

# Filozofski vestnik

XXXIV | 3/2013

**Izdaja | Published by**

Filozofski inštitut ZRC SAZU  
Institute of Philosophy at SRC SASA

**Ljubljana 2013**



# Kazalo

Filozofski vestnik | Letnik XXXIV | Številka 3 | 2013

## Nova definicija javnosti

- 7      **Miran Božovič**  
Diderot o nestanovitnosti v ljubezni, ali o razcepu med poštenostjo in moralo
- 23     **Franck Fischbach**  
Delo in možnost demokratičnega javnega prostora
- 35     **Zdravko Kobe**  
Država in javno mnenje pri Heglu
- 57     **Gregor Kroupa**  
Jezik in javno: reorganizacija trivija v Lockovem *Eseju* in v *Portroyalski logiki*
- 75     **Jure Simoniti**  
Javnost in filozofska invencija resnice
- 95     **Slavoj Žižek**  
Veliki Drugi ali vzdrževanje videza v javnem prostoru

## Fikcija v filozofiji

- 111    **Jean-Jacques Lecercle**  
Napaka/ogledalo: kako proizvajati fikcijo?
- 125    **Rok Benčin**  
Logike Proustovih svetov
- 145    **Jernej Habjan**  
Buržoazna revolucija, kontrarevolucija in proletarska revolucija kot žanri v *Osemnajstem brumairu Ludvika Bonaparta*
- 163    **Jan Voelker**  
Obrniti in afirmirati avantgarde: nova paradigma politike
- 179    **Simon Hajdini**  
Znova nič novega: Adorno, Deleuze, Beckett
- 197    **Povzetki**

# Contents

Filozofski vestnik | Volume XXXIV | Number 3 | 2013

## New Definition of The Public Sphere

- 7        **Miran Božovič**  
Diderot on Inconstancy in Love, or On the Difference Between  
Probity and Morality
- 23       **Franck Fischbach**  
The Work in the Possibility of a Democratic Public Space
- 35       **Zdravko Kobe**  
The State and Public Opinion in Hegel
- 57       **Gregor Kroupa**  
Language and its Public Features: Reorganizing the Trivium in Locke's  
*Essay and Port-Royal Logic*
- 75       **Jure Simoniti**  
The Public Sphere and the Philosophical Invention of Truth
- 95       **Slavoj Žižek**  
The Big Other, or, Protecting Appearances in the Public Sphere

## Fiction in Philosophy

- 111      **Jean-Jacques Lecercle**  
Error/Mirror: How to Generate Fiction?
- 125      **Rok Benčin**  
Logics of Proust's Worlds
- 145      **Jernej Habjan**  
Bourgeois Revolution, Counter-Revolution, and Proletarian Revolution as  
Genres in the *Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*
- 163      **Jan Voelker**  
Reversing and Affirming the Avant-Gardes: A New Paradigm for Politics
- 179      **Simon Hajdini**  
Nothing New Anew: Adorno, Deleuze, Beckett
- 197      **Abstracts**

## **Nova definicija javnosti**



Miran Božovič\*

## Diderot o nestanovitnosti v ljubezni, ali o razcepu med poštenostjo in moralo

Diderotov univerzum je nekoliko nenavaden, pogosto sanjski in halucinatoren, njegova ontologija pa fluidna in izmuzljiva. Slednja namreč obsega tako obstoječe kot neobstoječe (se pravi, zgolj možne), pa tudi protislovne (se pravi, nemožne) bitnosti, med katerimi ni vedno mogoče postaviti jasnih ločnic. Kot je prepričljivo pokazal Amor Cherni v svojem delu *Diderot: L'Ordre et le devenir*, ločnice med njimi ne potekajo enostavno med obstoječim, ki naj bi bilo edino realno, in zgolj možnim (oziroma fiktivnim), ki naj bi bilo irealno oziroma iluzorno. Pri Diderotu gre prej za nekaj drugega, namreč za to, da teh ločnic, strogo vzeto, ni ali pa se jih skuša ves čas zabrisati, in sicer z »mehčanjem« obeh protipolov, to je z »derealiziranjem realnega« na eni strani in »reificiranjem možnega« na drugi.<sup>1</sup>

Zaplete se že, če pogledamo v območje domnevno edino realnih obstoječih bitnosti – že med njimi samimi ni mogoče potegniti jasnih ločnic. Pri Diderotu so meje med samimi obstoječimi bitnostmi zabrisane do te mere – in ontologija tako fluidna –, da je pravzaprav težko reči, kaj natanko je neka stvar oziroma kaj točno je tisto, zaradi česar jo imamo za stvar, za katero jo pač imamo:

Vse bitnosti prehajajo druga skozi drugo, zato tudi vse vrste ... vse je v nenehnem toku ... Vsaka žival je bolj ali manj človek; vsaka kamnina je bolj ali manj rastlina; vsaka rastlina je bolj ali manj žival. V naravi ni nič določnega [...] Vsaka stvar je bolj ali manj katerakoli stvar, bolj ali manj zemlja, bolj ali manj voda, bolj ali manj zrak, bolj ali manj ogenj; bolj ali manj pripada enemu ali drugemu kraljestvu ... Torej ni nič po bistvu posebna bitnost ... Gotovo ne, saj ni lastnosti, ki bi si je ne delile vse bitnosti ... In ker je zgolj večji ali manjši delež neke lastnosti razlog, da to lastnost pripisujemo izključno določeni bitnosti...<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Prim. Amor Cherni, *Diderot: L'Ordre et le devenir*, Librairie Droz, Ženeva 2002, str. 13-15.

<sup>2</sup> Denis Diderot, *D'Alembertove sanje*, v: *D'Alembertove sanje in drugi filozofski spisi*, Založba ZRC, Ljubljana 2010, str. 52.

\* Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Svet, kot nam ga v tem izjemnem odlomku slika Diderot, morda še najbolj spominja na Zhuang Zijev amorfni in onirični svet, v katerem ni nič določnega, stvari, ki »brez kakršnegakoli bistva lebdi v neki sanjam podobni negotovosti in nedoločenosti«,<sup>3</sup> pa se dobesedno prelivajo druga v drugo. Diderotov jezik tu je resda nekoliko pesniški (ne pozabimo, da to misel izreka d'Alembert v eni svojih vročičnih blodenj), misel sama pa je najbrž dovolj jasna. Še najbolj natančno jo morda povzema trditev, da »ni nič po bistvu posebna bitnost.« In če ni res nič po svojem bistvu posebna, partikularna bitnost, oziroma če vsaka stvar prav vse svoje lastnosti deli z vsemi drugimi stvarmi, potem je seveda »vsaka stvar« res lahko »bolj ali manj *katerakoli* stvar.« V tej fluidni ontologiji dobesedno vse sestoji iz vsega, saj, kot reče d'Alembert, ni lastnosti, ki si je ne bi delile vse bitnosti; edino, po čemer je sploh še mogoče razlikovati med posameznimi bitnostmi, je zgolj »večji ali manjši delež neke lastnosti.« Implikacija tega stavka je dvojna. Prvič, Diderot hoče reči, da v univerzumu ni dveh stvari, pri katerih bi bile lastnosti, ki jo sestavljajo, v natanko enakem razmerju; se pravi, vse stvari imajo vse lastnosti, kar pa eno stvar dela za eno stvar in neko drugo za drugo, je prav specifično razmerje med lastnostmi, ki jih ima, oziroma določena stopnja prevladujoče lastnosti. Drugo, kar hoče reči, pa je najbrž to, da takrat, ko stvari individuiramo, ne počnemo nič drugega kot to, da se obesimo na prevladujočo oziroma najbolj izstopajočo med lastnostmi in jo povzdignemo na račun vseh ostalih, s tem pa se nam njena resnična narava izmakne, saj je stvar po svojih drugih lastnostih obenem lahko katerakoli druga stvar, le da je teh lastnosti deležna v manjši meri. V univerzumu, v katerem prav vse sestoji iz vsega in je vsaka stvar bolj ali manj katerakoli (druga) stvar, je seveda najbrž res lahko samo univerzum sam kot celota edini pristni individuum.

### 1 *Une vicissitude perpétuelle*

8

Diderotova živa materija je heterogena: noben njen najmanjši delec ni podoben drugemu. Kot pravi Diderot v *Filozofskih načelih materije in gibanja*, »v naravi obstaja neskončno mnogo različnih elementov«, od katerih ima vsak »zaradi svoje različnosti silo, ki mu je lastna, vrojena, stalna, večna, neuničljiva;« te »notranje sile telesa« delujejo navzven oziroma »zunaj telesa«, od koder potem

<sup>3</sup> Maja Milčinski, *Azijske filozofije in religije*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2013, str. 22.



»izhaja gibanje ali, bolje, splošna fermentacija univerzuma.«<sup>4</sup> Ker je vsaka »molekula, ki je obdarjena z lastnostjo, lastno njeni naravi, sama po sebi dejavna sila«, je telo, ki ga sestavljajo molekule, »samo po sebi, po naravi svojih bistvenih lastnosti, bodisi da ga motrimo v molekulah, bodisi da ga motrimo v celoti, polno delovanja in sile.«<sup>5</sup> Torej ne le, da materija oziroma telo samo po sebi ni brez delovanja in sile, kot so po Diderotovem prepričanju zmotno verjeli kartezi-janci – materija sama je gibanje in molekule same so »dejavna sila.« S silo, ki jo sama uteleša, »ena molekula deluje na drugo, ki deluje na njo samo«<sup>6</sup> itn. Tako lahko najbrž razumemo Diderotovo fluidno ontologijo, v kateri nič ne ostane to, kar je, in nič ne ostane takšno, kot je, več kot en sam bežni trenutek – prav vse, od molekul do teles, ki jih le-te sestavljajo, je »v nenehnem toku«<sup>7</sup> oziroma »v nenehni premeni«,<sup>8</sup> se pravi, vsak naslednji trenutek drugačno od tistega, kar je bilo pred tem.

Sijajen, čeprav morda nekoliko ekstremen zgled Diderotove fluidne ontologije, v kateri »ni nič po bistvu posebna bitnost«, ampak je »vsaka stvar bolj ali manj katerakoli stvar«, je prav Rameau, katerega telo je vsled intenzivnosti premen, ki jim je podvrženo iz trenutka v trenutek, videti še bolj izmuzljivo od samih molekul, ki ga sestavljajo.

Po Diderotu ne le, da »v naravi ni niti dveh do potankosti podobnih atomov«,<sup>9</sup> kot beremo v *Enciklopediji* v geslu MODIFIKACIJA; ne le, da »v neizmernem oceanu materije«, ki ga slikajo *D'Alembertove sanje*, »ni molekule, ki bi bila podobna drugi molekuli«, ampak še več: tudi »ni molekule, ki bi bila en sam hip podobna sama sebi.«<sup>10</sup> Kar obvladuje procese spreminjanja molekul, je mogoče ustrezno opisati enostavno kot »princip nepodobnosti«: kar namreč o molekulah izvemo, je to, da se vsaka molekula razlikuje od vseh drugih molekul, hkrati pa se vsaka posamezna molekula – vsled premen, ki jim je podvržena iz trenutka v trenutek – razlikuje tudi od same sebe, se pravi, vsak trenutek je drugačna, vsak naslednji

<sup>4</sup> Diderot, *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, v: *Œuvres*, ur. Laurent Versini, 5 zvezkov, Robert Laffont, Pariz 1994-97, 1, str. 684.

<sup>5</sup> *Ibid.*, str. 682.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Diderot, *D'Alembertove sanje*, str. 52.

<sup>8</sup> Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, v: *Œuvres*, 1, str. 597-98.

<sup>9</sup> Diderot, MODIFIKACIJA, *Enciklopedija* (izbor gesel), v: *D'Alembertove sanje in drugi filozofski spisi*, str. 211.

<sup>10</sup> Diderot, *D'Alembertove sanje*, str. 44.

trenutek se razlikuje od tistega, kar je bila še trenutek pred tem. Oziroma z drugimi besedami, nobena molekula nikoli ni videti kot katerakoli druga molekula in nobena molekula nikoli ni videti kot ona sama. Prav nič pa ni rečeno o stopnji premen, ki so jim podvržene posamezne molekule, se pravi, o tem, koliko se molekule razlikujejo od samih sebe – se posamezne molekule od samih sebe razlikujejo manj ali bolj, kot se razlikujejo od drugih molekul? Mimogrede, »princip nepodobnosti«<sup>11</sup> je izraz, ki ga Diderot v *Enciklopediji* uporablja za Leibnizev znameniti princip istovetnosti nerazločljivega, po katerem v univerzumu ne more biti dveh ali več popolnoma podobnih stvari. Če sta dve stvari popolnoma podobni druga drugi, sta tudi numerično istovetni oziroma *la même chose sous deux noms*,<sup>12</sup> ista stvar pod dvema imenoma, kot pravi nekje Leibniz.

Po drugi strani pa za lik Rameauja ni rečeno samo to, da niti en sam hip ni podoben sam sebi, ampak še nekaj več, da namreč *rien ne dissemble plus de lui que lui-même*,<sup>13</sup> se pravi, da mu nič ni bolj nepodobno kot on sam oziroma da se nič ne razlikuje bolj od njega kot on sam. Torej ne le, da se Rameau ves čas spreminja in tako niti en sam hip ni podoben samemu sebi – Rameau se iz trenutka v trenutek očitno spreminja tako korenito, da mu nič ni podobno manj, kot je on sam malo podoben sebi. Zdaj so mu dobesedno vse druge stvari bolj podobne, kot je on sam podoben tistemu, kar je bil trenutek pred tem. Vsaka od njegovih naslednjih utelesitev oziroma oblik, ki jih privzema, se od prejšnje razlikuje bolj kot od katerekoli druge stvari. Če pa je med vsemi stvarmi prav Rameau tisti, ki je najbolj nepodoben samemu sebi, oziroma če so mu vse druge stvari podobne bolj, kot je on podoben sam sebi, potem to najbrž pomeni, da v tem primeru podobnost, drugače kot pri Leibnizu, nastopa kot jamstvo neistovetnosti. Iz tega, da so namreč Rameauju prav *vse druge stvari* podobne bolj, kot je Rameau podoben sam sebi, najbrž sledi, da bolj ko je neka stvar videti kot Rameau, bolj ko nas spominja nanj, manj je možnosti, da je to tudi v resnici Rameau, saj Rameau sam, če bi se slučajno znašel pred našimi očmi, prej kot nase spominja na vse druge stvari oziroma med vsemi stvarmi še najmanj spominja sam nase. Medtem ko pri molekulah sploh ni mogoče govoriti o podobnosti – nobena molekula ni podobna nobeni drugi molekuli ne sami sebi –, pa je pri Rameauju druga-

10

<sup>11</sup> Diderot, LÉIBNITZIANISME OU PHILOSOPHIE DE LÉIBNITZ, v: *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 17 zvezkov, Briasson, Pariz, 1751-65, 9, str. 375 b.

<sup>12</sup> »Recueil de lettres entre Leibniz et Clarke«, v: Leibniz, *Opera Philosophica quae extant Latina Gallica Germanica omnia*, ur. J. E. Erdmann, G. Eichler, Berlin, 1840, 756 a.

<sup>13</sup> Diderot, *Le Neveu de Rameau*, v: *Œuvres*, 2, str. 624.

če. V romanu je namreč predstavljen kot »izvrsten pantomimik«,<sup>14</sup> se pravi, kot »nekdo, ki posnema vse«, in sicer izključno s telesom. Rameau tako rekoč vsako besedo, bodisi sogovornikovo bodisi svojo, takoj prevede v ustrezno telesno kretnjo, grimaso itn. Ko Diderot omeni priliznjence, se Rameau nemudoma vrže na tla in se začne plaziti po trebuhu;<sup>15</sup> medtem ko sam pripoveduje o svoji preminuli ženi in njeni lepoti, začne oponašati njeno hojo, privzdigne glavo in se začne hladiti z namišljeno pahljačo<sup>16</sup> itn. Rameau se očitno tako zelo razlikuje od samega sebe, da je lahko podoben drugim stvarjem. Podoben je lahko prav vsemu – edino samemu sebi ne.

V tem kontekstu se lahko na hitro spomnimo tudi ene izmed številnih zgodb iz *Fatalista Jacquesa*, ki bi jo morda lahko imeli celo za predhodnico anarhičnih komedij bratov Marx. Gre za naslednji dialog med soprogo pripovedovalca romana in »posebnežem« z imenom Gousse, ki je, kot beremo, »imel eno samo telo naenkrat.« Ko pripovedovalčeva soproga nekoga, ki ga očitno pozna že od prej, prepozna kot Goussa – nič ni rečeno o tem, kako oziroma po čem ga prepozna –, ga ogovori: *Vous voilà, monsieur Gousse? Ste to vi, gospod Gousse? Ogovorjeni, ki je tudi v resnici Gousse, pa protestira: Non, madame, je ne suis pas un autre.*<sup>17</sup> Ne, gospa, nisem nekdo drug. Čeprav je to na prvi pogled videti kot povsem prazen gag, katerega edini humor bi morda lahko bil v tem, da na zastavljeno vprašanje odgovori z najbolj nesmiselnim možnim odgovorom, gre v resnici za nekaj neprimerno bolj pretanjenega.

Odgovor, s katerim Gousse očitno brani oziroma upravičuje svojo istovetnost pred sogovornico, morda res ni najbolj običajna fraza, ga je pa brez težav mogoče razumeti nekako takole: Ne, gospa, jaz sem tudi v resnici Gousse. Poglejmo, kaj bi bilo lahko izzvalo takšen odgovor. V Goussovih očeh sogovorničino prepoznanje njega samega kot Goussa – iz nekega razloga, o katerem pa ničesar ne izvemo – očitno implicira, da bi on sam pravzaprav *moral* biti *un autre*, nekdo drug, in ne Gousse. In Gousse se s svojo repliko brani, da ni »nekdo drug«, ampak prav on sam. Zdi se, da ta dialog postane smiseln samo, če v Goussu prepoznamo izjemo od pravila, po katerem se vse neprestano spreminja in nič ni podobno sebi več kot en sam bežni trenutek. Gousse je potemtakem očitno

<sup>14</sup> *Ibid.*, str. 691.

<sup>15</sup> *Ibid.*, str. 692.

<sup>16</sup> *Ibid.*, str. 694.

<sup>17</sup> Diderot, *Jacques le Fataliste et son maître*, v: *Œuvres*, 2, str. 758.

edino fiksno, nespremenljivo bitje, ki je samemu sebi podobno dlje kot en sam bežni trenutek – mimogrede, edina sprememba, ki jo pripovedovalčeva soproga opaža na njem, je, da je sedaj lepo oblečen, kar je, kot beremo, proti njegovi navadi –, obenem pa se zaveda dejstva, da se nahaja v univerzumu, v katerem se iz trenutka v trenutek vse tako korenito spreminja, da stvari nikoli niso videti kot one same in je potemtakem podobnost jamstvo neistovetnosti. In ker je videti kot Gousse, bi moral biti nekdo drug. Tako mu ne preostane drugega, kot da se brani, da je kljub temu, da je videti kot Gousse, tudi v resnici Gousse, medtem ko bi v očeh sogovornice zaradi svoje podobnosti s samim sabo, pravzaprav moral biti nekdo drug. Če parafraziramo besede njegovega učenca Groucha Marxa, lahko Goussa razumemo, kakor da bi s svojim kriptičnim odgovorom: »Ne, gospa, nisem nekdo drug« hotel reči: »Že mogoče, da sem videti kot Gousse. Ampak naj vas to ne zavede. Tudi v resnici *sem* Gousse.«

## 2 *Un serment d'immutabilité*

Prepričanje o večni nestanovitnosti in nenehni spremenljivosti vsega v svetu ima seveda številne korolarije. Morda najbolj paradoksen je tisti o nemožnosti filozofije iz *Misli o interpretaciji narave*:

Če pojavi niso uverženi, je filozofija nemogoča. [...] Toda če je stanje bitnosti v nenehni premeni, če je narava še vedno na delu, potem je kljub verigi, ki povezuje pojave, filozofija nemogoča. Vsa naša znanost o naravi je tedaj enako bežna kot besede. To, kar imamo za popis narave, je zgolj nepopoln popis enega samega trenutka.<sup>18</sup>

<sup>12</sup> Se pravi, vse v naravi se iz trenutka v trenutek spreminja tako bliskovito in korenito, da enostavno ni možna teorija, ki bi lahko sledila premenam in jih reflektivno spremljala ter zaobjela kaj več kot en sam bežni trenutek; vsak posamezni trenutek tako rekoč terja novo teoretsko refleksijo, ki že v naslednjem trenutku ne ustreza več novemu stanju stvari.

Drugi očiten in nekoliko bolj prozaičen korolarij pa je Diderotovo verovanje v neizbežnost zakonske nezvestobe. Pri tem ne gre za morebitno slabo vest materialističnega modreca, ki bi ga bili zalotili pri prešuštvovanju in ki bi se zdaj

<sup>18</sup> Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, str. 596-97.

pred soprogo poskušal izviti iz škripcev s plitko filozofsko pirotehniko, ampak za čisto spodobno filozofsko teorijo, ki je povsem veljavno izpeljana iz principov materialistične filozofije.

To teorijo srečamo na več mestih, in sicer praviloma formulirano v netipično pesniškem jeziku. Tako denimo nekje v *Fatalistu Jacquesu* beremo:

Prva prisega, ki sta si jo izrekli dve bitji iz mesa in krvi, je bila izrečena ob vznožju skale, ki se je drobila v prah; za pričo svoje stanovitnosti sta klicala nebo, ki je bilo vsak trenutek drugačno; vse je minevalo v njiju in okrog njiju, a sta le mislila, da bosta njuni srca rešeni spremenljivosti. O otroka! Večna otroka!<sup>19</sup>

Pa spet v *Dodatku k Bougainvillovemu potopisu*, kjer beremo:

Se ti ne zdi, da je najbolj nesmiselna tista zapoved, ki prepove spremenljivost, vgrajeno v nas same; ki vsiljuje stanovitnost tam, kjer je ni, in krši svobodo samca in samice tako, da ju za vekomaj zveže skupaj; ki s predpisovanjem zvestobe posamezniku omeji tudi najneznatnejše užitke? Kaj je bolj nesmiselno kot zaobljuba k nespremenljivosti dveh bitij iz krvi in mesa, pod nebom, ki niti dva trenutka ni enako, v votlini, ki se bo kmalu zrušila; ob vznožju kamnite stene, ki se sesuva v prah; pod drevesom, ki trohni; na skali, ki se maje?<sup>20</sup>

Motiv takšne prisege oziroma zaobljube v najrazličnejših oblikah najdemo skoraj v vseh Diderotovih literarnih delih. Ko denimo v *Fatalistu Jacquesu* neka ženska, notorična prešuštnica, reče, da je »enkrat samkrat krivo prisegla v življenju, in sicer prvokrat«,<sup>21</sup> seveda ne more biti nobenega dvoma o tem, na kaj se je ta prisega nanašala.

Z ozirom na človekovo *inconstance naturelle*, naravno nestanovitnost je zakonski stan kot nerazdružljiva zveza nekaj povsem nenaravnega, kot beremo v *Enciklopediji* v geslu NERAZDRUŽLJIV. Edino, kar zakonski stan poraja, so zločinci in nesrečniki:

<sup>19</sup> Diderot, *Fatalist Jacques in njegov gospodar*, prev. Janko Moder, Mladinska knjiga, Ljubljana 2005, str. 93.

<sup>20</sup> Diderot, *Dodatek k Bougainvillovemu potopisu*, v: *D'Alembertove sanje in drugi filozofski spisi*, str. 240.

<sup>21</sup> Diderot, *Fatalist Jacques*, str. 204.

Zakonski stan je *nerazdružljiva* zveza. Pametnega človeka obide groza že ob sami misli na *nerazdružljivo* zvezo. Zakonodajalci, ki so ljudem predpisali *nerazdružljive* vezi, niso poznali človekove naravne nestanovitnosti. Koliko zločincev in nesrečnikov so s tem ustvarili!<sup>22</sup>

Kljub pesniškemu in z metaforami preobloženemu jeziku je Diderotova misel dovolj enostavna: bitji drugo drugemu prisezata »večno« zvestobo oziroma stopata v zakon, ki je definiran kot »nerazdružljiva« zveza, v zmotnem prepričanju, da bosta vedno želeli izključno drugo drugega oziroma da bodo njuna hotenja za vedno ostala nespremenjena. Njuna hotenja pa bi lahko ostala nespremenjena samo, če bi onidve sami ves čas ostali nespremenjeni. Da pa bi v naravi, v kateri se vse »neprestano spreminja«, edino onidve ostali nespremenjeni, je nesmisel. Edino, kar v teh hitrih dedukcijah morda manjka, je enačaj med željo oziroma hotenjem in telesnim ustrojem, ki je v Diderotovih delih sicer precej pogosten. Po Diderotu namreč hotenje ne le ni neodvisno od telesnega ustroja, ampak še več: naše hotenje je tako rekoč prav sam naš telesni ustroj. Ko rečem »želim« oziroma »hočem«, ne rečem nič drugega kot »tak pač sem.« Oziroma z Diderotovimi besedami: »*Hočem* je soznačnica za *tak pač sem*.«<sup>23</sup> Hotenje potemtakem ni nič drugega kot sam naš telesni ustroj. Po Diderotu tako ni hudodelstva, ki se odgovornosti zanj ne bi bilo mogoče enostavno otresti s sklicevanjem na telesni ustroj, to je z besedami, ki bi najbrž v vsakem drugem kontekstu razen materialističnega zvenele povsem prazno: »Tak sem, kaj morem.« Oziroma kot to formula fatalist Jacques: »Ali je mogoče, da bi jaz ne bil več jaz? In če sem jaz jaz, ali morem delati, kakor da nisem jaz?«<sup>24</sup>

Lahkoživost, nestanovitnost v ljubezni itn. tako niso nič drugega kot vnanje manifestacije *vicissitude perpétuelle*, nenehne premene, kateri smo tako kot vse v svetu podvrženi tudi mi. V materialističnem jeziku se občasno izražajo celo sami junaki Diderotovih literarnih del: ko hoče, denimo, gospa de La Pommeraye svojemu ljubimcu, markiju des Arcisu reči, da ga ne ljubi več, medtem ko naj bi ji bil on še vedno vdan (kar junakinja sicer samo hlini, saj je res prav narobe), to pove z besedami: *Vous êtes le même, mais votre amie est changée*,<sup>25</sup> vi ste še isti, vaša prijateljica pa se je spremenila.

<sup>22</sup> Diderot, *INDISSOLUBLE, Encyclopédie*, v: *Œuvres*, 3, str. 51.

<sup>23</sup> Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, v: *Œuvres*, 1, str. 718.

<sup>24</sup> Diderot, *Fatalist Jacques*, str. 9.

<sup>25</sup> Diderot, *Jacques le Fataliste*, str. 792.

### 3 *Les infortunés à propos de rien*

Diderotova kratka zgodba z naslovom *Gospa de la Carlière* iz leta 1772, ki je bila dolgo časa znana pod drugim, bolj zgovornim naslovom, namreč *O nedoslednosti javnega mnenja pri presojanju naših zasebnih dejanj*, uprizarja prav takšno zaobljubo večne zvestobe in niz tragičnih dogodkov, ki se sproži sam od sebe, ko je ta zaobljuba enkrat prelomljena.<sup>26</sup> Posebnost zaobljube v tej zgodbi je, da je izrečena javno, v pričo širokega kroga sorodnikov in prijateljev obeh zaljubljenecv, ki so se prav s tem namenom zbrali na predvečer njune poroke. Po prepričanju naslovne junakinje, ki ima za sabo zakon z gospodovalnim možem, še bolj pa se boji preteklosti svojega novega izbranca, viteza Desrochesa, ki si je skladno s svojo »nagnjenostjo k nestanovitnosti« pridobil »sloves lahkoživca«, je namreč samo zaobljuba pred oltarjem premalo, to pa zato, ker se »navočnosti Boga« očitno bojimo manj kot pa *jugement de nos semblables*, se pravi, tistega, kar bodo rekli ljudje. Ker je bilo v preteklosti že nič koliko zaobljub, ki so bile izrečene pred oltarjem, prelomljenih, sama takšni zaobljubi ne pripisuje posebne teže. Skladno s tem od bodočega moža zahteva, naj ji »večno zvestobo in večno ljubezen« priseže še pred »tribunalom« zbranih sorodnikov in prijateljev, kateremu ga bo ovadila in prepustila njegovemu kaznovanju, če ji bo za kaj takega dal utemeljen povod, se pravi, popustil svoji »nagnjenosti k nestanovitnosti.« Tu je videti, kakor da bi bila naslovna junakinja brala Bayla, ki nekje pravi, da Bog odpusti vse, ljudje pa ničesar.<sup>27</sup> Kot je bil Bayle prepričan, da ljudje krepotno živimo prav iz *la peur du qu'en dira-t-on*,<sup>28</sup> strahu pred govoričenjem ljudi, in ne iz strahu pred Bogom – kar je, kot je znano, eden od ogelnih kamnov njegove družbe krepotnih ateistov –, tako tudi gospa de la Carlière verjame, da bo njenega lahkoživega izbranca od zakonolomstva prej kot strah pred sodbo Boga odvrnil strah pred »sodbo soljudi.« Gospa de la Carlière potemtakem svojemu bodočemu možu ne grozi z zagrobnim kaznovanjem, ampak s tistim, kar je Bayle zelo natančno imenoval *le châtiment de la renommée*,<sup>29</sup> kazen govoric

<sup>26</sup> Diderot, *Madame de La Carlière*, v: *Œuvres*, 2, str. 521-39. Moj prevod citatov iz te zgodbe na nekaterih mestih odstopa od slovenskega prevoda *O nedoslednosti javnega mnenja pri presojanju zasebnih zadev ali Gospa de la Carlière*, v: Diderot, *To ni zgodba in druge zgodbe*, prev. Primož Vitez, Mladinska knjiga, Ljubljana 2012, str. 119-49.

<sup>27</sup> Prim. Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, ur. Joyce in Hubert Bost, Flammarion, Pariz 2007, str. 344.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*

oziroma javnega mnenja. Vitezova prisega »večne zvestobe in večne ljubezni« pa ni edina, ki jo terja gospa de la Carlière. Prav tako namreč od vseh zbranih sorodnikov in prijateljev zahteva, naj prisežejo, da bodo Desrochesa vsi po vrsti res obsodili in mu obrnili hrbet, če bi se kaj takega zgodilo. Kar vsi prisotni kakor v en glas tudi storijo.

Po nekem določenem času – v zakonu se je medtem rodil tudi otrok – se stvari, pričakovano, zapletejo. Vitez Desroches ima namreč razmerje z neko žensko in nekaj ljubezenskih pisem, ki si jih izmenjata, po naključju pride v roke tudi njegovi soprogi, ki tako sprevidi njegovo prevaro. Prevarana soproga nekaj časa o tem ne reče ničesar, nato pa nenadoma skliče »tribunal« sorodnikov in prijateljev, pred katerimi sta si na predvečer poroke obljubila večno zvestobo, in pred vsemi pove, da jo je vitez prevaral in izdal njeno zaupanje, medtem ko se je sama ves čas zvesto držala svojih obljub, zato jih pozove, naj ga obsodijo v skladu z dano obljubo. Trdno prepričana, da je medsebojno zaupanje dokončno in nepreklicno zapravljen, gospa de la Carlière odslovi moža in še pred razsodbo »tribunala« sorodnikov in prijateljev zapusti prizorišče ter se z otrokom preseli k materi.

Od te točke naprej gredo stvari nezadržno samo še navzdol. Prevarana soproga spet privzame priimek svojega prejšnjega moža in se »za dlje časa« zapre pred svetom, »za vedno« pa pred Desrochesom, ki mu ne pusti blizu. Kljub prepričevanju sorodnikov, prijateljev in duhovnikov, naj mu vendarle odpusti, ostane neomajna v svoji drži. Zagrozi celo, da bo prekinila vse stike z vsakomer, ki bi še poskusil posredovati pri njej v vitezovo korist. Sčasoma jo zajame malodušje, zdravje ji začne naglo pešati, tako da je otroka prisiljena prepustiti najeti dojilji. Zaradi menjave mleka začne otrok hirati in na koncu umre. Nedolgo zatem v svoji prvi bitki pade še mlajši brat gospe de la Carlière, ki je na čelu polka nasledil Desrochesa, ko se je ta poročil z njegovo sestro. Toda s tem nesreče še ni konec. Zdaj – zaradi starosti in bolezní – umre še mati gospe de la Carlière. In tudi to še ni vse. Nazadnje namreč izdihne še sama gospa de la Carlière, in sicer med mašo v cerkvi, in to prav v trenutku, ko je pred oltarjem prejela obhajilo, se pravi, vsem na očeh. Fatalni niz dogodkov se zaključi s prizorom, vrednim antične tragedije, v katerem truplo gospe de la Carlière nesejo iz cerkve, prav tisti trenutek pa po naključju pride mimo Desroches, ki zgrožen in do konca zlomljen prepozna obraz svoje žene, medtem ko množica pred cerkvijo v njem prepozna krivca za njeno prezgodnjo smrt in ga zlovešče obstopi.



#### 4 *Le sot public*

Desrochesovo tragično življenjsko zgodbo, ki jo eden od obeh sogovornikov – ta je bil sam priča nekaterim v »nizu nenavadnih dogodkov«, ki jo tvorijo – po spominu obnavlja drugemu, občasno prekinjajo njune opazke o odzivih javnosti na dogajanje, pri čemer ju bolj kot to, kako se je javnost odzivala na dogajanje, zanima to, koliko je sama javnost s svojimi odzivi vplivala na nadaljnji razvoj dogodkov in ga sooblikovala. Desroches je namreč že takoj na začetku predstavljen kot »ena najbolj nesrečnih žrtev« ne le »muhavosti usode«, ampak tudi *des jugements inconsidérés des hommes*, nepremišljenih človeških sodb. Ton njunega nadaljnega razpravljanja o javnosti dovolj zgovorno napove že njuna začetna oznaka *le-te*, namreč *le sot public*, bedasta javnost.

Poglejmo najprej, kako o Desrochesovi nezvestobi neposredno po odhodu gospe de la Carlière s prizorišča presoja »tribunal« sorodnikov in prijateljev, se pravi, tisti ožji krog javnosti, ki je ta čas edini seznanjen s potekom dogodkov. Čeprav se vsi strinjajo, da je Desroches kriv in da ima gospa de la Carlière vsekakor dobre razloge za svojo zamero, pa viteza ne le ne obsojajo, ampak ga celo tolažijo, češ da njena zamera spričo tako »nepomembnega spodrsaljaka« ne more trajati prav dolgo, k tako ostri in po njihovem mnenju tudi močno pretirani reakciji pa da je bila enostavno prisiljena že zaradi samega nenavadno slavnostnega obreda, ki ga je na predvečer poroke uprizorila pred zbranimi sorodniki in prijatelji, a da se bo s časom že omehčala. »Tribunal« sorodnikov in prijateljev torej presoja v popolnem nasprotju s tistim, kar so njegovi člani obljubili pred poroko. Najprej je obljubo prelomil Desroches, zdaj pa jo prelomi tudi sam »tribunal«, ki je obljubil, da bo vitezovo morebitno prekršitev zaobljube obsodil in mu obrnil hrbet. Se pravi, javnost, ki bi morala obsoditi prelomljeno obljubo, sama prelomi obljubo, da bo prelomljeno obljubo ustrezno obsodila. Nestanoviten potemtakem ni le Desroches – tudi javnost, katere sodba o nestanovitnosti (oziroma bojazen pred njo) naj bi viteza odvrnila od nestanovitnosti, je sama nestanovitna in tako kot Desroches tudi sama prelomi dano obljubo. Ironija posebne vrste je, da je to prav tista javnost, katere potencialni prihodnji sodbi gospa de la Carlière pripisuje večjo težo kot sami »navzočnosti Boga.«

Vest o nenadejani ločitvi zakoncev Desroches se – predvsem zaradi »nenavadnega povoda« zanjo – bliskovito razširi in postane *l'entretien général*, predmet pogovorov oziroma govoric najširše javnosti. V tej točki zdaj sogovornika svojo

pozornost z gospe de la Carlière preusmerita *sur le public*, na javnost, *sur cette foule imbécile*, na tisto poneumljeno množico, »ki sodi o nas, ki ji je na milost in nemilost prepuščena naša čast, ki nas enkrat povzdiguje, drugič pa blati, in ki jo upoštevamo toliko bolj, kolikor manj imamo energije in kreposti«, in pred katero nas je eden od njiju na začetku že posvaril, rekoč da lahko ta s svojimi govoricami iz pametnega človeka kaj hitro naredi bebca, iz poštenjaka barabo, iz junaka pa norca – in obratno, ter da se potemtakem pri svojem ravnanju ne smemo ozirati na njeno odobravanje oziroma neodobravanje.

In res, »bedasta javnost« oziroma »poneumljena množica«, ki je imela Desrochesa najprej za žrtev pretiranega moralnega čistunstva njegove prevarane soproge, po nizu tragičnih smrti v družini, zlasti pa po spektakularni smrti same gospe de la Carlière iz njega naredi »gnusnega morilca celotne družine«, iz gospe de la Carlière, ki so jo sprva zasmehovali in razglašali za noro, pa svetnico. Bolj ko so se kopičile tegobe njegove soproge, slabše so govorili o Desrochesu in bolj so poudarjali težo njegovega izdajstva; čeprav ni bil nič bolj kriv kot pred tem, je z vsakim dnem postajal bolj osovražen. Desrochesova tragična usoda se očitno vleče še v diegetske sedanjost, saj sta ga bila sogovornika še neposredno pred tem videla obsedeti samega v salonu, kjer so mu »vsi do zadnjega obrnili hrbet«, kar je tudi spodbudilo njun pogovor. Na ta način javnost, ki presoja o zasebnih dejanjih drugih, še tako neznamenat spodrsrljaj »spričo vrste dogodkov, ki jih je bilo popolnoma nemogoče predvideti ali preprečiti«, in okoliščin, ki z njim »niso v ničemer povezane«, napihne čez vse mere in spremeni do nespoznavnosti.

Podobno kot v številnih drugih svojih delih, si Diderot tudi v *Gospe de la Carlière* zamisli alternativni potek dogodkov in njihov razplet. Kako bi se razvila – in razpletla – zgodba o zakoncih Desroches, če bi bila katera od njenih premis drugačna? Konkretno, kaj bi bilo drugače, če bi bila gospa de la Carlière »ubirala običajnejše poti«, se pravi, če zakonski zvestobi, »tej izjemno redki lastnosti«, ne bi nepremišljeno pripisovala »tolikšnega pomena« in skladno s tem ne bi bila vztrajala pri nenavadno slovesni in domnevno bolj zavezujoči prisegi »večne zvestobe in večne ljubezni« pred tribunalom sorodnikov in prijateljev, ki je tista, ki jo v zgodbi sili v ostro reakcijo, ki dvigne toliko prahu v javnosti in sproži govorice? Kot bi najbrž lahko pričakovali, tudi v tej alternativni zgodbi vitez popusti svoji nestanovitni naravi in gospa de la Carlière najde njegova ljubezenska pisma, čemur sledi njena huda zamera, tej pa za razliko od naše zgodbe odkrit

pogovor in sprava med zakoncema. Kljub na novo dani zaobljubi vitez v alternativni zgodbi kmalu vnovič popusti svoji lahkoživi naravi, čemur spet sledi zamera, tej pa spet novo razčiščevanje in sprava ter »nove zaobljube« in »nove krive prisege« – »in tako naprej naslednjih trideset let, kakor je v navadi.« Čeprav vitez v alternativni zgodbi večkrat zapored prelomi dano besedo, v njej ne pride do ločitve in posledično ne do škandala, ki v resnični zgodbi v največji meri izvira prav iz nepopustljivega vztrajanja gospe de la Carlière pri neprelomljivosti prisege večne zvestobe. Še več, četudi se v alternativni zgodbi v vitezovi družini druga za drugo zvrstijo smrt tašče, svaka in otroka, pa nihče ne obsoja Desrochesa zaradi tega. Nasprotno, pomilujejo ga kot nesrečnika, *poursuivi par le sort*, ki ga preganja usoda in nad katerega se je zgrnilo toliko gorja. Če bi bila torej gospa de la Carlière »ubirala običajnejše poti« – in bi potemtakem prisega večne zvestobe pred tribunalom izostala –, bi tudi zgodovina ubrala povsem drugačno pot. Izostanek takšne prisege seveda še ne pomeni nujno tega, da bi se zakon v vsakem primeru obdržal. A če se zakon obdrži, potem se obdrži predvsem zaradi tega, ker izostanek prisege večne zvestobe pred tribunalom zakoncema vendarle pušča možnost umika, se pravi, možnost, da daleč od oči javnosti, brez vzbujanja večje pozornosti zgladita spor in uredita medsebojne odnose. Kar pa, kot rečeno, ni edini možen razplet. Prav gotovo obstaja tudi takšna alternativna prihodnost, v kateri bi tovrstna prisega prav tako izostala, a bi se zakonca zaradi nezvestobe enega od njiju vseeno razšla, vendar njuna ločitev v tem primeru najverjetneje ne bi dvignila toliko prahu v javnosti in najbrž ne bi postala predmet pogubnih »sodb soljudi.« Ob tolikšni teži, kot jo gospa de la Carlière pripisuje zakonski zvestobi, in še posebno spričo prisege, kakršno uprizori pred poroko, pa poti nazaj že po enem samem moževem prešuštvu najbrž res ni več.

Po tem kratkem miselnem eksperimentu oziroma vaji v virtualni zgodovini se sogovornika vrneta k *resnični* zgodbi in poskušata anticipirati njeno nadaljevanje. Kako bo zelo verjetno videti resnična prihodnja zgodovina? Javnosti, *cette vilaine bête à cent mille mauvaises têtes et à autant de mauvaises langues*, tej grdi pošasti s sto tisoč hudobnimi glavami in prav toliko zlobnimi jeziki – mimogrede, ta oznaka bi lahko veljala kar za Diderotovo definicijo javnosti –, se bo prej ali slej povrnili »zdravi razum« in vso stvar bo »videla takšno, kakršna je v resnici«, kar pomeni, da bo plemenita, krepostna in vzvišena gospa de la Carlière v očeh javnosti obveljala za »zadrto in naduto moralistko«, vitezova »izvorna nespametnost« pa za »nekaj povsem nepomembnega« oziroma zanemarljivega. Med razlogi, zaradi katerih bo javnost stvari končno uzrla v pravi luči in bo po-

temtakem »gospa de la Carlière očrnjena, Desroches pa opran krivde«, Diderot navaja pregovorno modrost, da »odsotni praviloma nimajo prav« in da »nihče ni bolj odsoten kot nekdo, ki je mrtev«; prav tako bodo ljudje z določene časovne distance vso reč začeli ocenjevati »manj pristransko«, prisluhnili bodo tudi Desrochesu, ki so se ga doslej izogibali in ki bo tako končno dobil priložnost, da predstavi še svojo plat zgodbe itn. Prav lahko pa bi rekel tudi, da bi za to, da bi se javnosti povrnil zdravi razum in bi pri presojanju tega konkretnega »zasebnega dejanja« pokazala več doslednosti, zadoščalo že, če bi njeni predstavniki odprli prvi zvezek njegove – takrat že splošno dostopne in močno razširjene – *Enciklopedije*, kjer bi pod geslom LJUBEZEN med drugim lahko prebrali tudi naslednje: »Ker nikoli ni odvisno od človeka, da se zaljubi ali preneha ljubiti, se ljubimec ne more upravičeno pritoževati zaradi nestanovitnosti svoje ljubice niti slednja zaradi lahkoživosti svojega ljubimca.«<sup>30</sup>

### 5 *On Adultery Considered as One of the Fine Arts*

Kljub zatrjevanju obeh sogovornikov, da nezvestih mož ne odobravata nič bolj kot žena, ki pripisujejo tolikšen pomen zvestobi, so njune simpatije nezgredljivo na vitezovi strani, tako da bi se morda lahko zdelo, kakor da Diderot ni povsem nepristranski. Da ni tako in da Diderot tudi nezveste žene ne bi obravnaval prav nič drugače, kot obravnava Desrochesa, lahko vidimo v neki drugi, mimogrede že omenjeni zgodbi iz *Fatalista Jacquesa*, v kateri je žena tista, ki vedno znova popušča svoji nestanovitni naravi, kar tudi odkrito prizna, medtem ko se je Desroches, kot smo videli, trudil svoje zunajzakonsko razmerje prikriti.<sup>31</sup> Junakinja te zgodbe očitno izhaja iz prepričanja, da bi bila vsaka takšna prisega, kot jo od Desrochesa terja gospa de la Carlière, kriva prisega. Kot smo videli, rada pove, da je »enkrat samkrat krivo prisegla v življenju, in sicer prvokrat.« Oziroma kot pravi Jacquesov gospodar, »ker se je zavedala svoje lahkoživosti, se ni nikoli obvezala, da bo zvesta.« Diderot nam njen lik predstavi kot enega najosupljivejših zgledov »razcepa med poštenostjo in moralo«: čeprav zanjo »ni bilo mogoče reči, da je imela moralo«, pa »bi le težko našli bolj pošteno žensko.« Medtem ko je ta ženska v svoji lahkoživosti popolna dvojnica nestanovitnega Desrochesa, pa je njen soprog v svojem odnosu do njene nezvestobe pravo na-

20

<sup>30</sup> Claude Yvonne, AMOUR, v: *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1, str. 369 a.

<sup>31</sup> Za celotno zgodbo, glej Diderot, *Fatalist Jacques*, str. 203-4.

sprotje gospe de la Carlière: medtem ko je za slednjo, kot smo videli, zakona z Desrochesom nepreklicno konec že po enem samem zakonolomskem razmerju, po drugi strani mož naše junakinje ob njenih »številnih ljubezenskih prigradah« modro ugotavlja, da bi bilo »enako nesmiselno, če bi svoji ženi branil ljubiti, kot če bi ji branil jesti in piti.« Kot lahko razberemo iz gospodarjevega opisa nje-ne utemeljitve primernosti ljubimca, junakinja k prešuštvu pristopa estetsko. Trdno prepričana, da kot ljubimec ni primeren kdorsibodi, se junakinja nikoli ni zapletala z bedaki ali zlobneži, ampak praviloma vedno z nadarjenimi ali poštenimi posamezniki – »s svojo naklonjenostjo je zmeraj poplačala talent ali poštenje« –, ki so bili celo tako skrbno izbrani, da je bilo že sámo dejstvo, da je bil nekdo njen ljubimec, jamstvo za to, da je *homme de mérite*, zaslužen mož. Po drugi strani pa ji je soprog njena številna prešuštva odpuščal prav zaradi *le choix délicat*, dobrega okusa, ki ga je pokazala pri izbiri ljubimcev. Z zgodbo o tem izjemnem liku je Diderot za prešuštvo storil to, kar je dobrega pol stoletja kasneje za umor storil Thomas de Quincey, to je, povzdignil ga je v umetnost, njen naslov pa bi se prav lahko glasil *O prešuštvu kot eni od lepih umetnosti*.

Ta zgodba iz *Fatalista Jacquesa*, ki resda nekoliko karikirano uprizarja resnico enciklopedijskega gesla LJUBEZEN, je obenem udejanjenje zgoraj omenjene alternativne skupne življenjske poti zakoncev Desroches – tako bi bil njun zakon videti v očeh javnosti, če bi bila gospa de la Carlière »ubirala običajnejše poti.« Za razliko od zakona, ki ga je konec že zaradi enega samega prešuštva, zakon, ki se obdrži kljub celi vrsti zunajzakonskih ljubezenskih razmerij enega od zakoncev, v javnosti ne izzove škandala, ampak občudovanje. Prevarani mož je deležen občudovanja zato, ker razumevajoče sprejema ženino nestanovitnost kot naravno. Nezvesta žena v očeh javnosti velja za zgled poštenosti, čeprav po drugi strani nima morale. In končno – kar je morda vrhunec Diderotove argumentacije – posameznikovo razmerje z njo v očeh javnosti ni madež, temveč znamenje njegove neoporečnosti oziroma brezmadežnosti. V očeh javnosti bi za moralno vprašljivega veljal prav tisti posameznik, s katerim se ona ne bi bila pripravljena spustiti v razmerje, ampak bi ga zavrnila. Skratka, v očeh javnosti je nečistovanje z njo merilo posameznikove čistosti.

Poskusimo za konec Diderotovo zgodbo razumeti še skozi njeno lastno epistemologijo. To bi morda lahko izluščili iz opazke, s katero eden od sogovornikov pospremi svojo modrost, da naj zaljubljeni nikar ne bi pisali pisem, ker jih bodo pogubila, saj bo »naključje prej ali slej kakega od pisem zaneslo na napačen

naslov«: »Naključje, ki kombinira vse možne scenarije [*tous les cas possibles*], potrebuje samo čas, da udejanji usodnega [*la chance fatale*].« Usodnega scenarija oziroma pogubnega dogodka pa ne uteleša samo tisti del zgodbe, v katerem nekaj vitezovih pisem zares pride »na napačen naslov«, se pravi, v roke gospe de la Carlière, ampak tudi sama zgodba kot celota. A čeprav sogovornika o tragični zgodbi zakoncev Desroches, ki smo jo spremljali, govorita kot o zgolj enem v množici možnih scenarijev, pa je prav ta zgodba, kot usodni scenarij, najbrž edina možna zgodba. Izmed vseh možnih scenarijev je kot zgodba možen edino usodni scenarij, saj sogovornika z nobenim od preostalih gotovo ne bi izgubljala časa, temveč bi za vsakega, vključno s tistim, ki ga sicer vpleteta v zgodbo kot alternativni potek dogodkov, v katerem bi gospa de la Carlière »ubirala običajnejše poti«, najbrž rekla – če si sposodimo naslov ene od Diderotovih zgodb iz istega, pariškega cikla – *ceci n'est pas un conte*, to ni zgodba.

Franck Fischbach\*

## Delo in možnost demokratičnega javnega prostora

Domnevamo lahko, da obstaja povezava med obliko organizacije dela v neki družbi in obliko njene *politične* organizacije: ta vez, ki so jo poudarile avtorice, kot sta Simone Weil in Hannah Arendt, povezuje heteronomne in zunaj dirigirane oblike z avtoritarnimi političnimi oblikami. Drugi avtorji, nedavno tudi Richard Sennett, so pokazali, da sodelovanje, udejanjeno v živem delu, implicira oblikovanje avtentično demokratičnega družbenega prostora in uveljavlja razvoj demokratične kulture, vraščene v realne družbene prakse.<sup>1</sup> Prav tako lahko domnevamo, da bodo sodelovalne in kooperativne oblike dela, v katerih se združujejo posamezniki, ki se vsi v isti meri razumejo kot implicirani znotraj samega dela v oblikovanju občje volje, porodile nove oblike demokracije. Če je res, kot pravi A. Negri, da je »šef čedalje bolj zgolj ovira za opravljanje dela«,<sup>2</sup> potem si lahko vsaj obetamo, da bo to, »kar ljudje delajo, in večšine, ki jih pri tem uporabljajo, pripomoglo k njihovim zmožnostim na polju politične akcije«.<sup>3</sup> Pričakujemo lahko, da bodo posamezniki, ki vse bolj afirmirajo kooperativno moč v delu, hkrati tudi posamezniki, ki vedno bolj afirmirajo deliberativno in demokratično moč v politiki. In če je v resnici tako, potem moramo ugotoviti, kako se sodelovalna moč, ki se vzpostavi v družbenem redu dela, artikulira skupaj z neko specifično politično obliko, namreč z demokracijo. Prav zato moramo pristopiti k obravnavi razlike med družbenim in skupnim ter hkrati k vprašanju njune možne artikulacije.

23

V *Javnosti in njenih problemih* John Dewey ugotavlja, da »sama združenost še ne pomeni, da imamo opraviti z družbo. Pogoji, da lahko govorimo o družbi, je namreč, kot smo že videli, prepoznavanje posledic skupnega delovanja in razločen delež vsakega elementa med njihovim nastajanjem. Zaradi takšnega prepozna-

<sup>1</sup> Richard Sennett, *Together: the Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*, Yale University Press, New Haven 2012; Penguin Books, London 2013.

<sup>2</sup> Michael Hardt in Antonio Negri, *Skupno*, prevedli Mirsad Begić et al., Študentska založba, Ljubljana 2010, str. 320.

<sup>3</sup> Prav tam, str. 318.

\* Univerza v Strasbourgu, Francija

vanja nastane skupni interes; skupni interes pa pomeni, da vsi vključeni skrbijo za skupno dejavnost in doprinese drugih članov k skupni dejavnosti. *Šele tedaj obstaja nekaj resnično družbenega in ne zgolj združbenega*« (poudarek je moj).<sup>4</sup> Dewey se potemtakem sprašuje, kako je mogoče preiti od tega, kar je »zgolj združbeno«, do tega, kar je »resnično družbeno«; na drugih mestih formulira stvari nekoliko drugače in pravi, da moramo poiskati pogoje, pod katerimi je mogoče preiti od družbe k skupnosti. A čeprav se po Deweyju skupnost razlikuje od družbe, čeprav sta torej skupnost in družba dve različni stvari, je treba obdržati pred očmi, da je družbeno zanj podlaga skupnega ter da se »resnično družbeno« lahko konstituira zgolj na podlagi tega, kar je »zgolj združbeno«. Pri Deweyju torej ne moremo govoriti o hipostaziranju skupnega, kakršno lahko najdemo npr. pri Arendtovi, za katero privilegiranje skupnega vselej spremlja neko razvrednotenje, včasih celo zavrnitev družbenega. Pri Deweyju ni ničesar podobnega, saj je zanj družbeno vedno podlaga skupnega, združbeno pa tla ali teren, na katerih je sploh mogoče doseči resnično družbeno.

Nekaj podobnega pravi v besedilu, ki je nastalo v istem obdobju kot *Javnost in njeni problemi*: v mislih imam članek »Social as Category«, objavljen leta 1929 v reviji *The Monist*.<sup>5</sup> V tem tekstu, posvečenem uveljavitvi »vrednosti 'družbenega' kot filozofske kategorije«, kar je sicer tudi naš cilj, Dewey zatrdi, da »so sama družbena dejstva naravna dejstva« ter na tej podlagi »zanika opozicijo med družbenim in naravnim«, pri čemer ocenjuje, da je zavrnitev tega dualizma »pomemben element *pomena* 'družbenega' kot kategorije«. Zato mora Dewey postaviti pod vprašaj tudi dualizem naravoslovnih in družbenih znanosti: z obžalovanjem namreč ugotavlja, da »um še vedno išče ostro razmejitev med svetom, v katerem ljudje živimo, in življenjem ljudi v in s tem svetom«. <sup>6</sup> A na tem mestu moramo biti pozorni na izjemno pretanjenost Deweyjeve pozicije: zavrnitev dualizma naravoslovnih in družbenih znanosti ga namreč ne pripelje do tega, da bi poskušal družbene znanosti pripojiti naravoslovju, saj predstavlja takšna »prilagoditev znanosti o človeku fizikalnim znanostim zgolj drugo obliko

<sup>4</sup> John Dewey, *Javnost in njeni problemi*, prev. Andrej Pinter, Fakulteta za družbene vede, Ljubljana 1999, str. 132.

<sup>5</sup> John Dewey, »Social as a Category«, *The Monist*, letnik XXXVIII, št. 2, april 1928, str. 161-177; tekst navajamo po ponatisu v *The Moral Writings of John Dewey*, uredil James Gouinlock, Revisited Edition, Prometheus Books, str. 41-47.

<sup>6</sup> John Dewey, *Javnost in njeni problemi*, str. 123.



absolutistične logike«,<sup>7</sup> natančneje »fizikalni absolutizem«, ki ni nič boljši od ostalih oblik idealističnega in metafizičnega absolutizma, kot nam jih posreduje tradicija. Zmotnost tovrstnega fizikalnega absolutizma ni v tem, da bi zanemaril ali celo zanikal to, kar navadno imenujemo človekova »svobodna volja«, saj takšen ugovor predpostavlja veljavnost natanko tistega dualizma, ki ga poskušamo preseči, namreč dualizma med naravnim svetom ter svetom človeka, med »svetom, v katerem ljudje živimo,« in »življenjem ljudi v tem svetu«. Ne, napaka fizikalnega absolutizma je prej v tem, da ne opazi, da boljše spoznanje narave in naravnega sveta vodi v modifikacijo človekovega življenja, da v človeku osvobodi do zdaj še nepoznane potencialnosti, ki spremenijo družbeno življenje in nato tudi sam naravni svet – če že ne samega po sebi, pa vsaj spoznanje, ki ga imamo o njem. Napačnost dualizma med fizičnim in družbenim je v tem, da onemogoči naše razumevanje interakcije, zaradi katere se iz modifikacij našega poznavanja fizikalno-naravnega sveta porajajo tudi modifikacije družbenega sveta, ki pa same zopet spreminjajo zaznavo in poznavanje naravnega sveta.

Družbeno se torej ne priklaplja k fizikalnemu in naravnemu iz neke zunanosti: ko vznikne, družbeno povzame ter integrira naravno vase, kar pa ima posledice tudi za samo naravno. To integracijo naravnega v družbeno lahko razumemo celo kot povzdignjenje ali odpravo naravnega preko družbenega: »v družbenem je naravno prenešeno [‘is taken up into’: integracija, ki močno spominja na ‘odpravo’, na heglovsko *Aufhebung*] v zapletenejši in bolj pretanjen sistem interakcij, s tem pa dobi nove značilnosti, saj se sprožijo potencialnosti, ki so bile zaradi odsotnosti polne interakcije prej zamejene«. <sup>8</sup> Če vzamemo primer človeške družine, lahko nedvomno ugotovimo, da je nekatere funkcije družine treba razumeti v odnosu do določenega števila naravnih in organskih dejavnikov, denimo spolne razlike, prokreacije, ranljivosti novorojencev in njihove potrebe po negi – vendar ti naravni elementi ne izčrpajo celote družbenih funkcij človeške družine, prav tako pa ne pojasnijo raznovrstnosti ureditev, ki jih institucija družine kot oblika družbenega življenja privzame pri človeku. Izhajati je torej treba iz »dejstva, da se z vključitvijo v območje človeškega združevanja transformira tudi to, kar je čisto organsko«: ljudem se, kolikor jih najprej obravnavamo kot gola živa bitja, »z vstopom v specifično človeška združbe modificirajo in celo

<sup>7</sup> Prav tam, str. 138.

<sup>8</sup> John Dewey, »Social as a Category«, str. 45.

prilagodijo njihove strogo organske značilnosti«. <sup>9</sup> Torej moramo zapustiti alternativno, po kateri so ali »ljudje zgolj živali« ali pa se je za razlago specifično družbenih oblik človeškega življenja treba zateči k nadnaravni ali zunajnaravni sili. Onstran te alternative obstaja neka druga hipoteza, ki pa je, kot piše Dewey, dejansko podkrepljena z dejstvi: razlika med naravnim in družbenim, med živaljo in človekom, se pojavi tedaj, ko so »aktualizirane nove potencialnosti, ko je nabor interakcij, ki zamejuje pojem organskega, prenešen [is taken up into] v širšo in na bolj subtilen način kompleksno združbo, ki tvori človeško družbo«. <sup>10</sup> A vidimo lahko, da kritika dualizma med naravnim in družbenim (ki izhaja iz prepričanja, da takšen dualizem ovira razumevanje interakcije med tema dvema redoma fenomenov) vendarle ne preprečuje, da bi se med družbo in skupnostjo, tj. med naravnim združenim obnašanjem in družbenim življenjem v pravem smislu besede, po Deweyju ne zgodilo nekakšno povzdignjenje. Od prvega, se pravi od tega, kar je zgolj »združbeno«, do drugega, torej do »resnično družbenega«, ne vodi pot preproste poglobitve ali razvijanja tega, kar je bilo kot klica prisotno že v golih naravnih in organskih interakcijah. »Resnično družbenega« ne moremo doseči le s pomočjo razvijanja potencialnosti, ki bi bile inherentne temu, kar je zgolj in naravno združbeno. Ravno nasprotno: šele povzdignjenje in dostop do družbenega kot takšnega odkrijeta ter naknadno sprostita potencialnosti, ki bi brez tega povzdignjenja ostale zaprte in nevidne v notranjosti združbenega. Skupno, se pravi resnično družbeno, nujno nastopi tako, da doda nek *nov* element, da odpre neko novo dimenzijo, ki je golo družbeno, tj. združbeno, nikoli ne bi moglo doseči samo po sebi.

Zato lahko Dewey v *Javnosti in njenih problemih* govori o »preobrazbi iz fizične in organske faze združenega delovanja v dejavnostno skupnost, zapolnjeno z vzajemnim interesom za skupne pomene«. <sup>11</sup> Dejstvo, da gre za preobrazbo, pa očitno ne izključuje – v resnici prav nasprotno – možnosti, da bi delali na izvršitvi te preobrazbe ali da bi se nanjo pripravljali. Prav zato Dewey govori o »delu preobrazbe« (poudarek moj), namreč o delu preobrazbe, ki se, kot izrecno dodaja, »ne zgodi naenkrat niti v celoti«. <sup>12</sup> Pri tem delu gre torej za izoblikovanje in urjenje, ki pa se odvija na naravni ter organski podlagi, saj smo, kot pravi Dewey, »rojeni kot organska bitja, povezana z drugimi, toda ne rodimo se kot

<sup>9</sup> Prav tam.

<sup>10</sup> Prav tam.

<sup>11</sup> John Dewey, *Javnost in njeni problemi*, str. 115.

<sup>12</sup> Prav tam.

člani skupnosti«:<sup>13</sup> šele na podlagi naravnega združnega obnašanja in procesa samooblikovanja lahko dosežemo izhodiščno točko, iz katere sploh postanemo člani neke skupnosti. Smisel procesa, izoblikovanja in urjenja je torej v tem, da služijo kot pogoj možnosti dostopa do resnični družbenega ali do skupnosti, ki pa se bistveno razlikujeta od »preprosto združbenega«. Vendar kaj pomeni biti član skupnosti, kako postanemo takšen član in kaj novega s tem sploh dodamo golemu združnega obnašanju?

»Združeno obnašanje« ali »združna dejavnost« (se pravi raven gole združbe) je po Deweyu značilnost, ki nas opredeljuje na naraven način: videli, smo, da je združba zanj »zgolj fizična in organska«,<sup>14</sup> le dejstvo narave, na katerem ni nič specifično človeškega. »Človeška bitja se prek svojega vedenja združujejo tako neposredno in nezavedno, kot to poteka pri atomih, gmotah zvezd in celicah; tako neposredno in neopazno, kot se ločijo in razidejo slednji.«<sup>15</sup> Mimogrede lahko opazimo, da združno obnašanje v širšem smislu obsega v sebi tudi *razdruževalno* dimenzijo in da je potemtakem sestavljeno tako iz odnosov privlačnosti kot tudi iz sil odboja. Na ravni gole »združne dejavnosti« lahko torej rečemo, da se ljudje združujejo in ločujejo, da se zbirajo ter se razkropijo, pač v skladu z naravnimi silami, ki se jih ne zavedajo nujno in ki se izvajajo nad njimi z isto nujnostjo kot tiste, ki se vršijo nad kvečjemu fizičnimi telesi ali delci. »Združna dejavnost« potemtakem »ne potrebuje nikakršne razlage; reči so pač tako narejene«.<sup>16</sup>

A kljub temu Dewey nemudoma pristavi, da »združena dejavnost, naj bo njen obseg še tako velik, sama po sebi ne tvori skupnosti«:<sup>17</sup> med zgolj združbenim ter resnično družbenim najdemo isto preobrazbo kot prej, ki pa ni nič drugega kot preobrazba iz fizičnega v moralno. Ali z Deweyjevimi besedami: »združba je zgolj fizična in organska, medtem ko je skupnostno življenje moralno, se pravi čustveno, razumsko in zavestno vzdrževano.«<sup>18</sup> Vse dokler se zadržujemo pri »goli organskih pogojih, ki ljudi vodijo v povezovanje, združevanje, zbiranje, druženje«, v resnici ostajamo pri natanko tistih pogojih, ki pripravijo »tudi

<sup>13</sup> Prav tam.

<sup>14</sup> Prav tam, str. 114.

<sup>15</sup> Prav tam.

<sup>16</sup> Prav tam.

<sup>17</sup> Prav tam.

<sup>18</sup> Prav tam.

druge živali k združevanju v gruče, črede in trope.«<sup>19</sup> Če se torej omejimo samo na združno obnašanje, imamo opravka le s tem, »kar je skupnega človeškim in živalskim povezavam ter druženju«, ob strani pa puščamo »to, kar je značilno človeškega v človeških združbah.«<sup>20</sup> Ko opisujemo združbene strukture, skupne ljudem, živalim in celo samim elementom materije, ki prav tako poznajo »privlačnosti in odbijanja«<sup>21</sup>, opisujemo pogoje *sine qua non* specifično človeških združb, ne pa tudi »zadostnih pogojev za življenje v družbi ali za njene oblike.«<sup>22</sup> Vprašanje je torej v tem, kako se izvrši in kakšni so sploh pogoji tega kvalitativnega skoka, s katerim preidemo od združnih obnašanj do človeku lastnih oblik združevanja, tj. na področje skupnega delovanja.

Skok med nezavednim združenim obnašanjem in načrtno skupnostno dejavnostjo, tj. dejavnostjo, ki se zaveda svojega družbenega dometa in pomena, se zgodi natanko s pomočjo ovedenja posledic združenega obnašanja: nastane tedaj, ko se akterji pričnejo zavedati *posledic* svoje združene dejavnosti, ko torej zase vedo, da ji posledice *aficirajo* in potemtakem tudi *zadevajo*. Množica tistih, ki jih posledice združenega delovanja aficirajo in zadevajo, tvorijo natanko to, kar Dewey imenuje *javnost*: »Javnost tvorijo vsi tisti, ki jih posredne posledice transakcij toliko zadevajo, da se zdi sistematična skrb za te posledice nujno potrebna.«<sup>23</sup> Ali rečeno natančneje, javnost se konstituira takrat, ko zavest posledic interakcije in transakcije sega dlje od neposrednih posledic: »Bistvo posledic, ki pripeljejo do javnosti, je namreč dejstvo, da se razširijo tudi na tiste, ki niso neposredno vpleteni v njihovo ustvarjanje.«<sup>24</sup> »Javnost« – se pravi to, kar Dewey imenuje tudi »resnično družbeno« ali »skupno« – potemtakem nastane tedaj, ko se akterji pričnejo zavedati dejstva, da indirektno posledice interakcij drugih akterjev aficirajo in torej zadevajo tudi njih same: zato sklenijo, da imajo njihove lastne interakcije prav tako indirektno posledice, ki aficirajo druge, neposredno nevpletene akterje.

<sup>19</sup> Prav tam, str. 45.

<sup>20</sup> Prav tam.

<sup>21</sup> Tako nas lahko »fizika in kemija, pa tudi zoologija, morda učijo o nekaterih pogojih, brez katerih bi se človeška bitja gotovo ne povezovala« (Prav tam).

<sup>22</sup> Prav tam.

<sup>23</sup> Prav tam, str. 47

<sup>24</sup> Prav tam, str. 52.

Po opisu te fine distinkcije med *zgolj združbenim* in *resnično družbenim*, tj. med združbenim na eni strani in skupnim ali javnim na drugi, pa moramo narediti nekaj, kar Dewey po mojem mnenju ni napravil ali kar vsaj ni storil v zadostni meri:<sup>25</sup> identificirati je treba konkretni dejavnik te preobrazbe združbenega v družbeno, pojasniti moramo, kako in kje natanko lahko nastopi ta zavest učinkov ali indirektnih in daljnih posledic delovanja ter interakcij, če upoštevamo, da prav ta zavest omogoča nastanek javnosti, ki skrbi za posledice delovanja. Dewey ne napiše izrecno, da je lahko delo dejavnik te preobrazbe združbe v družbeno, zdi pa se, da je to dejansko opazil. To je očitno zlasti pri njegovih izbiri primerov delovanja, interakcij in transakcij, ki s svojim posledicami poleg neposredno vpletenih aficirajo tudi mnogo drugih posameznikov. Deweyjevi primeri interakcij s posledicami, ki spodbujajo nastanek javnosti, formacijo skupnega interesa in torej tudi razvoj resnično družbene dejavnosti, imajo posredno ali neposredno opravka z delom. Prvi primer: ko obiščem zdravnika, interakcija zadeva samo naju, njega kot zdravnika in mene kot njegovega pacienta. A vendarle je jasno, da posledice zdravnikove dejavnosti nasploh, tj. posledice zdravniškega *delo*, segajo onkraj najine interakcije ter da je »preverjanje in izdajanje pooblastil osebam, ki jih izvajajo, postala javna zadeva«. <sup>26</sup> Drugi primer: posameznik kupi zemljišče od nekega drugega posameznika; tudi tu se na prvi pogled zdi, da transakcija zadeva samo njiju. A vendarle je le malo stvari, ki bi bile pravno tako normirane kot pogoji, pod katerimi se kupujejo in prodajajo zemljišča. Za normiranje teh dejanj nakupa in prodaje torej nastane neka javnost. Zakaj? Zato, ker je zemlja prvi pogoj zadovoljevanja osnovnih družbenih potreb, vendar le tedaj, ko se ji posveti človeško *delo*. Tretji in zadnji primer: »izbira partnerja in dejanje spolne združitve«. Za bolj kot katerikoli drug primer bi se nam moralo prav za tega zdeti, da zadeva samo tista posameznika, ki napravita to izbiro in se odločita za združitev. Toda tudi tu se za posledice transakcije priznava, da dejansko segajo onkraj neposredno vpletenih posameznikov; nastala je torej neka javnost, ki je tovrstne transakcije normirala in uzakonila. Zakaj? Ker je »to dejanje tudi pogoj za pridobivanje potomstva, kar pa je sredstvo za obnavljanje skupnosti«. <sup>27</sup> Drži, boste dejali, vendar kaj ima to opraviti z delom? Povezava z delom postane očitna, ko priznamo, da spočetje potomstva ne pomeni ničesar, če mu ne sledi vzgoja, ter da tudi vzgajanje šteje kot delo. S tem je

<sup>25</sup> Glej tudi Emmanuel Renault, »Dewey et la centralité du travail«, *Travailler*, 2012/2, št. 28, str. 125-148.

<sup>26</sup> John Dewey, *Javnost in njeni problemi*, str. 65.

<sup>27</sup> Prav tam.

med drugimi soglašal Hegel,<sup>28</sup> podobnega mnenja pa je bil tudi sam Dewey. Prav zato se v istem odstavku zoperstavi ideji, da bi morale v »socialističnih državah poroke in razveze izgubile svojo javno fazo«: nasprotno, pravi Dewey, morda se bo »takšna država še celo bolj kot obstoječa skupnost zavedala posledic združevanja med moškim in žensko«. Zakaj? Ke bi takšna država bolj pozorna na »zdravje, ekonomske zmožnosti in psihološke primernosti« oseb, ki jih zadeva zakonska zveza.<sup>29</sup> Ponovno naletimo na dimenzijo dela: »socialistična država« bi bila država, ki bi bolj kot druge videla v zakonski zvezi pogoj *vzgojnega dela*; zato bi takšna država nedvomno bolj kot druge pazila na pogoje takšne zveze. V vseh treh primerih, ki jih poda Dewey, imajo interakcije družbeni domet, saj se njihove posledice dotikajo skupnega interesa: a opazimo lahko, da imajo domet le zato, ker te interakcije predpostavljajo, spodbujajo ali so celo identične delu. Trdim torej, da je dejavnik preobrazbe zgolj združbenega v resnično družbeno prav delo: ali natančneje, ta dejavnik je po mojem mnenju *sodelovalna* dimenzija dela, ki omogoča prehod od preprostega združnega vedenja do tega, kar je »resnično družbeno«. Brez te specifične družbene dejavnosti dela bi nedvomno lahko govorili o fenomenih, ki pričajo in pripadajo temu, kar Dewey imenuje »združno obnašanje«, na katerem ni sicer nič specifično človeškega; toda brez dela bi ne imeli »dejavnostne skupnosti, zapolnjene z vzajemnim interesom za skupne pomene.«<sup>30</sup> V današnji družbi lahko v resnici najdemo mnogo močnih

<sup>28</sup> Gl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *System der Sittlichkeit*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002, str. 13. Po Heglu vzgajanje dejansko spada v višjo obliko dela, imenovano »živno delo« (pri čemer je prav vzgajanje njegova poslednja oblika), v katero pa uvrsti tudi delo kulture rastlin in udomačevanja živali. Za nižje oblike dela, ki se vršijo nad inertno materijo, sta bistveni *napor* subjekta in *obraba* objekta; te negativne dimenzije pa ne najdemo pri »živem delu«, tj. delu vzgajanja otrok, še toliko manj pa pri univerzalizirani obliki tega vzgojnega dela, namreč pri dejavnosti samooblikovanja, samoomike, ki jo vrsta izvaja sama na sebi. Razlog za to odsotnost negativne dimenzije je nedvomno v tem, da Hegel pojmuje višjo obliko dela kot povsem pozitivno: gre za obliko dela, ki v celoti poteka kot realizacija in dovršitev, ali natančneje, kot osvoboditev ali emancipacija. Ko opredeli to najvišjo figuro dela kot »totalnosti dela« (str. 23), Hegel doda, da gre za »popolno individualnost«. Hegel je torej mislil nekaj, kar je na tem mestu ključno tudi za nas: identifikacijo dela in človeškega življenja, dojeta kot izpopolnjeno družbeno življenje. Toda spregledal je demokratično obliko tega izpopolnjenega družbenega življenja.

<sup>29</sup> John Dewey, *Javnost in njeni problemi*, str. 65.

<sup>30</sup> Gl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Werke, zv. 7)*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1979, § 197, str. 351: »Praktično izoblikovanje z delom pomeni potrebo, ki ustvarja samo sebe, in navajenost na prizadevnost nasploh, prav tako pa omejitev svojega ravnanja, deloma v skladu z naravo materiala, deloma *in še posebej pa v skladu z voljo drugih*« (poudarek moj).

sil, ki težijo k razvrednotenju dela na raven golega združenega obnašanja, v karšnega se denimo spuščamo kot akterji na trgu. In prav trgi so dejavniki golega združenega obnašanja; toda z redukcijo na takšno obnašanje delo v resnici sprevržemo, saj prikrijemo to, kar se v njem odvija po zaslugi dinamike sodelovanja in kar ga povezuje natanko s tem, kar Dewey imenuje »dejavnostna skupnost«. Kje se pričnem zavedati dejstva, da sem aficiran z dejavnostjo drugega in da drugega aficiram tudi s svojo dejavnostjo, če ne v prvi vrsti prav v dejavnosti proizvajanja in v delu, saj je izvršitev moje naloge in mojega lastnega dela vedno odvisna od izvršitve dela drugega? Kako bi se lahko pričel zavedati »dejavnostne skupnosti«, če ne s povzdignjenjem tega, kar sprva spada v red preproste delitve nalog, na raven zavedanja pristnega sodelovanja, ki ga lahko nato načrtujem in zavestno organiziram z drugim? Tako ponovno naletimo na staro hegllovsko stališče, da je delo mesto in dejavnik dvojne formacije, hkrati praktične in teoretične: *praktične* formacije, ki omogoča prehod od mehanske delitve nalog do »skupnega delovanja«, tj. do oblik hotenega in organiziranega sodelovanja, vendar hkrati tudi dejavnik *teoretične formacije*, ki zagotavlja dostop zavesti do »vzajemnega interesa« in »skupnih pomenov«. To, kar je Hegel imenoval »odvisnost in vzajemnost dela« in kar spada pod zgolj združbeno, je preobraženo v »prispevek za zadovoljitev potreb vseh drugih«, se pravi v »posredovanje posebnega skozi obče«, pri čemer lahko postane prav to obče ovedeno in hoteno s strani samih posameznikov.<sup>31</sup>

Torej lahko v nasprotju z Arendtovo prepoznamo v delu bistveni dejavnik javnosti, medtem ko je sama hotela videti v njem le neko dejavnost, značilno za privatno sfero, ki jo je pod imenom »družbenega« modernost nezasluženo povišala v zastavek javnega.<sup>32</sup> V tem smislu tudi Negri in Hardt opozarjata, da je Arendtova »verjela, da zmožnosti dela [...] niso ustrezna podlaga političnega življenja, ki zahteva avtonomijo, komunikacijo, sodelovanje in kreativnost«. <sup>33</sup> Zmotno je bila namreč prepričana, da ni v delu prostora za nič drugega kot za ponavljanje in cikličnost, heteronomijo in poslušnost ukazom. A če stvari zastavimo na ta način, ne moremo uvideti, da se v modernosti skupni pomeni tvorijo prav na podlagi dela in da se šele iz dela izumljajo skupna delovanja. Toda treba je stopiti še korak dlje: delo je v modernosti vektor skupnega (in ne njegov grobar!),

<sup>31</sup> Prav tam, § 199, str. 353.

<sup>32</sup> Gl. Hannah Arendt, *Vita activa*, prev. Vlasta Jalušič, Krtina, Ljubljana 1996, str. 49 in celotno tretje poglavje.

<sup>33</sup> Michael Hardt in Antonio Negri, *Skupno*, str. 321.

še več, delo da modernemu skupnemu njegovo specifično demokratično obliko. Delu je inherentna demokratična zmožnost, v kateri se na političen način izraža neka inherentna in bistvena značilnost dela, namreč njegova sodelovalna dimenzija. Delo je intrinzično politično, politika, intrinzična delu, pa je bistveno demokratična oblika. Normalno je in prav nič presenetljivo, da smo tako dolgo zapostavljali to razsežnost dela, tako močne in učinkovite so bile namreč sile, ki so vedno znova ujele politične zmožnosti dela in mu odvzele njegove lastne demokratične zmožnosti: kapitalistične strategije prevzema sodelovanja, ki jih je Marx opisal v 11. poglavju 1. knjige *Kapitala*, so služile natanko temu cilju, da so namreč zastrle in izbrisale te zmožnosti prav pred pogledom tistih, ki so njihovi akterji ter nosilci smisla in dometa političnih, demokratičnih družbenih praks sodelovanja, ki so implicirane v delu. Prav temu namenu je služilo krčevito zagovarjanje politično šibke koordinacije trgov proti politično močnemu sodelovanju dela. Te sile in njihove moči so, kot vemo, dejavne še danes: toda vse večja ločnica med kapitalom in sfero proizvodnje po drugi strani omogoča, da delo v razmerju do teh sil osvaja vse več maneverskega prostora, s katerim bo kapitalu postopoma preprečilo, da bi še naprej prevzemal moči, lastne delu, sodelovanju, avtonomiji in ustvarjanju.

Trije elementi nam omogočajo, da na podlagi dela ter imanentno delu prepoznamo demokracijo kot družbeno obliko, kot režim življenja, in ne toliko kot obliko vladavine ali političnega režima: *avtonomija* akterjev, *sodelovanje*, ki se ga poslužujejo, ter končno *odločitve*, ki so jih ti akterji sposobni sprejeti z ozirom na obliko delovnega procesa, njegove predmete, cilje in smisel. Zaradi teh treh značilnosti lahko rečemo, da je delovni kolektiv hkrati vedno tudi javni prostor, in sicer nujno demokratičen javni prostor. Delovne prostore in delovne kolektive lahko v tem smislu obravnavamo kot vire, iz katerih se lahko demokratično oblika družbenega življenja razvije, razgrne in razširi na sosednje javne prostore, vse dokler ne osvoji celotne dane družbene formacije. V vsakem delovnem kolektivu lahko tako vidimo kraj, iz katerega bodo črpali boji in strategije, ki želijo znotraj celote družbenih razmerij hegemonizirati demokracijo kot družbeno obliko življenja.

32

Če hočemo pravilno razumeti ta predlog, moramo upoštevati dejstvo, da družbo sestavlja množstvo javnosti ali javnih prostorov, in ne zgolj *en sam* javni prostor, postavljen nasproti državi kot taki. To lahko bolje razumemo na podlagi Deweyjeve teze, da neka javnost nastane tedaj, ko se pričnejo akterji zavedati, da jih



posledice določenih delovanj kolektivno zadevajo:<sup>34</sup> tako postane jasno, da lahko v isti družbi obstaja več javnosti, da se lahko več javnosti artikulira druga glede na drugo, da lahko celo utemeljujejo druga drugo, in sicer v primeru, ko se v njih izoblikuje zavedanje, da jih v isti meri zadevajo posledice določenih dejanj. Zato se pridružujemo distinkciji, ki jo je predlagala Nancy Fraser, namreč distinkciji med »šibkimi« in »močnimi javnostmi«. »Šibke« imenuje N. Fraser tiste javnosti, ki s svojimi »praksami deliberacije vodijo izključno v izoblikovanje nekega mnenja«, medtem kot »močne« javnosti »v svojem diskurzu vključujejo hkrati izoblikovanje mnenja in sprejetje odločitve«. <sup>35</sup> Ko je ta odločitev sprejeta, se pojavi vprašanje, kako se lahko v isti družbeni formaciji artikulirajo in soobstajajo šibke in močne javnosti. Na konkretnem primeru to pomeni, da je treba določiti potencialna razmerja med množico javnosti, kot so denimo različna društva ter interesne skupine, ter močno javnostjo, ki jo tvori parlament. Ta je nedvomno močna javnost v pravkar opisanem smislu, saj se parlamentarni postopki deliberacije končajo z odločitvami, ki veljajo kot zakoni. Toda javnosti, ki jih proizvedejo akterji dela, torej javnosti, ki imajo za svoje delovanje prav dejavnost dela in proizvodjanja, postavijo to distinkcijo med šibkimi in močnimi javnostmi pod vprašaj: če se močna javnost razlikuje od šibke po tem, da je poleg diskusije sposobna tudi odločanja, potem je delovni in kooperativni kolektiv močna javnost, saj je zanj bistveno natanko odločanje o sebi, o svoji organizaciji, o obliki svojega sodelovanja, tako kot tudi o samem predmetu dela in svojem smislu. Pripoznanje vsakega delovnega kolektiva kot močne javnosti, ki ni sposobna zgolj sodelovanja in avtonomije, temveč tudi odločanja, bi nedvomno proizvedlo neko do zdaj še nepoznano intenzifikacijo družbenega življenja, razbelilo bi demokratično obliko družbenega življenja. »Emancipacija« bi lahko rekli prav takšni identifikaciji življenja, dela in demokracije.

*Prevedel Aljoša Kravanja*

33

<sup>34</sup> »Trajne, obsežne in resne posledice združenega delovanja vodijo v nastanek javnosti« (John Dewey, *Javnost in njeni problemi*, str. 72).

<sup>35</sup> Nancy Fraser, »Repenser l'espace public: une contribution à la critique de la démocratie réellement existante«, v: Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution*, prev. Estelle Ferrarese, La Découverte, Pariz 2005, str. 140.



Zdravko Kobe\*

## Država in javno mnenje pri Heglu

Knjigo o *Strukturnih spremembah javnosti* je Habermas pisal z neprikrito zaveštjo pragmatičnega zgodovinarja, ki mu je dano opazovati zadnje sledi nekega pojava tik pred izumrtjem. Potem ko se je v herojskih časih oblikovala javnost, ki se je organizirala zlasti okoli tiskanih medijev in v katerih se je v vzorčni obliki izrazilo tisto, kar je Kant imenoval javna raba uma, naj bi bila zdaj javna sfera na robu izginotja. »Ni mogoče spregledati teženj po razpadu javnosti,« ugotavlja Habermas.<sup>1</sup> Razlog propadanja pa po njegovem ni v zunanjem zatiranju ali v zoževanju javne sfere, temveč ravno v njenem »veličastnem širjenju«, ki ji je obenem odvzelo politično učinkovitost in je privedlo do tega, da se je »sama javnost sprivatizirala«: »Rezoniranje bralne publike se po svoji težnji umika potrošniški 'izmenjavi okusov' in 'nagnjenj'.«<sup>2</sup> Strukturna sprememba javnosti je za Habermasa tako zgolj drugo ime za propad tiste javnosti, s katero se je odprla doba razsvetljenstva in demokratizacije.

Tako je bilo leta 1962. Zanimivo je, da je zelo podobno oceno že leta 1927 podal Dewey, ki je pod vtisom Lipmannovega izrazito kritičnega vrednotenja javnega mnenja govoril o »individualizaciji«, »apatiji« in naravnost o »mrku javnosti.«<sup>3</sup> Zanimivo pa je tudi, da se je, tako vsaj opozarja Honneth, napoved o skorajšnji smrti tako rekoč neposredno po Habermasovi diagnozi izkazala za preuranjeno; to naj bi dovolj jasno pokazale številne mobilizacije v šestdesetih in sedemdesetih, od boja proti kolonializmu in rasizmu do delavskih in študentskih nemirov, in nato v osemdesetih, ki so prinesla nova družbena gibanja in uveljavitev civilne družbe v državah realno obstoječega socializma. »V vseh teh soočenjih,« navaja Honneth, »se je zarisovala revitalizacija demokratične javnosti, ki je bila v očitnem nasprotju s tezo o lomasteči privatizaciji, o rastoči apatiji državljanov.«<sup>4</sup> –

<sup>1</sup> J. Habermas, *Strukturne spremembe javnosti*, Studia humanitatis, Ljubljana 1989, str. 16.

<sup>2</sup> *Ibid.*, str. 190.

<sup>3</sup> J. Dewey, *Javnost in njeni problemi*, FDV, Ljubljana 1999, str. 94.

<sup>4</sup> A. Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin 2011, str. 525.

\* Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Po novem razmiku dvajsetih let je sodba znova mračna in pravzaprav potrjuje pravilnost Habermasove diagnoze. Glede na razvoj se je mogoče celo vprašati, ali niso bile omenjene mobilizacije zmotno razumljene kot znamenja oživitve javnosti in ali ni šlo prej za povsem specifično konjunkturo, ki je bila po eni strani določena s konfrontacijo med socializmom in kapitalizmom, po drugi strani pa je izražala natanko rastočo individualizacijo in privatizacijo, torej razpad javnosti. V vsakem primeru je danes mogoče ugotoviti, da je ne glede na številne razloge za mobilizacijo javnost praviloma odsotna. Strukture sodobne države so – in to tudi če upoštevamo institut splošnih volitev – v veliki meri postale neodvisne od ljudstva, to pa ali ostaja neprizadeto ali je, če se hoče odzvati, brez infrastrukture za oblikovanje lastnega stališča ali nazadnje, ko vendarle nastopi v množičnih manifestacijah, preprosto brez učinka.

Razlogi za takšen razvoj so kot pri vsakem družbenem pojavu nedvomno raznoliki. Gotovo pa med njimi ni na zadnjem mestu dejstvo, da si je pridobil tako teoretsko kot praktično dominacijo lik samostojnega subjekta, ki se odloča iz sebe ven in prosto izbira med danimi možnostmi. V povezavi s tem je svoje prav tako odigrala nesposobnost, da bi filozofija razvila – ali vsaj ne razširila – teoretski okvir, ki bi svoj čas ustrezno zajel v misli in bi s tem ponudil orodje za smotrno delovanje v konkretnih družbenih okoliščinah.

Na podlagi te ocene bomo zato v pričujočem članku naredili korak nazaj in si ogledali pojmovanje javnosti in javnega mnenja znotraj Heglove države, in sicer zlasti, kakor je podano v njegovem *Orisu filozofije pravice*. Ta korak je na prvi pogled morda nenavaden, saj se Hegla v splošnem – celo med filozofi, celo med političnimi filozofi – še vedno drži sloves »pruskega državnega filozofa«, ki je iz osebnega konformizma ponudil teoretsko podlago zatiranju posameznikove svobode, in še več, ker pri Heglu celo njegovi privrženci včasih priznavajo, da vsaj njegova politična filozofija ni več aktualna.<sup>5</sup> – Prvi očitek je deloma posledica Heglove splošne diskurzivne strategije, kolikor Hegel v svojem boju proti stari metafiziki njenih pojmov vendarle ni zavrnil v celoti, temveč je praviloma ohranil njihovo ime in jih je namesto tega skušal navdati z novo pojmovno strukturo.<sup>6</sup> Sem

36

<sup>5</sup> Ena od izjem je Axel Honneth, ki zlasti v delu *Trpeti zaradi nedoločnosti* (Krtina, Ljubljana 2007) podaja prepričljiv poskus »reaktualizacije Heglove *Pravne filozofije*«.

<sup>6</sup> »Hegel je leksikalni konservativec in semantični revolucionar,« koncizno povzame Simoniti. Za podrobnejšo predstavitev Heglovega postopka cf. J. Simoniti, *Resnica kot kreacija*, DTP, Ljubljana 2008, str. 102ff.

pravzaprav spadajo vsi njegovi ključni pojmi, npr. substanca, subjekt, smoter, nujnost, vključno s pojmom pojma, in sem se enako uvrščajo tudi temeljni pojmi njegove politične filozofije, od pravice in dolžnosti do države, civilne družbe in suverenosti. Seveda je mogoče izraziti dvom o končni smotrnosti Heglove diskurzivne strategije, saj se ti pojmi z dvojnimi dvomi naravnost ponujajo za izkrivljena branja; toda že elementarna intelektualna poštenost zahteva, da se pri Heglu – sicer povsem heglovsko – otresemo lagodnega vtisa domačnosti in njegove pojme vedno znova beremo v njihovi določnosti, torej ravno kot pojme, ne kot besede.<sup>7</sup> Kar zadeva drugi pomislek, pa se ga ni mogoče znebiti s suhim zagotavljanjem o nasprotnem, temveč ga lahko zavrnilo le tako, da skozi branje Hegla ponudimo model, ki bi pomagal misliti trenutno nalogo mišljenja.

<sup>7</sup> Očitki o Heglu kot pruskem državnem filozofu sicer v veliki meri temeljijo na izrazito površnem branju in nepoznavanju in celo potvarjanju dejstev. Kot primer navedimo, da Hegel (za razliko npr. od Schleiermacherja) nikoli ni dosegel časti člana pruske akademije znanosti in po politični ohladitvi leta 1819 zagotovo ni užival posebne naklonjenosti na pruskem dvoru; še več, njegov asistent von Henning je bil iz političnih razlogov zaprt, prav tako tudi učenca Asverus in Carové. Če iščemo ideologe pruske restavracijske politike, potem to nikakor ni bil Hegel, temveč pravni teoretiki, kot sta (poleg Savignyja) Hugo in von Haller (slednji kot pisec dela *Restoration der Staats-Wissenschaft*, po katerem je restavracija dobila ime), torej natanko tista dva avtorja, ki sta v *Orisu flozofije pravice* deležna izjemno ostrih in nesorazmerno obsežnih napadov. Tretji sodobnik, na katerega je Hegel zilil osebni gnev, je seveda Fries, Popperjev ljubljeneec, danes največkrat omenjen kot eden od začetnikov sodobne teorije znanosti in na političnem področju kot zagovornik nemške združitve, torej glasnik demokratične odprte družbe, leta 1816 pa med drugim znan kot pisec spisa »Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden«. Kar zadeva »pruskost« Heglove politične filozofije, je gotovo zgovoren tudi podatek, da je K. E. Schubarth po več kritičnih ocenah leta 1839 izdal še delo z naslovom *Über die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des Preußischen Staats*. – Tudi če odmislimo podrobnejše idejne in politične okoliščine, povezane s študentskimi združenji, Sandovim atentatom in karlbadskimi ukrepi, je vztrajanje mita o Heglu kot uslužnem filozofu pruske reakcionarne državne nenavaden pojav, ki vsekakor zahteva posebno razlago, toliko bolj, ker so po izidu knjige Erica Weila *Hegel et l'Etat* leta 1950 in zlasti po objavi dela Shloma Avinerija *Hegel's Theory of Modern State* leta 1972 osnovna dejstva splošno dostopna. Pomemben del te naloge je sicer opravil Domenico Losurdo, ki je v knjigi *Hegel e la libertà dei moderni* prepričljivo pokazal, kako je klasični liberalizem nasprotoval Heglu natanko v točkah, kjer je Hegel moderen, npr. glede regulacije trga, socialnega varstva, obveznega javnega šolstva ipd. Vendar uganka ostaja.

## I.

Država je po Heglovi uradni definiciji »dejanskost npravne ideje« (GPhR, § 257) oziroma podrobneje »dejanskost konkretne svobode« (GPhR, § 260).<sup>8</sup> Toda kot je opozoril že Pelczynski,<sup>9</sup> Hegel uporablja pojem države prožno in v razširjenem pomenu, ki vsekakor presega gole uradne strukture neke ozemeljsko zamejene skupnosti: če za civilno družbo pravi, da jo lahko obravnava kot »zunanjo državo«, kot »državo nujnosti in razuma« (GPhR, § 183), potem očitno obstaja tudi neka notranja država, država svobode in uma, in če omenja »politično državo v pravem pomenu« (GPhR, § 267), potem mora obstajati tudi neka dimenzija države, ki se razteza onkraj politike, kakor jo običajno razumemo. To razpršenost države, njeno vraščenosť v dejansko družbeno prakso, je Hegel poudaril z namenoma dvoumnim izrazom *Verfassung*, ki – podobno kot konstitucija – poleg ustave označuje tudi dejanski ustroj (družbenega) telesa. Na klasično vprašanje, kdo naj ljudstvu napravi ustavo, je Hegel zato lahko odgovoril (prim. GPhR, § 273 op.), da ljudstvo vedno že ima neko konstitucijo, da v tem smislu ljudstvo sploh ne more biti brez ustave in da je potemtakem potrebno to ustavo zgolj zapisati, kar lahko nazadnje naredi kdorkoli.

Kaj je torej država v tem razširjenem smislu? Heglovo pojmovanje si morda najlažje približamo z načinom, kako je Hegel vpeljal duha v *Fenomenologiji duha*. Potem ko namreč v poglavju o umu sledimo trem nujno spodletelim poskusom, da bi »umna individualnost udejanila samo sebe«, naravna zavest iz instrumentalnega modela delovanja preide k izraznemu modelu ustvarjanja, po katerem subjekt udejani sebe v izdelku oziroma delu, *das Werk*, ki ga ustvari. Če je dejanje prej strukturno nujno spodletelo, se v okviru novega modela sprva vse prej zdi, da je vsako dejanje trivialno uspešno, kolikor se v njem ne glede na to, kakšno je, v vsakem primeru manifestira subjekt sam. Seveda pa tudi tu nastopi zaplet. Ko dejanje oziroma delo pridobi zunanji obstoj, postane dostopno tudi

38

<sup>8</sup> Reference citatov iz Heglovih del so podane neposredno v besedilu v oklepaju brez imena avtorja, zgolj z okrajšavo naslova in navedbo paragrafov oziroma odstavkov (pri *Fenomenologiji duha* po štetju v Debenjakovem prevodu). Okrajšave pomenijo: GPhR *Oris filozofije pravice* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*); PhG *Fenomenologija duha* (*Phänomenologie des Geistes*); EPhW *Enciklopedija filozofskih znanosti* (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*).

<sup>9</sup> Cf. Z. A. Pelczynski, »The Hegelian conception of the state«, v: Z. A. Pelczynski (ur.), *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*, CUP, Cambridge 1971, str. 1–29.

za druge, ki mu skozi lastno presojo zagotovijo objektivnost. Težava je zdaj v tem, da tisto, kar vidijo v njem oni, ni nujno tisto, kar sem hotel v njem videti jaz sam kot njegov prvi tvorec; še več, njihova sodba se bo tako rekoč po nujnosti razlikovala od moje, kajti če sem jaz v svoji interpretaciji dela hotel manifestirati svojo subjektivnost, bodo oni z enako pravico hoteli udejaniti svojo. Na ta način se vzpostavi nekakšno gibanje interpretacij, v katerem delo po eni strani postane *skupno delo*, za katero je *vsakdo prispeval svoje*; po drugi strani pa se ravno s tem *osamosvoji* od posameznega tvorca in postane nekaj samostojnega.

Za tako dobljeno tvorbo Hegel sedaj uporabi različne oznake. Imenuje ga *resnič-no delo*, kot »enotnost početja in biti, hotenja in izvršitve« (PhG, # 429), s čimer poudarja, da subjekt v njem dokončno dobi veljavno sodbo o svoji subjektivnosti. Nadalje jo imenuje *stvar sama*, za katero velja, da je kot stvar »prežemanje dejanskosti in individualnosti« (PhG, # 430), obenem pa je kot ona *sama* neodvisna od stvari, za katero se zavzema zgolj neki posameznik, in je »stvar le kot početje vseh in vsakogar« (PhG, # 438). In imenuje jo *obče delo*, »ki se proizvede skozi početje vseh in vsakogar kot njihova enotnost in enakost« (PhG, # 462), preko tega pa nazadnje tudi *obče bitje* (PhG, # 462) in celo *duhovno bitnost* (PhG, # 430) in *duhovno bitje* (PhG, # 438). – Seveda je treba poudariti, da Hegel od tod neposredno preide na obravnavo duha in to, kar je bilo najprej vpeljavno v okviru problematike udejanjanja individualnosti, opredeli kot *nravno substanco*, ki tvori podlago vsega nadaljnjega razvoja v *Fenomenologiji duha*. Toda za nas tu je predvsem pomembno, da tako stvar sama kakor obče bitje dovolj jasno kažeta na to, da smo po Heglovem mnenju tu priča *nastajanju dimenzije države*. *Die Sache selbst*, ki je enako dostopna vsem in je »stvar vseh in vsakogar«, je tako po opisu kakor po imenu poskus zajetja tistega, kar je v tradicionalni politični teoriji nastopalo pod izrazom *res publica*. Enako očitno pa tudi *das allgemeine Wesen* kot obče bitje tu ni oznaka za boga, temveč preprosto varianta za *das gemeine Wesen* oziroma *das Gemeinwesen*, kot še en prevod za *res publica* oziroma državo. To trojno pojmovno povezavo med resničnim delom, nravno substanco in državo dodatno potrjuje okoliščina, da Hegel v prvi izdaji *Enciklopedije filozofskih znanosti* v okviru razdelka o nravnosti pravzaprav sploh ne uporablja izraza država, temveč na njenem mestu praviloma poseže po *das allgemeine Werk*, ki ga neposredno izenači z nravno substanco: »Obče delo, ki je substanca sama« (EPHW, 1817, § 433).<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Začetni stavek v § 433 se sicer glasi: »Obče delo [Werk], ki je substanca sama, *oposebi* sebe in svoje delo [Arbeit] v razločke, ki so *stanovi*; ...« – Za povezavo pojma države in javnosti

Na podlagi navedenih povezav je razvidno, kako se Heglov pojem države vpisuje v širšo problematiko npravnosti, natančneje, da ga je treba razumeti *na ozadju pojma npravne substance*. Ta opazka ni trivialna. Ne samo, da je treba tedaj pojem države vedno brati z upoštevanjem razlogov, zaradi katerih pravo in moralnost po Heglu nista sposobna zagotoviti zadostnih pogojev za udejanjanje subjektive svobode. Predvsem se je treba tudi za interpretacijo razmerja med državo in ljudstvom, ki nas tu zanima, opreti na model, ki ga Hegel razvije za npravno substanco. Kot vemo, tvorijo njeno osnovno armaturo pravila in institucije, ki imajo v neki skupnosti faktično veljavo, pač ravno tiste »šege in nravi«, ki jih sprejemamo brez razmisleka, iz »navade« kot »drugo naravo« (*GPhR*, § 151). Prav ker v njih običajno participiramo vsi, jim to podeli lastno podlago, tako da se subjektu ob neposrednem soočenju z njimi kažejo kot nekaj absolutnega, kar preprosto »je, v najvišjem smislu samostojnosti« (*GPhR*, § 146). Pred to »absolutno avtoriteto in silo« je sam videti povsem nemočen in jo lahko samo sprejme. Vendar je po Heglu tu pravzaprav nesmiselno govoriti o subjektivem sprejemanju npravne substance, saj se on *vedno že nahaja znotraj* njenih institucij in je *še le na podlagi nje* in skozi njo lahko ta subjekt. V tem smislu je subjektov odnos do npravne substance »razmerje, ki je neposredno še bolj identično kot verovanje in zaupanje« (in zaupanje je za protestanta oznaka za njegov odnos do Boga), je »brezrazmerna identiteta« (*GPhR*, § 147). Subjekt in substanca nista v zunanjem razmerju, sta isto, in subjektivno sprejemanje institucij, ki veljajo v neki npravni skupnosti, je zato le drugi izraz za njegovo sprejemanje samega sebe (je izraz ljubezni do sebe, bi dejal Frankfurt).

Prikazano pojmovanje je morda nenavadno, vendar je lahko sporno samo toliko, kolikor bi hoteli trditi, da je subjekt v celoti sam svoj tvorec. Po drugi strani iz njega tudi nikakor ne izhaja, kot se morda zdi na prvi pogled, da subjektu ostane zgolj konformizem (v običajnem pomenu), da ne more delovati kot samostojen in da se zlasti nikakor ne more postaviti po robu trenutno veljavnim institucijam. To vsekakor je možno, še več, to je po Heglu natanko način, kako se *substanca afirmira* in dokaže svojo živost. »Subjektivnost je prav absolutna forma in eksistirajoča dejanskost substance« (*GPhR*, § 152). Nenazadnje se tudi šege in nravi spreminjajo, in spreminjajo se natanko tako, da se subjekti hote ali nehote odmikajo od utečenih pravil in uvajajo nova. Samo za samooklicane

40

---

na eni ter stvaritve in dela na drugi strani prim. članek F. Fischbacha »Delo in možnost demokratičnega javnega prostora« v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*.



varuhe tradicije – ki se sicer po neki skrivni nujnosti vedno najdejo – je to lahko znamenje propada npravne substance, dejansko pa je treba v tem videti pričevanje njene živosti; in obratno, natanko v primeru, če bi se šege in običaji izvajali na vedno enak način, bi morali reči, da so okosteneli, da v njih ni več ne duha ne življenja, da niso več del npravne substance, temveč kvečjemu prežitek neke preteklosti, ki ima samo še folklorno vrednost. V tem smislu je tudi upor proti npravni substanci znamenje njene dejanskosti, tega, da njeni subjekti še vedno verujejo vanjo kot nekaj, za kar se je vredno boriti. Prava smrt bi nastopila šele tedaj, ko jim preprosto ne bi bilo več mar zanjo, tako kot šege in nravi, ki se jih nihče več ne udeležuje, postopoma odmrejo.

Dejali smo, da teza o strukturni sorodnosti med npravno substanco in državo ni trivialna. Pojmovanje države na ozadju razmerja med substanco in subjektom ima samodejno za posledico, da se pri Heglu objektivna občost države in subjektivna posebnost njenih državljanov vzajemno pogojujeta. Od tod nenehno poudarjanje *patriotizma* (cf. *GPhR*, § 268), ne kot pripravljenosti na izredne žrtve, temveč kot *herojstva vsakdanje nastrojenosti*, ki se »potrjuje v običajnem toku življenja«, kot »hotenja, ki je postalo navada«, da jemlješ npravno substanco za podlago svojega delovanja. Že zaradi tega je za Hegla *država po svojem bistvu ljudska*, njen obstoj je vseskozi odvisen od tega, koliko ji uspe pridobiti pristanek članov, in se nikoli ne more obdržati z golo silo.<sup>11</sup> In če bi na podlagi tega pojmovanja države na ozadju npravne substance poskušali prvo opredelitev, bi morda lahko rekli, da je *država tisto, kar drži* – kar samo od sebe *drži ljudi skupaj*.

## II.

Seveda pa se država ne razpusti brez preostanka v substanco. Država je podrobneje mesto, kjer se obča npravna substanca pozitivno *zave same sebe kot občę*. Poleg tega vsaj za *moderno* državo – in šele ta za Hegla ustreza pojmu države – velja, da se ta samozavedna enotnost vzpostavi v režimu *vednosti*, kot umno in misleče občę, in nadalje, da vključuje princip subjektivne svobode, ki je nasploh princip modernega sveta. Poglejmo po vrsti.

<sup>11</sup> Cf. npr. *GPhR*, § 269 dod.: »Ko gre kdo ponoči varno po cesti, mu ne pade na pamet, da bi to lahko bilo tudi drugače, kajti ta navajenost na varnost je postala druga narava, in človek ne pomisli takoj, kako je to šele učinek posebnih institucij. Predstava pogosto meni, da države drži skupaj nasilje; vendar je tisto, kar drži, edino temeljno občutje reda, ki ga imajo vsi.«

Videli smo že, da je posebni subjekt vedno že vpet v pravno substanco: znotraj nje »sodeluje pri njenem občem delu« (cf. *EPhW*, 1817, § 434), ona pa mu ponuja objektivni prostor za njegovo samoudejanjenje. Toda čeprav ima tudi to mesto občega lastno samostojnost nasproti subjektom, samo po sebi ostane nemo, brez možnosti manifestacije svoje sodbe, tako da subjekt nazadnje ne more vedeti, kakšna je prava vrednost njegovih dejanj. Da bi njegova volja lahko udejanila svojo svobodo – in to je pri Heglu temelj vsake pravice: »to, da je neki obstoj nasploh obstoj svobodne volje, je pravica« (*GPhR*, § 29) – mora mesto občega pridobiti lastno samozavedno dejanskost. To je zdaj država. Kolikor ima, kot pravi Hegel, individuum »določitev, da živi obče življenje«, je zato država »absolutni negibni samosmoter, v katerem pride svoboda do svoje najvišje pravice« (*GPhR*, § 258).

Ker ima država svoj temelj v svobodi, nazadnje v svobodi posamezne volje, je Hegel vseskozi poudarjal *samoniklost* države, njeno neodvisnost od funkcionalnih opredelitev in nezvedljivost na sestavne elemente (od tod »samosmoter«). Seveda mora država skrbeti za občji interes, vendar ta interes ravno ni goli podaljšek posebnih interesov v njihovi posebnosti; kot občji interes je vse prej interes občega samega in lahko toliko nastopi tudi proti vsem posebnim interesom. Prav tako države po Heglu ne smemo razumeti kot funkcionalne tvorbe, ki bi jo ustanovili posamezniki za učinkovitejše izvajanje svojih skupnih opravil. Od tod potem njegovo nasprotovanje teoriji družbene pogodbe: če bi država res nastala s pogodbo med posamezniki, bi bila tudi sama zgolj nekaj skupnega, svoj obstoj bi izvajala iz naključnega ujemanja posebnih volj in bi bila bistveno nekaj začasnega. In od tod nazadnje tudi Heglovo zavračanje načela suverenosti ljudstva v njegovem običajnem pomenu, ki privzema, da bi bilo ljudstvo suvereno neodvisno od države.

42

Natančneje – in tu je res potrebna natančnost, ker gre za enega tistih pojmov z dvojnimi dnom – za Hegla je v strogem pomenu *suverena edino država*: »Suverenost pripada državi« (*GPhR*, § 279 op.). Država pa je suverena toliko, kolikor je na ustrezen način organizirana v samostojno celoto, ki ima lastno samozavedno dejanskost.<sup>12</sup> Ključno vprašanje je torej, ali sploh obstaja država v tem smislu, in

<sup>12</sup> Cf. *GPhR*, § 278: »Ti dve določili, da posebna opravila in oblasti države niso samostojna in trdna niti za sebe niti v posebni volji individuov, temveč imajo svoj zadnji koren v enotnosti države kot svojem enostavnem sebstvu, tvorita suverenost države.«

v tem pogledu so razlike med monarhijo in demokracijo povsem postranskega pomena. Hegel tako govori o fevdalnih monarhijah, ki niso bile suverene (ker je monarh obravnaval državo kot svojo privatno lastnino), in priznava, da vsekakor je mogoče govoriti o suverenosti ljudstva, in to tako navzven kot tudi navznoter, kolikor namreč ljudstvo obravnavamo kot celoto (cf. *GPhR*, § 179 op.). Vendar pa ljudstvo obstaja kot celota le na podlagi tega, da se *zaveda sebe kot celote*, in to lahko naprej stori le s tem, da sebi in drugim predstavi svojo enotnost, torej le skozi vzpostavitev samozavednega mesta občega.<sup>13</sup> Paradokсно je torej šele politična poenotitev tista, ki ljudstvu podeli suverenost. Zato se po eni strani vprašanje o sedežu suverenosti v prvi vrsti nanaša na način, kako pozitivirati moment samoreprezentacije ljudstva; po drugi strani pa suverenost predvsem ne pripada ljudstvu kot množstvu posameznikov, kajti dokler ostajajo množstvo, tudi ni suverenosti. V vsakem primeru, če ponovimo še enkrat, pri Heglu suverenost pripada državi in šele preko tega tudi ljudstvu.

Druga značilnost države, še zlasti moderne države, je, da deluje v režimu vednosti. Za Hegla *država misli in ve*. Pri tem ne gre samo za to, da kot dejanskost občega država ne more obravnavati posameznikov drugače kot na obči način, na podlagi *zakonov*, ki v enaki meri veljajo za vse, temveč tudi za to, da morajo biti njene odločitve *utemeljene* z obče veljavnimi razlogi. »Država *ve*, kaj hoče, in to *ve* v njegovi *občosti*, kot nekaj *mišljenega*; zaradi tega učinkuje in deluje po vedenih smotrih, znanih načelih in po zakonih, ki to niso le *na sebi*, temveč za zavest« (*GPhR*, § 270). Teze, da država misli, ne smemo imeti za znamenje absurdnega povečevanja, vse prej Hegel z njo razglaša obvezo, da mora tudi država odslej – kljub njeni suverenosti in natanko zaradi nje – moči upravičiti svoje delovanje v občem polju uma. »Kar naj bi zdaj veljalo, ne velja več na silo, komaj na podlagi navade in nravi, zato pa vsekakor na podlagi uvida in razlogov« (*GPhR*, § 316 dod.). Če je država nekoč lahko delovala arbitrarno,<sup>14</sup> če se je lahko

<sup>13</sup> Problem ljudstva kot političnega subjekta in njegove samoreprezentacije je sicer klasičen, cf. Th. Hobbes, *Leviathan*, I, xvi (Hackett, Indianapolis/Cambridge 1994, str. 104): »Mnoštvo ljudi postane *ena* oseba, ko so reprezentirani od enega človeka ali osebe. ... Kajti *enotnost* reprezentanta, ne *enotnost* reprezentiranega, je tista, ki naredi osebo za *eno*.«

<sup>14</sup> Tudi znotraj Heglove države sicer nastopa moment »zadnje odločitve«, »breztemeljne samodoločitev volje« (*GPhR*, § 279), famozni monarh, ki preseka tehtanje razlogov. Vendar njegov: »Hočem!« še zdaleč *ni preprosto nekaj arbitrarnega*, vse prej pride v njem do izraza *subjektivnost* države, kot tistega, kar presega red razlogov, in je toliko ravno znamenje *uma*. – Cf. B. Bourgeois, »La spéculation hégélienne«, v: B. Bourgeois, *Études hégéliennes. Raison et décision*, PUF, Pariz 1992, str. 87–109.

sklicevala na višji interes ali misterij, se mora moderna država v vseh svojih korakih utemeljevati z razlogi in pridobiti pristanek od svojih članov s tem, da se legitimira »za (njihovo) zavest«.

Tretja razlikovalna značilnost moderne države je nazadnje načelo subjektivne posebnosti. »Pravica *posebnosti* subjekta, da dobi svojo zadovoljitev, ali kar je isto, pravica *subjektivne svobode* tvori prelomno in osrednjo točko v razliki med *starim vekom* in *moderno dobo*.« (GPhR, § 124 op.)<sup>15</sup> Hegel pogosto poudarja, da znotraj starega sveta, npr. v antični državi, posameznik ni imel samostojne vrednosti nasproti državi. Šele s krščanstvom na ravni idej in s francosko revolucijo na ravni objektivne realnosti se je uveljavila zavest, da je vsak posameznik svoboden za sebe, da tvori njegovo samozavedanje izhodišče vseh njegovih dejanj in da ima potemtakem kot ta posebnost absolutno vrednost. Na podlagi te novo odkrite pravice posebnosti je v modernem svetu subjekt pripravljen storiti nekaj, samo če to dejanje izhaja iz njegovega prepričanja, če je skratka pride v njem do izraza njegova posebnost. »Pri izpolnjevanju svoje dolžnosti mora individuum na neki način najti svoj lastni interes, svojo zadovoljitev ali račun, in iz njegovega razmerja v državi mu mora izrasti neka pravica, na podlagi katere obča stvar postane *njegova lastna posebna stvar*« (GPhR, § 261 op.). Seveda se je s tem zastavil problem, ki je stare države niso poznale, namreč kako misliti obče in posebno skupaj, na način, da bosta tako pravica države kot pravica posameznika *obe prišli na svoj račun*. Vendar za Hegla to ni naključna historična okoliščina, ki bi že tako obremenjeno državo postavila pred novo nalogo, vse prej se v tem kaže pojmovna dovršitev in moč moderne države. Če je dejanskost drugo ime za enotnost posebnega in občega, so bile države starega sveta *nedejanske*, slabe države in so kot take *morale propasti*.<sup>16</sup> In obratno, »princip modernih držav ima to neznansko moč in globino, da pusti principu subjektivnosti, da se dovrši do *samostojnega ekstrema* osebne posebnosti, in ga hkrati *zvede nazaj na substan-*

<sup>15</sup> Hegel nadaljuje: »Ta pravica je bila v svoji neskončnosti izrečena v krščanstvu in narejena za obči dejanski princip neke nove forme sveta. K njenim podrobnejšim upodobam spadajo ljubezen, romantika, smoter večne blaženosti individua, itn., – nato moralnost in vest, ...«

<sup>16</sup> Cf. GPhR, § 270 dod.: »Država je dejanska, in njena dejanskost obstoji v tem, da se interes celote realizira v posebnih smotrih. Dejanskost je vedno enotnost občosti in posebnosti, ... Kolikor ta enotnost ni navzoča, nekaj ni *dejansko*, tudi če morda lahko privzamemo *ek-sistenco*. Slaba država je država, ki zgolj eksistira; tudi bolno telo eksistira, vendar nima resnične realnosti.«

*cialno enotnost*, in le-to sam v sebi ohrani« (*GPhR*, § 260).<sup>17</sup> V skladu s pojmom države in od francoske revolucije naprej tudi glede na splošno razširjeno mnenje je država trdna šele tako in prav zato, ker in kolikor posameznikom dopusti vso pravico do posebnosti.

Ta problem hkratne afirmacije občega in posebnega moderna država po Heglu rešuje s pomočjo dveh strategij. Prva se imenuje *civilna družba*, ki kljub uporabi starega imena pomeni eno največjih inovacij v sodobni politični filozofiji.<sup>18</sup> Na pojmovni ravni gre pri njej za to, da obče izloči en del samega sebe iz svoje pristojnosti in ga prepusti posebnemu. Civilna družba je *sfera nepolitičnega znotraj politične države*, je področje, kjer je posameznik varen pred občim in uživa ta neznanški privilegij, da se mirno lahko požvižga na obče in se – brez slabe vesti – v celoti preda skrbi za svojo posebnost. Izhodiščni princip civilne družbe je toliko »konkretna oseba, ki si je smoter kot posebna« (*GPhR*, § 182) in ki nato v želji po zadovoljevanju svoji posebnih potreb stopa v zunanje odnose z drugimi takimi konkretnimi osebami, ki prav tako zadovoljujejo le svoje posebne potrebe.

Civilna družba – konkretnije, »sistem potreb«, sistem menjave in družbenega dela, kjer posamezniki nastopajo kot izključno privatne osebe – na ta način po Heglu opravlja dvojno funkcijo, ki je tako terapevtska kot vzgojna. Po eni strani modernemu subjektu ponudi neko polje, kjer lahko izživi potrebo po uveljavljanju lastne posebnosti. Če je taka njegova volja, lahko tudi v celoti ostane na področju posebnega. Po drugi strani pa ga z vključitvijo v mrežo vsestranske odvisnosti, ki se vzpostavi na trgu, prisili, da prav v skrbi zase uravna svoje potrebe in delo po tistem, kar je obče pripoznano v tem sistemu. Zadovoljevanje lastnih potreb je tako, paradokсно, hkrati tudi »trdo delo proti goli subjektivnosti obnašanja« (*GPhR*, §187 op.), ki subjekt na imanenten način omika k občosti.

<sup>17</sup> Cf. še tudi *GPhR*, § 260 dod.: »Bistvo nove države je, da naj bo obče povezano s polno svobodo posebnosti in blagostanjem individuov, da se mora torej interes družine in civilne družbe strniti v državo, da pa občost smotra ne more napredovati brez lastnega vedenja in hotenja posebnosti, ki mora ohraniti svojo pravico. Obče torej mora biti dejavno, vendar mora subjektivnost na drugi strani postati v celoti razvita in živa. Le s tem, da oba momenta obstojita v vsej svoji moči, je država razčlenjena in resnično organizirana celota.«

<sup>18</sup> Za predstavitev pojma in vloge civilne družbe cf. zlasti M. Riedel, »Hegels Begriff der 'Bürgerlichen Gesellschaft' und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs« in R. P. Horstman, »Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie«, oboje v: M. Riedel (ur.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975.

– To nam daje vedeti, da je znotraj civilne družbe vendarle navzoče tudi občē, pravzaprav je občost za Hegla njen drugi princip. Toda upoštevati je treba, da je v civilni družbi občē navzoče na način, ki je nasploh značilen za nravno substanco, torej kot občost, ki se vzpostavi za hrbtom posameznika, kot občē, ki je poobčenje posebnega kvečjemu v smislu *njegove brezkrayne razširitve*, ne da bi se uveljavila kaka občā povezava med posebnim samim in ne da bi se vzpostavilo samostojno mesto občēga. Recimo, da je občost civilne družbe občost ekstenzije in ne občost intenzije, da je to *občost brez občēga* in zato ne tista občost, ki je potrebna za »politično državo v pravem pomenu«. Hegel poudarja, da »civilne družbe ne smemo zamenjati za državo« (GPhR, § 258 op.), in čeprav tudi sam zanj uporablja izraz »zunanja država«, je civilna družba kot področje prevlade posebnega *bistveno nepolitična*, je *tisto nepolitično samo*.

No, ker pa so člani civilne družbe hkrati vendarle tudi duhovne osebe, katerih določitev je živeti občē življenje, »pridejo do pravice obeh teh strani le toliko, kolikor so dejanski tako kot privatne osebe kakor kot substancialne osebe« (GPhR, § 264). Drugi strategija za hkratno afirmacijo občēga in posebnega je zato lahko samo v tem, da moderna država omogoči svojim članom tudi občī obstoj, ki nazadnje<sup>19</sup> vključuje »*politično eksistenco*« oziroma sodelovanje v državnih zadevah.

### III.

Heglova država je suverena. Njena suverenost je utemeljena v ustavi, v kateri tri momenti – monarhični, aristokratski in demokratski – tvorijo tri oblasti, ki se prepletajo med seboj v enotno celoto. V tej nestandardni trojni delitvi izhaja zakonodajna oblast iz ljudstva, ki sodeluje v njej v več podobah in na več ravneh: s *sodelovanjem predstavnikov ljudstva pri zakonodajni oblasti*, z *javnostjo* njenega delovanja in nazadnje z *javnim mnenjem*.

46

<sup>19</sup> Tu se lahko zastavi vprašanje, v kakšnem odnosu je sfera političnega do področij absolutnega duha, konkretnje do umetnosti, religije in znanosti. Vsekakor vsa tri področja tvorijo mesta občēga, kjer posameznik lahko živi občē življenje. Ali to tedaj pomeni, da npr. filozofi nimajo potrebe po politični dejavnosti, ker so kot skrbniki občēga vedno že v polju političnega? – Heglova obravnava občēga stanu daje slutiti, da je njegov odgovor treba iskati v tej smeri.

Če odmislimo dejstvo, da občni stan – sestavljajo ga delavci občega, torej v osnovi državni uradniki – ne vstopa v zakonodajno oblast, ker da je že vključen v vladno oblast, in če nadalje odmislimo to nenavadno okoliščino, da pripadniki substancialnega stanu neposredno tvorijo gornji dom – Hegel je očitno moral imeti v mislih podeželsko plemstvo –, zakonodajna oblast v osnovi pripada posameznikom iz civilne družbe, ki na podlagi predpisanih postopkov izvolijo svoje predstavnike v spodnji dom skupščine. Na prvi pogled in upošteva je obe navedeni omejitvi je torej Heglov način vključevanja javnosti v politično delovanje države podoben tistemu, kar danes velja za »demokratično«, saj so nazadnje vsi<sup>20</sup> tako ali drugače politično reprezentirani v organu zakonodajni oblasti. Razlika, in ta je seveda pomembna, se skriva v tem, da je Hegel nasprotoval splošnim volitvam, na katerih bi se kandidati potegovali za glasove vseh volilnih upravičencev na ravni celotne države; namesto tega je zagovarjal sistem, v katerem bi bili odposlanci izbrani glede na imanentno organiziranost ljudstva, ki se že v okviru civilne družbe deli na stanove, korporacije in druge zadruge in društva.

To zbuja nelagodne asociacije, ker stanovsko državo najpogosteje povezujemo s fašističnimi režimi pred drugo svetovno vojno. Toda tudi tukaj je pošteno slediti izpeljavi in prislunhiti razlogom, ki jih Hegel navaja v podporo svojemu stališču. Zaradi tehničnih omejitev, vendar ne samo zaradi njih, lahko ljudstvo sodeluje v zakonodajni skupščini le preko svojih reprezentatov, ki imajo nalogo, da predstavljajo interese družbe v državi. Zato se za Hegla ponuja tako rekoč samo od sebe, da družba izbere svoje odposlance »kot to, kar je« (GPhR, § 308), kot »celota, ki je razčlenjena v svoje posebne kroge« (GPhR, § 308 op.), se pravi glede na interesne strukture znotraj same civilne družbe. Predvsem pa je za Hegla edino tako mogoče zagotoviti *dejanskost politične reprezentacije*. Če se namreč poslanci izbirajo na način, da se abstraktni posamezniki obračajo na ljudstvo nasploh in se potegujejo za čim večje število glasov abstraktnih posameznikov, potem se *pretrga pojmovna povezava* med reprezentanti in reprezentiranimi; posledica je, da sta »civilno in politično življenje med seboj ločena in je slednje tako rekoč obešeno v zrak« (GPhR, § 303 op.). Pri takem načinu reprezentiranja zakonodajna oblast skratka izgubi svojo podlago v družbi, z njo jo povezuje zgolj še formalen in zato povsem kontingenten akt splošnih volitev, ki lahko na njeno

<sup>20</sup> No, ne ravno vsi, in Hegel opozarja, da je ta izraz »nekaj povsem nedoločene« (GPhR, § 301, dod.), saj očitno ne vsebuje »vsaj otrok, žensk itn.« – Zakaj ne žensk, je zahtevno vprašanje.



mesto postavi tega ali pa tudi onega posameznika. In obratno, ker pri Heglu družba izbira svoje reprezentante strukturirano, »kot to, kar je«, ti *ne nastopajo namesto nje*, temveč jo reprezentirajo v smislu, da *neposredno so družba v malem*. »Reprezentiranje tako tudi nima več tega pomena, da je eden *na mestu drugega*, temveč je interes sam *dejansko navzoč* v svojem reprezentantu« (*GPhR*, § 311 op.). In če se morda zdi, da Hegel s tem zapade utvari harmonične družbe, dodajmo, da je za Hegla civilna družba kot sistem potreb ravno mesto razkola, ki družbeni antagonizem pusti iti »vsaksebi v vsej njegovi jakosti« (*GPhR*, § 185 op.). Reprezentiranje družbe tako pomeni tudi reprezentiranje njenega notranjega protislovja, npr. »različnih interesov producentov in konzumentov, ki si lahko pridejo med seboj v kolizijo« (*GPhR*, § 236).<sup>21</sup>

Drugi način vključevanja ljudstva v zakonodajno oblast omogoča *načelo javnosti*, razumljeno predvsem kot javnost delovanja skupščine. Kolikor je reprezentant ljudstva, ima zakonodajna skupščina pomembno vlogo prevajanja dejanskih družbenih interesov v sfero politične države. Po Heglu to ne prispeva bistveno h kvaliteti političnega odločanja: zakonodaja bi bila pogosto celo boljša, če bi bila v celoti prepuščena vladni oblasti. S tega vidika je ljudska skupščina torej »le dodatek« (*GPhR*, § 314). Njena specifična funkcija je po Heglu vse prej v pripoznanju principa subjektivnosti, na podlagi katerega moderna država, kot smo videli, vključuje subjekte v svoje delovanje, jih pouči o njem in upraviči svoja dejanja pred njimi v režimu vednosti. »V principu novejše države je vsebovano, da mora biti vse, kar individuum stori, posredovano skozi njegovo voljo (*GPhR*, § 299 dod.). Vsi trije učinki se nato še dodatno okrepijo z načelom javnosti, ki moment formalne svobode razširi tudi na tiste, ki so *zunaj* zakonodajne skupščine. – Javnost je za Hegla obenem najboljše *sredstvo omike* tako za predstavnike države kot za državljane. Prvim zagotavlja primerno prizorišče za uveljavitev njihovih talentov in jih zavezuje, da se bolje pripravijo na razpravo, ki mora biti tedaj pač utemeljena z razlogi; celo »naporna« obveza, da morajo ministri zagovarjati svoje ukrepe pred poslanci, ki morda nočejo razumeti, je za Hegla nazadnje upravičena in koristna, ker v resnici s tem prepričujejo javnost,

48

<sup>21</sup> Pri Heglu je na delu nenavadno bogata teorija politične reprezentacije. J.-F. Kervégan povzema: »Tako je heglavska teorija države strukturirana okoli ideje reprezentativnega posredovanja. Reprezentacija zagotavlja dinamični odnos med množico kot celoto posameznikov (»masa«), ljudstvom kot raznoterost družbenih in kulturnih interesov (»narod«) in političnim ljudstvom (država).« (»Une théorie de la représentation«, v: J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Vrin, Pariz 2007, str. 281.)



ki je v političnih zadevah zadnji razsodnik. Po drugi strani pa je načelo javnosti vzgojno predvsem za ljudstvo samo, ki ne sodeluje neposredno ne v vladi ne v skupščini, saj »šele tako pride do *resnične misli* in do *vpogleda* v stanje in pojem države in njenih zadev, in šele s tem pridobi *spodobnost umnejšega sojenja o njih*« (GPhR, § 315). Hegel pripominja, da je »v ljudstvu, v katerem velja načelo javnosti, opaziti povsem drugačno živost v odnosu do države kot tam, kjer stanovske skupščine ni ali ni javna« (GPhR, § 315 dod.).

Na podlagi načela javnosti ima v državi svoje mesto nazadnje še *javno mnenje*. To tvori še eno Heglovo konceptualno inovacijo, ki je nenavadno toliko, kolikor ga Hegel obravnava kot *sestavni del zakonodajne oblasti*.<sup>22</sup> Javno mnenje je tako zunaj in znotraj hkrati, je del politične države, ki ni njen del, in kot bomo videli, je eno od pomembnih nalog Heglove teorije države v tem, kako misliti njegov paradoksn položaj.

Na ravni, ki je v nekem smislu predpolitična, je relevantnost javnega mnenja sicer samoumevna, toliko bolj za teorijo, ki kakor pri Heglu (ali Spinozi) misli državo na ozadju npravne substance. »V vseh časih je bilo javno mnenje velika sila in je to še posebej v našem času, ko ima princip subjektivne svobode to pomembnost in pomen« (GPhR, § 316 dod.). Zaradi slednjega ima institucija javnega mnenja za Hegla očitno tudi vlogo dušilca. »Vsakdo hoče, da spregovori in svetuje tudi sam. Ko enkrat opravi, se pravi, pove svoje, je po tej zadovoljitvi svoje subjektivnosti pripravljen sprejeti marsikaj« (GPhR, § 317 dod.). Toda ne glede na koristi svobodnega izražanja mnenja, ki je za Hegla, svoj čas urednika bamberskega časopisa, vedno manj nevarna od zapovedanega molčanja, je treba ljudem v moderni državi vsekakor pustiti, da povedo svoje mnenje. »V javnem mnenju pa ima vsak prosto pot, da izrazi in uveljavi tudi svoje subjektivno mnenje o občem« (GPhR, 308 op.). – Javno mnenje pri Heglu ni več razumljeno samo kot prevladujoče stališče največjega dela ljudstva, ki ga lahko dobimo npr. s seštevanjem privatnih mnenj vsakega posebej, temveč je določeneje *pravica vsakega posameznika*, da javno izrazi poglede, ki jih ima o državnih zadevah, in tako vpliva na politične odločitve. V tem smislu je zdaj javna institucija, je glas ljudstva. A če je to razlog, zakaj ga Hegel upravičeno vključi v zakonodajno

<sup>22</sup> Ta moment upravičeno poudarja S. Tortortella, »L'opinione pubblica nella *Filosofia del diritto* di Hegel«, *Leussen*, vol. 5 (2013), št. 2-3, str. 119–125.

oblast, z njim obenem pride v državo neka *napetost*, saj se ljudstvo zdaj oglašča z dvema glasovoma, in predvsem neko *protislovje*:

Formalna subjektivna svoboda, da posamezniki kot taki imajo in izražajo svoje lastne sodbe, mnenja in nasvete o občnih zadevah, ima svoj pojav v tistem skupku, ki se imenuje *javno mnenje*. Tisto na in za sebe obče, *substancialno* in *resnično*, je v njem povezano s svojim nasprotjem, s tem, kar je v *menjenju* mnogih za sebe *svojsko* in *posebno*; ta eksistenca je zato navzoče protislovje samega sebe, – spoznavanje kot *pojavn*; bistvenost prav tako neposredno kot nebistvenost. (*GPhR*, § 316)

Paradoks je, da v javno mnenje goli skupek brez pravega sovisja, v katerem je prisotno vse in sta tako resnica kot brezkraina zmeta neposredno pomešani druga z drugo. Od tod »ambivalentnost javnega mnenja« in od tod tudi navidezna nasprotnost Heglovih ocen, ki pravi, da ga je treba »tako spoštovati kot prezirati« (*GPhR*, § 318). Vendar je v splošnem Heglova opredelitev natančna, ambivalentnost je ravno posledica dejstva, da je javno mnenje »navzoče protislovje«. In ko pravi, da sta v njem neposredno povezana »bistveno in nebistveno« ali da je »spoznavanje kot pojav«, se s tem očitno skliče na *Znanost logike*, tako da bi za ustrezno interpretacijo zagotovo morali upoštevati gibanje logike bistva, in tu še zlasti tezo, da si bistvo in videz nista zunanja.<sup>23</sup> Toda če za naše potrebe ostanemo pri približkih, bi razloge za paradoksen položaj javnega mnenja opredelili po dveh straneh.

Najprej za vsak subjekt velja, da je za določitev njegove narave bistvenega pomena *zavest, ki jo ima o sebi*. To ne pomeni, da dejstvena plat ne šteje – nasprotno, kaj subjekt je, je zaporedje njegov dejanj –, toda tudi ta dejanja so nazadnje sodoločena s tem, kako, kot kaj jih subjekt ve. Vsekakor brez upoštevanja subjektivne vednosti ne more biti ničesar takega, kot je subjekt. No, kolikor je javno mnenje glas ljudstva, zavest, ki jo ima ljudstvo o sebi kot političnem subjektu, velja isto razmerje tudi tu. Kaj ljudstvo je, je bistveno odvisno od tega, kako gleda nase, kakšno stališče zavzema v odnosu do sveta in kaj meni o njem. Zato je, trivialno, javno mnenje nekega ljudstva odločilni razsodnik glede tega, kakšna je njegova substancialna resnica. Na podlagi takšnega razumevanja je Hegel nekoč že zavrnil vprašanje Friderika drugega, *ali je dovoljeno varati ljud-*

50

<sup>23</sup> Za to navezavo cf. B. Mabilie, »Hegel et le pouvoir de l'opinion publique«, v: J.-C. Goddard, B. Mabilie (ur.), *Le pouvoir*, Vrin, Pariz 1994, str. 188–200.

stvo. To vprašanje in preko njega celotni razsvetljenski dispozitiv, ki je skušal religijo razkrinkati kot golo zavajanje ljudstva, je preprosto »neumestno«, kolikor privzema, da obstaja nekaj takega, kot je nasebno bistvo ljudstva, in da mu potem prevaranti namesto njega podtaknejo nekaj drugega. Vse prej je treba reči, da »v vednosti o bistvu, v katerem ima zavest neposredno *gotovost samega sebe*, misel prevare v celoti odpade« (*PhG*, # 584). Prevara tu pojmovno ni možna: Hegel odgovarja, »da se ljudstvo ne pusti varati o svoji substancialni podlagi, o *bistvu* in določnem karakterju svojega duha« (*GPhR*, § 317 op.). Dodaja pa, da »o načinu, kako to ve in kako po tem načinu presoja svoja dejanja, dogodke itn. – *vara samo sebe*.«

S tem pridemo do druge strani, po kateri je javno mnenje pač ravno *mnenje*. Ko govori o mnenju, se Hegel ne more upreti besedni igri, ki mu jo ponuja »spekulativna narava« nemščine: *mnenje (Meinung) je nekaj, kar je predvsem moje (mein)*. Mnenje je neposredna manifestacija moje posebnosti. Zanj mi ni treba navajati razlogov, dovolj je zatrčiti, da tako pač menim jaz, in naj bo po vsebini še tako ekstremno ali samovoljno, ima moj jaz absolutno avtoriteto, da ga sprejme ali zavrne. Še več, kot rad poudarja Hegel, je ekstravagantnost mnenja, to, da se razlikuje od drugih, zanj prej prednost, saj se na ta način toliko bolj potrdi moja svojskost. Dejstvo, da mnenja nekega subjekta drži skupaj edino njegova arbitrarna partikularnost, pa se po drugi strani kaže v tem, da so ta mnenja načeloma ravnodušna drug do drugega. Natančneje, posamezna mnenja sicer lahko celo povezujejo obči razlogi, vendar je to zanje naključna okoliščina, tako da mnenje, tudi če se ujema s dejstvi in je toliko pravilno, po svoji bistveni formi ostane goli skupek in s tem zunaj polja občega, zunaj vednosti in resnice. Zato, tudi če je v javnem mnenju zagotovo vsebovano substancialno bistvo nekega ljudstva, je v režimu mnenja neposredno pomešano z nebistvenim, resnično z napačnim, in še huje, oboje je navzoče na način, da tudi resnega ni mogoče jemati zares.

Velika politična naloga se glasi, kako iz skupka, ki ga tvori javno mnenje, oblikovati resnični glas ljudstva. Vsekakor je po Heglu za to najprej potrebna distanca: »neodvisnost od javnega mnenja prvi formalni pogoj za kaj velikega in *umnega*« (*GPhR*, § 318; poudarek naš). Nedvomno je tudi, da je Hegel tu videl mesto za zgodovinske osebnosti, ki znajo začutiti utrip časa in zberejo moč in odločnost, da, podobno kot Napoleon, udejanijo, kar tvori tendenco dobe. »V javnem mnenju je vse napačno in resnično, vendar najti v njem tisto resnično, je stvar velikega moža« (*GPhR*, § 318 dod.). Priznavanje posebne vloge svetovno-

zgodovinskih osebnost, ki pogosto delujejo z nasiljem in ljudstvu povedo, kaj je tisto, kar ono hoče, je Heglu še enkrat več prislužilo očitek privrženca oblastnega diskurza. Vendar je tudi tu treba upoštevati, da je poseg velikih mož za Hegla *izjemen* in nastopi predvsem tam, kjer iz sistemskih ali začasnih razlogov *manjka sistem posredovanja*, ki bi omogočil urejeno preoblikovanje javnega mnenja. Drugače pa je to preoblikovanje temeljna naloga politične ureditve: »Ustava je bistveno sistem posredovanja« (GPhR, § 302 dod.).

Ampak kaj naj razumemo pod preoblikovanjem javnega mnenja? Po Heglu je javno mnenje neresnično toliko, kolikor je naključna mešanica vsega mogočega in »nima v sebi niti merila razlikovanja niti sposobnosti, da bi substancialno stran v sebi dvignilo do določene vednosti« (GPhR, § 318). To nakazuje, da omenjeno preoblikovanje implicira *pretvorbo mnenja v vednost*, in to bi po vsej verjetnosti vključevalo vzpostavitev imanentne mreže občeveljavnih odnosov med posameznimi elementi. Vsekakor se odprava mnenja v vednost ne bi smela zvesti na preprosto zavrženje faktičnih mnenj, kot nov začetek iz nič (to bi namreč pomenilo prezreti ljudstvo), in vsekakor posamezne mnenja ravno ne bi smela imeti enake teže; morda bi si to preoblikovanje v prvem približku lahko mislili po modelu poti naravne zavesti, ki ji prav tako uspe ta preobrat, da iz nečesa, kar je zgolj pojav vednosti – in javno mnenje je »spoznavanje kot pojav« – spremeni v vednost. Primerjava nas obenem opozarja, da preoblikovanje mnenja nosi s seboj tudi preoblikovanje njegovega subjekta, tu samega ljudstva, in da bi se na koncu te poti razmik med obema glasovoma ljudstva, med odločitvijo zakonodajne oblasti in izrazom javnega mnenja, pravzaprav moral izbrisati. – No, zaradi Heglovega dinamizma resnice in zaradi dejstva, da »država stoji v svetu«, bi bilo takšno sovpadanje lahko le punktualno. Že pri skupščinskem odločanju je Hegel zavrnil predstavo, kot da je že vnaprej jasno, kaj je dobro za državo, in da tu zgolj pride do besede; vse prej se to dobro oblikuje šele skozi gibanje razprave samo (prim. GPhR, § 315 dod.). Bistvo ni nič drugega kot gibanje refleksije od nič k niču in s tem nazaj k sebi. Nekaj podobnega bi potem moralo veljati tudi za oblikovanje oziroma preoblikovanje javnega mnenja. Pomembno pa je, da se ta proces odvija v *režimu vednosti*, v polju občega. Moderna država bi po Heglu morala vsebovati institucije posredovanja, na podlagi katerih bi se javno mnenje lahko uspešno dvignilo do vednosti.

## IV.

Po danes utečenih kriterijih Hegel ni bil demokrat.<sup>24</sup> Ni zagovarjal suverenosti ljudstva v utečenem pomenu, ni bil za uveljavljeno trojno delitev oblasti, zavračal je sistem strank in splošne volitve, kakor jih poznamo v svobodnem svetu, in ko je govoril o ljudstvu, je redko izpustil priložnost, da bi se pritožil nad nedoločnostjo tega pojma – ob krilatici, da ljudstvo najbolje ve, kaj je zanj dobro, je npr. moral dodati, da »ljudstvo, kolikor je s to besedo označen poseben del pripadnikov neke države, vse prej izraža tisti del, ki ne ve, kaj hoče« (*GPhR*, § 301 op.).

Za Hegla je taka demokracija globoko zgrešena, ker državo na pojmovni ravni pomeša s civilno družbo. Če postavimo v središče samostojnega posameznika, ki prosto razpolaga s tistim, kar je njegovo, in tudi ljudstvo razumemo kot goli skupek izoliranih atomov, po Heglu dejansko odpravimo državo kot suvereno mesto občega in državljanke ponižamo na privatne osebe. Izbris političnega v pravem pomenu ima tedaj za *konceptualno posledico privatizacijo javnega in uveljavitev režima mnenja*, ki prav tako deluje po isti privatni logiki. Kajti kakor ima privatna oseba vso pravico, da prosto razpolaga s svojo lastnino, ne da bi za to morala navajati kakršen koli razlog, tako lahko prosto poseduje svoja mnenja, ne da bi to res morala utemeljiti na umen način. Na ravni politike pride vladavina mnenja in tržne menjave do najpopolnejšega izraza v t. i. svobodnih tajnih volitvah, ko se družbena vez razpusti in se družba na voliščih tudi fizično spremeni v izolirane atome – »kot atomistično razpuščena v posameznike in le za en trenutek brez nadaljnje opore zbrana za en sam in začasen akt« (*GPhR*, § 308). V takih pogojih je tudi odločitev nekaj popolnoma arbitrarnega, ima status mnenja, ki ga ne samo nikomur ni treba utemeljevati, temveč je gola faktičnost

<sup>24</sup> Pri uporabi izraza demokracija bi sicer morali kazati več previdnosti. Kot opozarja Kervégan, se je demokracija dolgo časa, tudi pri Heglu, praviloma navezovala na »klasično demokracijo«, ki je bila po svojem načelu »egalitarna«, »totalizirajoča, če ne celo totalitarna«, »nepredstavniška« in ekskluzivna (cf. »Au-delà de la démocratie«, v: J.-F. Kervégan, *op. cit.*, str. 285–288). – Glede tega Hegel pravi (*GPhR*, § 275 dod.): »Nasploh je princip novejšega sveta svoboda subjektivnosti, da se vse bistvene strani, ki so navzoče v duhovni totaliteti, razvijejo tako, da pridejo do svoje pravice. Če izhajamo s tega stališča, se nam bo le težko zastavilo tisto nepotrebno vprašanje, katera forma je boljša, monarhija ali demokracija. Reči smemo le, da so forme vseh tistih državnih ureditev enostranske, ki v sebi niso zmožne prenesti principa svobodne subjektivnosti in ne znajo odgovarjati omikane-  
mu umu.«

posameznikovega mnenja, njegova načelna izključitev iz reda uma sistemsko zapovedana z načelom tajnosti. Ker vsa mnenja štejejo enako in ker je mnenje po svojem pojmu arbitrarno, nepovezano z drugimi, je tudi njihovo posredovanje nazadnje enako neposredno, zvede se na najbolj mehanično operacijo štetja. Zmaga torej tisti, ki mu uspe pridobiti več takih – tj. arbitrarnih, privatnih, posebnih – mnenj.

Institucije liberalne demokracije so bile sicer uvedene iz razlogov, ki so bili vedeti povsem smiselni. Tajnost volitev naj bi npr. zaščitila posameznika pred zunanjimi pritiski, splošne volitve naj bi zagotovile čim bolj nepopačen izraz obče volje, strankarski sistem naj bi spet strukturiral politični prostor ipd. Toda zaradi različnih dejavnikov, med drugim zaradi relativne nepomembnosti posameznega glasu, se, kot navaja Hegel, dogaja, da »iz take institucije nastane ravno nasprotno od tistega, kar je njena določitev, in izbira pade v roke manjšine, kake stranke, se pravi posebnega, naključnega interesa, ki naj bi ga ravno nevtralizirali« (*GPhR*, § 311 op.).<sup>25</sup>

Takšno sprevrženje je deloma gotovo posledica kontingentnih okoliščin. Vseeno pa ne smemo spregledati, da se premiki obenem odvijajo v skladu z neko strukturno prisilo, ki je, kot je pokazal Hegel, *vgrajena v same predpostavke sodobne demokracije*. Če je obstoječa država strukturirana po logiki civilne družbe, katere jedro je sistem potreb oziroma tržne menjave, potem nas pač ne sme presenetiti, da je tudi politika organizirana kot poslovna dejavnost, kjer je državljan obravnavan kot potrošnik. Če se v politiki sistematično povečuje mnenje, potem se prav tako ne smemo zgražati nad mešetarjenjem z glasovi, saj je mnenje po definiciji osebno in samovoljno in lahko posameznik z njim naredi, kar ga je volja. Kapitalo-parlamentarizem, ki pri Badiouju morda za koga deluje zgolj kot duhovita krilatica, ob upoštevanju strukturne identitete med logiko delovanja trga, politike in mnenja pridobi digniteto pojma. Tudi pojavi privatizacije javnega mnenja, personalizacije politike in mrka javnosti, s katerimi smo začeli našo

<sup>25</sup> Glede tega cf. D. Rosenfield, *Politique et liberté. Structure logique de la Philosophie du droit de Hegel*, Aubier, Pariz 1989, str. 301: »Heglu je mogoče očitati, da ni videl pomena nekega problema, ki bo kmalu zasedel politično prizorišče od druge polovice 19. stoletja vse do naših dni, namreč pogosto odločilne dejavnosti političnih strank. Vendar njegova formulacija ponovno postane zanimiva, ko jo enkrat obravnavamo v luči tega, kar je nastalo iz boja političnih strank za osvojitve oblasti v državi. Najmanj, kar lahko rečemo, je, da je Hegel postavil vprašanje, ki ga zgodovina političnih bojev našega stoletja še ni razrešila.«

obravnavo, ne delujejo več kot naključen razvoj. Vse prej nas opozarjajo, kako krhke konceptualne temelje imajo institucije liberalne demokracije. Če so bile te dolgo časa deležne splošnega odobravanja, potem morda predvsem zato, ker je prevladovala ocena, da ne glede na notorične pomanjkljivosti vendarle omogočajo učinkovito prevajanje družbenih interesov v procese političnega odločanja. Danes te samoumevnosti (ponovno) nimajo več.<sup>26</sup>

## V.

Za Hegla se pojmi subjekta, svobode in vednosti (ali tudi posameznega, posebnega in občega) vzajemno predpostavljajo in sklepajo v zaokroženo celoto. Brž ko sprejmemo enega od njih, moramo v takšni ali drugačni podobi sprejeti tudi druga dva. Če tega ne storimo, ne tvegamo le nekonsistentnosti, temveč se nam pojmi pod roko preobrazijo v nekaj drugega. Subjektivnost v pravem pomenu je npr. ime geste vpisa neke posebnosti v obči red razlogov in svoboda je smiselna le toliko, kolikor je dogodek lahko na ta način prikazan kot subjektivno dejanje. V nasprotnem primeru se celotni konceptualno sovisje sesuje: subjekt se sprevrže v samostojno osebo, svoboda v samovoljo, vednost v mnenje. Ker sta tudi država in javnost taka subjektivna pojma, je mogoče utemeljeno zatrditi, da omejnjeni trojni preplet velja tudi za politične kategorije. V skladu s tem se naša teza glasi, da bi bilo treba na področju političnega uvesti drugačno strukturno logiko in z njo novo pojmovanje javnosti, ki bi se namesto na javno mnenje opiralo na *javno vednost*. In če je bila javnost, o kateri je govoril Habermas, strukturirana kot literarna javnost, potem bi v skladu s Heglovim predlogom novo definicijo javnosti morda lahko iskali v smeri ustvarjanja, kakor ga podaja v logiki refleksi-je in izpeljavi resničnega dela.

<sup>26</sup> Heglova ocena se po tej plati bere kot časopisna novica: »*Liberalizem*, nezadovoljen s tem, da veljajo umne pravice, svoboda osebe in lastnine, da je neka organizacija države in v njej krogi civilnega življenja, ki morajo sami izvajati opravila, da imajo razumni vpliv v ljudstvu in v njem vlada zaupanje, vsemu temu postavlja nasproti princip atomov, posamične volje: vse naj bi se moralo zgoditi z njihovo izrecno močjo in izrecno privolitvijo. Posebnim ukrepom vlade se takoj postavi nasproti svoboda, kajti oni so od posebne volje, torej samovolja. Volja mnogih vrže ministre, in odslej nastopi dosedanja opozicija; toda ta, kolikor je zdaj vlada ona, ima spet proti sebi mnoge. Tako se gibanje in nemir nadaljuje. Ta kolizija, ta voz, ta problem je tisto, pred čemer stoji zgodovina in kar bo morala rešiti v prihodnjih časih.« (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, TWA 12, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, str. 534–535.)





Gregor Kroupa\*

## Jezik in javno: reorganizacija trivija v Lockovem Eseju in v *Portroyalski logiki*

### 1. Trivij

Kaj se je v sedemnajstem stoletju zgodilo z retoriko? Suhoparen in splošen odgovor se glasi, da je z vzponom t. i. »nove filozofije« prišla na slab glas, potem ko je kot klasično pojmovana teorija javnega govora doživela svoj zadnji vzpon v humanizmu, še zlasti v Italiji. Dolgo je bila nepogrešljiv del pedagoškega programa sedmih svobodnih umetnosti. Skupaj z gramatiko in logiko je sestavljala sklop diskurzivnih disciplin trivija, ki jih je moral osvojiti vsakdo, ki se je hotel poglobiti v zakonitosti sveta, katerih osnovni raster so učenci spoznavali skozi vede kvadrivija: aritmetiko, geometrijo, glasbo in astronomijo. Če vprašanje javnih razsežnosti govora in retorike v sedemnajstem stoletju zastavimo znotraj tega tradicionalnega konteksta, nam ne more uiti neka korenita spremba pogleda, ki izhaja tako iz drugačne kategorizacije vednosti kakor tudi iz drugačnega pogleda na vse, kar je povezano z govorom in mišljenjem. Izvorno didaktičen načrt *artes liberales* je bil sicer še vedno aktualen v mnogih samostanskih šolah tudi tedaj, vendar pa ni več predstavljal osnovnega okvira klasifikacije vednosti. A čeprav je relevantnost *artes* začela upadati že mnogo prej, ima epistemološko usmerjena filozofija po Descartesu še druge razloge, zakaj v triviju ne more več videti abecede vednosti in izobrazbe. Da bi lahko videli ta zasuk, velja rekonstruirati osnovne poteze nekega hipotetičnega novoveškega trivija, ki s tem, da retoriki nameni zgolj neko negativno mesto, kaže na temeljito reorganizacijo vsega, kar je nekoč sodilo v temeljne vede diskurza. Marginalizacija retorike je gotovo najočitnejša poteza nove filozofije jezika, a je hkrati posledica dovršitve nekega dolgega procesa, v katerem je retorika vztrajno izgubljala vse tisto, kar je bilo pri Aristotelu, Ciceronu in Kvintilijanu še vedno njeno bistvo, namreč, da je bila tehnika javnega delovanja, kolikor je bilo to vselej povezano z govorom, argumentacijo in prepričevanjem.

57

\* Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

V karakterizaciji trivija ne gre brez določenih poenostavitev,<sup>1</sup> ker ima za izrazito heterogeno zgodovino, v kateri ne manjka tako vsebinskih kakor tudi strukturalnih premikov. Če bi želeli izluščiti šolski niz teh premikov in z njimi povezanih imen, bi ta segal od seznama prvotno devetih umetnosti pri Varonu (1. st. p.n.š.) in alegorije svobodnih umetnosti Marcijana Kapele v *De nuptiis Philologiae et Mercurii* (5. st.), prek navezave na Aristotelov *Organon* pri Boethiju (6. st.) in pokristjanjenja *artes* pri Avguštinu, Kasiodoru in Bedi Častitljivem (4.–8. st.), vse do njihove personalizacije pri Alainu iz Lilla (12. st.) ter do poskusa reforme trivija pri Petru Ramusu (16. st.) in nemških ramistih; pri tem zanemarjamo vse tiste, ki so odločilno vplivali na razvoj zgolj posameznih disciplin. V tej raznoliki zgodovini prevladuje dojemanje trivija kot neakšne sklenjene »taksinomije govora«,<sup>2</sup> kot pravi Barthes, katerega predmet je bila celovita obravnava logosa, ki pa kljub temu ni bila brez določene notranje dinamike. Zgodovina trivija je predvsem spremljanje boja disciplin za dominantni položaj,<sup>3</sup> katerega posamezne faze se kažejo tudi v različnih zaporedjih njihovega poučevanja. George A. Kennedy na primer navaja dva modela: prvi kodificira razporeditev gramatika–retorika–logika v antičnih šolah in pri Kasiodoru, drugi pa sega od Varona k Boethiju in umesti logiko pred retoriko.<sup>4</sup> Dalje, medtem ko se denimo pod vplivom Abelarda v sholastiki vse podredi dialektiki *pro et contra*, se z renesanso antične literature v *studia humanitatis* in pri Erazmu vse kaže v luči gramatike, pri čemer moramo gramatiko v triviju razumeti kar najširše: kot slovnico, umetnost branja starih besedil, orodje hermenevtike Svetega pisma in posredno tudi umetnost branja božje knjige narave.

<sup>1</sup> Sistematične študije svobodnih umetnosti so sila redke. Obvezne reference so: Paul Abelson, *The Seven Liberal Arts: A Study in Mediaeval Culture*, Teacher's College (Columbia University), New York 1906; David L. Wagner (ur.), *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*, Indiana University Press, Bloomington in Indianapolis 1983. Posebej triviju je namenjena doktorska disertacija Marshalla McLuhana, ki je prvič izšla šele leta 2006. Marshall McLuhan, *The Classical Trivium: The Place of Thomas Nashe in the Learning of his Time*, Gingko Press, Corte Madeira (CA) 2006.

<sup>2</sup> Roland Barthes, *Retorika starih; Elementi semiologije*, prev. Zoja Skušek in Rastko Močnik, ŠKUC, Ljubljana 1990, str. 38.

<sup>3</sup> Cf. npr. McLuhan, *The Classical Trivium*, str. 42–43; Barthes, *Retorika starih*, str. 38.

<sup>4</sup> Cf. George A. Kennedy, *Klasična retorika ter njena krščanska in posvetna tradicija*, prev. Nada Grošelj (et al.), Založba ZRC SAZU, Ljubljana 2001, str. 218.

Govor je v triviju že v izhodišču nekaj univerzalnega, kar ni utemeljeno na radikalni individualnosti idej kot psiholoških entitet,<sup>5</sup> temveč zajema celotno mentalno-jezikovno sfero. Ni misli brez besede, logika je predvsem logika terminov v silogizmu in ne logika privatnih mentalnih form. Gramatika, če že ni vselej najpomembnejša, obdrži prvo mesto že zato, ker podaja najprej osnovno hermenevtično večščino orientacije v besedilih, brez katere se ni mogoče poglobiti ne v logične disputacije ne v analize govorov. Naloge retorike v tem vozlu so v srednjem veku črpali zlasti iz Cicerona, *Retorike za Herenija*, Kvintilijana in posredno iz Aristotela, ki je v *Retoriki* in *Topikah* zasnoval retoriko kot znanost o argumentaciji ali prepričevanju v domeni verjetnega. *Entimem*, dialektični silogizem, ki se izmuzne ravnilu logike, je postavljen pred poslušalce in predstavljen kot osnovni element večplastne strategije govora o vprašanih dobrega in zlega, pravice in krivice, zadeve morale in običajev. Retorika je v tem smislu, kot pravi Barthes, »prostovoljno degradirana logika, prirejena za raven 'občinstva'«,<sup>6</sup> ki ga je treba prepričati. *Topoi* ali *loci* na primer (topika je poleg teorije entimema drugi del *inventio*, ki skrbi za vsebinsko plat govora), se pravi vnaprej pripravljena obča mesta, v katerih je mogoče poiskati argumente, služijo prav temu prilagajanju logike občinstvu, njihovim strastem in zmotam, brisanju razdalje med njim in govorcem. Umetnost javnega govora – političnega, sodnega, pedagoškega, svečanega, itn. – zajema njegovo vsebino in formo, se pravi teme in pravila argumentacije, kakor tudi ureditev v določeno učinkovito zaporedje ter nenazadnje tudi samo izvedbo, ki se mora prilagoditi vsakokratnemu občinstvu.

Da bi lahko razumeli novoveško nenaklonjenost retoriki, moramo izpostaviti, da je klasična retorika v sedemnajstem stoletju le še učbeniška snov. *Inventio* in *dispositio* sta bili v priročnikih še vedno obvezni prvini, vendar sta služili zlasti pridigarjem, sicer pa so čedalje večjo pozornost posvečali *elocutio*, elokvenci, zgovornosti ali leporečju (prav noben prevod tu ni ustrezen), ki se je začela izgubljati v slogovnih subtilnostih in izživljati v klasifikaciji artilerije tropov in figur. Morda je ta slika poenostavljena in pretirana, toda to je podoba retorike, ki ji tako vehementno nasprotuje velik delež filozofov po Descartesu in tudi še v osemnajstem stoletju. Retoriko oziroma elokvenco zaznamuje sloves vede o površini, o estetskih pritiklinah, ki pa v sebi nosijo to nevarnost, da zavajajo um in lažejo. Čeprav nekateri še zagovarjajo določeno pozitivno vlogo sloga v

<sup>5</sup> Cf. Barthes, *Retorika starih*, str. 38.

<sup>6</sup> *Ibid.*, str. 24.

komunikaciji resnice (na misel pride Pascal), pa problem javnosti jezika zdaj tiči drugje. Področja trivija so se v sedemnajstem stoletju reorganizirala tako, da je vprašanje učinkovite komunikacije in prepričevanja del splošnejše refleksije jezika, ki – osredotočena na problem arbitrarnosti znaka – zdaj shaja pravzaprav le še z logiko in gramatiko. Toda za to, sa bi bila lahko retorika marginalizirana, mora imeti strukturno mesto znotraj teh teorij, čeprav le negativno. V tem kontekstu je paradigmatičen racionalističen pristop šole janzenistov iz opatije Port-Royal in tudi Locka, čigar obravnava jezika v *Eseju o človeškem razumu* je v tistih osnovnih potezah, ki nas tu zanimajo, razvite ideje, ki sta jo v t. i. *Portroyalski logiki* navrgla Antoine Arnauld in Pierre Nicole. Obe deli tu zavzemata posebno mesto zato, ker je izgon retorike iz filozofije tu najlaže videti na ozadju filozofije jezika, ki je sicer pri drugih avtorjih pogosto zgolj predpostavljena in implicitna.

## 2. Ideje in besede

Poskusimo najprej rekonstruirati osnovno matrico filozofije jezika po Descartesu. Pri Descartesu samem je sicer jezik bolj obrobna tema, vendar na raznih mestih pušča dovolj indicev za to, da so njegovi privrženci kasneje lahko zapolnili to praznino. Pomembni deli sta tu portroyalski *Gramatika* in še zlasti *Logika*. Prvo delo, s polnim naslovom *Grammaire générale et raisonnée* (1660), ki sta ga podpisala Arnauld in Claude Lancelot, izhaja iz predpostavke, da je razum univerzalen, edini smoter slehernega jezika pa je, da izraža misli. Ker je torej struktura misli univerzalna, mora imeti tudi jezik racionalno jedro, čeprav je podvržen zgodovinskim, geografskim in drugim okoliščinam. Odtod je v *Gramatiki* razvita teza o naravnem redu skladnje (*ordre naturel*), ki je v naravnih jezikih na različne načine popačen.<sup>7</sup> V *Logique ou l'art de penser* je perspektiva obrnjena. Če so predmet *Gramatike* pravila vseh jezikov, kolikor ti izražajo univerzalne ideje, pa *Logika* določa pravila misli in skuša identificirati razloge za zmote, ki so pogosto rezultat nekonsistentnega utelešenja idej v besedah. Pomemben delež teh razlogov je v sami naravi jezika in v pomanjkljivem razumevanju mehanizma, s katerim besede izražajo in reprezentirajo ideje. *Logika* in *Gramatika* sta pravzaprav dve perspektivi istega poskusa konstitucije logično-lingvistične vede, ki je utemeljena na kompleksnem razmerju med logičnim pogojevanjem

60

<sup>7</sup> Cf. Antoine Arnauld in Claude Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée, ou, La grammaire de Port-Royal*, ur. Herbert E. Brekle, Friedrich Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, str. 26–27 in str. 153 sq.

idej na eni ter gramatičnimi in sintaktičnimi pravili besed in izjav na drugi strani. Kot pravita Arnauld in Nicole na začetku *Logike*, »v logiki je treba upoštevati ideje skupaj z besedami in besede skupaj z idejami«,<sup>8</sup> kar je toliko težavnejše, ker se red idej ne prekriva z redom besed.

Podrobno razvrstitev nevšečnosti, ki izhajajo iz tega dualizma, poda Locke v eni najpomembnejših in tudi najbolj sistematičnih analiz jezika v sedemnajstem stoletju, v tretji knjigi *Eseja o človeškem razumu*, kjer si prehoda od teorije idej k teoriji spoznanja ni več mogoče zamisliti, »ne da bi najprej pretehtali naravo, rabo in pomen jezika«.<sup>9</sup> Lockove osnovne poteze strukture komunikacije je mogoče brati skupaj s kartezijansko in avguštinsko perspektivo Port-Royala, čeprav se Locke seveda opira na empiristično pojmovanje idej, medtem ko v *Logiki* najdemo celo trditev, da strogo rečeno nobena ideja ne izvira iz čutov.<sup>10</sup> Toda vprašanje izvora idej je v tej začetni opredelitvi manj pomembno, kolikor gre v prvi vrsti za način njihove povezave z besedami, ki je sicer zelo enostavna, vendar ima daljnosežne posledice. Naslednji odlomek je minimalna točka Lockovega strinjanja s kartezijanci in celo nekakšen odmev pojmovanja jezikovnega znaka, ki so ga zagovarjali v Port-Royalu, vendar ga Locke formulira natančneje:

Na ta način si lahko zamislimo, kako so ljudje začeli uporabljati *besede*, ki so po naravi tako pripravne za ta namen [komunikacijo naših misli], kot *znake* [*Signs*] svojih idej; vendar ne zato, ker bi bila med posameznimi različnimi zvoki in določenimi idejami kakšna naravna povezava, kajti potem bi vsi ljudje govorili en jezik, marveč zaradi namernega odloka [*voluntary Imposition*], s katerim takšna beseda arbitrarno postane oznaka [*Mark*] te ideje. Uporabnost besed je torej v tem, da so zaznavne oznake idej; ideje, katere predstavljajo, pa so njihov lastni in neposredni pomen.

[...]

<sup>8</sup> Antoine Arnauld in Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, Gallimard, Pariz 1992, str. 31.

<sup>9</sup> John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ur. Peter H. Nidditch, Clarendon press, Oxford 1975, str. 401 (II.xxxiii.19).

<sup>10</sup> Cf. Arnauld in Nicole, *La logique*, str. 39. Interpretacijo, ki poudarja skupne točke Lockove in kartezijanske teorije jezika zagovarja tudi: Ulrich Ricken, *Linguistics, Anthropology and Philosophy in the French Enlightenment: Language Theory and Ideology*, prev. Robert E. Norton, Routledge, London in New York 1994, glej zlasti str. 75.

Besede so torej oznake idej govorca; in nihče jih kot oznake ne more neposredno pripisati ničemur razen idejam, ki jih ima sam.<sup>11</sup>

Opozoriti velja na nekaj implikacij tega odlomka. Kot prvo, ideja je edina instanca pomena; ideja *je* pomen. Pomen torej ni nekaj, kar bi vzniknilo iz rabe besed – to je, kot bomo videli, šele drugi korak –, temveč je izvorno last subjekta, podrejen je individualnemu naboru in kombinacijam idej v njegovem duhu, z drugimi besedami, pomen je psihološka in ne lingvistična kategorija. Ker pa ima vsakdo dostop le do lastnih idej, govorec strogo rečeno nima možnosti razodeti svojih idej poslušalcu, lahko pa z artikulacijo določenega zvoka v duhu poslušalca priključeno idejo, ki jo ta že mora imeti ali pa si jo je vsaj zmožen oblikovati iz drugih, ki jih že ima. Toda če lahko vsakdo označuje le *invisible Ideas*, nevidne ideje, ki jih ima sam, potem seveda nevarnost, da *external sensible Signs*, zunanji zaznavni znaki, se pravi besede, ki jih izreka govorec, ne bodo priklicale tistih idej v duhu poslušalca, ki jih je imel govorec v mislih, preti v vsakem stavku.<sup>12</sup>

Dalje, na nerazumevanju elementarnega pravila, da se besede neposredno nanašajo izključno na ideje v duhu posameznika, temelji po Locku cela vrsta resnih filozofskih zmot. Poudarek na zgolj lastnih idejah je tu dvojen, Locke namreč želi izkoreniniti dva predsodka: *prvič*, da je beseda lahko znak ideje nekoga drugega; in *drugič*, da beseda namesto ideje označuje stvar samo.<sup>13</sup> Prva zmotna predpostavljata neko naivno podobo označevanja, saj se opira na domnevo, da se bodo ideje, ki jih reprezentirajo isti zvoki, na obeh koncih komunikacije že vnaprej ujemale. Za drugo pa se skriva standardni očitek neki dolgi tradiciji, ki je temeljila na aristotelizmu. Substancialne forme, vegetativne duše, *horror vacui*, kategorije predikatov ipd., to vse so po Locku izrazi, ki jih peripatetiki uporabljajo, kot da se ne nanašajo zgolj na dojemanje stvari v duhu, kot da ne označujejo zgolj njihovih idej, ampak neposredno označujejo dejansko obstoječe reči.<sup>14</sup> Arnauld in Nicole v *Logiki* izrečeta na račun desetih kategorij isti očitek, namreč da je pretirano ukvarjanje z njimi nevarno, ker »ljudi navaja na to, da se

62

<sup>11</sup> Locke, *Essay*, str. 405 (III.ii.1 in 2).

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*, str. 404–406, 408 (III.ii.1, 2 in 8).

<sup>13</sup> Cf. *ibid.*, str. 406–407 (III.ii.4–5).

<sup>14</sup> Cf. *ibid.*, str. 497 (III.x.14).

zadovoljijo z besedami ter si domišljajo, da poznajo vse reči, ko pa poznajo le njihova arbitrarna poimenovanja«. <sup>15</sup>

Kot orodje proti tovrstni *confusion des mots*, zmešnjavi besed, ki izvira bodisi iz tega, da govorniki z neko besedo povezujejo različne ideje, ali iz tega, da besedam pripisujejo moč označevanja samih reči, obudita najprej Arnauld in Nicole, za njima pa še Locke, distinkcijo med realno in nominalno definicijo, izpeljano iz Aristotelovih *Drugi analitik*. <sup>16</sup> Nominalna definicija je arbitrarna, razodeva pomen besede tako, da identificira idejo ali skupek idej, ki jih govorec z njo povezuje. Realna definicija na drugi strani ne označuje ideje, ki je odvisna od spoznanja, pač pa *bistvo stvari same* in v tem smislu ni arbitrarna. 'Razumna žival' je veljala za tipičen primer realne definicije, ker pri njej ne gre le za identifikacijo sestavljenih idej, ki jo povezujemo z zvokom 'človek', temveč za ubesedenje dejanskega bistva človeka. To distinkcijo še mnogo bolj produktivno uporabi Locke in razvije klasifikacijo tipičnih primerov nerazlikovanja med realnimi in nominalnimi bistvi, ki je usodno zlasti pri poimenovanjih substanc in bitij, pri katerih so nam realna bistva povsem nedostopna. <sup>17</sup> Vsa poanta je seveda zgolj v tem: če besede označujejo le ideje v duhu, potem se nanašajo na nominalna in ne na realna bistva reči. Prehitra identifikacija pomenov besed z ontološkimi opredelitvami lastnosti stvari, ki je bodisi namerna ali pa izvira iz nevednosti, naredi iz jezika zavajajoč medij, neko izvorno *imperfection of words* pa nadgradi še z *abuse of words*, nepopolnost besed z njihovo zlorabo.

V tem kontekstu seveda pogosto srečamo diagnozo, ki je v sedemnajstem stoletju postala obče mesto kritike srednjeveške metafizike, da je namreč, kot pravi že Descartes, »v veliki večini vprašanj, o katerih se prepirajo učenjaki, problem

<sup>15</sup> Arnauld in Nicole, *La logique*, str. 45. Nenehno poudarjanje arbitarnosti besed ima tu pomembno, čeprav danes nekoliko pozabljeno motivacijo. Uperjeno je namreč proti stari in v renesansi zelo razširjeni hipotezi izvirnega adamskega jezika – debata je bila v 17. stoletju še vedno zelo živa na primer pri Komenskem in Leibnizu –, ki naj bi bil sicer izgubljen in pozabljen, vendar pa neprekinjena zgodovinska sukcesija zagotavlja, da so v nizu popačenj moderni jeziki kljub vsemu obdržali vsaj nekatere sledi popolne govorice, s katero je Adam pred izgonom iz raja označeval bitja. Etimologija tu postane temeljna metoda semantike. Več o tem npr. Hans Aarsleff, *From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1985, str. 25–26 in 59–61.

<sup>16</sup> Cf. Arnauld in Nicole, *La logique*, str. 78–82; Aristotel, *Druga analitika*, 92a–b.

<sup>17</sup> Cf. Locke, *Essay*, str. 482 (III.ix.12).

skoraj vedno v besedah«. <sup>18</sup> Arnauld in Nicole, Mersenne, Locke, Boyle, Leibniz in še mnogo drugih je na podoben način obtoževalo udeležence učenjaških sporov šarlatanstva, ki naj bi bilo posledica njihovega obskurnega besednjaka. Natančno definiranje terminov, ki imajo dolgo zgodovino semantičnih premikov, se tu vselej predstavlja kot najpomembnejše zdravilo za to, kot lahko preberemo v *Portroyalski logiki*, »da se ne bi zaman prepirali o besedah, ki jih eden razume na en in drugi na drug način, kakor se pogosto dogaja celo v vsakodnevnih pogovorih«. <sup>19</sup> Takšne pogovore bi bilo seveda nesmiselno podvreči analizi nominalnih definicij, ker »običajni pomen« (h kateremu se vrnemo nekoliko kasneje) pri njih povsem zadostuje, glavna skrb je tu namenjena filozofskemu diskurzu in širjenju vednosti, ki pa je pri Locku vendarle eden od treh namenov jezika, brž ko sta izpolnjena prva dva: sporočati ideje drugim in to početi kar se da hitro in zlahka. <sup>20</sup> Seznam »nepopolnosti« in »zlorab besed« je pri Locku dolg <sup>21</sup> (še zlasti tistih, ki temeljijo na različnih načinih reprezentacije dveh glavnih vrst kompleksnih idej, t. i. mešanih modusov in substanc), njihov rezultat pa je vselej nejasnost, dvoumnost in obskurnost, ki so za vsakršen diskurz resnice pogubne.

Kot je videti iz same strukture reprezentacije, zaznamuje filozofijo jezika v sedemnajstem stoletju globok razkol med besedo in pomenom, ki ima paradokсне posledice za pojmovanje jezika kot javnega medija komunikacije. Če je namreč edina instanca pomena ideja individualnega duha, teorija izvora idej – vseeno, ali Descartesova ali Lockova – pa je glede na konstitucijo jezika povsem avtonomna, potem je semantična plat jezika popolnoma neodvisna od govorne rabe. Tu je v igri precej več kot le arbitrarna narava reprezentacije, ki zagotavlja, da povezave med posameznimi zvoki in idejami niso nujne. To, kar ni nujno, na-

<sup>18</sup> René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, v: *Oeuvres complètes*, ur. Charles Adam in Paul Tannery, 11 zv., Vrin, Pariz 1996, 10. zv., str. 433. Cf. tudi Arnauld in Nicole, *La logique*, str. 81; Locke, *Essay*, str. 480 (III.ix.9).

<sup>19</sup> Arnauld in Nicole, *La logique*, str. 82.

<sup>20</sup> Cf. Locke, *Essay*, str. 504–505 (III.x.23–5).

<sup>21</sup> Locke obravnava še naslednje tipične zlorabe, ki povzročajo besedne dispute: uporabo besed, ki pomenijo malo ali nič in obljublajo vznesene ideje, ki jih bodisi sploh ni, niso jasne ali pa so nekonsistentne; nedoslednost v rabi, kjer se z eno besedo vsakič misli druga ideja ali kombinacija idej; izumetničeno obskurnost, se pravi uporabo novih izrazov brez ustreznih definicij ali starih z novimi pomeni; ter naivno zanašanje na očitnost pomena, kar ima posledico, da se nihče ne trudi pojasnjevati, kaj z določenim terminom pravzaprav misli. Cf. *ibid.*, str. 490–504 (III.x.2–22).



mreč ni samo narava teh povezav, temveč tudi, da kakršnakoli povezava med idejami in besedami sploh obstaja. Predpostavka *sine qua non* kartezijskega in Lockovega pojmovanja jezika je, da so ideje nediskurzivnega izvora in bi si jih duh lahko pridobil tudi brez komunikacije.<sup>22</sup> Jezik je šele sekundaren in ker je po naravi problematičen, kolikor je zaradi nepopolnosti in zlorab netransparenten, je tako rekoč nujno zlo in ga misleči subjekt, preden vstopi v komunikacijo, ne potrebuje. Kot sta prepričana Arnauld in Nicole, »če refleksije o naših mislih ne bi nikoli zadevale nikogar razen nas samih, bi zadostovalo, da bi jih vzeli same zase in jih ne bi oblačili v nobene besede niti v druge znake«. <sup>23</sup> Beseda tu pogosto nastopa kot obleka, ki zakriva in popači notranjo čistost ali *la nudité anté-communicative du pensant*, predkomunikacijsko goloto mislečega,<sup>24</sup> kot pravi Robinet. Druga priljubljena metafora predstavlja besedo kot telo, ki idejo izpostavi kvarnim in neobvladljivim vplivom zunanosti. Ko se Locke dotakne hermenevtičnih težav, ki spremljajo razumevanje svetih tekstov, združi obe metafori v enotno prisposodbo ubesedene božje volje kot dualizma telesa in duha:

[N]i presenetljivo, da je božja volja, ko je enkrat odeta v besede, podvržena tistemu dvomu in negotovosti, ki neizogibno spremlja to vrsto sporočanja, ko pa je bil celo njegov Sin, ko je bil odet v meso [*whilst clothed in Flesh*], podložen vsem šibkostim in nadlogam človeške narave, razen greha.<sup>25</sup>

Predpostavko popolne ločitve mentalnega in jezikovnega, privatnega in javnega v komunikaciji je sistematično problematizirala šele nekoliko kasnejša debata o izvoru jezikov (Condillac, Rousseau, Herder idr.), ki je s historičnim in pragmatičnim zasukom perspektive prepoznala jezik kot vzporeden mentalnemu in družbenemu razvoju. V post-kartezijski filozofiji pa zamisel nekega privatnega jezika, jezika zgolj enega subjekta, ki določa pomene zgolj svojih idej, ni zgolj možen, temveč je strukturno celo prva forma jezika, ki pogojuje možnost, da ta šele postane družbena vez. Privatni jezik, ki služi zgolj temu, kot pravi Locke, »da beležimo lastne misli v pomoč spominu in se na ta način tako rekoč pogo-

65

<sup>22</sup> O načelni ločitvi idej in besed pri Locku, v Port-Royalu in širše, cf. Ricken, *Linguistics, Anthropology and Philosophy in the French Enlightenment*, str. 26–27, in pa Thomas M. Carr, *Descartes and the Resilience of Rhetoric: Varieties of Cartesian Rhetorical Theory*, Southern Illinois University Press, Carbondale (IL) 1990, str. 73–74.

<sup>23</sup> Arnauld in Nicole, *La Logique*, str. 31.

<sup>24</sup> André Robinet, *Le langage à l'âge classique*, Klincksieck, Pariz 1978, str. 22.

<sup>25</sup> Locke, *Essay*, str. 490 (III.ix.23).

varjamo sami s sabo«,<sup>26</sup> je nekakšna neproblematična transparentna govorica brez vseh nevšečnosti, ki se pripetijo v komunikaciji dveh avtonomnih govorcev, saj je njen edini pogoj identiteta povezave med idejo in besedo. Prednost takšne zgradbe, v kateri so besede strogo ločene od idej in so z njimi šele naknadno povezane, je zdaj v tem, da je neproblematičnost privatnega jezika mogoče vsaj delno prenesti na načela intersubjektivne komunikacije. Marljivo (nominalno) definiranje vsakega termina, ki bi utegnil povzročiti najmanjši nesporazum, se pravi tista metoda, ki naj bi v večji meri prispevala h koncu besednih sporov v filozofiji, tako pravzaprav ni nič drugega kot neki polprivaten govor, ki temelji na nesimetrični situaciji govorca ali pisca na eni in občinstva na drugi strani. Avtor občinstvu v imenu razumljivosti vsiljuje arbitrarne definicije, ki jim ni smiselno oporekati, saj ne vsebujejo nobenih ontološko zavezujočih trditev. Na ta način lahko vsaka filozofska razprava ustvari nov, natančen jezik s pomočjo starega in konfuznega. Natanko to tudi predlaga *Portroyalska logika*:

Najboljši način, kako se izogniti zmešnjavi besed, na katere naletimo v običajnem jeziku, je ustvariti neki nov jezik in nove besede, ki jim pripišemo le tiste ideje, ki naj bi jih te besede reprezentirale. Vendar pa si zato ni treba izmisliti novih zvočkov, kajti lahko uporabimo tiste, ki so že v rabi, le da jih obravnavamo tako, kot da bi bili brez pomena. Nato jih označimo z drugimi enostavnimi besedami, ki niso dvoumne, ter jim tako podelimo pomen, ki smo si ga zamislili[.]<sup>27</sup>

Takšen diskurz, ne glede na to, kolikšno je njegovo občinstvo, je seveda kvečjemu intersubjektivni, nikakor pa javen. Semantično je določen z naborom idej govorca, s pomočjo določenih pravil definiranja pa si ga lahko deli z drugimi, to pomeni, da z ustreznimi zvoki skuša v drugih priklicati zrcalno enake kombinacije idej, kot jih ima sam. Kako torej preseči to množico posameznih govoric, ki je posledica tega, da je vsaka beseda prvotno le znak notranjih idej?

66

Zdi se, da *Logika in Esej* v tej točki podajata odgovor bolj mimogrede. Prehod med privatno govorico in tisto, ki je »skupna«, je vpeljan zgolj pragmatično, namreč, »vsakdo ima pravico ustvariti si svoj slovar, vendar ga nima pravice ustvariti za druge«. <sup>28</sup> Da bi se razumeli, ne moremo besedam, »ki niso nikogaršnja zaseb-

<sup>26</sup> *Ibid.*, str. 476 (III.ix.2).

<sup>27</sup> Arnauld in Nicole, *La logique*, str. 78–79.

<sup>28</sup> *Ibid.*, str. 86.

na last, ampak so skupno sredstvo občevanja in komuniciranja,«<sup>29</sup> arbitrarno spreminjati pomenov, temveč se je treba kolikor je le mogoče držati tistih, ki jih je vzpostavila običajna raba (*l'usage commun, common use*). Natančna govoriča individualnih definicij, ki jih govorec pripenja na besede, je najbrž koristna znotraj določenih razprav, ki skušajo razodevati resnico, vendar se seveda tudi ta opira na neobvladljivo mrežo vnaprej pripravljenih kombinacij besed in idej, ki jih določa običajna raba. Kako torej ugotoviti, kaj je običajna raba? V *Portroyalski logiki* je seveda tudi običajni pomen definiran zgolj nominalno, toda nič več individualno ali arbitrarno. Definicija običajne rabe ni arbitrarna, ker mora zrcaliti dejansko rabo, čeprav *verité de l'usage*, resnica rabe, pogosto ne ustreza *verité de choses*, resnici reči.<sup>30</sup> To distinkcijo zasledimo tudi pri Locku, kajti ideje pri njem predpostavljajo določeno »dvojno skladnost« (*double conformity*) s tema dvema resnicama, preverjajo se z dvema meriloma: s stvarmi samimi ter idejami drugih ljudi, ki nam jih posredujejo besede.<sup>31</sup>

Šele koncept običajnega pomena, ki vznikne na stičiščih individualnih pomenov, torej omogoča neko simetrično situacijo med udeleženci komunikacije in s tem tudi jezik kot javni sistem reprezentacij, na katerem subjekti participirajo in iz katerega črpajo svoja posamezna govorna deanja. Javno je v jeziku le tisto, kar je skupni imenovalec vseh variacij komuniciranih idej v *common use*. Semantika prvotno nima prav nič skupnega z rabo besed ali s kakim vnaprej danim sistemom znakov – v tem je najbrž tudi ključna razlika med novoveško teorijo jezika in tistimi sodobnimi intuicijami, ki tako ali drugače izhajajo iz Saussura in Wittgensteina –, kajti logična premisa običajnega ali skupnega (*commun, common*) jezika je privatni jezik. Toda kako je mogoče to *verité de l'usage* sploh ugotoviti? Po Arnauld in Nicolu naj bi za tovrstno pravilno javno rabo skrbeli *grammariens*, gramatiki ali pisci slovarjev, katerih poglavitna naloga je prav razlaganje običajnih in tipičnih povezav med idejami in zvoki.<sup>32</sup> Na drugi strani pa se Locke v primeru poimenovanj substanc, se pravi tistih besed, katerih natančnost je v interesu naravoslovja, zavzema za leksikalizacijo, ki bi to, kar Arnauld in Nicole imenujeta *verité de l'usage*, popravljala z avtoriteto *verité des choses*. Nominalne definicije substanc bi bilo treba kolikor je le mogoče uskladiti z nji-

<sup>29</sup> Locke, *Essay*, str. 514 (III.xi.11).

<sup>30</sup> Arnauld in Nicole, *La logique*, str. 86. Cf. Ricken, *Linguistics, Anthropology and Philosophy in the French Enlightenment*, str. 163.

<sup>31</sup> Cf. Locke, *Essay*, str. 386–387 (II.xxxii.8–9).

<sup>32</sup> Cf. Arnauld in Nicole, *La logique*, str. 86.

hovimi dejanskimi lastnostmi, kar pa za Locka pomeni zgolj to, da naštejemo vse tiste ideje, ki jih posamezne substance konstantno povzročajo v različnih subjektih.<sup>33</sup> Ta dvojna leksikalizacija, ki jo na eni strani motivira ugotavljanje pomena besed in na drugi spoznanje stvari samih, pri čemer se mora prvo postopoma približevati drugemu, na koncu tudi natančno ustreza dvema različnima načinoma sestavljanja referenčnih del, ki sta se pomembno formirala prav v tem času – jezikovnemu slovarju in t. i. *dictionnaire raisonné*, znanstvenemu slovarju, ki se je kasneje razvil v enciklopedijo.

### 3. Besede in slog

V novoveškem »triviju«, če za hip dopustimo kaj takega pri Locku in v *Portroyalski logiki*, torej nikakor ni mogoče začeti z gramatiko kot neko splošno vedo o konstituciji in in branju znakov, ker je red jezikovnih znakov zunanji, sekundaren in temelji na od njega neodvisnem in – glede nanj – apriornem redu idej. V tem smislu je edino sprejemljivo začeti z logiko, kolikor ta predpisuje pravila mišljenju, predmet gramatike pa je kvečjemu neizogibna ovira na poti sporočanja vednosti, kajti idealna komunikacija bi morala nekako zaobiti jezikovni znak in njegovo pomensko nezanesljivost.<sup>34</sup>

V tej hitri skici osnovne strukture reprezentacije pa nas bržkone zmoti tudi izrazito formalno in atomistično pojmovanje jezika. Vsa nejasnost kakega stavka je na koncu zgolj rezultat veriženja nejasnih besed, četudi gre zgolj za dvoumnost glagola »je«, ki povezuje subjekt s predikatom. Toda načelo nedvoumnosti je zdaj zgolj preneseno na področje stavkov, govorov ali razprav, od razvejanega

<sup>33</sup> Cf. Locke, *Essay*, str. 521–523 (III.xi.25).

<sup>34</sup> Mimogrede, problem jezika je tu seveda še kako tudi problem znanosti. Celotni projekt galilejevske matematizacije naravoslovja se hoče osvoboditi od zavajajočega aristotelskega in ptolemejskega jezika in polaga vse svoje upe v nedvoumen jezik »knjige narave«. Odgovori na ta izziv so različni in segajo od reforme filozofskega diskurza v Port-Royalu in pri Locku do drznejših poskusov iznajdbe povsem novih filozofskih jezikov (zlasti pisav), ki so se navduševali tako pri kitajski pisavi kot tudi pri matematičnem (zlasti algebrskem) zapisu in so jih v drugi polovici sedemnajstega stoletja pod različnimi imeni – npr. *ars signorum*, *real character* in *characteristica universalis* – promovirali George Dalgarno, John Wilkins in Leibniz. Toda oba pristopa v enaki meri izražata željo po natančnem prekrivanju idej in besed in snujeta jezik, v katerem, kot pravi Louis Marin, »je beseda koekstenzivna z idejo, od tod pa prostor jezika natančno – in normativno – prekriva svet idej«. (Louis Marin, »Signe et représentation: Philippe de Champaigne et Port-Royal«, *Annales* [1/1970], str. 1)

sistema retoričnih strategij *inventio*, *dispositio* in *elocutio*, kolikor so uravnavale pravila učinkovite in prepričljive komunikacije, pa je zdaj ostala ena sama mak-sima: jasnost. *Si non vis intelligi, debes negligi*, če nočeš biti razumljen, moraš biti pozabljen, je prepričan Locke.<sup>35</sup> V tovrstnih izjavah zlahka prepoznamo od-mev značilnega citata iz *Razprave o metodi*:

Kdor najprodorneje razmišlja in zna najbolje urediti svoje misli, ki zato postanejo jasne in razumljive, zna tudi druge ljudi najbolje prepričati o tem, kar pravi, pa čeprav morda govori le v spodnji bretonščini in se ni retorike nikoli učil.<sup>36</sup>

Argumentacija, metoda razvrščanja snovi in slog diskurza resnice so zdaj popol-noma v domeni metodičnega razuma. Klasične metode retorike so obravnavane kot odvečne ali celo škodljive; razum mora zagotoviti ideje, argumente in nji-hovo urejeno veriženje ter nato poskrbeti, da se komunikacija idej izogne vsem pastem, ki so posledica variacij jezikovnih znakov med avtorjem (govorcem oz. piscem) in občinstvom (poslušalcem oz. bralcem). Pot od misli do izraza mora biti čim krajša, zato je ni vredno podaljševati z novim korakom, ki bi običajno rabo besed zameglil še s kako figuro.

Lockovi senzualistični teoriji spoznanja čutna metaforika ne koristi nič bolj kot racionalistom. Z retoriko na hitro opravi v poglavju »O zlorabi besed«, kjer v enem odstavku jedrnato formulira novoveški stereotip: elokvenca je v njegovih očeh še vse preveč cenjena in poučevana, četudi priznava, da v razpravah, »v katerih iščemo bolj užitek in radost kakor pa sporočilo in izpopolnitev«, njenega okrasja ne moremo imeti za nepopolnosti. Figurativni jezik nima mesta v filozofiji, a kaj ko niti tisti, ki se z njo ukvarjajo, niso nedovzetni za njene čare. Retorika je le »močno orodje zmote in prevare«, »zbuja strasti in s tem zavaja presojo«, njena pravila leporečenja pa so »veščine sleparjenja«, »popolna goljufija« in se jim je treba vzdržati njihove uporabe povsod tam, kjer gre za »stvari takšne, kot so«.<sup>37</sup>

Arnauld in Nicole sta bolj zgovorna in se spopadeta s širše in morda bolj »kla-sično« pojmovano retoriko, kljub mnogim pikrim komentarjem pa ji priznavata omejeno uporabnost. Načelno stališče je moč razbrati iz jedrnate izjave, ki im-

<sup>35</sup> Locke, *Essay*, str. 508 (III.x.34), str. 481 (III.ix.10).

<sup>36</sup> René Descartes, *Razprava o metodi*, prev. Saša Jerele, Založba ZRC, Ljubljana 2007, str. 17.

<sup>37</sup> Locke, *Essay*, str. 508 (III.x.34).

plicira, da so si njene zadolžitve razdelile druge discipline: »Duh nam priskrbi dovolj misli, raba daje izraze, figur in okrasja pa je vselej preveč.«<sup>38</sup> Prvi del te izjave je uprejen proti topiki, se pravi metodi iskanja argumentov za vse vrste razprav, katerih seznam je pripravljen na mnemotehničnih »mestih«.<sup>39</sup> Drugi del izjave opravi z elokvenco, izumetničenim slogom, vendar je to vpršanje povezano s prvim, kajti tudi topika ima slogovne posledice.

Klasifikacija toposov (priljubljena dejavnost razvrščanja tu ni zaostajala za tro-pi in figurami), ki jo privzameta Arnauld in Nicole, izhaja iz učbenika *Logica vetus et nova* (1654) nemškega filozofa in teologa Johannesa Clauberga. *Topoi* so tu razdeljeni na gramatične (npr. sklepanje na osnovi etimologije ali skupnega korena besede), logične (npr. karkoli se zanika o rodu, se zanika tudi o vrsti; zanikanje specifične diference nečesa pomeni zanikanje pripadnosti neki vrsti, ipd.) in metafizične (npr. razmerja vzroka in učinka, dela in celote, kontrarnosti terminov).<sup>40</sup> Celoten sistem, kateremu sicer ne odrekata preglednosti, je tu zavrjen kot nekoristen iz dveh razlogov. Prvič zato, ker metodičen duh ne potrebuje nobenega vnaprej pripravljenega seznama formalnih shem, ki bi jih nato zapolnil s posebnimi primeri. Metoda sama po sebi ni nujno škodljiva, je le nepotrebna, ker je zgolj naknadna klasifikacija miselnih vzorcev, kateri se resda nič ne izmuzne, a se je tudi ni treba učiti, kajti ideje se pozornemu duhu ponujajo same od sebe.<sup>41</sup> Druga točka kritike topike pa je sorodna očitkom, ki jih *Portroyalska logika* namenja elokvenci. Če bi namreč res iskali snov in argumente na ta način, potem bi gotovo vsakič povedali preveč, kajti vsako misel je mogoče obdelati z različnimi toposi, ki pa niso vselej v enaki meri relevantni. Končni re-

<sup>38</sup> Arnauld in Nicole, *La logique*, str. 23.

<sup>39</sup> Topika je bila hkrati povezovalni člen trivija in ozemlje, ki sta si ga izmenično prilaščali retorika in dialektika. Vendar *topoi* ali *loci* označujejo različne, včasih nezdružljive reči. Vsem klasifikacijam je skupna osnovna delitev na formalni in vsebinski vidik. *Topos* je torej lahko (a) kategorija, tip argumenta, načelo sklepanja, vzorec strategije argumentacije, se pravi forma, ki jo lahko govorec zapolni z različnimi vsebinami; ali pa (b) splošno sprejemljiva vrednota ali resnica, puhlica, stereotip, torej vsebina, ki jo govorec lahko uporabi v argumentu kot premiso, da bi lahko vzpostavil neproblematično »skupno mesto« z občinstvom; toposi so *des réducteurs de problematité*, kot pravi Michel Meyer. Za podrobnejšo razčlenitev cf. npr. Sara Rubinelli, »The Ancient Argumentative Game: *topoi* and *loci* in Action«, *Argumentation* (3/2006), str. 253–272; Michel Meyer, *Principia Rhetorica: Une théorie générale de l'argumentation*, Presses universitaires de France, Pariz 2010, str. 114–116; Barthes, *Retorika starih*, 72sq.

<sup>40</sup> Cf. Arnauld in Nicole, *La logique*, str. 221–226.

<sup>41</sup> Cf. *ibid.*, str. 219.

zultat topične metode je lahko le preobilje, *copia*, ki je od časa Erazmovega dela *De Utraque Verborum ac Rerum Copia* (1512) prišlo na slab glas, saj se je retorični čut nagibal k ekonomičnemu in naravnemu slogu:

Čezmernost je mnogo pogostejša pregreha od pomanjkanja, naši govori pa so prenatrpani s snovjo. Za to, da bi ljudem privzgojili razumno in resno zgovornost [éloquence], bi bilo mnogo koristneje naučiti jih molčati kakor pa govoriti, se pravi, zatreti in odpraviti nizkotne, prostaške in zmotne misli, kakor pa producirati, kot to počnejo, zmešnjavo dobrih in slabih argumentov, s katerimi polnijo knjige in govore.<sup>42</sup>

Iz vsega tega torej ni težko razbrati, kakšne izrazne forme zagovarjata Arnauld in Nicole. Vse je usmerjeno v jasen, enostaven, jedrnat in neizumetničen jezik in zato je tudi težišče kritike retorike predvsem v elokvenci, ki samo še podvoji težave, inherentne jeziku, le da je njen greh toliko večji, ker naj bi varljivosti besed dodajala še namerno zavajanje z množenjem besed in figur. Resnica veleva jedrnato izražanje, ki mu metaforično leporečje ne more koristiti: »nič ni lepšega od resnice,« pravita Arnauld in Nicole, čeprav drži, da »natančnost napravi slog bolj suhoparen in manj veličasten; toda hkrati postane živejši, resnejši, jasnejši in vrednejši omikanega moža.«<sup>43</sup>

Razlog za skrb so tu seveda predvsem učinki, ki jih ima slog lahko na razumevanje in prepričljivost sporočila. Na tem mestu se z vso silo kaže nasprotje, na osnovi katerega Arnauld in Nicole marginalizirata elokvenco, kajti medtem ko se jasno in neizumetničeno formulirana resnica močno in trajno vtisne v spomin, je vtis izumetničenih stavkov zanju površinski in obsojen na takojšnjo pozabo.<sup>44</sup> Celotna kritika retorike se opira na to nasprotje vsebine in forme, jedra in površine, notranjosti in zunanosti. Če jezik zavaja zaradi neizogibne netransparentnosti, komunikacija idej pa ne teče več gladko, ker se pomeni besed razostrijo, izgubijo ali zamenjajo, potem retorika iz te nenamerne, a nujne »vidnosti« jezika naredi predmet svoje umetnosti. Ker tematizira le komunikacijski šum, se pravi tisto, kar bi ravno moralo ostati netematizirano, učinkuje zvijačno. Dualizem idej in besed, ki je vir vseh pomanjkljivosti komunikacije, retorika le še poudari, povr-

<sup>42</sup> *Ibid.*, str. 220–221.

<sup>43</sup> *Ibid.*, str. 262.

<sup>44</sup> *Cf. ibid.*

hu pa lahko okuži resnost vsebine z ničevostjo forme. V tem je tudi glavni problem: elokventna površina ni le odvečna, ampak tudi resnici nevarna. Umetelne figure si podredijo ideje, jih modificirajo in popačijo, kajti zakonitosti elokvence so povsem tuje logiki idej. Tisti, ki posvečajo preveč pozornosti estetiki govora, pa se pogosto niti sami ne zavedajo logičnih napak in sofizmov, zagrešenih pod vplivom te *éloquence pompeuse et magnifique*, bleščečega in veličastnega sloga:

[N]enavadno, kako se lahko zmotno sklepanje skrivaj vtihotapi v kako besedno zvezo [*une période*], ki godi ušesu; ali pa v figuro, ki nas preseneti in zamoti, ko jo motrimo.

Ta okrasja nam ne le preprečujejo videti zmote, ki so pomešane v govoru, temveč nas vanje neopazno potisnejo, ker so nujna za natančnost zveze ali figure.<sup>45</sup>

Z navajanjem bi lahko nadaljevali, iskanje podobnih formulacij v filozofiji sedemnajstega stoletja namreč ni prav težavno početje. V kartezijanski paradigmi, ki je bila najizrazitejša prav v Port-Royalu, *elocutio* ne najde svojega mesta v filozofiji preprosto zato, ker moti zaznavo jasnih in razločnih idej z namernim izmikanjem dobesečnega pomena; *dispositio* ne more ničesar dodati naravnemu zaporedju analize in sinteze, podobno kot *inventio* s sezname občin mest ne more priskrbeti snovi, ki se ne bi duhu ponujala sama po sebi. Resnica skratka ne potrebuje sredstev, ki ne bi bila hkrati pravila nje same. *Kairos* retorike nado-mešča brezčasen in brezoseben glas, ki nagovarja univerzalno občinstvo z elokvenco geometrov, vprašanje vsečnosti in prepričljivosti pa je premeščeno v red idej, ki odslej prevzemajo tudi to funkcijo: »bistri in naravni razlogi« so namreč v očeh Arnaulda in Nicola »pravo okrasje vsakršnega govora«.<sup>46</sup>

#### 4. Epilog

72

*Portroyalska logika* in *Esej* resda skušata nevtralizirati učinke retorične veščine, a je ta kritika hkrati mogoča le tako, da ima retorika v elementarni matrici jezikovne reprezentacije zagotovljeno določeno mesto. Vpiše se v register besednih »zlorab«, namernih manipulacij z »nepopolnostjo« besed. Če je obrnjeno zaporedje logike in gramatike v nekem novoveškem »triviju« utemeljeno s popolno ločitvijo reda idej in reda besed, pri čemer je drugi zgolj nepopolno utelešenje

<sup>45</sup> *Ibid.*, str. 260.

<sup>46</sup> *Ibid.*, str. 219.



prvega, potem ni presenetljivo, da retorika predstavlja le dodatno plast te varljivosti: zaključuje niz *ideja–beseda–figura* oziroma *logika–gramatika–retorika*. Zaporedje disciplin tu ni didaktično, ampak je utemeljeno na nekem metaforičnem nizu dodajanja plasti: ideje so odete v besede, besede v manire, figure, slog. Če pa skupaj z Lockom besedo razumemo kot telo ideje, se zaporedje novejškega trivija povrh razgrne v podobi *duh–telo–obleka*. Arnauld in Nicole mi-mogrede postržeta s formulacijo, ki elokvenco opiše natanko na ta način. Gre za odlomek, kjer *Portroyalska logika* prizna določeno pozitivno mesto retoriki, ki jo sicer dosledno izključuje iz spekulativnih filozofskih resnic:

Toda kakor je pametno paziti, da kake reči nimamo za resnično ali zmotno zgolj zato, ker je predstavljena na tak ali drugačen način, je tudi pravilno, da si tisti, ki o kaki resnici hočejo prepričati druge, prizadevajo *odeti jo v laskave manire* [*la revêtir des manières favorables*], ki pomagajo, da je sprejeta[.]<sup>47</sup>

Tretji del *Logike*, ki relativizira nekatere prejšnje trditve in dopušča zmerno elokvenco v pomoč prepričljivosti sporočila, je nedvomno nastal pod vplivom Pascala (prav tako pripadnika šole Port-Royala) in njegovega toposa razkola med *raison* in *coeur*. Čeprav namreč tudi pri Arnauldu in Nicolu prevladuje stališče (podobno kot v Lockovem očitku, da figurativni izrazi »spodbujajo strasti«), da so čustveni vzgibi duše v primeru filozofskih resnic, ki naj bi bile zgolj razumljene, »v nasprotju z naravo in nekakšen krč«, pa tu obstajajo še druge resnice, ki dopuščajo in celo zahtevajo metaforični slog. Božje resnice na primer ne smejo biti zgolj spoznane, religiozni diskurz se mora dotakniti tudi čustev.<sup>48</sup> Ni povsem jasno, ali se zgornji odlomek nanaša zgolj na področje religije in morale ali pa je takšna skrb za prepričljivost zaželeno tudi v filozofiji. V *Portroyalski logiki* kot tudi Lockovem *Eseju* vsekakor prevladujejo formulacije, ki na področju resnice jezikovne pojave podrejajo zgolj pravilom logike in gramatike.

73

Šele na ozadju dominantnosti takšne paradigme jezika pa je mogoče slediti nekemu drugemu poglavju v retoriki sedemnajstega stoletja, ki je prav tako povezano s šolo Port-Royala in v katerem je prav Pascalov vpliv omogočil njen po-

<sup>47</sup> *Ibid.*, str. 270 (poudarek G. K.).

<sup>48</sup> Cf. *ibid.*, str. 89. Arnauld in Nicole razvijeta izvirno teorijo metaforike v okviru koncepta, ki je zagotovo najslavnejše odkritje *Portroyalske logike*, t. i. *idées accessoires*, postranskih idej, ki poleg vsebine sporočila sporočajo tudi emocionalni naklon govorca; gre za prvo teorijo konotacije (cf. *ibid.*, str. 86sq.).

novni vzpon. Medtem ko Arnauld in Nicole zagotovita mesto retoriki na koncu jezikovne verige že zato, da bi jo obdržala na varni razdalji od filozofske resnice, je retorika leta 1675, ko je izšlo delo *La rhétorique ou l'art de parler* oratorijanca Bernarda Lamyja, po dolgem času spet dočkala resnejšo utemeljitev. Tokrat ne le kot elokvenca, temveč kot pristna teorija prepričevanja tudi v domeni verjetnosti, ki je bila potisnjena onkraj nauka o racionalni metodi že pri Descartesu z gesto v *Razpravi o metodi*, kjer je praktični ali moralni gotovosti vsakodnevnih zadev prepuščena zgolj »začasna morala«. Diskurz verjetnosti je bil vzpostavljen prav s tem, da je bilo iz projekta absolutne gotovosti izvzeto to polje, toda Descartes mu ni priznal avtonomnosti in mu zato tudi ni namenil posebne metode, kot je to storil Aristotel s teorijo entimema. Lamy je izkoristil ta molk in vnovič utemeljil dva diskurza in dva lika: geometra in govornika.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> Cf. Bernard Lamy, *La Rhétorique ou L'art de parler*, ur. Christine Noille-Clauzade, Honoré Champion, Pariz 1998, str. 193–194; o tem temeljito Carr, *Descartes and the Resilience of Rhetoric*, str. 33, 130–135.

Jure Simoniti\*

## Javnost in filozofska invencija resnice

Pojem javnosti je razsvetljenska iznajdba<sup>1</sup>, toda obenem neke vrste terminološko še ne fiksirana »javnost« vendarle predstavlja pogoje filozofske vednosti; in kolikor je filozofija obenem začetek Zahodne znanosti, tudi pogoje vednosti nasploh. Ugotavljanje najtesnejših historičnih povezav in povzrokovanj med vzpostavitvijo javnosti in začetki filozofije sodi med najmanj kontroverzna in najbolj splošno sprejeta dejstva filologije; vzemimo le en citat iz literature, enega od preštevilnih primerov, ki niti ni najboljši, a ima to prednost, da se trenutno nahaja v naši roki:

Sedmo in šesto stoletje sta bili priči ustanovitvi in ustalitvi institucij mestne države, razvoja nove politične zavesti in pravega razrasta ustavnih oblik, ki so segale od tiranije do oligarhije do demokracije. Državljeni takih držav, kot so Atene, Korint ali Milet, niso le pogosto sodelovali pri vladanju svoje dežele, temveč so se udeleževali aktivne debate o tem vprašanju najboljšega načina vladavine.<sup>2</sup>

Morda ne gre za zadostni, a zato vsaj za nujni, pretežno osrednji pogoj: brez odprtja prostora »javnosti« verjetno v Stari Grčiji ne bi prišlo do filozofije in morda ne bi mogli določiti niti najbolj osnovnih zakonov konstrukcije filozofske resnice (češ da gre za »prvo racionalno razlago sveta«, »spoznanje narave iz nje same«, »znanost zaradi znanosti«, »prelom z mitom« – formule, ki so same na

75

<sup>1</sup> Celo distinkcija rimskega prava med *publicus* in *privatus* se ne pokriva z današnjo ločnico med javnim in zasebnim: »Pred iztekom 18. stoletja v nobenem od evropskih jezikov ni najti pojma javnosti. S pomembnim pojmom rimskega prava ‚publicus‘ ima celo atribut ‚javen‘ pred koncem 17. stoletja le malo skupnega: medtem ko namreč ‚publicus‘ v prvi vrsti pomeni posebnih pravic deležni politični stan nosilca oblasti v nasprotju s ‚privatus‘, ki nima te kvalitete nosilca funkcije, poteka za staroevropsko socialno ureditev pomembno razlikovanje javnih in domačih delovanj prečno glede na stanovsko členitev družbe.« (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Joachim Ritter (ur.), 6. zv. (Mo – O), Schwabe Verlag, Basel 1984, geslo »Öffentlichkeit«, str. 1135.)

<sup>2</sup> G. E. R. Lloyd, *Early Greek Science: Thales to Aristotle*, W. W. Norton & Company, New York, London 1970, str. 13-14.

\* Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

sebi sicer precej problematične in jih je potrebno vsaj pravilno razumeti, če že ne postaviti v oklepaj).

Zlasti pa se izkristalizirata dva specifično grška fenomena, ki začneta filozofijo spremljati kmalu po njenem nastanku, njun (latentni, še neimenovani) duh pa je po vsej verjetnosti celo določal njen nenadni in čudežni vznik; to sta *sofistika* in *demokracija*. Oba sta seveda eminentno javna, in sicer do te mere, da se njuni prvi vzgibi, ki še ne nosijo teh imen, ne toliko pojavijo v že izdelanem prostoru javnosti, temveč so z vzpostavitvijo tega prostora soizvorni in ga hkrati soustanavljajo. Javnost se morda sploh ne bi postavila na noge, če grškega duha ne bi že določale proto-demokratske in proto-sofistične težnje; no, govorimo o tem, da so »javnost«, »demokracija« in »sofistika« semantično tako prepreženi pojmi, da se enega ne da definirati brez drugega, zato lahko govorimo le o nastanku nekega skupnega, še indiskriminiranega duha, duha agore, ki se je terminološko diferencial in znal poimenovati šele kasneje. V to vnažajšjo semantično entropijo med javnostjo in demokracijo, javnostjo in sofistiko ter sofistiko in demokracijo pa je mnogo težje uvrstiti pojem »filozofije«, katere ime se je prav tako rodilo kasneje od njenega nastanka – Jonci so bili *physikoi*, *physiologi*, *sophoi* in ne *philosophoi* –, toda tisti, ki jih imenujemo prve filozofe, morda svoje modrosti niso zasnovali ne po formi javne debate, niti niso izvajali sofistčnih gest, še manj pa so jih družile demokratične vrednote.

Pojem »filozofije« in njegovi zastopniki (»modrost«, »vednost« itd.) seveda od Grkov naprej vstopajo v pojmovne opozicije velikega naboja in sorodstva tesnih zavezništva. Današnji, vnažajšnji diferenci *mit/filozofija*, ki so jo Grki zagovarjali manj strastno in pogosto še ni bila sistemsko ustaljena, lahko dodamo mnogo popularnejšo in angažirano opozicijo zgodovine vednosti, par *filozofija(vednost)/sofistika*, ki sta jo ustanovila Sokrat in Platon, ter semantični dvojec *filozofija/demokracija*, ki se nam danes zdi kot vez dveh sester dvojčic, tedaj pa je prej veljala za skrajnje napeto nasprotje, kolikor je denimo Platon dejal, da je demokracija najslabša od vseh družbenih ureditev, na vrh idealne države pa je postavil ravno filozofa. V današnjem času je v filozofski argumentaciji sofistika ohranila svojo negativno konotacijo, demokracija pa večinoma ne. Toda argumenti zgodnjih filozofov so bili *bolj sofistčni*, kot bi hoteli priznati sami, pozicija njihove resnice pa mnogo *manj demokratična*, kot bi si to želeli danes. In navsezadnje se momenta sofistike v specifični konstrukciji filozofske resnice nismo znebili do današnjih dni in je njen vpliv na naše mišljenje pod-

cenjen; po drugi strani demokratični koncepti procesov izgradnje resničnostne vrednosti verjetno niso uspeli podati prepričljivih teorij resnice in je njihov vpliv na filozofijo (torej parole tipa »kultura dialoga«, »idealna govorna situacija«, »*herrschaftsfreie Kommunikation*«) kvečjemu precenjen.

Med filozofijo, demokracijo, sofistiko, resnico in javnostjo so odnosi torej kompleksni in jih ni mogoče enostavno diferencirati in binarizirati. Lahko pa v kratkem splošnem pregledu začetkov filozofije v Grčiji in prek posebnega primera Parmenidove filozofije skušamo nekoliko bolj strogo in formalno določiti odnos med odprtjem prostora javnosti in fiksacijo filozofske resnice.

## 1. Aristokratski resentment začetka filozofije

Nastanek filozofije v Grčiji je zgodovinsko tako enkraten, da se ga vselej drži sum čudežnega. Zato raziskovalci v poskusih rekonstrukcije njegovih okoliščin najraje uberejo pot antagonizmov, negacij, »produktivnih protislovij«, ki bodo lahko dovajali dovolj energije za ta nerazumljivi preskok. Hegel denimo tri pogoje za nastanek filozofije imenuje *Muße*, *Krise*, *Freiheit*, brezdelje, kriza in svoboda. Če jih pogledamo drugega ob drugem, lahko opazimo, da ti trije koncepti izkazujejo nenavadno dialektiko. Za filozofijo, kot je vedel že Aristotel, je potrebno predpostaviti družbeni stan, ki si lahko privoščijo življenje onstran praktičnih potreb. Obenem se družbeno okolje nahaja v krizi, ki najeda prav ta stan relativnega brezdelja, torej v *krizi aristokracije*. Tisto, kar povzroča to »krizo samega brezdelja«, pa je nova organizacija polis kot skupnosti svobodnih državljanov. Ne da bi se Hegel tega zavedal, se zdi, da tri pogoje preči velika negativnost: *svoboda je tista, ki v krizo peha brezdelje*, da tako rečemo, in to verjetno navsezadnje poraja velike protidemokratske reakcije. Heglov nabor je sicer precej naključen in nikakor ne izčrpen, vendar lahko iz njega potegnemo vsaj eno poanto. Običajno se filozofijo razume kot nekakšnega najsrečnejšega prvo-rojenca tiste svobode duha, ki bo stoletje in pol kasneje pri Herodotu prejela ime demokracije. Toda ti proto-demokratični vzgibi imajo vsaj dvojno funkcijo, tako pozitivno kot negativno. Po eni strani se v Grčiji vednost dejansko osvobodi starih načinov družbene in religiozne hegemonije; v nasprotju z Egiptom, Mezopotamijo, Perzijo grški svet denimo ne premore svečeniške kaste, ki bi bedela nad resnico, religija je organizirana in posredovana laično, namesto izvornega religioznega besedila imajo le Homerja in Hezioda. Po drugi strani pa demokracija nekemu delu družbe jemlje njegovo staro moč. In najbolj ključna točka, verjetno

najbolj »produktivno protislovje« na tem mestu je seveda v tem, da *nosilci filozofije postanejo ravno tisti, ki jih novi družbeni red, ki se že giblje proti telosu demokracije, najbolj razvrednoti*. Če bi, v nasprotju s Heglovimi tremi, morali ponuditi en sam »pogoj filozofije«, bi si najraje izbrali nekaj, čemur pravimo *aristokratski resentment*. Morda je filozofijo, s tem pa tisto institucijo »resnice«, ki še danes določa njen pojem, porodila zgolj napetost med javnim, kasneje demokratičnim odprtjem prostora resnice in negativnim momentom v njenem jedru.

Zunanji, torej historični in tudi geografski pogoji za nastanek filozofije so dovolj dobro raziskani; mi bomo, tako kot pri Heglu in z nekaj zlobe, dodali le lastno razporeditev negacij med njimi. Kot glavni pozitivni pogoj se običajno navaja vzpostavitev socialnega sistema mest in predvsem kolonij. Ključnega pomena je, da se filozofija ni rodila v osrednji Grčiji, na atiškem polotoku, temveč v maloazijskih kolonijah, katerih družbena, ekonomska, posledično pa tudi duhovna struktura je bila že *a priori* drugačna.<sup>3</sup> V kolonijah so bile stare forme družbenega življenja bolj nestabilne, lažje je bilo pozabiti in preizprašati stare oblike vednosti, zamenjati stare običaje itd. Po Vernantu je izpraznitev funkcije centralizacije moči imela predvsem dva učinka, seveda političnega in znanstvenega: »Izginotje kralja je potlej, ob koncu dolge in temačne dobe izolacije in ponovne ustalitve, ki jo imenujejo grški srednji vek, lahko pripravilo dve med seboj povezani inovaciji: nastanek mestne države in rojstvo racionalne misli.«<sup>4</sup> Medij, ki povezuje oba dogodka, novo družbeno ureditev in nastanek znanosti v podobi filozofije, je ravno vzpostavitev neke vrste novega prostora argumentacije:

Nastop polis, nastanek filozofije: med obema vrstama pojavov so vezi preveč tesne, da racionalna misel v svojih začetkih ne bi bila odvisna od družbenih in mentalnih struktur, značilnih za grško mestno državo. [...] (To pomeni, da) ... je že sam razum v bistvu političen.

[...] Zaton mita se je pričel s tistim dnem, ko so prvi modreci dali v razpravo človeški red ...<sup>5</sup>

<sup>3</sup> »Kolonije so bile primarno pristaniška mesta [...]. To je dalo pečat prebivalcem mest: bili so radovedni glede tega, kaj se je dogajalo drugod, bolj odprti za nove ideje in prej pripravljeni, da se odrečejo starim. [...] nova grška mesta so bila družbeno mobilnejša kot izvorna.« (Franz Schupp, *Geschichte der Philosophie im Überblick I. Antike*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2003, str. 24.)

<sup>4</sup> Jean-Pierre Vernant, *Začetki grške misli*, ŠKUC, Ljubljana 1986, str. 8.

<sup>5</sup> *Ibid.*, str. 98-99.

Na mesto vladarjeve palače in templja v središče polis stopi *agora*, verjetno prva prava oblika javnosti. Ta nova struktura družbe, ki sprosti prepustnost re-sničnosti vrednosti za glas »mnogih« (od 6. stoletja naprej tudi demosa), za kavzalnost argumenta, za igro socialne pozicije, se zdi podlaga, na kateri se bo rodila filozofija. Toda vprašanje je, ali je ta nastanek zvezen in samodejen, ali raje reaktiven.

Našteli smo torej nekaj družbenih destabilizacij, temu pa se pridruži še cela množica drugih vzrokov, razlogov in pogojev. Maloazijska gospodarska središča od sedmega stoletja nadomeščajo agrarno gospodarstvo s profitno denarno in trgovsko ekonomijo, zaradi trgovanja s sosednjimi državami se denimo v Miletu pojavi potreba po merkantilni aritmetiki, ker so trgovci predvsem mornarji, pa tudi po astronomiji in meteorologiji, itd. Včasih še vedno pod vplivom agonalnega duha iz dobe junakov, včasih proti njemu, se spremeni javna diskurzivna praksa, vpeljava pisave pa povzroči razkroj oralne mitske tradicije, torej denimo tudi homerskih pesnitev.<sup>6</sup> Vsi ti faktorji, družbena mobilnost, argumentacija, kritika, kažejo v smer konstitucije nekega novega prostora resnice, ki ga je danes mogoče konceptualizirati le skozi kategorije *intersubjektivnosti*. Če sta torej sofistika in demokracija najbolj neposredni utelešenji te nove diskurzivne dimenzije, sta gotovo, čeprav mlajši od nastanka filozofije v Miletu, obenem odraz gibanj, ki so filozofiji predhodna.

Zunanje pogoje nenadnega vznika filozofije bi lahko naštevali v nedogled. A na neki točki je potrebno ta naštevanja ustaviti in iz njih proizvesti »čudež«. Pozitivne vzroke in razloge je mogoče kumulativno sešteti in upati, da bodo proizvedli novo kvaliteto, ali pa poskušamo moment čudeža, »padca mreine iz oči«, kot bi, sicer z ironično distanco, rekel Vernant, organizirati okoli dovolj napete negacije, katere naboj bo sprožil nastanek novega. To množico modernizacij in destabilizacij nekdanje mitsko-nravne homeostaze, za katere upamo, da bodo dale zagon morda največjemu dogodku v zgodovini Zahoda, je mogoče okoli

<sup>6</sup> Če sledimo klasičnem filologu Lucu Brissonu, ima prehod iz oralne v literalno tradicijo vsaj šest velikih učinkov: izoblikovanje proznih spisov, ki ne izhajajo več iz rim, ritma, repetitive; posledično razvoj argumentacije; upoštevanje očitvidcev namesto muz kot garantov resnice (to bi se splačalo ohraniti v mislih do naše obravnave Parmenida); pojmovno mišljenje z abstraktnimi entitetami; in nazadnje zmožnost kritičnega mišljenja, torej nekakšen duh kritike. (Glej: Luc Brisson, *Einführung in die Philosophie des Mythos*, zv. 1, *Antike, Mittelalter und Renaissance*, WBG, Darmstadt 1996.)

osrednje diference *mýthos/lógos* razvrstiti v naslednje opozicije: dežela/mesto, agrarno/trgovsko, dom/kolonija, hierarhičnost/družbena mobilnost, aristokracija/demos, genealogija/zakon, oralno/literalno, muza/očividec, nazadnje pa tudi vladar/javnost. Običajna šolska naracija prvi pol teh dihotomij pripisuje mitskemu mišljenju, ki s svojimi predsodki struktuirira realnost; egipčanski in mezopotamski svečeniki so recimo ohranjali družbeno hierarhijo kot utemeljeno v velikem vladarju, kar je prepreglo celotni življenjski svet neke države: institucionalizirana resnice je empirijo neposrednega izkustva držala ujeta v inhibicije religioznih in rodovnih pojmov, zaprečevala je pogled na naravo in onemogočala prepoznavo dejstev. Drugi pol, pol logosa in svobode, kasneje tudi demokracije, pa naj bi grškega človeka osvobodil te ideološke hegemonije resnice, tako da je kar naenkrat človek bolj neovirano pogledal v svet in prek tega iznašel znanost. Odsotnost kaste svečnikov, počasen zlom aristokratskih družbenih struktur, organizacija političnega prostora debate in argumenta ter prve racionalne razlage sveta se zdijo kot sestre in bratje v duhu, kjer en moment pospeši in podpira drugega; skupno ime teh pojavov je »grško razsvetljenstvo«.

Toda denimo, da za produkcijo čudeža ni dovolj le akumulacija pozitivnosti, temveč je potrebna še prečna negacija. Proti šolskim naracijam, proti toku političnih, družbenih, znanstvenih, ekonomskih premikov, razvojev in revolucij, ki vsi kažejo v isto smer racionalnosti in svobode mišljenja, bi bilo namreč mogoče zoperstavili nek *moment reakcije*, tisti moment, ki ni noben drug kot *filozofija*. Kajti ravno, če nanjo gledamo skozi prizmo opozicij, ki smo jih izpisali zgoraj, filozofija na svojem začetku ni enostavni, neposredni, zvezni potomec relatov na desni strani, temveč v *svoji antagonistični potezi pogosto izvede operacijo restavracije levega člana*. Ta moment »restavracije« ima seveda smisel le opozicijsko, zato nikoli ne pomeni enostavne vrnitve k starim oblikam resnice. Toda filozofija ni enostavna ekspozicija svobode demosa, racionalne argumentacije, javne razprave, temveč v svoji prvi podobi prej negativna reakcija nanje. Oglejmo si na kratko vsaj nekaj teh reaktivnih vzgibov filozofije, ki jo iz desnega pola pahnejo nazaj na levega. Proti kolonijski tržni in denarni ekonomiji ter urbani kulturi prvi filozofi raje preiskujejo *naravo*; imenujejo se *physikoi* in *physiologi*. Proti družbeni mobilnosti so jasno izrekli svojo aristokratsko držo. Proti literalni tradiciji so podajali izreke, ki so morda še ohranjali duha oralnosti. Proti argumentaciji so uveljavljali formo aforizma. Proti pravni praksi očividcev in prič so se raje sklicevali na muze. Namesto proznih spisov so pogosto posegali po pesniških oblikah. V večini primerov jim je bilo argumentiranje in utemeljevanje, povsem v nietz-



schejevskem smislu, izpod časti. V času pregovorne grške skromnosti so včasih radi nosili tudi nekaj okrasa. Skratka, če pomislimo na ezoteriko pitagorejcev, domišljavost Parmenida, samozvanost Heraklita, zunanjo pojavo Empedoklesa, so s svojim skrbno gojenim videzom velikih modrecev morda v prostoru javnosti hoteli zapolniti mesto odsotnih in nepovrnljivih vladarjev.

Kolikor bi namreč morali določiti en sam moment, ki je najbolj nenavaden na čudežu grštva, in morda zato najbolj produktiven, bi se lahko odločili za naslednjega: okolje nastanka filozofije je proto-demokratično, odlikujejo ga prazno mesto vladarja, laicizem religije, razvrednotenje genealogij v kolonijah, vzpostavitev javne debate na agori, celo ustanovitev javnega šolstva itd., toda!, socialno ozadje prvih filozofov se zdi naravnost nasprotno tej tendenci. Zgodnji predstavniki tega latentno demokratičnega dogodka so vsi visokega rodu; šele Sokrat, sin kamnoseka in babice, je prvi nearistokrat med filozofi.<sup>7</sup> Do neke mere s tem sicer podajamo neko samoumevnost kot paradoks. Razlog, zakaj so prvi filozofi aristokrati, je sprva očitno: le predstavniki višjih rodov so bili dovolj izobraženi in tudi pisarni za ukvarjanje s *theoria*, vsaj v sedmem in šestem stoletju. Toda poanta je drugje. Ne gre za *realno razhajanje* med tistim razkrojem družbene strukture, ki bo v petem stoletju morda pripeljala do Kleisteneve atiške demokracije, in dejstvom, da so prvi filozofi visokega rodu, temveč za *deklarativno in idejno aristokratizacijo vednosti sredi tendenc demokratizacije političnega prostora*. Gre za to, da so prvi filozofi svojo večvrednost *morali hkrati tudi izgovoriti in izčrkovati*. Če je homerski svet še temeljil na osrednjem družbenem antagonizmu med aristokrati in nearistokrati<sup>8</sup>, pa je začetek filozofije morda mogoče locirati v za en korak kompleksnejšo situacijo: ravno v času, ko se, denimo v Solonovih pesnitvah, homerski vrednostni sistem časti in sramote, junaštva in poraza začne razkrajati in se nadomeščati s podobami bolj homogene sku-

<sup>7</sup> Pri nekaterih je družinsko ozadje sicer nejasno, a se običajno sklepa, da gre za potomce višjega rodu. Edinole Pitagori, ki večinoma ne šteje za filozofa, Diogenes Laertski prisodi očeta kamnoseka, kar ni povsem nesporno; njegov oče je bil nemara aristokrat, ali vendarle zgolj trgovec. Res je, da tudi odlično poreklo ostalih filozofov ni vselej gotovo. Načelno velja, da so prvi filozofi visokega rodu, v nekaterih primerih pa je možno, da so si rodovnik pripisali bodisi sami bodisi njihovi učenci. Zdi se, da filozofija naravnost vleče k sebi aristokratski predznak.

<sup>8</sup> »V pesnitvah se z vso jasnostjo pokaže *ena* socialna delitev: med plemstvom in neplemstvom. Nad in pod to mejo se zdijo razmejitve zabrisane, in morda je to ustrezalo dejanskim razmerjem.« (M. I. Finley, poglavje »Die Griechen«, v: *Fischer Weltgeschichte 4, Die Altorientalischen Reiche III.*, Fischer, 1977, str. 294.)

pnosti, se konstituira *filozofska zasnova resnice*, ki ima socialni elitizem vpisan že v svojo strukturo. Zdi se, kot da so sredi družbenega okolja, ki je začel presegati tradicionalne delitve, filozofi naravnost *restavrirali homerski moment* in iz njega, kot bomo videli, izpeljali najbolj notranje osišče resnice. Ne govorimo torej o dejstvu, da so prvi filozofi aristokrati – to je bolj ali manj samoumevno –, temveč o tem, da grške filozofe od Talesa do Aristotela družijo izrecno *aristokratski resentment*. Heraklit, Parmenid, Platon in ostali so ne le »po črki« bili pripadniki plemstva, temveč so tudi »po duhu« programsko instituirali resnico kot »vednosti redkih« proti »mnenju mnogih«.

Z demokracijo se torej odpira javni prostor argumenta in razprave, prva filozofska vednost pa se manifestira v nekakšnih nedialoških, nekomunikabilnih, nejavnih formah. Nietzsche se je hvalil, da ne piše razprav, temveč knjige aforizmov, in natanko to so počeli prvi filozofi. Večinoma so izrekli kratke izreke, *apophthegmata*. Razpustitev biti v množico parcialnih konstrukcij, kar je ena od konsekvenc javnosti, potrebuje nekakšno *re-mitizacijo mesta izjavljanja*, ki ni gola regresija k starim oblikam, temveč nemara zahteva dodatno dejanje, nekakšen pribitek patosa: Heraklit je šel tako daleč, da je svoje izreke spravljaval in skrival v Artemidinem templju, zato da ljudje ne bi imeli dostopa do njih, Pitagora se je skrivil za zaveso, od koder je podajal orakeljske obrazce in katerega besede spremlja nujni dodatek  $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\varphi\alpha$ , *ipse dixit*, »on je rekel«, in nazadnje je celo Sokrata legitimiral pitijska prerokba iz Delfov. Sredi odprtja javnega prostora se torej filozofska resnica začne skrivati. Čeprav nemara drži, da se filozofija lahko rodi le v demokratičnem okolju, se je, kot kaže, verbalno ne da organizirati, ne da bi polje izjavljanja razdelili na »najmanjši« in »največji razred«, če uporabimo Platonove besede.

82

Nenavadno je, da se v narodu, katerega ena največjih invencij je prav demokracija, filozofske resnice sprva slišijo takole. Elitizem modrosti se izreka še pred nastopom filozofije, denimo v izreku Biossa, enega sedmih modrih:  $\text{Οἱ πλείστοι κακοί}$ , »Večina (ljudi) je slabih.« Heraklit, ki je prav zaradi tega zelo cenil Biossa, se v 121. fragmentu poudarjeno izreče proti demokraciji: »Efežani zaslužijo, da se vsak odrasli obesi in da zapustijo mesto nedoraslim, ker so Hermodora, svojega najbolj koristnega moža, izgnali, rekoč: «Naj ne bo nihče izmed nas najbolj koristen, če pa je, naj bo drugje in pri drugih.»<sup>9</sup> Aristokratski patos je

<sup>9</sup> Heraklitos Efeški, *Fragmenti*, Založba Obzorja, Maribor 1992, str. 53.

ena najbolj ponavljajočih se tem njegovih izrekov; 49. fragment pravi: »Eden je zame kot deset tisočev, če je najboljši«<sup>10</sup>, 29. pa: »Najboljši si namreč izberejo eno namesto vsega drugega, večno slavo namesto minljivih stvari, mnogi pa so prenažrti kot živina.«<sup>11</sup> Heraklit in Parmenid si oporekata tako rekoč v vsem, vendar ne v poglobitni zunanji, nezavedni diferenci resnice, v apriornem označenju svojega mesta izjavljanja kot poklicanega in superiornega. Zdi se celo, kot da je alternativa med bitjo kot gladko, nespremenljivo kroglo in dejstvom, da vsakič stopimo v drugo reko, manj pomembna in bolj naključna glede na širšo in vseobsegajočo diferenco resnice in mnenj, razlike med *aristoi* in *demos*, med redkimi in mnogimi. Z drugimi besedami, Heraklit in Parmenid sta si povsem nasprotna na ravni izjave, vendar enaka na ravni mesta izjavljanja. Težko bomo denimo našli bolj neposredno proti-demokratičen pamflet, kot je to Parmenidov *O naravi*, katerega struktura je že sama po sebi odraz svojih zunanjih političnih pogojev. Vsebinsko se namreč deli na dva dela, na resnico, ki jo govori boginja, in mnenja, ki vsebujejo le navodilo, kako je mogoče imeti prav v boju z nevednimi drugimi. Že v prvem fragmentu je pot Resnice opisana kot »pot, ki res je proč od ljudi, daleč od ceste«<sup>12</sup>, in ta resnica o biti, o tem, da bit je, nebiti pa ni, se na najslavnejšem mestu Parmenidovih fragmentov ne izreka kot svobodni dialog, kot razprava, kot kritična izmenjava mnenj, temveč kot *imperativ glasu*, ki je *izvzet demokratične, dialoške, javne strukture*. Boginja namreč pravi: »Glej, govorila bom jaz, ti pa ohrani besedo, ki jo boš slišal.«<sup>13</sup> Medij resnice zato ni javni konsenz, kritični argument ali deduktivni dokaz, temveč apriorna, performativna, na glas boginje in navdih muz sklicujoča se delitev mest izjavljanja na tiste, ki govorijo resnico, in preostale mnoge, ki lahko ob tem le obmolknejo. Resnica se vzpostavi kot operacija razporeditve enoglavega filozofa in dvoglave (torej omahljive, nedosledne) množice, tako da, ko Parmenid v šestem fragmentu spregovori o »smrtnikih, ki ničesar ne vedo, dvoglavi so, nemoč ravna v njihovih prsih zaboldeli um. Nošeni so, gluhi in slepi, osupli, nerazsodni rodovi, katerim je bivanje in nebivanje isto ...«<sup>14</sup>, s tem pravzaprav vzpostavi tihi, predzavedni koordinatni sistem organizacije resnice.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> *Ibid.*, str. 29.

<sup>11</sup> *Ibid.*, str. 21.

<sup>12</sup> Parmenid, *Fragmenti*, Založba Obzorja, Maribor 1995, str. 45.

<sup>13</sup> *Ibid.*, str. 45.

<sup>14</sup> *Ibid.*, str. 49.

<sup>15</sup> Nadaljnji primeri so naslednji. Pitagora naj bi dejal: »Kaj je najlepše? *Harmonia*. Kaj je najmočnejše? Spoznanje. Kaj je najboljše? Sreča. Kaj je najbolj resnično od vsega, kar je

Verjetno noben drug afekt ne povezuje tako homogeno množice grških filozofov od Talesa do Platona kot prav aristokratskost. Vendar skušamo opozoriti na naslednje. Elitizem mesta izjavljanja, delitev družbenega polja na množstvo slabih in redke dobre, ni zgolj ena od naključnih tem zgodnje filozofije, ki se jo morda da pojasniti s tem, da so morali prvi filozofi posedovati dovolj dobro izobrazbo, to pa jim je v časih pred Sokratom morda omogočal le visoki rod. Prej verjetno velja, da se filozofija *sploh šele* vzpostavi v reakciji na latentno demokratična gibanja in je brez tega resentimenta ne bi bilo. *Strukturna ločnica med mesti izjavljanja*, izrecni in izrečeni proti-demokratični afekt, predpostavka poklicanosti redkih, ki se nočejo spustiti v debato ter skrivajo, mistificirajo in absolutizirajo forme svojega govora, predstavlja imanenco same ideje filozofske resnice, tako rekoč njeno izvorno, predzavedno vsebino, glede na katero sta celo narava in univerzum sekundarna. »Nevedni mnogi« so morda nujna zunanja notranjost filozofije, pogoj možnosti njene protireakcije, saj sama ne bi imela nič za povedati, če se hkrati ne bi pozicionirala proti tistim, za katere predpostavlja, da sami nimajo za povedati ničesar. Formalno bi verjetno smeli reči, da *doxai*, mnenja, predstavljajo osnovno surovino demokracije, filozofija pa se vzpostavi ravno skozi dihotomijo mnenje/resnica, *doxai/aletheia*<sup>16</sup>, dihotomijo, ki od zunaj in polzavedno oklepa in naddoloča vse ostale opozicije med vodo in *apeiron*, med Jonci in Eleati, med Heraklitom in Parmenidom ali med naravoslovci ter pesniki in aforisti. Mnoštvo mnenj, najbolj notranji zaklad prihodnje demokracije, je morda tudi prvi in poglobitveni zunanji sovražnik, ki ga filozofija potrebuje, da bi sploh lahko nastala. Mnenje je torej točka, v kateri vez med demokratično svobodo mišljenja in filozofsko organizacijo resnice postane manj kot naravna.

Ravno v trenutku torej, ko je neka družba začela porajati prve sledi demokratičnih gibanj, je *afekt resnice*, ki je nastajal v njenem osrčju, postal elitaren in protidemokratičen. Odrpaja prostora javnosti, torej tudi argumentacije, uteme-

---

rečeno? Da so ljudje slabi.« (Iamblichos, *Vita Pythagoreae* 82 (DK 58c4).) Očitno tu slabosti ljudi prejmejo celo status največje resnice. Da vez med filozofijo in demokracijo ni tako naravna in zvezna, kot bi pričakovali, se nazadnje kaže tudi v tem, da je največji antični filozof, Platon, zgodovinsko tudi najgloblji sovražnik demokracije. Ravno prvi od velikih je tisti, ki trdi, da je demokracija najslabša družbena ureditev, in v *Državi* Sokratu položi v usta naslednje besede: »... kot se zdi, narava noče drugače, kot da tistemu delu, ki je najmanj številen, pritiče, da postane deležen one znanosti, ki si med vsemi znanostmi edina zasluži ime modrosti.« (Platon, *Država*, 429 a.)

<sup>16</sup> Parmenid je seveda tisti, ki vpelje to razliko med množinskimi βροτῶν δόξαι in edninsko ἀλήθεια.

ljevanja, navajanja razlogov, pričevanja očitcev, zato ne smemo misliti kot neposrednega vzroka iskanja resnice in ljubezni do modrosti, temveč kot zunanji pogoj, do katerega je potrebno stopiti v odnos opozicije in reakcije, da bi lahko začel funkcionirati kot vzrok. To pa tudi pomeni, da filozofija ni nujno nekaj »instinktivno demokratičnega« in »bistveno modernega«, kot bi mislili »mno-gi«, *hoi polloi*. Morda prej predstavlja kontrakcijo v moment »restavracije« sredi širokega polja, ki ga sprosti neka socialna revolucija.<sup>17</sup>

## 2. »Je« je, »ni«-ja pa ni. O rojstvu ontologije

Če trdimo, da je izvorni afekt filozofije protidemokratičen, bi lahko to splošno in še nekoliko panoramsko ugotovitev preverili nazadnje v konkretnem delu kovanja prvih filozofskih kategorij. Radi bi pokazali na verjetno najbolj paradigmatično mesto, na katerem operacija represije in potlačitve konkretne množevnosti mnenj začne vzpostavljati brezčasno in večno resnico, na katerem torej strategije obvladovanja intersubjektivnega polja, ki se v argumentih zdijo kot le naključni dodatek, pravzaprav od znotraj gradijo najbolj osnovne pojme zahodne metafizike. Zastavili si bomo vprašanje, zakaj je Parmenid, ki je morda že doživel prvi razrast sofizma, v petem stoletju pred našim štetjem naenkrat začel trditi, da bit je, nebiti pa ni.

Parmenidova »prednost biti« velja za začetek ontologije in je s tem dva tisoč petsto let nadaljnje zgodovine filozofije postavila pod predznak morda zmotne asimetrije. Zastavljati se je namreč začelo vprašanje biti, in izgledalo je, kot da je »bit« ime za absolutni presežek nečesa nad ničemer. Odtod je sledilo širše, spet nemara zmotno prepričanje, da je človek nekakšno »izvorno filozofsko bitje«, da si že »po naravi« zastavlja določena vprašanja, da ga zadevajo prve in zadnje reči; to prepričanje se je nazadnje zaostriilo pri Heideggerju, ki je svojega subjekta definiral ravno prek izvornega »razumevanja biti«, prek dejstva, da si »predontološko ni tuj«: »*Razumetje biti je samo neka bitna določenost tubiti. On-*

<sup>17</sup> Filozofija zato ni toliko otrok sprostitve polja resnice izpod hegemonije svečnikov, vladarjev, družinskih genealogij in družbenih hierarhij, temveč poskus tiste institucije resnice v javni pluralizaciji mnenj, ki si mora nadeti *videz* skritega, ezoteričnega, skratka dovolj poudarjeno proti-javnega. Heraklit, ki skriva svoje aforizme, Parmenid, ki ga kobile odpeljejo v dom resnice, ter vsi ostali, ki osnujejo svoje strnjene kroge učencev, nam dajo slutiti filozofijo, ki v svojem prvem nastopu *ni* najbolj naravna in neposredna manifestacija javnosti.

tična odlika tubiti je v tem, da je ontološko.«<sup>18</sup> Da bi odpravili to večtisočletno asimetrijo, ki je vmes postala samoumevna in svoj vrh doseže denimo v podobi pastirja biti, bomo to veliko »prednost biti« in to izvorno »vprašanje biti« skušali razložiti kot naključni stranski produkt logičnih in navsezadnje povsem banalnih operacij. Tu se torej zoperstavljamo dveh samoumevnim kontinuitetam, prvi, po kateri se filozofija nahaja v naravni kompliciteti s svobodo duha, javnim diskurzom in demokracijo, in drugi, po kateri človek biva v nekakšni izvorni naklonitvi biti in je privilegirani medij velike kozmične asimetrije ter hierarhične postavljenosti biti nad ničem. Morda stavimo na to, da je mogoče v prekinitivi prve kontinuitete najti razlog za razvezavo druge. Ravno primarna filozofska potreba, razdeliti polje izjavljanja na množstvo mnenj in redkost resnice, bi lahko bila tista operacija, ki postavi bit nad nebit in sproži nastanek ontologije, katere izvorni afekt se nam danes zdi tako samoumeven.

Izhajali bomo iz verjetno najslavnejšega mesta predsokratske filozofije, iz drugega fragmenta Parmenidove velike pesnitve *Perí Phýseos, O naravi*. Slovenski prevod je takle:

Prva je (pot), da (le ONO) JE, da ne more ne biti;  
to je steza prepričanja, saj sledi Resnici.  
Druga pa je (pot), da (Onega) NI in da nujno ne biva,  
o tej poti ti pokažem, da na njej ne moreš izvedeti nič,  
saj (Onega) ne bi spoznal, če bi ne BILO.<sup>19</sup>

Težava slovenskega prevoda je, čeprav v oklepaje postavljena, substantivizacija in substancializacija tistega, kar je v izvorniku zgolj kopula. »Onega« namreč ni, sta le »je« in »ni«. Po grško gre takole: »ἡ μὲν ὄπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι«, s čimer je na nek način rečeno: »Prva je pot, da JE«, oziroma drugače: »..., da JE je«. In: »ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι«, kar pomeni: »Druga pot pa je, da NI je.«<sup>20</sup> Na tem *pomanjkanju stavčnega subjekta* bo teme-

<sup>18</sup> Martin Heidegger, *Bit in čas*, SM, Ljubljana 1997, str. 32.

<sup>19</sup> Parmenid, *Fragmenti*, str. 45.

<sup>20</sup> Celó tako velik filolog, kot je Schadewaldt, to mesto prevaja kot »JE JE«, čeprav s konotacijami ekstatičnega izkustva in ne, kot pri nas, regulacije intersubjektivnosti: »Kajti spoznanje tega moža, ki ga ne moremo zapisati drugače kot JE JE in ki ga sam komajda lahko izrazi, je močno prežeto s takšno ekstatiko.« (Wolfgang Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen*, Suhrkamp,

ljila naša argumentacija. Je nek JE, toda ničesar ni, kar bi s tem bilo, razen JE-ja samega; in ni nekega NI, ne da bi s tem merili na nekaj, česar ne bi bilo, razen na NI sam.

Zanimajo nas torej diskurzivna vrata, skozi katera Parmenid vstopi v ontologijo. V prvem koraku očitno še ne imenuje ontoloških substanc kot sta bit in nebit, temveč na mesto samostalnikov postavlja glagole, in to ne katerihkoli, temveč zgolj kopuli, običajni kopuli indoevropskih jezikov, »je« in »ni«. Seveda se zastavi vprašanje, zakaj Parmenid »biti« ne začne opisovati kar naravnost kot gladke krogle, ki je povsod enaka, zakaj torej do biti pristopa prek besedice »je« in prek zavračanja besedice »ni«. Zakaj si božanska resnica ekstatične izkušnje polne, sferične biti najprej umaže roke z razmejevanjem resnice od prepričanj, zakaj se ubada s kopulami in ne s stvarjo samo?

Dvojna semantika glagola »biti« kot kopule in eksistence v nekaterih indoevropskih jezikih je stara lingvistična in filološka tema; denimo pri Benvenistu: »... prvi je ‚kopula‘, gramatični znak identitete, drugi polnovredni glagol. Oba termina sta soobstajala in lahko še vedno soobstajata kot različni dopolnili. V mnogih jezikih pa sta se zlila.«<sup>21</sup> Če rečemo: »Vrtnica je rdeča«, le povežemo subjekt s predikatom lastnosti, če rečemo: »Vrtnica je«, pa izrazimo njeno eksistenco, torej: »Vrtnica obstaja.« Vendar, kot nas opozarja Benveniste, to zlitje eksistence in kopule v glagolu »biti« ni samoumevno: »Pomembno je spoznati, da glagolski pojem ‚eksistirati, biti dejansko tu‘ in funkcija ‚kopule‘ nista v nika-kršnem naravnem in nujnem razmerju [podčrtal J. S.].«<sup>22</sup> Obstajajo torej jeziki, ki uporabljajo to možnost, in jeziki, ki je ne poznajo. Med eksistenco in kopulo ni nujne vezi, le nekateri jeziki so, morda slučajno, brez nujnosti, položene v samo naravo jezika, brez »naravnega razmerja«, bit obenem začeli uporabljati tudi kot dodatno gramatikalno funkcijo.

---

Frankfurt am Main 1978, str. 317) In drugod: »Prosto povedano: To je JE in NI [Das ist das IST und das NICHT IST]. JE JE, in k isti poti spada NI NI [IST IST, und zu demselben Weg gehört NICHT IST IST NICHT]. Na tem je osnovana temeljna vizija Parmenida, na kateri je zgrajeno vse ostalo.« (*Ibid.*, str. 322.)

<sup>21</sup> Émile Benveniste, »'Biti' in 'imeti' v svojih lingvističnih funkcijah«, v: isti, *Problemi splošne lingvistike I.*, Studia humanitatis, Ljubljana 1988, str. 203.

<sup>22</sup> *Ibid.*, str. 205.

A to se je zgodilo mnogo pred nastankom filozofije in samo po sebi še ni *nosilec filozofskega pomena*. Lingvistično zlitje kopule in eksistence verjetno ne izraža nobene večne resnice, za katero bi potrebovali boginjo, da bi jo izrekla. Toda pri Parmenidu, na rojstnem mestu ontologije, se zgodi ravno to, da skuša nekdo neko nefilozofsko, zgolj jezikovno naključje, ki za kopulo in eksistenco uporablja isti glagol, razumeti kot naravno in nujno vez. Zdi se, da Parmenid ne sledi stari operaciji nekaterih jezikov, ki eksistenco dodatno uporabijo še za funkcijo kopule, temveč, nasprotno, vzame kopulo in misli, da je naravni izraz eksistence, torej biti. Morda gre torej za napako v rabi jezika. Parmenid neko naključno jezikovno eksaptacijo, katere motivacija ni bila »ontološka«, zmotno razume kot naravno in nujno operacijo in iz nje potegne ontološke implikacije. V tem smislu celotna ontologija naslednjih tisočletij temelji na pomešanju dveh pomenov glagola »biti«, kopule in eksistence. Toda kaj je motiv tega pomešanja, tega napačnega sklepa?

Ontologija, njen izvorni vzgib, torej ne nastane kot ekstatično doživljanje polnosti bivanja, temveč na točki, na kateri nekdo, brez uprabe stavčnega subjekta, trdi, da JE je in NI-ja ni. Tu lahko od Christofa Rappa prepíšemo tri možne odgovore, zakaj se je to zgodilo:

Zakaj v Parmenidovi fomuli »je ali ni« manjka subjekt, o katerem naj bi bilo govora? Ponujajo se tri možnosti [...]

- (i) Kot prva možnost se vsiljuje predlog, da je pri predstavi prve poti »bit« potrebno misliti kot implicitni subjekt; prva pot bi torej vsebovala, »da bit je«. [...]
- (ii) Brezsubjektnost Parmenidove formule lahko razložimo tudi s tem, da je z njo mišljeno nekaj povsem nedoločena in občega: Owen [...] je predlagal, da je subjekt tisto, o čemer govorimo ali kar lahko mislimo ...
- (iii) [...] Nazadnje bi lahko problem brezsubjektnosti izviral odtod, da te besedne rabe, ki jo danes praviloma označimo z navednicami, v zgodnjem grškem jeziku ni bilo potrebno posebej zaznamovati. [...] To bi bilo prepričljivo zlasti takrat, če bi Parmenid z obema izrazoma hotel navesti mero-dajni sestavini afirmativne ali negativne oblike sodbe (oziroma zatrditve eksistence).<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Christof Rapp, *Vorsokratiker*, C. H. Beck, München 2007, str. 97-100.



Da »JE je« bi torej lahko pomenilo, da z njo izrekamo ontološko bit (da je torej, po heideggerjevsko, raje nekaj kot nič), noematični predmet (da torej predpostavljamo minimalni *Ursachverhalt*, nekaj, o čemer sploh lahko podamo prvo sodbo, morda torej kakšno primarno neposredno zrenje ali *Erlebnis*) ali stavčno afirmacijo, golo gramatikalno površino nekega stavka. Seveda se bomo sami odločili za slednjo od treh razlag, in sicer ne zato, ker bi kavelj argumenta hoteli zgolj obesiti na ekvivalenco med kopulo in eksistenco, temveč zato, ker bomo trdili, da ima navezava med njima svoje potlačene motive in je njuno filozofsko zavezništvo sklenjeno šele takrat, ko je potrebno iz igre spraviti stavčno negacijo. Rapp potem razlikuje eksistencialni, predikativni in veritativni »je«, in Calogerova, torej predikativna, interpretacija se približa tisti, ki jo skušamo uveljaviti mi:

Razlaga, ki z eksemplaričnim poudarkom izhaja iz kopulativnega smisla »je«-ja, najdemo pri Calogero. Ta vidi v »je«-ju prve poti »nič drugega kot bit sodbe: namreč afirmacije«<sup>24</sup>. [...] Parmenidu je potemtakem šlo za to, da bi pod naslovom nebiti izključil vse negativno predikacijo. [...] Predvsem pa se zastavlja vprašanje, zakaj je hotel izključiti negativno predikacijo in kakšen smisel ima, bit v smislu predikacije opisovati kot nenastalo, neminljivo, zvezno, negibljivo itd. Očitno ta predikativna razlaga funkcionira le v povezavi s pomožno tezo, tezo pomešanja eksistence in predikacije.<sup>25</sup>

Na mestu, tik pred katerim se Calogero ustavi in ga Rapp preskoči in gre naprej, hočemo mi locirati svojo razlago. Calogero, po našem mnenju edino pravilno, bit in nebit interpretira kot *ontološki hipostazi afirmacije in negacije*, a potem ne poda zadovoljive motivacijske razlage, zakaj odtod sledi ravno *zapoved* afirmacije in *prepoved* negacije. Rapp, po drugi strani, očitno v tej »dosledni gramatikalizaciji ontološkega« ne vidi zadovoljive razlage in jo skuša podložiti in supplementirati z dodatno ontologizacijo, ki smo jo ravno odpravili v prvem koraku; češ, če naj ima zapoved »je«-ja in prepoved »ni«-ja kakšen smisel, potem v tem, da stvari morajo predhodno obstajati, da mora že biti neko bivajoče, ki bi diferenciralo afirmativne izjave do negativnih in prve postavljalo nad druge.<sup>26</sup> Skratka, le če nekaj je in ni raje nič – zdi se, da to trdi Rapp –, je pot resnice v

<sup>24</sup> Guido Calogero, *Studien über den Eleatismus*, Darmstadt 1970, str. 6.

<sup>25</sup> Rapp, *Vorsokratiker*, str. 103.

<sup>26</sup> Rapp sicer ne poda nobene dokončne in lastne interpretacije, temveč le preigrava možnosti. Njegova knjiga je odlična.

tem, da »je« je in »ni«-ja ni; zgolj heideggerjevska ontološka asimetrija sploh lahko da smisel tej gramatikalni sankciji.

Naša razlaga pa bo seveda ravno nasprotna. Zapoved afirmativnih sodb in prepoved negativnih ne izhaja iz predhodne biti, ki raje je kot da je *ne bi bilo*, temveč iz predhodnega antagonizma »je«-jev in »ni«-jev, ki se vzpostavlja in razrašča v tistem zgolj intersubjektivnem, proto-sofističnem prostoru, ki bi mu mi radi pridali predikat »javnosti«. Prvo, predzavedno dejstvo Parmenidove ontologije ni Heideggerjevski čudež biti, Leibnizevo vprašanje biti, eksistencialno izvorno občutje bivanja, temveč *reakcija na javnost*, resentment proti odprtju tistega prostora, v katerem nek »ni«, golo dejstvo gramatikalne negacije, pridobi svoje samolastno življenje, proti veliki družbeni moči katerega si je potem potrebno izmišljati hiperbolične in masivne filozofske licence in represije. Oglejmo si torej argument.

Zaradi enostravnosti in preglednosti naj interpretacijo začnemo s Platonovo najkrajšo sistemizacijo Parmenidove teze o biti. Kot pravi v *Sofistu*, se osnovna enačba te filozofije glasi *Bit je Eno*. Kolikor se Parmenid sklicuje na boginjo, ki mu to prišepne, lahko mi v tej potezi že najdemo prvo osnovo za začetek naše analize. Kjer filozofija potrebuje figuro boginje, verjetno le prikriva nezavedne operacije hipostaziranja, reakcije in negacije. Ugibajmo torej naslednje. Da bi se v manifestni pisavi filozofije sodba *Bit je Eno* lahko izkristalizirala, mora obstajati pred-filozofska situacija, glede na katero je potrebno združiti »bit« in »eno«. Recimo, da bi to predhodno, potlačeno, nikoli artikulirano sodbo zapisali takole: *Mnenj je mnogo*. Stavimo na to, da ni motivacija sodbe: »Bit je Eno«, nobena druga kot negativna reakcija, ki skuša instituirati mesto imunosti do mnenj, ki so mnoga.

90

Seveda je sodba *Bit je Eno* že delo abstrakcije in hipostaze. Do nje nismo prišli kar tako, temveč je celo boginja najprej trdila zgolj to, da »je« je in »ni«-ja ni. Če bi si to situacijo hoteli predstavljati čim bolj enostavno in slikovito, bi lahko celo predpostavili, da je sodbo *Mnenj je mnogo*, ki je sama že abstrakcija, mogoče razbiti v njeni minimalni konkretni manifestaciji: oseba A pravi: *To je tako*, oseba B pa trdi: *To ni tako*. Skratka, imamo dve izjavi z istim subjektom in istim predikatom, mesto njune divergence pa je zgolj in samo v kopuli, v »je« in »ni«. To formalno stavčno situacijo, ko nekdo trdi nekaj v afirmativni obliki in drugi v negativni, bi bilo sedaj mogoče podložiti s širšo sliko implicitnih in počasnih gibanj demokratizacije javnega prostora. Skratka, verjetno bi si smeli zamisliti, kako se v neki dobi na nekem prostoru odpre sfera, v kateri prvič v zgodovini

mali, nesubstancialni, *zgolj gramatikalni* kopuli »je« in »ni« začneta igrati večjo in bolj nelagodno funkcijo, kot sta ju igrali poprej. Morda je torej nastopil čas, ko začne družbeno bit, stare hierarhije, naravni red sveta, spodjedati ravno ta *najbolj minimalna divergenca*, razlika med »je« in »ni«. Zato verjetno ni naključje, da se ravno v tistem času pojavi filozofija, ki pot do velike ontologije spelje prek malih vrat, ki pravijo, da »je« je, »ni«-ja pa ni.

Naša teza, po kateri ravno stavka »To je tako« in »To ni tako« začneta spodjedati fundamente nekega sveta, niti ni tako zelo abstraktna, idealizirana in pretirana, kot se zdi na prvi pogled. Praktično sočasno s Parmenidom so namreč živeli prvi sofisti – Protagora in Gorgias sta kakih trideset let mlajša od njega –, ki so potem dejansko in dobesedno znali formalizirati to novo dimenzijo diskurza in vskdanjega življenja, ki se razpenja med afirmacijo in negacijo. Sofisti so se opisovali kot mejne primere med filozofskim in političnim človekom, so nudili pomoč pri pravnih procesih, učili politično retoriko, organizirali javne dispute, pisali praznične govore itd. In seveda ni brez osti dejstvo, da so v tistem času ravno oni *operacijo ontološke hipostaze izpeljali v nasprotno smer*: v nasprotju s Parmenidom so v princip povzdignili nič in ne biti. Gorgias je trdil, da je tisto, kar je, seveda nebit. Kot izrecno anti-parmenidovstvo so tako celo osnovali svojo logiko, katere tri temeljna načela se glasijo, da ni mogoče priti v protislovje s samim seboj, da je o vsaki reči mogoče podati dva nasprotujoča si govora in da nebiti ni nič manj od biti.

Trdimo torej, da je Parmenid lahko »zaznal« asimetrijo biti in »ekstatično začutil« njen čudež *zgolj* v reakciji na tisto (morda že proto-sofistično) okolje, ki je v stavčni negaciji ugledal novi razlog biti in se je kasneje ekspliciral v gibanju sofizma; *vsak govor odpre novo realnost*, so trdili sofisti. »Je« in »ni«, primarna vzvoda ontologije, sta pravzaprav le dve najosnovnejši formi medsebojnega ugovarjanja, tiste negacije, ki v svet vstopi prek antagonistične postavitve konkurenčnih mest izjavljanja. Ko Parmenid, ne brez patosa, ki je manj okusen od Heraklitovega, govori o breznihi ničča, ki ne obstaja, in gladki, enotni krogli biti, ki je edina dovoljena, s tem daje *zgolj* pretirano podobo neki banalni situaciji, nelagodju *intersubjektivnosti*, ki insistira *zgolj* na površini diskurza. Pred nami se odpre demokratični prostor, ki omogoča in dovoljuje različnost mnenj, ki daje pravico vsakemu človeku, da vztrajno zanikuje naše besede, da ima svoje mnenje, ki ga nobena argumentacija ne more odpraviti in uravnati, in ki nazadnje motivira in provocira porajanje negacij tudi tam, kjer za njih ni nobenega razloga.

Naša interpretacija torej ni le enostavna redukcija biti na afirmacijo in nebiti na negacijo, temveč skuša pojasniti tudi motivacijo, zakaj je iz reglementacije grammatikalnih kopul potrebno izpeljati ontološko bit. Krucialni tečaj dokaza, izvor energije vseh ostalih operacij, hočemo locirati v točko »ni«-ja. Odkod namreč potreba, da iz »je«-ja izpeljemo bit, »ni« pa prepovemo? Zakaj ravno nek mali, navidez nedolžni »ni« postane dovolj travmatičen element, da ga je potrebno potlačiti s tako spektakularno substancialnimi hipostazami? Verjetno nismo preveč drzni, če trdimo, da je »ni« izvorni logični označevalec *mnenja mnogih*. Ko mora namreč Parmenid določiti tisto eno *differentia specifica* smrtnikov, se odloči natanko za *sposobnost podvajanja izjav na afirmativne in negativne*. Smrtnike definira kot »nerazsodne rodove, katerim je bivanje in nebivanje isto / in vendar ne-isto«<sup>27</sup>, in o njih reče: »Od tu naprej se / [...] pouči o mnenju smrtnikov. / Odločili so se imenovati dve obliki, od katerih ene ne bi bilo treba – in v tem so zablodili.«<sup>28</sup> »Mnogi«, »dvoglavi«, »smrtniki«, »ochlos agoraios«, kot jih je imenoval Aristoteles, torej »trška množica«, so nemara tisti, ki imajo pravico, da, kot Goethejev Mefisto, zgolj rečejo »ne«. V času, ko ni več struktur nadzora in regulacije resnice, se *sprostijo mnenja v svoji neskončni pravici do negacije*. In to je tedaj historični moment, v katerem bo oblasti oropani aristokrat v šepavih heksametrih trdil, da tega »ni«-ja ni, in bo tanki, nesramni zven »ni«-ja skušal utišati v nemara smešni kozmologiji polnega telesa krogle.

Teza torej pravi, da je resentment do enačenja afirmacij in negacij, do izmišljanja dveh oblik, kjer bi bila dovolj ena, do proto-demokratskega podvajanja afirmacij na negacije le zato, ker se je odprl prostor trga, na katerem so množčenja mnenj tako lahka in dovoljena, stožer Parmenidove argumentacije; na tem mestu se nahaja vzvod, ki programira vse ostale operacije. »Ni« je namreč točka, v kateri se sekata obe opoziciji, bit/nebit in resnica/mnenja (oziroma jaz/mnogi, boginja/smrtniki). Če torej Parmenid trdi, da nebiti ni in se zato smrtniki, ko uporabljajo negativne stavke, motijo, je prava nezavedna motivacija, ki leži spodaj pod tem manifestnim argumentom, natanko obrnjena: ker smrtniki tako zlahka uporabljajo negativne stavke in ker bi jim to pravico radi odvzeli in jo vsaj kultivirali, je, kot opozicija temu, potrebno osnovati ontologijo, po kateri je le bit in nebiti nasploh ni. Glagol »biti« se je iz pomena eksistence eksaptiral v funkcijo kopule, ta se je samodejno podvojila v svojo negacijo, ki pa je v do-

92

<sup>27</sup> Parmenid, *Fragmenti*, str. 45.

<sup>28</sup> *Ibid.*, str. 59.

ločeni družbeni situaciji, v okolju porajajoče se grške javnosti, nekaterim zrasel čez glavo do te mere, da so to gibanje naključnih in površinskih gramatikalnih eksaptacij in negacij skušali obrniti v serijo hipostaziranih in ontologiziranih restitucij. Mali »ni«, ki je moteč zgolj intersubjektivno, so prepovedali, ga odpravili v »je«-ju, iz tega pa izpeljali ontološko fantazmagorijo velike biti. Zdi se, da je bit le učinek zmotne regresije gramatikalnih operacij, nič več.

V tej točki torej zunanje opozicije resnica/mnenje, boginja/smrtniki, *aristoi/demos*, anticipirano pa tudi opozicija aristokracija/demokracija, res zaobjamejo manjšo, izpeljano opozicijo biti in nič. Kajti namige, kako je mogoče razrešiti *problem umanjkanja subjekta na rojstnem mestu Zahodne ontologije*, smo našli ravno v navidez naključnem, v resnici pa verjetno nujnem aristokratskem resentimentu grške filozofije, v prekinitvi semantične sorodnosti med pojmom »demokracija« in »filozofija«. Z drugimi besedami, ontologije nismo predstavili kot otroka neposredne realnosti in izvirnega občutja bivanja, temveč kot poskus kontrole intersubjektivnosti.

Denimo, da smo izpeljali eno od desublimacij ontologije, podobno tisti, ki jo je Nietzsche na hitro skiciral v *Somraku bogov*: »Dejansko, nič ni imelo doslej bolj naivne prepričljivosti kot zmota o biti, kot so jo denimo formulirali Eleati: ta zmota ima zase vendarle vsako besedo, vsak stavek, ki ga izrečemo.«<sup>29</sup> V teh vrsticah Nietzsche verjetno trdi, da na bit trčimo v vsakem stavku, ne pa kje v ekstatičnem doživetju eksistencialne polnosti. Toda v Nietzschejevi rekonstrukciji, v tej nekoliko scientistični, biologistični maniri devetnajstega stoletja, so govorne forme pač sredstva preživetja nekega centra volje do moči, neke živali z imenom človek. Besede, sintaksa, gramatika, semantika so orodja za poenostavljanje sveta, in »zmota o biti« je nepremišljena ontologizacija dejstva, da pač uporabljamo stavke s kopulo »je«. Toda naše izhodišče je drugje in situacija je nekoliko kompleksnejša. Mesto, na katerem moramo preživeti, ni narava, temveč intersubjektivnost. Primarni sovražnik človeka ni entropijska kvantitativnost krutega in hladnega vesolja, temveč drugi, ki vztrajno lepi svoj »ne« na naše izjave. Ne gre za to, da moramo ohraniti svoje telo, temveč svoj obraz – morda je to bolj plavzibilna motivacija tistih brezdelnih aristokratov, ki so bili priča usihanju svoje družbene moči in so si v reakciji izmislili filozofijo. Zato je naš odgovor na »vprašanje biti« drugačen. Če bi nas kdo hotel vprašati, zakaj

<sup>29</sup> Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, Walter de Gruyter, Berlin 1988, str. 78.

mislimo, da je bit in ne raje nič, ne bi, kot Nietzsche, trdili, da je »bit« izmišljena substanca, na katero opiramo svoje že tako iluzorne izjave, ki uporabljajo kopulo »je«, temveč bi raje ugibali, ali ni »bit« način, kako drugemu prističi njegovo neskončno pravico do uporabe negacije: velika »bit« je tako sicer še vedno izmišljena substanca, a energija njene vzpostavitve ne leži v enostavni ontologizaciji kopule »je«, temveč v bolj tendencioznem poskusu nevtralizacije kopule »ni«, ki jo drugi naslanja na naše afirmativne izjave. Velika bit ontologije ni stranski produkt našega gona po preživetju, temveč nemara prej artefakt utišanja govora drugega. Pot do vzpostavitve njene kozmične masivnosti vodi skozi reakcijo na stavčne negacije, ki so postale zaščitni znak javnega prostora.

Morda smo s temi rekonstrukcijami dobili nekaj namigov za odgovor na vprašanje, kakšen je odnos filozofske resnice do javnosti. Spustili smo se nazaj v valilnico največjih premikov filozofske tradicije, k začetku filozofije pri Joncih, k začetku ontologije pri Parmenidu in posredno tudi k začetku idealizma pri Platonu. Zdi se, da smo pokazali, da imajo velike geste filozofije na njenih začetkih dvojni fundament: formalno se postavijo na aristokratsko pozicijo, vsebinsko pa se vselej oprejo na tisti moment, za katerega upajo, da leži zunaj pristojnosti politične in retorične eksploatacije s strani »mnogih«: naj bo to jonska *invencija narave* kot mesta resnice, Parmenidova *zapoved biti* kot edinega predmeta mišljenja ali Platonova *institucija idej*. Možno je, da so se največji filozofski premiki v njeni porodni dobi dogajali ravno v emfatičnem, čeprav argumentativno nepriznanem in v elitarni patos oblečenem oponiranju proti formam resnice, ki jih je vpeljala javnost.

Slavoj Žižek\*

## Veliki Drugi ali vzdrževanje videza v javnem prostoru

### Od Antigone do smrti Boga

V poglavju »Antično tragično, kot se kaže v moderno tragičnem« iz prvega dela *Ali-ali*<sup>1</sup>, je Kierkegaard ponudil svojo fantazmo o tem, kako naj bi izgledala moderna Antigona. Konflikt je sedaj povsem ponotranjen in ni več potrebe po Krenonu. Medtem ko Antigona občuduje in ljubi svojega očeta Ojdipa, junaka v očeh javnosti in rešitelja Teb, vendarle ve resnico o njem (o njegovem uboju očeta in incestuozni zakonski zvezo). Nahaja se v slepi ulici, ker te preklete vednosti ne more z nikomer deliti (tako kot Abraham, ki ni smel govoriti o božji odredbi, da žrtvuje svojega sina): ne sme se pritoževati in deliti svoje bolečine z drugimi. V nasprotju s Sofoklovo Antigono, ki izvrši dejanje (pokoplje svojega brata in tako aktivno vzame nase svojo usodo), je nesposobna za delovanje in za vselej obsojena na pasivno trpljenje. To neznosno breme njene skrivnosti, njene destruktivne *agalma*, jo nazadnje pahne v smrt, kajti le v smrti lahko doseže mir, ki bi ji ga sicer lahko dala simbolizacija in deljenje bolečine z drugimi. In Kierkegaardova poanta je, da ta situacija ni več zares tragična (tako kot, na podoben način, tudi Abraham ni tragična oseba).

Enak premik si lahko zamislimo tudi pri Abrahamu. Bog, ki zapove Abrahamu, naj žrtvuje svojega sina, je bog nadjaza, perverzna »verzija očeta«, bog, ki za svoj perverzni užitek svojega služabnika podvrže najskrajnejši preizkušnji. Kar naredi Abrahamovo situacijo netragično, je dejstvo, da zahteva Boga ne more postati javna in je ne more deliti skupnost vernikov, ki so vključeni v velikega Drugega: sublimni tragični moment se zgodi natanko takrat, ko junak javnosti lahko posreduje in sporoči svojo strašno usodo, ko svojo zadrego izrazi v besedah. Če to povemo kratko in jedrnato, ima zahteva Boga Abrahamu status, ki je podoben tajni »umazani« odredbi vladarja, naj se stori zločin, ki ga država potrebuje, vendar ne sme biti ukazan javno. Ko se je jeseni leta 1586 kraljica Eli-

95

<sup>1</sup> Soren Kierkegaard, *Ali-ali*, Študentska založba, Ljubljana 2003, str. 101-119.

\* Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

zabeta I. znašla pod pritiskom svojih ministrov, naj privoli v obglavljenje Marije Stuart, je na njihovo peticijo odgovorila s slavnim »odgovorom brez odgovora«:

Če bi rekla, da ne bom storila tega, kar prosite, bi morda rekla več, kot imam v mislih. Če bi rekla, da bom to storila, pa bi me lahko spravilo v nevarnost, ki si jo vi prizadevate preprečiti.<sup>2</sup>

Sporočilo je bilo jasno: ni bila pripravljena reči, da si ne želi obglavljenja Marije, kajti reči to bi pomenilo, da bi povedala »več, kot imam v mislih«; a kljub temu, da jo je očitno hotela dati ubiti, ni hotela javno izvršiti tega dejanja justičnega umora. Implicitno sporočilo njenega odgovora je zato zelo jasno: če ste moji zvesti podložniki, storite ta zločin zame, ubijte jo, ne da bi mene naredili odgovorno za njeno smrt, tj., dovolite mi, da zavarujem svojo nevednost o dejanju in celo kaznujem nekatere izmed vas, da bi ohranila ta lažni videz ... Ali si ni mogoče predstavljati, da bi tudi Bog dal podoben odgovor, če bi mu Abraham javno, pred ostalimi starešinami, zastavil vprašanje, ali res želi, da ubije svojega edinega sinu? »Če bi rekel, da nočem, da ubiješ Izaka, bi morda rekel več, kot imam v mislih. Če bi rekel, da moraš to storiti, pa bi me lahko spravilo v nevarnost (da bi izgledal kot zli barbarski bog, ki od tebe hoče, da prekršiš mojo lastno sveto Postavo), pred katero me ti, moj zvesti častilec, skušaš rešiti.«

Kolikor Kierkegaardova Antigonata predstavlja paradigmo modernistične verzije, bi lahko nadaljevali s tem miselnim eksperimentom še naprej in si zamislili postmoderno Antigono, ki bi njeni podobi dodal, seveda, stalinistični obrat: v nasprotju z modernistično bi se postmodernistična znašla v situaciji, v kateri bi, če citiramo Kierkegaarda, etično samo postalo skušnjava. Ena različica bi brez dvoma lahko bila v tem, da bi se Antigonata javno odrekla očetu (ali, v drugi verziji, bratu Polinejku), ga ovadila in obtožila njegovih grozljivih grehov IZ BREZPOGOJNE LJUBEZNI DO NJEGA. Kierkegaardovski trik je v tem, da bi jo takšno JAVNO dejanje še bolj IZOLIRALO in jo povsem osamilo: nihče – z izjemo Ojdipa samega, če bi bil še živ – ne bi vedel, da je njeno izdajstvo najvišje dejanje ljubezni ... Ali ni ta zagata »postmodernistične« Antigone ista kot Judeževa, ki mu je Jezus skrivoma naložil, naj ga javno izda in za to plača polno ceno?

<sup>2</sup> Robert Hutchinson, *Elizabeth's Spy Master*, Orion Books, London 2006, str. 168.



Antigona bi bila s tem povsem oropana svoje sublimne lepote – vse, kar bi še lahko nakazovalo, da ni le navadna izdajalka svojega očeta, temveč je to storila iz ljubezni do njega, bi bil kakšen komaj zaznaven, odbijajoč tik, podoben histeričnemu trzaju ustnic pri Claudelovi Sygne de Coûfontaine, tik, ki ne pripada več obrazu, grimasa, ki razkroji njegovo enotnost. Ali si ni mogoče podoben tik predstavljati pri Judi – obupano trzanje njegovih ustnic, ki razkriva strašno breme njegove vloge?

Daleč od tega, da bi se zgolj vrgla v smrt, da bi jo obsedla želja umreti in izginiti, Sofoklova Antigona vztraja do svojega zadnjega diha na tem, da izvaja natančno simbolno gesto: dostojen pogreb svojega brata. Kot *Hamlet* je tudi *Antigona* drama spodletelega simbolnega rituala – Lacan je vztrajal na tej kontinuiteti (*Hamleta* je analiziral v seminarju, ki predhaja *Etiki psihoanalize*). Antigona ne zastopa kakšnega zunaj-simbolnega realnega, temveč čisti označevalec – njena »čistost« je čistost označevalca. Zato so, čeprav je njeno dejanje samomorilsko, stave povsem simbolne: njena strast je gon smrti v najbolj čisti obliki – toda ravno tukaj bi morali razlikovati med freudovskim gonom smrti in orientalsko nirvano. Kar Antigono naredi za čisti dejavnik gona smrti, je njeno brezpogojno vztrajanje na zahtevi po simbolnem ritualu, vztrajanje, ki ne dovoljuje nobene nadomestka ali druge vrste kompromisa – zato se Lacanova formula gona glasi  $\$ \diamond D$ , torej subjekt, ki brezpogojno vztraja na simbolni zahtevi.

Problem z Antigono ni samomorilska čistost njenega gona smrti, temveč, nasprotno, dejstvo, da je monstroznost njenega dejanja zakrita z njegovo estetizacijo: v trenutku, v katerem je izključena iz skupnosti soljudi, se spremeni v sublimno prikazen, ki vzbuja sočutje v nas s tem, da se pritožuje nad svojo usodo. To je ena ključnih razsežnosti Lacanovega premika od Antigone k drugi traagični junakinji, Sygne de Coûfontaine iz drame *Talka* Paula Claudela: na koncu drame ni v Sygne nobene sublimne lepote – vse, kar jo razlikuje od navadnih smrtnikov, je ponavljajoč se tik, ki za nekaj časa pači njen obraz. Ta poteza, ki pokvari harmonijo njenega lepega obraza, detajl, ki izstopi in jo naredi grdo, je materialna sled njenega upiranja, da bi bila povzeta v univerzum simbolnega dolga in krivde. In če se vrnemo k Jezusu Kristusu, bi lahko prav v tem videli prvi korak do doslednega branja krščanstva: umirajoči Kristus se nahaja na strani Sygne in ne na strani Antigone; Kristus na križu ni sublimna prikazen, temveč pošast, ki spravlja v zadrego. Nek drug vidik te pošastnosti je jasno zaznal Rembrandt, katerega *Lazar*, ena najbolj travmatičnih klasičnih slik, prikazuje

Kristusa v trenutku, ko obudi Lazarja od mrtvih. Kar najprej pade v oči, ni le figura Lazarja, pošastnega živega mrtveca, ki se vrača k življenju, temveč še prej preplašen obraz Jezusa Kristusa, saj izgleda, kot bi bil čarovnik, pretresen zaradi dejstva, da njegov urok zares deluje, zgrožen nad tem, kar je pripeljal nazaj v življenje, zavedajoč se, da se igra s silami, ki jih je bolje pustiti pri miru. To je pravi kierkegaardovski Kristus, ki ga ne presune smrtnost, temveč težko breme njegovih nadnaravnih moči, ki mejijo na krivoverstvo, tisto krivoverstvo, ki je na delu v vsaki dobri biografiji: »Biografija je pravzaprav ena od okultnih spretnosti. Uporablja znanstvena sredstva – dokumentacijo, analizo, raziskavo –, da bi dosegla hermetičen učinek: transformacijo izhodiščne snovi v zlato. Njen poslednji namen je najbolj ambiciozen in najbolj krivoverski od vseh – da privede človeško bitje nazaj v življenje.«<sup>3</sup>

Smrt Boga, kot je dobro znano, je mogoče izkusiti na veliko načinov: kot uničujočo tragično izgubo, ki sproži globoko melanholijo; kot radostno odprtje nove svobode; kot enostavno dejstvo, ki ga je potrebno hladno analizirati ... Toda v svoji najbolj radikalni razsežnosti je smrt Boga strogo korelativna – oziroma je druga stran – imortalizaciji telesa, ki ga označuje stavek »Kristus ni mrtev«: na človeškem telesu je nekaj, kar je več od človeškega telesa, obsceni nemrtvi parcialni objekt, nekaj, kar je v telesu več kot to telo samo.<sup>4</sup> Da bi razložili ta paradox, naj omenimo slavno pesem wobbljev iz leta 1925 *Joe Hill* (besedilo je napisal Alfred Hayes, glasbo pa Earl Robinson) o justičnem umoru na Švedskem rojenega sindikalista in pevca, ki je v naslednjih desetletjih postala prava ljudska pesem, potem ko jo je populariziral po vsem svetu Paul Robeson; tu navajamo (rahlo skrajšano) besedilo, ki na enostaven, a učinkovit način predstavlja kristološki vidik emancipatornega, bojevitega kolektiva, ki ga povezuje ljubezen:

I dreamed I saw Joe Hill last night  
 Alive as you or me.  
 Says I, 'But Joe, you're ten years dead.'  
 'I never died,' says he.

<sup>3</sup> Richard Holmes, »A.O.J. Cockshut's *Truth to Life*«, recenzija knjige, v: *The Times*, 30. maj 1974.

<sup>4</sup> Ko Pavel (v *Rimljanih* 7:4) pravi, da kristjani umrejo za zakon skozi telo Kristusa, se je potrebno zavedati paradoksa: »zakon je bil presežen prek tistega, kar je tesno povezano z grehom med ljudmi«. Mesto boja in preseganja je telo, ne zakon.

'The copper bosses killed you, Joe,  
They shot you, Joe,' says I.  
'Takes more than guns to kill a man.'  
Says Joe, 'I didn't die.'

And standing there as big as life,  
And smiling with his eyes,  
Joe says, 'What they forgot to kill  
Went on to organize.'

'Joe Hill ain't dead,' he says to me,  
'Joe Hill ain't never died.  
Where working men are out on strike,  
Joe Hill is at their side.'

Ključen je tukaj subjektivni obrat; napaka anonimnega pripovedovalca pesmi, ki ne verjame, da je Joe Hill še vedno živ, je v tem, da pozabi sebe, svojo lastno subjektivno pozicijo, vključiti v serijo: Joe Hill ni živ »tam zunaj«, kot nek konkreten duh, temveč je živ tukaj, v mislih delavcev, ki se ga spominjajo in nadaljujejo njegov boj – živ je natanko v pogledu, ki ga (zmotno) išče tam zunaj. Isto napako »reififikacije« objekta iskanja zagrešijo Jezusovi učenci; in Jezus jo popravi s slavnimi besedami: »Kjer bo ljubezen med vama dvema, bom tudi jaz.«

## **Subjekt, za katerega se predpostavlja, da NE ve**

Kaj je torej tisto, kar umre na križu? Veliki Drugi – ne kot subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve, temveč raje kot subjekt, za katerega se predpostavlja, da NE ve, kot dejavnost nedolžnega videza, katerega nevednost bi bilo potrebno ohraniti.<sup>5</sup> To poanto na lep način izrazi distinkcija med golo vljudnostjo in pravo tankočutnostjo:

<sup>5</sup> »Subjekta, za katerega se predpostavlja, da veruje«, lahko definiramo tudi kot »subjekta, za katerega se predpostavlja, da NE ve«: v občutljivi situaciji se je vljudno pretvarjati, da verjamemo v to, kar trdi partner v pogovoru, tj. pretvarjati se, da ne vemo, da je to, kar trdi, neresnično, in se delamo, kot da je resnično. Ko denimo tujec, ki me obupano skuša razumeti, poudarjeno prikimava, s čimer sporoča, da lahko sledi temu, kar govorim, čeprav je iz odgovorov jasno, da mi ne more zares slediti, bi bilo zelo nevljudno, če bi ga robato opomnili na to, da ne razume.

Sledenje pravilom vljudnosti še ne zadostuje, potreben je takt. V sijajnem prizoru iz enega od zgodnjih Truffautovih filmov si Delphine Seyrig, *femme du monde*, prizadeva mladega Jean-Pierrea Léauda naučiti razlikovanja med vljudnostjo in taktom: »Predstavljaš si, da po pomoti vstopiš v kopalnico, kjer naletiš na golo žensko pod tušem. Vljudnost terja, da naglo zapreš vrata in rečeš 'Oprostite, gospa!' Takt pa bi bil v tem, da naglo zapreš vrata in rečeš 'Oprostite, gospod!'« V obeh primerih izkažemo spoštovanje do drugega, do njegove intimnosti, v katero smo nehote vdrli, in to zahteva vljudno opravičilo. Prvi primer zadosti pravilom, drugi primer pa stori več kot to: pretvarjamo se, da nismo videli, pretvarjamo se, da je bil vdor tako mimogreden, da nam ni uspelo določiti niti spola razgaljene osebe, in čeprav je nemočni gospodični lahko povsem jasno, da se le pretvarjaš, bo kljub temu znala ceniti tvoj trud.<sup>6</sup>

Takšna diskretnost se lahko pojavi v nepričakovanih oblikah in na nepričakovanih krajih. Na Kitajskem so lokalni partijski vodje pogoste tarče obscenih vicev, ki se norčujejo iz njihovega vulgarnega okusa in spolnih obsesij. (Vendar ne izhajajo iz običajnega prebivalstva, temveč ti vici večinoma izražajo odnos visoke nomenklature do nižjih kadrov.) V enem od teh vicev se je majhen, provincialen partijski vodja ravnokar vrnil iz velikega mesta, kjer si je kupil drage, bleščeče črne čevlje. Ko mu mlada tajnica prinese čaj, hoče nanjo napraviti vtis z njihovo kvaliteto; ko se tako nagne nad njegovo mizo in je njegova noga pod njo, ji pove, da vidi, odsevano na njegovem čevlju, da so njene spodnjice modre; naslednjega dne se spogledovanje nadaljuje in pove ji, da so danes njene spodnjice zelene. Tretjega dne se tajnica odloči, da bo prišla brez spodnjic; ko vodja gleda odsev na svojih čevljih, obupano zakliče: »Ravnokar sem kupil te čevlje, in že je velika razpoka na njihovi površini!« V zadnji premestitvi, natakotakrat, ko vodja vidi odsev »reči same« (vaginalne razpoke, ne le spodnjic, ki jo prekrivajo), se izmakne temu, da bi jo prepoznal, in jo interpretira kot potezo odsevalne površine (razpoka na čevljih samih). Pod površino vulgarne hvalisavosti vodje lahko prepoznamo celo znamenje skrite vljudnosti: v prijazni zmotni prepoznavi raje izpade kot idiot, kot da bi neolikano razglasil, kaj vidi. Postopek je tukaj drugačen kot pri fetišistični premestitvi: subjektova percepcija se ne ustavi pred zadnjo rečjo, ki jo vidi pred vaginalno odprtino (kot v fetišistični fiksaciji), tj., njegov čevelj ni zadnja reč, ki jo vidi, preden bi zagledal

<sup>6</sup> Mladen Dolar, »Umetnost neizrečenega«, v: *Strel sredi koncerta*, ur. Peter Klepec, Cankarjeva založba, Ljubljana 2012, str. 396.

vaginalno razpoko; ko slednjo, nepričakovano in nehote, nazadnje le ugleda, tako rekoč raje privzame razpoko kot svojo, kot lasten primanjkljaj.

Najodličnejši primer diskretnosti oziroma umetnosti neizgovorjenega v politiki je bil skrivni sestanek med Alvarom Cunhalom, vodjem Portugalske komunistične stranke, in Melom Antunesom, prodemokratskim članom vojaških sil, ki so *de facto* vodile državo po strmoglavljenju starega Salzarjevega režima leta 1974. Situacija je bila skrajno napeta: na eni strani je bila Komunistična stranka in radikalni oficirji, pripravljeni, da začnejo resnično socialistično revolucijo, prevzamejo tovarne in zavzamejo deželo (orožje je bilo že razdeljeno med ljudstvo itd.); na drugi strani so bili konzervativci in demokratični liberalci pripravljeni, da zaustavijo revolucijo z vsemi sredstvi, vključno z vojaškim posegom. Na skrivnem sestanku sta Antunes in Cuhal, oba visoko spoštovana intelektualca, sprejela sporazum, ne da bi ga kdaj izrekla: na mizi ni bilo sploh nobenega sporazuma – eksplicitno sta se ZGOLJ ne strinjala –, toda sestanek sta zapustila s tihim dogovorom, da komunisti ne bodo začeli revolucije in bodo s tem dovolili »normalni« demokratični državi, da se razvije sama, obenem pa tudi protisocialistična vojska ne bo prepovedala komunistične stranke, temveč jo sprejela kot ključni del portugalskega demokratičnega procesa. Logika diskretnosti se je kasneje razširila tudi na to, kako sta oba udeležena govorila o tem sestanku. Ko ga je moj novinarski prijatelj povprašal po tem, je Cunhal rekel, da bo priznal ta sestanek, če ga Antunes ne bo zanikal – če bi Antunes zanikal, potem se vse skupaj ni nikoli zgodilo. Ko je moj prijatelj potem obiskal Antunesa, ta ni potrdil, da je res prišlo do sestanka, temveč le tiho poslušal, ko mu je moj prijatelj pripovedoval o tem, kar mu je povedal Cunhal – s tem torej, ko ni zanikal sestanka, je sprejel Cunhalov pogoj in implicitno potrdil njegov obstoj. Tako torej gospodje na levisi delujejo v politiki.

Seveda pa obstajajo meje te logike vljudne nevednosti. Nekaj desetletij nazaj je na dvorišču velikega stanovanjskega bloka v Brooklynu, New York, nasilni vlomilec pretepel in počasi ubil neko žensko; od več kot 70 prič, ki so iz svojih oken jasno videle, kaj se dogaja, ni nihče poklical policijo – zakaj ne? Kot je ugotovila kasnejša raziskava, je prevladujoče opravičilo bilo, da je vsaka od prič mislila, da bo gotovo to prijavil kdo drug. Teh podatkov ni treba zgolj moralistično postaviti na stran, češ da gre le za opravičilo za moralno strahopetnost in egoistično ravnodušnost: tukaj prav tako naletimo na funkcijo velikega Drugega – tokrat ne v podobi Lacanovega »subjekta, za katerega se predpostavlja,

da ve«, temveč v podobi nečesa, čemur bi lahko rekli »subjekt, za katerega se predpostavlja, da bo poklical policijo«. Mehanizem na delu tukaj je enak kot tisti, ki je na delu v slavnem odgovoru Golde Meir na vprašanje, ali veruje v Boga: »Verujem v Judovski narod, ta pa veruje v Boga.« Ta formula tranzitivnega verovanja je danes univerzalizirana: sami ne verujemo več, toda, zanašajoč se na drugega »subjekta, za katerega se predpostavlja, da veruje«, lahko delujemo naprej, kot da bi verovali. Poleg tega je potrebno izjavo Golde Meir brati na zelo natančen način: ta ne implicira pozicije elitističnega vodje, ki svoje naivno verujoče podanike hrani s platonskimi »lepimi lažmi«. Država Izrael je tu eksemplarična: fetišistična utajitev je vpisana v njene same temelje. Čeprav ima, glede na raziskave, najbolj ateistično prebivalstvo na svetu (več kot 60 odstotkov Judov v Izraelu ne veruje v Boga), je njena osnovna legitimacija teološka (saj trdijo, da jim je to zemljo dal Bog) – implicitna formula se torej glasi: »Čeprav predobro vemo, da ni Boga, še vedno verujemo, da nam je dal našo sveto zemljo.« Zato ni potrebno, da bi »subjekt, za katerega se predpostavlja, da veruje,« obstajal; dovolj je, da je njegov obstoj predpostavljen kot zgolj virtualna entiteta, »Judovsko ljudstvo«. In to je tudi bila usodna napaka prič v počasnem brooklynskem umoru: simbolno (fiktivno) funkcijo »subjekta, za katerega se predpostavlja, da bo poklical policijo«, so napačno interpretirali kot empirično zatrditev obstoja in zmotno sklepali, da bo gotovo vsaj eden dejansko poklical policijo, tj., spregledali so dejstvo, da je funkcija »subjekta, za katerega se predpostavlja, da bo poklical policijo«, operativna, tudi če je noben dejanski subjekt ne izvrši. (Mogoče si je celo zamisliti empirični test za to trditev: če bi lahko rekonstruirali okoliščine, v katerih bi vsaka od prič mislila, da je edina, ki opazuje ta grozljivi prizor, bi lahko napovedali, da bi, ne glede na njihovo oportunistično izogibanje da bi se »zapletli v nekaj, kar ni tvoja stvar«, velika večina od njih poklicala policijo.)

102

Tako se lahko še enkrat vprašamo, kaj je veliki Drugi. Neka gospa iz Nemčije mi je povedala, da je njeno spolno življenje zelo borno: svojega moža zapelje v seks enkrat na vsakih nekaj tednov, »le zato, da lahko povem mojemu psihoanalitiku, da še imam spolno življenje« – analitik je tukaj veliki Drugi, dejavnik, za katerega je potrebno vzdrževati videz (še vedno aktivnega spolnega življenja). Lahko pa vzamemo nekoliko bolj zloveščo različico iste logike: leta 2009 je nesrečni Grk nekaj mesecev pisaril grški javni službi pritožbe, da mora še prejeti svojo pokojnino; javna služba mu je končno poslala nazaj pismo z

odgovorom, po katerem je razlog zamude v tem, da je on že mrtev.<sup>7</sup> Šokanten učinek takšnega sporočila ni zgolj v tem, da se očitno ne ujema z dejstvom, da je naslovljenec živ, pa tudi ne zgolj v pragmatičnem paradoksu, ki ga to dejstvo implicira (sporočilo, ki me pouči o tem, da sem mrtev, se naslavlja name, torej predpostavlja, da sem živ). Samo dejstvo, da ta paradoks deluje, kaže na bolj kompleksno situacijo: sporočilo se naslavlja na razsežnost v meni, ki me naredi mrtvega tudi tedaj, ko sem še živ, na »moritificirajočo« razsežnost označevalca, na dejstvo, da sem vpisan v (in zveden na) mrežo simbolne reprezentacije. Z drugimi besedami, sporočilo govori nekaj takega: čeprav si biološko živ, ne obstajaš za velikega Drugega, za državno mrežo evidenc.

Glede več pomenov »velikega Drugega« pri Lacanu rešitev ni v tem, da jasno razločujemo med njimi (Drugi je mesto govora, Drugi želje itd.). Precej bolj pomembno je analizirati tisto, čemur bi Hegel rekel »samogibanje pojma«, način, kako en pomen, v skladu s svojimi notranjimi napetostmi in implikacijami, preide v drugega (pogosto svoje nasprotje). Kar denimo razlikuje histerijo od psihoze, je status subjektivnega genitiva »užitka Drugega« (ne subjektovega uživanja Drugega, temveč Drugega, ki uživa subjekta in uživa v njem): histeričarka ne prenese biti objekt užitka Drugega, zdi se ji, da je »izkoriščana« in »izrabljena« v tej poziciji, medtem ko se psihotik rade volje potopi vanj in v njem čofota. (Poseben primer pa je perverznejš: on se ne postavlja kot objekt užitka Drugega, temveč kot njegovo *orodje* – on *služi* užitku Drugega.) Vir vseh teh premikov v pomenu velikega Drugega je v tem, da gre v subjektivnem odnosu do Drugega dejansko za zaprt krogotok, zanko, ki jo najbolje upodablja Escherjeva slika dveh rok, ki slikata druga drugo. Veliki Drugi je virtualni red, ki obstaja le v toliko, kolikor subjekt »veruje« vanj; kolikor subjekt Drugega suspendira, pa izgine s tem tudi subjekt sam, njegova »realnost«. Paradoks je v tem, da je simbolna fikcija konstitutivni element same realnosti: če vzamemo stran fikcijo, izgine tudi realnost sama. Tej zanki je Hegel rekel »postavljanje svojih predpostavk«. Velikega Drugega zato ne smemo zvesti na anonimno simbolno polje – veliko zanimivih problemov kaže, kako je ravno posameznik tisti, ki zastopa velikega Drugega. Tu ne smemo prehitro pomisliti na figure vodij, ki neposredno utelešajo in poosebljajo svoje skupnosti (kralj, predsednik, gospodar), temveč raje na skrivnostne *varuhe videza* – denimo torej na otroka, ki mu sicer sko-

<sup>7</sup> To opazko dolgujem Nikitasu Fessasu iz Aten.

rumpirani odrasli starši obupano skušajo prikriti svoje pokvarjeno življenje, če pa že na vodjo, pa vsaj na vodjo, za katerega se gradijo Potemkinove vasi.<sup>8</sup>

Ko se v filmu *Bežno srečanje* Davida Leana ljubimca zadnjič srečata na opusteli železniški postaji, njuno samoto takoj zmoti vsiljiva in radovedna prijateljica Celie Johnson, ki se ne zaveda prikrite napetosti med obema, zato ne preneha s klepetanjem o svojih smešno nepomembnih vsakdanjih malenkostih. Ker ljubimca ne moreta govoriti drug z drugim, le obupano strmita predse. Taka navadna klepetulja je veliki Drugi v svoji čisti obliki: čeprav se zdi kot naključni nesrečni vsiljivec, je njena vloga strukturno nujna.<sup>9</sup> Ko se proti koncu filma ta prizor ponovi še drugič, ga spremlja glas v offu Celie Johnson, ki nam pove, da prijateljice ni poslušala, da ni razumela niti besede – vendar pa je natanko v tej obliki to klepetanje podalo nujno ozadje, neke vrste varnostno blazino, za zadnje srečanje med ljubimcema, da bi preprečilo samodestruktivno eksplozijo, ali še huje, dejstvo, da bi se ta romanca sprevrgla v banalnost: nepomembno klepetanje se mora nadaljevati, da bi preprečilo katastrofo, zato vsiljiva prijateljica stopi v prizor ravno v pravem trenutku. To po eni strani pomeni, da sama prisotnost naivne klepetulje, ki »ne razume« resnične napetosti situacije, omogoča ljubimcema, da ohranita vsaj minimum nadzora nad svojo usodo, kajti zdi se jima, da morata »ohraniti primeren videz« pred njenim pogledom. Po drugi strani pa moramo imeti v mislih, da se ljubimca v nekaj besedah, ki si jih izmenjata, preden ju prekine veliki Drugi, približata robu soočenja z neprijetnim vprašanjem: če res ljubita drug drugega tako strastno, da ne moreta živeti drug brez drugega, zakaj se potem enostavno ne ločita od svojih zakonskih partnerjev in odideta skupaj? Klepetulja dospe ravno v pravem trenutku, da

<sup>8</sup> Zdi se, da danes ni več potrebno vzdrževati videza. Vsi poznamo nedolžnega otroka iz Andersenovih *Cesarjevih novih oblačil*, ki javno izjavi, da je cesar nag – danes, v naši cinični dobi, takšna strategija ne deluje več in je izgubila svojo vznemirjujočo moč, saj vsakdo javno ves čas izreka, da je cesar nag (da Zahodne demokracije mučijo osumljence terorizma, da se vojne bojujejo za dobiček itd.), in nič se ne zgodi, nikogar to ne moti, sistem nadaljuje s svojim funkcioniranjem, kot bi cesar imel še vsa oblačila na sebi ...

<sup>9</sup> Podoben primer osebe, ki zastopa velikega Drugega, najdemo v filmu *Casino Royale*, v preobleki zmedenega, pretirano vsiljivo prijaznega in komično točnega predstavnika švicarske banke, ki organizira bančne transferje za skupino igralcev pokra: proti koncu filma, ko se, v bujнем vrtu črnogorske vile, okrevaajoči Bond in Vesper Lynd odločita, da bosta ostala skupaj in se začneta objemati, v prizor vdre švicarski bankir, v zadregi, a vsiljiv, z neumnim nasmeškom, in reče Bondu, naj vtipka geslo, da bo dobil denar, ki ga je priigrjal – pregovorni *Liebesstörer*.



bi omogočila ljubimcema ohranitev tragične veličine njune zagate – brez tega tretjega vsiljivca bi se morala soočiti z banalnostjo in vulgarnim kompromisom te zagate. Pravšnja dialektična analiza mora tukaj narediti premik iz pogojev nemožnosti k pogojem možnosti: kar se zdi kot »pogoj nemožnosti« oziroma ovira, je dejansko pogoj, ki omogoča prav tisto, za kar se zdi, da bo ogrozil.

*Bežno srečanje* pa skriva še dva »kot-da«-ja. Prvi je v stilu Roalda Dahla: kaj če bi Celia Johnson nenadoma odkrila, da je Trevor Howard samski in si je izmislil zgodbo o svojem zakonu in dveh otrocih zato, da bi tej aferi dodal melodramatsko-tragični priokus in se tako izognil dolgoročni obvezi? Drugi pa bi lahko bil v stilu filma *Najini mostovi*: kaj če bi na koncu Celia Johnson izvedela, da je njen mož ves čas poznal vse podrobnosti njene afere in se je le pretvarjal, da nič ne ve, da bi ohranil videz ter je ne bi prizadel in izvajal preveč pritiska na svojo ženo?

Ko se nekdo nahaja v travmatskem šoku in ga obsede želja, da bi izginil in padel v praznino, je lahko slučajna zunanja motnja (kot denimo klepetanje nekoga v bližini) edino, kar še stoji med njim in prepadam samodestrukcije: kar se zdi kot smešna motnja, je pravzaprav sredstvo, ki reši življenje. Tako da tedaj, ko se Celia Johnson, sama s svojo prijateljico v kupeju vlaka, pritožuje nad nenehnim klepetanjem in celo izrazi željo, da bi jo ubila (»Ko bi vsaj prenehala govoriti. [...] Ko bi bila vsaj mrtva. Ne, to je bilo neumno in neprijazno. A ko bi vsaj prenehala govoriti.«), si lahko zlahka predstavljamo, kaj bi se zgodilo, če bi vsiljiva znanka dejansko prenehala govoriti: bodisi bi se Celia Johnson v hipu onesvestila ali pa bi bila prisiljena izreči ponižujočo prošnjo: »Prosim, nadaljuj z govorjenjem, ne glede na to, kaj govoriš ...« Ali ni ta nesrečna vsiljivka neke vrste poslanik (in zastopnik) odsotnega moža, njegov predstavnik (v smislu Lacanove paradoksne izjave, da je ženska eno od Imen-očeta)? Vsiljivka poseže ravno ob pravem trenutku, da bi preprečila zdrs v samouničenje (kot v slavnem prizoru *Vrtoglavice*, kjer telefon pozvoni natanko v pravem trenutku in tako prepreči Scottiejev in Madeleinin nevarni zdrs v preveč erotično vez).

105

Mož in klepetulja sta dejansko dva vidika iste entitete, velikega Drugega, naslovljenca spovedi Celie Johnson. Mož je idealni spovednik, zanesljiv, odprt, razumevajoč, obenem pa tisti, ki ne sme vedeti tega, kar je predmet spovedi, in se mu torej resnica ne sme povedati – njega je potrebno pred resnico zaščititi, on je subjekt, za katerega se predpostavlja, da NE ve: »Dragi Fred. Toliko bi ti rada povedala. Si edini na svetu, ki imaš modrost in prijaznost, da boš to razu-

mel. [...] A tako kot je, si edini na svetu, ki mu tega ne morem nikoli povedati. Nikoli, nikoli. [...] Nočem te prizadeti.« Klepetulja kot nezanesljiva opravljiva znanka pa je napačna oseba na pravem kraju ob pravem času. Celia Johnson se ji želi spovedati, a ne more: »Želim si, da bi ti lahko zaupala. Želim si, da bi bila modra, prijazna prijateljica, ne pa opravljiva znanka, ki jo površno poznam že leta in je nisem nikoli posebno marala.«<sup>10</sup>

## Bog kot šaljivec

Ko ima nekdo opravka z velikim Drugim, je bistveno to, da smo pozorni na medigro med anonimnim poljem in subjektom, ki ga pooseblja. Po enem od popularnih mitov nedavnih komunističnih režimov v Vzhodni Evropi je obstajal oddelek tajne policije, katerega funkcija je bila (ne da zbira, temveč) si izmišlja in spravlja v obtok politične vice proti režimu in njegovim predstavnikom, saj so se ti zavedali njihove pozitivne stabilizacijske funkcije (politični vici ponujajo navadnemu prebivalstvu enostaven in znosen način, da sprostijo svoje napetosti in s tem blažijo svoje frustracije). Čeprav je zelo privlačen, pa ta mit spregleda redko omenjeno, a vendar ključno potezo vicev: zdi se, da nikoli nimajo avtorja, kot da bi vprašanje: »Kdo je avtor tega vica?«, bilo nemogoče. Vici so izvorno že »povedani« in so vselej že »slišani« (kot se pregovorno tudi reče: »Si še slišal tisti vic o ...?«). V tem leži njihov misterij: so idiosinkratični in zastopajo edinstveno kreativnost jezika, a so vseeno »kolektivni«, anonimni, brez avtorstva, in se pojavijo iznenada in od nikoder. Ideja, da obstaja neke avtor vica, je pravzaprav paranoična: to pomeni, da mora obstajati »Drugi od Drugega«, drugi anonimnega simbolnega reda, da mora torej brezdanja kontingentna generativna sila jezika biti poosebljena, utelešena v dejavniku, ki jo nadzoruje in na skrivaj vleče vse vrvice. Zato je iz teološke perspektive Bog ultimativni šaljivec. To je teza očarljive kratke zgodbe Isaaca Asimova »Šaljivec« o skupini zgodovinarjev jezika, ki v dokaz hipoteze, da je Bog ustvaril človeka iz opice tako, da jim je povedal vic (opicam, ki so dotlej le izmenjevale živalske znake, je povedal prvi vic, ki je nato porodil duha), skušajo rekonstruirati ta vic, »mati vseh vicev«. (Mimogrede, za člana judovsko-krščanske tradicije je to

106

<sup>10</sup> *Bežno srečanje* je kulturni film med geji, in sicer zaradi atmosfere gejevskih parov, ki se skrivoma srečujejo v nočni temi železniških postaj; toda ali njegova libidinalna struktura ne izraža prej lezbičnega razmerja (v katerem je, kot vemo od Lacana, Tretji, ki ga jamči, očetovska figura)?

delo odvečno, saj vsi vemo, kateri je ta vic bil: »Ne jej iz drevesa spoznanja!« – prva prepoved je bila gotovo vic, zmedena skušnjava, katere smisel ni jasen ...)

Je torej Bog veliki Drugi? Odgovor ni tako enostaven, kot se zdi. Lahko bi rekli, da je veliki Drugi na ravni izjave, ne pa na ravni mesta izjavljanja (torej na ravni, ki šteje). Sveti Avguštin se je že povsem zavedal tega problema, ko je zastavil naivno in ključno vprašanje: če Bog vidi v najbolj notranje globine naših src in če bolje ve od nas, kaj zares mislimo in si želimo, zakaj je potem spoved Bogu sploh potrebna? Ali mu ne povemo tistega, kar že ve? Ali ni Bog potem kot davčna uprava v nekaterih državah, ki že pozna vse naše dohodke, a vseeno zahteva od nas, da jih prijavimo, zato da bi lahko primerjala oba spiska in ugotovila, kdo laže? Odgovor se seveda glasi: mesto izjavljanja. Četudi v skupini ljudi vsi vedo mojo umazano skrivnost (in četudi vsi vedo, da vsi drugi vedo), je še vedno bistveno to, da jo jaz naglas priznam; v trenutku, ko to storim, se vse spremeni..., a kaj je to »vse«? V trenutku, ko jo izrečem, jo izve tudi veliki Drugi, instanca videza; moja skrivnost je vpisana v velikega Drugega. Tu se srečamo z dvema nasprotnima vidikoma velikega Drugega: na eni strani je »subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve«, Gospodar, ki vse vidi in skrivoma vleče vse vrvice; na drugi je veliki Drugi kot dejavnik čistega videza, dejavnik, za katerega se predpostavlja, da NE ve, dejavnik, za katerega pogled je potrebno ohranjati videz. Pred mojo spovedjo Bog v prvem modusu velikega Drugega seveda že vse ve, ne ve pa Bog v drugem modusu. To razliko lahko izrazimo tudi v obliki subjektivne predpostavke: dokler nekaj zgolj vem, tega še ne privzamem subjektivno, tj., lahko se še naprej delam, kot da ne vem; šele ko to priznam znotraj nekakšnega minimalnega javnega prostora, pa se ne morem več pretvarjati, da ne vem.<sup>11</sup> – Teološki problem tukaj je: ali ta distinkcija med dvema bogovoma ne vnese

<sup>11</sup> V svojem spisu *O krščanskem nauku, De Doctrina Christiana*, je Avguštin spretno opozoril na neodvisnost specifično simbolno-performativne dimenzije govora v odnosu do notranje psihične drže govorca, da bi s tem opravičil avtoriteto Cerkve in njenih predstavnikov, čeprav so ti (kot osebe) grešni in pokvarjeni – moralna kvaliteta govorca je nepomembna, vse, kar šteje, je to, da je doktrina, ki jo pridiga, v skladu z naukom: »Tako nanese, da govorniško spreten, toda slab človek sestavi govor, v katerem se oznanja resnica in ki naj bi ga podal drug, reven govornik, a dober človek.« (Avguštin, *O krščanskem nauku*, Celjska Mohorjeva družba, Celje 2012, str. 211-212.) Ali ne tičijo v tem sledi teorije skorumpiranega in ciničnega pisca političnih govorov, ki jih sestavlja za naivnega političnega vodjo?

končnosti v samega Boga? Ali Bog kot absolutni subjekt ne bi moral biti tisti, za katerega se izjava in mesto izjavljanja povsem prekrijeta, tako da smo tisto, kar vemo intimno, njemu vselej že priznali? Težava je v tem, da je tak Bog Bog psihotika, Bog, ki sem mu povsem presojen tudi na ravni mesta izjavljanja.

## Fikcija v filozofiji



Jean-Jacques Lecercle\*

## Napaka/ogledalo: kako proizvajati fikcijo?

### 1. Tavati naokoli

Brez težav si predstavljamo, kaj je jezikovna napaka: nekaj, kar pri pregledu proze ali prevoda čemerno podčrtamo z rdečo, očitno neupoštevanje osnovnega slovničnega pravila. Naslednja poved vsebuje takšno obžalovanja vredno slovnično napako:

*I am not so young as I used to was.*

Slovnica standardne angleščine določa, da je lahko v stavku, ki označuje čas, časovno zaznamovan en in samo en glagol, v tem primeru pa sta dva. Toda to velja le, če sprejmemo normativni pogled na slovnico, ki nam pove, kaj smemo in česa ne smemo napisati. Funkcionalistično razumevanje pa zavrne govor o napakah ter isto poved opiše glede na izrazno potrebo, izpolnjeno na račun odklona od norme, s čimer poudari pozitivno epistemološko vrednost termina »napaka«: narediti napako pomeni odtavati stran od ustaljenih poti slovnične pravilnosti ter s koraki v neznano spoznavati svet. Zato je lahko Henri Frei, učenec Charlesa Ballyja, leta 1929 funkcionalistično razumevanje slovnice predstavil v knjigi z naslovom *La grammaire des fautes* (Slovnica napak).<sup>1</sup>

Toda kakšna potreba je izpolnjena z našim stavkom? Rečemo lahko, da je dvojna. Najprej gre za slovnično potrebo: spremeni se uporaba, saj nepopolne glagolske besedne zveze »used to«, ki obstaja le v pretekliku, ne dojemamo več kot glagolske besedne zveze, temveč kot prislov, na kar kaže tudi fonetično zlitje dveh besed v eno. Jezikoslovno rečeno, gre v našem primeru za pretvorbo (spremembo besedne vrste) v kombinaciji z brahisemijo (dve ločeni besedi in torej pomena se zlijeta v eno). Če enotna fonetična beseda ni več glagol, temveč prislov, potem je poved slovnično brezhibna. Frei bi to razumel kot izvrsten primer zadovoljitve

111

<sup>1</sup> Henri Frei, *La grammaire des fautes*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes 2011 [1929].

\* Université Paris Ouest Nanterre La Défense

potrebe po poenostavitvi skoz analogijo: »*I am not so young as I formerly was.*« Toda zadovoljena je še neka druga potreba, pri kateri je pozitivnost napake za nas pomembnejša. Opazili jo bomo, če navedemo kontekst našega stavka:

*'How are you getting on, Mrs Hudson?' I asked.*

*'Oh, I've got nothing to complain of except that I'm not so young as I used to was,' she answered. 'I can't do so much as I could when you was 'ere. I don't give my gentlemen dinner now, only breakfast.'*<sup>2</sup>

Izkaže se, da je t. i. napaka del sistematične jezikovne rabe, in sicer prikaza *coc-kney* dialekta oskrbnice londonskega prenočišča v pogovoru z mladim gospodom iz Oxforda. Sedaj vidimo, da je poved kot slovnični ali, bolje, neslovnični biser ter kot oblika jezikovne karakterizacije delo dobrega stilista. »Napaka« torej nikakor ni slogovna pomanjkljivost ali neuspeh, temveč slogovni dosežek. Edward Sapir, veliki ameriški jezikoslovec, je imel navado reči: »Slovnica pušča.« Skozi razpoke v njej uhaja literatura, pa tudi ustvarjalnost vsakdanje govorice. Nekoč sem ozemlje pozitivne jezikovne napake poskušal začrtati z imenom »preostanek«, s čimer sem imel v mislih tisti del jezika, ki ga slovnica ne doseže, a vendar iz njega črpajo govorniki.<sup>3</sup> Dve osnovni operaciji preostanka sem v poklon svojima najljubšima *fous littéraires* poimenoval brissetizacija in wolfsonizacija. Pripisovati intuicije o delovanju jezika *fous littéraires* je poetično upravičeno, saj je njihova norost, tavanje njihovega uma (*error mentis* je eno od poimenovanj norosti v latinščini) pogoj njihove akutne jezikovne zavesti in s tem pokazatelj pozitivnosti napake. Brissetizacija ali brissetiziranje jezika, ki jo moramo razumeti tako v subjektivnem kot v objektivnem pomenu, je svoje ime dobila po Jean-Pierru Brissetu, ki je verjel, da ljudje izhajajo iz žab, kar je tudi filološko dokazal. Označuje prakso večkratne ponovne analize iste oblike, ki jo omogočajo dvoumnosti naravne govorice. Filozof Quine je njeno nezadostnost prikazal s stavkom *Pretty little girl's camp*, ki je večkratno polisemičen.<sup>4</sup> Frei našteje štiri različne pomene preproste konstrukcije *C'est lui qu'il a fait venir* (pisna francoščina vsaj razlikuje med »qu'il a« in »qui la«).<sup>5</sup> Wolfsonizacija ali wolfsoniziranje jezika pa je svoje ime dobila pa Louisu Wolfsonu, avtorju knjige *Le schizo et les langues*, ki ni mogel prenesti ne branja ne poslušanja angleščine,

112

<sup>2</sup> Somerset Maugham, *Cakes and Ale*, Pan, London 1976 [1930], str. 109.

<sup>3</sup> Cf. Jean-Jacques Lecercle, *The Violence of Language*, Routledge, London 1990.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, str. 65.

<sup>5</sup> Henri Frei, *La grammaire des fautes*, str. 17.



svojega maternega jezika, zaradi česar je praktical takojšen prevod v vrsto jezikov, kot na primer v kanonskem primeru *Tu nicht trébucher über eth he zwirn*, kar naj bi bil takojšen prevod cestnega znaka *Do not trip over the wire*. Označuje torej prakso lažne sinteze (v kanonskem primeru gre za lažno ali zmotno sintezo treh različnih naravnih jezikov v istem stavku), kot je tista v ironičnem izpitnem vprašanju iz *1066 and All That*: »*Tory acts, factory acts, unsatisfactory acts.*«<sup>6</sup>

To razlago igrive pozitivnosti jezikovne napake bi lahko oprl na Deleuzovo teorijo sloga, ki slednjega definira kot jecljanje jezika (tudi tu moramo z jezikovno prisilo besedno zvezo razumeti tako aktivno kot pasivno: jezik jeclja, spretni stilist jeclja jezik oziroma pripravi jezik do jecljanja).<sup>7</sup> Deleuze opisuje slog z dvema pomorskima metaforama, zibanjem in guganjem, s čimer ima v mislih paradigmatični operaciji vključujoče disjunkcije (kjer si *pig* in *fig* nista več v nasprotju) in refleksivne zveze (kot pri besedah znotraj besed ali stavkih v stavku *le chat de ma mère a mangé une souris* – pravkar sem namignil, da je moja mati pozajtrkovala miš).

Prek sloga smo od jezikovne napake prešli k posrečenim napakam v literaturi: slog je narejen iz napak. Oglejmo si slavni primer, prvo poved Joyceovih »Mrtvih«:

*Lily, the caretaker's daughter, was literally run off her feet.*<sup>8</sup>

V tej kompleksni rabi odvisnega govora (da govori pripovedovalec, vemo, ker Lily omenja v tretji osebi kot hišnikovo hči, toda Lily je tista, ki v govoru ali v mislih izrazi osupljivi stavek) jezik zajeclja, saj manjšinski dialekt delavskega razreda ogrozi izobraženski večinski dialekt s paradokсно rabo ojačevalca »dobesedno«, ki dobesedno pomeni »dobesedno« in v prenesenem pomenu pomeni »v prenesenem pomenu«, s tem pa povzroči subverzijo ustaljenega pomena ali to, kar Deleuze imenuje vključujoča disjunkcija. Subverzivna raba ojačevalca

<sup>6</sup> Cf. Walter Carruthers Sellar in Robert Julian Yeatman, *1066 and All That: A Memorable History of England, comprising all the parts you can remember, including 103 Good Things, 5 Bad Kings and 2 Genuine Dates*, Methuen & Co., London 1930.

<sup>7</sup> Gilles Deleuze, »Je zajecljal ...«, v: *id.*, *Kritika in klinika*, prev. Suzana Koncut, Študentska založba, Ljubljana 2010, str. 157–166.

<sup>8</sup> Cf. slov. prev.: »Lily, hišnikova hči, je bila dobesedno ves čas na nogah.« James Joyce, *Dublinčani*, prev. Tina Mahkota, Mladinska knjiga, Ljubljana 2012, str. 197.

pa bralčevo pozornost usmeri na nemožnost pripisati dobesedni pomen vzročni/posledični besedni igri (*she was made to run so fast that she found herself off her feet*), saj je *to run off your shoes* sicer mogoče, mnogo težje pa je *to run off your feet*. Dvojna »napaka« tako postane dvojni slogovni *bonheur d'expression*.

Zdaj že lahko začrtamo slogovna tavanja stran od ustaljene ali standardne poti, ki tvorijo literarno govorico: na primer s pojmom *le figural* Laurenta Jennyja (*une terrasse en printemps* onemogoča hitro branje, saj odpre bogastvo interpretacij: gre za teraso, ki jo opazujemo spomladi ali za teraso pomladnega videza?),<sup>9</sup> z mojim pojmom *petites agrammaticalités*, slovničnimi napakami, ki ne ovirajo razumevanja stavka, ga pa naredijo bolj zanimivega, kot na primer v naslednjem stavku iz romana Bernice Rubens: »*There's stupid you are*«,<sup>10</sup> v katerem je žalitev še bolj močna in izrazita, ker prekrši osnovno pravilo angleške sintakse (in govorca označi, podobno kot v primeru Maughamove *cockney* gospodinje, za govorca waleške angleščine),<sup>11</sup> ali pa Deleuzov koncept intenzivne sintaktične črte, ki ga lepo ponazarja moja najljubša poved: *Moi, madame, votre chien, si ça continue, ce n'est pas dans son cul à lui que je vais le mettre, le mien, de pied*.<sup>12</sup>

Lahko pa naredimo še korak naprej in namesto manjših slovničnih pomanjkljivosti obravnavamo velike, ki ne določajo zgolj sloga, temveč definirajo literaturo in/ali fikcijo:<sup>13</sup> morda si lahko omislimo nekaj takšnega kot strukturno napako, strukturni ekvivalent *lusus naturae* ali njen diskurzivni ekvivalent, himero. Prav zares je mogoče trditi, da literatura kot strukturno lažniva temelji na napaki, kot kaže znana anekdota o puritanskem očetu, katerega hči recitira pesmico *Hey diddle diddle, the cat and the fiddle*. Oče ji pove, da sme recitirati prvo vrstico, saj je bodisi nesmiselna in s tem nepomembna bodisi resnična (mačke in gosli res obstajajo in prav mogoče je tudi, da jih vidimo ene poleg drugih), da pa ne

<sup>9</sup> Laurent Jenny, *La parole singulière*, Belin, Pariz 1990, str. 20–23.

<sup>10</sup> Bernice Rubens, *I Sent A Letter to My Love*, Abacus, London 1980.

<sup>11</sup> Jean-Jacques Lecercle, »La stylistique deleuzienne et les petites agrammaticalités«, *Bulletin de la SSA*, 30/2008, str. 276.

<sup>12</sup> Cf. Jean-Jacques Lecercle, »Of Markov Chains and Upholstery Buttons: 'Moi, madame, votre chien, ...'«, v: O. Fischer in M. Nänny (ur.), *The Motivated Sign*, John Benjamins, Amsterdam 2001, str. 289–302. [Poskus (bolj ali manj dobesednega) prevoda: »Jaz, gospa, vaš pes, če se to nadaljuje, ga ne bom v njegovo rit, mojo, z nogo.« *Op. prev.*]

<sup>13</sup> [Beseda »fiction« v angleščini pomeni tako literaturo v smislu leposlovja kot fikcijo, dozdevek, izmišljotino. V slovenščini nismo mogli ohraniti dvojnega pomena besede, zato smo »fiction« izmenično prevajali kot »literaturo« in kot »fikcijo«. – *Op. prev.*]

sme recitirati zadnje vrstice, *And the cow jumped over the moon*, saj bi bila to laž. Govorica literature naj torej ne bi bila kriva le napak, temveč naj bi bila povsem lažna. Raziskali bomo eno takšnih strukturnih napak.

## 2. Ista napaka, trikrat

Ko se opazujem v ogledalu, vidim samega sebe. Tako sem vsaj neomajno prepričan, ko se vsako jutro brijem. A dejansko ne vidim *samega sebe*, ampak le svojo podobo, za katero verjamem, da je zvest odsev. Toda ali je res? Če malo pomislim, se zavem, da če držim brivnik v desni roki, ga oseba v ogledalu v levi: zaradi zakonov simetrije se moje prepričanje, da gre za mene samega, izkaže za napačno.

Toda ta napaka je zelo koristna. Navedel bom tri njene različice. Prvo najdemo pri Immanuelu Kantu, v slavnem odlomku iz *Prolegomene*:

Kaj more biti moji roki ali mojemu ušesu bolj podobno ali v vseh delih bolj enako kot njuna podoba v ogledalu? In vendar ne morem roke, kakor jo vidim v ogledalu, postaviti namesto izvirnika. Kajti če je to desna roka, je tista v ogledalu leva in podoba desnega ušesa je levo uho, ki ne more nikoli stopiti na mesto prvega. Tukaj ni nobenega notranjega razločka, ki bi si ga razum mogel misliti, in vendar so, kakor nas učijo čutila, razlike notranje, kajti leva roka ne more biti kljub vsej obojestranski enakosti in podobnosti omejena z istimi mejami kot desna (nista kongruentni). Rokavica za eno roko se ne more uporabljati za drugo. Kje je torej rešitev? Ti predmeti niso predstave stvari, kakršne so same po sebi in kakor bi jih spoznal goli razum, temveč so čutni zorni vtisi, tj. pojavi, katerih možnost temelji na razmerju nekih po sebi neznanih stvari do nečesa drugega, namreč do naše čutnosti.<sup>14</sup>

Filozofska pomembnost tega prizora z ogledalom in njene »napake v simetriji«, če smem tako poimenovati popačen odsev, je očitna: kopernikanska revolucija je že prisotna *in nuce*, saj zrcalna podoba postane arhetip vseh pojavov. V površino ogledala skoz forme čutnega zora in kategorije projiciram pojave, ki izražajo in se obenem konstitutivno izneverijo stvari na sebi oziroma jo prikrijejo.

Toda kje je tu fikcija (razen v dejstvu, da je na kantovskem fenomenalnemu svetu nekaj fiktivnega) in kje literatura? Oglejmo si drugo različico iste »napake«.

<sup>14</sup> Immanuel Kant, *Prolegomena*, prev. Jože Lavrič, DZS, Ljubljana 1999, str. 74–75.

Alice Raiks, daljna sorodnica Lewisa Carrolla, se spominja, kako jo je, ko ga je v otroštvu obiskala, odpeljal v sobo, v kateri je v kotu stalo visoko ogledalo.

»Povej mi,« mi je rekel in mi dal pomarančo, »v kateri roki imaš pomarančo?«  
 »V desni,« sem rekla. »Zdaj pa stopi pred ogledalo in mi povej, v kateri roki jo ima deklica, ki jo vidiš.« Vsa zbegana, sem mu po premisleku odgovorila: »V levi roki.« »Točno tako,« je rekel, »kako pa si to razlagaš?« Nisem mu mogla razložiti, ko pa sem videla, da vendarle pričakuje rešitev, sem poskusila: »Če bi bila na drugi strani ogledala, bi bila pomaranča še zmeraj v moji desni roki?« Spomnim se, kako se je smejal. »Bravo, mala Alice,« mi je rekel. »Najboljši odgovor, kar sem jih slišal doslej.«

O tem se nisva več pogovarjala, leta kasneje pa sem izvedela, da je prav takrat dobil prvo zamisel za knjigo *V ogledalu*, katere izvod mi je poslal, tako kot mi je pošiljal tudi vse druge svoje knjige.<sup>15</sup>

Če verjamemo tej (žal apokrifni) zgodbi, je naša »napaka« vir literature. Opazimo lahko, da Lewis Carroll namenoma govori o podobi: ko podobo poimenuje »deklica, ki jo vidiš«, nakaže, da to ni Alice Raiks; obenem pa deklica, ki meni, da je podoba lahko le podoba nje same, odgovori v jeziku identitete: »Če bi bila na drugi strani ...«. Njena rešitev, ki *ne* stavi na kontinuiteto, zadeva fikcijo, saj predpostavlja prehod na drugo stran površine ogledala.

Tretja različica prizora z ogledalom je znana kot zrcalni stadij, skoz katerega gre vsakdo v procesu konstitucije sebstva. V svojem slavnem spisu ga je Jacques Lacan predstavil kot svojo iznajdbo, pri čemer pa je pozabil, da jo je našel pri francoskem psihologu Henriju Wallonu. Prikličimo si prizor v spomin: otrok, star med šest in osem mesecev, v času, ko še ne nadzoruje popolnoma svojih gibov in še ne obvlada govorice, se s precejšnjo radostjo prepozna v svoji zrcalni podobi, s čimer priskrbi obliko anticipatorne enotnosti tega, kar je za zdaj še *corps morcelé*, če je seveda ob njem kdo od odraslih, ki mu zagotovi, da je njegovo izkustvo pristno. Z drugimi besedami, konstitucija sebstva je dosežena prek imaginarne *Gestalt*. Sebstvo torej izhaja iz posrečene napake, ko otrok svojo zrcalno podobo pomotoma zamenja s sabo. Oglejmo si Lacanov opis pomembnosti tega prizora ter imaginarne *Gestalt*:

<sup>15</sup> Lewis Carroll, *The Annotated Alice*, M. Gardner (ur.), Penguin, Harmondsworth 1965, str. 180.

Toda kar je pomembno, je, da ta oblika usmeri dejavnost jaza – še pred njegovo družbeno določenostjo – v fiktivni smeri, ki bo za samega individua vedno ostala nezvedljiva, ali bolje, ki se bo nastajanju subjekta približevala le asimptotično, ne glede na uspeh dialektičnih sintez, s pomočjo katerih mora le-ta, kot Jaz, razrešiti svojo neskladnost z lastno realnostjo.<sup>16</sup>

Moram sploh vztrajati pri izrazu »fiktivna smer« [une ligne de fiction], ko pa se zdi, da je fikcija konstitutivna za sebstvo?

Naj povzamem svoje tri različice »ogledala/napake«: zdi se, da je napaka, ki jo v zrcalno podobo vnesejo zakoni simetrije, a) značilna za relacijo med fenomenom in stvarjo na sebi, arhetip pojava; b) da je ogledalo stroj, ki proizvaja fikcijo; c) da je fikcija, ki jo proizvaja ogledalo, konstitutivna za sebstvo. To pa že ni kar tako. Podrobno se moramo poglobiti v ta nenavadni objekt, ogledalo, ter vanj vdeleno napako. Razvil bom idejo, po kateri je ta objekt iz našega vsakdana tudi filozofski objekt, matrica proizvodnje fikcije.

### 3. Ogledalo kot matrica fikcije

Nadaljeval bom stipulativno s postavitvijo niza tez.

*Teza 1: vsako ogledalo prikazuje svet*

Gornji glagol moramo razumeti v vseh njegovih pomenih: ogledalo prikazuje neki svet, ga ponuja v obliki naših čutnih podatkov. Morda ste prepoznali pastiš Lyotardovega izreka: »Vsak stavek prikazuje svet.«<sup>17</sup>

Da bi substancializirali to tezo, potrebujemo teorijo svetov. Klasična teorija svetov, katere izvore najdemo pri Leibnizu, zoperstavi resnični svet,  $S_0$ , neskončno možnim svetovom (vsi se spomnimo piramide možnih svetov, na vrhu katere leži edini resnični svet, ki je tudi najboljši možni, saj se ga je odločil ustvariti Bog). Nasprotje lahko predstavimo s pomočjo naslednje korelacije:  $S_0$  je resničen, edinstven, dan, neskončen, popoln in konsistenten, medtem ko je možni svet,  $S_n$ , neresničen (proizvede ga funkcija v  $S_0$ : možni svet je svet, v katerem bi

<sup>16</sup> Jacques Lacan, »Zrcalni stadij kot oblikovalec funkcije jaza«, prev. Meta Štular, v: *id.*, *Spi-si*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1994, str. 38.

<sup>17</sup> Cf.: »Stavek prikazuje vsaj en univerzum.« Jean-François Lyotard, *Navzkrižje*, prev. Jelica Šumič-Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2003, str. 107.

bilo vse enako kot v tem svetu, le da bi za en teden zamudil z oddajo tega članka), množstven (o možnih svetovih govorimo v množini: za premik iz  $S_n$  v  $S_{n+1}$  je potrebna zgolj variacija funkcije: svet, v katerem bi za dva tedna zamudil z oddajo članka) in proizveden (proizvede ga operacija funkcije). Te tri značilnosti ločijo  $S_0$  od  $S_n$ . Toda  $S_n$  ima tudi nekaj skupnih lastnost s  $S_0$  – je neskončen, popoln in konsistenten –, saj ga proizvede funkcija v  $S_0$  (od tod določilo »v katerem bi bilo vse enako«).

Literarna teorija je vpeljala še en tip sveta, svet literature,  $S_1$ . Ta svet je neresničen, kakor možni svet, je singularen, torej niti edinstven niti množstven (ni množstven, saj ga ne proizvede variacija funkcije – vsak literarni svet je singularnost; ni edinstven, saj obstaja potencialna neskončnost različnih literarnih svetov, medtem ko obstaja le eden  $S_0$ ); je proizveden (ima avtorja); ni neskončen, temveč uokvirjen (slikarski  $S_1$  materialno uokvirja njegov okvir, literarni  $S_1$  pa njegova začetek in konec); ni popoln, temveč opremljen (literarni svet ni nikoli popoln, ampak le opremljen, stavek za stavkom, stran za stranjo; opremljanje ni nikoli dokončno, saj tekst ni neskončen): v možnem svetu bi bilo na vprašanje, ali ima Berlusconi znamenje na levi ritnici, mogoče odgovoriti, saj so vse ostale stvari enake (kot na svetu  $S_0$ ), medtem ko vprašanje, ali ima Sherlock Holmes znamenje na levi ritnici, nima odgovora, saj nam Conan Doyle tega ni nikoli povedal; nazadnje,  $S_1$  ni nujno konsistenten (možno je, da je Lady Macbeth imela otroke, pa tudi, da jih ni imela).

Kot nakazuje moja prva teza, bi rad vpeljal še tretji tip sveta,  $S_2$ , svet ogledala.  $S_2$  omahuje med resničnostjo in neresničnostjo (je neresničen, saj vanj ne morem prodreti, razen v literaturi in domišljiji; toda njegova neresničnost ni enaka neresničnosti možnega sveta, saj ima obliko aktualnosti kot objekt moje zaznave in je torej prikazan; prav tako njegova neresničnost ni enaka neresničnosti slikarskega  $S_1$ , saj lahko nanj vplivam kot na svojo zrcalno podobo); tako kot  $S_1$ , je  $S_2$  singularen (vsako ogledalo prikazuje drugačen svet); tako kot  $S_0$  in za razliko od  $S_n$  in  $S_1$ , je ta svet dan in ne proizveden; je materialno uokvirjen s štirimi stranicami ogledala; ni opremljen, ampak popoln v mejah svojega okvirja (če svoji zrcalni podobi naročim, naj odpre vrata nasproti ogledala, se bo v ogledalu pojavila nova soba ali pokrajina); nazadnje, podobno kot  $S_0$ , je  $S_2$  konsistenten (potem ko se ovemo napake v simetriji, se uklanja zakonom  $S_0$ ).

Značilnosti štirih tipov sveta povzema spodnja tabela:

$S_o$	Resničen	Edinstven	Dan	Neskončen	Popoln	Konsistenten
$S_n$	Neresničen	Mnoštven	Proizveden	Neskončen	Popoln	Konsistenten
$S_1$	Neresničen	Singularen	Proizveden	Uokvirjen	Opremljen	Konsistenten ali nekonsistenten
$S_z$	Resničen/ neresničen	Singularen	Dan	Uokvirjen	Popoln	Konsistenten

Pri zrcalnem svetu je zanimivo to, da se razlikuje od ostalih treh, pa tudi to, da z vsakim od njih deli nekaj značilnosti, zaradi česar lahko služi kot prehod (kot neke vrste vrtljiva vrata med  $S_o$  in  $S_1$ ). Seveda me zanima prav ta prehod. Od tod moja druga teza.

*Teza 2: ogledalo je a) razširitev resničnega sveta, saj tako kot ta prikazuje svet; b) znak literature, saj je, tako kot pri literaturi, tako prikazani ali dani svet uokvirjen; kombinacija teh dveh značilnosti pa prispeva k temu, da je c) utelešenje  $S_1$  znotraj  $S_o$ .  $S_z$  je torej proizveden oziroma ustvarjen, po čemer se razlikuje od  $S_1$ , ki ga utelesi v  $S_o$  (saj je resnična podoba  $S_o$ ). Prikaz ali danost pomenita, da je  $S_z$  stičen s  $S_o$  (med njima je meja – površina ogledala),  $S_1$  pa je ločen od  $S_o$  (kar omogoča vse metafikcijske igre, ki si jih lahko predstavljamo). Uokvirjenje ( $S_z$  je uokvirjen in tako implicitno postavljen kot slika ali fotografija) pomeni, da je ta svet znak  $S_1$ , vrtljiva vrata (ta izraz si izposojam iz *Spüren* Ernsta Blocha) med dvema svetovoma, pri čemer kombinacija danosti in uokvirjenja omogočata utelešenje  $S_1$  znotraj  $S_o$ . Od tod sledi tretja teza.*

*Teza 3: razlika in podobnost med  $S_p$ ,  $S_z$  in  $S_o$  nam omogočata predlagati dedukcijo različnih zvrsti literature, kolikor je namen literature razviti in raziskovati takšno razliko in podobnost*

Poglavitni zaključek, do katerega lahko pridemo na podlagi druge teze, iz katere izhaja tretja, je, da je  $S_z$  posredovanje med  $S_o$  in  $S_1$ : ogledalo je po svojem bistvu instrument zajetja fikcije, vrtljiva vrata med resničnim svetom in svetom fikcije, resnična fikcija, ki je hkrati v našem svetu in zunaj njega. V preostalih tezah bom razvil različne zvrsti literature, ki jih je mogoče deducirati na podlagi tega tristranega odnosa.

*Teza 4:  $S_z$  je mimetičen in proizvaja realistično literaturo*

Prva zvrst je realistična literatura, v katerem je zrcalna podoba razumljena kot zvesta podoba  $S_o$ ; operacija prevoda med  $S_o$  in  $S_z$  proizvede obliko podobnosti. Vemo pa, da je ta operacija operacija simetrije, kar pomeni, da je ta podobnost tudi nepodobnost (obe deklici pomaranče ne držita v isti roki). Od tod izhaja konstitutivna dvoumnost pojma odraza, na podlagi katerega si je marksizem prizadeval postaviti estetiko realizma. Naj gre za odraz brez ogledala (kot pri Leninovi hvali Tolstoja), izbor tipičnih lastnosti na račun drugih (kot pri Lukácsevemu konceptu realizma) ali prelom (kot pri Bahtinu), nemudoma opazimo, da je poglobljena značilnost ogledala ta, da je vektor pozitivne napake, saj *ne* odraža resničnosti oziroma je vsaj ne odraža natančno. Svet ogledala je transponiran skozi simetrijo in površina ogledala kmalu postane ovira ali vrinek in to prav v trenutku, v katerem bi morala biti pozabljena in bi jo moral pogled, če že ne gledalec, spregledati. V tem pogledu je funkcija ogledala enaka funkciji jezika, ki naj bi bil zgolj instrument komunikacije in meri na transparentnost in izginotje, toda v resnici se zmeraj vsiljuje, tako v vsakdanji rabi kot v literarnem umetniškem delu.

*Teza 5:  $S_z$  popači realnost in proizvede pravljичno [marvellous] literaturo*

Ko ogledalo odraža, tudi popači. Vsi smo že kdaj videli stara ogledala z manjšimi poškodbami, ki dnevno sobo naših sorodnikov spremenijo v razstavo pri Madame Tussauds. V tem primeru ogledalo ne bo realistično, temveč pravljično. Pravljični svet je med vsemi literarnimi svetovi najbolj konsistenten. Kot član množice svetov  $S_1$  ni popoln, ampak opremljen, toda visoko raven konsistentnosti pridobi zaradi tega, ker je kljub temu, da ga je ustvarila avtorjeva domišljija, narejen z operacijo prevoda iz  $S_o$ . To je svet, v katerem lahko čarobni izrek buče spremeni v kočije ter miši v sive konje.  $S_{1-p}$  je zelo eksotičen svet, a konsistentno izpeljan iz  $S_o$  – o tem priča ohranitev naših moralnih vrednot. Je eksotičen, a zelo konservativen svet.

120

*Teza 6:  $S_z$  z uporabo sistematične inverzije proizvede literaturo nonsensa*

Svet *V ogledalu* ima elemente pravljičnega sveta (njegova raba operacije inverzije je izjemno konsistentna).<sup>18</sup> Toda jasno je, da je več kot to – je svet nonsensa. Takšen svet je od  $S_o$  bolj oddaljen kot  $S_{1-p}$ .  $S_{1-p}$  je nemogoč (po naključju) zaradi

<sup>18</sup> Cf. Lewis Carroll, *Aličine dogodivščine v Čudežni deželi in V ogledalu*, prev. Gitica Jakopin, Mladinska knjiga, Ljubljana 1990.



svojega nazornega eksotizma.  $S_{1-n}$  gre še korak dlje, saj subvertira forme čutnega zora, prostor in čas, ali, z drugimi besedami, samo strukturo našega sveta (Alico, ki mora teči vedno bolj hitro, da bi lahko ostala na istem mestu, lahko povežemo z Zenonovima paradoksa puščice, ki se giba, a se hkrati ne giba, ter Ahila in želve – kot se je izrazil Valéry: »*Junak Ahil, tekač negibnosti!*«<sup>19</sup>). Drugače rečeno, nonsens se iz območja metafore (buča je kočija) premakne na območje paradoksa. V *Ogledalu* ne subvertira le form čutnega zora (kar ustreza Kantovi transcendentalni estetiki), temveč tudi kategorije (kar ustreza Kantovi transcendentalni analitiki), ki prav tako prispevajo k strukturi našega sveta – v svetu nonsensa učinek pride pred posledico (Bela kraljica najprej zakriči od bolečine, šele nato se zbode z iglo). Slej ko prej je prizadeta tudi simbolna forma – jezik: pesem *Žlabudron* je treba najprej prebrati v ogledalu, saj je natisnjena vzvratno, a jo je tudi potem težko razumeti zaradi prevelikega števila skovank. To pomeni, da je  $S_{1-n}$  drugačen od  $S_0$  zato, ker je logično, in ne metaforično eksotičen.  $S_z$ , svet ogledala, v katerega vstopi Alica, ponuja prehod v paradoks – svet nonsensa ni svet, v katerem bi lahko živeli, saj je v njem porušeno celotno ogrodje  $S_0$ , tudi moralne vrednote, ki jih tam brani le Alica. Seveda pa lahko ta razkroj interpretiramo tudi kot osvoboditev od vsakdanjih omejitev sveta. Sedaj razumemo, zakaj lahko svet nonsensa obstaja le v kratkotrajnosti sanj. Ker je kategorično, ne le empirično nemogoč, v njem ni mogoče živeti, čeprav je konsistenten.

*Teza 7:  $S_z$  vpelje element fikcije v  $S_0$ , s čimer proizvede fantastično literaturo*

Obstaja pa še eno ogledalo, še en  $S_z$ , ki se razvije v še en  $S_1$ , s katerim je  $S_{1-n}$  v določeni zvezi: svet fantastike. Ogledalo lahko učinkuje pravljlično, tako kot v *Sneguljčici*, ali pa na način nonsensa, tako kot v *Ogledalu* – lahko pa tudi fantastično. To bo pokazal preprost miselni eksperiment. Predstavljajte si, da sedite v polni kavarni, ki ima na zadnji steni ogromno ogledalo. Vašo pozornost pritegne eden od gostov (s svojo držo, oblačili, gibi ...). Ko pa slučajno pogledate v ogledalo, njegove podobe v njem ne boste našli: v ogledalu vidite mizo, za katero sedi, ter ljudi, ki ga obkrožajo, le njega ne. S tem ste padli v svet fantastike, podobno kot Jonathan Harker, ki v slavnem prizoru na začetku romana ugotovi, da grof Drakula nima zrcalne podobe.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Paul Valéry, »Morsko pokopališče«, v: *id.*, *Paul Valéry*, prev. Boris A. Novak, Mladinska knjiga, Ljubljana 1992, str. 65.

<sup>20</sup> Cf. Bram Stoker, *Drakula*, prev. Boris Verbič, Tehniška založba Slovenije, Ljubljana 1988.

$S_{1-f}$  ni prav nič eksotičen – kavarna je povsem običajna kavarna in  $S_{1-f}$  je opremljen z vsemi realijami iz  $S_0$ . A v njem je neka hiba, neka napaka, in prav skozi njo se priplazi iracionalno. To ni racionalnost, ki v paradoksu doseže svoje omejitve, tako kot pri nonsensu, niti nekaj, kar leži onstran razuma, ampak nekaj, kar leži pod njim, kar se ne zmeni za človeštvo ter njegove argumente in afekte – nekaj, česar utelešenje je smrt. Lacan temu pravi realno, ki ga zoperstavi realnosti našega življenjskega sveta in ki ga definira kot nemožno ali kot tisto, kar ne moremo dojeti, saj ne more biti simbolizirano z jezikom. Realistično in pravljичno ogledalo vsako na svoj način odpirata svetove realnosti. Ogledalo nonsensa v svoji krutosti ne gre do konca – Srčna kraljica («Stran z njegovo glavo!») je bolj groteskna kot grozljiva, jezik pa se v tem svetu ubrani pred poskusom subverzije, saj se Alica prebudi iz svojih sanj. Za razliko od nje Gregor Samsa, katerega preobrazba je dokončna, sreča Realno, zato je edina pot, ki mu ostane odprta, pot smrti.

Zaradi vsega tega je videti, da ogledalo ni le objekt iz našega resničnega sveta, temveč tudi filozofski objekt, saj s paradokсно inverzijo simetrije v našo realnost vpelje napako (otrok v ogledalu ni isti otrok kot tisti, ki v ogledalo pogleda), ki grozi, da jo bo uničila.

Za zaključek bom predstavil še svojo zadnjo tezo.

*Teza 8: odnos med  $S_0$  in  $S_z$  proizvaja fikcijo*

Odnos med dvema vrstama svetov je tisti, ki proizvaja fikcijo. Z drugimi besedami, fikcija obstaja le, če obstaja ogledalo, bodisi pravo (kot v Van Eyckovem *Portretu zakoncev Arnolfini*) bodisi metaforično (jezik kot metaforično ogledalo). Ta odnos je sestavljen iz dveh elementov. Prvi je dialektika odraza, njegove zvestobe in nezvestobe. Simetrija kot geometrična operacija prevoda je mešanica podobnosti in nepodobnosti. Zato Vološinov in Bahtin v svojem poskusu preseči aporije tradicionalnega marksističnega koncepta odraza govorita o prelomu jezika.

122

Njegov drugi element je dialektika podobe, njenega okvirja, ki jo omeji in postavi v kompozicijo, ter potencialno neomejenega sveta, na katerem deluje in ki nenehno ogroža trdnost okvirja. Lahko bi rekli tudi, da je  $S_z$  hipni posnetek, s katerim tako časovno (trenutek brez prej in potem) kot prostorsko (zaprt prostor) fiksiramo svet, čeprav je obenem tudi sam svoj svet (za vrati na nasprotni strani sobe je vedno neka pokrajina).

Naj povzamem svoje ugotovitve. Izhajal sem iz posamičnih lingvističnih »napak«, ki določajo slog, nato pa prešel k strukturni napaki – najdemo v Lacanovem zrcalnem stadiju –, ki je vzrok razvoja subjekta »v fiktivno smer«. Ogledalo tako postane filozofski objekt, saj služi kot prehod oziroma kot vrtljiva vrata med svetom realnosti in svetom fikcije. Pravzaprav bi moral o svetovih fikcije govoriti v množini, saj ogledalo z dialektiko zvestobe in dialektiko podobe proizvaja več tipov literature, poleg realistične tudi pravljичno, nonsens in fantastično.

*Prevedel Rok Benčin*



Rok Benčin\*

## Logike Proustovih svetov

Umetnosti se imamo zahvaliti, da namesto enega samega, našega sveta vidimo, kako se ta pomnožuje tako, da nam je na voljo toliko svetov, kolikor je izvirnih umetnikov, svetov, ki so drug od drugega bolj različni kot tisti, ki krožijo po neskončnosti, svetov, ki nam še dolga stoletja v času, ko je ugasnilo žarišče – naj se mu je reklo Rembrandt ali Ver Meer – še zmeraj pošiljajo svoj čisto posebni žarek. (*Spet najdeni čas*)

»Lahko, da je kritika filozofije, kot jo izvaja Proust, eminentno filozofska.«<sup>1</sup> Če ta hipoteza pri Deleuzu ne bi bila nekako že vnaprej potrjena, se monografija o Proustu najbrž ne bi znašla med Deleuzovimi zgodnjimi knjigami o Humu, Kantu, Nietzscheju in Spinozi. Hipoteza po eni strani drži zato, ker Proust v svojem romanu odgovarja na probleme, ki jih je našel pri Platonu, Leibnizu, Kantu in Bergsonu. Reševanje istih problemov pa ni isto kot predstavljanje istih rešitev v drugem mediju – zato Deleuza ne zanima vprašanje vplivov, temveč vprašanje preobratov. Proust je morda res platonist, toda pravo vprašanje je, kaj se s platonizmom zgodi pri Proustu. Drugi razlog za potrditev hipoteze je Proustova »podoba misli«,<sup>2</sup> ki je sicer nasprotna klasično-filozofski, vendar lahko na njej participira neka nova filozofija: filozofski podobi ljubezni do modrosti nasprotuje s podobo naključnih srečanj, ki nas prisilijo v mišljenje in spremenijo koordinate našega življenjskega sveta. Proustov pripovedovalec se v procesu učenja, ki po Deleuzu tvori *Iskanje izgubljenega časa*, sooča s pretresi, ki ga popeljejo k resnici. To učenje napreduje skozi razvozlanje različnih tipov znakov, ki pripadajo štirim svetovom proustovskega univerzuma: svetu mondenosti, svetu ljubezni, svetu čutnih vtisov in končno svetu umetnosti, ki retroaktivno učinkuje na vse ostale.<sup>3</sup>

125

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Proust in znaki*, prev. Jana Pavlič, Študentska založba, Ljubljana 2012, str. 100.

<sup>2</sup> *Ibid.*, str. 95–102.

<sup>3</sup> *Ibid.*, str. 15–23.

\* Filozofski inštitut ZRC SAZU

## Proust, bralec Badiouja?

Sledeč Deleuzovemu postopku branja Prousta Jean-Jacques Lecercle opiše dve bistveni karakteristiki filozofskega branja literature: »ekstrakcija problema, ki je v tekstu navzoč, čeprav ni eksplicitno formuliran« (problem učenja), in »konstrukcija koncepta, s katerim [ta problem] zgrabimo« (koncept znaka).<sup>4</sup> Lecerclova knjiga o filozofskem branju literature poleg analize »metod« obeh glavnih protagonistov (Deleuza in Badiouja) predlaga še verifikacijo teh metod na primeru del, ki niso (in morda tudi ne morejo biti) del zasebnega kanona obeh filozofov: kako na primer brati *Drakulo* z Deleuzom ali *Frankensteina* z Badioujem?<sup>5</sup> Izhajajoč iz Lecerclovih predpostavk, da sta Deleuze in Badiou najpomembnejša sodobna filozofa in da je njuni metodi treba preizkusiti na neznačilnih primerih, ter iz asociacij, ki se sprožajo na sledi pojmov, ki jih ob branju Prousta uporablja zgodnji Deleuze – pojmov, ki kasneje izginejo iz njegovega besednjaka ali pridobijo izrazito negativno konotacijo (svet, ideja, resnica, platonizem ...) in ki so precej značilnejši za Badiouja –, bomo izvedli miselni eksperiment.

Vprašanje, ki je v primerjavi z vso možno kompleksnostjo križišča med filozofijo in literaturo namerno redukcioniistično, bo naslednje: če lahko Mallarméja obravnavamo kot pesnika biti in dogodka (kot ju poznamo iz *Biti in dogodka*, torej osrednje Badioujeve knjige), ali lahko Prousta obravnavamo kot pisatelja pojava in eksistence (kot ju Badiou pojasnjuje v *Logikah svetov*, nadaljevanju *Biti in dogodka* in s tem drugim delu svojega filozofskega sistema)? Takšna zastavitev sproži številne pomisleke, a omejimo se na tiste, ki izhajajo iz Badioujeve filozofije same. Badiou si svoj prostor v sodobni filozofiji zagotovi ravno s tem, ko ontologijo razveže od poetike in nasloni na matematiko (medtem ko se analitična filozofija poveže z znanostjo na račun ontologije in ko fenomenologija ontologijo poveže s poezijo, znanosti pa odreče zmožnost mišljenja). Toda vezivo Badioujevega sistema tvorijo prav navzkrižne povezave med načelno ločenimi področji: matematični koncepti, ki jih filozofija razglasi za ontološke, pojasnjujejo politične situacije; umetnost podvaja ontološke koncepte in se povezuje s politikom; psihoanaliza pouči filozofijo o ljubezni in subjektu; ipd.

<sup>4</sup> Jean-Jacques Lecercle, *Badiou and Deleuze Read Literature*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010, str. 68–69.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 158–188.

O Mallarméju, osrednji literarni referenci v *Biti in dogodku*, torej lahko govorimo kot o pesniku biti. Toda kaj ima s tem opraviti Proust? Njegovo ime se ne pojavlja na Badioujevih seznamih (ki so pomemben del stilistike njegovega pisanja)<sup>6</sup> velikih umetnikov. Poleg nekaj odklonilnih omemb (podobnosti med Proustovo in Beckettovo prozo so varljive, prva pa ni na ravni druge; Proust se moti, ko resnico ljubezni najde v ljubosumnosti in ne v igri razlik)<sup>7</sup> je Badiou Proustu posvetil le eno predavanje, ki pa je ostalo neobjavljeno. Prousta moramo torej Badiouju podtakniti.

Badiou res ne bere Prousta (oziroma ne piše o svojem branju), ostaja pa vprašanje, ali Proust ne bere Badiouja (Lecerclé si to vprašanje o Badiouju zastavi v zvezi z Mallarméjem in Beckettom), ali torej v Proustu ne bi mogli prepoznati določenih Badioujevih konceptov ter ali lahko Proustov tekst pokaže na zagate teh konceptov in jih celo dopolni. Z vidika Badioujevega sistema bi lahko takšno vprašanje izhajalo iz verifikacije zmožnosti tega sistema za branje proze. Lecerclé opaža, da Badiou, »kadar ravno ne bere *pesmi*, da bi v njih našel latentno prozo, bere avantgardno prozo, da bi v njej našel latentno *pesem*: tega pa ne moremo z lahkoto početi s proznimi pripovedmi, tj. z romani in povestmi«. <sup>8</sup> Filozofova naloga res ni, da govori o čemerkoli, toda morda obstaja Badioujevemu sistemu imanentna zahteva po obravnavi proze. Takšno hipotezo tvegamo na podlagi Badioujeve potrebe, da svojo osnovno filozofsko tezo, ki zadeva bit in jo razvije *Bit in dogodek*, v *Logikah svetov* razširi na pojavnost in eksistenco. Morda premiku od biti k pojavnosti in eksistenci na poetološki ravni ustreza premik od poezije k prozi. Tako odkrijemo prazno mesto v strukturi (če imamo »pesnika biti«, potrebujemo še »pisatelja pojavnosti«), mesto, ki ga morda lahko zasede prav Proust. Naša naloga bo pokazati, kako lahko Proustovo in Badioujevo delo beremo kot dva odgovora na isti problem, z vidika katerega lahko oba opusa razumemo na nov način.

<sup>6</sup> »V 'Tretjem osnutku za manifest afirmacionizma' se Badiou z velikim veseljem predaja adolescentski igri sestavljanja seznama velikih umetnikov 20. stoletja: Pessoa, Picasso, Schönberg, Brecht [...], če izvzamemo Prousta (ki ni po njegovem okusu, kar ga razlikuje od Deleuza) in D. H. Lawrence, opazimo, da gre za bistveno modernistični kanon, v katerega bran se postavi v teh naših postmodernih časih« (*Ibid.*, str. 119).

<sup>7</sup> Alain Badiou, *Beckett. L'incroyable désir*, Hachette, Pariz 2006, str. 61, in Alain Badiou in Slavoj Žižek, *Hvalnica ljubezni*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2010, str. 31.

<sup>8</sup> Jean-Jacques Lecerclé, *Badiou and Deleuze Read Literature*, str. 158.

## Problem izbire sveta

Svet postane filozofski problem tedaj, ko metafizične predstave o kozmosu kot celoti stvarstva izgubijo svojo predstavno vrednost in filozofsko veljavo, kar po Koyréju prinese znanstvena revolucija v 17. stoletju.<sup>9</sup> Novi, znanstveni koncepti neskončnega univerzuma niso prevedljivi v medij predstave, zato je dojemanje življenjskega sveta odslej podvrženo kontingenci. Filozofija ta problem zabeleži z Leibnizevo problematiko neskončnega števila možnih svetov – a če Leibniz problem izbire edinega od možnih svetov, ki bo tudi udejanjen, prepusti Bogu, se sodobna filozofija sooča z aktualizacijo množstva svetov, v katero so vržena človeška bitja.

*Logike svetov* bi lahko razumeli prav kot Badioujev odgovor na udejanjeno množstvo svetov. Z vidika njegovega sistema pa je prehod od *Biti in dogodka* k *Logikam svetov* prehod od vprašanja biti (in biti resnic) k vprašanju pojavnosti (in pojavnosti resnic). Osnovno vprašanje logike je, »kako se lahko bistvena razveza biti-mnoštva daje kot lokalna povezava in končno kot stabilnost svetov«. <sup>10</sup> Trikotnik Bit-dogodek-subjekt resnice se tako razširi v kvadrat bit-pojav-dogodek-subjekt resnice. Z vidika samega *argumenta* gre torej za ponovitev: nova knjiga naj bi dopolnila sistem, v resnici pa se ista knjiga napiše še enkrat, variacije v argumentu pa poskušajo popraviti pomanjkljivosti izvirnika. Nalogi *Biti* in *Logik* sta tako analogni in ju lahko grobo povzamemo v treh točkah: 1) z matematiko/logiko prikazati konstrukcijo konsistentnosti situacij biti/svetov (in obenem dokazati neobstoj Celote biti/pojavnosti); 2) pokazati na element, ki ga ta konstrukcija konstitutivno izključuje; 3) opisati obstoj subjekta resnice, ki temelji na dogodku, z vidika katerega se konstrukcija situacije/sveta izkaže za nekonsistentno (v situaciji/svetu se pojavi element, ki po zakonu situacije/sveta ne bi smel obstajati), sam pa vpelje novo konsistenco neke resnice.

128

*Bit in dogodek* je v primerjavi z večino drugih Badioujevih knjig precej skop z literarnimi in nasploh umetniškimi primeri. Med poglavji, posvečenimi Badioujevemu dialogu z velikimi misleci preteklosti, umetnike zastopata le Mallarmé in Hölderlin. Če Hölderlina zaradi očitnega *hommagea* (in hkrati nasilnega pre-

<sup>9</sup> Cf. Alexandre Koyré, *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*, prev. Božidar Kante, ŠKUC, Ljubljana 1988.

<sup>10</sup> Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l'événement*, 2, Seuil, Pariz 2006, str. 111.



vzema literarne reference) Heideggerju odštejemo, nam ostane Mallarmé kot ključna umetniška figura knjige. Meditacija o njegovi pesnitvi *Met kock* stoji na ključnem mestu, na pregibu med obravnavo biti in obravnavo dogodka. Na tem mestu Badiou Mallarméjevo poezijo obravnava kot poezijo, ki udejanja dogodek, kot pesniški model dogodka: »Mallarméjeva pesem [Badiou poglavje začne z »Un poème de Mallarmé fixe toujours«, lahko bi torej vzeli katerokoli njegovo pesem] vedno določi kraj nekega naključnega dogodka, ki ga je treba interpretirati izhajajoč iz njegovih sledi.«<sup>11</sup> Kasneje – v *Pogojih* – pa jo obravnava tudi kot pesniški ekvivalent matematični razgrnitvi čiste biti kot biti: ideja Mallarméjeve poezije je »ideja, ki zajame od biti njeno indiferentnost do vsake relacije, njeno ločeno bleščanje, njeno množtenost, iz katere ne izhaja nobeno Vse«.<sup>12</sup> Mallarméjeva ideja torej ni ideja konsistentnih množtev, formiranih v situacije, temveč ideja biti v njeni razvezi. Če bomo hoteli Prousta obravnavati kot »pisatelja pojavnosti«, bomo morali pokazati, da se konsistentnost svetov v njegovem romanu kaže z vidika neuspeha te konsistentnosti in s tem z vidika subjekta resnice.

*Logike svetov* so v nasprotju s predhodnico polne umetniških in nasploh empiričnih primerov – kot bi bilo od knjige o pojavnosti tudi pričakovati. Struktura poglavij je tridelna: argument je najprej razložen s pomočjo empiričnih primerov (ki so predvsem umetniški in politični), nato v konfrontaciji z eno od velikih figur iz zgodovine filozofije (ali »antifilozofije«), naposled pa formaliziran s pomočjo matematične logike. Arbitrarnost izbire primerov je v kontrastu z Badioujevim zatrjevanjem, da »logika« pojavnosti ni subjektivna – ne v pomenu poljubnosti oziroma relativnosti ne v kantovskem pomenu transcendentnega subjekta –, temveč podvržena (po Badioujevi »objektivni fenomenologiji«) zakonitostim matematične logike. A te nas ne pripeljejo od množstva možnih do edinega dejanskega sveta, ampak določijo le zakonitosti kateregakoli sveta. Tudi če so zakonitosti pojavnosti objektivne, kot trdi Badiou, svet določajo le formalno. Isto množstvo se lahko namreč pojavlja v več svetovih: »Ne samo, da obstaja pluralnost svetov, ampak se isto množstvo – ontološko 'isto' – na splošno so-pojavlja v več svetovih.«<sup>13</sup> Eksistenca torej ni ontološka kategorija (na ravni ontologije obstajajo le množstva, ne objekti), temveč logična, ne zadeva biti, am-

<sup>11</sup> Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, Pariz 1988, str. 213.

<sup>12</sup> Alain Badiou, *Pogoji*, prev. Samo Tomšič in Ana Žerjav, Založba ZRC, Ljubljana 2006, str. 119.

<sup>13</sup> *Ibid.*, str. 124.

pak tubit (objekt, vezan na svojo pojavnost v nekem svetu).<sup>14</sup> Kantovsko transcendentarno določa pogoje možnosti izkustva, ki formira dano čutno raznoterje, Badioujevo (logično) transcendentarno pa določa oziroma ureja pojavnost množtev (biti) in kot takšno objektivno pripada določenemu svetu. Pluralnosti svetov ne moremo uokviriti v svetu, ki bi vseboval vse svetove, torej v totaliteti ali univerzumu, saj celota ne obstaja, kar po Badiouju »ni fizična ali fenomenološka evidenca«, ampak odkritje matematikov.<sup>15</sup> Celoto nadomesti Cantorjeva mnogoterost neskončnosti, neki svet pa je lahko le »lokalni kraj identifikacije bivajočih«.<sup>16</sup>

Nas tako odgovor na izhodiščno vprašanje – kako razvezana množstva tvorijo povezave in stabilnost svetov – vrača k ponovitvi vprašanja? Vsako množstvo je množstvo množtev, toda vsak svet je spet svetovje svetov ... Zdi se, da k temu sklepu navaja poljubna narava Badioujevih primerov svetov: z ovijalkami obraščena hiša na podeželju, Maeterlinckova zgodba in Bartókova opera o Sinjebradcu, demonstracije na Place de la République, slika Huberta Roberta *La Baignade*, bitka pri Gavgamelah, politična zgodovina Québeca. Logična konstrukcija sveta je neodvisna od subjekta in univerzalna v pomenu, da velja za vsak možen svet, definicija nekega sveta pa je odvisna od jezikovne arbitrarnosti. Prehod od biti k pojavnosti torej pri Badiouju ni prehod od biti k »temu« ali »našemu« svetu, temveč k svetu kot takšnemu, k množstvu možnih svetov (tudi naslov knjige je v množini). V tem smislu je morda paradigmatski ali zadostni primer sveta ravno *slika* (tudi osnovni primer umetniške resnice v *Logikah* je slikarstvo – slike konj od jamskih slikarjev iz prazgodovine do Picassa): karkoli damo na platno, lahko uokvirimo kot primer sveta.

130

Kaj pa človeška bitja, ki – heideggrovsko rečeno – so v svetu oziroma imajo svet? Človeški svetovi so morda zgrajeni zgolj iz teles in govoric (vsaj tako po Badiouju trdi ideologija t. i. »demokratičnega materializma«), sredi katerih se izgublajo umrljiva bitja, imenovana človeške živali, morda pa se lahko v teh svetovih pojavijo tudi resnice, po katerih lahko ta bitja uravnajo svoje življenje in s tem postanejo nesmrtna (s takšnimi svetovi se ukvarja Badioujeva »materialistična dialektika«). Človek ima po Badiouju z logičnega vidika poseben status:

<sup>14</sup> »Eksistenca (kot tudi smrt) je torej kategorija pojavnosti in ne biti.« Alain Badiou, *Logiques des mondes*, str. 608.

<sup>15</sup> *Ibid.*, str. 121.

<sup>16</sup> *Ibid.*, str. 123.

»Človek je žival, za katero je značilno, da participira na zelo veliko svetovih, da se pojavlja na neomejenem številu krajev.«<sup>17</sup> Krajše: »Človeška žival je bivajoče tisočerih logik.«<sup>18</sup> Vse te logike pa človeku ne omogočijo orientacije v njegovi eksistenci: »Svet, dan v logiki svoje pojavnosti (neskončnost njegovih objektov in relacij), ni tisto, kar sproži možnost življenja. Vsaj če je življenje nekaj drugega kot eksistenca.«<sup>19</sup> Šele na sledi dogodka, ki je prekršil transcendentalni red sveta, lahko človeška žival stopi v sestavo subjekta in živi za neko *resnico*, torej za tisto, kar v Badioujevi formulaciji *tudi* obstaja, čeprav obstajajo *zgolj* telesa in govorice. V času svoje kratke eksistence dobi vsako človeško bitje nekaj priložnosti za življenje, sklene Badiou.

Rekli smo, da je namen njegovega sistema pokazati konstrukcijo konsistentnosti situacij/svetov, da bi potem lahko dogodek opisal kot izjemo, ki to konsistentnost poruši. V *Logikah* Badiou skladno s tem razloži, kaj je dogodek kot *prekinitev* v določenem svetu pojavnosti. Toda pravi izziv knjige je, kako utemeljiti pojavnost resnic, ki so po definiciji *transsvetne* – njihova pojavnost ni omejena na določen svet. Prazgodovinska slika konj ni le sled dogodka v svetu človeških živali, živečih v Chauvetovi jami pred 30.000 leti, ampak je tudi danes resnica, ki jo lahko kot tako prepoznamo tudi v svetu, v katerem so nastale na primer Picassove slike. Razlago povezave razvezanih množtev v stabilnost svetov in njihove razveze ob dogodku bi morali zato dopolniti z vprašanjem, kako resnica vzpostavi povezavo med svetovi oziroma konstituira svoj lasten svet.

Paradigmo Badioujevih svetov smo opredelili kot slikarsko zato, ker so »uokvirjeni« od zunaj, ne zato, ker ne bi imeli časovne dimenzije. To ne pomeni, da so določeni povsem arbitrarno, saj morajo zanje veljati logični zakoni (kakor tudi najbolj abstraktno slikarstvo temelji na imanentni logiki). Toda formalno-objektivno formacijo možnih svetov Badiou obravnava ločeno od njihovega subjektivnega momenta. Zato se dvojici subjekt/objekt pri Badiouju pridružuje dogodek, ki pola povezuje. Z njim se Badiou ogne Leibnizevi problematiki objektivne dedukcije določenega sveta kot edinega obstoječega kakor tudi Nietzschejevi volji do moči kot prisvajanju sveta z interpretacijo ali Heideggerjevi vrženosti v svet. Dogodek je kršitev logičnih zakonov sveta in podlaga formacije subjekta in

<sup>17</sup> *Ibid.*, str. 536.

<sup>18</sup> *Ibid.*, str. 124.

<sup>19</sup> *Ibid.*, str. 529.

tako sam ne pripada ne enemu ne drugemu polu. Človeška žival je vržena med množico svetov in zapada njihovim specifičnim logikam, svet pa si začne prisvajati šele prek reakcij na dogodke znotraj svetov. V tem smislu bi lahko rekli, da šele sprememba sveta določi svet (ali zanikanje spremembe, odvisno od tipa subjekta, ki se vzpostavlja). Tudi v svetovih, kjer dogodek manjka, kjer se zdi, da postopki resnice ne potekajo, svetove prečijo sledi preteklih dogodkov, katerih poziv ostaja zavezujoč.

Predpogoj ali morda že prvi korak vstopa človeške živali v proces resnice je tako nekaj, čemur bi lahko rekli *izbira sveta*, ki ima svoj negativni – redukcija množstva svetov – in pozitiven moment – deklaracija dopolnilnega, »istega« sveta, sveta določene nastajajoče resnice. Da se sam Badiou v zadnjih letih vse bolj posveča temu problemu, kaže naslov njegovih seminarjev zadnjih nekaj let: »Imanenca resnic«. Če je osnovni opis njegovega koncepta resnice »imanentna izjema«, kot zapiše v uvodnem pojasnilu, in če se je doslej ukvarjal predvsem z vidikom izjeme, bi se zdaj »rad vrnil k imanenci in z neke vrste obratom perspektive raziskal – ne več, kaj je neka resnica z vidika sveta, v katerem vznikne, ampak – kaj postane svet, ko je zaznan in mišljen izhajajoč iz neke resnice«.<sup>20</sup>

## Proustovi svetovi

Videli smo, da je vsako umetnino mogoče obravnavati kot določen svet, umetniško resnico pa kot transsvetno. Kandidatura Proustovega *Iskanja izgubljenega časa* za privilegirani primer, »prozo pojavnosti«, pa temelji na hipotezi, da je problem romana ravno problem izbire sveta, problem orientacije človeške živali v množstvu svetov v spletu z njeno končno subjektivacijo v procesu resnice. Roman ta problem vsebuje v dvojnem smislu: prvič, *Iskanje* ni le določen svet, temveč je »logika svetov« tudi tema romana – problem orientacije in subjektivacije je problem za samega pripovedovalca; drugič, problem konstrukcije svetov je tudi problem konstrukcije *Iskanja*, saj je z njim sama forma romana postavljena pod vprašaj, njegova eksistenca kot objekta pa je že posledica procesa subjektivacije, ki je prikazan v sižeju romana. V nadaljevanju bom vse to poskušal pokazati s preiskavo štirih hipotez.

<sup>20</sup> <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/seminaire.htm>

### 1. Iskanje je roman o pojavnosti

Uvodne vrstice Proustovega romana poskušajo opisati trenutek, preden zaspi-mo: »že so se mi oči tako nanagloma zaprle, da nisem utegnil niti pomisliti: 'Zdaj zdaj bom zaspal.' Čez pol ure pa me je predramila misel, da je čas zaspati.«<sup>21</sup> Iz-kaže se, da ta trenutek ne more biti izhodišče proznega teksta, saj je vedno že zamujen in dostopen zgolj z druge strani: trenutek, ki sproži prozo, je lahko šele trenutek, ko se (nehote) prebudimo. Spanje samo pri Proustu ustreza virtualne-mu času pred stvarjenjem, času Leibnizovega božjega duha, v katerem so zbrani vsi možni svetovi: »Okrog človeka, ki spi, so razvrščeni v pravilnem zaporedju ure, leta in svetovi. Ko se zbudi, jih nagonsko povpraša za svet, in v hipu se mu razodene, na kateri točki zemeljske oble prebiva[.]« A ko se sredi noči zbudimo, so ne le oči, ampak tudi duh soočeni s temo, ki jo duh dojema »kot stvar brez vzroka, kot nerazumljivo, resnično temno stvar«. Ta temna stvar (»une chose obscure«) se vrine med vrsto možnih svetov in dejanski svet ter ovrže jasnost izbire sveta: »vrste krajev in ur pa se lahko zamešajo in raztrgajo«. Povod za to zmešnjavo je sicer manj metafizičen: sredi noči se zmedeni prebujamo »zaradi nerodne lege stegna« ali če zaspi-mo »v položaju, ki se od onega, v katerem nava-dno [spimo], preveč razlikuje«, kar lahko vrže naš »svet iz tečajev«.

Morda smo nepričakovano naleteli na paradigmatški uvodni prizor moderne literature, saj se s podobnimi težavami sooča tudi Gregor Samsa na prvi strani *Preobrazbe*.<sup>22</sup> Toda če gre pri Kafki za nekakšen dogodek (Gregor ne more zaspati na svojem boku, kakor je navajen, saj boka več nima), gre pri Proustu za razcep med bitjo in pojavnostjo, za kontingenco pojavnosti glede na bit, ki se pojavlja, kar je v izhodišču Badioujevih *Logik svetov*. Svet prebujajočega se pripovedovalca je na ravni razvezane biti, »prvobitne preprostosti«, ko mu ostane »samo občutek, da [živi], isti kot najbrž trepeče v globinah živali«. Preden pa se prebujajo-či pripovedovalec ove, v kateri sobi je, ga telesno neudobje v »virtincu zmedenih podob« preseli v sobe, kjer ga je občutil že kdaj prej, in okoli njega spomin poleg pohištva postavi celotne svetove Combraya, Balbeca, Benetk in drugih ključnih krajev njegove preteklosti. Pomiritev, ki jo prinese popolno prebujenje, je le za-časna, saj je že v naslednjem prizoru prestavljen v spalnico iz svojega otroštva, ovito v podobe iz laterne magike, ki ukine mukoma postavljeno pregrado med

<sup>21</sup> Dokler ni drugače navedeno, navajamo iz Marcel Proust, *V Swannovem svetu*, prev. Radoj-ka Vrančič, Cankarjeva založba, Ljubljana 1987, str. 105–113.

<sup>22</sup> Sklicujemo se na analizo Tadeja Trohe, »Kafka in nepovratno«, *Problemi* 3–4/2012, str. 143–163.

resničnim svetom in svetom fikcije. Mladi Marcel pobegne nazaj h gotovosti – v objem staršev, a pobeg je spet le navidezen, saj ga nemudoma zaplete v ojdipski trikotnik (prizor z maminim poljubom za lahko noč), podvojen z družbenim (poljub prepreči obisk Swanna, čigar dvoumni družbeni položaj napove socialno tematiko romana).

Prvi svet, prikazan v *Iskanju*, je svet Combraya, fiktivnega mesta pripovedovalčevega otroštva. Geneza tega sveta je opisana v slavnem prizoru z magdalenico, potopljeno v čaj, čeprav izvira že iz začetnih opisov prebujanja: »Tako sem dolgo časa ob tistih urah, ko sem se ponoči prebujal in mislil na Combray, videl v spominu le nekakšen svetel izrezek sredi nerazločne teme [...]; bilo je, kot da v vsem Combrayu ni ničesar, razen dveh nadstropij[.]«<sup>23</sup> Šele z magdalenico se razgrnejo koordinate tega izgubljenega sveta: »tako je vse, kar ima obliko in trdnost, vstalo z mestecem in vrtovi vred iz moje skodelice čaja.«<sup>24</sup> Svet Combraya ima vse značilnosti literarnega oziroma fiktivnega sveta po Lecerclovi tipologiji svetov: v nasprotju z resničnim svetom ni neskončen in popoln, ampak uokvirjen in opremljen.<sup>25</sup> Combray ni resnični Illiers iz Proustovega otroštva, ampak ga tvori le tisto, kar o njem zapiše Proust, oziroma kar pride iz pripovedovalčeve skodelice čaja. Posebnost *Iskanja* pa je, da je produkcijski proces tega sveta tudi sam tema romana; v Badioujevih terminih: svet romana vključuje tako svet Combraya kakor njegovo transcendentalno kot posebni element.

Seveda bi lahko trdili, da svet Combraya ni poskus objektivne reprezentacije Illiersa – kar bi bila lastnost realistične literature –, ampak subjektivna avtorska predstava o njem – kar je znak modernistične literature. S tem bi transcendentalno tega sveta in nasploh enotnost *Iskanja* pripisali subjektivnosti, s čimer bi se oddaljili od Badioujeve filozofije, ki vztraja pri objektivno-logičnem značaju transcendentalnega (ki pa ga prav tako ne moremo zvesti na predpostavko o realizmu kot objektivni reprezentaciji zunajumetniškega sveta). Med filozofskimi bralci Prousta je že Adorno ostro nasprotoval subjektivistični interpretaciji: »Proust dekomponira enotnost subjekta s pomočjo njegove lastne introspekci-

<sup>23</sup> Marcel Proust, *V Swannovem svetu*, str. 145–146.

<sup>24</sup> *Ibid.*, str. 150.

<sup>25</sup> Cf. Jean-Jacques Lecercle, »Napaka/ogledalo: kako proizvajati fikcijo«, pričujoča številka *Filozofskega vestnika*.

je: subjekt se naposled spremeni v prizorišče pojavljajočih se objektivnosti.«<sup>26</sup> Ko na primer pripovedovalec izve, da ga je Albertine končno zapustila, mora novico sporočiti vsem svojim jazom, na primer tistemu, ki sedi na frizerskem stolu: »Na ta jaz sem čisto pozabil, in ko se je prikazal, sem se razjokal, kot se razjočeš na pogrebu, če pride star služabnik, ki je poznal pokojnico.«<sup>27</sup>

## 2. *Ne pojavlja se svet kot celota, temveč mnoštvo svetov*

Prikaz pripovedovalca in drugih oseb v romanu določajo pravila pojavnosti svetov. Poleg lokalnih svetov, kakršen je svet Combraya, obstajajo tematski svetovi, ki določajo celotno strukturo romana. Seznam teh svetov bom povzel kar po Deleuzu: svet mondenosti, svet ljubezni, svet čutnih vtisov in končno svet umetnosti, ki naddoloča vse ostale. Prve tri svetove bom predstavil skupaj s tremi osnovnimi pojmi Badioujeve logike, ključnimi gradniki vsakega sveta – transcendentalno, objekt in relacija –, četrtega pa bom posebej obravnaval kot primer sveta resnice.

Prvi svet, svet mondenosti ali (bolj ali manj) visoke družbe, naj služi za ponazoritev prvega od treh ključnih pojmov Badioujeve logike – pojma transcendentnega. Transcendentalno salona določa nenapisana in nenehno spreminjajoča se, a železna pravila sprejetosti in izključenosti oseb – prav v salonu se jasno pokaže, kako eksistenca osebe ni odvisna od biti, temveč od pojavnosti. Osnovna dihotomija poteka med aristokratskimi saloni, kakršen je salon gospe de Guermantes, ter meščanskimi saloni, med katerimi ima ključno vlogo salon gospe Verdurinove. Pri prvih imajo ključno vlogo hierarhija in pristnost plemiških nazivov (ki jo natančno poznajo le posvečeni), kompleksni kodi vedenja (in nič manj pomembno poznavanje njihovega dopustnega kršenja) ter smisel za duhovito izražanje. Kriteriji v meščanskih salonih pa so odvisni zlasti od vsakokratnih mod v umetnosti, političnih grupacij ter značajskih posebnosti gostiteljic. Ključno vlogo pri proučevanju salonov ima v romanu Swann, meščan, ki je zaradi svojega svetovljanstva in poznavanja umetnosti ljubljene gospe Guermantske, zaradi svoje ljubezni do Odette pa postane tudi reden gost pri Verdurinovih, izkusi pa tudi posledice svojega židovskega porekla v nihanju družbe med anti- in filosemitstvom med Dreyfusovo afero. Medtem ko dejanska

<sup>26</sup> Theodor W. Adorno, *Beležke o literaturi*, prev. Mojca Savski et al., Cankarjeva založba, Ljubljana 1999, str. 179.

<sup>27</sup> Marcel Proust, *Ubežnica*, prev. Radojka Vrančič, DZS, Ljubljana 1996, str. 17.

družbena moč in materialno bogastvo aristokracije pešata, se vzpenja *nouveau riche* meščanstvo, kar privede do združitve obeh polov: gospa Verdurinova z novo poroko postane kneginja Guermantska. V salonih »ne mislimo in ne delujemo«, pravi Deleuze, zato pa »oddajamo znake«. <sup>28</sup>

Drugi svet, svet ljubezni oziroma ljubosumnosti, lahko uporabimo za ponazoritev drugega pojmovnega gradnika logik svetov – objekta. Objekt je po Badiouju tisto, »kar v pojavnosti šteje za eno, kar dovoljuje govoriti o *tej* tubiti kot o bivajočem, ki je neuklonljivo 'ono samo'«. <sup>29</sup> Zdi se sicer, da bi morali ljubezenski objekt obravnavati ravno kot primer tistega, kar *ni* ono samo, ampak je v večni distanci do »subjekta na sebi«. Ta vrzel resnično poganja ljubezensko logiko *Iskanja* – vsi zaljubljeni ponavljajo isto vprašanje: je Odette/Albertine/Rachel takšna, kakršna se mi kaže, ali pa je razuzdanka, homoseksualka, prostitutka, kot pravijo drugi? Da je objekt generiran šele glede na neki svet, vidimo v osuplosti pripovedovalca, ko mu prijatelj končno predstavi svojo veliko ljubezen, v kateri prepozna dekle iz javne hiše: »Da, več kot milijon je dal, da bi dobil in da drugi ne bi dobili to, kar je bilo meni tako kot vsakomur na ponudbo za dvajset frankov.« <sup>30</sup> Ravno v tem je problem *Logik*: pojavnost je kontingentna glede na bit. Konstrukcijo objekta iz mnogoterosti biti lahko podrobno spremljamo ob pripovedovalčevem prvem srečanju z Albertine. Njegovo zanimanje sprva zbudi »mala jata« deklet na plaži, nerazločljiva gmota mladih teles, iz katere se šele postopoma individualizira njegova kasnejša fatalka. V naslednji fazi se Marcel trudi zapomniti podobo njenega obraza – lepotna pika se mu vsakič prikaže na drugem mestu in šele čez čas dobi svoje dokončne koordinate v redu pojavnosti.

136

Tretji Proustov svet je po Deleuzu svet čutnih vtisov. Gospa Verdurinova v najetem počitniškem dvorcu razstavi izbrane, iz Pariza pripeljane predmete, ki naj bi očarali njene goste in so ključni gradniki sveta njenega salona, a pripovedovalec na obisku opazi le poseben značaj prepaha in skozi okno padajoče svetlobe zahajajočega sonca. Marcel je torej dobesedno v svojem svetu: intenzivnost pojavnosti objektov razvršča po drugačnem transcendentnem redu. Toda paradigmatški čutni vtisi so pri Proustu seveda reminiscence.

<sup>28</sup> Gilles Deleuze, *Proust in znaki*, str. 16.

<sup>29</sup> Alain Badiou, *Logiques des mondes*, str. 206.

<sup>30</sup> Marcel Proust, *Svet Guermantskih*, 1. del, prev. Radojka Vrančič, DZS, Ljubljana 1987, str. 164.



Deleuze skuša pokazati, kako ima razvpita proustovska tematika (nehotnega) spomina zgolj sekundarno vlogo, podrejeno vprašanju čutnih znakov. Magdalenica ali neravni tlakovci pred dvorcem Guermantskih sta le znaka, ki napotujeta na Combray in Benetke: »tako občutena kvaliteta se ne pojavi več kot neka lastnina objekta, ki jo trenutno poseduje, temveč kot znak nekega *povsem drugega* objekta, ki ga moramo poskušati dešifrirati.«<sup>31</sup> Čutne vtise lahko zato razumemo kot primer tretjega in zadnjega temeljnega pojma Badioujeve logike – relacije. Pojem relacije odgovarja na problem koeksistence objektov oziroma na vprašanje logične celovitosti sveta. Prav to je funkcija procesa, ki se začne z magdalenico v prvi knjigi *Iskanja* in konča z neravnimi tlakovci v zadnji: relacija magdalenica–Combray je relacija, ki vzpostavi Combray kot sklenjen svet, o katerem je mogoča pripoved, tako kot sklepno spoznanje *Iskanja*, ki ga sproži uganka neravnih tlakovcev in drugih čutnih vtisov na pripovedovalčevem zadnjem obisku pri Guermanteskih, omogoči logično uokvirjenje pripovedovalčevega sveta, s tem pa začetek umetnine – Marcel je končno pripravljen na začetek pisanja romana (prav tega, ki smo ga ves čas brali) oziroma na subjektivacijo v procesu resnice.

S tem smo prišli do treh momentov Badioujeve logike in hkrati do treh Proustovih svetov: transcendentalno salona, objekt ljubezni in relacija reminiscence. Ostane še umetnost, četrti in zadnji Proustov svet. Tudi tega bi lahko obravnavali kot primer logične konstrukcije sveta: Proustovi izmišljeni umetniki, pisatelj Bergotte, skladatelj Vinteuil in slikar Elstir, so vir nenehnih pripovedovalčevih refleksij o novumih, ki jih prinašajo v svoje umetnosti, in s tem o spremembah meril umetniške resnice, pa tudi o recepciji umetnosti v različnih družbenih razredih. Toda s tem bi zgrešili bistveno, saj svet umetnosti ni le eden v seriji svetov, ampak uokvirja ostale tri. Po Deleuzu jih integrira in transformira: »Svet Umetnosti pa je najvišji svet znakov; in ti znaki kot *dematerializirani znaki* najdejo svoj pomen v neki idealni esenci.«<sup>32</sup> Proustov posebni, umetniški platonizem navaja k ideji, da umetnost obravnavamo kot primer sveta, kot ga oblikuje neki postopek resnice. Ne gre za klasični platonizem ločenosti dveh ravni, neresničnega mnoštva svetov in resničnega sveta umetnosti, ampak prej za tisto, kar Badiou imenuje imanentna transcendenca: umetnost je neločljiva od vsakega od ostalih svetov, a jih vendarle presega.

<sup>31</sup> Gilles Deleuze, *Proust in znaki*, str. 21.

<sup>32</sup> *Ibid.*, str. 23.

3. Svet je bistveno določen z nečim, kar mu pripada, a se samo v njem ne pojavlja Pojasnilo logične konstrukcije svetov v *Logikah* seveda vodi do vprašanja o njihovi spremenljivosti. Transcendentalni red sicer dopušča mnoge modifikacije – svet je svoje lastno postajanje. Resnična sprememba – dogodek – pa je po Badiouju šele tista, ki prekrši transcendentalni red. Tudi Proustovi svetovi so, kot ugotavlja Deluze, podvrženi mnogim spremembam: »Daleč od tega, da bi ugotovil ‘konec’ nekega sveta, razume, da je ta svet, ki ga je poznal in ljubil, že sam preobrazba, sprememba, znak in posledica nekega izgubljenega Časa.«<sup>33</sup> Svoj zadnji obisk pri Guermantskih po daljši odsotnosti iz Pariza pripovedovalec opiše kot maškarado, sredi katere komaj prepozna osivele glave in uvele obraze, ki tudi sami s težavo prepoznavajo nekoč mladega pripovedovalca. Tudi transcendentalno salona je vseskozi v gibanju, postaja zdaj nacionalistično, zdaj prevratniško, zdaj antidreyfusovsko, zdaj revizionistično, a stalnemu opazovalcu ni težko ugotoviti splošnih zakonov menjave družabnih konvencij, ki se spreminjajo zato, da bi ostale enake. Tudi objekti ljubezni se menjajo, toda ljubezen do Albertine ponavlja ljubezen do Gilberte, ki ponavlja prvotno sceno otroškega čakanja na materin poljub – toda tudi ta je le primerek izhodišča te serije, ki je paradigmska ljubezen Swanna do Odette: »Tako bi romanopisec lahko slikal zaporedne ljubezni v življenju svojega junaka skoraj popolnoma enako in dosegel s tem vtis, da ustvarja, in ne, da se ponavlja.«<sup>34</sup>

V teh serijah pa ne najdemo dogodka, ki bi zamajal transcendentalno nekega sveta. Možnost resnične spremembe po Badiouju izhaja iz dvojnega nesovpadanja biti in pojavnosti. Tako kot je pojavnost v presežku glede na bit (isto množstvo se lahko pojavlja v več svetovih), je tudi bit v presežku glede na pojavnost (del pojavljajoče se biti se ne more pojaviti): »Obstaja rezerva biti, ki – v odtegnitvi od pojavnosti – v pojavnosti zaznamuje, da je zmeraj kontingento, da se to bivajoče pojavi tu.«<sup>35</sup> Takšno množstvo je del sveta, a ga transcendentalno sveta ne priznava kot obstoječe. Red sveta se lahko torej zares zamaje šele takrat, ko se na njem pojavi nekaj, kar v njem ne bi smelo obstajati.

Takšno »neobstoječe«, kot ga poimenuje Badiou, lahko najdemo tudi v svetovih *Iskanja*. V svetu mondenosti ga lahko lociramo v zasebni osebi glede na

<sup>33</sup> *Ibid.*, str. 27.

<sup>34</sup> Marcel Proust, *V sencih cvetočih deklet*, prev. Radojka Vrančič, DZS, Ljubljana 1975, str. 499.

<sup>35</sup> Alain Badiou, *Logiques des mondes*, str. 339.

družbeno osebnost, kakor pričajo številni komični zapleti pri neprepoznavanju družbenega položaja, ki ga na primer baron de Charlus izkusi v meščanskih salonih, ali manj komičnega uničenja njegove družbene eksistence, ko se razkrijejo vse njegove spolne prakse. V svetu ljubezni ljubosumnost zaznamuje tisto »neobstoječo« točko v objektu ljubezni, ki ljubezen sproža prav s svojo ničto stopnjo pojavnosti: »Ljubezen se rodi, ljubezen živi dalje le tedaj, če ji ostaja še kakšen del, ki ga je treba osvojiti.«<sup>36</sup> Pripovedovalčev odnos do Albertine se vrti okoli njenih »stavkov z dvojnimi dnom«, ki nehote razkrivajo tisto, česar noče povedati, in zaradi katerih »neko po vsem prostoru in času razpršeno bitje ni več ženska, ampak je zaporedje dogodkov, ki si jih ne moreš razjasniti.«<sup>37</sup> Pri čutnih znakih ta problem najdemo v razcepu med vtisom in njegovim vzrokom ob občutju reminiscence: občutek vzhičenosti ob »magdalenicah« v nekaterih primerih kljub pripovedovalčevemu naporu ne pripelje do svoje resnice – do svojega vira.

Svet umetnosti ima spet poseben status: kot izključena podlaga sveta ne služi več zasebna oseba, temna stran ljubezenskega objekta ali v spominu vračajoče se izkustvo. Znaki umetnosti, kot pravi Deleuze, so najvišji, »dematerializirani« znaki, saj nimajo več vzroka, ampak izhajajo iz njegove odsotnosti, tematizirajo ravno moment svoje kontingentnosti, neutemeljenosti. Tako po Deleuzu romaneskna pripoved ni subjektivna razlaga sveta; nasprotno, šele tisto, kar pripovedovalec odkrije kot esenco sveta, sproži subjektivacijo: »Subjekt ne razlaga esence, esenca je tista, ki se implicira, ovija, uvija v subjekt.«<sup>38</sup> Začetek subjekta pa bo tudi začetek sveta: »Svet, uvit v esenco, je vedno nek začetek Sveta na splošno, začetek univerzuma, radikalni absolutni začetek.«<sup>39</sup> Šele svet umetnosti torej premore dogodek: tisto, kar sproži proces subjektivacije kot nastanek umetnine in s tem nekega sveta, ki retroaktivno omogoči tudi formacijo ostalih treh svetov.

<sup>36</sup> Marcel Proust, *Jetnica*, prev. Radojka Vrančič, DZS, Ljubljana 1995, str. 106.

<sup>37</sup> *Ibid.*, str. 104.

<sup>38</sup> Gilles Deleuze, *Proust in znaki*, str. 50.

<sup>39</sup> *Ibid.*, str. 51.

#### 4. Svet resnice prešije množstvo svetov ali forma *Iskanja* kot forma pojavnosti resnice

Badiou v svojem neobjavljenem predavanju o Proustu<sup>40</sup> proces resnice v *Iskanju* bolj ali manj opiše na ravni sižeja: pripovedovalca iz njegove indiferentne otroške eksistence na pot iskanja resnice o življenju sprva preusmerijo imaginarne predstave o krajih, ki jih zbujejo njihova imena, o svetu umetnosti, visoke družbe itn. Sledi obdobje »izgubljenih iluzij«, ki pripovedovalca odvrnejo od sveta, kakršen je, a obenem omogočijo njegovo ponovno stvaritev znotraj romana, v formalnih operacijah pisanja. V sklepu članka bom ta opis poskušal dopolniti z obravnavo dogodka, ki v *Iskanju* sproži proces resnice, in z analizo same forme romana kot forme pojavnosti resnice. Kot bomo videli v nadaljevanju, svet umetnosti kot imanentna transcendenca glede na ostale svetove v *Iskanju* učinkuje predvsem kot svet romana samega ali natančneje, trenutek iznajdbe njegove strukture in postopek njegove konstrukcije.

Problem formalne zgradbe romana, ki je predvsem problem njegove enotnosti (ki ni klasična romaneskna enotnost intrige, njenega zapleta in razpleta), je izhodiščno vprašanje tudi za Deleuza: Proust naj bi organsko ali živalsko enotnost umetnine nadomestil z novim konceptom »rastlinske«, detotalizirane enotnosti.<sup>41</sup> Literarnoteoretsko razlago takšne arhitekture najdemo pri Gérardu Genettu, ki enotnost Proustovega dela tako na stilistični kot na narativni ravni najde v specifičnem prepletu metafore in metonimije – ti pri Proustu nista nekompatibilni ali nasprotujoči si figuri, temveč se medsebojno pogojujeta.<sup>42</sup> V prvem koraku metonimična bližina pogojuje izbiro analogije. Genette navaja dva opisa cerkvenih zvonikov iz različnih delov romana: v prvem sta zvonika izenačena s klasi, saj se pripovedovalčevemu pogledu razkrijeta onkraj žitnega polja, v drugem pa ju – sredi poletnega večera v obmorskem kraju – primerja z lososoma. Z bližino pogojene analogije oblikujejo cele pasaže *Iskanja*, na primer uvod v *Sodomo in Gomoro*, v katerem je pripovedovalec na dvorišču pri Guermenteskih priča srečanju barona de Charlusa s služabnikom Jupienom in obenem čmrljevi oploditvi kneginjine orhideje: takojšne prepoznanje dveh homoseksualcev, pri čemer eden »žvižga kot črmlj«, drugi pa se pod njegovim pogledom »ukoreni ni kot rastlina«, je podobna malo verjetni oploditvi redkega primerka orhide-

140

<sup>40</sup> Povzeto v Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*, Minnesota University Press, Minneapolis 2003, str. 203–205.

<sup>41</sup> Cf. Gilles Deleuze, *Proust in znaki*, str. 114–115, 125–127.

<sup>42</sup> Gérard Genette, »Métonymie chez Proust«, v: *id.*, *Figures III*, Seuil, Pariz 1972, str. 42–43.

je, toda sama podobnost, pravi Genette, ne zadošča: »dve srečanji se morata zgoditi 'hkrati' in na istem kraju – analogija se tako pojavlja le še kot nekakšen stranski in morda iluzorni učinek istočasnosti«. <sup>43</sup>

V drugem koraku pa se člena pogojenosti zamenjata: metafora pogojuje metonimijo. Genettov primer so reminiscence: ko je povezava (na primer magdalenica–Combray) vzpostavljena, sledi delo metonimije, ki iz metaforične povezave (sedanja–nekdanja magdalenica) sestavi celoten svet Combraya: »pravi proustovski čudež ni v tem, da ima neka magdalenica, potopljena v čaj, isti okus kot neka druga [...]: vse prej je v tem, da ta druga magdalenica obudi sobo, hišo, celo mesto«. <sup>44</sup> Metaforična ekstaza doživetja (reminiscenca se začne z močnim občutkom ugodja) je kratkotrajna in ne pusti nobenih sledi (nekatero reminiscence v romanu ne uspejo – njihov vir ni nikoli odkrit), če je ne dopolni metonimična širitev, ki prek iskanja pravega vira doživetja konstruira svet, v katerem se je prvič pojavil ponovljeni čutni vtis. »Brez metafore [...] ni resničnih spominov; [...] brez metonimije ni povezave spominov, *zgodbe*, romana.« <sup>45</sup>

Po Genettu stalnost stilistične sheme narekuje variacije v opisu objekta, kar kaže na indiferenco do referenta in s tem irealizem Proustovega sloga. <sup>46</sup> Sam bom iz Genettovih tez izpeljal dva sklepa: 1) prvi korak, metonimična pogojenost metafore, priča o logični (in ne subjektivni) konstrukciji Proustovih svetov: pojavnost zvonikov je odvisna od transcendentalnih določil sveta, v katerem se pojavljata; 2) drugi korak, metaforična pogojenost metonimije, pa priča o dogodkovni pogojenosti procesa resnice: dogodek (metaforična povezava) bo za vedno izgubljen, če ne bodo razvite njegove konsekvence, če ne bo proces resnice v zvestobi temu dogodku vzpostavil nekega novega sveta (metonimično razvitje *zgodbe* romana).

Prvi sklep povzemajo prejšnje tri teze v tem razdelku, za zaključek pa si natančneje oglejmo, kako dogodek pri Proustu pogojuje proces resnice. Protagonistova želja, ki poganja celoten roman, je postati pisatelj. Toda s svojim delom nenehno odlaša, v tem odlogu pa poteka proces učenja, kot mu pravi Deleuze, proces,

<sup>43</sup> *Ibid.*, str. 49–50. Cf. Marcel Proust, *Sodoma in Gomora*, prev. Radojka Vrančič, DZS, Ljubljana 1991, str. 5–12.

<sup>44</sup> Gérard Genette, »Métonymie chez Proust«, str. 58.

<sup>45</sup> *Ibid.*, str. 63.

<sup>46</sup> *Ibid.*, str. 45.

v katerem protagonist išče resnico o Albertine, o visoki družbi, o izvoru reminiscenc, o umetnosti, kar ga pripelje do razočaranja, o katerem govori Badiou. Toda vse te želje in vsa ta iskanja uokvirjata želja po pisanju in ideal literature, ki pade zadnji: ob branju (izmišljenega) dnevnika bratov Goncourt, ki opisujeta salone, o katerih bi želel v svojem romanu pisati sam, Marcel pride do spoznanja, da ni nadarjen za pisanje in, še več, »da je literatura nekaj jalovega, nekaj lažnega, [...] da ideala, v katerega sem nekoč verjel, sploh ni«. <sup>47</sup> Tu je pripovedovalec že postaran, njegova zmožnost pisanja je že izoblikovana, in izkusil je že vse, o čemer bi sploh lahko pisal. Toda želja, znanje, izkustvo, ideal – vse to je nično, dokler naključni dogodek ne sproži procesa resnice. Pisati lahko začne šele tedaj, ko se mu ob nizu trivialnih pripetljajev (ki sprožijo reminiscence) – neravni tlakovci pod nogami, zvok trka žlice ob krožnik, zvoki v vodovodni napeljavi – razkrije forma romana. Prav ta trenutek pri Proustu navdušuje Rolanda Barthesa: krog oklevanja in nemoči, v katerega pripovedovalca (in Prousta) zapleteta njegova želja in volja do pisanja, prekine »resnično dramatični obrat«, ko pisanje »steče«, ko se Proustovo življenje konča, da bi se lahko začelo delo. <sup>48</sup> Kot opazi Deleuze, je bralec *Iskanja* »zaprepaden zaradi vztrajnosti, s katero Proust predstavlja tega pripovedovalca kot nesposobnega, da bi videl, opazil, se spomnil, razumel«, <sup>49</sup> s tem pa kot nesposobnega dobrega pisanja. A nesposobnost pomeni tudi zavrnitev »dobrega pisanja«, lažnega ideala literature. Nasprotno pisanju po načelih dobrega opisovanja, kakršnega pripovedovalec najde pri bratih Goncourt, bo postavljeno pisanje v slogu, toda razlika med opisom in slogom je tudi razlika med dvema konsistencama pojavnosti, pred- in podogodkovno. Dober opis se bo z vidika sloga izkazal za izraz indiference in arbitrarnosti, podvrženosti prisili faktičnosti situacije. Vse to se izkaže za imaginarno z vidika sloga, ki ga uvede metaforična nujnost, ki v jeziku ustreza naravnemu zakonu:

142

V opisu lahko brez konca in kraja naštevamo predmete, ki so bili na opisanem kraju, resničnost [*la vérité*, resnica] pa se bo začela šele takrat, ko bo pisatelj vzel dva različna predmeta, vzpostavil razmerje med njima, ki v svetu umetnosti ustreza tistemu, kar je v svetu znanosti edinstveno razmerje zakona vzročnosti, in ju nato sklenil v neobhodno potrebne verižne člene lepega sloga. Celotako, kadar bo tako kot življenje naletel na lastnost, ki je dvema občutkoma skupna, in

<sup>47</sup> Marcel Proust, *Spet najdeni čas*, str. 168.

<sup>48</sup> Roland Barthes, »Proust et les noms« in »Ça prend'«, v: *id.*, *Œuvres complètes*, Seuil, Pariz 2002, zv. IV, str. 66–77, in zv. 5, str. 654–656.

<sup>49</sup> Gilles Deleuze, *Proust in znaki*, str. 176–177.

izlučil njuno skupno bistvo, ju bo povezal v metaforo ter ju s tem rešil naključnih časovnih okoliščin. Mar me ni v tem oziru narava sama napotila k umetnosti, mar ni bila začetek umetnosti, ona, ki mi je dala spoznati lepoto stvari šele dosti pozneje in šele v neki drugi stvári, poldan v Combrayu šele v donenju njegovih zvonov, jutra v Doncièresu šele v kolcanju naše toplovodne napeljave? Razmerje morda ni posebno zanimivo, predmeti so lahko malo vredni in slog slab, ampak dokler se to ne zgodi, sploh ničesar ni.<sup>50</sup>

Slog arbitrarnost zamenja z nujnostjo, ki pa se vzpostavi šele z nekim izjemnim in naključnim izkustvom, izkustvom »uspešne« reminiscence, ki vzpostavi metaforično razmerje med sicer nepovezanimi rečmi. Nujnost se torej vzpostavi kontingentno, z dogodkom. Čeprav je njegov izvor kontingenten, pa zavezujočnost sloga odpravi normativna pravila – »predmeti so lahko malo vredni in slog slab«, pomembna je nujnost razmerja, ki vzpostavi »lep slog«. Če je opis arbitraren in dober, je slog kontingenten (in s tem nujen) in lep (četudi je slab).

Kontingenca, kot smo videli, pa ne pomeni arbitrarnosti: dogodek se ne more zgoditi kjerkoli, temveč je njegov položaj po Badiouju na mestu »neobstoječega«, torej na kraju vrzeli med bitjo in pojavnostjo. Da bi se pripovedovalec lahko subjektiviral kot pisatelj, se mu mora zapored razkriti dvojno življenje Albertine, ob razkritju bede salonov mora izgubiti ves interes za vzpenjanje po lestvici družabnega življenja, izgubiti mora tudi vero v umetnost. Možna prizorišča dogodka so določena, a povsem kontingentno je, ali se bo na teh mestih tudi kaj zgodilo: serije nesrečnih ljubezni, svetovljanskih poznanstev, srečanj z umetninami in ne nazadnje reminiscenc, ki jim ni bilo mogoče priti do dna, pripovedovalca vse do konca romana puščajo kot nesrečno človeško žival, blodečo med svetovi. Šele neki neravni tlakovci in zvoki iz vodovodne napeljave podelijo smisel seriji reminiscenc in obenem vsem drugim serijam. Skupaj s subjektivacijo se tako zgodi tudi tisto, kar smo poimenovali izbira sveta: svetov, ki jih zadeva neka resnica, ni več mogoče živeti ločeno, ampak samo še skozi resnico dela, pisanja romana. Svet resnice, razvit na podlagi dogodka, je tako povezava vseh ostalih svetov, njihova retroaktivna rekonstitucija. Ne tvori le novega sveta, ampak nov svet obenem kartira ostale, določa koordinate za orientacijo človeške živali, vključene v sestavo subjekta.

<sup>50</sup> Marcel Proust, *Spet najdeni čas*, str. 204–205.





Jernej Habjan\*

## Buržoazna revolucija, kontrarevolucija in proletarska revolucija kot žanri v *Osemnajstem brumairu Ludvika Bonaparta*

**Uvod: *Brumaire* vs. (esencialistični vs. anti-esencialistični prevod)**

Boris Buden v svoji kritiki problematike kulturnega prevajanja razlikuje med dvema skrajnima modeloma prevajanja kot politične prakse. Na eni strani Jürgen Habermas zagovarja proces vračanja izključenega individua v skupnost prek prevajanja njegovega ali njenega patološkega zasebnega jezika v jezik javne komunikacije. Na drugi strani Homi Bhabha in Judith Butler vidita v kulturnem prevajanju proces univerzalizacije same habermasovske sfere univerzalistične javne komunikacije prek pripoznavanja jezikov, ki jih ta sfera konstitutivno izključuje.

Buden predstavi razliko med modeloma kot razliko med negacijo in deliberacijo, med dialektiko in transgresijo.<sup>1</sup> Nemara lahko to opozicijo celo projiciramo v njena pola in govorimo o dveh vrstah dialektike, o habermasovski pozitivni in o butlerjevski negativni, ter o dveh oblikah transgresije, o transgresiji kot habermasovskem predmetu terapije in o transgresiji kot butlerjevski meji terapije. Dejansko se lahko le strinjamo s kritiko Habermasovega terapevtskega esencializma pri Judith Butler in Homiju Bhabhi.<sup>2</sup> A ne glede na to, kako zgrabimo razliko med tema modeloma prevajanja, ne smemo prezreti ravni, na kateri sta identična. Kajti kot trdi sam Buden, oba modela služita postpolitični ideologiji »uravnoveževanja nemožnosti«, namesto da bi vztrajala pri »nemožnosti uravnoveževanja«.<sup>3</sup>

145

<sup>1</sup> Boris Buden, »Public Space as Translation Process«, *Transversal* 12/2003, <http://eipcp.net/transversal/1203/buden/en>.

<sup>2</sup> Judith Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Routledge, New York in London 1997, str. 86–88, 168; Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, New York in London 1994, str. 239–241.

<sup>3</sup> Boris Buden, »Strategischer Universalismus: Dead Concept Walking«, *Transversal* 6/2007, <http://eipcp.net/transversal/0607/buden/de>.

To vsiljeno izbiro med univerzalno pragmatiko in kulturnim prevajanjem lahko zavrnamo s pomočjo modela prevajanja, ki ga Marx predlaga v *Osemnajstem brumairu Ludvika Bonaparta*. Medtem ko pri Habermasu prevajanje napravi revolucijo odvečno, s tem ko doseže družbeno homeostazo, in medtem ko pri Judith Butler zagotavlja le množstvo lokalnih revolucij (ki pa vendarle zadošča za to, da Judith Butler zavrne Habermasa), je pri Marxu sámo prevajanje tisto, ki ga odpravi družbena revolucija, in ne narobe:

Tako se je Luther maskiral v apostola Pavla, revolucija v letih 1789–1814 se je drapirala izmenoma kot rimska republika in kot rimsko cesarstvo in revolucija leta 1848 ni znala storiti nič drugega, kakor da je parodirala zdaj leto 1789, zdaj revolucionarno izročilo iz let 1793–1795. Tako prevaja začetnik, ki se je naučil novega jezika, ta jezik vselej spet v svojo materino govorico; toda duha novega jezika si je prisvojil in svobodno lahko ustvarja v njem šele, kadar se izraža v tujem jeziku, ne da bi se spominjal materinščine in ko pozabi v njem na svoj rodni jezik.<sup>4</sup>

*Osemnajsti brumaire* obravnava razredne boje v Franciji v obdobju 1848–1851, ki se začne s socialistično revolucijo in konča z diktaturo Ludvika Bonaparta. Marx razlikuje tri obdobja: prvič, socialistični prolog od februarja do junija 1848, ki ga, drugič, izda leto vzpona in padca republikanske buržoazije, nato pa ga še, tretjič, parodira boj med parlamentarno buržoazijo (stranko reda) in predsednikom Ludvikom Bonapartom, boj, ki se konča 2. decembra 1851 z Bonapartovim državnim udarom – več kot 52 let po 18. brumairu VIII, ko je Napoleon v državnem udaru strmoglavil direktorij in zavladal kot diktator, in natančno leto dni preden bo njegov nečak Ludvik Bonaparte zavzel prestol kot Napoleon III. Tekst je paradigmatična analiza estetskih in časovnih zgostitev politike. Dialektika, ki pelje od buržoazne revolucije prek kontrarevolucije do potencialnih družbenih revolucij 19. stoletja, tj. do proletarskih revolucij, je zgoščena v proto-estetskih izjavah in časovnih vozlih. »Tragedija« Napoleonevega »osemnajstega brumaira« se ponovi kot »farsa« Ludvika Bonaparta in njegove »druge izdaje osemnajstega brumaira« ter bo odpravljena v »Hic Rhodus, hic salta!« proletarske revolucije.<sup>5</sup>

146

<sup>4</sup> Karl Marx, »Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta«, prev. Mirko Košir, v: Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela v petih zvezkih*, zv. 3, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967, str. 453.

<sup>5</sup> *Ibid.*, str. 452, 457.

Te Marxove metafore – »leitmotive, ki besedilo držijo skupaj«<sup>6</sup> – lahko konceptualiziramo, če jih formaliziramo s pomočjo Lacanove teorije diskurzov. Na ozadju Lacanove *Hrbtne strani psihoanalize* se buržoazna revolucija, kontrarevolucija in družbena revolucija izkažejo za prakse diskurza gospodarja, histerika in analitika. Vzporedno branje Marxove diskurzivacije politike in Lacanove politizacije diskurza – tj. njunih sočasnih analiz spodletele družbene revolucije iz let 1848 in 1968 – lahko prepreči redukcionistične (tudi butlerjevske)<sup>7</sup> interpretacije Marxovih metafor, kakršne so »duh«/»prikazen«, »tragedija«/»farsa«, »fraza«/»vsebina«, »drapiranje«/»parodija«, »novi«/»rodni jezik« in »prva«/»druga izdaja osemnajstega brumaira«. <sup>8</sup> In obratno, takšno branje lahko nakaže pertinentnost Lacanove teorije diskurzov za marxovske analize sodobnega kapitalizma, ki komodificira sámo diskurzivno družbeno vez.

Marx pokaže, da je izpraznjenje politike, ki ga poskuša doseči Ludvik Bonaparte, vselej že njegova politika. Napoleonov nečak participira pri buržoazni revoluciji kot njeno utelešenje, histerizacija, resnica – kot »pravi Bonaparte, Bonaparte sans phrase«: »Častitljivi, hinavsko umirjeni, čednostno banalni jezik buržoazije razodeva svoj najgloblji smisel v ustih samodržca Družbe 10. decembra.«<sup>9</sup> Politična alternativa torej nima na voljo vrnitve od Ludvika Bonaparta k domnevno čisti buržoazni revoluciji. Namesto tega mora prekiniti tako z revolucijo 18. stoletja kakor z njeno uprizoritvijo v 19. stoletju.

Prav ta uvid manjka na primer Derridajevemu izjemno vplivnemu branju *Brumaira*. Derrida politiko *Brumaira* označi za »pošasto-politiko« (»spectro-politique«), ki naj bi naivno poskušala duha (*Geist*) revolucije ločiti od njene prikazni (*Gespenst*).<sup>10</sup> Derrida sicer prizna, da je njegova kritika neupravičena. A namesto da bi pokazal, zakaj je neupravičena – zakaj je razmerje duh/prikazen v *Brumairu* v resnici kompleksnejše, kakor Derrida trdi sprva –, jo poskusi subtilizirati

<sup>6</sup> S. S. Prawer, *Karl Marx in svetovna literatura*, prev. Aleš Erjavec, Cankarjeva založba, Ljubljana 1981, str. 197.

<sup>7</sup> James Martin, »Performing Politics: Class, Ideology and Discourse in Marx's *Eighteenth Brumaire*«, v: Mark Cowling in James Martin (ur.), *Marx's 'Eighteenth Brumaire': (Post)modern Interpretations*, Pluto Press, London 2002, str. 133–141; Chad Lavin, »Postliberal Agency in Marx's *Brumaire*«, *Rethinking Marxism* 3/2005, str. 448–450.

<sup>8</sup> Karl Marx, »Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta«, str. 456, 452, 453.

<sup>9</sup> *Ibid.*, str. 514, 519.

<sup>10</sup> Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Pariz 1993, str. 175, 181, 183–185, 198–200; prim. delni prev. Uroša Grilca: *id.*, »Marxovi duhovi«, *Razpol* 8/1994, str. 209–234.

s kritiko Marxovega razlikovanja med tem kompleksnim duhom-kot-prikaznijo buržoaznih revolucij in družbenimi revolucijami, ki naj bi po Marxu bile proste prikazni. Toda ta novi, prikazni prost element je zgolj Derridajeva projekcija. V *Brumairu* namreč družbena revolucija ne poskuša kakor kak lacanovski *acting out* preprosto obiti diskurzivnega ponavljanja in klicanja duhov; nasprotno, kot bomo videli, gre pri njej za *passage à l'acte*, za prehod od diskurza histerika k diskurzu analitika. Buržoaznega ponavljanja duha in/ali prikazni revolucije pri Marxu ne zamenja ne-repetitivna, spontana revolucija, pač pa ponavljanje kot reflektivna samokritika. Medtem ko se duh Rima ponovi v revoluciji 1789–1795 in medtem ko se prikazen te revolucije ponovi v kontrarevoluciji iz let 1848–1851, proletarske revolucije kritično ponavljajo zgolj svoje lastne poraze, dokler naposled ne dosežejo točke onkraj ponavljanja in zakličejo: »Hic Rhodus, hic salta!«<sup>11</sup>

Lahko bi celo rekli, da prav Derrida verjame v opozicijo med prikazni prosto družbeno revolucijo in njenim dopolnilom, duhom-kot-prikaznijo buržoaznih revolucij, s tem ko predpostavlja, da *Brumaire* verjame vanjo. Robert Pfaller je tovrsten transfer dejavnosti na predpostavljenega Drugega konceptualiziral kot interpasivnost, Slavoj Žižek pa celo navedel dekonstrukcionizem kot primer verjetja na način predpostavljanja, da predmet obravnave verjame.<sup>12</sup> Kritike Derridajevih *Spectres de Marx*, ki bi jih lahko navedli v podporo tej splošni kritiki dekonstrukcionizma, že obstajajo.<sup>13</sup> Na njihovi podlagi lahko rečemo, da Derridajevi *Spectres* z obtožbo, da Marx poskuša duha razločiti od prikazni, projicirajo na Marxa svojo lastno izrecno željo po razločitvi med marxovsko kritiko in mesianizmom ter marksističnim dogmatizmom in teleologijo.<sup>14</sup> *Spectres* torej počnejo to, kar očitajo Marxu. S tem pa niso preprosto usklajeni z Marxom, temveč nedosledni: ne gre le za to, da *Spectres* počnejo to, kar očitajo Marxu – to samo na sebi še ne bi ovrгло očitka –, pač pa za to, da Marx preprosto ne počne očitane. Marx je tako zares subjekt, za katerega se predpostavlja, da verjame, subjekt, prek katerega verjamejo *Spectres*, ne pa subjekt, ki bi dejansko verjel. To nemara najjasneje pokaže premik od *Spectres* k njihovemu razdelku o *Brumairu*. Ta se namreč zdi kar najbližji dekonstrukcionizmu (*Brumaire* je videti kot *Razredni boji v Franciji*

<sup>11</sup> Karl Marx, »Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta«, str. 457.

<sup>12</sup> Robert Pfaller, *Die Illusionen der anderen*, Suhrkamp, Frankfurt 2002; Slavoj Žižek, *Less than Nothing*, Verso, London in New York 2012, str. 953.

<sup>13</sup> Najboljša ostaja Postonova recenzija: Moïshe Postone, »Deconstruction as Social Critique: Derrida on Marx and the New World Order«, *History and Theory* 3/1998, str. 370–387.

<sup>14</sup> Jacques, Derrida, *Spectres de Marx*, str. 35–37, 145–153.

za derridajeve, kakor da bi ga Marx napisal zato, da bi ga razumeli dekonstrukcionisti), hkrati pa (skupaj s *Komunističnim manifestom*) zaseda mejo ne le med ostalima glavnima predmetoma Derridajevih *Spectres*, tj. med *Nemško ideologijo* in *Kapitalom*, ampak tudi med diamatom, ki Derridaja privlači v vseh treh Marxovih tekstih, in histomatom, ki je po Althusserju proizvod Marxovega epistemičnega reza z njegovim lastnim diamatom. Z lacanovskega vidika, s katerega je Pfaller izpeljal omenjeno splošno kritiko dekonstrukcionizma, *Brumaire* presega izsiljeno alternativo, ki mu jo pripisujejo *Spectres*.

Med razlogi za vplivnost Derridajeve kritike *Brumaire* je brez dvoma omenjeno dejstvo, da je sam *Brumaire* videti kot *Razredni boji v Franciji* za derridajeve. Retroaktivno se celo na primer Rancièrovo zgodnje branje *Brumaira*,<sup>15</sup> ki je za celo desetletje starejše od Derridajevega, zdi napisano pod vplivom Derridaja (ki je med drugim nadomeščal Althusserja s predavanji Rancièru in drugim Althusserjevim študentom). Z zanj značilnim postopkom kritike konceptualnih opozicij kot poskusov evakuiranja univerzalnih procesov v partikularne pole opozicij Rancière zavrne Marxovo dvojico proletariat/lumpenproletariat in pripiše *lumpen-težnjo* vsakemu razredu. A s tem Rancière odpravi neko drugo opozicijo, temeljno marxovsko razlikovanje med razredi in proletariatom kot razredom, ki kot razred deklasiranih uteleša ravno tisto univerzalnost, v imenu katere Rancière poskuša dekonstruirati Marxovo dvojico.<sup>16</sup> Nemara prav zato Marxov koncept revolucije ponovno vznikne v Rancièrovih nedavnih spisih na mestu, ki kaže na določen problem Rancièrove estetike: v razmerju med metapolitiko kot zadnjo od treh filozofskih koncepcij politike in metapolitiko kot politično razsežnostjo estetske, moderne delitve čutnega. Načelno je po Rancièru metapolitika v prvem pomenu ena od treh koncepcij politike, zagate katerih odpravi metapolitika v drugem pomenu. Toda nedavno je Rancière<sup>17</sup> Marxa, ki zanj načelno uteleša metapolitiko v prvem, negativnem pomenu, povezal z metapoli-

<sup>15</sup> Jacques Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, Fayard, Pariz 1983, str. 135–155.

<sup>16</sup> Klasično derridajevesko branje Marxovega lumpenproletariata kot figure razlike, podano v knjigi Jeffreyja Mehlmanna *Revolution and Repetition: Marx/Hugo/Balzac* (University of California Press, Berkeley, Los Angeles in London 1977), zavrneta na primer Nicholas Thoburn (*Deleuze, Marx and Politics*, Routledge, London in New York 2003, str. 51–54) in Sandy Petrey (»The Reality of Representation: Between Marx and Balzac«, *Critical Inquiry* 3/1988, str. 460–464), ki s svojim austinovskim komentarjem *Brumaira* tudi presega omenjene poznejše butlerjevske interpretacije govornih dejanj v *Brumairu*.

<sup>17</sup> Jacques Rancière, *Nelagodje v estetiki*, prev. Marko Jenko in Rok Benčin, Založba ZRC, Ljubljana, 2012, str. 66–67.

tiko v drugem pomenu in s tem zgostil zagato razlikovanja med pojmovanema metapolitike.

Če je celo Rancièrovo zgodnje branje *Brumaira* povezano ne le z zgodovino njegovega odnosa do Althusserja, Francoske komunistične partije, arhivov razrednih bojev v Franciji 19. stoletja ali do samega Derridaja, ampak tudi s širšim vplivom dekonstrukcionizma, tedaj ne preseneča, da je Derridajeva dejanska interpretacija *Brumaira* vplivala na poznejša branja do tolikšne mere, da niso zmogla prepoznati lastnih dosežkov. Tako na primer štiri leta po Derridajevih *Spectres de Marx* Giosuè Ghisalberti v *Brumairu* prepozna in mukotrpno dekonstruira opozicijo med repetitivnostjo buržoazne (kontra)revolucije in dialektiko družbene revolucije, pri čemer šele v zadnjih oklepajih svojega članka opazi, da sam Marx pripiše specifično ponavljanje celo družbeni revoluciji, tj. da vztraja na ponavljanju kot formi samokritike družbene revolucije.<sup>18</sup>

Tridelna fenomenologija ponavljanja v *Brumairu*, ki jo predlagamo, lahko nemara prispeva celo k obravnavam ponavljanja, kakršni sta prispevala na primer Kojin Karatani in Alenka Zupančič, katerih kritike *Brumaira* so tudi sicer produktivnejše od Derridajeve – ki pa resda vsaj zavrne postmoderni redukcionizem, značilen na primer za Haydena Whita, po katerem *Brumaire* opisuje dogodke iz let 1848–1851 kot elemente homogene, monološke »Satire«.<sup>19</sup> Oglejmo si torej to tridelnost *Brumaira*.

### ***Brumaire* vs. (revolucionarno vs. anti- kontrarevolucionarno ponavljanje)**

Po Marxu buržoazna revolucija trpi zaradi presežka fraze nad vsebino, proletarska pa zaradi presežka vsebine nad frazo. Prva zato drvi od uspeha prek uspeha do končne zaustavitve vsake možnosti eskalacije v družbeno revolucijo, druga pa se opoteka od poraza prek poraza do točke onkraj vrnitve, onstran resta-

150

<sup>18</sup> Giosuè Ghisalberti, »Tragedy and Repetition in Marx's 'The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte'«, *Clio* 4/1997, str. 411–426.

<sup>19</sup> Kojin Karatani, »Revolution & Repetition«, *Umbr(a)* 13/2008, str. 133–139; Alenka Zupančič, »Ponavljanje«, *Filozofski vestnik* 1/2007, str. 57–61; Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore in London 1973, str. 321.

vracije. Za prvo je značilen niz »jezik, strasti, iluzije«,<sup>20</sup> za drugo niz »govorice, strast, teorija«. <sup>21</sup> Revolucija kapitalističnega razreda reproducira strukturo diskurza gospodarja, ki je vselej že »kastriрани gospodar«. <sup>22</sup> Entuziastični subjekt je namreč zaprečen (\$) z »obujanjem mrtvih«, z »izposojenim jezikom« »duhov preteklosti«. <sup>23</sup> Ta »frazza«, »tradicijska vseh mrtvih pokolenj«, ki »leži kakor môra na možganih živih ljudi«, <sup>24</sup> kot predstavnica zastopnik ( $S_1$ ) subjekta kalkira revolucionarni entuziazem v vednost ( $S_2$ ). Ta vednost »tolmača in besednika« Sayja in »tolste betice« Ludvika XVIII. <sup>25</sup> omeji družbeno revolucijo na tehnološko kapitalistično revolucijo, na »trezno resničnost«, <sup>26</sup> ter producira »bogastvo«<sup>27</sup> in z njim presežni užitek akumulacije ( $a$ ), tj. »bogastvo, lastnost bogataša«. <sup>28</sup>

dejavnik:  $S_1$ : »izposojen jezik«

drugi:  $S_2$ : »trezna resničnost«

resnica: \$: entuziastični subjekt

produkcija:  $a$ : bogastvo

Revolucija deklasiranega razreda, tj. družbena revolucija, pa je strukturirana kot diskurz analitika, »hrbna stran«<sup>29</sup> diskurza gospodarja. Na mestu resnice se zdaj srečata politična samokritika in teoretska analiza. <sup>30</sup> Vednost ( $S_2$ ) je torej zdaj teorija, saj sovpade z resnico dejavnika, ne z njegovim drugim. Ta dejavnik pa je tu partija kot avantgarda politične sestave delavskega razreda. Ta avantgarda je realna, nesimbolizabilna ( $a$ ), kolikor je, rečeno v terminih operaizma, s časovnega vidika le reakcija na pritisk produkcijskih sredstev na tehnično sestavo kapitala, z logičnega pa politično dejanje, ki sama zahteva reakcijo la-

<sup>20</sup> Karl Marx, »Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta«, str. 454.

<sup>21</sup> Rastko Močnik, *Spisi iz humanistike*, Založba / \*cf., Ljubljana 2009, str. 403.

<sup>22</sup> Jacques Lacan, *Hrbna stran psihoanalize*, prev. Samo Tomšič in Ana Žerjav ter Alenka Zupančič, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2008, str. 97.

<sup>23</sup> Karl Marx, »Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta«, str. 453.

<sup>24</sup> *Ibid.*, str. 452.

<sup>25</sup> *Ibid.*, str. 453–454.

<sup>26</sup> *Ibid.*, str. 453.

<sup>27</sup> *Ibid.*, str. 454.

<sup>28</sup> Jacques Lacan, *Hrbna stran psihoanalize*, str. 92–93.

<sup>29</sup> *Ibid.*, str. 59, 156, 88.

<sup>30</sup> Srečata se torej kritika politične sestave delavskega razreda in analiza razmerja med produkcijskimi sredstvi in tehnično sestavo delovne sile: Rastko Močnik, *Spisi iz humanistike*, str. 401.

stnikov produkcijskih sredstev.<sup>31</sup> Skratka, politična razredna sestava nastane kot reakcija na obstoječo politično razredno sestavo, ki pripada tehnični sestavi delovne sile, kakršno formirajo obstoječa produkcijska sredstva – toda reakcija, ki je strukturno pred temi produkcijskimi sredstvi, saj jih analizira, medtem ko kritizira obstoječo politično razredno sestavo in jo torej ponavlja, kakor Marxova družbena revolucija ponavlja svoje pretekle boje. In ker je vednost na mestu resnice dejavnika, temu omogoči, da svoj entuziazem (\$) zgosti v točko »Hic Rhodus, hic salta!« (S<sub>1</sub>). Tako entuziazem proizvede lastno »frazo« in se tako zapreči, subjektivira, ponotranji razredno zavest proletariata, nezvedljivega na imaginarni delavski razred in na njegovo nezadostno »stopnjo izobrazbe«.<sup>32</sup>

a: dejanje politične razredne sestave

\$: entuziastični subjekt

S<sub>2</sub>: samokritika in analiza

S<sub>1</sub>: »Hic Rhodus, hic salta!«

V revoluciji 18. stoletja je torej resnica v strasteh, entuziazmu, ki ga označujejo izposojene fraze, ki so dejavnik tega diskurza, te fraze pa so kalkirane v vednost, ki proizvaja bogastvo narodov in njegov presežni užitek. V revoluciji Marxovega 19. stoletja pa je resnica teorija avantgarde politične sestave delavskega razreda, teorija, prek katere se ta dejavnik vzpostavlja v odnosu do drugega, entuziazma delavskega razreda, ki bo proizvedel proletariat kot svojo subjektivacijo.

Poleg buržoaznih in proletarskih revolucij pa moramo seveda formalizirati tudi razmerje med njima. Po Marxu je to razmerje antinomije; in po Lacanu je diskurz gospodarja »hrbna stran« diskurza analitika. Vmesni diskurz je v Lacanovi matriki seveda diskurz histerika; in Marxov opis prehoda od buržoazne revolucije h kontrarevoluciji je nenavadno blizu Lacanovim omembam histerizacije gospodarja. Gre za prehod od tragedije k farsu, od drapiranja k parodiji in »karikaturi«,

<sup>31</sup> *Ibid.*, str. 394–399. Realna je torej, kolikor je dejavna, praktična, v svoji teoretskosti, spekulativnosti onkraj spontane dejavnosti in kolikor je objekt-razlog želje prejšnje politične sestave delavskega razreda in objekt, ki ga bo naslednja sestava – ne pa sočasna produkcijska sredstva – izvrgla kot abjekt.

<sup>32</sup> Karl Marx, »Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta«, str. 461. Za Blanquijevo subjektivacijo praznega označevalca »proletarec« cf. Jacques Rancière, *Nerazumevanje*, prev. Jelica Šumič-Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2005, str. 52–54, 102, 155.



od »duha« k »strašilom« mrtvih<sup>33</sup> – skratka, gre za prehod od *mímesis* k *mímesis miméseos*, k simulakru.<sup>34</sup>

Tragičnost buržoaznih revolucionarjev je v tem, da morajo mesto dejavnika prepustiti praznim označevalcem, frazam preteklih revolucij. Tragičnost tega diskurza je v njegovi konstitutivni »nemožnosti«<sup>35</sup> zvestega prevoda praznega označevalca v vednost. Gre za nemožnost duha preteklih revolucij, da bi »povečal« buržoazno revolucijo.<sup>36</sup> Gre za nemožnost, da bi »začasni« februarski vladi zagotovili »socialno republiko« kot »splošno vsebino sodobne revolucije, ki je bila v najbolj čudnem nasprotju z vsem, kar je bilo z obstoječim materialom, s stopnjo izobrazbe, ki so jo dosegle množice, ter v danih okoliščinah in razmerah zdaj mogoče neposredno uresničiti«.<sup>37</sup>

Na drugi strani pa je farsa »nemoči« Ludvika Bonaparta, značilne za diskurz histerika.<sup>38</sup> Napoleonov nečak, dejavnik diskurza histerika (\$), zmore proizvesti zgolj verigo navadnih označevalcev ( $S_2$ ), zgodovino kot najnižjo komedijo, maškarado.<sup>39</sup> Ta veriga ne more formirati malih kmetov v razred: »najštevilnejši razred francoske družbe« paradokсно ni »nikakršen razred«, ostaja amorfná množica ( $a$ ), ki jih ne zastopa njihov označevalec-gospodar, ampak njihov

<sup>33</sup> Karl Marx, »Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta«, str. 455, 454, 557.

<sup>34</sup> Badiou (*Etika*, prev. Jelica Šumič-Riha, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1996, str. 53–66) konceptualizira Zlo kot simulaker, tj. kot pozitivno imenovanje in s tem izdajo realnega, ki konstituira situacijo kot njeno nevedeno in ki ga etični dogodek – nasprotno – imenuje ravno kot praznino, nevedeno situacije. Alenka Zupančič (»Ponavljanje«, str. 58–59) vidi v tragični ponovitvi pretekle revolucije prav primer badioujevske ponovitve sledi dogodka. Deleuze ima torej prav, ko incipit *Brumaire* prevede kot »‘tout les grands événements et personnages historiques se répètent pout ainsi dire deux fois’«, kjer se veliki dogodki in zgodovinske osebnosti »ponovijo« dvakrat, medtem ko se pri Marxu »pojavi« dvakrat (Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Gallimard, Pariz 1968, str. 123; prim. ured. op. Petra Klepca v: *id., Razlika in ponavljanje*, prev. Samo Tomšič et al., Založba ZRC, Ljubljana 2011, str. 165). Kajti tragična pojavitev nečesa (Luther, Cromwell, revolucija 1789–1814) je že ponovitev dogodka (Pavel, Stara zaveza, Rim).

<sup>35</sup> Za »nemožnost« prehoda  $S_1$  v  $S_2$  v diskurzu gospodarja cf. Jacques Lacan, *Hrbtna stran psihoanalize*, str. 203.

<sup>36</sup> Karl Marx, »Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta«, str. 454.

<sup>37</sup> *Ibid.*, str. 461.

<sup>38</sup> Jacques Lacan, *Hrbtna stran psihoanalize*, str. 205.

<sup>39</sup> Karl Marx, »Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta«, str. 514–515; prim. Braco Rotar, *Govoreče figure: eseji o realizmu*, DDU Univerzum, Ljubljana 1981, str. 127 op. 46.

»gospod«,<sup>40</sup> Bonaparte.<sup>41</sup> Buržoazni diskurz gospodarja nadomesti revolucionarni entuziazem s parlamentarizmom ( $S_2$ ) in tako iz subjektiviranih razredov ( $\$$ ), zastopanih v revolucionarnih frazah ( $S_1$ ), proizvede množico brez zastopstva ( $a$ ); v zameno Ludvik Bonaparte ( $\$$ ) porazi samo buržoazno revolucionarno dediščino, njene stare fraze ( $S_1$ ), s tem ko iz množice brez zastopstva ( $a$ ) proizvede zgolj »enakomerno raven razmer in oseb« ( $S_2$ ).<sup>42</sup> Od tod konstitutivna »nemoč« diskurza histerika, da bi svojo resnico simboliziral s svojo produkcijo. Bonapartove »oficijalne fraze« o »redu, religiji, družini in lastnini« so nezdržljive z »neredom, prostitucijo in tatvino za hrbtnom«, za katere skrbi Družba 10. decembra, lumpenproletarska skupina, ki je izpeljala Bonapartov državni udar; ta »zasebna Bonapartova vojska« je »njegovo delo, njegova lastna zamisel«, »njegova lastna zgodovina«, toda »za hrbtnom«. <sup>43</sup>

$\$$ : Napoleonov nečak

$S_1$ : »izposojen jezik«

$a$ : »nered, prostitucija in tatvina«

$S_2$ : »red, religija, družina in lastnina«

Bonaparte ni zmožen zamenjati kipa strica vojaka na Place Vendôme s čim boljšim kakor z reakcionarnim kipom strica cesarja. Stričevo podobo lahko posodobi kvečjemu za sredino 19. stoletja.<sup>44</sup> In njegove »'idées napoléoniennes'« so »besede, spremenjene v fraze, duhovi, spremenjeni v prikazni«. <sup>45</sup> Farsična je tedaj Bonapartova nemoč, da bi diskurz gospodarja obrnil še za eno četrtino, potem ko ga je obrnil v diskurz histerika.<sup>46</sup> Ker ga ženejo »protislovne zahteve njegovega položaja in je hkrati kakor čarovnik na odru prisiljen, da z nepretr-

<sup>40</sup> Karl Marx, »Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta«, str. 562–563.

<sup>41</sup> Učinki tega predmodernega zastopanja kmetstva so najočitnejši v modernizirani prestolnici: Ludvik Bonaparte konservativnih teženj, pripisanih malim kmetom, ne zastopa na primer z izboljšanjem materialnih pogojev življenja v provincah, temveč s sponzoriranjem Haussmannove rekonstrukcije Pariza, ki množstvo ozkih, zlahka zabarikadiranih ulic zamenja s simetričnim omrežjem širokih bulvarjev, ki omogočajo hitro premikanje vojske, ne pa barikad (za to vlogo Haussmannovega Pariza cf. David Harvey, *Paris, Capital of Modernity*, Routledge, New York in London 2003, str. 145–146).

<sup>42</sup> Karl Marx, »Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta«, str. 567.

<sup>43</sup> *Ibid.*, str. 516–517.

<sup>44</sup> *Ibid.*, str. 574 op. 56, 455.

<sup>45</sup> *Ibid.*, str. 565–569; »'idées napoléoniennes'« so aluzija na pamflet Ludvika Bonaparta iz leta 1839 z istim naslovom.

<sup>46</sup> Marx pravi, da je Ludvik Bonaparte samo »remplaçant, nadomestnik za Napoleona« (*ibid.*, str. 569), ki brez spomina na Napoleona sploh ne bi bil izvoljen (*ibid.*, str. 455).

ganim presenečanjem priklepa oči občinstva nase kot Napoleonovega nadomestnika«, se zateče k *acting out* za »improvizira[no] občinstvo«, k »nejasnemu zaganjanju sem in tja«. <sup>47</sup> Bonaparte ni zmožen zamenjati kipa strica s praznim mestom, ki bi ga mogel zasesti nov označevalec-gospodar (S<sub>1</sub>) kot produkcija diskurza analize. To s porušenjem spomenika doseže šele Pariška komuna, ki Bonapartovo nemoč zamenja z »nemožnostjo« analitičnega diskurza, <sup>48</sup> da bi že njegov dejavnik, analitik – in ne šele njegov drugi, sam subjekt analize – proi-zvedel nov prazni označevalec. <sup>49</sup>

Tragični prevrat torej ponavlja »velika svetovnozgodovinska dejstva in osebe«, <sup>50</sup> rečeno v terminih Bahtinove metalingvistike, neposredno in istosmerno, kot stilizacija, farsični prevrat pa posredno (prek ponavljanja tragičnega prevrata) in raznosmerno, kot parodija. Tragična revolucija stilizira »rimske kostume in rimske fraze«, »predpotopne kolose in z njimi vred znova obujeno rimljanstvo« ter »jezik, strasti in iluzije« Stare zaveze, da bi prikrla buržoazno omejenost svoje vsebine. <sup>51</sup> Farsična kontrarevolucija pa parodira prav te tragične stilizacije, da bi razveljavila vsebino stiliziranih »svetovnozgodovinskih dejstev in oseb«. Ludvik Bonaparte pa naposled z državnim udarom uprizori celo »parodijo cesarske restavracije« in ne le parodijo buržoazne revolucije, ko udejanji svojo »fiksno napoleonsko idejo«. <sup>52</sup>

Marxov Cromwell in Napoleon se tragično zaprečita s praznim označevalcem: Cromwell sam določi minuto razpustitve dolgega parlamenta, Napoleon sam »s tesnobnim glasom« prebere smrtno obsodbo zakonodajni skupščini. Ludvik Bonaparte pa se, nasprotno, histerično izmika kastrirajočemu označevalcu in svojega vzora ne išče »v letopisih svetovne zgodovine, temveč v letopisih Druž-

<sup>47</sup> *Ibid.*, str. 573, 516, 571.

<sup>48</sup> Jacques Lacan, *Hrbtna stran psihoanalize*, str. 205.

<sup>49</sup> V »Uvodu« v Marxove *Razredne boje v Franciji* Engels poda zgovorno podrobnost o Bonapartovem histeričnem delovanju. Engels omenja, da je bil Bismarck, ki je leta 1871 porazil Ludvika Bonaparta, zgolj njegov posnemovalec (cf. Karl Marx, »Razredni boji v Franciji 1848–1850«, prev. Boris Majer, v: Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela v petih zvezkih*, zv. 3, str. 17). K tej »ironiji zgodovine« (*ibid.*) naj dodam le, da je tisti, ki ga je porazil njegov posnemovalec, tudi sam posnemal Napoleona. Ironija je potemtakem v samo-zadanem porazu histeričnega subjekta.

<sup>50</sup> Karl Marx, »Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta«, str. 452.

<sup>51</sup> *Ibid.*, str. 453, 454.

<sup>52</sup> *Ibid.*, str. 556, 479.

be 10. decembra, v letopisih kriminalnega sodstva.<sup>53</sup> Februarsko socialistično revolucijo suspendira diskurz gospodarja. Dejavnik (S<sub>1</sub>) tega diskurza je ime svobode, njegov drugi (S<sub>2</sub>) je dejanska, neobstoječa svoboda, nemožnost uresničitve te svobode pa zagotavlja republikanska ustava;<sup>54</sup> resnica tega diskurza je zaprečeni revolucionarni entuziazem (\$), njegova produkcija pa je za to ustavo bistveno »neznosno protislovje« (a) med zakonodajno skupščino in predsednikom. Ta neznosna napetost je ključna: poleg paragrafov, ki svobodo razglašajo v splošnih izrazih in zanikajo v pripombah, ustava vsebuje paragrafe, ki rigidno, brez pripomb, razglasijo sleherno predsedniško uzurpacijo za neustavno.<sup>55</sup> Pravo prazno, rigidno designacijo (S<sub>1</sub>) histerično napade predsednik Ludvik Bonaparte, ki s tem preprosto uprizori implicitno samo-uzurpacijo ustave, sugerirano v njenih rigidnih paragrafih.<sup>56</sup>

Histerizacija gospodarja je tako implicirana že v samem diskurzu gospodarja. Sama buržoazija suspendira družbeno revolucijo, s tem ko sleherno družbeno zahtevo zavrne kot »'socialistično'«, s čimer strukturno onemogoči artikulacijo tega praznega označevalca v buržoaznem parlamentarnem režimu. Buržoazija naposled v dialektičnem obratu obsodi svoj lastni parlamentarni režim kot »'socialističnega'«, s čimer postane strukturno nemočna, nezmožna, da bi s svojo histerično produkcijo (s parlamentarnimi debatami) simbolizirala svojo resnico, »mošnjiček«: »S tem da buržoazija zdaj preklinja kot 'socialistično' to, kar je prej slavila kot 'liberalno', priznava, da ji njen lastni interes veleva, da jo je treba rešiti nevarnosti samovladanja.«<sup>57</sup> V nasprotju s Cromwellom stranka reda pričakuje rešitev »od koledarja, od poteka dogodkov«,<sup>58</sup> namesto da bi koledar vpeljala. Soočenje z Ludvikom Bonapartom, trenutek, »ko bo moralo priti do

<sup>53</sup> *Ibid.*, str. 554.

<sup>54</sup> *Ibid.*, str. 469–470.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> »Tu torej ustava izziva svoje nasilno uničenje.« (*Ibid.*, str. 470.) Prim.: »Državna oblast vpepljuje in zagotavlja pravice le toliko, kolikor jih lahko suspendira, ta suspenz v imenu javnega reda in varnosti pa je vselej upravičljiv. S tem ko pokaže na meje mej, Marx demonstrira, da je resnična meja ustava sama. Bonapartistična diktatura ni nikakršna izjema v odnosu do pravnega napredka države, temveč je bistveno vpeta v kontinuiteto izrednega stanja, ki je pravilo. Državni udar Napoleona III. ni prišel kot strela z jasnega.« (Massimiliano Tomba, »Marx as the Historical Materialist. Re-reading *The Eighteenth Brumaire*«, *Historical Materialism* 2/2013, str. 35–36.)

<sup>57</sup> Karl Marx, »Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta«, str. 504–506.

<sup>58</sup> *Ibid.*, str. 541.

neke odločitve«, odlaga »tja do svetega nikoli«,<sup>59</sup> zato njo samo razpusti že »moč koledarja, kazalec na uri«.<sup>60</sup>

Farsično obdobje 1848–1851 je čas »senc, ki so izgubile telo«,<sup>61</sup> *mímesis mimése-os*, brkljarija parcialnih objektov<sup>62</sup> brez označevalca-gospodarja ( $S_1$ ), ki bi te objekte organiziral, tj. *bricolage* izjav ( $S_2$ ) Ludvika Bonaparta, ki kot dejavnik diskurza histerika (\$) napada  $S_1$  na mestu drugega. Histerično parodira  $S_1$ , medtem ko se zanaša nanj. Tako gesla francoske revolucije, dejavnika diskurza gospodarja, ne pacificira, kultivira v vednostno verigo kakor Say in Ludvik XVIII., ampak ga militarizira v geslo »infanterija, kavalerija, artilerija«;<sup>63</sup> »medtem ko se zdi, da istoveti svojo osebo s stvarjo reda, istoveti v resnici stvar reda s svojo osebo« in tako postaja sam, kot \$, dejavnik. Bonapartov *coup d'état* je kvazi-dogodek, ki »je uspel kljub *Bonapartovi* indiskretnosti in z vednostjo *narodne skupščine*«, kot »nujen, neizogiben rezultat prejšnjega razvoja«. <sup>64</sup> Utelesiti mu uspe zgolj resnico farsičnosti stranke reda, s tem ko, rečeno z Lacanovo formulo komunikacije,<sup>65</sup> stranki vrača njena lastna sporočila v njihovi sprevrnjeni obliki, v njihovem resničnem, avtodestruktivnem pomenu: »Njihova lastna gesla je ponavljal v boju proti njim.«<sup>66</sup> Stranka reda je koalicija rojalističnih strank Burbonov in Orleanov, ki v resnici zastopajo interese buržoazije. Leta 1848 torej, kot omenja Slavoj Žižek,<sup>67</sup> rojalistične fantazme stranke reda zgolj suplementirajo in legitimirajo njeno republikansko prakso. Kot smo videli, se leta 1851 te fantazme stranki vrnejo v karikirani obliki Bonapartovega državnega udara. Napoleonov nečak lahko stranki reda vrača njene izjave v resnični obliki zato, ker si stranka reda in Napoleonov nečak delita istega Drugega, ker sta isti histerič-

<sup>59</sup> *Ibid.*, str. 544.

<sup>60</sup> *Ibid.*, str. 534.

<sup>61</sup> *Ibid.*, str. 483.

<sup>62</sup> Kakršni so hlače (*ibid.*, str. 483), kasarne in bivaki (*ibid.*, str. 473), sablje in muškete, brki in suknje, mošnjički (*ibid.*, str. 474) in celo buržujev nos (*ibid.*, str. 547).

<sup>63</sup> *Ibid.*, str. 498; prim. *ibid.*, str. 465, 470.

<sup>64</sup> *Ibid.*, str. 496, 551.

<sup>65</sup> Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, prev. Rastko Močnik, Zoja Skušek in Slavoj Žižek, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1996, str. 129.

<sup>66</sup> Karl Marx, »Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta«, str. 478.

<sup>67</sup> Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London in New York 1999, str. 217.

ni subjekt.<sup>68</sup> Navedimo le začetek in konec Marxovega seznama teh sprevrnjenj sporočil stranke reda:

Francoska buržoazija se je postavila po robu gospostvu delovnega proletariata, na oblast pa je spravila lumpenproletariat s poglavarjem Družbe 10. decembra na čelu. [...] Pobožanstvila je sabljo; sablja ji vlada. Uničila je revolucionarni tisk; njen lastni tisk je uničen. Postavila je ljudska zborovanja pod policijsko nadzorstvo; njeni saloni so pod policijskim nadzorstvom. Razpustila je demokratične narodne garde; njena lastna narodna garda je razpuščena. Razglasila je obsedno stanje; obsedno stanje je razglašeno proti nji. Nadomestila je porotna sodišča z vojaškimi komisijami; vojaške komisije so nadomestile njena porotna sodišča. [...] Buržoazija je neutrudno klicala revoluciji kakor sveti Arzenij kristjanom: »Fuge, tace, quiesce! Beži, molči, miruj!« Bonaparte kliče buržoaziji: »Fuge, tace, quiesce! Beži, molči, miruj!«<sup>69</sup>

»[N]ajglasnejši [med] kričachi« »zadene ko strela z jasnega« »mačkaste« »gospode demokrate«.<sup>70</sup> Junija 1848 je republikanski frakciji buržoazije uspelo »omejiti rezultate [februarske socialistične] revolucije na meščansko mero«: »Sad [...] je padel [frakciji] v naročje, toda padel je že z drevesa spoznanja, ne z drevesa življenja.«<sup>71</sup> To je kajpada Marxov materialistični obrat Mefista, ki vso teorijo obarva sivo, zlato drevo življenja pa zeleno.<sup>72</sup> A v *Brumairu* je tudi Ludvik Bonaparte označen za »moža, o katerem celo njegovi sovražniki ne trdijo, da je čarovnik«, in ki kljub temu tako rekoč pravi kakor Mefisto: »'Vse, kar obstoji, je vredno, da propade.'«<sup>73</sup> Tako buržoazni republikanci s svojim drevesom spozna-

<sup>68</sup> Subjekt izjavljanja in subjekt sprejema izjave interpelira isti Drugi, zato sta isti subjekt, tisti, ki po Lacanu od Drugega prejema lastno sporočilo v sprevrnjeni, resnični obliki: Rastko Močnik, *Beseda besedo*, ŠKUC, Ljubljana 1985, str. 143–146.

<sup>69</sup> Karl Marx, »Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta«, str. 557–558. Jean Paul Riquelme (»*The Eighteenth Brumaire of Karl Marx as Symbolic Action*«, *History and Theory* 1/1980, str. 61) v svoji analizi figure hiazma v *Brumairu* poudari, da tu hiazem »nakazuje ne le obrat in ponovitev, temveč razmerja akcije in reakcije, vzroka in posledice ter s tem sokrivde in samo-viktimizacije«.

<sup>70</sup> Karl Marx, »Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta«, str. 459, 456, 458.

<sup>71</sup> *Ibid.*, str. 462, 468.

<sup>72</sup> Marx se bo vrnil k temu obratu, ko se bo v pismu Engelsu z dne 20. avgusta 1862 pritoževal nad svojimi lastnimi materialnimi razmerami; tam bo teorija siva, zelen pa le business. Cf. Karl Marx, »Marx an Engels: 20. August«, v: Karl Marx in Friedrich Engels, *Werke*, zv. 30, Dietz, Berlin 1964, str. 280.

<sup>73</sup> Karl Marx, »Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta«, str. 460.

nja kakor Ludvik Bonaparte s svojimi bednimi triki spominjajo na demitologiziranega Mefista.

Bonaparte se pred revolucijo vselej skriva za stranko reda. Tako se tudi 10. marca 1850 po nevarnih izidih dopolnilnih volitev pokesa pred njo, »prosi jo odpuščanja«, ta pa ga le »poniža z odpuščanjem«, »[n]amesto da bi se bila drzno polastila oblasti, ki jo je Bonaparte ponujal«. Še več, vsili mu njegovega lastnega človeka, javnega tožilca Barocha, ki se ji zato po 2. decembru 1851 vrne v sprejeto obliki Bonapartovega plačanca.<sup>74</sup> V skladu z isto »ironijo zgodovine« se mora stranka tudi po udaru zanašati na Oudinota in Vieyro, ki sta Bonapartova generala.<sup>75</sup> Kakor je stranka reda leta 1849 napadala narodno skupščino, ustavo, konstituinto, Bonaparte 2. decembra 1851 napade stranko reda, ki je dotlej delala zanj. Tako 29. januarja 1849 stranka reda blokira republikanski zakon o predsednikovi odgovornosti – z udarom pa predsednik Ludvik Bonaparte prepreči sami stranki sprejetje tovrstnega zakona. Njena želja, da bi »osramotila« parlamentarni režim, se stranki vrne v obliki »izganjanja« tega režima, v resnični obliki, proti kateri lahko stranka le »vpije«.<sup>76</sup> Navedimo le eno od Marxovih mnogih prozopopej: »Francija zahteva predvsem mir.« Tako je stranka reda od februarja [1848] dalje klicala revoluciji, tako je Bonapartova poslanica [12. novembra 1850] klicala stranki reda.<sup>77</sup> Do junija 1848 je stranka reda že dala »[g]lesla stare družbe: 'lastnina, družina, vera, red' [...] svoji armadi za parolo« – z državnim udarom pa je bil zakon same stranke raztrgan »v imenu vere, lastnine, družine in reda«.<sup>78</sup>

Stranka se Bonapartu podredi brez boja, ne da bi prevzela nadzor nad vojsko, ker je isti subjekt kakor Bonaparte, ker se histerično podredi sebi, s čimer razkrije »dvom v svojo lastno moč«.<sup>79</sup> Zato lahko Marx reče, da so Bonapartove restavracijske želje »samo dopolnjevale [...] skomine« same stranke reda.<sup>80</sup> Ludvik Bonaparte tako samo saturira politiko narodne skupščine. Njegov *coup d'état* skupščino odreši ujetosti med dvema smrtema: dejansko je bila »mrtva, preden

<sup>74</sup> *Ibid.*, str. 507–508.

<sup>75</sup> *Ibid.*, str. 495.

<sup>76</sup> *Ibid.*, str. 480.

<sup>77</sup> *Ibid.*, str. 520.

<sup>78</sup> *Ibid.*, str. 464–465.

<sup>79</sup> *Ibid.*, str. 552.

<sup>80</sup> *Ibid.*, str. 530.

so jo pokopali«, simbolno pa umre šele z državnim udarom. Ker je druga smrt stalno »[o]dgodena'«, <sup>81</sup> jo ta buržoazija pričakuje z ambivalentnim užitkom. Le tako lahko razumemo, »zakaj je buržuj [...] v tej neizrekljivi, hrupni konfuziji [...] besno zakričal svoji parlamentarni republiki: 'Raje strašen konec kakor brezkončen strah!'«, <sup>82</sup> in zakaj »je francoska buržoazija klicala po državnem udaru: Samo poglavar Družbe 10. decembra še lahko reši buržoazno družbo! Samo tatvina še lahko reši lastnino, kriva prisega religijo, bastardstvo družino, nered red!« <sup>83</sup>

### Sklep: *Brumaire* vs. (tragični vs. farsični kronotop)

Revolucionarno obujanje mrtvih je tragično zaprečenje subjekta (\$) pod praznim označevalcem (S<sub>1</sub>) kot dejavnikom diskurza gospodarja: »mrtva pokolenja« so umaknjena pod prečko in reprezentirana, stilizirana z njihovimi gesli, praznimi frazami. Od tod zaprečenje presežnega užitka (a) pod vednostjo (S<sub>2</sub>) kot drugim diskurza gospodarja: zaprečenje užitka, »absorbiranosti« od produkcije bogastva in mirnega konkurenčnega boja, <sup>84</sup> pod »trezno resničnostjo« buržoazne družbe. Nato sledi farsa, vrnitev mrtvih pod Ludvikom Bonapartom: užitek postane nezavedna resnica subjekta, ki postane dejavnik diskurza histerika. To se pravi, mrtvi, ki so jih buržoazni revolucionarji tragično priklicevali, ker so bili kot revolucionarji nujno tudi sami mrtvi, zaprečeni, reprezentirani le s praznim označevalcem, se farsično dvignejo nad prečko. Mrtvi kot dejavnik – in ne kot resnica – diskurza pa so seveda le prikazni. In šele ko je ta mrtvost dejavnika reflektirana, povzdignjena v strategijo, analitično tehniko, lahko nastopi revolucija, ki ni zgolj histerični četrtinski obrat diskurza gospodarja, obrat, ki, kot je Lacan decembra 1969 opozoril revolucionarne pariške študente, hrepeni po gospodarju. <sup>85</sup> Šele tedaj je mogoč akt, ki ga lahko udejanjata le analitik ali avantgarda proletariata, ki ju kot dejavnika analitičnega diskurza (a) utemeljuje vednost (S<sub>2</sub>) na mestu resnice, se pravi, teorija.

Naj se na koncu vrnem k uvodni stavi, da utegne biti branje *Brumaira* s *Seminarjem XVII* produktivno za oba teksta. Videli smo, da Marxova kritika februarске revolucije in sledeče kontrarevolucije, napisana približno eno leto po dogodkih

<sup>81</sup> *Ibid.*, str. 551.

<sup>82</sup> *Ibid.*, str. 549.

<sup>83</sup> *Ibid.*, str. 570.

<sup>84</sup> *Ibid.*, str. 454.

<sup>85</sup> Jacques Lacan, *Hrbtina stran psihoanalize*, str. 244.



in v enem letu, ni – *pace* Derrida – zvedljiva na dualističen, dekonstruktibilen pojem ponavljanja. In obratno, ravno s pomočjo marxovske analize neoliberalnega prilaščanja študentske revolte iz leta 1968 lahko razumemo Lacanovo kritiko maja '68, prav tako napisano približno eno leto po dogodkih in v enem letu. Lacanov komentar o histerični strukturi tega upora<sup>86</sup> danes travmatično potrjuje poglobljenje tovarne, šole in družine, ki, zdi se, vrača temu uporu njegovo sporočilo v sprevrnjeni, resnični obliki.<sup>87</sup> Študentski upor in univerzo samo si je prilastil zadnji med Lacanovi štirimi diskurzi, kapitalizmu lastni diskurz univerze.

Naše branje *Osemnajstega brumaira* lahko naposled dialektično obrne navidezno epistemološko oviro v ontološki pogoj. Medtem ko Marx identificira Napoleona in njegovega nečaka z datumoma – s prvo in drugo izdajo osemnajstega brumaira – in z žanroma – s tragedijo in farso –, bo prihodnja družbena revolucija prosta datumov in žanrov: »Socialna revolucija 19. stoletja ne more črpati svoje poezije iz preteklosti, temveč le iz prihodnosti.«<sup>88</sup> Ta negativnost pa ni ovira, ampak pogoj za družbeno revolucijo. Kajti tragična uvedba novega koledarja reproducira diskurz gospodarja, farsična ponovitev te uvedbe pa diskurz histerika – medtem ko se lahko družbena revolucija ravna zgolj po diskurzu analitika, katerega temporalnost in estetika sta nesimbolizabilni in neprevedljivi kakor »Hic Rhodus, hic salta!«.

---

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> Za nedavno marksistično analizo neoliberalne apropiacije maja '68, ki jo je prispeval udeleženec Lacanovega seminarja iz let 1969–1970, cf. Rastko Močnik, *Svetovno gospodarstvo in revolucionarna politika*, Založba / \*cf., Ljubljana 2006, str. 32–44.

<sup>88</sup> Karl Marx, »Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta«, str. 455.



Jan Voelker\*

## Obrniti in afirmirati avantgarde: nova paradigma politike<sup>1</sup>

### 1.

Po Badiouju je »stoletje« čas, katerega leta lahko preštejemo na tri načine: kot »komunistično« stoletje – od prve svetovne vojne (1914–1918) do konca Sovjetske zveze, kot »totalitarno« stoletje – od leta 1917 do 1976, leta Maove smrti, ali pa kot liberalno stoletje, stoletje »zmage kapitalizma«, ki je trajalo zadnja tri desetletja, od sedemdesetih let naprej.<sup>2</sup> Kompleksnost tega okvira po eni strani izhaja iz konstelacije časovnic (štetij stoletja), po drugi pa iz notranjih antagonizmov. Kaj je torej *Stoletje*?<sup>3</sup>

Trojno štetje povzemamo po uvodnih vrsticah knjige, ki jo Badiou posveti »Stoletju«. Naš problem bi zato lahko zastavili bolj natančno ter se vprašali, kakšna je metoda knjige in s katero snovjo se ukvarja? Trojno štetje kaže, da namen knjige ni zgodovinski – Badiou zgodovine Stoletja ne namerava šteti kot *eno*. Prav tako nima namena *Dvajsetega stoletja* zvesti na *eno*, dve ali tri glavne teme. Nasprotno, knjiga se ne ukvarja le s politiko, ampak z vsemi štirimi pogoji, pod katerimi naj bi po Badiouju obstajala filozofija: umetnost, politika, ljubezen in znanost. Namesto objektivnega, zgodovinskega cilja, se Badiou torej osredotoča na štiri subjektivne razsežnosti in njihov soobstoj v »enem« stoletju. Vprašali bi se lahko, ali v tem sečišču štirih razsežnosti ne igra posebne vloge pojem avantgarde, saj združuje dve dimenziji, za kateri se zdi, da vendarle prevladujeta v okviru *Dvajsetega stoletja*, namreč umetnost in politiko.

163

<sup>1</sup> Članek temelji na predavanju v okviru podiplomske šole UNG in ZRC SAZU in bo v angleški različici objavljen v *Badiou and the Political Condition*, Marios Constantinou (ur.), Edinburgh University Press, Edinburgh, pred izidom.

<sup>2</sup> Alain Badiou, *Dvajseto stoletje*, prev. Ana Žerjav, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2005.

<sup>3</sup> V nadaljevanju bom »Stoletje« pisal z veliko začetnico, s čimer bom poudaril njegovo lastnost imena za dispozicijo subjektivnih (in ne objektivnih) procesov.

Toda, če je pojem avantgardne umetnosti vezan na Stoletje in se z njim konča, kakšno vlogo v Badioujevi filozofiji igra takšna zgodovinskost? V zvezi s tem sta morda pomembna dva momenta: prvič, *Dvajsetemu stoletju* lahko pripišemo pomembno vlogo v celotnem Badioujevem delu, saj gre za eno redkih del, ki ne analizirajo neko sekvenco ali enega od pogojev, temveč v njem vsi štirje pogoji sovpadajo v eni posebni formuli. Ne le, da sta v tej formuli zelo pomembna pojma začetka in konca, ampak koncept sodobnosti igra ključno vlogo tudi pri pojmu avantgarde. Glede na to, da poskuša Badioujev filozofski pristop pojasniti pogoje naše sedanjosti, moramo vprašanje zastaviti na sledeči način: kaj za našo sedanjost pomeni dejstvo, da je v njej izginil prav pojem umetnosti, ki je svoja dela zasnovala na izvrševanju intervencij v sedanjost. Če je pojem avantgard na pomemben način povezan z umetnostjo in politiko, kakšen je potem pomen prekinitve te povezave v sedanjosti?

Lahko bi se namreč izkazalo, da je odsotnost pojma umetnosti, ki intervenira v sedanjost ter je povezana s specifičnim razumevanjem politike *prav tisto*, kar je v sedanjosti odsotno in kar to sedanjost opredeljuje. Obe vprašanji, vloga zgodovinskosti pri Badiouju in njegovo imanentno izhodišče v trenutni situaciji, se nagibata k združitvi: ponovna vzpostavitev singularnega izgubljenega pojma se izkaže za nalogo filozofa, ki obravnava sedanjo situacijo. Toda tudi v primeru te združitve odsotnosti načina subjektivacije ne moremo kar tako postaviti kot objektivno, razen če jo spremenimo v objekt neke zgodovine. Vprašanje torej ostaja odprto: zdi se, da se mora sodobna filozofija, ki išče pojem sodobnosti, nujno spopasti s koncem subjektivne (umetniško-politične) sekvence, v kateri je pojem sodobnosti igral ključno vlogo. Paradoks pa je v tem, da moramo zagotoviti, da ne bomo objektivirali konca načina subjektivacije – analizo njegove odsotnosti lahko opravimo le na podlagi subjektivnega stališča do sodobne situacije. Obe strani – snov in njena pomembnost za sodobno filozofijo – tako res postaneta eno, vendar ne z redukcijo na objektivirano zgodovino, o kateri bi lahko presojala filozofija, temveč na način težavnega subjektivnega razmerja.

To težavno dvojno razmerje – med sedanjostjo in (sedanjo) preteklostjo ter med soobstojem različnih resničnostnih postopkov – predstavlja pojem avantgarde. Ta pojem prikazuje tisto, kar bi v Badioujevi govorici lahko imenovali okvir hkra-

tne možnosti,<sup>4</sup> nekakšno miniaturno obliko le-te: igra v igri, dialektika znotraj celostne postavitve, ki je pri Badiouju, kot bomo videli, nedialektična. V pojmu avantgarde lahko torej najdemo filozofski koncept, v katerem ne dosežemo le neke specifične zgodovinskosti subjektivacije, temveč skupaj z njo tudi specifično filozofsko intervencijo, v kateri se za določen resničnosti postopek izkaže, da je povezan z nekim drugim postopkom. Tako kot preteklost ni zgolj preteklost, tako tudi politika ni vedno le politika.

## 2.

Namesto historičnega branja stoletja se Badiou loti filozofske meditacije o tem, »kaj se je v njem mislilo.«<sup>5</sup> Badiou zavrne kategorijo sodbe – s katero bi podal posplošeno razlago dogajanj – ter se raje osredotoči na razne oblike subjektivacije, ki so potekale v Stoletju. Misliti Stoletje na ta način pomeni razumeti ga izhajajoč iz njegovih »imanentnih pozivov«<sup>6</sup> oziroma iz deklaracij, ki jih je Stoletje dalo o samemu sebi. Poudarek na subjektivaciji torej ne pomeni objektivnega prikaza oblik subjektivacije, temveč govori o načinu, na katerega je bilo stoletje subjektivirano. *Dvajseto stoletje* razloži, »kako je bilo stoletje subjektivna kategorija za same akterje«.<sup>7</sup> Dvajseto stoletje je torej ime, ki lebdi med procesi subjektivacije, ki jih je ustvarilo samo Stoletje.

Badiou začrta neke vrste diagonalo, ki povezuje različne procese subjektivacije. To mu omogoča postaviti osrednjo hipotezo: Stoletje se je uklanjalo »strasti do realnega«.<sup>8</sup> To strast najprej sproži obsedenost z novim začetkom, ki je obenem konec starega. Stoletje konča 19. stoletje in hoče biti novost: »19. stoletje je napovedovalo, sanjalo, obljubljal, 20. stoletje pa je izjavilo, da dela, in sicer tu in zdaj«.<sup>9</sup> Končni cilj vseh njegovih projektov je uresničenje želje po stvaritvi novega človeka: »V bistvu je 20. stoletje od določenega trenutka dalje mučila ideja

<sup>4</sup> Cf. Alain Badiou, »Manifest za filozofijo«, v: *id.*, *Ali je mogoče misliti politiko?; Manifest za filozofijo*, prev. Rado Riha in Jelica Šumič-Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2004, str. 87.

<sup>5</sup> Alain Badiou, *Dvajseto stoletje*, str. 12.

<sup>6</sup> *Ibid.*, str. 15.

<sup>7</sup> Badiou je podrobnejšo razlago podal na svojem seminarju o Stoletju. Neavtorizirani prepis najdemo na naslovu [www.entretemps.asso.fr/Badiou/98-99.htm](http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/98-99.htm).

<sup>8</sup> Alain Badiou, *Dvajseto stoletje*, str. 50.

<sup>9</sup> *Ibid.*

o spremembi človeka, o kreaciji novega človeka. [...] Kreacija novega človeka vedno zahteva uničenje starega.«<sup>10</sup>

Struktura Stoletja se razgrne prav s to željo po stvaritvi novega človeka. Po eni strani gre za nasprotja (začetek in konec, nihilizem in afirmacija), po drugi pa so nasprotja združena. Stoletje je zaznamovano z »disjunktivno sintezo« (Badiou si ta pojem sposodi od Deleuza), nedialektičnim razmerjem, ki nenehno napeljuje k nasilnim poskusom nadomestiti »manjkajočo konjunkcijo« in je »kot neka-kšna prisiljena dialektična vez na mestu antidialektike«.<sup>11</sup> Stoletje tako konstituira struktura antagonizma, ki kot njegovo poglavitno figuro ustvari Dvoje, pri čemer se lahko konflikti rešujejo le z nasiljem. To je razlog, zaradi katerega je vojna ena od osrednjih paradigem Stoletja.

V ta okvir sodijo tudi avantgarde kot umetniška gibanja. Badioujevo rekonstrukcijo avantgard lahko razumemo kot »disjunktivno sintezo« Stoletja v malem, saj združuje umetnost in politiko, pa tudi prisotnost umetnosti z njeno ukinitvijo.

Badiou ne uporablja pojma »avantgarda«, da bi označil vso umetnost Stoletja, temveč da bi poimenoval obliko subjektivacije na polju umetnosti nasploh. Ne gre torej za pojem, ki bi ga lahko uporabljali le za določena gibanja v umetnosti. V tem pomenu avantgardizem označuje umetniško delo, ki nasprotuje klasičnemu estetskemu imperativu lepe forme. Toda ker je antiklasična gesta v nasprotju s splošnim pojmovanjem »naravne norme«, prelamlja tudi s celo vrsto norm, ki še zdaleč ne zadevajo zgolj umetniškega področja. »Zato avantgarde niso samo estetske 'šole', temveč postanejo družbeni pojavi, reference mnenja[.]«<sup>12</sup> Za avantgardo je značilno, da prelomi z normo same umetnosti, zato osrednje vprašanje postane definicija umetnosti kot takšne. Ker jih definira ekscesivno prekoračevanje mej umetnosti, avantgard ne moremo razumeti zgolj kot pojava v polju umetnosti.

Avantgarde, kot poudari Badiou, so vedno organizirane in to v strogem, skorajda »vojaškem« smislu. Ta »pogosto zelo sektaška dimenzija že splete neko, vsaj alegorično vez med umetniškimi avantgardami in politiko (kjer se komunistične

<sup>10</sup> *Ibid.*, str. 18–19.

<sup>11</sup> *Ibid.*, str. 50.

<sup>12</sup> *Ibid.*, str. 163.

partije tudi sicer predstavljajo kot avantgarde ljudskih množic)«. <sup>13</sup> Avantgarde s politiko sprva združi volja do kolektivne eksistence, ki bo vzpostavljena v sedanjosti kot prelom z obstoječim stanjem stvari.

Zaradi njihove usmerjenosti k prisotnosti umetnosti kot živahni prisotnosti v sedanjosti Badiou avantgarde vsaj v izhodišču razume kot romantične figure v nasprotju s klasičnim pojmovanjem umetnosti. V tem kontekstu se Hegel po Badiouju izkaže za bolj klasično kot romantično figuro, saj razvpiti konec umetnosti pomeni predvsem, da umetnost ne more več adekvatno prikazovati ideje, obenem pa nakaže esencialistično pojmovanje umetnosti kot nečesa, kar mora doseči določeno popolnost (katere norma je bila določena v preteklosti). Umetnost je tako razumljena na objektivni način, s čimer se ukine tudi razlika v časih: za klasicizem »ni nobene razlike med prihodnostjo umetnosti in njeno preteklostjo«, saj mora sedanjost umetnosti doseči svojo preteklo popolnost; na drugi strani pa avantgarde »trdijo, da je umetnost najvišji cilj subjekta«, s čimer postavijo »ontološko vprašanje umetnosti 20. stoletja« ki je prav »vprašanje sedanjosti«. <sup>14</sup>

Preden se posvetimo proizvodnji sedanjosti si lahko v spomin priključimo tri »sheme«, ki jih je Badiou razvil v *Malem priročniku o inestetiki*. To so sheme, po katerih je bilo – vse do sedaj, saj 20. stoletje ni zmoglo izumiti novih – mišljeno razmerje med resnico in umetnostjo. Prva, *didaktična* shema, ki jo Badiou povezuje s Platonom, umetnosti ne pripisuje nobene resnice. <sup>15</sup> Umetnost nam lahko pomaga vzgajati subjekte, toda njeni poskusi imitiranja resnice so nevarni za skupnost. Drugo, prvi nasprotno shemo Badiou imenuje *romantična*. V skladu z njo naj bi bila le umetnost zmožna resnice, kar pomeni, da je naloga vzgoje zdaj povsem prepuščena umetnosti. Poleg njiju obstaja še tretja, vmesna shema, ki posreduje v sporu. *Klasična* shema, ohlapno povezana z Aristotelom, trdi, da umetnost nima razmerja do resnice, zato pa služi terapevtski funkciji. Danes so vse tri shema nasičene: didaktizem »z zgodovinskim in državnim izvajanjem umetnosti v službi ljudstva«, romantizem »z deležem čiste obljube«, klasicizem pa »z zavestjo o sebi, ki mu jo podeljuje celotno razvitje te-

<sup>13</sup> *Ibid.*, str. 164.

<sup>14</sup> *Ibid.*, str. 166.

<sup>15</sup> Alain Badiou, *Mali priročnik o inestetiki*, prev. Suzana Koncut, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2004, str. 9.

orije želje«. <sup>16</sup> Nasičenje je učinek 20. stoletja, v katerem je avantgardam spodletel poskus vzpostavitve nove sheme, ki bi združila didaktizem in romantizem. Badiou avantgarde torej umesti med dve shemi, katerih nasprotje poskušajo premestiti: v didaktičnem smislu umetnost na in po sebi ne premore resnice, v romantičnem pa so njeni postopki kljub temu absolutni. Nemogoča povezava, ki jo poskušajo ustvariti avantgarde, predstavlja še eno obliko disjunktivne sinteze kot osrednje figure stoletja.

V *Malem priročniku* Badiou ostaja kritičen do avantgard. Trdi namreč, da dvolična konfiguracija avantgard vodi v medsebojno nevtralizacijo njihovih namenov:

Revolucionarna didaktičnost jih je obsodila zaradi deleža romantičnosti v njih: skrajnega levičarstva popolnega uničenja in zavesti o sebi, oblikovane *ex nihilo*, nezmožnosti za široko akcijo, razdrobljenosti na skupinice. Hermenevitični romantizem jih je obsodil zaradi deleža didaktičnost v njih: revolucionarne afinite, intelektualizma, prezira do države. <sup>17</sup>

Avantgardam je torej spodletelo, zato Badiou predlaga vzpostavitev nove sheme, ki bi umetnosti zagotovila takó »imanenco« – resnice so imanentne njenim postopkom – kot »singularnost« – te resnice pripadajo zgolj področju umetnosti. Po Badiouju romantizem priznava imanenco, ne pa tudi singularnosti, medtem ko v didaktizmu obstaja singularnost, a ni imanence. Naposled pa gre »klasicizmu zgolj za to, kar neka resnica izsili v imaginarnem v obliki verjetnosti«. <sup>18</sup> To pomeni, da romantična shema umetnost dojema kot proces imanentnega razvoja resnice, a ker ni singularnosti, je v umetnosti prikazana (edina) resnica, filozofija pa jo pomaga izročiti. V didaktični shemi je resnica zunanja, ne pa imanentno razvita, zato pa lahko govorimo o singularnosti v razmerju med resnico in umetnostjo, saj umetnost in filozofija izvršujeta drugačni nalogi. Le umetnost lahko resnico prikazuje kot dozdevek.

Badiou te nove sheme ne poveže z avantgardami. Vendar pa bi morala nova shema didaktizem in romantizem združevati vzporedno z avantgardami: iz didaktizma bi bilo nujno ohraniti in prečistiti singularnost, iz romantizma pa poj-

<sup>16</sup> *Ibid.*, str. 16.

<sup>17</sup> *Ibid.*, str. 17.

<sup>18</sup> *Ibid.*, str. 18.



movanje imanence. Poleg tega bi bila ta shema soočena z istim nasprotnikom – tako kot avantgarde bi morala biti po svojem bistvu antiklasicistična. Vendar pa bi se morala nova shema bistveno razlikovati od poskusa avantgard, ki so obe shemi združile na način »disjunktivne sinteze«, kar je povzročilo »absolutnost ustvarjalnega razdejanja«. <sup>19</sup> Nova shema bi morala preseči to pozicijo.

Lahko pa bi šli še korak naprej in novo shemo označili za obrat romantične: v romantizmu neskončna ideja sestopi v čutno, po Badiouju pa je umetnost »čutna stvaritev ideje«, <sup>20</sup> s čimer ohranja vidik imanence, ki ga romantična shema pripiše umetnosti (resnica se razvije v umetnosti), zato pa obrne razmerje med umetnostjo in resnico: resnica v čutnem ni *razkrita*, temveč so v čutnem resnice *proizvedene*. S tem je vpisana singularnost, saj so te resnice zdaj resnice umetnosti, resnica pa ni več ena sama.

Kaj pa didaktična shema? V predgovoru k *Logikam svetov* Badiou kot primere umetniškega resničnostnega postopka navaja podobe. V nasprotju s Platonom pravi:

Iz tega sledi, da naslikati žival na jamsko steno – kot v Platonovem mitu, a obrnjeno na glavo – pomeni pobegniti iz jame in se povzpeti k luči Ideje. Prav to spregleda Platon: podoba je tu nasprotje sence. Izpričuje Idejo v raznoliki nespremenljivosti njenega slikovnega znaka. Nikakor ne gre za sestop Ideje v čutno, temveč za čutno stvaritev Ideje. <sup>21</sup>

Nova shema je torej tudi obrat didaktične: ohrani vidik singularnosti (umetnost ima edinstveno razmerje do resnice), toda resnice umetnosti so koekstenzivne z materialnim postopkom, kar pomeni, da mu niso več zunanje. Z vpisom imanence se torej spremeni singularnost razmerja: obstajajo specifično umetniške resnice.

169

Badioujev antiklasicizem pa lahko navsezadnje razumemo tudi kot obrat klasicizma. Četrta shema poskuša vzpostaviti koncept umetnosti, v skladu s katerim naj bi se umetnost vzpostavila kot postopek resnice, ki ideje ne materializira v obliki reprezentacije, ampak jo s prezentacijo singularnih resnic v materialnem smislu imanentno konstruira. V izrazju *Logik svetov* bi to morali povezati s pre-

<sup>19</sup> *Ibid.*, str. 17.

<sup>20</sup> Alain Badiou, *Logiques des Mondes, L'être et l'événement 2*, Seuil, Pariz 2006, str. 27.

<sup>21</sup> *Ibid.*

hodom pojava iz neeksistence v eksistenco. Klasicistični pristop – njegov klasični medij je katarza – umetnost zvede na »terapevtsko« sredstvo oziroma etično orodje. Toda antiklasicizem, ki umetnost poveže z imaginarnim, ne odpravi niti etike niti vprašanja podobe, temveč obrne njun smisel. Navedek iz *Logik svetov* kaže, da je žival na zidu po Badiouju prej slikovni znak kot podoba. Morda jo lahko razumemo celo kot slikovno formulo. To formulo lahko na nek način beremo tudi kot obrat podobe – če upoštevamo, da je Badioujeva obravnava umetnosti v veliki meri usmerjena k reprezentacijski funkciji podobe, kar je šele nedavno postalo ključni element njegove kritike sodobne situacije. Tu lahko odkrijemo izvor Badioujeve teorije filma: v »lažni« jamski poslikavi, ki je – če jo pravilno razumemo – formula in ne reprezentacija. Film podobi znova pripiše lastnost nereprezentabilnosti in je zato primeren medij prehoda »nečiste« ideje.<sup>22</sup>

Poleg tega obrat romantične sheme utre pot etiki neskončnosti v nasprotju z izrazom neskončnega na področju končnega, ki ga vzdržuje romantizem. Nova shema umetnost raje razume kot proces produkcije realnih neskončnosti, tako da bi se morala tudi vsaka etika osredotočati na te neskončnosti, ne pa podrežati umetnost oskrbovanju z dobrinami. Negacija klasične sheme torej vključuje dvojni obrat didaktične in romantične sheme, pri čemer združuje formulo in produkcijo neskončnega.

Na tej točki se lahko vrnemo k vprašanju avantgard in njihovi produkciji sedanosti. Če lahko 21. stoletje razumemo kot Stoletje po neuspehu avantgard, potem je naloga sedanosti – izum nove sheme – nekoliko bolj zapletena. Naloga sedanosti je namreč z neuspehom avantgard povezana v dveh pomembnih ozirih: 1) spopasti se mora s pojmom sodobnosti, ki ga implicirajo avantgarde; 2) vzpostaviti bo morala tesnejšo antiklasicistično povezavo med didaktizmom in romantizmom, kot so jo bile zmožne avantgarde. Toda kombinacija umetnosti in resnice v skladu s paradigama imanence in singularnosti se mora 3) soočiti z vprašanjem vzgoje, ki jo Badiou razume kot »tretji člen vozla« med umetnostjo in politiko.<sup>23</sup> Vzgoja je lebdeča tema, ki je povsem neodvisna od zaporedja in nasičenja shem.

<sup>22</sup> Alain Badiou, *Mali priročnik o inestetiki*, str. 112–126.

<sup>23</sup> *Ibid.*, str. 13.

Začnimo s pojmom sodobnosti ter se vrnimo k *Dvajsetem stoletju*, v katerem Badiou nadaljuje z raziskavo razmerja avantgard do njihovega koncepta sodobnosti. Izkaže se, da je ta pojem v svojem bistvu razcepljen. Čeprav avantgarda cilja na »čisto sedanost« in se »bolj kot na delo osredotoči na dejanje«,<sup>24</sup> s čimer se zaplete v spiralo večnega ponavljanja začetka, mora intenzivnosti začetka kot protiutež postaviti konec kot »formulo«. <sup>25</sup> Formula je lahko teorija, manifest, deklaracija ali komentar. Badiou poudarja, da manifest »priča o nasilnem pritisku, ki poskuša realnemu podvreči vse moči oblike in dozdevka«. <sup>26</sup> Ni naključje, da je Badiou sam napisal dva manifesta za filozofijo (v *Dvajsetem stoletju* celo omenja svoj *Manifest za filozofijo*, napisan leta 1989) ter *Manifest afirmacionizma*, ki ga – kot bomo videli – lahko razumemo kot neposredno teoretsko konsekvenco analiz avantgard.

Po Badiouju manifest odpira dialektiko med realnim umetniških intervencij v sedanost, torej dejanjem, ter prihodnostjo tega dejanja. S svojim programskim značajem, nadaljuje Badiou, manifesti razširjajo dejanje v prihodnost. A vendar gre za nebitveno, navidezno razširitev, saj manifesti iznajdejo prihodnost realnega prisotnosti, ki je ne morejo imenovati. Pri deklaraciji, manifestu ali programu je na delu »retorika, ki vzdržuje s tem, kar se dejansko zgodi, le razmerje ovoja in zaščite«; ta jezikovna zaščita »realno sedanost [ovije] v fiktivno prihodnost«. <sup>27</sup> V tem smislu moramo manifest razumeti kot materialno oporo ubežnega dejanja sedanosti. To spominja na Lacanov izrek, po katerem ima resnica strukturo fikcije, na katerega se pogosto sklicuje Badiou in ki implicira tudi, da je retorični moment, ki ga izpričujejo avantgarde, pravzaprav strukturni moment vsakega postopka resnice: strukture deklaracije v izjavi »ljubim te« v pogoju ljubezni, v politiki je to lahko slogan, v znanosti dostopnost rezultatov za vsakogar. To je skupna struktura, skupen razcep.

171

Funkcija manifesta v kontekstu avantgard je predvsem povezati določeno pojmovanje umetnosti s politiko. V politiki lahko namreč koncept partije razumemo prav kot programskost emancipatoričnega dogodka, njegovo zavetje pred

<sup>24</sup> Alain Badiou, *Dvajseto stoletje*, str. 167.

<sup>25</sup> *Ibid.*, str. 168.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, str. 170–171.

izničanjem v običajni situaciji.<sup>28</sup> Toda tako v politiki kot v umetnosti se dejanje in njegovo retorično ovitje<sup>29</sup> bistveno razlikujeta. Program ne izraža dejanja v smislu njegovih namenov ali njegovega realnega. Je njegov kontrapunkt, brez katerega bi slabotno dejanje izgubilo svojo čistost. Dejanje je čisti prelom, čisti začetek – zaradi svoje čistosti pa je tudi ogroženo. Zato potrebuje deklaracijo, ki mora priti od zunaj. Prelom brez deklaracije ne more obstati, prav kakor deklaracija ne more obstati brez preloma, ki ga razglaša.<sup>30</sup> Deklaracija torej ni govorno dejanje, saj razglasi točko v realnem, ki sama po sebi ne more obstajati. Obe strani – točka in njena deklaracija – spadata skupaj, a nobena od njiju svoje identitete ne najde sama v sebi.

Tudi če gre le za prelom, ki se še ni zgodil in se morda sploh ne bo, obstaja prek deklaracije. Dejanje in deklaracija sta dela produkcije sedanjosti. Toda politiko in umetnost ne povezuje le deklaracija, ampak tudi pomembnost preloma: umetnost, ki prelamlja s pravili običajnega, je po definiciji več kot umetnost (kot jo običajno definiramo), politika pa ni le ime vztrajne in dejanske politike, ampak tudi (generičnega) postopka politike, ki je del umetnosti in del dejanske politike (skupen z njo). Politika tako postane, kot pravi Badiou v svojih predavanjih, »generično ime začetka«.<sup>31</sup> Prelom povezuje politiko in umetnost v proizvodnji sedanjosti: »Ljudi priključi emancipatoričnim politikam ali sodobnim umetnostim le dokaz, da se proizvaja sedanjost.«<sup>32</sup>

Naj povzamem: avantgarde poudarjajo pojem sedanjosti z namenom produkcije novega začetka ali nove sedanjosti s prelomom z dano situacijo. Čistost tega začetka je lahko dosežena le z njegovim razcepom na dejanje in njegovo začasno zavetje. Avantgarde so tako tesno povezane s političnimi idejami Stoletja, kar pomeni, da lahko politiko razumemo kot poimenovanje koncepta radikalno novega začetka, morda pa je sama »avantgarda« strukturni moment, skupen tako umetnosti kot politiki Stoletja. Pomembno je poudariti, da ta presek ne določa

172

<sup>28</sup> Cf. Badioujeva predavanja o *Stoletju* (2) (neavtorizirani prepis): [www.entretemps.asso.fr/Badiou/99-00.1.htm](http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/99-00.1.htm).

<sup>29</sup> Ta izraz Badiou uporablja v svojih predavanjih. Kot koncept ga razvije v *Logiques des mondes*, str. 139–142.

<sup>30</sup> Cf. Badioujeva predavanja o *Stoletju* (2).

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Alain Badiou, *Dvajseto stoletje*, str. 171.

umetnosti in politike – je paradoksnost dejstva, da obe po svoji definiciji prese-gata sami sebe.

Prav na tem mestu – presežnem namenu proizvodnje nove sedanjosti – Badiou svojo argumentacijo preusmeri k obravnavi naše lastne sedanjosti, ki naj bi jo določala prav »odsotnost sleherne sedanjosti v smislu realne sedanjosti«. <sup>33</sup> Badiou trdi, da smo sredi neke vrste deaktiviranega klasicizma, ki ne omogoča no-vega začetka in ki sanje o prihodnosti zavrača kot nekoristne. Prav zato – zaradi njihovega pojma sedanjosti – moramo znova premisliti ravno antiklasicizem avantgard.

### 3.

Badioujevi premisleki o avantgardah se tako skorajda neopazno prikažejo v dru-gačni luči. Usmerijo se k situaciji sedanjosti v času po avantgardah in umetni-ško-političnem vozlu, ki so ga predstavljale. Iz vidika pojma sedanjosti, ki so ga skovale avantgarde, se bomo torej posvetili vprašanju manjkajoče sedanjosti v naši situaciji, ki nastane po Stoletju.

Ta vidik Badiou privzame v več objavljenih osnutkih za *Manifest afirmacioniz-ma*. <sup>34</sup> Naš čas naj bi bil potopljen v mešanico ekspresionizma in nadutega stiliz-ma. V puščavi, ki je nasledila Stoletje, ne najdemo niti neuspešnih avantgard, ki bi nadaljevale boj. Namesto njih

v vseh umetnostih vladajo figure egoistične in komunitaristične izraznosti, kar ni nič drugega kot propadajoči didaktični romantizem, nekakšna avantgarda brez

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> V nadaljevanju se v glavnem sklicujem na »Third Sketch of a Manifesto of Affirmationist Art«, v: Alain Badiou, *Polemics*, prev. Steven Corcoran, Verso, London, New York 2006, str. 133–148. [Cf. slov. prev.: Alain Badiou, »Tretji osnutek za manifest afirmacionizma«, prev. Suzana Koncut, *Maska* 3–4/2004, str. 5–8. ] Zgodnejša verzija je bila izdana leta 2002 pod naslovom »Esquisse pour un premier manifeste de l'affirmationisme«, v: Ciro Giordano Bruno (ur.), *Utopia 3, La question de l'art au 3e millénaire*, Sammeron, Germs 2002, str. 13–32. Upoštevamo lahko še eno verzijo: »Fifteen Theses on Contemporary Art«, Tobias Huber, Marcus Steinweg (ur.), *Inästhetik*, No. 0, Diaphanes, Zürich, Berlin 2008, str. 11–26. Tudi Badioujevo predavanje »Art + Politics« leta 2008 v Berlinu bi lahko razumeli kot novo različico. Kolikor vem, je predavanje dosegljivo le v obliki posnetka, objavljenega na spletnem naslovu <http://www.youtube.com/watch?v=C-viUxnlbQ4>.

avantgarde. Po svoje tvori par z obnavljajočo se pompoznostjo. Pompoznost ponuja silovit tehnologiziran afekt in veličastni dekorativni stil [...].<sup>35</sup>

Postmoderna je zmožna le šibkega antiklasicizma, nadaljuje Badiou. Je izraz antiklasične oziroma subjektivne forme, a s tem, ko se opira na kategorijo forme, po svoji strukturi ostaja romantična. Zdi se, da je današnje sceno mogoče zvesti na alternativo med »cirkuškimi igrami« športa in kulturne industrije na eni strani in »siromašno sofisticiranostjo« na drugi.<sup>36</sup> Slednje, ki prevzame obliko sofisticirane umetnosti telesnega izraza, lahko razumemo kot zrcaljenje (ali izraz) kroženja podob v obliki blaga. Umetnost je po prevladujočem dojemanju danes tesno povezana s kulturno industrijo. Badiou prevladujoči koncept umetnosti danes opredeli kot »romantični formalizem«: romantičen je, ker se oklepa telesa, formalističen pa je zaradi svojega prepričanja, da se lahko posamezna forma izloči iz množičnega trgovanja s formami.<sup>37</sup> Oba elementa tvorita par: romantični formalizem si prizadeva nasprotovati obsceni pompoznosti, toda njegove postavke temeljijo na eskapizmu, njegovi poskusi ubežati trgu in njegovemu cirku su pa ju pomagajo vzdrževati. Komercialno kulturno industrijo ali umetnost »pompoznosti« lahko razumemo tudi kot neoklasicizem, kot Badiou pojasni v neki opazki v *Pogojih*.<sup>38</sup> Neoklasicizem in romantični formalizem tvorita dvojico sodobnosti, podobo sedanjosti. Na eni strani gledamo igre imperija, v katerem je heroj »Ubijalec, mučiteljski *serial killer*[,] sprevrženi gladiator«, na drugi strani pa »domnevno singularne inscenacije etničnih ali jazovskih partikularnosti«.<sup>39</sup>

Vzporedno s klasicistično shemo bi lahko to razlago razširili ter pompoznemu neoklasicizmu pripisali povezovanje umetnosti (kot kulture) s področjem imaginarnega ter njeno podreditev polju etike. Zdi se, da je vse, kar nam je preostalo »telesa in govornice«<sup>40</sup> in da je vse, kar lahko naredimo to, da se prilagodimo dani situaciji. Da pa bi s to situacijo lahko prelomili, Badiou predlaga filozofsko

<sup>35</sup> Alain Badiou, »Esquisse pour un premier manifeste de l'affirmationisme«, str. 18; *cf. id.* »Tretji osnutek za manifest afirmacionizma«, str. 5.

<sup>36</sup> Alain Badiou, »Tretji osnutek za manifest afirmacionizma«, str. 6.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Cf.*: »Težavnost tega namena pa je v tem, kako se izogniti neoklasicističnemu stilu, pompoznemu stilu tistih, ki hočejo zapolniti to praznino s klavnimi razmišljanji o etiki.« Alain Badiou, *Pogoji*, prev. Samo Tomšič in Ana Žerjav, Založba ZRC, Ljubljana 2006, str. 60.

<sup>39</sup> Alain Badiou, »Tretji osnutek za manifest afirmacionizma«, str. 6.

<sup>40</sup> *Cf.* Alain Badiou, *Logiques des mondes*, str. 9.

gesto, ki bi jo lahko imenovali afirmativna intervencija:<sup>41</sup> vrnitev k avantgardam in reafirmacija njene afirmativne geste oziroma afirmacija afirmacionizma umetnosti 20. stoletja. Takšen obrat avantgard bi moral zadostiti dvema ciljema: prvič, odpreti bi moral novo anti(neo)klasicistično fronto, in drugič, zoperstaviti se »izrojenemu didaktičnemu romantizmu«. Na podlagi tega lahko rečemo, da je antiklasicizem nove sheme sestavljen iz afirmativnega obrata avantgard, ki zavzame ideološko stališče, ki se razlikuje od preobrazbe avantgarde v pompoznost. Takšna afirmativna intervencija avantgardo razcepi na progresivni in regresivni del, pri čemer slednjega predstavlja sodobna paradigma umetnosti, prvemu pa grozi izginotje. Razcep avantgarde pa obenem seveda udejanji njeno notranje načelo – strategijo vzdrževanja šibkih točk, ki jim grozi izginotje. To je tudi razcep, ki nastane med podobo in formulo:

Radi bi razkrili genealogijo neke aksiomatike. Aksiomatike, ki postavlja naslednje: ob zori stoletja moramo umetniško voljo znova obrniti k njeni netelesni strogoosti, njenemu antiromantičnemu hladu, odtegovalnim operacijam, s katerimi ostaja v največji bližini tistega realnega brez podob, ki je edini razlog umetnosti.<sup>42</sup>

Badiou navede seznam umetnikov, ki tvorijo »afirmativno konstelacijo«, med katerimi so Brecht, Pessoa, Picasso in Schönberg. »Ti, pogosto osamljeni umetniki so počasi gradili konfiguracije, ki so čitljive šele danes.«<sup>43</sup> Da so šele danes postale čitljive, je posledica obrata perspektive. Dejstvo, da Badiou svoj kratek spis naslovi kot Manifest, moramo razumeti na način, na katerega je manifest deloval pri avantgardah – kot retorično oziroma fiktivno zavetje točke v realnem, ki ji zaradi njene krhkosti grozi izginotje. To pa jo povezuje s prihodnostjo. Povezavo implicira tudi slovnična oblika manifesta, ki temelji na imperativih, kar ji daje deklarativni značaj. Badioujev manifest nima reprezentacijske funkcije – ne moremo ga brati kot razlago nečesa, kar se je dejansko že zgodilo. Njegova vnazajšnje-vnaprejšnja berljivost razkriva še eno prednost manifesta,

<sup>41</sup> V zgoraj navedenem besedilu iz *Pogojev*, naslovljenem »(Pre)obrat filozofije same«, ki je samo neke vrste manifest, Badiou zavrača splošno mnenje, da je filozofija obtičala med lastno zgodovinskostjo in pričakovanjem nekakšnega skrivnostnega prihoda. Filozofija se ne bi smela utemeljevati v lastni zgodovini, temveč bi morala delovati in misliti imanentno – ne bi smela dovoliti, da ji sodi lastna zgodovina, ampak bi morala sama presoјati o njej. Cf. Alain Badiou, *Pogoji*, str. 59–82.

<sup>42</sup> Alain Badiou, »Tretji osnutek za manifest afirmacionizma«, str. 7.

<sup>43</sup> *Ibid.*, str. 6.

njegovo sposobnost nuditi retorično zavetje, ki retroaktivno zajame točko v realnem. Ta nikakor ni izmišljena, potrebuje pa deklaracijo, ki je obenem že ena njenih posledic. Ne le, da manifest tej točki odpira prihodnost, ampak udejniti to točko v preteklosti *kot* manjkajoči točko v sedanjosti. Deklaracija njene odsotnosti je tako njena afirmacija v sedanjosti kot njena retroaktivna stabilizacija. Paradoksalno bi lahko rekli, da prihodnost avantgard leži v preteklosti, ki jo bodo šele pridobile. Ne gre za preteklost, prihodnost ali sedanjost nasploh, temveč za *neko* določeno sedanjost *neke* preteklosti, ki odpira *neko* prihodnost. Obrat avantgard temelji na njihovem razcepu, ki diferencira njihovo časovnost. Odločilno razliko najdemo v položaju prosto lebdeče teme vzgoje. Posredno lahko sklepamo, da je ta tema odločilna pri postavitvi obrata (kot ideološkega nasprotja »izrojenega didaktičnega romantizma«) na novo raven. V Badioujevem pojmovanju filozofskega razumevanja umetnosti je vzgojna funkcija prevzeta iz didaktične sheme:

Umetnost je vzgojna preprosto zato, ker proizvaja resnice in ker »vzgoja« ni nikoli (razen v zatiralskih in sprijenih montažah) pomenila nič drugega kot to: razmestiti vednosti tako, da lahko kakšna resnica v njih naredi luknjo.

Umetnost ne vzgaja za nič drugega kot za lastno eksistenco. Gre zgolj za to, da *srečamo* to eksistenco, kar pomeni: da mislimo *neko* mišljenje.<sup>44</sup>

Na podlagi razprave o avantgardah lahko sklepamo, da ima umetnost posebno vzgojno funkcijo v navezavi na politiko, saj je njena naloga ustvariti nove oblike čutnega.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Alain Badiou, *Mali priročnik o inestetiki*, str. 19.

<sup>45</sup> V verjetno najboljšem članku o vprašanju inestetike Elie During postavi tezo, podobno moji: »'Inestetika' ne prinaša teoretskega protislovja ali zagate (kakor pravi Rancière) v tolikšni meri kot skrb za etično in politično učinkovitost umetnosti. Gre ji za potencialno vzgojno umetnost. Badiou stavi na to, da umetnost ni le zmožna proizvesti imanentne resnice, ampak da umetnost *uč*i resnico. [...] Kljub tej 'latentni estetiki' inestetika ni še ena estetika več, ampak je slogan.« Cf. Elie During, »How Much Truth Can Art Bear? On Badiou's 'Inaesthetics'«, *Polygraph* 17/2005 (posebna številka *The Philosophy of Alain Badiou*, ur. Matthew Wilkens), str. 143–155. S tem se popolnoma strinjam, na tem mestu pa poskušam pokazati, da ima zmožnost umetnosti, da *uč*i resnico, specifičen vpliv v odsotnosti – ali v času šibkosti – političnih postopkov, ter da je za ponovno odprtje te zmožnosti obrat avantgard odločilnega pomena.



Badiou je svoje pojmovanje umetnosti dopolnil na predavanju v New Yorku leta 2010,<sup>46</sup> kjer razlikuje med *bojevniškimi* in *uradnim* pojmovanjem umetnosti. Uradna umetnost je ustvarjena v tesnem razmerju do države, bojevniška pa stoji na strani upora. Uradna umetnost, pravi Badiou, je umetnost »zmage«, ki »slavi to, kar obstaja«, »rezultate« procesa, ter je vpisana v »objektivni aparat«, tako kot stranka ali država, medtem ko je bojevniška umetnost »subjektivni izraz tega, kar šele postaja«, »umetnost izbire, ne pa umetnost zmage«. Bojevniška umetnost se torej upira objektivaciji z vztrajanjem pri za zdaj še neodločenem trenutku procesa.

Skupna točka obeh pojmovanj umetnosti je po Badiouju ideologija, torej »subjektivno prepričanje, ki je izraženo v govorici z univerzalnim naslovnikom«. Badiou ima gotovo v mislih revolucionarno ideologijo, kot smo jo poznali v 20. stoletju. Toda ideologija pri obeh pojmovanjih ne zaseda istega položaja. V bojevniški umetnosti je na strani protislovja, medtem ko je v uradni umetnosti na strani umetniškega dela ali rezultata. Uradna umetnost je nagnjena h konservativnosti in k slavljenju novega s starimi sredstvi, zaradi česar je tudi neoklasicistična. Jasno je, da je bojevniška umetnost iz tega vidika prikrajšana, kar pomeni, da mora ustvariti nove forme. Pomembna značilnost Badioujevega argumenta je, da lahko obe pojmovanji umetnosti delujeta znotraj iste subjektivne zastavitve. Ne gre za nasprotje ideologij, temveč za protislovje v eni sami ideologiji, protislovje med protislovno stranjo in stranjo, ki se identificira z rezultati. Bojevniška umetnost ne nasprotuje le slavljenju rezultatov, ampak je tudi sama protislovna; v njej deluje »protislovje med afirmativno naravo načel in negotovim izidom njenih bojov«.

Danes ni več močne ideologije, ki bi uokvirila ta dialektični proces. Bojevniška umetnost, ki nima več svojega dialektičnega nasprotnika, po Badiouju postane nerazločljiva od eksperimentalne umetnosti. A ker umetnosti več ne moremo vključiti v napredni kontekst, smo soočeni s »skušnjavo« umetniško novost razumeti kot samo po sebi politično. »Toda ta skušnjava je skušnjava avantgarde kot takšne, ki je morda prav skušnjava preprosto izenačiti umetniško in politično avantgardo«. Tej skušnjavi se moramo upreti, kar pa ne pomeni, da mora-

<sup>46</sup> Alain Badiou, »Does the Notion of Activist Art Still Have a Meaning?«, predavanje v Miguel Abreu Gallery, New York, 13. 10. 2010. Posnetek in prepis sta dosegljiva na spletnem naslovu [www.lacan.com/thesymptom/?page\\_id=1580](http://www.lacan.com/thesymptom/?page_id=1580). [Nadaljnji navedki se nanašajo na to predavanje.]

mo zavrniti vsakršno povezavo med umetnostjo in politiko, ampak da moramo zavreči idejo, da ima lahko umetniška novost že sama po sebi politični učinek. Današnji problem je torej prav v »šibkosti razmerja med politiko in umetnostjo«. Badiou nato postavi štiri »okvirna pravila« za bojvniško umetnost danes. Prvo pravilo pravi, da mora ostati v stiku s konkretnim političnim izkustvom. To pomeni, da si mora prizadevati za rekonstrukcijo skupnega prostora, ki je izginil skupaj z močno ideologijo. Drugo pravilo nalaga pripravo na povratek ideje, kar je neke vrste filozofski imperativ, usmerjen k preseganju šibkosti. Tretje pravilo zapoveduje ustvarjanje novih oblik prezentacije, ki več ne bi bile reprezentacijske, ki pa bi prezentirale to šibkost. Četrto pravilo pa je povzetek prejšnjih treh:

Predstaviti umetniško delo, ki je dejansko v razmerju do [...] lokalnega delovanja, lokalne transformacije, ki ni intelektualno skromno, ampak ambiciozno, in ki je formalno avantgardno – v klasičnem pomenu zamenjave temeljne vizije reprezentacije s prezentacijo.

Bojevniška umetnost je tako blizu konceptu politike: ne zato, ker bi bila politična, ampak zaradi njene vzgojne, pripravljalne vloge dela z novimi formami čutnega. »Umetnost je lahko priprava, subjektivna priprava za sprejem političnega dogodka, saj je umetnost v resnici učinkoviti subjektivni proces, transformacija subjektivnosti.« Prekinjeno nadaljevanje avantgard pomeni prevzeti njihov poskus zoperstavitve klasicizmu, a na način, ki bo na novo umestil povezavo med umetnostjo in politiko. To ne pomeni pomešati umetnost in politiko, ju razumeti kot en sam proces, ampak znova premisliti strategije umetnosti za razvijanje novih oblik eksistence. Umetnost sama po sebi ni politična, lahko pa ima paradigmatičen značaj v času, katerega poglobitna naloga je izumiti novo sedanost. Obrniti in obdržati avantgardizem pomeni biti »formalno avantgarden«, kar je obenem paradigma nove politike. Izumiti novo in s tem nasprotovati neoklasicismu pomeni vzpostaviti točko povezave med umetnostjo in politiko, pri čemer med dvema, ki sta ne-eno, posreduje vzgoja.

Ali, kot je znamenito in formalno zatrdil Rimbaud: biti moramo absolutno moderni.

*Prevedel Rok Benčin*

Simon Hajdini\*

## Znova nič novega: Adorno, Deleuze, Beckett

Adorno v fragmentu 150 svojega dela *Minima moralia* formulira paradoksen status, ki se drži pojma novega v moderni dobi: »V kultu novega in s tem v ideji moderne je zaznati upor proti temu, da novega ni več.«<sup>1</sup>

Takoj vidimo, v čem tiči paradoksnost tega stavka, ki bistveno zaplete naše utečene predstave o novem in o moderni dobi kot taki. Moderna je po svojem pojmu doba novega, čas radikalne prekinitve s starim redom, s prestabiliranimi sponami tradicije, avtoritete in gospostva, doba »dvojne revolucije« (kot jo imenuje Hobsbawm), čas smrti boga in rojstva moderne znanosti, doba opustitve vsega utečenega, zavrnjenja kulturnih samoumevnosti, čas tehnoloških prebojev, ki na novo izrisujejo obrise sveta, doba razcveta umetnosti, rojstva njenih novih form, spočetja radikalno novih konceptov, doba osvajanj in odkritij. Moderna je doba novega *par excellence*, novo tvori njeno minimalno določilo, njen konstitutivni in konstituirajoči moment, idejni substrat in gonilo, brez katerega se zdi povsem nemisljiva. A kot v zanimivem obratu vijaka pripomni Adorno, se ta za moderno tako določujoči kult novega poraja iz same odsotnosti novega, iz njegove radikalne izgube. Moderna ni le doba novega, pač pa obenem in zlasti doba, v kateri novo prvič emfatično nastopi kot problem: »Sloj tistega, kar ni bilo mišljeno vnaprej, neintencionalnega, v katerem intence edinole uspevajo, je videti izčrpan. O njem sanja ideja novega.«<sup>2</sup> Moderna za Adorna torej ni toliko doba izgube samoumevnosti, pač pa doba *izgube česar koli onkraj samoumevnosti*, torej natanko onstran intencionalnega, vnaprej mišljenega. Zavratno »prekletstvo« dobe novega je v tem, da se sleherna novost kot po železni nujnosti prevaja v primerek vrste, v kopijo modela, da je sleherna produkcija novega njegova reprodukcija in s tem produkcija novega kot zgubljenega. Je možen izstop iz tega začaranega kroga? Kakšne, če sploh kakšne, so lahko konsekvence tega dispozitiva za moderno koncepcijo novega?

<sup>1</sup> Theodor W. Adorno, *Minima moralia: refleksije iz poškodovanega življenja*, prev. Seta Knop, Založba / \*cf., Ljubljana 2007, str. 268.

<sup>2</sup> *Ibid.*

\* Filozof, Ljubljana

Prvi korak v zasnutju koncepta novega sestoji natanko iz radikalne zatrditve odsotnosti novega, iz dozdevno pesimistične deklaracije njegove izgube, ki pa ravno preseka z viciozno logiko reproduktivnega novega, tj. novega, ki to ni. A ta docela negativna gesta deklaracije odsotnosti novega, ki ni videti drugega kot čisti akt razmejitev, ki novo potiska v domeno absolutno nemožnega, vendarle vključuje docela pozitivno konsekvenco. Odsotnost novega implicira, da novo ni objekt vednosti, da ni nobene vednosti o novem *in da je novo obenem pozitivno opredeljeno prav skozi to odsotnost vednosti o njem*. Docela negativna opredelitev nemožnosti novega s tem postane pozitivna poteza njegovega novega pojmovanja, ki ga umesti onkraj vednosti, onkraj intencionalnega, vnaprej mišljenega, v polje konkretne, nesimbolizabilne, travmatične izkušnje v razliki do abstraktne refleksije.<sup>3</sup> A takšna razmejitev od vednosti, razmejitev izkušnje od izkustva s seboj že prinaša nadaljnji problem, namreč natanko problem kvalitete tega novega, ki je bilo z razmejitveno gesto postavljeno v zunanost vednosti. Kje ga iskati? Kam natanko umestiti to zunanost, na kaj jo opreti? Kaj bi utegnil biti »substrat« tako pojmovanega novega zunaj vednosti, refleksije, pojmovnih determinacij?

O 'prazgodovini moderne' bi lahko kaj povedala analiza pomenske spremembe, ki jo je doživela beseda 'senzacija', eksoterični sinonim za baudelairovski *nouveau*. Beseda se je v evropsko omiko zasidrala s spoznavno teorijo. Pri Locku pomeni preprosto, neposredno zaznavo, nasprotje refleksije. Pozneje je iz nje nastalo véliko neznano in naposled tisto, kar buri množice, destruktivna opojnost, šok kot porabno blago. Biti zmožen sploh še kaj zaznati, ne oziraje se na kvaliteto, je nadomestilo za srečo, saj nam je vsemogočno kvantificiranje odvzelo sámo možnost zaznavanja. Na mesto izpolnjenega odnosa izkušnje do stvari je stopilo nekaj zgolj subjektivnega in obenem fizično izoliranega, občutje, ki se izčrpava v nihljaju kazalca na manometru.<sup>4</sup>

180

Prvi korak v novi koncepciji novega je slednje umestil v zunanost vednosti, s tem pa v polje konkretne izkušnje, ki se izmika primežu refleksije. »Senzaci-

<sup>3</sup> Grozljivo, travmatično novo »[o]značuje precizen odgovor, ki ga je dal subjekt svetu, ki je postal abstrakten, industrijskemu veku.« (*Ibid.*)

<sup>4</sup> *Ibid.*, str. 269. – »Prazgodovina moderne« je izraz, s katerim je Adorno okarakteriziral Benjaminovo podjetje, njegov *Passagenwerk*. Idejno ozadje fragmenta 150 je nasploh zelo benjaminovsko in se v veliki meri opira na dikcijo Benjaminove knjige o *Baudelairu*, ki po avtorjevih besedah predstavlja *Passagenwerk* v miniaturi.

ja« v pomenu elementarnega, neposrednega dražljaja, ki domnevno uhaja refleksiji, jeziku, pojmovnim determinacijam, senzacija kot čista kvaliteta onkraj predvidljive kvantifikabilnosti, je videti kot nadvse primeren kandidat za mesto novega novega. A izkaže se, da se izneveri stavi začetnega koraka. Prvič, novo skuša obvarovati pred izgubo, a ga nevede pretvarja v potrošno blago, v element kulturne industrije, v zadnji instanci v novico, torej v bistveno kvantifikabilni element vrednosti. In drugič, takšno novo je ravno novo brez novega, metoni- mično novo, ki se nam strukturno izmakne, korelat izgube, ki na premeščen način reproducira začetno zagato izgube novega. Mar ta neuspeh senzacije, da bi v svoji domnevni neposrednosti dosegla realno, ni natančna reprodukcija tretjega izkustva čutne gotovosti iz Heglove *Fenomenologije duha*?<sup>5</sup> Tako kot se čutna gotovost odreče jeziku, diskurzivnosti, da bi dosegla realno v njegovi neposrednosti, tako tudi senzacija označuje zunajjezikovno strategijo, ki bo novo v njegovi neodpravljeni kontingentnosti obvarovala pred jezikom in s tem pred redukcijo na nekaj vnaprej mišljenega. In tako kot čutna gotovost doseže realno le za ceno njegovega izmika, za ceno zdrsa v bivšost, tako se tudi senzaciji ne uspe polastiti realnega, ne da bi ga vselej že izgubila. Začetna opozicija med abstraktnim in konkretnim, umestitev novega v čisto zunanost senzacije, fiziološkega dražljaja kot bistveno ločenega od notranjosti refleksije se torej izkaže za nezadostno. Novega ni najti ne na strani abstraktne refleksije ne na strani konkretne materialnosti fiziološke reakcije. Lahko bi dejali, da senzaciji, osnovnemu dražljaju spodleti prav v točki njegovega uspeha. Distanciranje, domnevno kar najbolj drastičen odmik od kategorij vednosti, od kategorij, ki novo prikrajšajo za njegovo substanco, vtem ko ga vnaprej prevedejo v univerzum pomena, vtem ko izkušnjo zvedejo na izkustvo, senzacijo nehote katapultira v samo osrčje paradigme, ki ji skuša ubežati. Lov za dražljaji, *Reizhunger*, lakota po novem ostaja globoko zavezana logiki izgube, novo hipnega vtisa ni nič drugega kot vnovičen mrk novega, rekapitulacija njegove izgube. Ali se izkušnja kot potrošno blago ne zvede na novico, na neposrednost, ki je strukturno prihranjena za druge, ki jo v interpasivnem obratu izkušajo namesto nas? Še več: izkušnja se nemara ohrani le kot transponirana v radikalno drugost, njen model je osmrtnica kot poročilo o izkušnji, ki je v emfatičnem smislu nikogaršnja, absolutno odrezana od subjekta izkušnje.

<sup>5</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1998, 64 isl.

Kot v navezavi na Baudelaira – tega izumitelja »moderne« – nadaljuje Adorno, novega ni mogoče iskati na strani osnovnega dražljaja, v polju fiziološke reakcije, a ne le zato, ker je naša percepcija otopela in atrofirana, pač pa zato, ker novo sploh ni stvar percepcije, oko je zanj strukturno slepo. Preblisk novega lahko zadene le »zaprto oko«, ki ne pripušča zunanjih dražljajev in ki se samorazcepi z ločitvijo od svoje inherentne funkcije:

To Baudelairovo pesništvo je izpolnjeno s tistim prebliskom, ki ga vidi zaprto oko, ko ga zadene udarec. Tako fantazmagorična kakor ta svetloba je fantazmagorična tudi ideja samega novega.<sup>6</sup>

Kaj je ta preblisk, ki ni stvar videnja, če ne natanko lacanovski pogled kot objekt, pogled kot radikalno ločen od sleherne fiziološke funkcije gledanja, videnja, percepcije?<sup>7</sup> Adorno ta paradoksní dražljaj, ki kot ekstimen uhaja opoziciji med zunaj in znotraj, nadvse koncizno umesti kot člen fantazme, kot lacanovski objekt *a*, ki stopa v relacijo s subjektom nezavednega kot »praznim mestom zavesti«.<sup>8</sup> Zgornji citat očitno sledi dikciji *Kapitala*, natančneje poglavju o »blagovnem fetišizmu«, fantazmagorija novega je zasnovana po blagovnem ključu:

Toda pri videnju dejansko ena reč, zunanji predmet, meče svetlobo na drugo reč, oko. To je fizično razmerje med dvema fizičnima rečema. Nasprotno blagovna forma in vrednostno razmerje med produkti dela, v katerih se ta forma prikazuje, nimata absolutno nič opraviti s fizično naravo teh produktov dela in iz nje izvirajočimi odnosi med rečmi. To je le določeno družbeno razmerje med samimi ljudmi, ki zanje privzema fantazmagorično formo razmerja med rečmi.<sup>9</sup>

Marxova metafora očesa in iz nje izhajajoča opozicija natančno ustreza Adornovemu razlikovanju med senzacijo, čutnim zaznavanjem na eni in fantazmagoričnim objektom ali »čutno nadčutnim« zaznavanjem na drugi strani, ki ne vznikne v relaciji med zunanjo rečjo, ki »meče svetlobo na drugo reč, oko«, pač pa v razmerju med zaprtim očesom in svetlobo, s katero ga udarja njegov lastni

<sup>6</sup> Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, str. 269.

<sup>7</sup> Cf. Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1996, str. 67–111.

<sup>8</sup> »Novo, to prazno mesto zavesti, pričakovano tako rekoč z zaprtimi očmi, je videti formula, ki grozi in obupu iztrga draž.« (Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, str. 268.)

<sup>9</sup> Karl Marx, *Kapital*, 1. zv., prev. Mojca Dobnikar, Sophia, Ljubljana 2012, str. 58.

pogled. Vez med novim in njegovo izgubo se s tem zaostri: novo se poraja iz izgube same, kot njeno objektno utelešenje. Ta konceptualni premik je ključen, saj izguba preneha biti gola ovira vzniku novega in postane ključno določilo njegovega pojma v moderni dobi.

Dražljaj, za katerega gre, (in dražljaj je tu zavajajoča beseda) torej ni stvar percepcije, ni nobena senzacija v spoznavnoteoretskem smislu, pač pa vznika v registru travmatičnega srečanja. Če se izrazimo v terminih Freudove metapsihologije, novo tu ustreza gonskemu dražljaju, zoper katerega subjekt ostaja brezbramben, *abwehrlos*, in natanko v tem je iskati smisel metafore udarca, ki zadene zaprto oko, tj. oko, ki se pred dražljajem brani z zaprtjem, s kontrakcijo, a vendarle ali prav zato utрпи njegov udarec. Freud gonski dražljaj vpelje po sledečem ključu: organizem, ki mu vlada načelo ugodja, torej načelo redukcije vzdraženja, se dražljajem postavlja po robu z reakcijo bega – v elementarni obliki z mišično akcijo, z zaprtjem očesa. A obstojijo dražljaji, ki niso enostavno zunanji, ki jih ni mogoče odpraviti z begom, pač pa edino z zadovoljitvijo – in prav te Freud imenuje gonski. Denimo: »Ker gon ne deluje od zunaj, ampak iz telesne notranjosti, proti njemu ne koristi tudi noben beg. Gonski dražljaj ustrežneje imenujemo 'potreba'; kar potrebo odpravi, je 'zadovoljitev'.«<sup>10</sup> Dodajmo dvoje. Prvič, »potreba« tu ni posrečen izraz, in Freud jo nemara prav zato opremi z narekovaji. Gon za razliko od potrebe abstrahira od objekta zadovoljitve in – po slavni Millerjevi formulaciji – meri na golo »zadovoljitev kot objekt«. In drugič, tudi opredelitev gonskega dražljaja kot notranjega v razliki do zunanjih dražljajev je lahko le približna. Freud je drugje preciznejši: subjekt je na udaru dveh zunanosti, zunanosti zunanjih dražljajev in pa zunanosti lastnega gonskega življenja, tj. zunanosti same notranjosti, njene sebitujosti, ki opredeljuje domeno gona. Interstitialna umešččnost, torej vmesnost novega je tesno zvezana s konceptom gona: »Psihoanaliza ima v tem prav: ontologija Baudelairove moderne, tako kot vseh, ki so ji sledile, je odgovor na infantilne parcialne gone.«<sup>11</sup> Adorno se v nadaljevanju oddalji od tega osnovnega teoretskega uvida, ko to čisto vmesnost gona smrti zvede nazaj na fenomen senzacije in na vprašljiv koncept vračanja večno istega, v rekuriranje arhaičnega, v katerem gre novo zopet v izgubo.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Sigmund Freud, »Goni in njihove usode«, prev. Vlado Mihelj, v: *id.*, *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 2012, str. 79.

<sup>11</sup> Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, str. 269–270.

<sup>12</sup> Adornovo branje freudovskega »gona smrti« se v tej točki zelo približa Badioujevemu. Kljub različnim zastavkom, je gon smrti pri obeh avtorjih koncipiran kot kategorija nihiliz-

Vrnimo se korak nazaj. Adorno novo, ki mu je na sledi moderna, koncipira kot rob vednosti, kot njeno vrzel, zarezo. Isto lahko izrazimo tudi v terminih diskurza, če diskurz koncipiramo kot totalizirano polje objektov, kot polje enotnosti, homogenosti, kontinuiranosti in regularnosti, v katerem ni prostora za kontingenco. To je natanko polje samoumevnosti jezikovne strukture, ki izčrpa sloj nemišljenega, neintencionalnega, neregularnega in ki izključi sleherno nesamoumevnost, saj meri na zakone označevalca, ki delujejo, pa če kdo zanje ve ali ne. Natanko v tem je smisel Lacanovega poudarka, s katerim v *Hrbtne strani psihoanalize* vpelje koncept diskurza, diskurza kot »brez besed«, diskurza kot jezikovne strukture, ki shaja brez govorca in ki stoji v opoziciji do vselej kontingentne narave govora.<sup>13</sup> Novo se potemtakem umešča na stran govora, govornega dejanja v razliki do prestabilirane jezikovne strukture, ali bolje: novo je doseženo le v vrzelih jezika, v kontingentnih zdrsih smisla, v točkah nemožnega same vednosti. Paradigma tega »brez besed« je seveda znanstveni diskurz ali diskurz moderne znanosti, ki ravno ne potrebuje govorcev, govor je vselej odmik od njegove resnice, njena poenostavitev, približek, simplifikacija, o resnici znanstvenega odkritja se po definiciji ne odloča v razpravah, debatah, pač pa v polju matematičnih demonstracij in eksperimentov. In če je moderni univerzum diskurza, potem je osnovan na predvidljivi ponovljivosti, reproduktibilnosti kot jamstvu resnice, ki za svojo veljavo ne potrebuje nobene garancije subjektivnega dejanja. Diskurz kot brez besed je torej diskurz brez subjekta, a subjekt moderne znanosti vznika ravno na ozadju njegove lastne evakuacije iz sveta, kot abortiranec rojstva moderne znanosti, kot subjekt manka, ki ni drugega kot vrzel diskurza. Diskurz generira subjekt, a subjekt mu ne pripada, pač pa tvori njegovo ireduktibilno vrzel, vrzel te strukture same.<sup>14</sup>

---

ma. Prim. denimo sledeč stavek pri Adornu: »Fašizem je bil absolutna senzacija: v neki izjavi v času prvih pogromov se je Goebbels hvalil, da vsaj dolgočasni pa nacionalsocialisti niso.« (*Ibid.*, str. 270.) Mika nas dodati, da je gon smrti vsekakor bliže strukturi dolgočasja kot strukturi senzacije.

<sup>13</sup> »Lani sem pogosto vztrajal na razločitvi tega, kaj je diskurz kot neka nujna struktura, ki v marsičem presega govor [*la parole*], saj je slednji vselej bolj ali manj priložnost. Prednost dajem, sem dejal, in nekega dne celo objavil, *diskurzu brez besed* [sans paroles].« (Jacques Lacan, *Hrbtne strani psihoanalize*, prev. Samo Tomšič in Ana Žerjav ter Alenka Zupančič, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2008, str. 9.)

<sup>14</sup> Tako je razumeti Adornov slavni aforizem (*Minima moralia*, str. 216): »Resnične so le misli, ki same sebe ne razumejo.« Misel, cogito, se nahaja na nasprotni strani od razumevanja, kot tisto, kar se upira prevedbi v univerzum pomena.



Dvojico diskurza in novega torej lahko podamo kot dvojico diskurza in subjekta, vednosti in cogita kot njenega ireduktibilnega preostanka, kot izvržka operacije zasnutja znanstvenega diskurza.<sup>15</sup> Adorno izgubo novega poveže s »propadom izkušnje«, ki generira paradokсно izkustvo, ki je po svojem bistvu oročano vseh kvalit. <sup>16</sup> Agambenov termin »ekspropriacija izkušnje« je preciznejši, pa čeprav ga tudi sam izmenjuje s pojmom »propada izkušnje«. Ekspropriacija gre z roko v roki z vznikom znanstvenega diskurza, ki se polasti prostora, ki je poprej veljal tradicionalni izkušnji, in ki slednjo prisili v molk. Ta ekspropriacija je nujen pogoj konstitucije znanosti, ki kljub svoji pregovorni empiričnosti radikalno subtrahira od sleherne izkušnje:

Kajti izkustvo nima nujnega korelata v vednosti, ampak v avtoriteti – torej v moči besed in naracije; in danes se zdi, da nihče ne premore zadostne avtoritete, da bi lahko jamčil za resnico izkušnje, če pa jo že premore, mu niti približno ne pade na pamet, da njegova lastna avtoriteta sloni na izkušnji. Prav nasprotno, v naravi sedanjega časa je, da je sleherni avtoriteta osnovana na nečem, česar ni mogoče izkusiti, in nihče ne bi bil pripravljen priznati veljavnosti avtoriteti, ki bi se legitimizirala z golo izkušnjo.<sup>17</sup>

Polji vednosti in izkušnje s tem sovpadeta – in kult novega je natanko simptom te koincidence, simptom iztrganja izkušnje iz domene »maksim in pregovorov«, ki po Agambenu konstituirajo tradicionalno izkušnjo. Izkušnja torej korenini v govoricu in predpostavlja subjekta, ki s svojim govorom jamči za njeno resnico, medtem ko resnica znanstvenega diskurza kot »diskurza brez besed« shaja brez tovrstnega jamstva, avtoriteta govorečega subjekta ne garantira več resnice izkustva. V ekspropriaciji izkušnje bi lahko videli korelat procesa ekspropriacije skupnega, *enclosure of the commons*, procesa prvobitne akumulacije, ki je omogočila razvoj kapitalizma. Začetek moderne je tako zaznamovan z dvojno ekspro-

<sup>15</sup> »[T]a subjekt znanosti, ki se pojavlja z Descartesom, je hkrati s svojim nastopom izvržen iz znanstvenega diskurza.« V tem smislu je subjekt nezavednega subjekt moderne znanosti. (Jacques-Alain Miller, »Pet predavanj o Lacanu v Caracasu«, prev. Mladen Dolar in Slavoj Žižek, v: *Gospodstvo, vzgoja, analiza*, DDU Univerzum, Ljubljana 1983, str. 63.)

<sup>16</sup> »To novo, sámo nedosegljivo, se postavlja na mesto padlega boga, ko se začenja zavedati propada izkušnje.« (Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, str. 268.)

<sup>17</sup> Giorgio Agamben, »Infancy and History: An Essay on the Destruction of Experience«, v: *id.*, *Infancy and History: On the Destruction of Experience*, Verso, London & New York 2007, str. 16–17. – To Agambenovo delo se bere kot izčrpen komentar Adornovega fragmenta 150. Adorno v njem ni omenjen.

priacijo, z ekspropriacijo dotlej skupnih zemljišč (skupne substance »zunanje« narave) in z ekspropriacijo tradicionalne izkušnje, ki ni bila individualna, pač pa bistveno skupna, skupnostna, komunitarna izkušnja, zbir maksim in pregovorov, ki so jih nanosile generacije (skupna substanca »notranje« narave). Ali ni Cervantesov *Don Kihot*, ta prvi moderni roman, natanko epopeja o ekspropriaciji izkušnje, namreč natanko viteške izkušnje z njenimi pravili in maksimami? Don Kihot si prizadeva za reinstitutiranje viteštva kot paradigme izkušnje v času propada izkušnje, ki je poslej prihranjena za norost, radikalno nekomunikabilna, neprenosljiva na druge in neprevedljiva v diskurzivne parametre modernega sveta. Rečeno s Foucaultom, tradicionalna izkušnja je izhajala iz korenurabilnosti besed in reči, moderna znanost pa iniciira razcep, ko reči poveri diskurzu brez besed, besedam pa iztrga avtoriteto in gotovost. Agamben sijajno izpostavi, da ekspropriacija izkušnje rezultira v kolapsu razlike med izkušnjo in vednostjo, izkušnjo in izkustvom, med govorico z njenimi maksimami in pravili na eni ter diskurzom brez besed na drugi strani. A moti se, ko v kartezijanskem cogitu vidi kraj te koincidence, substrat tega sovpada vednosti in izkušnje.<sup>18</sup> Cogito je vse prej ime za to ekspropriacijo izkušnje, za proces njene radikalne subtraksije, ki pušča za sabo prazno točko odsotnosti izkušnje, prazno točko, ki je pogoj vzpostavitve znanstvenega polja vednosti (kolikor je ta vzpostavitev korelativna z izbrisom izkušnje, vsega samoumevnega in utečenega) in obenem njegov nezvedljivi preostanek, čisti presežek praznine izkustva.

Na mestu je kratek ekskurz. Znanost je vse od svojega modernega začetka izzivala estetske reakcije, ki so sčasoma postale orodje in material moderne književnosti. Miller epistemološki rez, ki ga vpeljuje diskurz moderne znanosti, zaznamuje z znamenito Pascalovo izjavo »Groza me je večne tišine tega neskončnega prostora«, ki jo lahko imamo za utelešenje modernističnega estetskega principa *avant la lettre*.<sup>19</sup> Ta stavek zaznamuje emblematsko moderen sentiment, ki je pogojen z nemostjo, ki jo vnese v svet nastop moderne znanosti, nastop matematične fizike. »Šele znanstveni diskurz,« koncizno pravi Miller, »je svet prisilil v molk.«<sup>20</sup> Svet je poslej neprevedljiv v univerzum pomena, subjektu poslej manjka vsakršna pomenljiva izkušnja sveta, z izjemo tiste, ki jo obeta regresija v

<sup>18</sup> *Ibid.*, str. 22.

<sup>19</sup> Pascalovo izjavo navajam po prevodu Millerjevega teksta, v slovenskem prevodu *Misli se sicer glasi*: »Večni molk tega brezmejnega prostorja me navdaja z grozo.« (Blaise Pascal, *Misli*, prev. Janez Zupet, Mohorjeva družba, Celje 1986, str. 104.)

<sup>20</sup> Jacques-Alain Miller, »Pet predavanj o Lacanu v Caracasu«, str. 57.

obskurantizem.<sup>21</sup> Književnost, ki si zasluži oznako moderna, bo kljubovala zdrsu v obskurantizem, skušala bo zadržati element neznane grožnje, ne da bi jo skušala udomačiti in jo vpotegniti v univerzum pomena. In mimogrede: eden osrednjih motivov te literature bo dolgčas, ta eminentno moderni fenomen, ki mu je slavo zagotovila zlasti nova romantika. Pascalov stavek (in Pascal je bil eden prvih teoretikov dolgčasa) bi lahko preformulirali tudi takole: Groza me je nepojmljivega trajanja tega neskončnega časa. Znano je, da so geološka odkritja moderne dobe zadala hud udarec tako tradicionalni predstavi časa kot ocenam o starosti našega planeta. Še globoko v osemnajsto stoletje je kot referenčna točka za oceno starosti planeta veljala zgodba iz Geneze, medtem ko so geološke teorije formiranja zemeljski plasti dale poriv ocenam na znanstveni osnovi.<sup>22</sup> V povezavi z zasnutjem geološke časovne lestvice nastopi koncept tako imenovanega *deep time*, globokega časa, ki zbuja tesnobo predstavo nepojmljivega trajanja. A kar je bistveno: znanstvena predstava časa čas iztrga subjektu in pomenu, to je natanko nemi čas, ki prebiva v zemeljskih oborinah in se čisto nič ne ozira na genealogijo človeštva, kot tak pa zbuja grozljivo predstavo dolgega trajanja. Natanko v to moderno perspektivo se umešča Kierkegaardova koncepcija dolgočasje kot določila demonskega.<sup>23</sup> Kot plastičen zgled kierkegaardovskega dolgčasa bi lahko navedli razvpiti prizor posilstva iz filma *Nepovratno* (*Irreversible*, 2002). Preveč enostavno je reči, da je zadevni prizor za gledalca neznosen zaradi vsebine, ki jo prikazuje; filmi so polni vsebinsko precej grozljivejših prizorov, pa nas vseeno ne pretresejo. Vir demonškosti prizora ni toliko v njegovi vsebini (v sceni posilstva) kot v njegovi formi, v presežku forme, v samem dejstvu, da traja, da je dolgotrajen ali dolgočasen in da se zdi, da ga ne bo konec. Sam presežek trajanja, njegovo raztezanje onkraj vsake mere je tisto, kar temu prizoru vtisne pečat demonškosti in prevečnega realizma, ki ga loči od običajne holivudske pornografije nasilja.

<sup>21</sup> »[I]sti Newton, ki je lahko po eni strani izničil nebesni pomen, ga je vendar po drugi strani iskal brskajoč po Svetem pismu kot kak kabalist.« (*Ibid.*) Enako velja za Saussureja in njegove zdrse v študij anagramov, širše pa je ta dvojnost med znanstveno racionalnostjo in kar najbizarnejšim emocionalnim obskurantizmom krščanskih fundamentalističnih sekt predvsem značilnost 19. in 20. stoletja, ki na svojem izteku in prehodu v 21. stoletje goji to isto regresijo v formi tistega, čemur Žižek pravi »zahodni budizem«.

<sup>22</sup> Eden od pionirjev na tem področju je bil Horace-Bénédict de Saussure, ded Ferdinanda de Saussureja. – Lahko se le strinjamo: »kdaj pa kdaj imajo v tej družini pač kakega genija« (Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 140).

<sup>23</sup> Več o tem v 3. delu moje knjige *Na kratko o dolgčasu, lenobi in počitku*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2012.

A vrnilo se k razmerju med diskurzom in govornim dejanjem. Ali ni »manjšinska raba jezika«, o kateri v navezavi na Kafko in Becketta spregovori Deleuze, ravno v naravi sleherne rabe jezika, v naravi slehernega govora, ki totalnost »diskurza brez besed« udarja s kontingentnostjo govornega dejanja in ga na ta način »pomajšini«?

A veliki pisatelji ne postopajo tako, čeprav je Kafka Čeh, ki piše v nemščini, Beckett Irec, ki (pogosto) piše v francoščini, itd. Ne mešajo dveh jezikov, niti kakega manjšinskega jezika s kakšnim večinskim jezikom, čeprav so mnogi med njimi povezani z manjšinami kot z znamenjem njihovega poslanstva. To, kar počnejo, je prej izumljanje *manjšinske rabe* večinskega jezika, v katerem se brezhibno izražajo: *pomajšinijo* ta jezik, kakor v glasbi, kjer mol [*mineur*] označuje dinamične kombinacije v nenehnem neravnovesju. [...] Lahko bi tudi rekli, da je velik pisatelj vedno nekako tujec v jeziku, v katerem se izraža, četudi je to njegov rodni jezik. V skrajnem primeru svoje moči črpa iz neme neznane manjšine, ki pripada samo njemu. Je tujec v lastnem jeziku: ne meša drugega jezika med svoj jezik, v svoj jezik vrezuje tuj jezik, ki ne predobstaja. Pripraviti jezik do kričanja, jecljanja, momljanja, mrmranja v njem samem.<sup>24</sup>

Deleuze izrecno poudari, da manjšinskosti ne gre razumeti kot preprosto vnašanje elementov manjšinskega, tujega jezika v večinski jezik, v katerem pišemo. A kljub jasnosti koncepta, se vseeno ne more v celoti izogniti konceptualnim zastranitvam, ki grozijo, da bodo zbanalizirale njegov pomen. K tem zastranitvam sodi že sama opozicija med večinskim in manjšinskim, ki v političnem smislu vse preveč evocira liberalni diskurz »drugačnosti«, »mavričnosti«, »multikulturalnosti«, diskurz sublimnega kljubovanja in poseganja manjšinske tužosti v dominantno kulturo in njenega posledičnega »subvertiranja«. Nadalje: je dvojica večinskega in manjšinskega jezika prevedljiva v dvojico knjižnega jezika in dialekta, v dvojico formaliziranega in naravnega jezika? In ali ni večinski jezik v tem pomenu ravno manjšinski jezik *par excellence*, jezik slovarjev, ki mu stoji nasproti masivna raba dialektov? Materialno jedro teh zastranitev tvorijo simptomatični pristavki, ki po nepotrebem zamegljujejo konceptualno jedro pojma manjšinskosti (»čeprav je Kafka Čeh, ki piše v nemščini, Beckett Irec, ki (pogosto) piše v francoščini«, »čeprav so mnogi med njimi povezani z

<sup>24</sup> Gilles Deleuze, »Je zajecjal...«, prev. Suzana Koncut, v: *id.*, *Kritika in klinika*, Študentska založba, Ljubljana 2010, str. 160.

manjšinami«, »četudi je njegov rodni jezik«, »ne meša drugega jezika med svoj jezik«. To kontrastiranje z večinskim, rodnim itd. – konciznim distanciacijam navkljub – ohranja vtis manjšinskosti kot singularne sfere odštekanih posebnosti, vtis manjšinskega jezika kot avtentične kreativne govornice, ki se odraža v bogastvu specifičnih ireduktibilnih lastnosti. V nasprotju s tem je treba vztrajati pri ključni točki zgornjega citata, pri poudarku, da manjšinskost ni nič drugega kot docela formalen vrez v tok diskurza in da ne označuje bogastva vsebine, pač pa – nasprotno – točko popolne *izpraznjenosti* jezika (manjšina je »nema« in »neznana«). Manjšinski jezik je lahko »jezik, ki ne predobstaja« samo kot docela očiščen kakršnega koli pomena, kakršne koli kulturne reference in stratifikacije. Ker ne predobstaja, ker je docela desubstantiviran in desubstancializiran, ker kot anonimen nima nikakršnega jezikovnega predobstoja, nikakršne kontinuitete, je njegov status radikalno punktualen, njegov »obstoj« se zvede na golo incidenco zapisa. Naj namesto manjšinski raje rečemo proletarski jezik? Manjšinskost – Deleuzov cogito?

Stava manjšinskosti, manjšinskega pisanja je pripraviti jezik do jecljanja. Manjšinski jezik nima statusa polno konstituirane jezikovne matrice, oprte na sintaktična in gramatikalna pravila, pač pa tvori zdrs te matrice, kontingenten moment njenega jecljanja. In kaj drugega je jecljanje kot čista govorna vrzel jezika, moment njegovega hipnega iztirjenja, pomenske dezorientacije? In ali ni govorac v odnosu do jezika vselej v položaju jecljavca, ki skuša zadržati ravnotežje na izmuzljivi gredi označevalne sukcesije? Psihoanaliza dolguje svoj nastanek prav Freudovemu posluhu za jecljanje jezika. (Freud, figura dvojne, tako rekoč reflektirane manjšinskosti: Žid v nemškem in brezverec v židovskem okolju. Deleuze bržkone ne bi izpustil tako mikavne zastranitve.) Tvorbe nezavednega, kot so simptomi, spodrsaljaji in vici, so osnovane prav na mehanizmu jecljanja, na mehanizmu jecljajočega nezavednega, nezavednega, strukturiranega kot jecljanje. A če spodrsaljaj velja eni sami besedi, označevalcu, elementu diskurza, potem je jecljanje njegova brezkraina proliferacija, paradoksní neprestani spodrsaljaj, *perpetual slip*, ki se polasti celotnega govora.<sup>25</sup> Nadalje, spodrsaljaj je spodrsaljaj šele vnazaj, ni ga mogoče anticipirati, njegov začetek je vselej že bivši in izmuzljiv, misljiv je le s pozicije že zgodenega. V spodrsaljaju namesto *nekaj* rečem

<sup>25</sup> »Od tod preidemo k tistim govornim motnjam, ki jih ne imenujemo več spodrsaljaji, ker ne vplivajo samo na posamezno besedo, temveč na ritem in izvedbo celega govora, kot npr. jecljanje in zatikanje iz zadrege.« (Sigmund Freud, *K psihopatologiji vsakdanjega življenja*, prev. Rapa Šuklje, DZS, Ljubljana 1975, str. 100.)

*nekaj drugega*, začnem še pred samim začetkom, še preden izrečem nekaj, že izrečem nekaj drugega, drugo je prvo, prvo zamuja za drugim kot njegova korekcija. Če je spodrslijaj v tem smislu problem začetka, pa je jecljanje emfatično problem nadaljevanja, njegov jecljavi odlog je kot zajetje sape, zbiranje moči in poguma za nadaljevanje.<sup>26</sup> Ta njegova značilnost odslikava govor otroka na jecljavem začetku vstopanja v govorico, v otroško govorico, ki pogosto sestoji iz nekaj malega jecljavih označevalcev – samo pomislimo na označevalca »ma-ma« in »a-ta«, ki ju človek ne more izgovoriti, ne da bi zajecjal. Na začetku je bilo jecljanje, v govorico vstopimo kot jecljavci in ta jecljavi začetek se nato perpetuirira in ohranja kot nemožnost nadaljevanja. A ta težavnost ni zvezana z vsebino govornega sporočila, pač pa s samim zasedenjem mesta znotraj nje, s privzetjem izjavljalne pozicije.<sup>27</sup> Tu ne moremo mimo nedavnega filma *Kraljev govor* (2010) o Juriju VI, jecljavem kralju, ki jeclja natanko zato, ker ne more vzeti nase simbolnega mandata, ker se – potisnjen v senco svojega brata, ki mora naposled abdicirati, in pa impresivnih govorcev, kot sta Hitler in Mussolini – ne more poistovetiti z lastno kraljevskostjo. Težava filma je v tem, da naravnost optira za odpravo tega razcepa, s tem pa ta regresivni in politično reakcionaren moment kraljeve norosti, njegove polne identifikacije z lastno kraljevskostjo, slavi kot sublimni trenutek končne zmage.

Strategija manjšinske literature je natančno nasprotje *Kraljevega govora*. Pripraviti jezik do jecljanja pomeni toliko kot *spraviti jezik v zadrego glede mesta, s katerega govori*, narediti viden razcep med izjavo in izjavljanjem, prignati na dan vrzel izjavljanja v izjavni vsebini, izolirati njegovo nemožno. Spraviti jezik v zadrego glede mesta, s katerega govori, ne pomeni najti svoje lastno mesto v jeziku, pač pa pokazati na to, da tega mesta ni, da kraj, od koder govorim, ne obstaja, ali spregovoriti s tega kraja, ki ga ni. Ta jecljava narava govora tvori

<sup>26</sup> Čez palec lahko ločimo tri moduse jecljanja: prvi se opira na repetitijo, na večkratno ponovitev istega označevalca; za drugi modus je značilno zategovanjem glasov, pogosto v kombinaciji s ponavljanjem; tretji modus zadeva zastoj, skandiranje govora, prav tako pogosto v zvezi s ponavljanjem (paradoksnim ponavljanjem nesonornega zastoja). Govorec v vseh treh primerih naleti na oviro in ne more nadaljevati, ali natančneje: nadaljuje prav v točki nemožnosti nadaljevanja. V tem tiči bistvo jecljanja: »nadaljevati je treba, ne morem nadaljevati, nadaljeval bom«, kot se glasijo zadnje besede Beckettovega *Neimenljivega*.

<sup>27</sup> Kot pravilno poudari Darian Leader: »Jecljanje ni težava z govorjenjem, temveč težava s prevzetjem mesta, iz katerega govorimo, položaja v simbolni mreži.« (»Zakaj ženske napišejo več pisem, kot jih odpošljejo?«, prev. Luka Omladič, v: *Problemi*, št. 1–2/1997, Ljubljana, 1997, str. 112.)

jedro Lacanovega koncepta *lalangue*, je jezika, v razliki do vselej strukturiranega polja govornice. Jecljanje, ki mu koncept jezika dolguje svoje ime, označuje vpis užitka v jezikovno matrico, zglob označevalizacije in uživanja. Pripraviti jezik do jecljanja je pripraviti jezik do uživanja. Jezik v svojih homofonijah, dvoumnostih, nepresojnostih, zdrsih stoji nasproti govornici: *govoriti je izogibati se jecljanju*, reducirati jezik na pomensko homogenost in enoznačnost zapisa. Freud navaja primer jecljanja, ki natančno ustreza tej logiki. Neka pacientka je Protagoro striktno spreminjala v Protragoro, da bi se na ta način izognila jecljavemu zdrsu v Popotagoro (nem. Popo – ritka), torej zdrsu v jezik.<sup>28</sup>

Za konec bi izpostavili dve poglavitni strategiji, kako v jeziku izolirati ta jecljajoči moment. Prvo najdemo pri Joyceu, drugo pri Beckettu. Lacan je Joyceovo pisanje, njegovo *Finneganovo bdenje*, vzel za paradigmo jezika, ki se upira prevedbi v govornico in ki s svojimi homofonijami, zvočnimi kontaminacijami stalno spodnaša pomensko fiksacijo. Deleuze takole opredeli kočljiv status manjšinskosti v odnosu do mehanizmov jezika:

Jezik je podvržen dvojnemu procesu, procesu izbir, ki jih je treba sprejeti, in izpeljav, ki jih je treba zastaviti: disjunkcija ali selekcija podobnega, zveza ali zaporednost tistega, kar se da kombinirati. Dokler se jezik obravnava kot uravnotežen sistem, so disjunkcije nujno izključujoče (nemogoče je obenem reči '*passion*' [strast], '*ration*' [obrok], '*nation*' [narod], treba je izbrati), zveze pa napredujoče (neke besede se ne kombinira z njenimi elementi v nekakšnem prestopanju na mestu ali premikanju malo naprej malo nazaj). Daleč stran od ravnotežja pa disjunkcije postanejo vključene, vključujoče, zveze pa reflektivne, sledeč gugajočemu se postopku, ki zadeva proces jezika in ne več poteka govora. Vsaka beseda se deli, a v sami sebi (*pas-rats* [koraki-podgane], *passions-rations* [strasti-obroki]), in se kombinira, a sama s sabo (*pass-passe-passion* [korak-gre mimo-strast(i)]).<sup>29</sup>

191

Jezik strukturirata dva temeljna procesa, »proces izbir« in »proces izpeljav«, disjunkcija in zaporednost oziroma (rečeno s Saussurejem) paradigmatični in sinta-

<sup>28</sup> Sigmund Freud, *K psihopatologiji vsakdanjega življenja*, str. 83–84 op. – Da se o razmerju med jezikom in govornico odloča prav na primeru sofista Protagore, avtorja znamenitega stavka »O vsaki stvari obstajata dve med seboj nasprotni izjavi«, je več kot le duhovita koincidenca. Sofistika je kot senca dvoumnosti jezika, ki preganja pojmovno strogost filozofske govornice, kot njena utajena, hrbtna (zadnja?) plat.

<sup>29</sup> Gilles Deleuze, »Je zajecjal...«, str. 161.



gmatski odnosi.<sup>30</sup> Realizacija govornice vselej implicira zaporednost, označevalci se vrstijo v linearnih napredujočih zvezah, verižijo se horizontalno, člen za členom in tako tvorijo označevalno verigo. A to veriženje, ta »proces izpeljav« predpostavlja »proces izbir«, opira se na selekcijo, na izbiro enega člana v razliki do vseh ostalih: »nemogoče je obenem reči *'passion'* [strast], *'ration'* [obrok], *'nation'* [narod], treba je izbrati«. To je logika, ki opredeljuje saussurejevski jezikovni sistem v njegovi bistveni uravnoteženosti. Jezezik v nasprotju s tem ni restringiran z izključujočimi izbirami, v njem vselej hkrati rečem nekaj in nekaj drugega. Jezezik ne izbira in prav na to meri koncept vključujoče disjunkcije: *to have the cake and eat it*. Na eni strani imamo torej enoznačnost jezika, njegovo uravnoteženost in svobodo, ki je omejena na svobodo izbire, na drugi strani pa mnogoznačnost jezika, »slovnico neravnotežja«, kot se sijajno izrazi Deleuze. Neravnotežje jezika, inherentni kratki stik glasovnih kontaminacij producira novorek (ki je kot označevalec tudi sam produkt vključujoče disjunkcije), proizvaja novo, ki ni zvedljivo na vnaprej dano označevalno kombinatoriko, ki ni zavezano nobenemu kodu, razumevanju naslovljenca in katerega novost se ne izčrpa v izbiri, slednja je po definiciji izsiljena, zamejena z vnaprejšnjim naborom označevalcev.

Mladen Dolar je Joyceovo in Beckettovo strategijo pisanja spel v maksimalno opozicijo, v nasprotje med stalnim dodajanjem označevalcev, proliferacijo pomena na eni ter radikalno subtrakcijo, odštevanjem označevalcev, reduciranjem pomena na drugi strani.<sup>31</sup> Se opozicije med avtorjema, med njunima strategijama pisanja ne bi dalo zvesti na minimalno opozicijo med jezikom in govornico? Videti je, da oba avtorja za izhodišče jemljeta nemogoče razmerje jezik/govornica, le da ga zagrabit z diametralno nasprotnih koncev: Joyce dela z jezikom, Beckett dela z govornico. A kako natanko opredeliti to razmerje? Jezezik je po eni strani koncipiran kot heterogeno polje zvočnih objektov, ki jih ni mogoče priličiti homogeni strukturi govornice. Govornica svoj material dolguje jeziku, »[g]ovornica je brez dvoma narejena iz jezika«,<sup>32</sup> a ga bistveno reducira, vtem ko njegovo bogastvo prevaja v sistem neke vednosti. Govornica je bistveno na strani vednosti, medtem ko jezezik pade v polje njenega neodpravljivega presežka, in zdi se, da je prav v tem iskati smisel Lacanove izjave: »Govornica je tisto, kar je vednost izmodrovala o

<sup>30</sup> Ferdinand de Saussure, *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, Studia humanitatis, Ljubljana 1997, str. 138–142.

<sup>31</sup> Mladen Dolar, »Nothing has changed«, *Filozofski vestnik* 2/2005, str. 150–151.

<sup>32</sup> Jacques Lacan, *Še*, prev. Miran Božovič *et al.*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1985, str. 113.



je jeziku.«<sup>33</sup> A kot nakazuje sam izraz *élucubration*, »modrovanje« ali (v drznejšem prevodu) »tumbanje« vednosti o jeziku, govorica nikakor ni dorasla svoji nalogi, njen poskus, da zapopade jezik, je udarjen s tumbanjem, ki mu tu lahko damo dvojni pomen gostobesednega, vprašljivega in nepotrebne razpredanja, ki ne uživa polne dignitete vednosti, in pa pomen reduciranja, omrtvičenja, mortifikacije, pomen govorice kot nagrobnika (tumbe?) jezika. Če sledimo temu obratu, potem lahko zatrdimo, da je v nasprotju s pravkar rečenim prav jezik domena vednosti, medtem ko govorica zdrсне v domeno modrovanj, ki se le v približkih dotikajo bogastva jezikovne vednosti.<sup>34</sup> Govorica je na strani nevednosti, na strani jalovih tumbanj in modrovanj, zato je Beckettovo delo z govorico, v razliki do Joyceovega dela z jezikom, natanko delo z nevednostjo: »Več kot je Joyce vedel,« pravi Beckett, »več je še lahko izvedel. Kot umetnik teži k vsevednosti in vsemoči. Sam delam z nemočjo, nevednostjo.«<sup>35</sup> Joyce postavi spomenik moči jezika, Beckett nemoči govorice, delo z govorico je natanko delo z nemočjo govorice, da bi zajela jezik. Zato je Beckettova sintagma »sintaksa šibkosti«, s katero med drugim definira svoj projekt, pleonazem, sleherna sintaksa je sintaksa šibkosti govorice spričo jezika. Beckettova stava je pripraviti govorico do tega, da spregovori o svoji šibkosti, izolirati njene robove kot kraje njene nemoči, a vselej s strani govorice same, spodkopavanje govorice ne potrebuje pomoči jezika, govorica je spodkopana in spodkopavana v njej sami. Jecljanje je epitom te nemoči govorice, a Beckettova strategija ni v popustitvi jecljanju, popuščanje jecljanju bi ga naposled privedlo do Joyceove strategije, sintaksa šibkosti bi se prevedla nazaj v sintakso moči jezika. Dvojni paradoks nemoči govorice je v tem, da ne more ostati v jecljanju, v registru moči, ampak mora prekiniti z jecljanjem in nadaljevati, kar v Deleuzovem besednjaku pomeni: izbrati in izpeljati. A vtem ko ne ostaja, vtem ko nadaljuje, obenem ne more nadaljevati, govorica se vpisuje natanko v ta dvojni prostor nemožnosti, v jecljavi medprostor ostajanja in nadaljevanja.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Stavke najdemo v Millerjevem uredniškem nadnaslovu k XI. predavanju, medtem ko v slovenskem prevodu samega teksta predavanja pomotoma umanjka. Slediti bi moral stavku: »Govorica je brez dvoma narejena iz jezika.« (*Ibid.*)

<sup>34</sup> V tem smislu berem Lacanov poudarek: »[U]činki jezika, ki so že tu kot vednost, segajo precej onkraj vsega, kar je bitje, ki govori, zmožno izjaviti.« (*Ibid.*)

<sup>35</sup> Nav. po: Mladen Dolar, »Nothing has changed«, str. 149.

<sup>36</sup> Naj navedem začetek *Besedil za nič*: »Na vsem lepem, ne, trudoma, trudoma, nisem več mogel, nisem mogel nadaljevati. Nekdo je rekel, Tu ne morete ostati. Nisem mogel ostati in nisem mogel nadaljevati.« (Samuel Beckett, »Besedila za nič«, prev. Aleš Berger, v: *id.*, *Izbrana dela*, 7. zv., Cankarjeva založba, Ljubljana 2006, str. 53.)

Če se od tod vrnemo k problem izgube novega, lahko rečemo, da je moderna književnost vse od svojega nastanka književnost nemišljenega in neznanega, toda Beckett je edinstven po tem, kam umesti to nemišljeno, novo in neznano. Moderna književnost se je za tem nemišljenim ozirala onkraj »vselej že mišljenega«, črpala ga je iz oddaljevanja od smiselnih samoumevnosti, oddaljevanja od utečenega, besedo je vztrajno poganjala in preganjala čeznjo samo. Če Baudelaire besedo poganja onstran nje same, na pot neslutnih in novih pomenov, če denimo »zlo« prižene tako daleč, da požene »cvet«,<sup>37</sup> potem jo Beckett osiromaši za cvet pomena. Novega ne išče in zasleduje v oddaljevanju od utečenega, ampak v utečenem samem, besede ne poganja čeznjo, ampak jo oklesti vsega napotovanja. Beckettove besede ne napotujejo, ne aludirajo, nimajo nobene »okultne kvalitete«, zreducirane so na čisto samoumevnost »vnaprej mišljene-ga«, so zgolj-besede, ki ne sanjajo o ničemer, še najmanj o ideji novega.

Beckettovo delo z govorico je delo z govorico izkušnje, delo z naplavinami samoumevnosti, ki so shranjene v jezikovnih frazah in na katere je moderna umetnost pozabila: »kar naprej je treba premlevati isto stvar, sicer se jo pozabi«. <sup>38</sup> A ta strategija ne implicira nostalgije, melanholične utvare o možnosti povratka tradicionalne izkušnje, ampak poglobljuje utvaro najdeva v samem kultu novega, ki se kaže kot čisto nasprotje tradicionalne izkušnje. Poganjanje za novim, kult novega je recept za zgrešitev novega, a rešitve ni iskati v povratku starega, pač pa v vnovični negaciji, v negaciji negacije, v negaciji novega, ki pa nas ne katapultira nazaj v staro paradigmo, ampak jo šele zares odpravi. To novo zato vznikna na smetišču starega, skozi »stare zrahljane besede«, <sup>39</sup> fraze in samoumevnosti kot epitome eksproprijirane izkušnje. Beckettovi junaki se umeščajo na kraj propadanja in ne propada izkušnje, v zev med starim in novim, med izkustvom in izkušnjo, med ostajanjem na eni in nadaljevanjem na drugi strani, da bi ponovili ta historični rez, ga zadržali in iz njega potegnili tisto, kar gre s premeno nujno v izgubo: »Videti, kaj se dogaja tukaj, kjer ni nikogar, kjer se nič ne dogaja, napraviti, da se tukaj nekaj zgodi, da kdo je[...]« <sup>40</sup> Njihovo nadaljevanje, insistenca ne meri na nič onkraj sebe, onkraj nadaljevanja samega. Nadaljevanje je v zadnji instanci nadaljevanje nadaljevanja, nadaljevanje z nadaljevanjem samim, ponavljanje in rememoriranje mrtvih besed. Novo se v tej

<sup>37</sup> »Iz zla naredi cvet.« (Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, str. 268.)

<sup>38</sup> Samuel Beckett, »Pomirjevalo«, prev. Aleš Berger, v: *id.*, *Izbrana dela*, 7. zv., str. 27.

<sup>39</sup> Samuel Beckett, »Besedila za nič«, str. 58.

<sup>40</sup> *Ibid.*, str. 62.

perspektivi zvede na brezkraino ponavljanje, jecljanje, razpeto med ostajanjem in nadaljevanjem, prežvekovanje vedno istih besed je njihovo praznjenje in s tem odpiranje prostora za nov začetek, za začetek »vnovič od ničle«. <sup>41</sup>

Ta stavek, polstavek, ki ga ponavlja pripovedovalec *Družbe*, bi lahko vzeli za formulo Beckettove koncepcije novega: »naprej vnovič od ničle«, *on from nought anew*. Vsa novost je v nadaljevanju, v ponavljanju istega, novo ni nič drugega kot presežek ponovitve, »nikdar nikoli nič drugega kot nikoli nič«. <sup>42</sup> Si je mogoče zamisliti popolnejšo definicijo lacanovskega objekta, ki ni nič drugega kot nič, čisto utelešenje odsotnosti, a vendar »nikoli nič«? Formula *on from nought anew* stoji v jasni opoziciji do nekega drugega, precej slavnejšega refrena, ki ga Poe v svojem *Krokarju* položi v kljun naslovnemu junaku in s tem ovekoveči moderni sentiment izgube novega: *nevermore*, »nikdar več«, nič novega. *Nevermore* proti *anew*, »nič novega« proti »znova«. Moderna je merila na novo onkraj ponavljanja, na substantivirano novo, ki ga je mogoče zgrabiti le onkraj repetitive in reproduktivnosti. Beckettov korolarij: novo je le vnovič in znova in s tem le kot odprava substantiviranega novega. Novo ni samostalni, ampak prislov, ireduktibilni objekt *a*, ki ga ponavljanje pridodaja mrtvim besedam – kot *a k new*.

<sup>41</sup> Samuel Beckett, »Družba«, v: *id.*, *Izbrana dela*, 9. zv., str. 144 in *passim*.

<sup>42</sup> Samuel Beckett, »Besedila za nič«, str. 93.



## Povzetki | Abstracts

Miran Božovič

### **Diderot o nestanovitnosti v ljubezni, ali o razcepu med poštenostjo in moralo**

Ključne besede: nestanovitnost, javnost, morala, filozofija 18. stoletja

Članek obravnava pojmovanje nestanovitnosti v ljubezni v Diderotovi kratki zgodbi *Gospa de la Carlière*. Ker je vse v naravi v stanju nenehne premene, je nestanovitnost v ljubezni naravna, zakonska nezvestoba pa tako rekoč neizbežna. Po avtorjevem mnenju Diderota v zgodbi bolj kot to, kako se javnost odziva na primer zakonske nezvestobe, zanima to, v kolikšni meri sama vpliva na nadaljnji tragični potek dogodkov.

Miran Božovič

### **Diderot on Inconstancy in Love, or On the Difference between Probity and Morality**

Key words: inconstancy, the public, morals, 18<sup>th</sup> century philosophy

The article considers Diderot's conception of inconstancy in love in his short story *Madame de la Carlière*. Since everything in nature is in a perpetual state of change, inconstancy in love is only natural and marital infidelity virtually inevitable. The author argues that in the story Diderot is less interested in the public response to an instance of marital infidelity than he is in its setting in motion of the fatal chain of events.

Franck Fischbach

### **Delo in možnost demokratičnega javnega prostora**

Ključne besede: delo, združba, sodelovanje, demokracija, javnost

Na podlagi Deweyjevega razlikovanja med »zgolj združbenim obnašanjem« in »resnično družbenim obnašanjem« skuša članek pokazati, da lahko delo razumemo kot tisti dejavnik, ki omogoča prehod od prvega do drugega, tj. do skupnosti delovanja oziroma do sodelovanja. Izpeljava izpostavi demokratične zmožnosti, ki so lastne delu, in nazadnje privede do možnosti, da bi delovno okolje obravnavali kot demokratično javno mesto, ki bi lahko utemeljevalo vse druge prostore te vrste.

Franck Fischbach

## **Work and the Possibility of a Democratic Public Space**

Key words: work, association, cooperation, democracy, public space

On the basis of the distinction suggested by Dewey between “simply associative behaviour” and “truly social behaviour”, this article aims to show that work can be understood as the operator that allows us to pass from the former to the latter, i.e. to the community of action or to co-operation. The demonstration is based on highlighting the immanent and inherent democratic capacities of work, and it leads to a consideration of the work environment as being a potentially democratic public space able to provide a foundation for all other spaces of such kind.

Zdravko Kobe

## **Država in javno mnenje pri Heglu**

Ključne besede: nравnost, država, javnost, javno mnenje, subjekt, delo

Na ozadju problematike privatizacije javnosti v sodobni družbi članek predstavlja pōjmovanje države in javnega mnenja pri Heglu, zlasti v njegovem *Orisu filozofije pravice*. Hegel državo nasploh pojmuje v okviru razmerja med nравno substanco in subjektom in podrobneje kot samostojno samozavedno mesto občega, ki v moderni dobi bistveno deluje v režimu vednosti in vključuje pravico subjektivne posebnosti. Ta dobi najneposrednejši izraz v javnem mnenju, ki je za Hegla sestavni del zakonodajne oblasti. Ker je mnenje po svoji logiki partikularno in arbitrarno, se temeljni problem sodobne države glasi, kako vzpostaviti sistem posredovanja, ki bi, morda na podlagi pojma občega dela, presešel prevlado načela civilne družbe in bi javno mnenje preoblikoval v javno vednost kot politično kategorijo.

Zdravko Kobe

## **The State and Public Opinion in Hegel**

Key words: ethical life, State, publicity, public opinion, subject, work

The paper delineates Hegel’s conceptualisation of the State and public opinion as presented mainly in his *Elements of the Philosophy of Right*. Hegel thinks the State by relying on the relation of the ethical substance and subject, more specifically, by conceptualizing it as an independent self-conscious place of the universal that, in modernity, essentially proceeds in the realm of knowledge and integrates the right of the subjective particularity. The latter gains its direct political expression in public opinion, which, for Hegel, is consequently a constitutive element of legislative power. But since public opinion is intrinsically particular and arbitrary, the fundamental problem of the actual

modern state is, it is argued, how to institute a system of mediation that would, perhaps using the concept of universal work, allow the principle of the civil society to be transcended and public opinion to be transformed into public knowledge.

Gregor Kroupa

### **Jezik in javno: reorganizacija trivija v Lockovem Eseju in v Portroyalski logiki**

Ključne besede: filozofija jezika, javnost, retorika, trivij, John Locke, Port-Royal

Nova teorija jezika je v sedemnajstem stoletju sovpadla z dokončno odpravo tradicionalne ureditve disciplin trivija (gramatike, logike in retorike), ki so v srednjem veku skupaj zagotavljale celovit pogled v problematiko diskurza. Članek se osredotoča na ključne odlomke t. i. *Portroyalske logike* in Lockovega *Eseja*, v katerih najdemo tipično novoveško shemo jezikovne reprezentacije, ki jo zaznamuje močno poudarjen dualizem idej in besed. Ker so ideje hkrati pomeni besed in so ontološko bistveno privatne, se zastavlja vprašanje, v kateri točki analize jezika je sploh mogoče najti element javnega. Članek skuša pokazati, da je privaten jezik za Locka, Arnaulda in Nicola ne le mogoč, temveč je celo nujna in primarna značilnost jezika, ki postane javen medij komunikacije šele v stičiščih privatnih pomenov, kot jih konstituira »običajna raba« besed. V nadaljevanju se članek osredotoči na skoraj popolno marginalizacijo teorije javnega govora v omenjenih delih. Retorika, ki je v sedemnajstem stoletju pogosto zvedena zgolj na elokvenco, nima mesta filozofiji, zadolžitev za prepričljivost govora pa prevzame sam razum. Če hočemo pokazati, kako so se področja pristojnosti disciplin trivija transformirale v teorijah jezika, ki ju zagovarjata *Portroyalska logika* in Locke, lahko skonstruiramo neki hipotetičen novoveški trivij v luči naslednjega zaporedja: *ideja – beseda – figura* oziroma *logika – gramatika – retorika*. Retorika tu obdrži svoje strukturno mesto le zato, da je lahko izpostavljena njena škodljivost.

Gregor Kroupa

### **Language and its Public Features: Reorganizing the Trivium in Locke's Essay and Port-Royal Logic**

Key words: philosophy of language, the public, rhetoric, trivium, John Locke, Port-Royal

The new theory of language in the 17th century coincided with the end the traditional order of disciplines in the trivium (grammar, logic, and rhetoric), which in mediaeval times provided a comprehensive view of the problems of discourse. The article focuses on some key passages in *Port-Royal Logic* and *Locke's Essay* that provide us with a typical early modern scheme of linguistic representation, characterised by a heavily emphasised dualism of ideas and words. Since ideas are also the meanings of words and are ontologi-

cally essentially private, one can raise the question of where in this analysis of language it is even possible to locate its public features. The article attempts to show that a private language is not only possible for Locke and the Port-Royalists, but that it is even a necessary and primary character of language. Language becomes a public medium of communication only at the junctures of private meanings constituted by the “common use” of words. The article then focuses on the almost complete marginalisation in the two works of the theory of public speech. Rhetoric, in the 17th century often reduced to mere eloquence, has no place in philosophy, and the duties of making speeches persuasive were taken over by reason alone. To show how the jurisdictions of the trivial disciplines were transformed in the linguistic theories proposed by the Port-Royal Logic and Locke, one can construct a hypothetical early modern trivium in the following order: *idea* – *word* – *figure* or *logic* – *grammar* – *rhetoric*. Rhetoric is found to have kept its structural place only to be singled out as dangerous.

Jure Simoniti

### **Javnost in filozofska invencija resnice**

Ključne besede: filozofija, javnost, aristokratski resentment, Parmenid

Raziskujemo povezave med pojmi javnosti, demokracije, sofizma in filozofije. Prek rekonstrukcije okoliščin, znotraj katerih je nastala filozofija v maloazijskih kolonijah, je mogoče opaziti, da se ne vzpostavi v kontinuiteti, temveč kot reakcija na pogoje svojega nastanka. Trdimo, da je glavni zunanji organizacijski princip filozofske resnice aristokratski resentment, in to ravno v historičnem trenutku odprtja javnega prostora debate in argumenta, laične religije in odsotnosti vladarja. Na tej podlagi razložimo rojstvo ontologije pri Parmenidu ne kot ekstatično doživetje biti in izvorno eksistencialno občutje prednosti biti pred ničem, temveč kot ontologizirani in hipostazirani poskus nevtralizacije gramatikalne negacije, kot poskus potlačitve malega »ni«, ki postane v času porajajočega sofizma družbeno nestabilna in napeta forma.

Jure Simoniti

### **The Public Sphere and the Philosophical Invention of Truth**

Key words: philosophy, public sphere, aristocratic resentment, Parmenides

The article investigates the connections between the concepts of public, democracy, sophism, and philosophy. Based on a reconstruction of the circumstances within which philosophy arose in the colonies of Asia Minor, one cannot but notice that philosophy does not originate in the continuity of but rather as a reaction to the conditions of its emergence. The article claims that the main external principle of organisation of philosophical truth is nothing other than “aristocratic resentment”, appearing precisely at



the historical moment of the opening of the public space of debate and argument, of laic religion, and the absence of a sovereign. On these grounds, the Parmenidean birth of ontology is not interpreted as an ecstatic experience of being and as a pristine existential sentiment of the precedence of being over nothing, but rather as an ontologised and hypostatised attempt to neutralise a grammatical negation, an attempt to suppress the small “is not” that became an unstable and highly charged form in the times of emerging sophism.

Slavoj Žižek

### **Veliki Drugi ali vzdrževanje videza v javnem prostoru**

Gljučne besede: Veliki Drugi, javnost, subjekt, za katerega se prepostavlja, da NE ve

Skozi primere Antigone, Sygne de Coûfontaine, Abrahama, sindikalne pesmi *Joe Hill*, portugalske politične situacije v sedemdesetih letih dvajsetega stoletja, filma *Bežno srečanje* in skozi mnogo drugih anekdot in zgodovinskih koincidenč članek postavlja tezo o velikem Drugem ne kot zgolj kot o anonimnem simbolnem polju, temveč hkrati kot o tisti instanci, ki potrebuje naključnega posameznika, ki ga v določeni situaciji zastopa. V subjektovem odnosu do Drugega gre dejansko za zaprt krogotok, zanko, ki jo najbolje upodablja Escherjeva slika dveh rok, ki slikata druga drugo. Veliki Drugi je virtualni red, ki obstaja le v toliko, kolikor subjekt »veruje« vanj; kolikor subjekt Drugega suspendira, pa izgine s tem tudi subjekt sam, njegova »realnost«.

Slavoj Žižek

### **The Big Other, or, Protecting Appearances in the Public Sphere**

Key words: big Other, public sphere, subject supposed NOT to know

Through examples such as Antigone, Sygne de Coûfontaine, Abraham, the Wobblies song *Joe Hill*, the political situation in the 1970s in Portugal, the film *Brief Encounter*, and many other anecdotes and historical coincidences, the article presents a thesis on the big Other, which is not merely an anonymous symbolic field but at the same time an instance necessarily represented by a random individual in a certain situation. In the subject's relation to the big Other, we are effectively dealing with the closed loop best rendered by Escher's famous image of two hands drawing each other. The big Other is a virtual order which exists only through subjects "believing" in it; however, if the subject suspends the big Other, the subject itself, its "reality", disappears.

Jean-Jacques Lecercle

### **Napaka/ogledalo: kako proizvajati fikcijo?**

Ključne besede: Lewis Carroll, Gilles Deleuze, Immanuel Kant, Jacques Lacan, napaka, slog, svetovi, ogledalo, fikcija, fantastika, pravljичno, ogledalo, nonsens, realizem

V izhodišču članek analizira jezikovne napake kot primere kreativne prilastitve jezika v slogu, nato pa se posveti trem vrstam napak, povezanih z zrcalnimi podobami (odlomki iz Kanta, izvor Carrollove knjige *V ogledalu* in zrcalni stadij pri Lacanu). Razprava v nadaljevanju razvije teorijo štirih svetov, ki vključuje tudi zrcalni svet. Opis zrcalnega sveta pojasni nastanek štirih vrst literature (realistične, pravljичne, nonsense in fantastične).

Jean-Jacques Lecercle

### **Error/Mirror: How to Generate Fiction?**

Key words: Lewis Carroll, Gilles Deleuze, Immanuel Kant, Jacques Lacan, error, style, worlds, mirror, fiction, fantastic, marvellous, nonsense, realism

Starting from the analysis of linguistic errors as examples of the creative appropriation of language through style, the essay revisits three types of errors linked to mirror images (a passage from Kant, the origin of Carroll's *Through the Looking-Glass*, the mirror-stage in Lacan) and from this proceeds to develop a theory of four worlds, including a mirror world. The description of the mirror world accounts for the generation of four kinds of fiction (realist, marvellous, nonsense, fantastic).

Rok Benčin

### **Logike Proustovih svetov**

Ključne besede: Marcel Proust, Alain Badiou, literatura, filozofija, svet, množstvo, resnica

202

Prispevek ponuja medsebojno povezani branji *Iskanja izgubljenega časa* Marcela Prousta in *Logik svetov* Alaina Badiouja v luči problematike množstva svetov, ki zadeva tako literaturo kot filozofijo. Pri Proustu se ta problem kaže kot problem začetka pisanja romana, iskanja primerne strukture, ki bo povezala avtorjevo/pripovedovalčevo življenjsko izkustvo s konstrukcijo in povezavo množice svetov (po Gillesu Deleuzu gre za svetove visoke družbe, ljubezni, čutnih vtisov in umetnosti) v svetu romana. Iz vidika Badioujevega filozofskega sistema pa Proust zapolnjuje manjkajoče strukturno mesto: če Badioujeve teze o biti vključujejo obravnavo (Mallarméjeve) poezije, bi morale njegove teze o pojavnosti vključevati obravnavo (Proustove) proze. Proustovi svetovi visoke družbe, ljubezni in čutnih vtisov so predstavljeni kot ponazoritev treh ključnih elementov Badioujeve logike pojavnosti: transcendentalnega, objekta in relacije, Proustov zadnji svet,

svet umetnosti (ali natančneje, svet romana samega) pa je predstavljen kot svet, kot ga oblikuje postopek resnice, ki ga sproži dogodek.

Rok Benčin

### **The Logics of Proust's Worlds**

Key words: Marcel Proust, Alain Badiou, literature, philosophy, world, multitude, truth

The paper presents mutually linked readings of Marcel Proust's *In Search of Lost Time* and Alain Badiou's *Logics of Worlds* from the perspective of the multitude of worlds as both a literary and philosophical problem. In Proust, this problem is presented as the problem of how to start writing a novel, i.e. how to find an appropriate structure that will be able to link together the life experience of the author/narrator by constructing and connecting a multitude of worlds (according to Gilles Deleuze, these worlds are the ones of high society, love, sensuous impressions, and art) into the world of the novel. On the other hand, from the perspective of Badiou's philosophical system, Proust comes to occupy an empty structural position: if Badiou's theses on being include an account of (Mallarmé's) poetry, his theses on appearance should include an account of (Proust's) prose. Proust's worlds of high society, love, and sensual impressions are presented in terms of the three key elements of Badiou's logic of appearance: the transcendental, the object, and the relation, while Proust's final world, the world of art (or, more precisely, of the novel itself), is presented as a world formed by a truth procedure initiated by an event.

Jernej Habjan

### **Buržoazna revolucija, kontrarevolucija in proletarska revolucija kot žanri v Osemnajstem brumairu Ludvika Bonaparta**

Ključne besede: revolucija, teorija diskurzov, Ludvik Bonaparte, Karl Marx, Jacques Lacan

Slavne estetske in temporalne metafore v Marxovem *Osemnajstem brumairu Ludvika Bonaparta* lahko konceptualiziramo, če jih formaliziramo s pomočjo teorije diskurzov, razvite v Lacanovi *Hrbtni strani psihoanalize*. Če Marxovo najbolj »psihoanalitično« analizo preberemo z Lacanovim najbolj »političnim« seminarjem, se buržoazna revolucija, kontrarevolucija in proletarska revolucija v *Brumairu* izkažejo za primere diskurza gospodarja, diskurza histerika in diskurza analitika. Takšno sinoptično branje Marxove diskurzivacije politike in Lacanove politizacije diskurza še zdaleč ni redukcionistično, saj lahko prepreči derridajevske in sorodne redukcionistične interpretacije Marxovih metafor, kakršne so »duh«/»prikazen«, »tragedija«/»farsa«, »fraz«/»vsebinska«, »drapiranje«/»parodija« in »novi«/»rodni jezik«. In obratno, Lacanovo matrico diskurzov lahko takšno branje napravi pertinentno za marxovske analize sodobnega kapitalizma, ki pogloblja samo diskurzivno družbeno vez.

Jernej Habjan

## **Bourgeois Revolution, Counter-Revolution, and Proletarian Revolution as Genres in the *Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte***

Key words: revolution, discourse theory, Louis Bonaparte, Karl Marx, Jacques Lacan

The famous aesthetic and temporal metaphors in Marx's *Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* can be conceptualised if they are formalised using the discourse theory developed in Lacan's *Other Side of Psychoanalysis*. If we read Marx's most "psychoanalytic" analysis with Lacan's most "political" seminar, Brumaire's bourgeois revolution, the counter-revolution, and the proletarian revolution appear to be respective instances of the discourse of the master, the hysteric, and the analyst. Far from being reductionist, such a synoptic reading of Marx's discoursivisation of politics and Lacan's politicisation of discourse can prevent Derridean and similar reductionist interpretations of Marx's metaphors such as "spirit"/"spectre", "tragedy"/"farce", "phrase"/"content", "drape"/"parody", and "new"/"native language". And *vice versa*, it can render Lacan's matrix of discourses pertinent for Marxian analyses of contemporary capitalism, in which the discursive lien social itself is being commodified.

Jan Voelker

## **Obrniti in afirmirati avantgarde: nova paradigma politike**

Ključne besede: Alain Badiou, avantgarde, umetnost, politika, sodobnost, neoklasicizem

Članek raziskuje vlogo avantgard v filozofiji Alaina Badiouja. Izkaže se, da imajo avantgarde v Badioujevi knjigi *Dvajseto stoletje* dvojno strukturo: po eni strani povezujejo umetniški postopek s političnim, po drugi pa jih žene volja, da bi proizvedle pojem sedanjosti. Badioujeva filozofija, ki je usmerjena k sedanji situaciji, v kateri manjka pojem sedanjosti, v avantgardah najde paradigmo metode proizvodnje novega. Toda vnovična afirmacija avantgard je lahko le vnovična afirmacija njihovega razcepljenega značaja, afirmacija, ki je tudi sama razcepljena. Zato moramo v sodobni situaciji razlikovati med regresivnim nadaljevanjem avantgard in progresivno afirmacijo, ki ponovi njihovo formalno dejanje, usmerjeno proti sodobnemu neoklasicizmu.

Jan Voelker

## Reversing and Affirming the Avant-Gardes: A New Paradigm for Politics

Key words: Alain Badiou, avant-gardes, art, politics, contemporaneity, Neo-Classicism

The article examines the role of the avant-gardes in the philosophy of Alain Badiou. In Badiou's book *The Century* the avant-gardes prove to be a two-fold structure: on the one hand, they combine an artistic procedure with a political procedure, on the other, they are driven by the will to produce a notion of the present. Badiou's philosophy – being oriented towards the contemporary situation, in which a notion of the present is lacking – finds a paradigm in the avant-gardes as a method to produce the new. But any reaffirmation of the avant-garde can only be a reaffirmation of their split character, and an affirmation that is itself split. Thus, in the contemporary situation one needs to distinguish between a regressive continuation of the avant-gardes and a progressive affirmation that repeats their formal act against contemporary neo-classicism.

Simon Hajdini

## Znova nič novega: Adorno, Deleuze, Beckett

Ključne besede: cogito, govorica, izkušnja, jezik, jezik, nič, novo, subjekt, vednost, znanost

Članek pričinja s paradoksnimi Adornovo tezo o moderni kot dobi izgube novega. Iz te negativne teze o odsotnosti novega izpelje pozitivno konsekvenco za moderno pojmovanje novega: odsotnost novega implicira, da novo ni objekt vednosti in da je obenem pozitivno opredeljeno prav skozi to odsotnost vednosti o njem. Članek to izhodiščno nasprotje med novim in vednostjo v nadaljevanju analizira prek serije opozicij med dražljajem in jezikom, izkušnjo in izkustvom, subjektom in diskurzom, notranjim in zunanjim itd., pri čemer pokaže, da se novo ne umešča onkraj vednosti, ampak v presek nanizanih opozicij. Članek nadaljuje z analizo novega v luči Deleuzovih pojmovanj manjšinskosti in jecljanja, sklone pa s konceptualizacijo novega pri Beckettu, ki se mu uspe na absolutno singularen način izmakniti moderni usodi izgube novega.

Simon Hajdini

## Nothing New Anew: Adorno, Deleuze, Beckett

Key words: cogito, experience, knowledge, language, language, new, nothing, science, speech, subject

The article begins with Adorno's paradoxical claim that modernity is characterised by the loss of the New. From this negative claim the article draws a positive consequence

for the modern conception of the New: the absence of the New implies that the New is not an object of knowledge and that it is at the same time positively determined precisely by this very absence of knowledge of itself. The article goes on to analyse this initial contrariety through a series of oppositions between sensation and language, lived and scientific experience, subject and discourse, the inner and the outer, etc., thereby showing that the New is not to be situated in the realm beyond knowledge, but precisely in the cross-section of the enumerated oppositions. The article goes on to examine the New in the context of Deleuze's conceptions of minor language and stuttering, concluding with Beckett's concept of the New, which presents an absolutely singular way of escaping the modern fate of the loss of the New.



## Navodila 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. Vsi prispeli članki bodo šli skozi recenzijski postopek.

Izdajatelj revije se glede urejanja avtorskih razmerij ravna po veljavnem *Zakonu o avtorski in sorodnih pravicah*. Za avtorsko delo, poslano za objavo v reviji, vse moralne avtorske pravice pripadajo avtorju, vse materialne avtorske pravice pa avtor za enkratno objavo brezplačno prenese na izdajatelja. Avtor dovoljuje objavo izvlečka (abstrakta) svojega dela na spletni strani revije.

Prispevki naj bodo poslani v tipkopisu in na disketi, CD-ROM-u ali po e-pošti, pisani na IBM kompatibilnem računalniku (v programu Microsoft Word). Besedili v elektronski obliki 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 s presledki) vključno z vsemi opombami. Zaželeno je, da so prispevki razdeljeni na razdelke in opremljeni z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje (na primer pri navajanju naslovov člankov, citiranih besedah ali stavkih, tehničnih in posebnih izrazih), razen pri citatih znotraj citatov. Naslove knjig, periodike in tuje besede (na primer *a priori*, *epoché*, *élan vital*, *Umwelt*, itn.) je treba pisati *ležeče*.

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, Pariz 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. sistem »avtor-letnica« 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.