še potrebuje muzeje«, bi morda utegnilo namigovati, da je nemara nastopil čas za premostitev prepada med umetnostjo in življenjem, za prehod Umetnosti kot institucije moči na neposredna in realna trdna tla. Toda kot že veste, tam zunaj, zunaj pokvarjenih »umetniških institucij«, ni avtentične, nedotaknjene življenjske stvarnosti! Celotna skupnost sama je institucija razmerij, stratificirane moči in dinamike. Institucija moderne umetnosti, vključno s celotnim spektrom moči in hierarhičnih razmerij, ki jo sestavljajo in katera uteleša, kaže nekaj več: da naše zgodovinske ideje o tem, kako konstruirati muzej, razvidno izginjajo v srečanju s tem novim položajem.

Mar to pomeni smrt muzeja, kot jo je predlagala poststrukturalistična teorija?

Ne! Nasprotno, to je, podobno kot je o koncu subjekta izjavil Peter Weibel² (da ne gre za smrt subjekta, pač pa za konec zgodovinske definicije subjekta!) konec zgodovinske definicije muzeja! Na ta sklep o definiciji (ki nima nič opraviti s koncem muzeja, ki bo, kot se zdi, v resnici živel večno) je treba gledati v kontekstu kompleksne skupine komplementarnih nasprotij: nasprotij med stvarnostjo in njeno fantazmatsko oporo, med zakonom in njegovo inherentno transgresijo.

² Prim. Marina Gržinič, »Multiple zones of individuality and variable zones of visibility,« intervju s Petrom Weiblom, objavljen v: *Mars*, Ljubljana, December 1994/January 1995.

Izjavila sem, da je treba na ta sklep o definiciji današnjega muzeja gledati tudi v kontekstu razmerja med stvarnostjo in njeno fantazmatsko oporo – in kot takšno bom to referenco na fantazijo in fantazmatsko oporo v veliki meri uporabljala v vsem tekstu, pojasnila pa jo bom zdajle. Fantazmatska opora ali scenarij je konstrukcija fantazij ali, preprosteje rečeno, misli o različnih situacijah, razmerjih itn., ki njemu/njej ali pa stvari, objektu, obravnavani témi pomagajo, da se upirajo, da **nespremenjeni** preživijo v tako imenovani vsakdanji stvarnosti. On/ona ne fantazira o objektu, razmerjih itn. zato, da bi jim ubežal/a, temveč zato, da bi jih ohranil/a. S tem ko se v stvarnosti ohranijo nespremenjeni, v obliki fantazmatskih scenarijev ali misli, preprosto onemogočajo prehod k resnični akciji in spremembi.

V tem je moč fantazmatskega scenarija ali konstrukcije. Fantazmatski scenarij nima nič opraviti s fantastičnim ali nestvarnim, pa čeprav je konstrukcija oziroma scenarij, je še kako snoven. Fantazmatski scenarij premore moč, s katero onemogoča akcijo in ohranja – podpira – situacijo, kakršna je v stvarnosti, nespremenjeno, in to občutno bolj učinkovito kot vsa tako imenovana trdna materialna dejstva, ki so prisotna in dejavna v tej isti stvarnosti.

Pri vračanju k izjavi, da smo danes priča koncu zgodovinske definicije muzeja, vidimo – in na tem mestu se sklicujem na Weibla³ – premik od umetniškega dela, osredotočenega na avtorja in objekt, k delu, osredotočenem na opazovalca in strojne operacije. Vprašanje se ne nanaša na stroj, marveč na logiko stroja, ki se je premestila v umetniško delo. Tu lahko odkrijemo spremembo v zgodovinski definiciji muzeja. Nova prvina, ki se zdi ključna, je tudi artificialnost percepcije in pozicioniranja, ki je povezana s fikcionalizacijo zgodovine. Muzej je dolgo veljal za »naravno« mesto ter se ohranjal v lokalnosti svojega okolja in kontinuiteti, toda z novimi projekti in v medije usmerjenimi umetniškimi deli, ki vključujejo javno kot svojo temeljno prvino, izkušamo in prepoznavamo umetno družbeno konstrukcijo mesta umetnosti. Muzej je podaljšek, vendar umeten podaljšek umetnosti!

Lahko trdimo, da je dandanes moč zahodnega muzeja moderne umetnosti realna, toda če analize utemeljimo izključno na tej predpostavki, ne moremo naprej. Rada bi povedala samo to, da ne moremo zapopasti univerzuma muzeja, če ga razumemo zgolj kot sredstvo neposredne socialne kritike ... tako kot je ponavljajoča se frazeologija o muzeju kot umetniški instituciji, ki je soodgovorna za distribucijo in reprodukcijo moči kapitala, dejstvo, ki mu pritrjujejo celo ljudje, ki vodijo muzeje. Predlagam, da razmislimo o fantazmatskem univerzumu, ne le z neposredno kritiko, temveč strogo teoretsko

³ Prim. Peter Weibel, »Ways of Contextualisation«, v: *Place, Position, Presentation, Public*, ur. Ine Gevers, Maastricht in Amsterdam: Jan van Eyck Akademie and De Balie, 1993.

(z opiranjem na filozofijo, psihoanalizo ter umetnostno teorijo in zgodovino), da se torej ozremo po **fantazmatskem scenariju**, ki uravnava trenutni položaj muzejev, njihovo zgodovinsko moč in oblastniška razmerja znotraj Umetnosti pojmovane kot institucija, vse to pa z namenom, da bi prišli do morebitnega sklepa. Spremeniti moramo način gledanja na stvari.

Torej lahko rečemo, da je muzej leta 2000 namesto spektralne moči – ki so jo pripisovali muzejem v sedemdesetih letih 20. stoletja, ko je vzniknila ideja o revoluciji v muzeju in se je moral ta soočiti s simboličnim uničenjem, ki mu je vtisnil nekakšno **spektralno moč** (neuničljivo tudi v primeru njegovega morebitnega uničenja) – z nenehnim uveljavljanjem svoje realne moči vsekakor vulgaren, hladen, manipulativen in skorajda brez vsake avre. Današnji muzej se še kako zaveda svoje finančne, ekonomske in simbolne moči – to velja vsaj za muzeje (moderne) umetnosti iz zahodnega sveta (Severne Amerike, Japonske ...) – kar se pokaže, če pomislimo na milijonske zneske, ki jih razviti zahodni svet vlaga v reorganizacijo, gradnjo in obnovo muzejev.

V sedemdesetih letih je muzej s svojimi zgodovinskimi in kronološkimi klasifikacijami ter z razvijanjem zamisli o nenehnem napredku v obliki slogov in trendov v umetnosti in kulturi veljal za grožnjo umetniški skupnosti. Muzej je veljal za mesto moči in omejitev, ki so vladale na tem področju in silovito provocirale svet konceptualne in neoavantgardistične umetnosti k njegovega spodkopavanju. Novi položaj, ki je nastal v devetdesetih letih, ko je muzej vidno, transparentno uveljavljal svojo moč ter razkazoval povezanost s kapitalom, denarjem in arhitekturo, je proces, ki ga je mogoče opisati kot **realizacijo, izvajanje** prevladujoče fantazme sedemdesetih let! Ta položaj je veliko bolj učinkovit in ogrožajoč za družbeni in simbolični kontekst umetnosti dojete kot Institucija kot spektralna moč muzejev v sedemdesetih letih.

Ne smemo pozabiti, da ta nova muzejska struktura grozi umetnosti prav s tem, ko neposredno in brutalno deluje v stvarnosti umetnosti in družbene Institucije. Po svoje je ta neposrednost tudi cinična gesta: kot da muzej kot institucija daje umetniškemu svetu natanko tisto, o čemer je ta dolga desetletja haluciniral – in danes se dozdeva, da je to najučinkovitejši način, kako pohabiti umetniški svet. Konstruktivna diverzija ali sabotaža muzeja kot institucije moči preprosto ni možna, **ker** tudi usklajena mednarodna akcija, ki je utemeljena na solidarnosti, usmerjeni proti Umetnosti, razumljeni kot Institucija, ni možna.

Splošno znano je, da je imel *ready-made*, ki se je pojavil na začetku minulega stoletja, za posledico to, da je sistem galerij in muzejev spremenil modalitete umetniške funkcije. Pred pojavom *ready-made* del so bile vse prvine umetniškega dela inherentne materialu, s katerim je bilo delo uresničeno. Čeprav so umetniki lahko imeli predstave o normah in vrednotah, te zunanje prvine

prvine niso bile del umetniškega dela. To je razlog, zakaj je bilo mogoče umetniško delo, ki je bilo zasnovano kot umetniško delo, kot takšno prepoznati tudi iz umetniškega konteksta. Nasprotno pa vsebina pri *ready-made* ni objekt, temveč njegov kontekst, to je umetniška galerija ali muzej. Lahko bi rekli, da je kontekst vsebina *ready-made* del in da je s tem objekt takšnega dela sám galerijski sistem.⁴ Toda veliko pomembnejše je, da je pojav, rojstvo *ready-made* del omogočil galerijam in muzejem prevzeti monopol nad ocenjevanjem umetniškega dela v družbi. Pravzaprav dejstvo, da je bil *ready-made* sprejet kot umetniško delo, odprto kaže na arbitrarnost, s katero operirajo galerijski sistem in muzeji pri opredeljevanju umetniškega dela. Lahko bi dejali, da je dejstvo, da je bil *ready-made* sprejet za umetniško delo, najčistejše znamenje resnične družbene moči galerijskega sistema in muzejev. Vse od tega trenutka se to razmerje ni več spreminjalo.

Naslednji moment, ki se ga moramo lotiti, je, da se v tej premestitvi iz stvarnosti v fantazmatski univerzum spremeni status ovire: v sedemdesetih letih je/bila ovira, poraz inherentna (razmerje med muzejem in neoavantgardističnim gibanjem v umetnosti preprosto ne/ni obstaja/lo). V drugi polovici devetdesetih let se je ta inherentna nemožnost povnanjila v pozitivno oviro, ki od zunaj preprečuje njeno aktualizacijo: danes na zgodovino, napredek, kronološki čas gledamo antizgodovinsko. Ta premik, od inherentne nemožnosti k zunanji oviri, je natanko definicija fantazme in fantazmatske objektivne pozicije, pri kateri inherentna mrtva točka zadobi pozitivno eksistenco! Ahistorične razstave, prelamljanje s slogi, trendi, klasifikacijami itn., vse to v sebi nosi implikacijo, da takoj ko se bomo znebili teh ovir, bo razmerje steklo gladko. Muzej je predstavljen kot institucija, samonanašajoč se zgodovinski fenomen, ki z lastnimi sredstvi preučuje svoje funkcije in možnosti v kontekstu današnje multimedijske družbe. Ko se vsa kronologija in zgodovinski koncepti razblinijo, je potemtakem preurejanje muzeja in galerijskega prostora prepuščeno kustosovi genialnosti in okusu; ta sta razumljena kot možnost objektivnega naključnega kolektivnega spomina (katerega kolektiva?, katerega spomina?) v podobah in prostoru. Toda takšna muzejska struktura ni nič manj halucinatorna in nič manj spektralizacija fantazmatskega scenarija moči umetniške institucije iz preteklosti.

Če so tradicionalne akcije muzejev maskirale svojo strukturo moči, ki se je v sedemdesetih letih ohranjala izključno kot fantazmatska spektralna entiteta, današnji muzej počne prav nasprotno: ne uničuje sebe, marveč svojo fantazmatsko podobo/oporo. V nasprotju s sedemdesetimi leti, ko je bil mu-

⁴ Prim. Goran Djordjević, v: Marina Gržinić, *Fiction reconstructed: Eastern Europe, Post-socialism and the Retro-avant-garde*, Dunaj: Edition selene, 2000, str. 69-102.

zej deležen segregacije in je preživel kot spektralna entiteta, se dozdeva, da je muzej v osemdesetih in devetdesetih letih preživel in še živi po zaslugi žrtvovanja, po zaslugi uničevanja svoje fantazmatske opore. Ali pač? Muzej odprto prevzema nase vlogo tistega, kar je možno, poimenovati, sklicujoč se na Žižka, hudič transparentnosti, toda paradoks samorazkrinkanja in samotransparenca nam pove, da ga prav ta transparentna dela še bolj zagonetnega. Umetniška skupnost misli – ker tega ne želi sprejeti – da se za hladno manipulativno površino mora skrivati nekaj drugega! Ali pač?

2. Partikularni umetniški projekt

Oglejmo si prvi primer in se zlagoma premaknimo proti VZHODU. Spet je treba pojasniti pomembno stvar: Vzhod na tem mestu pomeni Vzhodno Evropo, razumljeno kot mentalna, zgodovinska, kulturna in produktivna paradigma ter kot spektralni in fantazmatski kontrapunkt oziroma skrita stran nove Združene Evrope.

Ker se moram kot teoretičarka nanašati na ustrezen kontekst življenja in dela, bo prvi primer analiza razstave 2000 + ARTEAST COLLECTION, ki je bila prikazana v na novo pridobljenih, a še ne obnovljenih prostorih Muzeja moderne umetnosti v Ljubljani, to je Moderne galerije na Metelkovi ulici v Ljubljani (zbirka je bila na ogled od 25. junija do 30. avgusta 2000). Zbirka je bila vzporednica nekemu drugemu dogodku, Manifesti 2000, ki je bila sočasno, od 24. junija do 24. septembra 2000, na ogled na več lokacijah v Ljubljani. Čeprav sta bila oba projekta na ogled v istem mestu, se zdi, kot da nimata ničesar skupnega – če ne štejemo, da je šlo v obeh primerih za moderno umetnost in da je med njima vladalo močno rivalstvo, ki se je implicitno kazalo v pričakovanih vprašanjih o tem, katera razstava je boljša, pomembnejša in zlasti manj draga za mednarodno in nacionalno umetniško skupnost. Na to vprašanje moram odgovoriti, kot bi dejal Žižek, v stalinistični maniri: obe sta slabši! (Toda o Manifesti 2000 nekaj več pozneje.)

K sreči sem se spravila pisati to razpravo⁵ prav v času, ko sta bila v Ljubljani na ogled ta pomembna projekta, projekta, ki sta pomembna za celotno strukturo prostora moderne umetnosti nove Evrope in njenih institucij. Torej je ukvarjanje s takšno analizo konceptualna, teoretska, skorajda politična odločitev.

⁵ Povabili so me naj prispevam uvodni referat za konferenco združenja CIMAM – Mednarodni komite ICOM, Konferenca mednarodnega sveta muzejev moderne umetnosti. Konferenca je potekala med 22. in 25. septembrom 2000 v Ludvikovem muzeju v Budimpešti.

Proces snovanja 2000 + ARTEAST COLLECTION je temeljil na zamisli o dialogu med Vzhodno in Zahodno EVROPO; šlo je za umetniška dela, ki pokrivajo obdobje od šestdesetih let do današnjega dne, s poudarkom na delih iz Vzhodne Evrope in tako imenovanem konceptualnem obdobju.

Prvi moment, povezan z zbiranjem odličnih umetniških del z VZHODA Evrope na enem mestu, se nanaša na metodo, na osnovi katere so **nekatera** dela postala del te zbirke; lahko bi dejali, da so bile cene, ki jih je galerija ponudila za **nekatera** dela, neverjetno nizke, že skorajda smešne, sploh če upoštevamo, da gre za dela z zgodovinsko preteklostjo/sedanostjo. Ali če se izrazim natančneje: kar zadeva vključevanje **nekaterih** del v zbirko je bila celotna situacija zamegljena, zlasti ko je šlo za plačilo in regulacijo razstavljanja umetniških del. To početje je bilo pozneje legitimizirano s frazo, ki jo je bilo mogoče zaslediti v programskem lističu, natisnjem ob razstavi, v katerem je mogoče najti naslednjo razlago: umetnikom bodo povrnili stroške v naslednjih letih, če se bodo njihova dela v resnici uvrstila v zbirko (če se to ne bo zgodilo, jim bodo dela vrnila po razstavi). Moderna galerija zelo dobro ve, kaj počne, vsaj tedaj ko zbira umetniška dela iz Vzhodne Evrope, in ne umetniška dela iz tako imenovane diaspore. Ali če se izrazim bolj odkrito: le kdo si lahko privošči odvetnika! Gesta, torej koncept zbirke, se torej ne ujema povsem s predstavo o resnično etičnem delovanju. Tako bo muzej še naprej deloval v fantazmatskem scenariju umetniške skupnosti, skupaj z željo po resnično etičnem delovanju kustosov. Ne govorim kot odvetnica ali policistka, na tem mestu preprosto skušam identificirati nevidni model v ozadju zbirke, ki bi utegnil v umetniških institucijah uveljaviti nevaren vzorec konstituiranja umetniške institucije ter metodo sestavljanja zbirk sodobne in moderne umetnosti v Vzhodni Evropi tretjega tisočletja.

Muzej je ujet na mrtvi točki; sledi perverzemu scenariju neposredno uprizorjene fantazme; kar je bila prej le domneva, je danes neposredno. **Kar se je v sedemdesetih letih zgolj nakazovalo, je zdaj »postalo že téma«** (Žižek) – moč institucije, relokacija umetniških del, njihova premestitev. V 2000 + ARTEAST COLLECTION se srečamo z najčistejšo obliko te neposredne transgresije, tega neposrednega uprizarjanja perverznih fantazm. Kaj je spektralna fantazma avtoritete umetniške institucije? To, da je že v zametkih konstituiranja **vsakega** muzeja in njegove zbirke nekaj brutalnega in vulgarnega. Podobno, kot v primeru zadnjega kanibala, je vprašanje, kdaj pojéš zadnjega in tako očistiš svojo vas kanibalov, mogoče nadomestiti z vprašanjem, kdaj »odtужиš« zadnje umetniško delo z namenom vzpostavitve zbirke. To je razlog, da to neposredno dejanje naredi subverzivni naboj zbirke za neškodljivega.

Naredimo še en ovinek ter si oglejmo tako imenovano (a)historično pozicioniranje muzeja in pripovedi, ki ga zrcalijo. Moja nadaljnja teza se glasi,

da prav krožna oblika takšne pripovedi neposredno dela vidno krožnost (a) historičnega muzejskega procesa. Ključna sestavina metamorfnega muzejskega univerzuma je določena fraza, označevalska veriga, resonirajoča kot Realno, ki vztraja in se nenehno vrača. Pri tem lahko identificiramo, kot je storil Slavoj Žižek ob povsem drugačni zgodbi, nekakšno temeljno formulo, ki se zadržuje v času in zarezuje vanj.

V **sedemdesetih letih** je Harald Szeemann oblikoval zamisel o odrptem muzeju; prišlo je do poskusov, ki naj bi dosegli, da bi bila družbena nasprotja vidna tudi v muzeju. To bi posledično pomenilo osvoboditev umetnost od njene obsojenosti na muzej, in sicer s tem, da bi jo vnovič povezali z zunanjim svetom. Formula ki sem jo identificirala se potemtakem lahko glasi: **Umetnost se mora prebuditi, muzeji so zapor!**

V **osemdesetih letih** je Harald Szeemann izjavil: **Muzej je hiša umetnosti!**⁶ Še več, trdil je, da je »umetnost krhka, alternativa vsemu tistemu v naši družbi, kar je vpreženo v porabo in reprodukcijo ... zato je treba umetnost varovati – in muzej je pravo mesto za to. Muzej ni to, kar se zdi, da je – muzej torej ni zapor!«⁷

Krilatica **devetdesetih let** in začetka novega tisočletja se glasi: **Ali moderna umetnost sploh še potrebuje muzeje? Vprašanje retorično razglša morebitno smrt obscene očetovske figure – muzeja – v umetnosti.**

Na kratko, ta krožnost temelji na nezmožnosti muzeja, da bi našel samega sebe, svojo ustrezno pozicijo. Sprva institucijo pesti neko vztrajno sporočilo (simptom), ki ga bombardira od zunaj, toda nato, bi bil muzej lahko zmožen razumeti to sporočilo kot svoje lastno. Vprašanje, »ali moderna umetnost sploh še potrebuje muzej«, je mogoče brati kot izjavo o kastraciji: »oče« je vselej že mrtev, kastriran – tu ni užitka Drugega; obljuba fantazme je past. To je razlog, kot poudarja Žižek, zakaj je figura kastriranega očeta figura pretirano bohotnega očeta; podobno je s figuro muzeja v današnjem času. Muzeji sodobne umetnosti so že s stališča fasade in zunanosti tako obilno opremljeni z bohotno, pretirano arhitekturo, da skorajda ni nujno vstopiti v njihovo notranjost; dovolj jih je videti od zunaj!

Vrnimo se k izhodišču, le da tokrat iz drugega zornega kota: muzej osemdesetih let je bil hiša umetnosti, v devetdesetih letih pa je obsceni muzej, ki povsem nezakrinkano razkriva vso svojo moč. Na ta pola je mogoče gledati

⁶ Prim. Harald Szeemann v pogovoru z Robom de Graafom in Antje von Graevenitz, v: *Archis*, 1988.

⁷ Prim. Debora Meijers, »The Museum and The A-Historical Exhibition: the latest gimmick by the arbiters of taste, or an important cultural phenomenon?« v: *Place, Position, Presentation, Public*, ur. Ine Gevers, Maastricht in Amsterdam: Jan van Eyck Akademie and De Balie, 1993.

kot na, prvič, »zaščitniški muzej«, in drugič, kot na obsceni, avtoritarni, oblastniški muzej. Oba pola je mogoče na novo formulirati kot videz nasproti stvarnosti, zaščitniška institucija nasproti Realnemu, s pretirano veliko oblasti obdarjenemu muzeju današnjega dne, ki je postal zelo oblastniško transparenten, tako transparenten, da je v svoji vidnosti celo obscen. Toda čeprav takšna polarizacija pove marsikaj o muzeju kot spektralni figuri in njenem povsem umetnem značaju, izzveni ponarejeno.

Ključno je razumevanje, da tukaj nimamo opraviti z nasprotjem med videzom zaščitniškega muzeja in kruto stvarnostjo mogočne institucije moderne umetnosti devetdesetih let, ki postane vidna, ko demistificiramo njeno pojavnost. Takšen mogočniški muzej še zdaleč ni Realno pod spoštljivost vzbujajočim zaščitniškim videzom, temveč je že sam formacija fantazme, ki deluje kot varovalni ščit. Obe instituciji, tako muzej osemdesetih kot muzej devetdesetih let, suspendirata napore simbolnega Zakona/prepovedi, katere funkcija je vpeljati umetnost v svet družbene stvarnosti. Oba muzeja sta nasprotje med Imaginarnim in Realnim; muzej osemdesetih let je zaščitnik imaginarne varnosti, medtem ko je muzej devetdesetih let (spomnimo se primera Moderne galerije) znak skorajda nezakonitega prisvajalnega nasilja.

Obe stanji muzeja, imaginarno in realno, sta, kot ob nekem povsem drugem primeru to razlaga Žižek, tisto, kar ostane, ko razpade očetovska simbolna avtoriteta. (Manjka pa muzej kot nosilec simbolne avtoritete, očetovega Imena!) To, kar dobimo, so čudno derealizirani muzeji, slepi muzejski mehanizmi, ki delujejo nemudoma, brez zamika.

Vrnimo se k 2000 + ARTEAST COLLECTION. **Drugi moment** je skrajno simptomatičen: v zbirko-razstavo se ni uvrstil niti en slovenski umetnik, celo skupina OHO, ki velja za trdno jedro in obenem edino konceptualno dejavnost sedemdesetih let v Sloveniji, ni bila uvrščena vanjo. To je toliko bolj problematično, če vemo, da konceptualistično gibanje z Vzhoda, kot trdijo predstavniki muzeja, predstavlja jedro projekta 2000 + ARTEAST COLLECTION. Paradoksalno, kajti projekt ni nastajal kot nacionalna razstava, zbirko so pripravljali prav za mednarodno občinstvo, pri čemer so računali s publiko Manifeste 3 v Ljubljani. 2000 + ARTEAST COLLECTION je v celoti zatajila slovenski del, *de facto* je eliminirala domačo produkcijo od šestdesetih let naprej. Pri tem pač ne moremo upoštevati izgovora, češ da je tako zaradi morebitnih težav s slovenskim nacionalnim prostorom, ki naj bi lažje »pogoltnil«
zbirko, v kateri ne bi bilo izbora lokalnih umetnikov.

Notranji prostor je bil v imenu čiste oblastniške moči institucije v celoti izključen, tako da je zbirka ponudila na ogled abstraktno dejavnost, ki se nacionalnega prostora ni niti dotaknila. Iz zornega kota Moderne galerije je ta uprizorjena fantazma, konstruirana kot povsem aseptična mednarodna pred-

stavitev, varovala muzej in njegove uslužbence iz nacionalnega prostora, vendar lahko obenem zatrdimo, da je muzeju podelila moč v mednarodnem kontekstu. Ta zlonosen položaj bo moral v prihodnosti generirati konceptualno razstavo z razvidnimi formalnimi regulacijami, kar zadeva lastnino in refleksijo lokalnega prostora, ki bo preseгла zdajšnje simbolno in realno nezakonito stanje znotraj tako abstraktne in razosebljene situacije.

Na vse to lahko pogledamo tudi iz drugega zornega kota: razstava je nekakšen strukturiran tekst, čista izjava, in če je nekdo zmožen takšnega dejanja, brisanja celotne notranje produkcije, zakaj smo torej tako zaskrbljeni, ko pišemo analizo tega dejanja?

3. *Ritual avtoritete*

Bolj splošen sklep bi se glasil, da muzej tretjega tisočletja ne pomeni situacije, ki bi bila v nasprotju z virtualiziranim svetom muzejev v vseh njihovih abstrahiranih različicah. Nasprotno, muzej tretjega tisočletja se kaže kot abstraktna kategorija, brez kakršnegakoli problematičnega pretiravanja, brez žrtev. Zavračanje produktivnega zaključka (ta bi v primeru Moderne galerije impliciral izbor umetnikov iz slovenskega prostora in konteksta) pomeni zavračanje soočenja s smrtnostjo muzeja samega!

V tem primeru nimamo opraviti s simbolnim zakrivanjem travmatskega Realnega konteksta. Nasprotno, podobe in dejanja popolne katastrofe še zdaleč ne ponujajo dostopa do Realnega, temveč delujejo kot varovalni ščit proti Realnemu muzeja ter njegovemu abstraktnemu in strogo razosebljenemu položaju.

To je razlog, zakaj je akcijo Aleksandra Brenerja, ki jo je izpeljal na Manifesti 2000 v Ljubljani, mogoče razumeti kot nekaj, kar presega zgolj barbarško dejanje. Ker marsikdo ni bil navzoč, ko se je zgodila, bom najprej skušala podati njeno interpretacijo.

Kakšna je bila torej akcija ruskega umetnika Aleksandra Brenerja, ki jo je ob pomoči partnerke Barbare Schurz izpeljal na Manifesti 2000? (Manifesta se razglašča za bienale moderne umetnosti Nove Evrope.) Dan pred uradnim odprtjem Manifeste 2000, je v eni od velikih dvoran Cankarjevega doma v Ljubljani potekala tiskovna konferenca. Kakih deset ljudi iz organizacijskega jedra Manifeste – kustosi Manifeste, direktor Cankarjevega doma, predsednik nacionalnega odbora Manifeste idr. – se je posedlo pred občinstvo, se predstavilo in se namenilo odgovarjati na vprašanja iz občinstva. Tedaj se je Aleksander Brener lotil akcije. Po ogromnem projekcijskem zaslonu, razpetem v ozadju za mizo, okoli katere so sedeli glavni prireditelji Manifeste, je

začel pisati besede in stavke, kot je: Liberalni služabniki globalnega kapitalizma, odjebite itn. Čez čas se je prestavil pred veliko konferenčno mizo in ob pomoči Barbare Schurz, ki je delila njuno pisno izjavo, poslikal in delno uničil mizo. Nato je legel nanjo in čakal, da varnostniki Cankarjevega doma, ki so že odpeljali kričečo Barbaro Schurz, pridejo še ponj.

Kaj je bilo tisto najbolj izstopajoče v akciji Aleksandra Brenerja na tiskovni konferenci Manifeste 2000 v Ljubljani? Pretrgal je z inherentno transgresijo, ki velja za zmožnost sklepanja kompromisov s položajem same institucije: Brener je postavil v ospredje akcijo!

Aleksander Brener in Barbara Schurz sta napadla Manifesto znotraj Cankarjevega doma, znotraj ustanove, ki je bila v njenem jedru. Cankarjev dom je odločujoči prostor in dejavnik uradne slovenske kulture; Cankarjev dom je simbol središča, okrog katerega se odvijajo najpomembnejši kulturni, politični, pa tudi kulturno-ekonomski dogodki v mestu. V nasprotju z izmuzljivo spektralno navzočnostjo občinstva, ki je skušalo z vprašanji spodkopati in razjasniti položaj te mednarodne razstave (Belorusi so vljudno vprašali, kje naj bi bile meje te Nove Evrope, in prejeli odgovor, ki je bil skorajda posmehljiv – nekaj v smislu, dajte no, ne težite nam, kustosom, pač nismo imeli časa, da bi hodili vsepovsod, itn.), je Brener deloval neposredno, verbalno in fizično. Za zaključek akcije je izbral neposredno udobje in manipulacijo s seboj. Legel je in čakal.

Aleksander Brener ni deloval kot resnično nevarna entiteta, niti kot povsem resna figura in avtoriteta: bil je hiperaktiven, pretiran, skorajda absurden in melodramatičen. Potem ko je delno uničil mizo prirediteljev tiskovne konference, je preprosto legel nanjo, kot bi bil na plaži, in čakal na varnostnike. Ko so ti iz dvorane vodili njegovo partnerko, je samo kričal njeno ime, kot v kakem skrajno melodramatičnem hollywoodskem filmu.

Kljub temu bi lahko v tem videli najeksplicitnejši opis avtoritete, kot smo jo imeli le redko priložnost videti v tako transparentni obliki. Manifestina tiskovna konferenca je »eksplozirala«, ne pa tudi ritual avtoritete. Ko so varnostniki Brenerja odpeljali, so glavni organizatorji Manifeste nemudoma nadaljevali s tiskovno konferenco, ne da bi z eno samo besedo omenili to, kar se je pravkar zgodilo. V tem je mogoče videti, kot bi dejal Žižek, kako težko je učinkovito pretrgati ritual avtoritete, ki vzdržuje videz. Tiskovna konferenca se je celo po nadležnem dogodku nadaljevala, kot da se ne bi zgodilo nič, prav nič, s tem pa se je ohranjal tudi sám simbolni ritual. Torej ni presenetljivo, da se je na koncu dogajanje sklenilo z zabavo in ogromnimi količinami hrane; takšen zaključek je bil natanko to, za kar so organizatorji razglašali Manifesto, navadna slovesna zdravica in veseljačenje.

Zato je torej mogoče reči, da so se organizatorji in producenti Manifeste – prav po zaslugi Brenerjeve akcije in njegovega katastrofičnega scenarija –

lahko umaknili v zavetje, utajili Manifestin realni koncept in rezultate ter se s tem v resnici izognili mrtvi točki, antagonizmu, delitvam, abstrakcijam ... nacionalne/mednarodne skupnosti.

Vzemimo drug primer: projekt INTERPOL Jana Āmana in Victorja Miasiana, ki je leta 1996 nastal v stockholmskem Fargfabriken. Mar ne bi bilo mogoče reči, da je grozljivo »nasilje« Olega Kulika, ki se je v galerijskem prostoru obnašal kot pes, že varovalni ščit, katerega fantazmatska dejavnost je prav v tem, da nas obvaruje prave groze – groze pred abstraktnim pozicioniranjem Vzhoda in Zahoda?

Za sklep: prava groza niso vse te dobrohotne ustanove in muzeji – Manifesta, Fargfabriken in druge – ki nas varujejo pred sindromi Brenerja in Kulika; niti ne Moderna galerija, ki je v celoti zatajila slovensko umetnost, ker bi utegnila »sprožiti nacionalno vojno« med Muzejem moderne umetnosti – Moderno galerijo, slovenskim nacionalnim prostorom – in avantgardnimi umetniki, marveč prav nasproten položaj. Zares zadušljiva in psihotičnost proizvajajoča izkušnja je v tem, da ta zaščitniška skrb (ki na koncu štiti le samo to obsceno izključujočo institucijo) zabrisuje vse sledove razlik, (a)historičnega pozicioniranja itn.

Zdaj si nekoliko podrobneje oglejmo drugi primer: analizo projekta Manifesta 3 v Ljubljani. Paradoks leži v tem, da so Manifesto 3, ki se je razglašala za čisto dejanje transnacionalne in globalne umetniške vizije, v resnici naročile (in ne nasprotno) slovenska država (vlada in ministrstvo za kulturo) ter najpomembnejše umetniškomenedžerske in kulturne ustanove v mestu. Kadar je država pretirano birokratska, prevzame država sama vlogo galerije in muzejskega sistema. Tako država (prek kodiranega sistema ustanov) narekuje umetniški koncept.⁸ Manifesta je z okrepitevami od zunaj mednarodno legitimirala moč glavnih nacionalnih umetniških in kulturnih institucij v Ljubljani s Cankarjevimi domom na čelu. V resnici pa najpomembnejše neodvisne (!) institucije, ki so bile vse od konca sedemdesetih let ključnega pomena za konstitucijo paradigme moderne umetniške produkcije v Sloveniji, niso bile vključene v projekt Manifesta (Galerija ŠKUC, Metelkova, Galerija Kapelica (K4)). Manifesta je bila uporabljena kot popolna krinka za kodifikacijo ter sprejemanje ponarejenega in abstraktnega internacionalizma v domeni tako imenovanega nacionalnega.

Odobranje Manifeste je bilo namenjeno mednarodni skupnosti, dokazovanju vztrajanja pri Schengenskem sporazumu na področju umetnosti in kulture; še več, demonstriralo je, da Slovenija lahko v celoti spoštuje dogovorjena pravila igre in se po njih tudi ravna.⁹

⁸ Prim. Goran Djordjević, v: Marina Gržinić, *Fiction reconstructed: Eastern Europe, Post-socialism and the Retro-avant-garde*, Edition selene, Dunaj 2000, str. 69–102.

⁹ Pojasnilo: Schengenski sporazum, ki so ga sredi osemdesetih let sprva podpisali kot

Multikulturalizem je kulturalna logika globalnega kapitalizma, tako kot je nova duhovnost njegova ideologija; ker pri multikulturalizmu ne gre za nivelizacijo (kot sem verjela v preteklosti), temveč za multiplikacijo (kot je zdaj pokazala Manifesta); globalni kapitalizem potrebuje različne identitete. V trikotniku globalno-multikulturalno-duhovno postpolitičnega ne smemo dojemati kot konflikt med globalnimi/nacionalnimi ideološkimi vizijami, ki jih zastopajo tekmujoče strani, marveč kot abstraktno sodelovanje. Ali kot je Jacques Rancière razvil misel v svoji teoriji o postpolitičnem: gre za sodelovanje razsvetljenih tehnokratov (ekonomistov, pravnikov, izvedencev za javno mnenje) in liberalnih multikulturalistov. Z Manifesto 3 – v njeni absolutno abstraktni različici – so torej mednarodni multikulturalisti mednarodno legitimirali notranje razsvetljene tehnokrate postsocializma (Cankarjev dom itn.). Manifesta 3 tudi mojstrsko kaže radikalno neskladje med učinki odpora ter institucijami in mehanizmi moči, ki jih sprožijo, pa tudi sokrivdo moči, zasebnega kapitala in misli.

Tako stari kot novi muzej – in »novi« muzej v postsocialističnem kontekstu – sta ujeta v ideološko zanko. Muzejeva obramba pred pravo grožnjo je v uprizarjanju krvave, nasilne, destruktivne grožnje z namenom varovanja abstraktnega, sanitariziranega položaja. To je znak, ki obenem demonstrira popolno nedoslednost muzejeve fantazmatske opore. Namesto govora o multipli realnosti, kot je rekel, kdo drug kot Slavoj Žižek, je treba vztrajati pri drugačnem aspektu – pri dejstvu, da je sama fatazmatska opora realnosti muzeja multipla in nedosledna!

Uvedeno Realno perpetuira modernistično dihotomijo umetnosti nasproti realnosti. Če naj spremenimo muzej iz instrumenta represije v instrument kritike, če naj prečkamo svet muzeja od konservacije h konfrontaciji, nam ni treba poustvariti naravnega stanja; raje artikulirajmo umetne intervencije in utirajmo pot naprej.

Prevedla Aleksandra Rekar

ekonomski regulativni akt za Zahodno Evropo, je v devetdesetih letih postal akt Evropske unije, ki prinaša strogo regulativo, ki se nanaša predvsem na omejevanje imigracije, omejevanje gibanja "tujcev", urejanje postopkov v procesu pridobivanja vizumov, prečkanje meja, iskanje političnega zatočišča itn. (Glej <http://spjelkavik.priv.no/henning/ifi/schengen/body1.html>.)

Slovenija kot država, ki je del prvega vala procesa pridruževanja Evropski uniji, se je zavezala, da bo v celoti spoštovala sporazum. Tako Slovenija leta 2000 nastopa v vlogi *cordon sanitaire*, postala je torej območje, ki naj obvaruje Zahodno Evropo pred epidemijo beguncev in imigrantov (ali kot so sredi septembra javno izjavili predstavniki Rimskokatoliške cerkve, ki so se pritožili, češ, če gre za proces imigracije v Zahodno Evropo, bi bila potrebna nadzor in selekcija, ki bi izločila muslimanske imigrante).

Viri

- Marina Gržinić, *Fiction reconstructed: Eastern Europe, Post-socialism and the Retro-avant-garde*, Edition selene, Dunaj 2000.
- Debora Meijers, »The Museum and The A-Historical Exhibition: the latest gimmick by the arbiters of taste, or an important cultural phenomenon?«, v: *Place, Position, Presentation, Public*, ur. Ine Gevers (Maastricht in Amsterdam, Jan van Eyck Akademie in De Balie, 1993).
- Peter Weibel, »Ways of Contextualisation«, v: *Place, Position, Presentation, Public*, ur. Ine Gevers (Maastricht in Amsterdam, Jan van Eyck Akademie in De Balie, 1993).
- Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, Verso, London 1997.
- Slavoj Žižek, *The Art of the Ridiculous Sublime: On David Lynch's Lost Highway*, The Walter Chapin Simpson Center for the Humanities, Seattle 2000.

GLOBALIZACIJA IN TOTALITETA

ERNEST ŽENKO

I.

Na pragu tretjega tisočletja postaja očitno, da izraz *globalizacija* lahko relevantno opiše smeri raziskovanja na različnih področjih družbenih dejavnosti, vključno z estetiko. Medtem ko tehnološke, ekonomske in politične sile med seboj prepletajo ljudi, kot še nikoli poprej v zgodovini, je potreba po raziskovalnem delu globalnega dometa, postala absolutna nujnost. Pričakujemo lahko, tako kot ameriški filozof in kritik Fredric Jameson, da bo teoretizacija globalizacije »konstituirala horizont vse teorije v času, ki je pred nami«.¹

Kljub temu, da pojma globalizacije ne moremo preprosto definirati – kajti očitno je, da pade iz okvirov uveljavljenih akademskih disciplin, ukoreninjenih v dejanskostih devetnajstega stoletja – vemo vsaj to, da zrcali oz. opisuje spremembe, ki so se zgodile na svetovnem trgu in na področju globalnih komunikacij. Vendar pa, kot je ugotovil Masao Miyoshi, vse skupaj ni tako preprosto: »Če globalizacija pomeni, da je svet zdaj enotnost brez šivov, v kateri vsakdo enakovredno sodeluje na področju ekonomije, se globalizacija očitno še ni zgodila.«² Podobno, če ta izraz pomeni, da so deli sveta med seboj povezani, potem globalizacija ni nič posebej novega, saj se je začela že pred stoletji s Kolumbom in nemara celo z drugimi popotniki pred njim. Pojem globalizacije – čeprav še vedno nejasen – je torej že zlorabljen, kar pa prav tako ni nič novega, če se spomnimo na to, kar se je ne tako davno zgodilo z izrazom *postmodernizem*; oba pojma pa sta prav gotovo v nekem tesnem odnosu, če že ne predstavljata dveh plati iste medalje. (Če se ukvarjamo s teoretizacijo sodobne kulture, je smiselno začeti s postmodernizmom in iskati njegova

¹ Fredric Jameson in Masao Miyoshi (ur.), *The Cultures of Globalization*, Duke University Press, Durham in London 1998, str. xvi.

² Masao Miyoshi, »'Globalisation', Culture, and the University«, v: *The Cultures of Globalization*, str. 248.

izhodišča v globalni ekonomiji; če preučujemo globalizacijo, začnemo z ekonomijo in poskušamo odkrivati posledice, ki jih ima za sodobno kulturo.) Novost, ki zadeva globalizacijo, je predvsem v »stopnji rasti trgovanja in transferja kapitala, dela, proizvodnje, potrošnje, informacij in tehnologije«,³ ta stopnja pa je dovolj velika, da predstavlja kvalitativno spremembo. Kvantiteta se torej, če uporabimo Heglovo izrazoslovje, spreminja v kvaliteto.

V pričujočem tekstu nameravam obravnavati nekatere značilnosti omenjene spremembe, predvsem ob opiranju na delo že omenjenega Fredrica Jamesona. Razlog leži predvsem v tem, da je Jameson zadnjih dvajset let teoretiziral ta prehod (čeprav na začetku v navezavi na postmodernizem, pozneje pa tudi na problem globalizacije) za katerega je bil ves čas prepričan, da je neposredno povezan s pojavom tretje faze v razvoju kapitalizma. V skladu s tem je leta 1984 postmodernizem »definiral« kot kulturno logiko poznega kapitalizma. Poudaril je, da smo – vsaj v tem trenutku (verjetno pa še vedno) – v položaju, ko nismo sposobni »mapirati velike globalne multinacionalne in decentralizirane komunikacijske mreže, v kateri smo se znašli ujeti kot individualni subjekti«. ⁴ Na področju kulture lahko najdemo neposredno obliko refleksije tega stanja. Postmoderni *hiperprostor*, ki ga lahko npr. izkusimo v postmodernistični arhitekturi, in v katerem naše individualno telo ne more več določiti svoje lege, je posledično simbol te *globalne* nemožnosti.

II.

Poleg tega sta se na področju kulture dogodili še dve drugi pomembni spremembi. Prvič: zabrisale so se stare in udomačene razlike med visoko umetnostjo in množično (popularno) kulturo. Če je pred tem, v modernosti, pozornost – vsaj z akademskega stališča – veljala predvsem elitni kulturi oz. kulturi za »posvečene«, se je zdaj situacija spremenila in nikakor ni mogoče spregledati dejstva, da se je ločnica med visoko umetnostjo ter komercialnimi oblikami kulture popolnoma zabrisala. Če se na prvi pogled zdi, da gre za problematiko, ki zadeva postmodernizem ter je danes že zastarela in o njej ni mogoče povedati ničesar novega, pa je kljub vsemu opazen korak naprej. Tako na primer *The X-Files* Chrisa Carterja, kulturna televizijska serija devetdesetih kaže, da je možno zabrisati tudi meje med modernim in postmodernim, saj – kot je opazil Douglas Kellner: »prehaja mejo med njima in se pojavlja na obeh

³ *Ibid.*

⁴ Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Verso, London in New York 1991, str. 44.

straneh Vélike Ločnice«. ⁵ Prav to prehajanje med modernimi in postmodernimi vidiki se izkaže kot pomembno pri razumevanju pojava globalizacije.

Druga sprememba, ki jo lahko opazimo na področju sodobne teorije, je bolj težavna. Za Jamesona (in iz njegovega stališča, kot sodobnega teoretika iz ZDA) je tehnični diskurz filozofije, ki je bil še prisoten v času prejšnje generacije – od vélikih sistemov, analitične filozofije, Wittgensteina itn. – skupaj z ločenimi disciplinami od politične znanosti in sociologije do literarne kritike, danes postal preprosto in zgolj *teorija oz. teoretični diskurz*. ⁶ Če ni nikakršnih razlik med glasbo, slikarstvom, arhitekturo, filmom, videom, znanstveno fantastiko ali televizijsko serijo, potem lahko takšen teoretski diskurz »pokrije« vse, ker je vse postalo enakovreden del sodobne kulture. Toda kje se je pri tem izgubila umetnost?

Obe omenjeni spremembi bi namreč lahko brali kot dve strani istega kovanca, kot proces, ki je vodil h *koncu umetnosti*. Jameson je v članku iz leta 1994 trdil, sklicujoč se na Hegla, da sta se zgodila dva različna *konca umetnosti*. Prvega je uvidel že sam Hegel, ki je absolutnega duha »peljal« skozi faze *religije, umetnosti in filozofije*, pri čemer je tudi sama umetnost prešla svoja lokalna obdobja: *simbolično, klasično in romantično*. Umetnost mora torej iti skozi svoj konec in skozi odpravo estetskega.

V svoji *Estetiki* Hegel trdi: »Ravno tako, kot ima umetnost svoj »prej« v naravi in končnih sferah življenja, prav tako ima svoj »potem«, se pravi, področje, ki po vrsti transcendirna načine, s katerimi umetnost dojema in izraža Absolut. Kajti umetnost ima še vedno mejo na sebi ter prehaja v višje oblike zavesti. Ta omejitev določa predvsem položaj, ki smo ga vajeni pripisovati umetnosti v našem vsakdanjem življenju. Za nas umetnost ni več najvišji način, na katerega resnica dosega svoj lastni obstoj [*die höchste Weise, in welcher die Wahrheit sich Existenz verschafft*].« ⁷

Navedeni Heglov odlomek se nanaša na določen zgodovinski čas: na obdobje modernizma, ki si je lastil edinstven način dojemanja in izražanja absoluta; oziroma je želel biti za nas vsaj »najvišji način, na katerega si resnica izgrebe svojo pot v lastni obstoj«. ⁸ Skratka: »Modernizem je našel svojo avtoriteto v relativizaciji različnih filozofskih kodov in jezikov, v sramotenju le-teh ob razvoju naravoslovnih znanosti in v stopnjevanju kritik abstraktnega in

⁵ Douglas Kellner, »The X-Files and the Aesthetics and Politics of Postmodern Pop«, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Zv. 57 (1999), št. 2, str. 164.

⁶ Cf. Fredric Jameson, »Postmodernism and Consumer Society«, v: *The Cultural Turn*, Verso, London in New York 1998, str. 2–3. Članek je prvič izšel leta 1988.

⁷ G. W. F. Hegel, *Ästhetik*, nav. v: Fredric Jameson, »'End of Art' or 'End of History'«, str. 82.

⁸ Fredric Jameson, »'End of Art' or 'End of History'«, str. 82.

instrumentalnega razuma ...«. ⁹ Vendar pa načini, s pomočjo katerih je bila filozofska avtoriteta oslABLJENA in spodkopana, niso preprosto in neposredno omogočali umetnosti, da bi se razvijala poleg nje, kot nekakšna alternativna pot do absoluta. In v tem smislu je mogoče priznati Heglu del resnice: pričakovani in napovedovani »konec umetnosti« se je zgodil. Vsaj v nekem smislu, kajti določena vrsta umetnosti je res prenehala obstajati. Vendar pa po drugi strani filozofija ni izpodrinila umetnosti, kot je Hegel pričakoval. Zgodilo se je nekaj drugega: nova in drugačna oblika umetnosti se je nenadoma pojavila in prevzela mesto, ki naj bi po »koncu umetnosti« pripadalo filozofiji. Nova oblika umetnosti je želela zamenjati filozofijo, ki je bila oz. naj bi bila »najvišji način, na katerega resnica dosega svoj lastni obstoj«. To obliko umetnosti imenujemo modernizem.

Opraviti imamo torej z dvema oblikama ali vrstama umetnosti, ki sta bili znani že v Heglovem času: *umetnost lepega* in *umetnost sublimnega* (oz. *lepo* in *sublimno*). Philippe Lacoue-Labarthe je trdil, da moramo to, kar imenujemo modernizem, konec koncev poistovetiti s samim sublimnim. Temu sledi tudi Jameson: »Modernizem teži za sublimnim kot za svojim lastnim bistvom, ki ga lahko imenujemo transestetsko, v kolikor si lasti Absolut, se pravi, v kolikor verjame, da če naj bi nekaj sploh bilo umetnost, mora biti onstran umetnosti.« ¹⁰

Po drugi strani pa je mogoče umetnost, katere konec je Hegel predvidel, izenačiti (v Kantovem smislu) z *lepim*. Lepo je torej tisto, kar se ob koncu umetnosti »konča« in mine, vendar pa ga ne zamenja filozofija (tu se je Hegel zmotil) temveč samo sublimno, z drugimi besedami, estetiko lepega zamenja estetika modernosti. Vendar pa tudi lepo ni povsem izginilo – umrlo je zgolj v Heglovih očeh, v smislu neposredne navezave na absolut. Sicer pa je tudi lepo preživelo konec umetnosti in tudi prevlado sublimnega spremljata vztrajanje in reprodukcija drugotnih oblik lepega: lepo je preživelo kot dekoracija (brez vsakršnih zahtev po resnici). Toda, kot trdi Jameson, to je šele prva polovica zgodbe; potem se je zgodil še drugi »konec umetnosti«.

Drugi »konec umetnosti« je povezan s procesom razkroja modernosti, procesom na področju kulture, ki je vodil v nastanek *Teorije*. »Konec umetnosti« v tem obdobju ob koncu modernosti ni bilo zaznamovano zgolj z izginotjem velikih avtorjev modernizma, ustvarjajočih v času med leti 1910 in 1955, temveč tudi s pojavom podobno pomembnih in slavnih teoretikov od Lacana, Barthesa, Baudrillarda, Derridaja in Žižka do samega Jamesona. Jameson trdi, da je teorija izšla iz samega estetskega, neposredno iz kulture modernosti; estetsko tako ni povezano le s področjem lepega, temveč je v modernosti

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, str. 83.

prav tako povezano tudi s področjem sublimnega. Funkcijo sublimnega pa je prevzela ravno teorija. Sublimno je en del, ena polovica umetnosti; druga polovica (po prvem »koncu umetnosti«) je lepo. In prav ta drugi preživeli del – lepo – »zdaj oskrbuje področje kulture v trenutku, ko se je produkcija modernosti postopoma osušila«. ¹¹

To seveda ni nič drugega kot postmodernost: vrnitev lepega in dekorativnega na mesto starega (moderne) sublimnega ter opustitev iskanja absolutnega oz. zahtev po resnici s strani umetnosti. Kar je ostalo od umetnosti, je zgolj vir čistega užitka in zadovoljitve. Obe obliki – lepo in sublimno – torej tvorita drugi (postmoderni) »konec umetnosti«. Ob tem pa si prizadevata, da bi druga drugo izrinili. Če so bila sedemdeseta leta čas teorije, so bila osemdeseta čas potrošnje; in celo teorija sama je postala blago. Po drugi strani pa je povratek lepega pomenil kolonizacijo dejanskosti z vizualnimi in prostorskimi formami. Prav ta komodifikacija, ki je implicitno prisotna v lepem, nas vodi nazaj k problemom globalizacije. Uporaba (in zloraba) lepega kot sinonim za kulturo, skupaj s komodificirano teorijo, ki ni več sposobna vzpostaviti kritične komponente filozofije, igra izjemno pomembno vlogo tudi v samem procesu globalizacije.

III.

Glavni akterji v procesu globalizacije so multinacionalne korporacije, ki pri globalizaciji svetovnega trga uporabljajo svojo ekonomsko moč. Z njeno pomočjo kontrolirajo politiko in celo oborožene sile. Težava pa je v tem, kot piše egiptovski pisec Sherif Hetata, da se ljudje takšnim procesom vedno upirajo: upirajo se »izkoriščanju, upirajo se nepravilnosti, borijo se za svobodo, za svoje potrebe, varnost, boljše življenje, mir«. ¹²

Multinacionalne korporacije oz. »gospodarji« globalne ekonomije uporabljajo kulturo pri oblikovanju posameznikov kot globalnih potrošnikov. In to natanko tisto kulturo, ki je ostala na prizorišču po drugem »koncu umetnosti«: komodificirana kultura brez kritične sposobnosti. Kultura zdaj lahko pomaga globalni ekonomiji pri razširjanju njenega trga preko vseh meja in po vsem planetu. Kultura lahko tudi preprečuje in ovira upor vseh tistih posameznikov, ki »ne marajo tega, kar se z njimi dogaja ali pa imajo glede tega dvome oz. bi radi o tem razmislili. Kultura je kot trgovanje s kokainom, ki dandanes postaja globalno«. ¹³ V tem smislu kultura, ki ni nič drugega kot

¹¹ *Ibid.*, str. 86.

¹² Sherif Hetata, »Dollarization, Fragmentation, and God«, in: *Cultures of Globalization*, str. 276.

¹³ *Ibid.*, str. 277.

ideologija, igra bistveno vlogo v razvoju vedenjskih vzorcev, vrednot, odnosov glede spolnosti in ljubezni, sreče in uspeha.

Ostane seveda vprašanje, ali je to vsa in edina oblika kulture, ki je še preostala? Ali res lahko govorimo o globalni kulturi? Ali globalna pomeni tudi *totalna* (ali celo totalitarna) kultura, ki bo sčasoma izbrisala vse ostale oblike kulture? Bistvo kulturnega projekta globalnega kapitalizma je v tem, da prepriča ljudi naj konzumirajo preko lastnih bioloških potreb, ter na ta način ohranjajo akumulacijo kapitala in zagotovijo preživetje globalnega kapitalističnega sistema v nedogled. Cilj globalnih kapitalistov je totaliteta: totalna vključitev vseh družbenih razredov in skupin (če danes sploh še lahko govorimo o družbenih razredih).

Teorija se danes – razen redkih izjem, kot je npr. Jameson – izogiba pojma totalitete, čeprav je le-ta pomemben za razumevanje globalizacije. Morda je tudi zaradi tega filozofska interpretacija globalizacije šele na svojem začetku oz. je še vedno v Heglovih rokah. Kot kaže gre primeren pristop k problemu globalizacije skozi Heglovo opozicijo identitete in razlike, ki se na vsebinskem nivoju kaže kot enotnost nasproti mnogoterosti. To je le drugačen način izražanja, ki izpostavlja odnos med univerzalno, globalno oz. internacionalno kulturo identitete na eni strani, ter lokalno, nacionalno kulturo, utemeljeno na razliki, na drugi.

Tak formalni odnos pa je mogoče zaznati tudi na drugi ravni: med identiteto nacionalne kulture in razliko subkulture ali gibanja. V tem primeru so vloge spremenjene: v odnosu med nacionalno državo in subkulturo (odnos med celoto in delom) je nacionalna država nosilec identitete in sovražnik razlike. Toda v resnici je pravi sovražnik razlike transnacionalni sistem kapitalizma. Sovražnik je, trdi Jameson: »amerikanizacija in standardizacija proizvodov, ki odslej pripadajo enotni in standardizirani ideologiji in praksi potrošnje«. ¹⁴ Na tej točki se razmere seveda spremenijo in nacionalna država ter njena nacionalna kultura nenadoma predstavlja pozitivno vrednoto v primerjavi z totalizirajočo globalno kulturo. Pozitivno in negativno je izmenljivo: enkrat je nacionalna kultura v vlogi nosilca identitete, drugič je določena skozi razliko.

V svoji *Veliki logiki (Wissenschaft der Logik)* je Hegel pojasnil, kako ravnati s tako težavnimi odnosi in kategorijami, ki jih konstituirajo; v našem primeru predvsem z identiteto in razliko. Začnemo z identiteto, zgolj zato, da bi ugotovili, da je vedno določena v izrazih svoje razlike glede nečesa drugega; preidemo k razliki in ugotovimo, da kakršno koli mišljenje o njej vsebuje mišljenje o »identiteti« te specifične kategorije. Ko začnemo opazovati identiteto,

¹⁴ Fredric Jameson, Masao Miyoshi, *The Cultures of Globalisation*, str. 74.

ki preide v razliko in razliko nazaj v identiteto, zapopademo obe kot neločljivo nasprotje; naučimo se, da moramo vedno obe misliti hkrati. Toda, ko se naučimo tega, ugotovimo, da nista v nasprotju, temveč, v nekem drugem smislu, eno in isto. V tem trenutku smo dosegli *identiteto identitete in ne-identitete*.

Razumevanje globalizacije v izrazih Heglove totalitetne filozofije, kot identitete identitete in ne-identitete, nas vodi nazaj na področje čistih filozofskih problemov, ki jih še vedno odkrivamo tudi v sodobni družbi. Ne gre za to, da bi s pomočjo filozofije spreminjali svet, vendar pa nam vračanje k osnovnim filozofskim problemom še vedno lahko pomaga, da ta – čeprav globalni – svet vsaj do neke mere razumemo.

Ernest Ženko
Filozofski inštitut ZRC SAZU
Ljubljana

BUDISTIČNA FILOZOFIJA

PROBLEM SMRTI V BUDISTIČNI FILOZOFIJI

MAJA MILČINSKI

*Ne stopaj krotko v to zapeljivo noč,
divjaj, razsajaj zoper umiranje luči.
(Dylan Thomas)¹*

*In ker imam rad to življenje, vem, da bom imel ravno tako rad tudi smrt.
Otrok zajoka, ko ga mati vzame od desne dojke, a se že v prihodnjem trenutku
potolaži na levi.
(Rabindranath Tagore)²*

1. *Ars moriendi*

Če vso plemenito nadgradnjo našega zemskega bivanja pustimo za sedaj ob strani in ostanemo pri biološkem substratu in tisti pragmatiski funkcionalnosti, ki nam zagotavlja čisti obstoj v tem našem fizičnem in socialnem okolju, bi scenarij naše vloge na tem svetu lahko takole zgostili: Začenja se z naključno združitvijo dveh genetskih struktur. Če v prvi fazi razvoja človeškega bitja ni nikakršnih nepredvidenih zapletov, se človek rodi z novo, povsem enkratno dedno zasnovo, na katere strukturo nista mogla vplivati roditelja, še najmanj pa novo bitje. Znajde se v enem od neštetihih geografskih ter makro- in mikro-socialnih okolij, med katerimi seveda ni mogel izbirati. V tem kompleksnem okolju raste in se razvija, izpostavljen vsakovrstnim fizikalnim, biološkim in drugim vplivom, ki nekoč zavzamejo patogene dimenzije. Bolezni in drugača-

¹ Dylan Thomas (1914–1953): »Do not go gentle into that good night.« Citirano po *The Oxford Book of Death*, ed. D. J. Enright (Oxford in New York: Oxford University Press, 1983), str. 39.

² Rabindranath Tagore, *Darovanjke* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1973), str. 91, spev 1073.

ne okvare tudi niso na izbiro, temveč se nad človeka zgrnejo. Organizem se stara, bolezninski proces dokončajo. Smrti sledi le še trohnoba, vse do elementarnih anorganskih snovi. S tako imenovano »klinično smrtjo« ugasne zavest, ostane tema, praznina.

Ob takšni perspektivi si lažje predstavljamo, zakaj je postala tematika smrti tako odbijajoča, tabuirana. Značilno je, da je v kasnejšem srednjem veku, ko so se začele pojavljati gospodarske krize, trenja med socialnimi plastmi, pa obdobja lakote in kuge, kar je vse več ljudi in vse pogosteje vabilo v razmišljanja o smrti, vzniknila cela vrsta pisnih del – sprva v latinščini za duhovščino, pozneje, ko je smrt kar preveč kosila, še v domačem jeziku –, ki bi jih po vsebini lahko uvrstili pod naslov *Ars moriendi* – *Umetnost umiranja*.³ Namenjena so bila najprej duhovnikom, kasneje pa tudi laičnemu prebivalstvu, da bi se naučilo pomirjati umirajočega z neizbežnostjo smrti in odpovedjo svetnemu. Umirajočega so te priprave privajale na smrt, da bi jo bil sposoben sprejeti, ko bi potrkala na njegova vrata. Značilen izrek iz ene takih knjig se glasi:

Dojeti velja, kako zelo koristna znanost je naučiti se umreti, takšna, ki presega vse druge znanosti. To, da moramo umreti, je vsakomur znano; pa da nihče ne sme večno živeti, čeprav upa in zaupa v to. Zelo malo jih boš našel, ki so tako pametni, da se učijo umiranja /.../. Razodel ti bom skrivnost tega nauka. Koristila ti bo za duhovno ozdravljenje in kot zanesljiva osnova vsakršne kreposti.⁴

Pravzaprav je paradokso, da je znanstveni napredek take meditacije postopno dušil. Filozofija pa, kakor da si tudi rajši izbira drugačno tematiko, kot pa takšno, ki boleče zadeva v človekovo eksistencialno problematiko. To so možni znaki regresije. Zdi se, da impozantni dosežki moderne medicine obetajo še večjo dolgoživost, v podzavesti se pa spet pobujajo že presežene iracionalne iluzije o nesmrtnosti. Tako upada za medčloveške odnose ugoden vpliv spominjanja na smrt, kot to nakazuje prej citirana srednjeveška misel.

2. Freud in smrt

V svojem sestavku *Zeitgemässes über Krieg und Tod* (Aktualna razmišljanja o vojni in smrti)⁵ je moral Freud pod vtisom dogajanj v prvi svetovni vojni razo-

³ Gerd Heinz-Mohr, *Ars Moriendi*, v *Theologische Realenzyklopädie*, ed. G. Krause in G. Müller, Band IV (Berlin in New York: Walter de Gruyter, 1979), str. 143–156.

⁴ *Orologium Sapientiae*. Citirano po *Das tibetanische Totenbuch*. Lama Kazi Dawa-Samdup, W. Y. Evans-Wentz (Zürich: Rascher, 1953).

⁵ Sigmund Freud, *Zeitgemässes über Krieg und Tod*, *Gesammelte Werke*, X (Frankfurt/M.: Fischer, 1972), str. 321–355.

deti svoje razočaranje nad spoznanjem, kako malo pomenijo v teh časih in takšni situaciji vsi zakladi znanosti in kulture, nakopičeni v tisočletjih, kolikor jih je zgodovina uspela zajeti. Če si dovolim majhno poenostavitev, je njegova ideja v bistvu ta, da je prav vojna pokazala, da se odnos sodobnega človeka do tuje in svoje smrti in tudi do ubijanja načelno pravzaprav ni spremenil od dojemanja in čustvenega odnosa, ki ga je utegnil imeti pračlovek, le da se je ta tematika – prej na ravni lucidne in vsakdanje zavesti – spustila na raven izven-zavestnega. Odkar je Freud to zapisal, smo bili – bližnje ali bolj oddaljene – priče še celi vrsti krvavih vojn, ki so po svoji divjosti zagotovo presegle prvo svetovno vojno.

V tem sestavku posveti Freud posebno podpoglavje temi *Unser Verhältnis zum Tode* (Naš odnos do smrti),⁶ ki je zanimivo kot pendant jedru naših naslednjih izvajanj. Freud je pred več kot 70 leti – mogoče bolj prizadeto, kot bi se za psihoanalitika spodobilo – o tem takole razmišljal:

Ta odnos (do smrti) nikakor ni bil iskren. Če nas je kdo poslušal, smo bili seveda pripravljene zastopati stališče, da je smrt neizogiben izhod vsega in vsakega življenja; da sleherni od nas dolguje naravi svojo smrt in mora biti pripravljen ta dolg poravnati; skratka: smrt je naraven pojav, ni je moč zanikati, neizbežna je. V stvarnosti smo se pa ponavadi vedli, kot da je stvar drugačna. Kazali smo očitno težnjo, da bi potisnili smrt nekam vkraj, eliminirali bi jo iz življenja. Poskušali smo jo utišati, saj imamo tudi reklo: 'Toliko mislimo o nečem kot o smrti'. Seveda o lastni smrti. Lastna smrt pa je tudi nepredstavljiva in kadarkoli to poskusimo, lahko opazimo, da ostajamo pravzaprav še naprej opazovalci. Zato so v psihoanalitski šoli tudi tvegali izrek: 'V bistvu v svojo smrt nihče ne verjame, ali – kar je isto: V svoji podzavesti je vsakdo od nas prepričan o lastni nesmrtnosti.' /.../ Praviloma poudarjamo smrt kot nekaj naključnega, pač ob dogodkih kot so: nezgoda, bolezen, infekcija, starost, pa tako razodevamo svoje prizadevanje, da bi smrt potisnili z ravni nečesa neizbežnega na raven slučajnosti.

Če je tako zapisal Freud v 1920-tih letih, v 1960-tih odnos do smrti v evropski in ameriški družbi ni nič zrelejši. Berger in Lieban zadevno situacijo v ZDA opišeta takole:

V jedru ameriškega vrednostnega sistema lahko ugotovimo širok optimizem, pragmatično, navzgor usmerjeno življenjsko naravnost, v kateri je komaj kaj prostora za tragično. /.../ Eksistenca Američana se v svoji vrednostni strukturi ravna pretežno po svetli strani življenja. /.../

⁶ *Ibid.*, str. 341–355.

Smrt je tragičen konec, zato je za optimista nesmiselna. Je tudi dokončna osamitev, vzvišeno in nepreklicno protidružbeno dejstvo.⁷

Sto let poprej (1863) je znani pozitivistični religiolog Ernest Renan tako le zapisal:

Smrt se mi zdi ostudna, odurna in odvrtna ter nesmiselna, ko izteza svojo hladno, slepo roko po kreposti in geniju /.../ filozofija, ki je včasih obljubljala razkritje skrivnost smrti, pa se tu le v zadregi opravičuje /.../.⁸

Še nekaj sto let nazaj pa Avguštin v svojih *Izpovedih* zaupa, češ:

Življenje se mi je gabilo in strah pred smrtjo me je obhajal. (Taedium vivendi erat in me gravissimum et moriendi metus).⁹

Danes slišimo od strokovnjakov – psihologov in zdravnikov – kritično ocenjevanje stališč prebivalstva do smrti, stališč, ki so ostala prav tako nezrela in zamegljujoča. Ali naj to pomeni, da je to občečloveško, vrojeno stališče ali nagon, obrambni mehanizem naše species, ki se bori za preživetje in je to človeku inherentna, v bistvu pozitivna sila, ki poganja družbeni napredek?

3. Budizem

Citirani strokovnjaki preteklih in današnjih dni črpajo opisana stališča iz svoje vsakdanje osnove – se pravi evropsko-ameriškega sveta in življa. Ozreti pa se velja še drugod po svetu, npr. v Vzhodno Azijo in pogledati, kako doživljajo tam ta fenomen. Tamkajšnji odnos do smrti je drugačen. Delno je to posledica vpliva budizma, lahko pa da gre celo za nekakšen genius loci, ki ustvarja drugačno ozračje za sprejemanje smrti in hkrati budizma, ki smrt med drugim približuje kot nekaj neizogibno vsakdanjega, človekovo pot dopolnjujočega, ne pa, kakor pri nas, grozljivo sovražnega, kar podira človekova stremjenja na tem svetu. Vsekakor je pa budizem lahko vzorec možnega drugačnega odnosa do smrti.

Budizem je vzhodno-azijska oblika duhovnosti, religija in filozofija s te-

⁷ P. Berger, R. Lieban, »Kulturelle Wertstruktur und Bestattungspraktiken in den Vereinigten Staaten.« *Kölner Ztschr. f. Soziologie und Sozialpsychologie* 12 (1960), str. 224–236. A. Hahn, *Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit* (Stuttgart: Enke, 1968), str. 87–88.

⁸ Ernst Renan, citirano po Jacques Charon, *Death and Modern Man* (New York: Collier, 1972), 161.

⁹ Avguštin, *Confessiones*, citirano po *The Oxford Book of Death*, 104–105.

meljnimi podmenami, ki se približujejo tistim naukom po svetu, ki jih včasih imenujejo »mistične.«¹⁰ Nekateri verujoči v Evropi sodijo, da za tukajšnji svet budizem ni primeren, drugi spet niso tega mnenja in iščejo povezave in vzpostavljajo dialog z njim. Če pustimo ob strani tista poglavja, ki so plod čiste imaginacije, zrasle na specifičnih mitskih vsebinah, moramo pritrditi tistim, ki poudarjajo praktično naravnost budizma, morda tudi tistim, ki bi po evropskih filozofskih kriterijih označili budizem kot »dialektični pragmatizem s psihološko orientacijo,« čeprav čutimo, da tu nečesa manjka.

Izhajajoč iz stališča, da je temeljno dejstvo življenja trpljenje, je vse prizadevanje budizma v tem, da ljudi privede do odrešenja (zveličanja) v smislu osvoboditve od okoliščin, ki človeka pehajo v trpljenje in vsakovrstne odvisnosti in tudi do osvoboditve od subjektivnega pritiska grozeče smrti. To je, ali pa naj bi bil, v bistvu smoter vseh religij, filozofij in praktičnih znanosti, le da se vzhodno-azijska modrost – za razliko od evropsko-ameriškega vzorca – tega projekta loteva »od znotraj,« pri človeškem duhu, ne pa pri vnanjem svetu, kolikor je ta dostopen spoznavanju prek človeških čutov in ustreznemu manipuliranju.

Buddhov skrajšani dekalog se glasi:

1. Ne ubij nobenega živega bitja,
2. ne vzemi ničesar, kar ti ni podarjeno,
3. ne laži,
4. ne pij opojnih pijač,
5. ne bodi nečist.

Njegovo pojmovanje religije je bilo docela etično, vso skrb je posvečal vedanju, nič pa ni dal na ritual ali kult, na metafiziko ali teologijo. Odklanjal je, da bi ga potegnili v razpravo o večnosti, nesmrtnosti ali o Bogu. »Neskončno« je bilo zanj le mit, fikcija modrijanov, ki jim manjka skromnosti, da bi priznali, kako atom nikdar ne more dojeti kozmosa. Odklanjal je kakršnokoli mnenje o tem, ali ima svet začetek oziroma ali bo imel konec, pa o tem, ali je duša isto kot telo, ali je različna od njega in podobna mnenja, češ, da takšna vprašanja vodijo le do vročekrvnih razprav, osebnih zamer in bridkosti, nikakor pa ne do modrosti in spokojnosti. Svetost in zadovoljstvo nista v znanju – vednosti o univerzumu in Bogu, temveč preprosto v nesebičnosti in dobrodelnem življenju.

Zavračal je čaščenje nadnaravnih bitij in svojega moralnega kodeksa ni želel povezati s kakršnimikoli sankcijami: ni ponujal nikakršnih nebes, nobe-

¹⁰ Edward Conze, *Buddhism: its essence and development* (New York: Harper, 1959), str. 11.

nih vic in pekla. Preveč je bil dovteten za trpljenje in ubijanje, vključeno v biološko dogajanje, da bi lahko domneval, da bi takšna kazen izšla zavestno hoteno od nekega osebnega božanstva.

Hindujska tradicija opisuje Buddhovega očeta Suddhodana kot človeka svetnih interesov, člana klana Gautama iz ponosnega plemena Śākya in kralja dežele Kapilavastu ob vznožju Himalaje. Buddha naj bi se bil rodil okoli 563. leta pr. n. š.¹¹

Že samo rojstvo princa Siddhārthe – poznejšega Buddha – je v bistvu mitološko obarvana fantastična legenda, ki pa je po svoje vendarle poučna, ker nam pove nekaj o budizmu samem:

Kraljica Māyā je telesno in duševno očiščena pričakala in opravila slovesnosti festivala polne lune, ter legla spat. Potem so jo obšle sanje: Štirje veliki kralji so prišli in jo s posteljo vred dvignili in prenesli še višje v Himalajo. Kraljice so jo potem prevzele, jo okopale v jezeru ter jo očistile človeške umazanije, jo namazile z dišavami, oblekle v nebeška oblačila, ter pokrile z božanskimi cvetovi. V zlati graščini so jo potem položile na božansko posteljo. Nato je prispel bodisatva (nekdo, ki naj bi postal Buddha, tu pa naj bi bil to kar Buddha sam), spremenjen v belega slona, ki je držal v rilcu bel lotos. Ko je stopil v graščino, je trobil in nato trikrat obšel kraljičino posteljo, udaril kraljico s trobcom na desni bok in kot da bi vstopil v njeno maternico. Na ta način je prejel novo eksistenco.

Ko je kralj od soproge izvedel za te sanje, jih je imel za tako pomenljive, da je naslednjega dne sklical 64 brahmanov, jih pogostil in obdaril, nato pa jim je razodel kraljičine sanje. Brahmani so se zedinili glede naslednje razlage: Kralj naj se ne vznemirja. Dobil bo sina. Če bo ta prebival v hiši, bo postal mogočen kralj, vesoljni monarh. Če pa bo hišo zapustil in šel po svetu, bo postal Buddha, ki bo odgrnil zastor nevednosti v svetu.

Kraljica je bila poučena o prerokbi. Želela si je, da bi rodila v domači hiši in po porodu je umrla. Prinčeva vzgoja je bila prepuščena očetu, ki je režim v dvoru uredil tako, da je imel sin vsa mogoča razvedrila doma in si ne bi želel zapustiti dvorca in tako tudi ne bi uzrl raznih oblik človeškega trpljenja. Kralj je bil pač bojevniške kaste in mu je iz prerokbe ustrezala le prva varianta: sin naj bi postal kralj, ne pa nekak potujoči menih, pa če bi bil še takšen svetnik. Res se je princ v svoji zlati kletki razvijal po očetovih željah, poslušal nauke učenih filozofov in se vadil v vojaških veščinah. Poročil se je in dobil sina. Živel je v blagostanju, miru in užival uglede ljudstva.

Nekega dne pa je le prekršil očetovo prepoved in se je začel z voznikom

¹¹ Will Durant, *Buddha, The story of civilization; part I: Our Oriental Heritage*, XV, (New York: Simon and Schuster, 1942), str. 416–439.

voziti na izlete. Tistega dne je na cesti ugledal starca, naslednjega dne bolnika in tretji dan mrtveca. Ti dogodki so ga pretresli. Kot je zapisano po njegovih besedah, je – potem, ko je uzrl starega človeka, bolnika in nazadnje še mrtveca in je spoznal, da je vse to tudi njegova usoda – iznenada izgubil ves mladostni zanos. Ti uvidi so bili začetek njegovega »razsvetljenja.« Kot da se je spreobrnil, se je odločil zapustiti očeta, ženo in novorojenega sina Rāhulo in sklenil, da bo poslej živel v samoti kot asket. Ponoči je še pogledal spečega sina in ženo ter na skrivaj odšel iz hiše.

V meditaciji je preživel šest let najhujšega jogijskega asketstva v samoti gozda. Živel je od semen in trave in nekaj časa je užival celo govno. Postopoma je omejil svojo hrano na eno samo riževo zrno dnevno. Nazadnje je bilo njegovo telo res sama kost in koža. Nekega dne se mu je posvetilo, da to samotrpničenje ni in ne more biti prava pot do razsvetljenja. Opustil je ta skrajni asketizem, vendar je še obsedel v senci drevesa in poglobil svojo meditacijo v vprašanja, kaj je vir človeške žalosti, trpljenja, bolezni in starosti. Nenadoma ga je obšla vizija neskončne verige smrti in rojstev v življenjskem toku. Po njegovih besedah so zapisali, da je zbranega in očiščenega duha usmeril svoj duhovni pogled v minevanje in vnovično rojevanje bitij, njih radostnih in bednih eksistenc, kakršna že je bila njihova 'karma', kar bi pomenilo tisti vseobči zakon, po katerem da je sleherno dejanje – dobro ali zlo – nagrajeno ali kaznovano, v tem življenju ali v kaki kasnejši inkarnaciji (utelešenju duše).

Ta vizija navidez grotesknega zaporedja smrti in rojstev je Buddha privedla v preziranje človeškega življenja, pravzaprav do spoznanja, da je rojstvo izvor vsega zla. Pa vendar se rojstva brez konca nadaljujejo, nenehno znova napolnjujoč tok človeškega gorja. Zakaj ne bi rojstev ustavili? Ker zakon karme zahteva novih reinkarnacij, v katerih se duša lahko pokori za zlo ravnanje v preteklih eksistencah. Če pa bi človek lahko ohranil življenje popolne pravičnosti, neomajnega potrpljenja in prijaznosti do vseh, če bi znal navezati svoje misli na večne stvari, ne pa da bi svoje srce pripenjal na tisto, kar se začne, pa spet uide, potem bi mu bila mogoče prihranjena vnovična rojstva in vodnjak zlega bi se zanj osušil. Če bi mogel pripraviti k molku vsa sebična hrepenenja in bi stremel le za dobrim ravnanjem, potem bi bila lahko individualnost, ta prva in najhujša zmota in zabloda človeštva premagana, presežena in vstala – vzniknila bi »duša« s svojo neznansko neskončnostjo. Kakšna bi bila radost v srcu, ki se je bilo samo očistilo vsega osebnega hrepenenja. Sreča ni možna niti tukaj, kot meni in želi brezboštvo, niti pozneje, kot sodijo religije. Možen je le mir, le hladna spokojnost, ko hrepenenje in pohlep prenehata in je to *nirvāna*.

S tem uvidom je po sedmih letih meditacije »Razsvetljeni,« ko je spoznal vzrok človeškega trpljenja, odšel v sveto mesto Benares in tam govoril ljudem

o *nirvāni*. Poslej je hodil Buddha v spremstvu svojih častilcev po Indiji, ne da bi skrbel za svojo vsakdanjost. Takrat še nihče ni zapisoval njegovih misli in priporočil, pa je sam svoje govore skušal strniti v tako imenovane sūtre, ki so bile šele precej kasneje zapisane od kasnejših generacij njegovih učencev.

Temeljno misel budizma razberemo lahko že v »štirih plemenitih resnicah,« ki jih je podal Buddha zbranemu ljudstvu v svojem govoru potem, ko je doživel razsvetljenje. Takole so to zapisali:

To je torej menihi dragi, plemenita resnica o trpljenju: rojstvo je trpljenje, bolezen je trpljenje, starost je trpljenje, žalost in tožba, malodušnost in obup, vse to je bridko. Druga resnica govori o vzroku trpljenja – to je hrepenenje in pohlep, ki vodita v vnovično rojstvo, hrepenenje povezano z uživanjem ter slastjo, tisto, ki najde užitek zdaj tu, zdaj tam, zlasti še hlepenje po spolni strasti, pa tudi hlepenje po bivanju in hlepenje po ne-bivanju. Tretja resnica je o tem, kje je prenehanje trpljenja: v ukinitvi, namreč brez ostanka, tega hlepenja. To je opustitev, odrešitev, nenavezanost. Četrta resnica govori o poti, po kateri se dospe do prenehanja trpljenja, namreč po Osmerni poti: pravilno videnje, pravilni nameni, pravilno govorjenje, pravilna dejavnost, pravilni napor, pravilna pozornost, pravilna zbranost.

Osnovno zlo je *tanka* – ne vsakršna želja, ampak samobljubna želja, želja v korist nekega dela, ne pa v dobro celote, zlasti še seksualna želja, ker vodi v reprodukcijo, ki razteza verigo življenja nesmiselno v novo trpljenje. Buddha je obsojal samomor, češ da je nesmiseln, kajti duša bi bila neočiščena vnovič rojena v druge inkarnacije, vse dokler ne bi bila dopolnjena popolna pozaba Jaza.

1. Kaj je torej Plemenita resnica o zlem? Rojstvo je zlo, telesno propadanje je zlo, bolezen je zla, smrt je zla. Trpljenje pomeni to, če je človek navezan na nekaj, česar ne mara, pa tudi, če je ločen od nečesa, kar je imel rad. Trpljenje je tudi, če ne dobi nečesa, kar si želi. Skratka sleherno hlepenje po nečem, na kar je bil navezan, prek peterih *skandh* (telesa, občutij, zaznav, čustev in dejanj zavesti – torej prek iluzije svoje individualnosti, svojega t.im. »Jaza«).

2. Kaj je potem Plemenita resnica o izvoru zlega? To je tisto hlepenje, ki vodi v ponovno rojstvo, spremljano od poželjivosti in strasti, ki išče radosti zdaj tu, zdaj tam, se pravi hlepenje po čutnih izkušnjah, hlepenje po tem, da bi se ovekovečil, ali da bi kaj pokončal.

3. Kaj je potemtakem plemenita resnica o ukrepkih, ki vodijo do zaustavitve zla? To je popolna zaustavitev takšnega pohlepa; umakniti se mu velja, odpovedati se mu, zavreči ga, osvoboditi se ga, prekiniti vsakršno povezanost z njim.

4. Kaj je potemtakem plemenita resnica o ukrepih, ki vodijo do zaustavitve zla? To je tista sveta Osmerna pot, ki sestoji iz pravih pogledov, pravih namenov, pravega govorjenja, pravega vedenja, pravega prehranjevanja, pravega napora, prave pozornosti in obzirnosti, prave zbranosti.¹²

To so bile Buddhove besede, Suzuki, ki jih posreduje, pa še dodaja: »Sistematična meditacija o štirih plemenitih resnicah kot temeljnih dejstvih življenja – to je osrednja naloga budističnega življenja. « Poudarek je tu manj na 'storiti nekaj' z odkrito akcijo, kot pa na meditaciji. O tem pojmu velja nekaj reči, ker ljudje navadno nimajo prave predstave o meditaciji. Danes še ni dovolj raziskano, koliko ravni zavesti obstaja, z različnimi ustreznimi pogledi nase in na svet. V vsakdanjosti računamo v bistvu le z običajno budno zavestjo, z nezavestjo, z zamračeno zavestjo npr. v opitosti in s sanjsko zavestjo. Zavest pri meditaciji je sicer budna, ni pa tista običajna, kot jo poznamo iz vsakdanjega življenja – torej na akcijo in zunanji svet usmerjena, pod pritiskom bolj ali manj napete pozornosti. V meditaciji tisti, ki jo prakticira, svojega duha sprosti in umiri in ga pusti razbistriti. Potem je tako kot na čistem jezeru, ko so se valovi polegli: v vsej jasnosti ugledamo dno. Ta meditativna zavest nam dopušča tisto zaznavanje sveta, ki mu bolje kot védenje, rečemo videnje. To je intuicija, ki nam neposredno ponudi neko spoznanje, ne pa diskurzivno-logični uvid, kar je rezultat našega vsakdanjega razumskega razglabljanja in sklepanja. Po meditativni metodi naj bi torej budist premostril zgoraj podano zgoščeno vsebino Štirih resnic, v katere je zajeta tudi smrt. Po meditativni poti so Buddha in njegovi nasledniki prišli do nekaterih pomembnih uvidov, ki so sedaj vključeni v budistični nauk.

Budizmu je na primer dvomljiv pojem »Jaza,« na katerem tako rekoč temelji evropsko-ameriška kultura. Za budiste je »Jaz« nesrečen izmislek, ki je v bistvu izvor človeškega trpljenja. Pravzaprav gre v tem primeru za empirični Jaz našega vsakdanjega dožemanja sveta in sebe. Če se naslonimo na prej omenjeno analogijo zavesti, bi bil ta empirični Jaz podoba vzvalovane površine jezera, oziroma poistovetenje s to vznemirjeno jezersko gladino. Resnični Jaz pa se nam razodeva šele, ko se gladina vode umiri in naš pogled skozi optično črto in umirjeni medij vode doseže jezersko dno.

Tibetanski budisti v tej zvezi – podobno – razlikujejo dva aspekta duha.¹³ Prvi je običajni duh, Tibetanci mu rečejo *sem*: tisti, ki razločujoče zaznava, goji naziranja o dvojnosti, grabi po nečem zunanjem ali pa to zametuje. *Sem* je diskurziven, dualističen, misleč duh, ki lahko funkcionira edinole v odnosu

¹² Edward Conze, *Buddhism: its essence and development*, str. 43–44.

¹³ Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book of Living and Dying* (London: Rider, 1992), str. 46–47.

do neke navzven projicirane in napačno zaznane referenčne točke. Torej je *sem* duh, ki misli, načrtuje, si želi, manipulira, v jezi vzroji, ustvarja valove negativnih emocij in misli, ki se potem ponavljajo in jih je treba zagovarjati, ocenjevati in potrjevati njihovo »eksistenco« z analiziranjem, konceptualiziranjem in ustvarjanjem izkušnje. Z drugega zornega kota je *sem* frfotav, labilen, pohlepen, se vtika v tuje zadeve. Svojo energijo izgublja v navzven usmerjenih akcijah.

Drugo je pa pristna narava duha, njegova najgloblja bit, katere se sprememba ali smrt ne dotakneta. Začasno je skrita znotraj našega vsakdanjega duha, našega *sema*, ovita in zatemnjena od plohe naših misli, emocij. Le prav posebne okoliščine in kaka inspiracija utegnejo dopustiti bežen pogled na to duhovno naravo. Tibetanci tej instanci rečejo *rigpa*, kar naj bi pomenilo prvobitno, čisto, prastaro zavest, ki je hkrati inteligentna, vedoča, sijoča in nenehno budna. Lahko bi rekli, da je vednost o vednosti sami. Svetniki in mistiki so imeli vsakovrstne nazive za to sámo bit narave duha: Bog, Sebstvo, Šiva, Brahmā, Visnu, Skrito bistvo (sufiji), buddhska narava (budisti).

V sklop zavajajoče predstave o »Jazu,« »mojem« sodi tudi izkušnja, da ne razlikujemo med bistvom ljubezni in navezanosti (*attachment*). Navadno si mislimo, da je treba pač zgrabiti in zadržati tisto, o čemer si mislimo, da bi nam lahko zagotovilo srečo. V resnici pa je prej obratno: celo če je razmerje dobro, se ljubezen izpridi, ko preide v navezanost spričo negotovosti, posesivnosti, ošabnosti. Ko ljubezen izpuhti, ostajajo le spomini na ljubezen in brazgotine po navezanosti. Čisto tuje to razlikovanje tudi evropskemu svetu ni. William Blake je subtilno začutil bistvo stvari:

Srečo si nase navezal
in s tem krilato življenje uničil;
tisti pa, ki poljubil je srečo v poletu,
živi v večnosti zori.¹⁴

Zanimivo je, da je Mojster Eckhart (1260–1320) – dominikanec, mistik – po dolgem procesu in po smrti od Cerkve označen kot heretik, postavil in znal ceniti odmaknjenost (*Abgeschiedenheit*), ki je nasprotje prej omenjene navezanosti in to naravnano opisuje takole¹⁵:

Odmaknjenost ni stoičnost. Stoik se je poslovil od sveta, tako da si ne dela več skrbi zanj. Odmaknjeni človek je naravnano po vzoru Kristusa,

¹⁴ William Blake, citirano po Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book of Living and Dying*, str. 35.

¹⁵ Maître Eckhart, *Du Détachement et autres textes* (Paris: Payot-Rivages, 1995), str. 7–101.

ki je znal živeti svoj pasijon v najpopolnejši odmaknjenosti, znal je živeti, trpeti in se tudi radovati – odmaknjen od vsakdanje resničnosti.

Mojster Eckhart je uvajal dva pojma, da bi taki resničnosti omogočil identifikacijo. Eden uveljavlja, da »odmaknjeni človek« ostaja povsem imobilen sam v sebi, ne da bi se pustil potegniti iz sebe od kakršnekoli skušnjave, najsi bi bila ta še tako odlična. Druga teza, ki je s prvo smiselno povezana, pa trdi, da odmaknjenega človeka ne pogojuje ne to, ne ono, tako da se ne veže na nobeno posameznost, ne v samem sebi, ne zunaj sebe. Tu je podobnost z nenavezanostjo, ki jo goji budizem.

Med posebnosti budizma Mahayana sodi tudi podoba bodisatva.¹⁶ Dobe sedno pomeni bodhi-sattva bitje razsvetljenja ali bodoči Buddha. To je nekdo, ki želi postati Buddha, razsvetljeni. Tisti, ki želijo razložiti ta fenomen, so v zadregi, ker jim je težko doumeti, kaj je tisti pravi motiv, ki nekoga spodbuja k temu, da si naloži neznanski napor, da si najprej kot pogoj nabere »veliko znanja in zaslug ter nešteta junaška dejanja,« vse to v dobro drugih, ker želi postati sposoben potegniti druge iz poplave trpljenja, v kateri živijo. Ljudje brez vrojenega sočutja težko verujejo v takšen absolutni altruizem. Tisti, katerim je sočutnost – kot jo razume budizem – vrojena nuja, pa dejansko izvajajo to svojo vlogo, ne da bi takšno ravnanje spremljala kakršnakoli misel na osebno korist. Pravzaprav so se ustavili na poti v budstvo tam, kjer bi jim bila naslednja postaja le še nirvana, oni pa ostajajo po notranjem poklicu v vlogi bodisatva: »Postati želimo zavetje sveta, otočki luči v njem, vodniki sveta, njegova orodja za odrešenje.« Bojazni, da bi se bodisatva utopil v brezbrežnem sočutju ni, kajti bodisatva je bitje, ki se odlikuje po dveh na videz kontradiktornih silah: sočutju in modrosti. Sočutje pa po drugi strani preprečuje bodisatvi, da bi se pustil ohromiti od uvida (ki ga tudi ne more zatajiti), da so vse stvari prazne.

Pojem praznine (*śūnyatā*) je sinonim za Ne-Jaz (*anātman*, torej pojem, ki nasprotuje iluzorni predstavi o »Jazu«). Etimološko izhaja *śūnyatā* iz korena SVI – nabreknjeno, oteklo, kar bi hkrati kazalo na nekaj, kar je znotraj votlo, čemur manjka nekakega osrednjega bistva – kot npr. Jaza, Sebstva (*Self*). Če *śūnyato* tolmačimo s »praznino,« to le ni tisto, kar bi skušali enačiti z »neobstojem, neeksistenco, nepomembnostjo, praznobo, ničnostjo.« Čeprav se v budistični umetnosti praznina označuje s praznim krogom, ne smemo gledati budistično praznino kot zgolj »ničes, ničlo« ali »golic« (*tabula rasa*), temveč je to v okviru teh razmišljanj izraz za »odsotnost Jaza,« izbris samega sebe, skrajna skromnost. »Praznina je tisto, kar ima mesto prav na sredini med potrditvijo in negacijo, eksistenco in ne-eksistenco, večnostjo in uničenjem.«¹⁷

¹⁶ Conze, *Buddhism: its essence and development*, str. 125–130.

¹⁷ *Ibid.*, 130–135

Poglavje o meditaciji, njenem izvajanju in njeni fenomenologiji bi bilo vsekakor v tem sestavku bistveno daljše, omejimo pa se na zaključek, da gre tu za zahtevno in dolgo uvajanje – moralno-etično in biopsihično pripravo – še preden stopi v fazo postopnega prakticiranja sistematičnega obvladovanja duševne in čustvene zbranosti, tudi če si ne predstavljamo (pre)visokega cilja končnega *samādhija* (razsvetljenja), oz. *nirvāne*. Sodobni mojster Sogyal Rinpoche praktikantu na začetku njegovih vaj takole svetuje:

»Sêdi kot bi bil gora, neomajna, stanovitna in veličastna – svojemu duhu pa daj, da lebdi in leti.«¹⁸

Že sama konfrontacija evropsko naravnane ga človeka z budističnimi nauki odreši Evropejca precej tesnobe, ki mu jo ustvarja bojazen pred smrtjo. Velja pa si pobljže ogledati v seznamu meditativnih tem, v katere naj bi se poglobljaj budistični praktikant, osrednjo – meditacijo o smrti.

Meditaciji o smrti pripisuje Buddha v svojih delih posebno pozornost. Takole je zapisana njegova misel:

Od vseh stopinj je slonova največja.

Od vseh meditacij je najodličnejša tista o smrti.¹⁹

Drugje pa se Buddha nasloni na hindujsko mitologijo, ki pusti boga Yama, gospodarja pekla, ki ljudem pošilja na svet starost, bolezen in bližajočo se smrt kot svoje počlovečene sle, da bi ljudi opozoril, naj se izogibajo nemoralnega razuzdanega življenja. Takole potem Yama izprašuje in opominja prihajajoče umrle:

Yama je govoril: 'O, človek, ali nisi videl ženske ali moškega sedemdesetih, osemdesetih ali sto let kot izkrivljen špirovec na berglo oprto ali oprtega, ki se drhtečih nog počasi premika naprej, shiranega in uvelega človeka, piškavih zob, osivelega ali plešastega z majavo glavo, nagubane kože, polne madežev? Pa si nisi mislil, češ: tudi mene čaka starost, ne morem ji uiti?'

Še je vprašal Yama: 'Glej no, ali nisi nikoli videl človeka, bednega v bolečini, trpečega, ki se je valjal v lastnem blatu in scalini, bolnika, ki so ga drugi morali postavljati na noge in ga polagati na ležišče? In se ob tem nisi domislil, češ: tudi jaz sem podvržen boleznim in ne morem ji uiti?'

Na koncu je Yama še dejal: 'Pa, ali nisi videl človeka, dan ali dva po smrti, napihnjene ga, pomodrelega in z gnojem pokritega? In se nisi zamislil, češ: tudi mene bo smrt doletela in ne morem ji uiti?'²⁰

¹⁸ Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book of Living and Dying*, str. 65.

¹⁹ *Ibid.*, str. 26.

²⁰ *Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst*, ed. Gerhard Oberhammer (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1995), str. 225.

K temu sedaj še dvojje misli tibetanskega mojstra²¹:

Ko se ovemo, da smo v bistvu na poti v smrt in da je to tudi usoda vseh čutečih bitij, nas obide žgoč občutek pri srcu ob spoznanju krhkosti in dragocenosti slehernega trenutka in vsakega bitja.

Sir Thomas More (1478–1535), angleški humanist in državnik ter pisec, je takole dejal, ko so ga peljali na obglavljenje: »Vsi se peljemo v istem vozu na usmrnitev: kako bi mogel kogarkoli sovražiti ali želeti komurkoli kako krivico?«²² Ko s polno silo resničnosti začutiš dejstvo svoje smrtnosti in si tej resnici voljan povsem odpreti svoje srce, tedaj se ti odpro vrata v tisto vseobsežno, neustrašeno sočutje, ki daje energijo življenju vseh tistih, ki resnično želijo pomagati drugim.

Še iz izkušnje Sogyal Rinpocheja²³:

Ko poučujem te stvari (o minljivosti) se potem oglasi kdo pri meni, češ: 'Vse to se mi zdi očitno in jasno. Od nekdaj mi je to znano. Še kaj novega mi povejte'. Pa mu torej povem takole: Ali ste zares doumeli in se ovedli resnice o minljivosti? Ste si to resnico do tod usvojili, z vsako vašo mislijo, vsakim dihom in gibom, da vam je to preoblikovalo življenje? Na dvojje vprašanj si odgovorite: Ali se sleherni trenutek spominjam, da sem na poti v smrt in da je na tem tudi prav vsakdo in vsaka stvar, pa so zavoljo tega vse stvari in vseskozi deležne mojega sočutja? Ali je moje razumevanje smrti in minljivosti postalo tako predirno in tako vneto, da potem posvetim vsako sekundo prizadevanju za razsvetljenje? Če lahko na obe vprašanji odgovorite z 'da', potem ste minljivost zares dojeli.

Tudi daoistične teorije o minljivosti, dolgoživosti in nesmrtnosti govore o tem, kako dolga priprava je potrebna, da moremo sprejeti tisti bistveni prekop, o katerem govori Shizuteru Ueda iz Kyota,²⁴ ko se naslanja na uvide Zen budizma. Življenjesmrt uporablja kot eno samo besedo (*shōji*), češ, da za nas ljudi ni problem smrt sama, temveč je živetiumreti ta edini veliki problem:

Smrt ne pride od zunaj nad naše življenje. Da moraš umreti, to v svojem bistvu sodi že od vsega začetka k življenju. Pravzaprav živimo v umiranju, umirajoči smo v življenju. (...) Ne šele smrt, temveč življenje in smrt, kot nekaj kar spada skupaj, ustvarja tisto, kar je v našem bivanju v temelju dvomljivo. Gre torej za to, da uidemo temu »živetiumreti,« da se ga osvobodimo. Ne gre za to, da premagamo smrt, temveč le za to, da odrežemo korenino tega »živetiumreti.« Korenino »živetiumreti,« kot veli-

²¹ Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book of Living and Dying*, 187.

²² *Ibid.*, str. 46-48.

²³ *Ibid.*, str. 27.

²⁴ Ueda Shizuteru, *Hermeneutik des Weges durch den Tod*, str. 231-248.

kega problema vidi budizem v človekovem »Jazstvu«: Jaz živim, jaz umrem. (...) Tisto, kar velja premagati, ni smrt, temveč »Jazstvo«, ujetost v samega sebe. (...) Če človek išče za možnostmi nadaljnega življenja po smrti, razume budizem to le kot še en nezrel poskus vase ujetega človeka-Jaza.

4. Vprašanje ponovnega rojevanja, karme, samsāre

Med najpomembnejšimi temami budistične filozofije in prakse je meditacija o smrti. Opisana poglavja so budistični duhovni zaklad, ki naj bi ga poznal vsakdo, ki kdaj usmeri svoj pogled navznoter, ne glede na raso, nacijo ali religijo, ki ji pripada. Med problemi budizma, o katerih se tudi veliko govori in piše in so poleg že obravnavanih tem tudi specifika vzhodno-azijskega sveta, hinduističnega in seveda budističnega, so vprašanja reinkarnacije, *karme* in *samsāre* v ožjem pomenu besede vezane na religijo, čeprav je pri budizmu meja med filozofijo in religijo težko določljiva. To so predpostavke, ki jih nekateri sprejemajo, vanje verujejo, ne da bi zahtevali dokaze za njih. O Buddhu samem pravi Durant,²⁵ da je v bistvu ustvarjal nekakšno teologijo brez božanstva in psihologijo brez duše, zavračal pa je animizem vsake vrste – vse, kar vemo, da so naši občutki, kolikor daleč pač lahko vidimo. Življenje je premena, nevtralen tok nastajanja in ugašanja, »duša« pa mit, ki ga v pomoč našim šibkim možganom postavljamo v ozadje toka zavestnih stanj. Tako imenovana »duševnost«, ki povezuje občutke in zaznave v misel, pa je po budističnem nauku zgolj irealna prikazen; vse, kar obstaja, so le občutki in zaznave, ki se samodejno izlivajo v spomine in ideje. Tisti znameniti »Ego« pa ni neka samostojna entiteta, temveč zgolj podaljšek teh fluidnih mehanizmov. Ta »Ego« ali »duša« je samo predsodek, ki sta ga izoblikovala dedina in bežne izkušnje in potemtakem ne more biti nesmrtna v tistem smislu, da bi lahko nadaljevala individuum. Tu najde Durant »najšibkejšo točko Buddhove filozofije»: Če je tako, kako more potem še obstajati vnovično rojstvo. Če ni duše, kaj potem lahko prehaja v druge eksistence, da bi bilo kaznovano za grehe v tem utelešenju? Buddha se nikdar ni odkrito soočil s protislovjem med svojo, v bistvu racionalistično psihologijo, in svojim nekritičnim sprejemanjem fenomena reinkarnacije. Je pa to verovanje v Indiji tako razširjeno, da ga doma la vsak Indijec sprejema kot aksiom ali predpostavko in si komajda dela skrb s tem, da bi jo dokazal. Obširna budistična skupnost pa je mimo samih Buddhovih nazorov tudi sooblikovala budistični nauk. Tako se je bogatila – proti Buddhovi naravnosti – legenda o tisočerih čudežih, ki jih je baje storil Budd-

²⁵ Will Durant, *Buddha*, str. 435.

ha. Po isti poti se je gotovo v Buddhov nauk prikradlo nešteto predsodkov, magičnih in politeističnih predstav. Mogoče je to čutil Buddha, ko je 483. leta umrl. Baje so bile njegove zadnje besede namenjene zbranim menihom: »No menihi moji, na Vas se obračam. Sestavljene, komplicirane stvari so zapisane propadu. Trudite se z gorečnostjo.«²⁶

Tudi Kleinova²⁷ razmišlja podobno:

Če to, kar navadno označujemo kot Jaz, ne obstaja, kaj je potem tisto, kar se vnovič rodi? Seveda to ni telo. V budističnih krajih truplo navadno sežgejo ali – kot v Tibetu – razsekajo in pustijo kose trupla divjim živalim. Potemtakem ni računati na telesno vstajenje. Torej se le neka oblika duševnosti ali zavesti ponovno rodi. Tega smrt ne more ustaviti. Budistična tradicija takole razlaga: V procesu umiranja začno propadati energije in čuti, ki so delovali dotlej v skladju z zavestjo in tako postanejo nesposobni podpirati delovanje zavesti. Sama zavest, ki jo opisujemo kot nosilko duševne jasnosti in védenja, se umakne iz čutil in se končno zbere v središču srca, preden zapusti telo. V času tega dogajanja ima umirajoča oseba osmero različnih vizij, ki so povezane z umikom zavesti iz določenih telesnih področij. (...) Osebe, ki so blizu budstva, lahko vplivajo na kvaliteto naslednjega rojstva.

Dokler je umirajoči še sposoben pogovora, je prav, če ima okoli sebe svojce, ki naj ne bi ustvarjali kakršnihkoli scen. Do četrte od osmih stopenj se šteje, da človek še živi. V naslednjih fazah se baje pojavljajo omenjene vizije, v peti bela mesečina, v šesti rdeča sončna luč, v sedmi črna tema in v osmi bela zora na jasnem nebu, kot pravijo »jasna svetloba smrti.«

V teh fazah verski učitelj umirajočega, sorodnik ali prijatelj mogoče recitira navodila, da naj ostane miren in uživa v jasni svetlobi smrti. Dodatne molitve, mantre, recitacije, kadilo – so v prid umirajočemu in utegnejo vplivati v smeri srečnega ponovnega rojstva.

Ko zavest zapusti telo, kar se kaže na izcedkih iz nosu in genitalij, takrat je čas, da svojci poskrbijo za truplo. Poslej se budistični ritual obrne od trupla k zavesti, ki je – menijo – tedaj v zelo negotovi situaciji: zbrano dotlej v srcu, zapusti to netelesno jedro subtilne energije in zavesti, telo. To jedro je neuničljivo, čeprav je brez materialnega telesa in uporablja lahko vseh pet čutov. Potuje lahko v trenutku na dolge razdalje. To prehodno stanje traja lahko 49 dni. Subjektu poteka ta čas kot vihrave sanje z ugodnimi ali grozljivimi vizijami. V knjigi *Bardo Thödol* so ta dogajanja podrobno opisana. Tudi to fazo sprem-

²⁶ *Ibid.*, str. 439.

²⁷ Anne C. Klein, *Buddhism. Encounters with eternity*, ed. C. J. Johnson in M. G. McGee (New York: Philosophical Library, 1986), str. 85–108.

ljajo menihi in učitelji s svojimi molitvami in rituali. Vse to ima tudi nalogo, da podpre učinkovitost dobre *karme* te osebe in požene njene sile v naslednje rojstvo. V vrtincu gibanja preko velikih razdalj privlačujejo – v primeru ljudi – to nematerialno »jedro« situacije kopulirajočih parov in vstopi končno bodisi v kapljo sperme ali v sokove maternice. To naj bi bila slika fantastičnega mehanizma ponovnih rojstev, kot ga lahko povzamemo po indijskih in tibetanskih virih.

To dogajanje je le vzorec vnovičnega rojstva, kolikor velja za človeška bitja in je samo izsek iz zakonitosti, ki govorijo o *samsāri*, neskončnem krogotoku rojstva-smrti-vnovičnega rojstva, čemur je zapisan sleherni človek, dokler živi v nespoznanju in ni uvidel svoje identičnosti z neminljivim Absolutnim in vstopil v *nirvāno* – transcendentalno zavest, ki rešuje človeka trpljenja, smrti in ponovnega rojstva ter vsakršnih oblik svetne navezanosti. V tem krogotoku deluje *karma*, ki je v bistvu vsota vseh posledic delovanja individua v tem ali enem od predhodnih življenj – to je veriga vzrokov in učinkov v moralnem svetu. To je tisti potencial, ki vodi človekovo vedenje in uravnava motive ob njegovih sedanjih kot tudi prihodnjih mislih in dejanjih. Tako določa *karma* vrsto ponovnih rojstev, oziroma ujetost v samsarični krogotok prek trojice korenin nesrečnosti, ki so: sovraštvo, pohlep, blodnjavost.

Maja Milčinski
Filozofska fakulteta
Univerza v Ljubljani

PREVOD

Prevedeni spis *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, je prvič izšel v *Berlinische Monatschrift*, november 1784, str. 385–411. Besedilo je prevedeno po: Immanuel Kant Werkausgabe, izd. W. Weischedel, Frankfurt/Main 1977, zv. XI.1, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*.

IDEJA K OBČI ZGODOVINI S KOZMOPOLITSKEGA GLEDIŠČA¹

IMMANUEL KANT

Ne glede na to, kakšen pojem o *svobodi volje* si bomo ustvarili z metafizičnega gledišča, so *pojavi* te volje, človeška dejanja tako kot vsaka druga naravna danost vendarle določeni glede na obče naravne zakone. A za zgodovino, ki se ukvarja s pripovedjo teh pojavov, naj bodo vzroki zanje še tako globoko skriti, lahko vendarle upamo, da bo, ko obravnava igro svobode človeške volje *v velikem*, lahko odkrila njen pravilni [regelmäßig] potek in da bo na ta način to, kar je pri posameznih subjektih videti zapleteno in brez pravila, glede na celoten rod vendarle lahko spoznano kot razvoj njegovih prvotnih zasnov, ki nenehno, čeprav počasi napreduje. Zakonske zveze, z rojstvi, ki so njihova posledica, in z umiranjem, so tako močno podvržene vplivu svobodne volje ljudi, da se zdi, da ne poznajo nobenega pravila, glede na katerega bi lahko vnaprej izračunali njihovo število. Kljub temu pa njihove letne statistike v velikih deželah dokazujejo, da se ravno tako dogajajo po stalnih naravnih zakonih kot nestalni vremenski pojavi, ki jih posamič ni mogoče predvideti, v celoti vzeto pa jim vendarle uspeva, da ohranjajo rast rastlinstva, tok rek in druge naravne pojave v homogenem neprekinjenem teku. Tako posamezniki kakor cela ljudstva bolj malo mislijo na to, da pri tem, ko vsak po svoji volji in pogosto drug proti drugemu zasledujejo lastne namere, neopazno sledijo naravni nameri, ki jim je neznana in deluje kot neke vrste vodilo, pri čemer to name-

¹ K tej razlagi me je prisililo eno izmed kratkih poročil v dvanajsti številki Gothaische gel. Zeit. [Gothski učeni časnik] t.l. Poročilo nedvomno povzema del mojega pogovora z učenjakom, ki se je na svoji poti ustavil pri meni, vendar je brez pričujoče razlage brez vsakega razumljivega smisla.

[»Kratka novica« Gothskega učenega časnika, na katero se sklicuje Kant, se glasi: »Ena izmed priljubljenih idej g. prof. Kanta je tudi, da bi moral človeški rod glede na svoj končni smoter doseči najpopolnejši državni ustroj, in g. prof. Kant si želi, da bi se kak filozofski zgodovinpisec lotil pisanja zgodovine človeštva s tega vidika in da bi nam pokazal, do kod se je človeštvo v različnih obdobjih približalo temu končnemu smotru ali pa kako daleč se od njega oddaljilo in kaj je treba še storiti, da bi ga bilo mogoče doseči.«]

ro, ki bi jih sicer, tudi če bi jim bila znana, bolj malo zanimala, s svojim delovanjem podpirajo.

Ker ljudje v svojih prizadevanjih v celoti vzeto ne ravnajo le nagonsko kot živali, a tudi ne, kot umni kozmopoliti, v skladu z dogovorjenim načrtom, se zdi, da o njih tudi ni mogoča (kot denimo o čebelah ali bobrih) načrtna zgodovine. Ko si lahko njihovo delanje in nehanje ogledamo na velikem odru sveta, se ne moremo ubraniti določene nejevolje; in čeprav se v posamičnem tu in tam prikaže modrost, bomo končno vendarle ugotovili, da je v velikem vse skupaj stkano iz neumnosti, otroške nečimrnosti, pogosto tudi otroške zlobe in razdiralne sle. Pri tem na koncu ne vemo, kaj naj si sploh mislimo o našem rodu, ki si tako veliko domišlja zaradi svojih prednosti. Za filozofa tu ni druge poti, kakor da poskusi, ali bi, ker pri ljudeh in njihovi igri v velikem ne more predpostaviti nobene umne *lastne namere*, v tem nesmiselnem teku človeških zadev ne mogel odkriti neke *naravne namere*, na podlagi katere bi bila o bitjih [Geschöpfe], ki delujejo brez lastnega načrta, vendarle možna zgodovina glede na določen načrt narave.– Zanima nas, ali nam bo uspelo najti vodilo za tako zgodovino, naravi pa bomo prepustili, da ustvari moža, ki bo sposoben v skladu z njim oblikovati zgodovino. Tako je ustvarila *Keplerja*, ki je ekscentrične tire planetov na nepričakovan način podvrgel določenim zakonom; prav tako *Newtona*, ki je te zakone pojasnil na osnovi splošnega naravnega vzroka.

Prvi stavek

VSE NARAVNE ZASNOVE KAKEGA BITJA SE MORAJO PO SVOJI DOLOČITVI NEKOČ RAZVITI DO POPOLNOSTI IN V SKLADU S SMOTROM. Za živali nam to potrjuje opazovanje, bodisi da jih opazujemo od zunaj bodisi od znotraj ali z razčlenjevanjem. Organ, ki naj ne bi bil uporabljen, in ureditev, ki ne dosega svojega smotra, delujeta v teleološkem naravnem nauku kot protislovje. Če namreč opustimo zgornje načelo, nimamo več opraviti z zakonito naravo, ampak z naravo, ki se igra brez smotra. In na mesto vodila uma stopi brezupna približnost.

Drugi stavek

PRI ČLOVEKU (kot edinemu umnemu bitju) SE MORAJO TISTE NARAVNE ZASNOVE, KI MERIJO NA RABO NJEGOVEGA UMA, POPOLNOMA RAZVITI LE PRI RODU, NE PA PRI INDIVIDUU. Um je zmožnost bitja, da pravila in namere za rabo vseh svojih sil razširi nad naravni nagon, in ta zmožnost pri svojih zasnutkih ne pozna nobenih mej. Vendar pa sam um ne deluje nagonsko, pač pa potrebuje poskuse, vajo in poučevanje, da bi lahko od ene stopnje uvidenja postopoma napredoval k drugi. Vsak človek bi moral zato, če bi se hotel naučiti, kako doseči popolno rabo vseh svojih naravnih zasnov, živeti neznansko dolgo. Če pa je

narava (kot se to res zgodilo) odmerila trajanju njegovega življenja samo kratek čas, tedaj potrebuje niz generacij, ki mu morda ni videti konca, in vsaka od teh generacij predaja drugi to, glede česar si je prišla na jasno, na ta način pa lahko narava končno prižene svoje kali v našem rodu do tiste razvojne stopnje, ki docela ustreza njeni nameri. In vsaj v človekovi ideji mora biti ta trenutek cilj njegovih prizadevanj, saj bi morali sicer imeti naravne zasnove po večini za jalove in nesmotrne. To pa bi odpravilo vsa praktična načela in porodilo sum, da se narava, katere modrost nam sicer rabi kot načelo za presojanje vseh ostalih pojavov, pri človeku samo otroško igra.

Tretji stavek

NARAVA JE HOTELA, DA PROIZVEDE ČLOVEK VSE, KAR SEGA ČEZ MEHANIČNO UREDITEV NJEGOVEGA ŽIVALSKEGA BIVANJA, V CELOTI IZ SAMEGA SEBE, IN DA JE DELEŽEN SAMO TISTE SREČNOSTI ALI POPOLNOSTI, KI SI JO JE USTVARIL SAM, Z LASTNIM UMOM, PROST NAGONOV. Narava namreč ne naredi ničesar, kar bi bilo odveč, in v uporabi sredstev za svoje smotre ni potratna. Ker je dala človeku um in na njem utemeljeno svobodo volje, je bilo s tem že jasno nakazano, kaj namerava storiti glede njegove opremljenosti. Tako ga naj ne bi vodili nagoni, prav tako naj ne bi bil oskrbljen in poučen s prirojeno vednostjo, pač pa bi moral vse proizvesti iz samega sebe. Izum njegove prehrane, njegovih oblačil, njegove zunanje varnosti in obrambe (za kar mu ni dala ne bikovih rogov, ne levovih krempljev, ne pasjega zobovja, pač pa samo roke), vse ugodnosti, zaradi katerih lahko življenje postane prijetno, celo njegovo spoznanje in njegova preudarnost, pa tudi dobrotnost njegove volje, vse to naj bi bilo v celoti njegovo lastno delo. Zdi se, da si je bila narava tu vseč v svoji največji varčnosti in da je svojo živalsko opremo odmerila tako skopo, da jo je tako natančno uskladila s skrajno potrebo začenjajoče se eksistence, kakor da bi hotela, da naj bo človek, potem ko se bo iz največje surovosti enkrat s svojo lastno dejavnostjo povzpел do največje spretosti, notranje popolnosti v načinu mišljenja in s tem do srečnosti (kolikor je to možno na tem svetu), za vse to tudi edini zaslužen in dolžan zahvalo edino samemu sebi. Tako rekoč tako, kakor da bi narava merila bolj na njegovo umno *samovrednotenje* kakor na njegovo dobropočutje. Kajti tek človeških zadev je tak, da čaka na človeka cela vojska težav. Zdi pa se, da naravi sploh ni šlo za to, da bi človek živel dobro [wohl], pač pa ji je šlo za to, da naj se s svojo dejavnostjo proizvede do te stopnje, da lahko s svojim ravnanjem postane vreden življenja in dobropočutja. Ob tem pa je vendarle nenavadno naslednje: videti je, da opravljajo starejši rodovi svoj mukotrpní posel le z avoljo poznejših, za to namreč, da bi jim pripravili stopnjo, na podlagi katere bodo lahko še povišali gradnjo, ki je namera narave; hkrati pa naj bi samo poznejši uživali srečo, da prebivajo v zgradbi, katero je gradil dolg niz njihovih predni-

kov (seveda brez lastne namere), ne da bi bili sami deležni sreče, ki so jo pripravljali. A naj se zdi to še tako skrivnostno, je vendarle prav tako tudi nujno, kakor hitro predpostavimo, da naj ima živalski rod um in da naj se kot razred umnih bitij, ki so vsa smrtna, njihov rod pa je nesmrten, vendarle povzpne do popolnosti v razvoju svojih zasnov.

Četrti stavek

SREDSTVO, KI GA UPORABLJA NARAVA, DA BI DOSEGLA RAZVOJ VSEH SVOJIH ZASNOV, JE NJIHOV ANTAGONIZEM V DRUŽBI, KOLIKOR TA ANTAGONIZEM NA KONCU VENDARLE POSTANE VZROK ZA NJIHOV ZAKONIT RED. Z antagonizmom razumem tu *nedružabno družabnost* ljudi, se pravi njihovo težnjo [Hang], da se povežejo v družbo, ki pa je hkrati povezana z vsesplošnim [durchgängig] odporom, ki nenehno grozi s tem, da bo družbo ločil. Zasnova zanjo je očitno vsebovana v človeški naravi. Človeku je lastno nagnenje, da se *podružablja*, ker se v takem stanju bolj počuti človeka, se pravi ker bolj občuti razvoj svojih naravnih zasnov. Vendar pa je zanj značilna tudi močna težnja, da se *oposameznuje* (izolira), ker se srečuje v sebi tudi z nedružabno lastnostjo, da naj se vse ravna tako, kot si je sam zamislil, tako da pričakuje z vseh strani odpor, saj tudi o samem sebi ve, da je nagnjen k upiranju drugim. Prav ta odpor pa prebudi vse človekove sile in ga pripravi k temu, da premaga svojo lenobnost in da si, gnani s častihlepnostjo, oblastželjnostjo ali pohlepom, zagotovi položaj med svojimi tovariši, ki jih sicer bolj slabo *prenaša* [jmind. leiden], a jih tudi ne more *pustiti* na miru. Zato pride tu do prvih resničnih korakov od surovosti h kulturi, ki je pravzaprav vsebovana v človekovi družbeni vrednosti; postopoma se tako razvijejo vsi talenti, izoblikuje se okus in z nenehnim razsvetljevanjem je narejen začetek za utemeljitev načina mišljenja, ki lahko surovo naravno zasnovano za nravno razlikovanje sčasoma preobrazi v praktična naravna načela, na ta način pa lahko naposled soglašanje [Zusammenstimmung] z družbo, ki je *patološko* izsiljeno, preobrazi v *moralno* celoto. Brez onih lastnosti nedružabnosti, ki same po sebi sicer niso prijazne in netijo odpor, na katerega mora nujno naleteti vsak posameznik pri svojih egoističnih zahtevah, bi v arkadičnem ovčarskem življenju ob popolni slogi [Eintracht], zadostnosti in vzajemni ljubezni, vsi talenti ostali skriti, ljudje pa bi, dobrodušni kot njihove ovce, ki jih pasejo, svojemu bivanju dali vrednost, ki bi bila komaj kaj večja od tiste, ki jo ima to njihovo domače živinče; praznine stvarstva glede smotra, ki ga imajo kot umna narava, ne bi zapolnili. Bodimo torej hvaležni naravi za to, da se ne prenašamo, za nevoščljivo tekmujočo nečimrnost, za nepotešljiv pohlep po imetju ali po vladanju! Brez njih bi vse odlične naravne zasnove za vse večne čase nerazvite dremale v človeštvu. Človek hoče slogo, a narava ve bolje, kaj je dobro za njegov rod, in hoče razdor [Zwietracht]. Človek hoče živeti udobno in zabavno, na-

rava pa hoče, da preseže lenobnost [Lässigkeit] in nedejavno zadovoljnost z malim, hoče, da se zažene v delo in težave in da proti njim najde tudi sredstva, s pomočjo katerih se jih lahko preudarno reši. Naravna gonila, viri nedružabnosti in vsesplošnega odpora, ki porodijo toliko zla [Übel], a vendarle tudi priganjajo k novemu naprežanju sil, s tem pa k večjemu razvoju naravnih zasnov, nam torej kažejo ureditev modrega Stvarnika, ne pa denimo roke zlobnega duha, ki bi se mešal v njegovo čudovito ustanovo in jo kazil ali pa jo zaradi zavisti skvaril.

Peti stavek

NAJVEČJI PROBLEM ZA ČLOVEŠKI ROD, H KATEREGA REŠITVI GA SILI NARAVA, JE V TEM, DA DOSEŽE CIVILNO DRUŽBO, V KATERI VOBČE VLADA PRAVO. Ker je mogoče le v družbi, in sicer v tisti družbi, v kateri vlada največja svoboda, torej vsesplošni antagonizem njenih članov, hkrati pa so meje te svobode skrajno natančna določene in zavarovane, da bi lahko obstajala s svobodo drugih, – ker je torej le v družbi mogoče doseči najvišjo namero narave, in sicer razvoj vseh njenih zasnov v človeštvu, narava tudi hoče, da si človeštvo ta smoter, tako kot vse smotre svoje določenosti, daje samo. Zato mora biti družba, v kateri je mogoče najti *svobodo pod zunanjimi zakoni*, ki je v najvišji možni meri povezana s silo, ki se ji ni mogoče upirati, se pravi popolnoma *pravična civilna ureditev* [*bürgerliche Verfassung*], takšna družba mora biti torej nujno najvišja naloga, ki jo narava postavlja človeškemu rodu. Narava lahko namreč doseže svoje druge namere z našim rodом le z rešitvijo in izvršitvijo te naloge. Stiska je tisto, kar prisili človeka, ki se sicer tako navdušuje za nevezano svobodo, da stopi v to stanje prisile; in sicer najvišja stiska med vsemi, se pravi stiska, ki jo ljudje drug drugemu povzročajo sami, saj so njihova nagnenja vzrok za to, da v divji svobodi ne morejo dolgo obstajati drugo poleg drugega. A v takšni ogradi, kakršno je civilno združenje [*bürgerliche Vereinigung*], imajo nato prav ta nagnenja kar najboljši učinek: tako kot drevesa v gozdu s tem, ko skuša vsako prikrajšati drugo za zrak in sonce, prisilijo drugo drugega, da iščejo oboje nad seboj, s tem pa dobijo lepo ravno rast. Tista, ki poganjajo svobodno ter širijo svoje veje tako, kot se jim zdi in ločeno drugo od drugega, pa, prav narobe, rastejo zverženo, počez in krivo. Vsa kultura in umetnost, ki krasita človeštvo, najlepši družbeni red, sta plodova nedružabnosti, ki samo sebe prisili, da se disciplinira in da tako, z izsiljeno umetnostjo, popolnoma razvije kali narave.

Šesti stavek

TA PROBLEM JE NAJTEŽJI, HKRATI PA JE PROBLEM, KI GA BO ČLOVEŠKI ROD REŠIL NAJPOZNEJE. Težava, ki nam jo predstavi že gola ideje te naloge, je v naslednjem:

človek je *žival*, ki *potrebuje*, če živi med drugimi svojega rodu, *gospodarja*. Kajti svojo svobodo bo v razmerju do svojih podobnikov gotovo zlorabil; in čeprav želi kot umno bitje zakon, ki bi svobodi vseh postavil pregrade, ga njegovo samoljubno živalsko nagnenje vendarle nagovori, da tam, kjer sme, samega sebe izvzame. Potrebuje torej *gospodarja*, ki bo zlomil njegovo samovoljo in ga prisilil, da bo ubogal občevaljavno voljo, ob kateri je lahko vsak svobodен. A od kod bo vzel tega gospodarja? Od nikoder drugod kakor iz človeškega rodu. Vendar je ta gospodar prav tako žival, ki potrebuje gospodarja. Stvari se torej lahko loteva kakor hoče, a ne uspe mu videti, kako bi lahko prišel do poglavarja javne pravičnosti, ki bi bil sam pravičen. Poglavarja lahko išče v eni sami osebi ali pa v družbi številnih izbranih oseb. Vsak izmed njih bo vedno zlorabil svojo svobodo, če nima drugega nad seboj, ki ima glede na zakone oblast nad njim. Poglavar pa naj bi bil pravičen *sam na sebi* in bil vendarle *človek*. Ta naloga je zato najtežja med vsemi, da, njena popolna rešitev je nemogoča: iz tako krivega lesa, iz kakršnega je narejen človek, ni mogoče iztesati nič uravnane [nichts Gerades]. Narava nam nalaga le, da se bližamo tej ideji.² Da pa je to naloga, ki bo opravljena najpozneje, izhaja med drugim tudi iz naslednjega: zanjo so potrebni pravilni pojmi o naravi možne ureditve, velika izkušnost, poučena z bogatim tekom sveta, razen vsega tega pa še dobra volja, ki jo je pripravljena sprejeti. Tri takšne sestavine pa se le stežka znajdejo skupaj, če pa se to že zgodi, pa le zelo pozno in po številnih neuspešnih poskusih.

Sedmi stavek

PROBLEM IZGRADNJE POPOLNE CIVILNE UREDITVE JE ODVIŠEN OD PROBLEMA ZAKONITEGA ZUNANJEGA RAZMERJA DRŽAV IN GA NI MOGOČE REŠITI BREZ REŠITVE LE-TEGA. Kaj nam koristi, če si prizadevamo za izgradnjo zakonite civilne ureditve med posameznimi ljudmi, se pravi za ureditev *občestva*? Prav tista nedružabnost, ki sili ljudi v to občestvo, je tudi vzrok za to, da je vsako občestvo v zunanjem razmerju, se pravi kot država v odnosu do držav, v nevezani svobodi, tako da mora ena pričakovati od druge prav tista zla, ki so bila v breme posameznim ljudem in ki so jih prisilila, da so stopili v zakonito civilno stanje. Narava je torej to, da se ljudje med seboj ne prenašajo, da se celo velike družbe in državna telesa teh bitij med seboj ne prenašajo, zopet uporabila kot sredstvo, s pomočjo katerega je v njihovem neizogibnem *antagonizmu* našla stanje miru

² Človekova vloga je torej zelo umetna. Kako je s prebivalci drugih planetov in z njihovo naravo, tega ne vemo; če pa bomo to nalogo narave opravili dobro, si lahko laskamo, da zavzemamo med našimi sosedi v svetovni zgradbi položaj, ki še zdaleč ni nizek. Morda lahko pri njih vsak individuum v obdobju svojega življenja doseže vso svojo določitev. Pri nas je drugače, samo rod lahko upa na kaj takega.

in varnosti. Drugače rečeno, s pomočjo vojn in pretiranega oboroževanja zanje, ki nikoli ne pojenja, s pomočjo stiske, ki jo mora zaradi tega znotraj sebe naposled začutiti vsaka država, celo med samim mirom, žene narava k poskusom, ki so sprva še nepopolni, naposled pa prižene države, po številnih opustošenjih, prevratih in celo po popolnem notranjem izčrpanju njihovih moči, k temu, kar bi jim lahko um povedal tudi brez tako žalostnega izkustva, in sicer: da stopijo iz brezzakonskega stanja divjakov in zakoračijo v zvezo ljudstev [Völkerbund], v kateri nobena, tudi najmanjša država svoje varnosti in svojih pravic ne more pričakovati od lastne moči ali lastnega pravnega presojanja, ampak jih lahko pričakuje le od te velike zveze ljudstev (*foedus amphictyonum*), od združene moči [Macht] in od odločitve v skladu z zakoni združene volje. Naj se zdi ta ideja še tako sanjaška in naj so jo kot takšno še tako zasmehovali, denimo l'abbé de Saint-Pierre ali Rousseau (morda zato, ker sta menila, da je uresničitev take zveza preblizu), je vendarle neizogiben izhod iz stiske, ki jo ljudje povzročajo drug drugemu, stiske, ki tudi države prisili k isti odločitvi (naj bo zanje še tako težka), h kateri je bil prav tako nerad prisiljen tudi divjak, in sicer, da opusti svojo brutalno svobodo in da poišče v zakoniti ureditvi mir in varnost.– Vse vojne so torej prav tako tudi poskusi (ki sicer niso namera ljudi, ampak so namera narave), da se vzpostavijo nova razmerja med državami in da s pomočjo razdejanja ali pa vsaj razkosanja starih*, oblikujejo nova telesa, ki pa se prav tako ne morejo ohraniti – ne sama v sebi ne eno poleg drugega – in ki morajo zato prestati nove podobne revolucije. Vse dokler ni končno, deloma z najboljšo možno urejenostjo civilne ureditve od znotraj, deloma s skupnim dogovorom in zakonodajo od zunaj doseženo stanje, ki je podobno civilnemu občestvu in lahko tako kot *avtomat* ohranja samega sebe.

Ali naj zdaj od epikurejskega stekanja učinkujočih vzrokov pričakujemo, da bodo države kot drobceni delci materije s svojim naključnim trkom oblikovale najrazličnejše tvorbe, ki jih bodo nova trčenja spet razdejala, vse dokler se končno *po naključju* ne bo posrečila taka tvorba, ki se bo zmožna ohraniti v svoji obliki (srečno naključje, ki se bo verjetno le težko kdaj zares zgodilo!); ali pa naj prej domnevamo, da je tek narave pri tem pravilen in da vodi naš rod od najnižje stopnje živalstva postopoma vse do najvišje stopnje človeštva, in sicer z njegovo lastno umetnostjo, tudi če je ta od človeka izsiljena, in da narava v tej navidez divji razporeditvi na popolnoma pravilen način razvija tiste izvorne zasnove; ali pa nam je ljubše, da iz vseh teh človeških učinkovanj in nasprotnih učinkovanj v velikem ne nastane nič, vsaj nič pametnega, tako da ostaja vse tako, kakor je veljalo od nekdaj, in da zato tudi ni mogoče napo-

* [Pri Kantu *aller*: vseh; Akad.-Ausg. *alter*.]

vedati, ali nam razdor, ki je za naš rod nekaj tako naravnega, ne pripravlja na koncu, pa čeprav bomo v še tako nraavnem stanju, pekel zlega, s tem ko bo nemara samo to stanje in vse dosedanje napredke v kulturi zopet uničil z barbarskim opustošenjem (usoda, za katero pod vladavino slepega naključja ne moremo odgovarjati, s to vladavino pa se dejansko ujema brezzakonita svoboda, če ji ne pripišemo naravnega vodila, ki je na skrivaj povezano z modrostjo!)? Vsa ta vprašanja se bolj ali manj iztekajo v vprašanje, ali je morda umno, da predpostavimo, da je naravno ukrepanje *smotrno* v delih, v celoti pa vendarle *nesmotrno*? To, kar je opravilo nesmotrno stanje divjakov, da je namreč zadrževalo vse naravne zasnove v našem rodu, da pa ga je z vsem zlim, v katerega ga je postavilo, končno prisililo, da je iz tega stanja stopil v civilno ureditev, v kateri je mogoče razviti vse tiste kali, prav to opravi tudi barbarska svoboda že ustanovljenih držav: z uporabo vseh sil občestev za njihovo oboroževanje drug proti drugemu, z opustošenji, ki so posledica vojne, še bolj pa z nujnostjo, da so vedno v stanju pripravljenosti za vojno, je napredovanje popolnega razvoja naravnih zasnov sicer zavrtlo, hkrati pa v nasprotju s tem zla, ki jih poraja to stanje, primorajo naš rod, da odkrije za medsebojno upiranje številnih držav, ki izvira iz njihove svobode in je na sebi sicer zdravilno, zakon ravnotežja in da vpelje združeno silo, ki ta zakon podpira, torej kozmopolit-sko stanje javne državne varnosti. To stanje ni čisto brez vsake *nevarnosti*, zato da sile človeštva ne bi zaspale, a prav tako ni brez načela *enakosti* v njihovem medsebojnem *učinkovanju* in *nasprotnem učinkovanju*, da ne bi druga druge razdejele. Dokler ni narejen ta zadnji korak (in sicer zveza držav), torej skoraj na pol poti do nje, mora človeška narava pretrpeti najhujša zla, in to pod varljivim videzom zunanje blaginje. In *Rousseau* se niti ni tako zelo motil, ko je dal prednost stanju divjakov, če namreč pozabimo na to zadnjo stopnjo, ki jo mora naš rod še doseči. Umetnost in znanost sta nas v veliki meri *kultivirali*. Vse do nadležnosti smo *civilizirani* za najrazličnejše družabne priljudnosti in spodobnosti. Še zelo veliko pa nam manjka do tega, da bi se lahko imeli za že *moralizirane*. Ideja moralnosti sodi še h kulturi, tista raba te ideje, v kateri gre le za to, kar je pri častiljubju in zunanji spodobnosti podobno nraavnosti, pa sodi le k civiliziranosti. Dokler pa države uporabljajo vse svoje sile le za svoje nečimrne in nasilne razširitvene namere in tako nenehno zavirajo počasni trud za notranje oblikovanje načina mišljenja svojih državljanov, dokler jim v tej nameri celo odtegujejo sleherno podporo, ne moremo pričakovati nič takega. Za kaj takega je namreč potrebno vsako občestvo od znotraj obdelovati tako, da poskrbi za omiko svojih državljanov. Vse dobro, ki ni cepljeno na moralno-dobro nastrojnost, pa ni drugega kot goli videz in bleščeča beda. Človeški rod bo v tem stanju verjetno ostal tako dolgo, dokler se ne bo, na način, ki sem ga omenil, s svojo dejavnostjo povzpел iz kaotičnega stanja svojih državnih razmerij.

Osmi stavek

ZGODOVINO ČLOVEŠKEGA RODU IMAMO LAHKO V VELIKEM ZA IZVRŠEVANJE SKRITEGA NAČRTA NARAVE, KI NAJ PRIPELJE DO NOTRANJE – ZA TA SMOTER PA TUDI ZUNANJE – POPOLNE DRŽAVNE UREDITVE KOT EDINEGA STANJA, V KATEREM LAHKO NARAVA POPOLNOMA RAZVIJE VSE SVOJE ZASNOVE V ČLOVEŠTVU. Stavek je sklep, izpeljan iz tega, kar je bilo povedano prej. Kot vidimo, ima lahko filozofija tudi svoj hiliazem, vendar takšnega, kakršnega nastanek podpira njena ideja, čeprav le zelo od daleč, tako da je ta hiliazem vse kaj drugega kakor sanjaški. Gre le za to, ali lahko izkustvo odkrije kaj od tega teka naravne namere. Trdim, da *nekaj malega*, saj se zdi, da rabi ta krogotok, da bi se sklenil, tako dolgo, da lahko na podlagi majhnega dela, ki ga je človeštvo v tej nameri pustilo za seboj, določimo podobo njenega tira in razmerje dela do celote le z enako negotovostjo kot določamo na podlagi vsega dosedanjega opazovanja neba tir, po katerem gre v velikem sistemu zvezd stalnic sonce skupaj z vso vojsko svojih spremljevalcev. Vendar smo na podlagi občega temelja sistematične ureditve svetovne zgradbe in na podlagi tistega malega, kar vemo iz opazovanj, pri tem dovolj zanesljivi, da lahko sprejmemo sklep o dejanskosti takega krogotoka. A za človeško naravo je pač značilno, da celo do najbolj oddaljenega obdobja, ki čaka naš rod, ne more biti ravnodušna, da je le mogoče z gotovostjo pričakovati, da bo nastopilo. Še zlasti velja to v našem primeru, saj se zdi, da lahko z našim lastnim umnim ravnanjem dosežemo, da ta, za naše potomce tako razveseljiv trenutek, nastopi hitreje. Zato postanejo za nas zelo pomembni tudi šibki sledovi, ki kažejo na približevanje tega obdobja. Države so zdaj že v tako umetnem medsebojnem razmerju, da ne more nobena izmed njih popustiti glede notranje kulture, ne da bi v razmerju do drugih izgubila moč in vpliv. Tako je torej v precejšni meri zagotovljeno, če že ne napredovanje, pa vsaj ohranjanje tega smotra narave, in to celo tam, kjer gre za njihove častihlepne namere. Nadalje: tudi v civilno svobodo zdaj ni več mogoče kar tako poseči, ne da bi država občutila škodo, ki jo to povzroča vsem panogam, zlasti trgovanju, s tem pa pelje tudi do zmanjševanja vseh državnih sil v zunanjem razmerju. Ta svoboda pa se postopoma širi. Če državljana ovirajo pri tem, da išče svojo blaginjo na vse, njemu samemu vsečne načine, pod pogojem, da se ti načini ujemajo s svobodo drugih, tedaj zavirajo živahnost vsesplošnega pogoja, s tem pa tudi sile celote. Zato čedalje bolj odpravljajo osebne omejitve njegovega delanja in nehanja, temu pa dodajajo še splošno versko svobodo. Na ta način pa postopoma nastaja *razsvetljenstvo*, skupaj z blodnjami in muhavostmi, ki se pritaknejo zraven; razsvetljenstvo kot tisto veliko dobro, ki ga lahko človeški rod potegne celo iz samoljubnih razširjevalnih namer svojih gospodarjev, kadar gledajo ti le na svoje koristi. To razsvetljenstvo, ki ga spremlja, ker se razsvetljeni človek temu enostavno ne more izogniti, tudi njegova

udeleženosť na dobrem s srcem, se mora postopoma povzpeti vse do prestolov in vplivati celo na načela njihovega vladanja. Čeprav npr. našim vladarjem sveta za zdaj ne ostaja nič denarja za javne vzgojne ustanove in nasploh za vse, kar zadeva najboljše tega sveta, saj so vsa sredstva že vnaprej načrtovana za prihodnjo vojno, bodo vendarle našli lastno korist v tem, da sicer šibkih in počasnih samostojnih prizadevanj svojega ljudstva v teh zadevah vsaj ne bodo zavirali. In končno: sama vojna postaja postopoma dejavnost, ki je ne samo nekaj zelo umetnega, glede svojega izida za obe strani zelo negotovega, ampak je zaradi hudih nasledkov, ki jih država občuti v vse večjem dolžniškem bremenu (novem izumu), za katerega ni videti, kdaj bi ga bilo mogoče poplačati, nekaj zelo vprašljivega, razen tega pa v našem delu sveta, ki je tako močno spet s posli, vsak državni pretres tako močno vpliva na vse druge države, da se te države zaradi lastne ogroženosti, pa čeprav brez zakonite veljave, ponujajo kot razsodniki, na ta način pa pripravljajo od daleč vse za prihodnje veliko državno telo, kakršnega svet pred nami ne pozna. Čeprav je to državno telo za zdaj samo zelo grob zasnutek, se vendar v vseh udih, katerim gre za ohranitev celote, tako rekoč že prebujajo neko občutje, to pa zbuja upanje, da se bo, po številnih revolucijah preoblikovanja, končno nekoč vzpostavilo to, kar je najvišja namera narave, in sicer *obče kozmopolitsko stanje* kot nedrja, v katerih se razvijajo vse izvirne zasnove človeškega rodu.

Deveti stavek

FILOZOFSKI POSKUS, DA BI OBČO SVETOVNO ZGODOVINO OBDELALI GLEDE NA NAČRT NARAVE, KI MERI NA POPOLNO CIVILNO ZDRUŽENJE V ČLOVEŠKEM RODU, MORAMO OBRAVNAVATI KOT NEKAJ MOŽNEGA IN KOT NEKAJ, KAR SAMO PRISPEVA K TEJ NARAVNI NAMERI. Namen napisati *zgodovino* glede na idejo, kako naj bi potekal tek sveta, če naj bi ustrezal določenim umnim smotrom, je sicer nenavaden in na prvi pogled neslan; zdi se, da lahko taka namera pripelje le do nastanka *romana*. Če pa lahko sprejmemo predpostavko, da narava celo v igri človeške svobode ne postopa brez načrta in končne namere, bi ta ideja vendarle lahko postala uporabna. In čeprav smo preveč kratkovidni, da bi spregledali tajni mehanizem njenih ukrepov, nam ta ideja vendarle lahko služi kot vodilo, da *agregat* človeških dejanj, ki je sicer brez načrta, prikažemo kot *sistem*. Če začnemo namreč z *grško zgodovino* – kot zgodovino, ki nam je ohranila vso starejšo ali istočasno zgodovino ali pa se mora le-ta skozi njo vsaj potrjevati³ – in sledimo

³ Samo *učeno občinstvo*, ki je obstajalo neprekinjeno od svojega začetka vse do nas, lahko potrdi staro zgodovino. Vse, kar sega čez to občinstvo, je *terra incognita*, in zgodovino ljudstev, ki so živela zunaj tega občinstva, je mogoče začeti le od tistega trenutka dalje, ko so stopila vanj. Z *judovskim* ljudstvom se je to zgodilo za časa Ptolomejcev z grškim prevodom Bibilije, brez katerega bi bolj malo verjeli njihovim *izoliranim* poročilom. Razvoju

njenemu vplivu na tvorbo in popačenje državnega telesa *rimskega* ljudstva, ki je požrlo grško državo, dalje, če vse do naše dobe sledimo njegovemu vplivu na *barbare*, ki so ga razdejali, če pri tem *priložnostno* dodajamo državno zgodovino drugih ljudstev, tako kot je vednost o njih postopoma dospela do nas prav prek teh razsvetljenih narodov, bomo odkrili pravilni tek izboljšanja državnega ustroja v našem delu sveta (ki bo verjetno nekoč vsem drugim zakonodajalec). Če smo nadalje vedno pozorni le na civilno ureditev in njene zakone ter na razmerje med državami, kolikor sta tako prva kakor drugo z dobrim, ki sta ga vsebovala, nekaj časa rabila za to, da sta povzdigovala in povelečevala ljudstva (in z njimi tudi umetnosti in znanosti), s tem, kar sta vsebovala napačnega, pa sta jih zopet strmoglavljala, vendar tako, da je vedno preostala kal razsvetljenstva, ki je, s tem ko jo je vsaka revolucija razvijala dalje, pripravljala naslednjo, še višjo stopnjo izboljšanja, bomo, tako vsaj menim, odkrili vodilo, ki lahko rabi ne le za pojasnitev zapletene igre človeških zadev ali za večino političnega prerokovanja prihodnjih državnih sprememb (korist, ki so jo znali tudi sicer potegniti iz človeške zgodovine, tudi če so jo razumeli kot nepovezan učinek svobode brez pravil!); ampak se z njegovo pomočjo tudi odpre (česar se ne smemo upravičeno nadejati, če ne predpostavimo naravnega načrta) tolažec pogled na prihodnost, ki nam v širni daljavi kaže človeški rod, kako se s svojo dejavnostjo naposled le dvigne do stanja, v katerem se lahko popolnoma razvijejo vse kali, ki jih je narava položila vanj, tako da se lahko tu na Zemlji izpolni njegova določitev. Takšno *upravičenje* narave – ali boljše *Previdnosti* – ni nepomembna spodbuda za to, da izberemo posebno gledišče za obravnavo sveta. Kaj nam namreč pomaga, če slavimo in priporočamo v obravnavo veličastnost in modrost Stvarjenja v naravnem kraljestvu brez uma, če tisti del velikega prizorišča vrhovne modrosti, ki vsebuje smoter vsega tega – zgodovina človeškega rodu – deluje kot nenehen ugovor proti temu, tako da nas pogled nanj primora, da z nejevoljo odvrčamo od njega naše oči, s tem ko obupamo nad tem, da bi lahko tu kdajkoli našli popolno umno namero, pa nas pripravi do tega, da upamo nanjo le v drugem svetu?

Mojo namero bi razumeli napak, če bi menili, da sem s to idejo svetovne zgodovine, ki ima tako rekoč vodilo *a priori*, hotel izriniti delo na pravi, zgolj empirično pisani zgodovini. Gre samo za razmislek o tem, kar bi filozofska glava (ki bi morala biti med drugim zelo večja v zgodovini) lahko poskusila še z nekega drugega stališča. Razen tega mora sicer hvalevredna obširnost, s katero zdaj pišemo zgodovino svojega časa, pri vsakomur kar sama od sebe zbu-

njihovih pripovedi lahko sledimo od tu dalje (potem ko je bil ta začetek najprej raziskan tako, kot se spodobi). In tako je z vsemi drugimi ljudstvi. Prva stran v *Tukididu* (pravi *Hume*) je edini začetek vse resnične zgodovine.

diti pomislek glede tega, kako se bodo naši pozni potomci lotili tega, da bodo zajeli breme zgodovine, ki jim ga bomo zapustili po nekaj stoletjih. Nedvomno bodo cenili zgodovino najstarejše dobe, o kateri bodo pričevanja že zdavnaj ugasnila, le z vidika tega, kar jih zanima, z vidika tega torej, kar so ljudstva in vlade dosegla ali pa kar so pokvarila s kozmopolitskega gledišča. Prav upoštevaje tega gledišča, prav tako tudi častihlepnosti tako državnih poglavarjev kakor njihovih služabnikov, da bi jih usmerili k edinemu sredstvu, ki lahko častitljiv spomin nanje prenese poznejšim časom, pa lahko deluje tudi kot *drobna* vzpodbuda za poskus take filozofske zgodovine.

Prevedel Rado Riha

PRIKAZI IN OCENE

ALEŠ DEBELJAK

NA RUŠEVINAH MODERNOSTI:

institucija umetnosti in njene zgodovinske oblike

Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1999, xxi + 224 str.

Aleš Debeljak je posegel v razpravo o razmerju med modernostjo in postmodernostjo že pred desetletjem z delom *Postmoderna sfinga: kontinuiteta modernosti in postmodernosti*. Razprava je kmalu dobila status učbenika oz. tako rekoč »klasičnega domačega branja« o postmodernosti in njenem odnosu do modernosti. Nova knjiga, ki se loteva sorodne tematike pod naslovom *Na ruševinah modernosti*, se še vedno opira na *Postmoderno sfingo*, predvsem pa temelji na njegovem delu, ki je leta 1998 izšlo v angleškem jeziku pod naslovom *Reluctant Modernity: The Institution of Art and its Historical Forms* (Rowman & Littlefield, 1998).

Avtor v uvodu poudarja, da je njegov namen »podati teoretsko razlago odnosa med kapitalističnim načinom proizvodnje in institucijo umetnosti v moderni dobi, vključno s časom po drugi svetovni vojni, ko multinacionalne korporacije vse bolj opredeljujejo način proizvodnje. Podana spoznanja omogočajo nadaljnjo raziskavo družbenega statusa in vloge umetnosti v okvirih postmodernosti« (str. xv). Postmodernosti pri tem ne razume kot povsem nove epohe, temveč kot »družbeno zgodovinsko obdobje radikalnih posledic

modernosti« (*ibid.*). Tudi za to obdobje pa velja, da družbeni status, legitimiranje in recepcijo umetnosti oblikuje ena izmed bistvenih značilnosti moderne dobe, namreč avtonomija umetnosti kot ločena vrednostna sfera. *Na ruševinah modernosti* se ukvarja prav s slednjo ter prinaša sociološko in zgodovinsko refleksijo, podprto z dokazi, ki utemeljujejo obstojnost avtonomije umetnosti. Metodološki okvir študije je utemeljen na teoriji moderne kulture Maxa Webra in, iz kritične teorije izhajajočih, analizah avtonomne umetnosti kot meščanske institucije; ta okvir občasno dopolnjujejo dela Arnolda Hausserja in Raymonda Williama.

V prvem poglavju avtor predstavi oris logike modernosti, ki predstavlja večplasten proces družbenih sprememb, ki »obsegajo progresivno, čeprav postopno izboljšanje življenjskih pogojev v smislu tehnološkega napredka, pa tudi – kar ni nič manj pomembno – v načinih, kako modernost misli samo sebe« (str. 1). V tem obdobju so racionalni pojmi zamenjali spontano razumevanje neposredno doživetega sveta, s tem pa zagotavljali, da so bile razlike izenačene ter prevedene na abstraktne kategorije, ki so omogočale ra-

čunanje v skladu s principi kapitalistične proizvodnje. Proces racionalizacije je bil povezan z dinamiko, ki je obsegala rast družbene avtonomije, vse večjo specializacijo in razvoj vrednostnih sfer: umetnosti, znanosti in morale. Delitev na vrednostne sfere temelji na Kantovi kritični filozofiji, ki je predstavljala osnovo za Webrovo pojmovanje zahodne modernosti. Značilnosti posameznih vrednostnih sfer so notranje veljavni zakoni, notranja razvojna logika in strokovnjaki, ki razpolagajo z boljšim poznavanjem teh zakonov in logike, ter se na ta način ločijo od drugih posameznikov. Diferenciacija vrednostnih sfer je bila zgodovinski predpogoj za vzpostavitev umetnosti kot institucije v meščanski družbi, njen neodvisen status in družbena avtonomija pa je postala uredničkiva šele, ko je bila umetniška proizvodnja organizirana v skladu z načeli tržne ekonomije: »Moderna umetnost je bila od svojih začetkov v sedemnajstem stoletju, skozi napetosti družbenega posredništva, povezana z vzponom tržne ekonomije in s tem z blagovno-menjalno obliko« (str. 27–28). Institucija avtonomne umetnosti je tako neolčljivo povezana z blagovno-menjalno obliko, kar pomeni, da je »za sociološko pojmovanje moderne avtonomne umetnosti nujni pogoj kritična analiza meja meščanske javne sfere kot posebnega področja ločenega od državnih institucij« (*ibid.*).

Takšne analize se avtor loteva v drugem poglavju, kjer izpostavi protislovja meščanske javne sfere. Pokaže, kako se je le-ta najprej pojavila kot osvobojevalni odgovor na absolutistično oblast monarha in aristokracije v poznem sedemnajstem stoletju, v času, ko je bila javna sfera izključena. Meščanstvo v vzponu je razvijalo politično in mo-

ralno zavest prav skozi »javno racionalno-kritično diskusijo«, ki se je odvijala znotraj novo nastalih meščanskih institucij, ki so pospeševale tudi dovzetnost za avtonomna umetniška dela. »Estetiški diskurz ... je utrl pot politični kritiki absolutistične države; bil pa je tudi nared, da se ... ubrani pred vzpenjajočim proletariatom« (str. 65). Umetnost je poskušala ubežati prisilam trga, zakonitostim lastnine in temu, da bi postala zgolj blago (najbolj očitno v obdobju romantike), skratka vsem dejavnikom, ki so ogrožali njeno avtonomijo, čeprav je to avtonomijo omogočila ravno »osamosvojitve od tradicionalnih oblik njene legitimizacije (od Olimpa, cerkve, dvora, samostana, itd.). Ta beg je vodil v delitev umetnostne proizvodnje na avtonomno visoko umetnost na eni strani in na trivialno množično kulturo na drugi« (str. 66). Da pa razprava ne bi zapadla goli spekulaciji, brez zasidranoosti v konkreten družbeno-zgodovinski okvir, se avtor najprej posveti statusu umetnosti v tradicionalni (predmodernej) družbi; šele ta po njegovem mnenju omogoča nadaljnjo razpravo o specifičnih vidikih kapitalistične preobrazbe moderne umetnosti.

Tretje poglavje tako osvetljuje tradicionalni status umetnosti, pri čemer avtor za izhodišče vzame domnevo, da heteronomni status umetnosti v tradicionalni družbeni formaciji služi kot ozadje, na katerem se bo lahko jasneje pokazal avtonomni status umetnosti v moderni družbeni formaciji. Pregled določenih zgodovinskih obdobj (od antične Grčije, preko srednjega veka do modernosti) je pokazal, da so k oblikovanju moderne meščanske avtonomije umetnosti prispevali predvsem trije temeljni procesi: kapitalistični način proizvodnje in delitve dela; industrijska re-

volucija in nova proizvodjalna sredstva; ter razpad absolutistične politične ureditve, ki mu je sledilo vzpostavljanje enakopravnosti, demokracije in racionalnosti. S tem je avtor pokazal, da je družbeno opredelitev forme in vsebine ter družbeni status umetnosti radikalno spremenil prav premik od tradicionalnih k modernim oblikam legitimacije; ter da se je moderna umetnost osvobodila prisil tradicionalnega legitimiranja, ki sta ga utelešala cerkev in dvor, njeno institucijo pa so zdaj določali avtonomija, javna dostopnost, posredniški kanali, strokovnjaki in estetiški diskurz (str. 97). Moderna avtonomna umetnost se je razvila v privlačno alternativo svetu trgovanja, čeprav jo je moderni kapitalizem »ustrezno« preoblikoval: objektiviral je družbene odnose med umetniki in občinstvom, komercializiral je umetniška dela in vzpostavil raznolikost občinstva. V modernem kapitalizmu tako naletimo na dve vzporedni pojmovanji umetniškega dela: umetniško delo je nekaj avtonomnega, osvobojenega neposrednega zunanjega nadzora, vendar pa tudi tržno blago (str. 98). V okviru meščanske javne sfere sta torej pogoj za racionalno kritično javno razpravo o umetnosti predstavljala predvsem komercializacija in prost dostop do kulturnih dobrin.

Naslednje poglavje je posvečeno obravnavi razkroja meščanske javne sfere, ki se je po avtorjevem mnenju zgodilo v drugi polovici dvajsetega stoletja. Obravnava torej, po avtorjevem mnenju »vse bolj kočljivo, če že ne povsem nevzdržno obliko liberalno meščanske javne sfere v razmerah korporativnega kapitalizma. ... Njegova glavna značilnost je kolonizacija življenjskega sveta (Lebenswelt). S tem je mišljeno uničujoče poseganje instrumentalnega razu-

ma v estetsko in moralno vrednostno sfero« (*ibid.*). Kolonizacijo življenjskega sveta in njeno družbeno razvejanost opisuje in vrednoti z različnih vidikov: z vidika informacijskih industrij kot oblike prikritega gospostva; z vidika vzpona korporacijskih strokovnjakov in njihovega upravljanja z vsemi družbenimi funkcijami; birokratskega nadzora potrošnje, ki služi kot strateški vir ohranjanja družbenega reda; z vidika razkroja osebne integritete in vzpona »administrativnega despotstva«; preobrazbe javnih državljanov v privatne potrošnike; in z vidika zatona meščanskega individualizma. Avtor predpostavlja, da država in korporativne elite aktivno onemogočajo avtonomno javno življenje, s tem ko si zasebno prilaščajo sredstva komunikacije ter depolitizirajo javnost. Javni nadzor nad državnimi in korporativnimi odločitvami zamenjuje zapleteno tehnično »nadzorovanje družbe«, korporativno določanje posameznikovih želja pa predpostavlja omrtvičeno in depolitizirano prebivalstvo. »Posameznik svoje dezorientiranosti ne more več subjektivno izkušati kot takšne, saj blagovni fetišizem, ki ga pospešuje 'prisila trošenja', ne deluje zavestno. Deluje namreč kot del (re)produkcije zavesti« (str. 99). Posledica omenjenih procesov se po avtorjevem prepričanju kaže predvsem v tem, da dediščine moderne javne sfere ni več mogoče podpirati brez resnih zadržkov. Javno sfero, v kateri naj bi osebe, ki se shajajo, svobodno govorile, se družile in avtonomno odločale o svojem delovanju, je spodjedlo državno in korporativno zvajanje posameznikov na zgolj predmete administrativnega nadzora. »Posameznik v razvitem kapitalizmu torej svoje obnašanje prilagaja pasivno regresivnemu merilu družbenega konformiz-

ma« (str. 131). Tržne strategije so porabnike z manipuliranjem pripravile do pristajanja na lažno nujnost trošenja kot edinega načina izživetja individualnosti, parametre, znotraj katerih bi obstajala možnost udejanjanja pristne izbire, pa dejansko vnaprej pokupi korporativno usmerjanje želja, potreb in stremljenj posameznikov (str. 141). Posledice, ki jih prinaša takšen razvoj za institucijo umetnosti, avtor analizira v sklepnem, petem poglavju.

Najprej se na kratko posveti zgodovinski avantgardi kot tistemu kriteriju, do katerega naj bi se opredelilo sleherno umetniško gibanje, ki prihaja za njo. Zgodovinska avantgarda je na tem mestu pomembna, ker si je prizadevala preseči institucijo avtonomne umetnosti in v imenu utopične družbene spremembe vključiti umetnost v vsakdanje življenje. Predstavlja prvi primer umetniškega gibanja v zgodovini zahodne umetnosti, ki se je skušalo na radikalno kritičen način spopasti s posebnim družbenim statusom moderne umetnosti. Ta poskus pa je po avtorjevem mnenju spodletel, ker »se je končal s propadom estetske in praktične razsežnosti, ne da bi sprožil osvobajajoče učinke« (str. 142). Vendar pa je kljub dejstvu, da avtonomni status umetnosti ni bil uničen, zgodovinska avantgarda vseeno zapustila sledove revolucionarnih stremljenj. Prevladujoče ideje o umetnosti in avtonomni status umetniških del je podvrгла radikalni kritiki, poleg tega pa je osvobodila umetnika zavezanosti določenemu slogu ali obvezne rabe določenih pristopov in postopkov. Vendar ne le to, zgodovinska avantgarda je razvila tudi nov pojem umetniškega dela: notranji pomen dela ne izhaja več iz hermenevitično skladne zunanje totalitete; le frag-

mentarno umetniško delo lahko zrcali razdrobljeno meščansko družbo in blodnje njene zavesti (str. 156). V nasprotju z vzvišenim umetniškim slogom, ki bi bil mogoč le znotraj avtonomne institucije umetnosti, je zgodovinska avantgarda dejavno pospeševala življenjski slog, po katerem so estetske vrednote življenjskega sveta odločno zatirale ostale družbene prakse. S tem pa se je postopoma pojavila potreba po procesu, ki bi vodil v estetizacijo vsakdanjega življenja in zagotavljal neodtujeno bivanje. »Zgodovinska avantgarda je imela namen le osvoboditi in izkoptati utopične vrednote (lepoto, resnico, dostojanstvo), pokopane v avtonomni umetnosti« (str. 163). Njeno delovanje pa je temeljilo na predpostavki, da estetizacija vsakdanjega življenja dokončno vsebuje pogoje za neodtujeno bivanje. Toda, če je zgodovinski avantgardi uspelo odvzeti legitimnost sami instituciji umetnosti, pa je estetizaciji vsakdanjega življenja spodletel poskus, da bi preobrazila družbo v skladu z omenjenimi utopičnimi vrednotami. Po avtorjevem mnenju se je utopija zgodovinske avantgarde izrodila v svoje nasprotje.

Umetnosti ves čas grozi, da bo padla nazaj v položaj odvisnosti od zunanje avtoritete in znova dobila heteronomni status. Vendar pa kolikor avtonomna umetnost vseskozi išče nekaj novega, toliko bolj blede ločnica med umetnostjo in proizvodi kulturne industrije. »Sodobna umetnost se mora zato, če hoče še opozarjati na zastrti pomen bežnega trenutka transcendence, zastrmeti v obraz korporativne Meduze s sijočo grimaso mnogokrat brušenega nasmeha srečnih nakupovalcev, ki naj edini uteši duhovno izstradane« (str. 169). Postmodernistična umetnost je »para-

doksni proizvod kreativnih moči, osvobojenih neposrednega družbenega smotra ali posredovanega moralnega imperativa 'obljube sreče'« (str. 170). Izguba kritične in utopične projekcije v prihodnost je avantgardo, ki je bila implicitno etično gibanje, preobrazila v eksplicitno (postmoderno) estetiško gibanje. V postmodernem pluralizmu imajo vsi izrazni načini enak status, vloga poznavalcev umetnosti pa je zvedena predvsem na svetovanje v zvezi z investicijami (str. 185).

Na ruševinah modernosti se izteče v kratkem prikazu pop arta, umetnosti šestdesetih let, ki po trditvi avtorja velja za ameriško različico avantgarde. Prav na tem primeru in ob konkretnem in najbolj razvpitem predstavniku te umetnosti, Andyju Warholu, se osredotoča na mehanizme politične in družbene prilagoditve umetnosti v postmoderni dobi. Avtor ugotavlja, da pop artu ni uspelo, da bi »nadaljeval tradicijo kritične negativnosti, odklanjanja obstoječega ter vzpostavljanja umetniškega področja kot alternativne protisliske družbi. Pop art se je raje cinično odločil za sprejetje blagovnega fetišizma kot družbene danosti« (str. 186).

Zdi se, da Debeljak na tem mestu glede Warholovih del zastavlja isto vprašanje kot ga je pred njim že Fredric Ja-

meson: Če Warholova dela niso močne politične izjave, zakaj to niso? In vendar Warholova dela so politične izjave, če mednje štejemo (in kako jih ne bi) tudi na videz zgolj formalne »no comment!«. In Warhol izjavlja prav to: »no comment!«. Ne gre za to, da mu ne bi »uspelo« nadaljevati tradicije kritične negativnosti ali odklanjati obstoječega. Gre za to, da tega ni nikoli niti poskušal, ker mu takšna oblika kritike nikoli ni bila cilj. Ni poskušal vzpostaviti alternativne protisliske družbe, temveč ji je nastavil ogledalo. Vprašanje je, če je na primeru pop arta mogoče govoriti o cinizmu, s katerim se je le ta odločil za sprejetje blagovnega fetišizma, če sta se družbeni vlogi umetnika in poslovneža (ki sta se v modernosti izključevali) prekrili. Warhola je pač, tako kot vsakega poslovneža, zanimal denar – in to popolnoma iskreno. *Na ruševinah modernosti* izhaja iz kategorij in vrednot, ki so utemeljene v obdobju modernosti, od tod pa izhaja tudi ideal umetnosti in umetnika, ki mu Warhol več ne ustreza. Seveda pa se razprava, ki s takšnimi vrednotenji posega v samo bistvo postmoderne institucije umetnosti – odklanjanje subjektivnosti in individualnosti del, sprejemanje blagovnega fetišizma in politično ravnodušnost – težko izogne melanholiji.

Ernest Ženko

KARL R. POPPER
 THE WORLD OF PARMENIDES
 Essays on the Presocratic Enlightenment
 Routledge, London in New York 1998, 305 str.

Knjiga Karla R. Popperja *Parmenidov svet* je zbirka desetih esejev z dodatkom in je bila izdana posthumno. Domnevamo lahko, da bi jo sam Popper urenil drugače, kot jo je zastavil leta 1993. Zato se moramo vzdržati preostre kritike glede zaporedja esejev, ki je krivo, da je ponavljanje nekaterih esejev zaradi obravnavanja enake, če ne že kar iste tematike, preočito, branje pa manj privlačno. Tu mislimo predvsem na tretji, četrti in peti esej¹, kjer teče razprava v glavnem o tem – resda vsakič v različnih kontekstih in z drugačnega zornega kota – v kakšnem odnosu sta med seboj pot Resnice in pot Videza ali Domneve, kot jo imenuje Popper, o naravi teh poti in problemih, ki iz njiju izhajajo. Preden preidemo na prikaz glavnih tez knjige, velja nekaj besed nameniti še naslovu knjige. Naslov jasno napoveduje tematiko, s katero se v tej knjigi ukvarja Popper, ko v izbranih esejih podaja svojo interpretacijo nekaterih antičnih filozofov kot so Parmenid, Ksenofan, Heraklit in drugi. Podnaslov knjige *Eseji o razsvetljenstvu predsokratikov* pa odraža posebnost knji-

ge, ki je v tem, da uporablja Popper interpretacijo antičnih besedil kot podkrepitev temeljne teze svoje spoznavno-teoretske zastavitve. Knjigo zato ni priporočljivo brati brez predhodnega poznavanja nekaterih ključnih Popperjevih del, npr. *Domneve in ovržbe*, *Odprta družba in njeni sovražniki*, *Logika znanstveneга odkritja*. Avtor se namreč v esejih ne prestando sklicuje nanje, razumevanje nekaterih esejev (predvsem sedmega: »Onkraj iskanja nespremenljivosti« in začetek desetega eseja: »Zaključne opombe o podpori in protipodpori: kako induktivna metoda postane protiinduktivna metoda in se *epagoge* sprevrže v *elenchus*?« pa je brez predhodnega poznavanja obravnavane tematike – obsežnim opombam navkljub – otežkočeno, če ne že onemogočeno. Knjiga, ki jo imamo pred seboj, torej ni uvod v neko čisto novo tematiko, drugačno od tistih, ki smo jih pri Popperju sicer vajeni. Kot že v svojih prejšnjih tekstih, npr. v *Odprti družbi*, Popper tudi skozi te izbrane eseje prikazuje svoje metodološke ideje. Tudi tokrat ostaja predvsem epistemolog (kar je razvidno tudi

¹ Tretji esej nosi naslov »Kako lahko luna osvetli Parmenidovi dve poti (I)«. Sledita mu četrti esej z istim naslovom iz 1989 leta in peti esej z naslovom »Ali lahko luna osvetli Parmenidove poti?«.

iz naslovov podpoglavij posameznih esejev), ki skuša na eni strani predstaviti svoje branje fragmentov njemu najljubših filozofov zgodnjegrškega obdobja; na drugi strani pa na podlagi tega branja podkrepiti svoje temeljne spoznavnoteoretske zastavitve. Poskus prikaza kontinuitete znanosti po metodi domnev in ovržb tako ni le glavni poudarek Popperjeve knjige, temveč tudi rdeča nit, ki zbirko esejev povezuje z ostalim Popperjevim opusom.

Omejili se bomo na prikaz nekaterih stališč Popperjeve interpretacije antične filozofije, ki obsega tako predsokratike (od Talesa pa vse do Heraklita) kot tudi Platona, Sokrata in Aristotela. Popper skuša skozi vse eseje, v katerih se ukvarja s Parmenidom, poudariti njegovo pomembnost s tem, da ga ima za enega prvih spoznavnih teoretikov (po leg Ksenofana), radikalnega monista, ljubitelja znanosti in iznajditelja prvega deduktivnega dokaza. Vprašanje, ki si ga zastavlja bralec, je seveda, kaj skuša doseči Popper s tem, da prikazuje Parmenida predvsem kot kozmologa. V šestem eseju z naslovom »Parmenidov svet: opombe na Parmenidovo pesnitev in njen izvor v antični kozmologiji« se namreč Popper trudi rehabilitirati podobno Parmenida kot znanstvenika, s katero nadomešča običajno predstavo o Parmenidu kot pesniku, ki je doživel mistično izkustvo in od boginje prejel resnico o svetu. Pri tem poudarja pomembnost odkritij, do katerih naj bi prišel kozmolog Parmenid: odkritje Luninih men ter postavitev teorije o sferičnosti Zemlje in Lune. Čeprav obe odkritji temeljita na napačnem opazova-

nju, sta po Popperjevem mnenju kljub temu pomembni, ker sta nastali na podlagi kritičnega presojanja in popravljanja teorij predhodnikov (Talesa, Anaksimandra in Heraklita). S predhodniki povezuje Parmenida prepričanje, da obstajata dveh vrsti vednosti, popolna, ki je ljudem nedosegljiva, dostop do nje pa imajo le bogovi, in nepopolna, človeška vednost. Po Popperjevem mnenju se Parmenid ločuje od svojih predhodnikov kot začetnik tradicije, po kateri sta kozmologija in znanost načina iskanja skrite resničnosti – stvari v sebi² za svetom videza. Ksenofanova ugotovitev, da je človeško znanje zgolj ugibanje, je za Popperja zelo pomembna, saj vidi v njej anticipacijo svoje epistemologije. Opirajoč se na Ksenofanovo kategorizacijo vednosti, izpelje Popper v tem eseju lastno spoznavnoteoretsko tezo, ki se glasi: »Vse znanstvene teorije so miti; znanstvene teorije ostanejo hipotetične, pod vplivom kriticizma pa postanejo vse boljši približek (skriti) resničnosti.« (116). Na podlagi te in še nekaterih drugih predpostavk, ki jih utemeljuje s svojstvenimi prevodi, zagovarja Popper stališča, da je Parmenid najprej skonstruiral (in zagovarjal) kozmogonijo poti Videza, nato (pod vplivom Ksenofanovega kriticizma) podvomil vanjo in jo končno zavrnil kot iluzijo. Popper opira svoje stališče, kot smo že omenili, predvsem na svoje prevode, v tem primeru na prevod fraze *eidota phota* z »izkušen človek«. Iz tega prevoda Popper izpeljuje, da je bil Parmenid, preden je od boginje prejel razodetje o obstoju gotove vednosti, kozmolog, izkušen »popotnik« na poti Vide-

² Popper se strinja z Burnetom, da gre tu za aluzijo na Kanta. Aluzija po njegovem mnenju ni anahronistična, saj trdi, da moramo Parmenidove stvari-v-sebi razumeti kot vsebovane v prostoru. Po Popperju lahko Parmenida zaradi njegovega jasnega razlikovanja med videzom in resničnostjo obravnavamo kot Kantovega predhodnika.

za. Izmed Popperjevih prevodov, ki so v nasprotju z uveljavljenimi prevodi, velja omeniti še njegovo prevajanje fraze *eoikota tois eutomoisi* kot »podobnost resnici«. Na tem prevodu utemeljuje Popper svoj odgovor na vprašanje, čemu je boginja pot Videza sploh vključila v sklop svojega razodetja – zaradi tega meni Popper, ker gre za dober približek resnici.

Popper se pri svojem poskusu rehabilitacije Parmenida kot znanstvenika ne opira samo na njegovo kozmologijo. V sedmem eseju spregovori tudi o t. i. postparmenidovski doktrini, po kateri »je znanost omejena zgolj na iskanje nespremenljivosti...« (154). Gre za nauk, ki je po Popperjevem mnenju »...določal meje znanosti celih štiriindvajset stoletij« (154). V podporo svoji tezi navaja Weylovo razlago relativnostne teorije, ki vodi po njegovem mnenju k interpretaciji »parmenidovskega« zaprtega bloka univerzuma. Weyl namreč, podobno kot Parmenid, razume spremembo zgolj kot iluzijo. Sprememba, kot pravi, »...v štiridimenzionalni objektivni realnosti ne obstaja; je zgolj iluzija, ki je posledica našega (zmotnega) zaznavanja.« (166). Weylova razlaga je tako po Popperju dokaz za to, da nekatere moderne teorije, ki obravnavajo relativnost prostora in časa (Boltzman, Schrödinger idr.), razumejo vesolje kot zaprto in vseskozi determinirano. Osnovo za takšno interpretacijo vesolja pa je po Popperjevem mnenju ponudil že Parmenid s svojo kozmološko razlago. Popper (post)parmenidovske doktrine kot inačico racionalizma, ki deterministično razlaga univerzum, zavrača z utemeljitvijo, da so argumenti za determinizem prešibki. Namesto tega zagovarja zdravorazumski pogled,

po katerem je prihodnost v vsakem časovnem obdobju odprta.

A Popper ne želi »popraviti« le Parmenidove podobe. Prav tako skuša na novo brati tudi Ksenofana in opozoriti na njegovo veličino – predvsem mu želi povrniti izgubljeno vlogo pri dosežkih, ki naj bi bili v resnici njegovi, kasneje pa so jih pripisali komu drugemu ali pa so jih preprosto pozabili. V svojem drugem eseju (ki je nedokončan; gre za »sestavljanko« odlomkov iz že objavljenih tekstov) predstavi bralcu Ksenofana kot začetnika grškega razsvetljenstva (v tem naj bi bil predhodnik ideje, da se je treba boriti proti mrčnosti in za resnico, da je treba pisati jasno in skromno, biti kritičen do družbe), kot prvega kritika antropomorfizma in moralista. Popper mimogrede poda še kritiko sodobnega epistemološkega pluralizma in se med »...neumnostjo, izraženo v sloganu 'Vse gre!'« (54) in med moralizmom Ksenofanovega tipa odloča za slednjega. Brez dvoma pa je pri Popperjevem prikazu Ksenofanove podobe najbolj zanimiva njegova interpretacija Ksenofana kot spoznavnega teoretika: po Popperjevem mnenju je Ksenofan namreč prvi zagovornik domnevne vednosti. Ksenofan naj bi prvi prišel do ugotovitve, da je človeško znanje zgolj domnevno, da predstavlja zgolj približek resnici, vendar kljub vsemu prinaša napredek. Iskanje napak preko metode kritičnega diskurza je po Ksenofanu koristno, saj pripomore k izboljševanju »starega« znanja in s tem k boljšemu približku (objektivni) resnici, ki pa je človeku nedosegljiva – glede tega je Ksenofan po Popperjevem mnenju še »tradicionalist«.

V drugih esejih se Popper razen s predsokratiki ukvarja še s Sokratom,

Platonom in Aristotelom. Tako že v uvodu zoperstavi nauka Sokrata in Aristotela; Sokratov *elenchus* (tj. dokazovanje nasprotnikove nevednosti s pomočjo konkretnih primerov, ki služijo kot eksperiment) postavi nasproti Aristotelovemu induktivnemu dokazu (*epagoge*). Popper tu spodbija splošno sprejeto mnenje o tem, kdo je bil utemeljitelj induktivne metode in skuša pokazati, da je Sokratu izum induktivne metode »podtaknil« Aristotel. Glede tega problema je zanimiva njegova teza, da »... Aristotel ni prevzel odgovornosti za svoje odkritje, ker se je zavedal, da je njegova interpretacija vednosti precej bližju Protagorovi, katerega mnenje, da človeška vednost ni dosegljiva, ni priznaval« (4). Aristotel s svojo teorijo o gotovi vednosti (ki je dokazljiva) tudi dokončno prekine s tradicionalnim razlikovanjem med božjo vednostjo in človeškim ugibanjem, kar Popper poveže s koncem predsokratske kozmologije. Aristotelu se Popper posveča še v fragmentarnem dodatku, kjer ga med drugim zanimajo njegova odkritja na področju matematike. Matematika oz. geometrija pa je tudi tema Popperjevega devetega eseja »Platon in geometrija«. S predsokratiki – od Talesa do Parmenida – se Popper ukvarja še v svojem prvem eseju »Vrnitev k predsokratikom«. V osmem eseju³, ki nosi naslov »Opombe o predzgodovinskem odkritju sebsta in o problemu telo-duh v antični grški filozofiji« Popper – kot že tolikokrat poprej – predstavi svoje poglede na problem telo-duh. Temeljna teza tega eseja je trditev, da so bili »... vsi misleci do Descartesa, vključno z njim,

o katerih poziciji znamo povedati kaj določenega ... interakcijski dualisti ...« (227).

Mnogo tveganih trditev, ki odlikujejo Popperjevo knjigo, smo pustili ob strani, nekatere izmed njih zato, ker jih zaznamuje izrazito spekulativna naravnost. Takšna je na primer njegova hipoteza o domnevni Parmenidovi barvni slepoti. Hipoteza naj bi po Popperju (kljub svoji spekulativni naravi in ne-preverljivosti) dobro razložila neko drugo Parmenidovo postavko, po kateri »... svet videza ni posledica čutov, pač pa človekovega poimenovanja stvari« (125). Ali pa teza, po kateri je Parmenidova »boginja« pravzaprav njegova slepa sestra, ki naj bi ga seznanila z neresničnostjo vidnega sveta. Tovrstne hipoteze nemara res pripomorejo k rehabilitaciji Parmenidove podobe znans-tvenika, vendar jih je prav zaradi njihove spekulativne narave težko kritično oceniti in jim pripisati vrednost, ki jim pripada. Tega se je navsezadnje zavedal tudi Popper sam, saj nas v zanj značilnem racionalnem duhu nenehno opominja in poudarja domnevno naravo vseh svojih uporabljenih tez. Hkrati nas spodbuja h kriticismu, vendar ne h kakršnem koli: k takšnemu, ki bi razložil še več.

Naš prikaz Popperjevega dela *Parmenidov svet* lahko sklenemo z ugotovitvijo, da gre za delo, ki nas prepričuje, da je moč hipoteze odvisna od tega, koliko in kako dobro uspe stvari razložiti, pa naj izgleda še tako nenavadna in drzna. Temu primerna je tudi Popperjeva interpretacija antične filozofije, ki jo odlikuje predvsem nov način njenega

³ Esej je vzet iz knjige *Sebstvo in njegovi možgani: argument za interakcionizem*, ki jo je Popper napisal skupaj z J. Ecclesom (1977), in sicer iz 3. izd., London 1990. Esej se od izvirnika neznantno razlikuje.

branja. Skozi postavitev nekaj izjemno drznih hipotez nam Popper prikazuje kontinuiteto in razvoj znanosti od pred-sokratikov do modernega časa. Knjiga *Parmenidov svet* je delo, ki zahteva dobro poznavanje tako antične filozofije kot tudi moderne znanosti. Njena glavna odlika so tvegane hipoteze, ki jih

Popper v večini primerov konsistentno povezuje s svojimi glavnimi spoznavno-teoretskimi tezami, po drugi strani pa so tudi možen povod za različne kritike. V kolikšni meri bi slednje zadostile Popperjevemu pogoju po večji razložljivosti, pa bo moral bralec presoditi sam.

Teja Oblak

JELICA ŠUMIČ-RIHA

Sadov despotizem strasti ali zlo v naravi

Ključne besede: *etika, politika, narava, užitek, zlo*

Pričujoči prispevek je kritični pretres pogojev možnosti politike in etike užitka, kot ju je koncipiral Sade. Avtorica začenja s kritiko hipoteze, ki jo zagovarja vrsta eminentnih Sadovih interpretov in po kateri naj bi obstajal ireduktibilen antagonizem med disruptivnimi strastmi in družbeno vezjo. V nadaljevanju avtorica razpravlja o centralni temi tega prispevka, namreč o družbi, zakoreninjeni v imperativu užitka in ob tem razvije vrsto pripomb o uresničljivosti takega projekta. Avtorica se nato obrne k vprašanju zla, inherentnega užitku. Prispevek sklepe z ugotovitvijo, da je Sadov projekt politike in etike užitka osredinjen na dekulparilizacijo strasti in užitka, kar je razvidno iz tega, da Sade zlo užitka pripiše naravi. Avtorica zato zatrdi, da je narava Sadov »simptom«, ki pokaže, da je Sade, teoretik užitka par excellence, nezmožen oziroma nepripravljen nase vzeti zlo v užitku.

JELICA ŠUMIČ-RIHA

Sade's Despotism of Passions or Evil in Nature

Key words: *Ethics, politics, Nature, enjoyment, evil*

In this paper the author gives a detailed critical discussion of the conditions of possibility of the politics and/or ethics of enjoyment such as that conceived by Sade. She begins by discussing the hypothesis advanced by a set of eminent interprets of Sade's work according to which there is an irreducible antagonism between the disruptive passions and the social bond. She then goes on to discuss the central theme of this essay, namely, society rooted in the imperative of enjoyment, and then makes a number of remarks about the viability of such a project. As a consequence of this discussion, the author turns to the question of the evil inherent to enjoyment. She concludes that the entire project of the politics and ethics of enjoyment is centered around the deculpabilisation of passions and enjoyment since, in Sade, the evilness of enjoyment is imputed to Nature. It could thus be said, argues the author, that Nature is Sade's »symptom«, denouncing in this way that Sade, the theorist of enjoyment, is unable and/or unwilling to assume the evilness of enjoyment.

•

PETER KLEPEC

Nekatera vprašanja demokracije v luči Badioujeve teorije

Ključne besede: *Badiou, Lefort, politika, demokracija, univerzalno, reprezentacija, Deleuze, Dvojce.*

Avtorja najprej zanima vprašanje ali je Badioujeva ostra kritika demokracije in diskurza človekovih pravic okvirno sploh združljiva z Lefortovo teorijo, v nadaljevanju pa ga zanima, *kakšna* demokracija je predmet Badioujeve kritike, v katerih točkah Badiou demokracijo predpostavlja in za kakšno demokracijo njegovi teoriji sploh gre. V nadaljevanju avtorja zanima Deleuzova kritika reprezentacije v luči Badioujeve teorije ter konsekvence, ki jih ima za razumevanje vloge filozofije ter razumevanje skupnosti, enakosti in univerzalnosti Badioujeva izhodiščna teza, da »ljudje mislijo«.

PETER KLEPEC

Some of questions of democracy through the Badiouian lensesKey words: *Badiou, Lefort, politics, democracy, universal, representation, Deleuze, the Two.*

The author starts with the relationship between Badiou's otherwise severe critique of democracy and Lefort's theory of democracy. Though accused of not being democratic, Badiou's theory in a certain sense presupposes democracy and even deepens it, yet not the democracy which rules nowadays, the democracy of consensus, but democracy which is not based on exclusion. Through the comparison of Badiou's and Deleuze's critique of representation the author shows some consequences of Badiou's starting-point that »people think« for the conceptualisation of the community, equality and universality.

RADO RIHA

Filozofija in politika realnegaKljučne besede: *filozofija, politika realnega, reflektirajoča sodba.*

Članek je poskus retematizacije razmerja med filozofijo in politiko v perspektivi, ki jo je odprla koncepcija filozofije Alaina Badiouja. Po tej koncepciji deluje politika kot eden izmed štirih pogojev filozofije. Članek začena s pojasnilom, zakaj politike kot pogoja filozofije ni mogoče pomešati s politično pogojenostjo filozofije. Pač pa gre tu za znotrajfilozofski pogoj, ki sili filozofijo, da misli politiko kot realno, od katerega sprejema svoj pogoj. Posebno pozornost posveča članek pri tem vprašanju politizacije filozofije. Politiziranost je obravnavana v luči te alternative: politika je bodisi vselej že določena s filozofskim pojmom ali pa je sama politika tista, ki vselej že določa filozofski pojem. Pot, ki vodi iz te zagate, je razdelana po modelu Kantove reflektirajoče sodbe.

RADO RIHA

Philosophy and the Politics of the RealKey words: *philosophy, politics of the real, reflective judgement.*

This essay is an attempt at the rethematisation of the relationship between philosophy and politics in the perspective opened up by A. Badiou's conception of philosophy. According to this conception, politics constitutes one of the four conditions of philosophy. The essay starts by clarifying why politics taken as a condition of philosophy is not to be confused with the political conditioning of philosophy. Rather, what is at issue here is an »intra-philosophical« condition of philosophy which forces it to conceive of politics as the real from which philosophy itself receives its condition. Special attention is paid to the issue of the politicisation of philosophy. Politicisation is conceived here in terms of the following alternative: either politics is always already determined through a given philosophical notion, or, on the contrary, it is politics itself that instance that determines the philosophical concept. The way out of this impasse is elaborated in terms of the Kantian reflective judgement.

DRAGANA KRŠIĆ

Hegel in liberalizem: zastavitev problemaKljučne besede: *Hegel, liberalizem, posameznik, svoboda, izsiljena izbira.*

Avtorico v njenem prispevku zanima vprašanje, ali je mogoče za Heglovo politično misel, za razliko od splošnega prepričanja, reči, da vsebuje elemente liberalne politične misli. Skozi obravnavo temeljne zastavitve Heglovih *Osnovnih osnovnih črt filozofije prava* pokaže, da Hegla

v temeljni opredelitvi posameznika kot svobodnega in umnega bitja, pravzaprav zanima isto kot liberalce - posameznikova svoboda in avtonomija. Heglov ključni poudarek je v tem, da svobodna izbira posameznika že predpostavlja neko drugo izbiro, namreč izsiljeno izbiro samega okvira svobodne izbire, ki pa jo mora posameznik vzeti nase.

DRAGANA KRŠIĆ

Hegel and liberalism: posing a problem

Key words: *Hegel, liberalism, individual, freedom, forced choice.*

In her article the authoress poses a question whether it is possible to say, contrary to common agreement, that Hegel's political thought contains the elements of liberal political thought. She shows, through the examination of *The Elements of the Philosophy of Right*, that Hegel's definition of an individual as a being of reason and as a free being at the same time, points in the direction of liberalism and its preoccupation with the freedom and autonomy of the individual. Hegel's key emphasis, however, is that freedom of free choice already presupposes a choice already made, a forced choice of the frame of the free choice itself, which an individual has to take upon himself/herself.

ALENKA ZUPANČIČ

Nietzsche in nič

Ključne besede: *Nietzsche, nič, ničnost, negativno, teorija resnice.*

Tekst jemlje za izhodišče slavno Nietzschejevo tezo, da bo »človek še raje hotel nič, kot nič ne hotel« in raziskuje status nič oziroma negativnosti v Nietzschejevi filozofiji. Osnovna teza prispevka je, da Nietzsche ni preprosto sovražen negativnosti kot taki, temveč nasprotno išče neko specifično artikulacijo negativnosti, ki je tuja nihilizmu. To artikulacijo prepozna v Nietzschejevi teoriji dvojne afirmacije, v kateri nič oziroma negativnost ni hrbtina stran pozitivnosti, temveč vselej nastopa kot razlika oziroma »rob« dvojega. V nadaljevanju pokaže, kakšno vlogo ta forma negativnega igrata v Nietzschejevem pojmu resnice.

ALENKA ZUPANČIČ

Nietzsche and the Nothingness

Key words: *Nietzsche, nothing, nothingness, negative, theory of truth.*

Starting from the famous Nietzschean distinction between not willing and willing Nothing itself, the paper explores the status of nothingness and negativity in Nietzsche's philosophy. It suggests that Nietzsche is not simply hostile to negativity as such, but rather attempts to find a singular articulation of negativity, different from the one that is at stake in »nihilism«. This singular articulation of negativity is to be found in Nietzsche's theory of »double affirmation«, where negativity is no longer the inevitable obverse side of every positiveness, but rather takes the form of the difference or »boundary« between two things. The paper then goes on to demonstrate how this form of negativity plays an important part in Nietzsche's theory of truth.

TOMAŽ MASTNAK

»Evropa« in prva križarska vojna

Ključne besede: *zgodovina evropske ideje, Evropa, prva križarska vojna, kristjanstvo, cesarstvo*

Veliko prestrukturiranje moči in oblasti na začetku drugega tisočletja na krščanskem zahodu

ni vplivalo na zatečene pomene pojma Evrope, ker je proizvedlo predstave, ki so Evropo kot pojem, v katerem vsaj za nazaj lahko vidimo potencialnega nosilca kolektivne identitete, odri- nile na obrobje. Ključna med predstavami, ki so opisovale enotnost zahodnih kristjanov, je bila kristjanstvo – predstava, katere oblikovanje in uveljavitev sta bila najtesneje povezana z vzponom papeške monarhije in organiziranjem prve križarske vojne kot vojne, ki jo je vodil papeški monarh. Na podlagi virov iz enajstega stoletja in literature, povezane s prvo križar- sko vojno, avtor pokaže, kako daleč od praktičnih in duhovnih obsesij tistega časa je bil poj- jem Evrope. Uporabljali so ga, prej zaradi literarnih konvencij kot iz potrebe, bodisi kot ravnodušno zemljepisno oznako, bodisi v kontekstu biblične legende o poselitvi sveta, bodisi v povezavi z antičnim mitom.

TOMAŽ MASTNAK

»Europe« and the First Crusade

Key words: *history of the idea of Europe, Europe, the First Crusade, Christendom, empire*

The great restructuring of power in the Christian west at the beginning of the second millenium did not change the meaning of the notion of Europe as inherited from the previous two centuries. Rather, it brought forth new concepts to describe the unity of western Christians, thus marginalizing »Europe« as a potential bearer of collective identity. Foremost among those new unitary concepts was Christendom – a concept close lylinked with the rise of the papal monarchy and the launching of the First Crusade as the pope's own war. By analyzing eleventh-century sources and literature connected with the First Crusade, the author shows that the term Europe - used inmerely its geographical sense or in connection with the ancient myth of Europa and the legend of Japheth – had little relevance for the practical and spiritual concerns of that age.

MARINA GRŽINIĆ MAUHLER

Ideologija (umetnosti) in njeno fantazmatsko ozadje

Ključne besede: *ideologija, umetnostna teorija, umetniške institucije*

Muzeji spadajo med strukture, ki so institucionalizirale procese v umetnosti in kulturi, saj so omogočili, da o umetnosti razmišljamo kot o instituciji. Gre za javno sfero potreb po umetno- sti, njene produkcije in porabe, ki so jo uravnavali in institucionalizirali prav muzeji. Muzeji so institucije, ki so kodirale in strukturirale umetnost modernega sveta. Pri tem moramo prepoznati spremenjene odnose moči ter nove notranje dejavnike in sile, ki delujejo znotraj te iste institucije Umetnosti. Umetniško občinstvo se je prav zdaj, danes, spremenilo iz *res nulus*, iz nečesa, kar ne pripada nikomur, v *res publica*, javno domeno, ki jo je treba upoštevati pri vsaki resni analizi moderne umetnosti. Ne samo zaradi nove, turistične logike delovanja muzejev, temveč tudi zaradi nove umetniške produkcije na spreminjajočem se (lokalnem) zemljevidu Evrope, Azije, Afrike ... Muzeji in institucije Umetnosti morajo zrcaliti nastanek novih razmerij moči med urbano periferijo, centrom in institucijami.

MARINA GRŽINIĆ MAUHLER

(Art) Ideology and its Fantasy Scenario

Key words: *Ideology, art theory, art institutions*

Museums are among those structures that institutionalized the processes of art and culture in a way that allows us to think about art as an institution. It is a public sphere of need, produc- tion and consumption in art that is regulated and institutionalized by museums. Museums

are institutions that in the modern world have codified and structured art. We must recognize the redistributed relations of power and the new inner agents and forces in the very institution of Art. The audience in art is currently, today, turned from *res nullius*, from something which belonged to no one, into *res publica*, a public affair, which must be accounted for in every serious analysis of modern art. Not only because of the new tourist logic of the museums, but because of new art production in the changing (local) map of Europe, Asia, Africa and so on; museums, and the institution of Art, have to reflect the establishment of new relations of power between the urban periphery, the center and the institutions.

ERNEST ŽENKO

Globalizacija in totaliteta

Ključne besede: *globalizacija, totaliteta, kultura, Frederic Jameson*

Na pragu tretjega tisočletja postaja očitno, da izraz *globalizacija* lahko relevantno opiše smeri raziskovanja na različnih področjih družbenih dejavnosti, vključno z estetiko. Medtem ko tehnološke, ekonomske in politične sile med seboj prepletajo ljudi, kot še nikoli poprej v zgodovini, je potreba po raziskovalnem delu globalnega dometa, postala absolutna nujnost. Globalizacija ne zadeva zgolj ekonomije in politike, izjemno pomembna je tudi vloga kulture pri tem procesu, ter nadalje možnost, da bi podali neko filozofsko opredelitev globalizacije.

ERNEST ŽENKO

Globalisation and Totality

Key words: *globalisation, totality, culture, Frederic Jameson*

Standing on the threshold of the third millennium, it seems clear that the buzzword *globalisation* can describe the direction of studies in several different fields, including aesthetics. As several forces – technological, economic, and political – continue to intertwine people, as never before, the need for research that is global in range becomes an absolute necessity. Globalisation does not concern only economy and politics; exceptionally important is as well the role of culture in this process, and moreover the possibility that we can give some philosophical determination of globalisation.

MAJA MILČINSKI

Problem smrti v budistični filozofiji

Ključne besede: *budizem, smrt, meditacija, osvoboditev, samsāra.*

Kot kontrast nekaterim evropskim pojmovanjem smrti, prikazuje članek odnos do smrti v budizmu. Buddha in njegov nauk o štirih plemenitih resnicah uvaja v razpravo problem meditacije kot osrednje naloge v življenju budista. Budistična teorija Jaza je prikazana v odnosu do dveh aspektov duha v tibetanskem budizmu: običajnega duha in pristne narave duha. Posebna pozornost je namenjena meditaciji o smrti v budizmu, zahtevnemu in dolgemu uvažanju, moralno-etični in biopsihični pripravi, ki vodi k postopnemu praktičiranju sistematičnega obvladovanja duševne in čustvene zbranosti. Članek zaključuje problem ponovnega rojevanja, *karne* in *samsāre*.

MAJA MILČINSKI

The Problem of Death in Buddhist Philosophy

Key words: *Buddhism, death, meditation, liberation, samsāra.*

This paper attempts to show the difference of the approach to death in Buddhism compared with that in the European understanding of death. Meditation – the central preoccupation in the life of every Buddhist – is introduced and discussed together with the Buddha's doctrine and the theory of the four noble truths. The Buddhist theory of Ego is discussed in relation to two aspects of the mind in Tibetan Buddhism: the ordinary mind and primordial, pure, pristine awareness. Next, the meditation of death in Buddhism is introduced. This form of meditation is a long and demanding initiation, based on moral, ethical and bio-psychical preparation. It leads to the gradual practice of a systematic spiritual and emotional concentration. The problem of reincarnation, *Karma* and *Samsāra*, conclude the paper.

PRIPRAVLJAMO • IN PREPARATION

Estetika in filozofija kulture
Aesthetics and the philosophy of culture

Let./Vol. XXII, št./no. 2 (jesen / Autumn 2001)

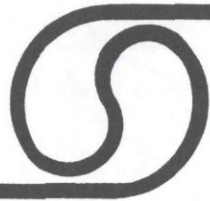
Urednik / Editor: Aleš Erjavec

Behemoth

Let./Vol. XXIII, št./no. 2 (jesen / Autumn 2002)

Urednik / Editor: Tomaž Mastnak

Social Theory and Practice



An International and Interdisciplinary Journal of Social Philosophy

Social Theory and Practice publishes discussions of important and controversial issues in social, political, legal, economic, educational, and moral philosophy, including critical studies of classical and contemporary social philosophers. We feature original philosophical work by authors from all relevant disciplines, such as the humanities, the social sciences, and the natural sciences.

Highlights from Vol 25 (1999)

James P. Sterba	Reconciling Public Reason and Religious Values
Richard Lippke	Making Offenders Pay—For the Costs of Their Punishment
Louise Collins	Emotional Adultery: Cybersex and Commitment
Andrew Valls	The Libertarian Case for Affirmative Action
Andy Hetherington	The Real Distinction Between Threats and Offers
Tara Smith	Justice as a Personal Virtue

Forthcoming in 2000 (Selections)

Phillip Montague	The Myth of Parental Rights
Sin Yee Chan	Paternalistic Wife? Paternalistic Stranger?
Michael Gorr	The Morality of Plea Bargaining
Ruth Anna Putnam	Neither a Beast Nor a God
Erin Kelly	Habermas on Moral Justification
David Waller	The Paradox of Voluntary Motherhood
Lisa Tessman	Moral Luck in the Politics of Personal Transformation

Special Offer! Purchase a two-year (2000-2001) subscription now and receive all 1999 issues of *STP* free of charge (while supplies last).

Enter my subscription! One year (no special offer) Two years (1999 issues free)

Name _____ Payment Options:
Address _____ Check/Money Order Visa/MC
_____ Card No. _____
_____ Exp. Date _____
Phone () _____ Signature _____

Subscriptions (3 issues/yr.): Individuals \$18; Institutions \$40; Foreign orders add \$6 postage per year.

Copy and mail to: *STP*, Dept. of Philosophy, Florida State University, Tallahassee, FL 32306-1500

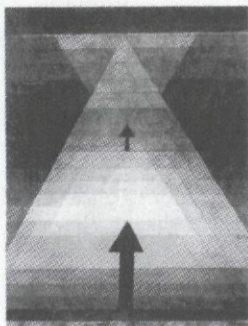
Or contact us: Phone (850) 644-0220; Fax (850) 644-3832; E-mail: journals@mailier.fsu.edu

Visit our web site! <http://www.fsu.edu/~philo/STP>

philosophica

classica

Aristoteles
METAFIZIKA



Filozofski inštitut zrc sazu

Prevod, uvodno besedilo,
opombe in glosarij
dr. Valentin Kalan

Aristoteles
METAFIZIKA

*Prevod, uvodno besedilo,
opombe in glosarij*
Valentin Kalan

Zbirka

Philosophica-Series Classica

1999, LXXXVI + 437 str.,

14 x 21 cm, trda vezava,

ščitni ovitek,

ISBN 961-6182-90-0.

CENA: 5.832 SIT

Naročila sprejema:

Založba ZRC

Gosposka 13, 1000 Ljubljana

Tel/Fax: (01) 425 77 94

E-Pošta: zalozba@zrc-sazu.si

Če bi morali imenovati trideset knjig, ki po Nietzschejevih pesniških besedah ustanavljajo in ohranjajo evropsko kulturo, med njimi ne bi smela manjkati Aristotelova *Metafizika*. To Aristotelovo delo z neprevedljivim naslovom »*Metaphysica*, TA META TA PHYSIKA« sestavlja štiriinajst knjig: veliki in mali Alpha, Beta, Gamma, Delta, Epsilon, Zeta, Eta, Theta, Iota, Kappa, Lambda, My in Ny. V njih je podana zoritev evropske modrosti iz čudenja, nato pa je prikazano celotno drevo znanosti, od fizike in medicine, prek tehnike in ekonomije, etike in politike, prek logike in matematike, do splošne znanosti ontologije, filozofije umetnosti in teologije. Aristoteles nam prikaže način srečevanja stvari v njihovi samodanosti, tako naravnih kakor tehniških, tako predmetov delovanja, ki zadevajo človekov *ethos*, kakor predmetov védenja, ki jih oblikujeta matematika in umetnost. Naposled Aristoteles obravnava človekov odnos do celote sveta in do Boga, ki je tema bajeslovja, religije in filozofske teologije. Metafizična modrost nas tako spomni na resnico kot luč človekovega življenja in s tem pripomore k dobrobiti človeštva.

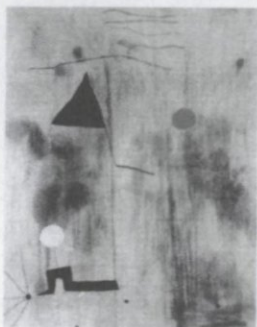
Knjiga vsebuje poleg spremne besede še obsežna prevajalska in uredniška pojasnila, glosarij Aristotelovih terminov, seznam Aristotelovih spisov, izbrano bibliografijo in imensko kazalo.

philosophica

classica

Immanuel Kant

KRITIKA RAZSODNE MOČI



Filozofski inštitut zrc sazu

Immanuel Kant

KRITIKA RAZSODNE MOČI

*Prevod in spremna beseda
Rado Riha*

Zbirka

Philosophica-Series Classica
1999, 504 str., 14 x 21 cm, tr
vezava, ščitni ovitek,

ISBN 961-6182-91-9.

CENA: 5.292 SIT

Naročila sprejema:

Založba ZRC

Gosposka 13, 1000 Ljubljana

Tel/Fax: (01) 425 77 94

E-Pošta: zalozba@zrc-sazu.si

Tretja Kantova Kritika, prvič objavljena leta 1790, je bila dolgo časa v seni prvih dveh, ki sta, kot se je zdelo, vsebovali vse, kar je bilo bistveno za utemeljitev kriticizma: prva je odgovarjala na vprašnje pogoja možnos objektivnega spoznanja, druga na vprašanje pogoja možnosti moralneg delovanja. Tretja naj bi torej zgradila nekakšen most med ločenima po dročjima teoretičnega in praktičnega uma. Vendar pa tretja Kritika ni l poskus premostiti prepad med naravo in svobodo, ampak vsebuje tud Kantovo »estetsko teorijo«, teorijo lepega in sublimnega, in teorijo narav ne teleologije, ki odgovarja na vprašanje smotrnosti sveta in človeškeg bivanja v njem. V notranji prepletenosti treh ključnih problematik tretj Kritike pa se zarisuje tudi nova podoba temeljnih pojmov Kantove filozofije. Tako se je danes že uveljavilo prepričanje, da *Kritika razsodne moči* bo nadaljuje, kakor pa končuje Kantovo filozofsko misel. V njej so vsebovar zametki drugega »kopernikanskega obrata«, v katerem subjekt ni več do jet kot gospodar nad zunanjo in notranjo naravo, ampak se je naučil oc krivati v sebi momente neodpravljljive heterogenosti. S tem pa je tretja Kr tika postavljena v središče sodobnih filozofskih in družboslovnih diskusi in problemov.

Knjiga je opremljena z uredniškimi opombami in pojasnili ter imenskin in stvarnim kazalom.

OBVESTILO AVTORJEM

Prispevke in drugo korespondenco pošiljajte na naslov uredništva. Uredništvo ne sprejema prispevkov, ki so bili že objavljeni ali istočasno poslani v objavo drugam. Nenaročenih rokopisov ne vračamo.

Avtorsko pravico objavljenega prispevka zadrži izdajatelj, razen če je posebej drugače dogovorjeno.

Prispevki naj bodo poslani v tipkopisu in na disketi, pisani na IBM kompatibilnem računalniku (v programu Word 97 - okolje Windows). Besedili na disketi in na izpisu naj se natančno ujemata. Priložen naj bo izvleček (v slovenščini in angleščini), ki povzema glavne poudarke v dolžini do 150 besed in do 5 ključnih besed (v slovenščini in angleščini).

Prispevki naj ne presegajo obsega ene in pol avtorske pole (tj. 45 000 znakov) vključno z vsemi opombami. Zaželeno je, da so prispevki razdeljeni na razdelke in opremljeni, če je mogoče, z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje (npr. pri navajanju naslovov člankov, citiranih besedah ali stavkih, tehničnih in posebnih izrazih), razen pri citatih znotraj citatov. Naslove knjig, periodike in tuje besede (npr. *a priori*, *epoché*, *élan vital*, *Umwelt*, itd.) je treba pisati *ležeče* (ali podčrtano).

Opombe in reference se tiskajo kot opombe pod črto. V besedilu naj bodo opombe označene z dvignjenimi indeksi. Citiranje naj sledi spodnjemu zgledu:

1. Gilles-Gaston Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Odile Jacob, Paris 1988, str. 57.
2. Cf. Charles Taylor, »Rationality«, v: M. Hollis, S. Lukes (ur.), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford 1983, str. 87-105.
3. Granger, *op. cit.*, str. 31.
4. *Ibid.*, str. 49.
5. Friedrich Rapp, »Observational Data and Scientific Progress«, *Studies in History and Philosophy of Science*, Oxford, 11 (2/1980), str. 153.

Sprejemljiv je tudi t.i. »author-date« sistem z referencami v besedilu. Reference morajo biti v tem primeru oblikovane takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.). Popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov mora biti priložen na koncu poslanega prispevka.

Avtorjem bomo poslali korekture, če bo za to dovolj časa. Pregledane korekture je treba vrniti v uredništvo v petih dneh.

FILOZOFSKI VESTNIK

3 • 2000

Vsebina

FILOZOFIJA IN POLITIKA

Jelica Šumič-Riha, *Despotizem strasti ali zlo v naravi*

Peter Klepec, *Nekatera vprašanja demokracije v luči Badioujeve teorije*

Rado Riha, *Filozofija in politika realnega*

Dragana Kršić, *Hegel in liberalizem: zastavitev problema*

Claude Lefort, *Sade: budoar in polis*

NIETZSCHE

Alenka Zupančič, *Nietzsche in nič*

Alain Badiou, *Zgodovino sveta prelomiti na dvoje?*

ZGODOVINA EVROPSKE IDEJE

Tomaž Mastnak, *»Evropa« in prva križarska vojna*

GLOBALIZACIJA – IDEOLOGIJA – UMETNOST

Marina Gržinić Mauhler, *Ideologija (umetnosti) in njeno fantazmatsko ozadje*

Ernest Ženko, *Globalizacija in totaliteta*

BUDISTIČNA FILOZOFIJA

Maja Milčinski, *Problem smrti v budistični filozofiji*

PREVOD

Immanuel Kant: *Ideja k občini zgodovini s kozmopolitskega gledišča*

PRIKAZI IN OCENE

Aleš Debeljak, *Na ruševinah modernosti: institucija umetnosti in njene zgodovinske oblike* (Ernest Ženko)

Karl R. Popper: *The World of Parmenides. Essays on the Presocratic Enlightenment* (Teja Oblak)

ISSN 0353-4510



9 770353 451019