

# Filozofski vestnik

XXXV | 3/2014

**Izdaja | Published by**

Filozofski inštitut ZRC SAZU  
Institute of Philosophy at SRC SASA

**Ljubljana 2014**



# Kazalo

Filozofski vestnik | Letnik XXXV | Številka 3 | 2014

## Filozofske in ekonomske analize dolga

- 7 **Petar Bojanić in Sanja Todorović**  
Kant: dolg in nič. »Manj od ničle (nič)«
- 25 **Igor Krtolica**  
Od dolga k delu: elementi za pristop h konceptu nadčloveka
- 41 **Elletra Stimilli**  
Ekonomija dolga: moč nad »načinom življenja«
- 53 **Emmanuel Alloa**  
Odrešljivi prihranki ali kako skozi potrošnjo postati asketski
- 65 **Peter Klepec**  
Dolg med realnostjo in fikcijo
- 83 **Maurizio Lazzarato**  
Ob ponovnem branju Lenina

## Transformacije moderne misli

- 107 **Alenka Zupančič Žerdin**  
Hegel in Freud: med *Aufhebung* in *Verneinung*
- 121 **Aleš Bunta**  
Renesančni *cogito*, ali o okrutnosti objekta
- 145 **Tadej Troha**  
Tri množice. O Freudu, kolektivnem subjektu in lokalni empiriji
- 171 **Prikazi in ocene:** Ernest Mandel, Pomen druge svetovne vojne (Lev Centrih)
- 175 **Povzetki**

# Contents

Filozofski vestnik | Volume XXXV | Number 3 | 2014

## Philosophical and Economical Analyses of Debt

- 7        **Petar Bojanić and Sanja Todorović**  
Kant: Debt and Nothing. “Less than Zero (Nothing)”
- 25       **Igor Krtolica**  
From Debt to Work: Elements for the Concept of Overhuman
- 41       **Elletra Stimilli**  
Economy of Debt: The Power over “the Way of Life”
- 53       **Emmanuel Alloa**  
Redeemable Savings or How to become Ascetic through Consumption
- 65       **Peter Klepec**  
Debt: Between Reality and Fiction
- 83       **Maurizio Lazzarato**  
Rereading Lenin

## Transformations of Modern Thought

- 107      **Alenka Zupančič Žerdin**  
Hegel and Freud: Between *Aufhebung* and *Verneinung*
- 121      **Aleš Bunta**  
The Renaissance *cogito*, or On the Cruelty of the Object
- 145      **Tadej Troha**  
Three Groups. On Freud, Collective Subject and Local Empirical Research
- 171      **Reviews:** Ernest Mandel, The Significance of the *Second World War*.  
(Lev Centrih)
- 175      **Abstracts**

## **Filozofske in ekonomske analize dolga**



Petar Bojanić in Sanja Todorović\*

## Kant: dolg in nič. »Manj od ničle (nič)« (*moins que rien; less than nothing;* *weniger wie Nichts*)

V pričujočem tekstu bomo analizirali sintagmo, ki jo Kant omenja v enem izmed svojih zgodnjih del: *weniger wie Nichts*. Ta sintagma je še najbolj prevedena v italijanščino (*»meno di nulla«*)<sup>1</sup>, ravno zato, ker je prevod sicer popolnoma zgrešen, saj bi se moral dobesedni prevod pravzaprav glasiti »manj od nič« ne pa »manj od ničle« (*nulla ni niente; ničla ni nič*).<sup>2</sup> Ta sintagma, ki se nahaja tako ali drugače v povezavi s Kantovim realizmom, nas, poleg še nekaterih drugih problemov, še posebej zanima na pričujočem mestu. Zanima nas torej problem dolga ter njegov status in realnost samega dolga: Kaj je dolg? Vselej nekaj plačamo, ima vse vselej svojo ceno? Vprašanje, kaj je negacija? Kakšen je status ničla pri Kantu?<sup>3</sup> (In ne samo pri Kantu.) Kaj je ničla? Ali negativna števila obstajajo?

Naslov pričujočega teksta bi se lahko glasil tudi: *Problem dolga*. Toda na ta način bi bil smisel, v katerem bi uporabili besedo »problem«, ne bil povsem jasen. Naslov bi bil tako dvoumen ali pa bi zvenel trivialno. Kot bomo videli v nadaljevanju se je tudi sama beseda »dvoumno« pri nastajanju Kantovega spisa iz leta 1763

<sup>1</sup> Lazare Carnot v knjigi, ki je izšla leta 1797 *Réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal*, uporablja različico *»moindre que zéro«*.

<sup>2</sup> *Less Than Nothing* je naslov nedavnega dela Slavoj Žižka in še en dokaz njegove fantastične intuicije, da odkrije nek bistveni problem v tradiciji zahodnega mišljenja. Žal Žižek v tem delu ne interpretira najpomembnejše uporabe te sintagme, zlasti njenega razvoja in spreminjanja v matematiki in teoriji števil. Zdi se, da Žižek narobe interpretira to frazo »less than nothing« in jo povezuje z realnostjo: »Kajti realnost je manj kot nič. Zaradi tega je realnost treba dopolniti s fikcijo: da bi prikrili njeno praznost.« (Slavoj Žižek, *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, London & New York 2012, str. 4) Analizo te sintagme gradi Žižek na osnovi Demokrita, Lacana, Barbare Cassin in »neke stare židovske šale, ki je bila zelo pri srcu Derridaju«.

<sup>3</sup> Med štirimi različnimi pomeni »ničla« ali štirih kategorij »ničla«, ki jih najdemo v »Amfibolijah« (Prim.: Immanuel Kant, *Kritika čistega uma*, prevedel Zdravko Kobe, *Problemi*, XLV, 1-2/07, str. 100-114 oziroma B 325-349, tabela se nahaja na str. 114), se izvor pomena *nihil privativum* (Kant uporablja besedo *nihil* samo v dveh pomenih ničla), ki sicer predstavlja podrobno kritiko Leibnizove in Wolffove filozofije, nahaja ravno v Kantovem predkritičnem tekstu, ki se ga tu lotevamo.

*Poskus uvedbe pojma negativnih velikosti v filozofijo [Versuch über den Begriff der negativen Größen]*, ki je skušal predstaviti dvoumnost negativnega, sama razcepila na dva smisla, ter tako izrazila svojo lastno dvoumnost. Poleg vseh ostalih ima beseda dvoumnost, tako kot negativno, tudi matematični smisel: Evariste Galois je svojo teorijo (grup) imenoval »teorija dvoumnosti« (*théorie de l'ambiguité*), to pa je v neposredni navezavi na Kantov problem dveh simetričnih teles (enantiomorfni teles: teles, ki so nasprotno orientirana). V ozadju tega ponavljanja dvoumnosti se nahaja dolg in glede na to, da nas zanima povezava med empiričnim pojmom dolga ter ambivalenco v mišljenju, bi lahko potemtakem pričujoči tekst naslovili »problem dolga«.

O kakšni dvoumnosti negativnega govorimo? V kakšni povezavi sta ambivalenca negativnega in dolg? Gre za dvoumnost, ki jo Kant izpostavi v zgoraj omenjenem spisu s pomočjo dolga in sile, v tem spisu pa se prvič pojavi tudi par refleksivnih pojmov. Pustimo zasedaj ob strani vprašanje, kam sam spis vodi, in se raje vprašajmo, kaj je sploh pripeljalo do njega. Po Kantovih lastnih besedah ta spis rešuje problem ambivalence ali dvoumja negativnega: logični smisel negacije in matematični smisel negativne velikosti (»negativna velikost ni isto kot negacija velikosti«). Kantov motiv za to, da se sploh ukvarja s tem problemom je negativen: nesporazum, ki povzroča dvoumnost negativnega. Kant torej v filozofijo uvaja pojem, ki pa je že v njej prisoten, a ga zakriva nek drug pojem (pojem negacije). Kant samo demaskira ta problem in skuša preprečiti, da bi ta s tem, ko bi bil prikrit, povzročal nesporazume. Če pa zasedaj sprejmemo trditev, da se je drugi smisel negativnega pretihotapil v filozofijo iz matematike, še vedno ostaja odprto vprašanje, kako je v matematiko sploh zašel. Provizoričen odgovor bi bil naslednji: preko avtomatizma računa (algoritma) in preko dolga.

## **Geneza matematičnega negativnega**

Na samem začetku 13. stoletja, leta 1202, je Leonardo Fibonacci objavil delo *Liber abaci*, s katerim je v Evropo vpeljal decimalni sistem. Pri njem *abacus* pomeni aritmetiko, toda ne več eno izmed *septem artes liberales*, kjer beseda *svobodna* pomena nevezana za denar, pač pa je aritmetika predvsem posvečena računanju denarja. Zahvaljujoč tej preusmeritvi aritmetike na denar je bilo mogoče odvzete večje ali manjše velikosti (količine denarja) razumeti kot dolg. Za Fibonaccija ta operacija ali naloga nima rešitve, če je ne pojasnimo kot dolg (*debitum*). Število »-9«, na primer, se je tedaj pisalo kot »debitum 9«. Ker se je



negativna velikost zaradi narave njenega razmerja do ostalih števil kazala kot manj od nič, ničlo pa se je razumelo kot nič (Christian Wolff, na primer, ničlo še vedno razume kot nič), se je negativno število razumelo kot »manj kot nič«. <sup>4</sup>

V Diderotovi *Encyclopédie* v članku »Quantité négative« (avtor prispevka je La Chapelle), najdemo naslednjo razlago:

Negativne velikosti so tiste velikosti, ki jih razumemo kot manj od nič in ki jim predhodi znak »-«. Pojasnimo to na nekem primeru. Vzemimo, da sploh nimate denarja in da vam nekdo dá sto tolarjev; imeli boste torej sto tolarjev več od nič, teh sto tolarjev pa tvori neko pozitivno količino. Če pa, nasprotno, nimate denarja in ste dolžni sto tolarjev, potem imate sto tolarjev manj kot nič; saj morate plačati teh sto tolarjev, da bi sploh bili v situaciji človeka, ki nima nič in ki ni ničesar dolžan: ta dolg je neka negativna velikost. (*Quantités négatives sont celles qui sont regardées comme moindre que rien, & qui sont précédées du signe « - ». Éclaircissons ceci par un exemple. Supposez que nous n'avez point d'argent, & que quelqu'un vous donne cent écus ; vous aurez alors cent écus plus que rien, & ce sont ces cent écus qui constituent une quantité positive. Si au contraire vous n'avez point d'argent, & que vous deviez cent écus, vous aurez alors cent écus moins que rien ; car vous devez payer ces cent écus pour être dans la condition d'un homme qui n'a rien & qui ne doit rien : cette dette est une quantité négative.*)

Na ta način je nek ontološko nemožen pojem legitimiran s pomočjo dolga. Sam dolg pa je, vsaj na jezikovnem nivoju, razumljen kot utelešenje tega absurda. Navedimo sedaj odlomek iz Shakespearovega *Beneškega trgovca*:

Ko sem dejal, da nimam nič, bi ti moral reči, da imam manj kot nič: kajti, da bi prišel do denarja, sem se zavezal dragemu prijatelju, tega pa zavezal njegovemu sovražniku. (*When I told you my state was nothing, I should then have told you that I was worse than nothing (moins que rien): for, indeed, I have engaged myself (car je me suis fait le débiteur) to a dear friend, engaged my friend to his mere enemy, to feed my means...* (Bassanio, 3. dejanje, 2. prizor)

<sup>4</sup> Girolamo Cardano negativna števila leta 1545 imenuje fiktivna števila, Michael Stifel pa s fiktivnimi števili označuje tista števila, ki so pod nič (*de numeris ficti infra nihil*).

Da je bila interpretacija negativnih velikosti vselej problematična, priča tudi naslednji stavek, privzet iz D'Alembertovega članka »Négatif«, ki se nahaja v Enciklopediji:

Reči, da se negativna velikost nahaja pod nič, pomeni pričeti z nečim, česar ni mogoče dojeti. (*Dire que la quantité négative est au-dessous du rien, c'est avancer une chose qui ne se peut pas concevoir.*)

Je problem negativne velikosti matematični problem v običajnem pomenu besede? Odgovor: ni, ker ta problem vzpostavlja pravila, ne pa rešuje naloge znotraj postavljenih pravil. Strogo rečeno je problem ustvarila rešitev ali označevalec rešitve; fiktivni označevalec, ki ga je za potrebe reda in koristnosti treba opremiti z nekim označencem. Problem sestoji v naslednjem: kako priznati »rešitev«, ki je ni nihče zahteval in iskal, in ki jo dobimo z avtomatizmom algoritma? Kako »rešitev«, ki se ponuja, narediti za legitimno? Še drugače rečeno, kako se izogniti praznemu teku pravil? Kot označenec neke take rešitve intervenira dolg. Znano je Descartesovo prizadevanje, da bi račun geometriziral in ga tako osvobodil od interpretacije, ki bi šla ven iz matematike; zanj se bo negativna velikost pojavila kot nasprotno usmerjena daljica. Toda z Descartesom se že nahajamo v 17. stoletju, negativna velikost pa je že izkazala svojo koristnost zahvaljujoč začetni legitimnosti, ki jo je pravzaprav vzpostavil dolg. S tem, ko se je sedaj matematika osamosvajala, je tudi želela tolmačenje svojih pojmov narediti za nekaj avtonomnega. Geometrija je del matematike. Pa vendar je dolg še vedno igral neko vrsto pripomočka za upravičevanje, na primer, upravičevanja za množenje negativnih velikosti, denimo še pri Newtonu ter, kot smo videli, tudi vse do druge polovice 18. stoletja, v katerem je nastajala *Enciklopedija*.

<sup>10</sup>

Za naše tukajšnje namene je najpomembnejša narava tega problema, dejstvo, da po svoji naravi (ker ni enostavno matematični problem, temveč problem matematike) pade ven iz matematike (in pade v katero koli izkustvo: dolg; ali pa v filozofijo: negativna velikost). Ne gre za to, da bi dolg iskal svoj označevalec, prav tako ne za to, da je filozofija iskala simbolni izraz za negativno količino, temveč za to, da je matematika proizvedla nekaj, kar je našlo čez rob na obeh straneh, tako na strani izkustva kot na strani filozofije. Iz perspektive filozofije se je torej njen problem ali pa problem filozofije najprej dobesedno skozi negativni označevalec utelesil v matematiki.

Neposredni navdih in pozitivni motiv za sam Kantov spis je razlaga Abrahama Gotthelpha Kästnerja, kaj bi bilo treba znotraj matematike razumeti kot negativno velikost. S Kästnerjem pa postane očitna tudi potreba matematike, da razreši napetost, ki jo povzroča opiranje računa na ontološki absurd. Prav te bistvene potrebe matematike Kant nikjer ne omenja. Na tem mestu puščamo ob strani vse okoliščine, ki so pripeljale do potrebe za razrešitev te napetosti, in pripominjamo, da je ta posel opravil Kästner v uradnih učbenikih, ki so od leta 1758 zamenjali učbenike Christiana Wolffa.<sup>5</sup>

Kantovo filozofsko reševanje problema izhaja iz razlikovanja med dvema zoperstavljenostima, logične in realne. Matematično negativno se izpeljuje iz realne zoperstavljenosti in se ga zasnjuje preko njegove posledice, ki je *relativni nič* (o), medtem ko je *absolutni nič* posledica logične zoperstavljenosti. Kant pripominja, da je izničenje aktivnega in pasivnega dolga za isti subjekt očitni primer o kot relativnega ničča.

Če ima nekdo denimo do nekoga drugega aktiven dolg (*dette active; Aktivschuld; an active debt*) A = 100 tolarjev, je to razlog za enako visok prejemek (*income; Einnahme*). Če pa ima isti človek tudi pasiven dolg (*une dette passive; passive debt; Passivschuld*) B = 100 tolarjev, je to razlog (*Grund*) za izgubo tolikšnega zneska. Oba dolgova skupaj sta razlog za ničlo (*beide schulden zusammen sind ein*

<sup>5</sup> V 92. paragrafu *Anfangsgründe der Arithmetik* (navajamo šesto izdajo, ki je v Tübingenu izšla leta 1800, str. 72-74), Abraham Gotthelf Kästner zapiše: »Če se neki negativni velikosti (*verneinenden Grösse*) doda ista pozitivna velikost, se medsebojno (*einander auf*) ukineta in skupaj dasta o. Tako je  $-3 + 3=$ , ali tisti, ki je bil dolžen tri tolarje in dobi 3 tolarje gotovine, mora s tem plačati dolg in ne poseduje nič. O njem lahko potemtakem rečemo, da je imel predhodno manj kot nič (*weniger als Nichts*), saj sedaj, potem ko je nekaj dobil, prvokrat ne poseduje nič. Tako pojmovano negativno velikost lahko imenujemo manjšo od nič (*eine verneinenden Grösse weniger als Nichts nennen*), saj je manjša od nič v razmerju do tistega, kar ji je nasprotno (*die entgegengesetzte*). Če ji sedaj dodamo isto nasprotno velikost, od nasprotnega ne ostane nič in ji, potem, manjka (*fehlen*) še nekaj, da bi postala nič tistemu nasprotnemu. Toda vsaka negativna velikost je po sebi več od nič (*mehr als Nichts*) saj je neka dejanska velikost (*eine wirkliche Grösse ist*). Torej ta izraz (*Ausdruck*) manj od nič (*weniger als Nichts*) predpostavlja pomen besede nič (*Nichts*), ki na določen način jemlje v obzir tisto nekaj (*Etwas*). »Ta ‚nič‘«, nadaljuje Kästner, »ki predpostavlja ‚nekaj‘, je *nihil relativum*, medtem ko je ‚nič‘, ki nima ‚tistega nekaj‘, *nihilum absolutum*. Tega pa nek znani nemški filozof (Kästner tu meri na Wolffa) ne zna razlikovati, četudi je tako picajzlarski. Kästner nadaljuje: »V primeru, da izraza manj od nič ne razumemo v tem smislu, potem je napačen (*falsch*), kar je strokovnjake za matematiko dejansko napeljevalo v zgrešene predstave o negativnih velikostih.«

*Grund vom Zero*), tj. za to, da oseba ne bo niti izgubila niti prejela denarja. Zlahka lahko uvidimo, da je ta ničla relativni nič... (*relative nothing; ein verhältnismässiges Nichts*).<sup>6</sup>

Primer »manj od nič« Kant v opombi potem spotoma zavrne kot filozofsko nesmiseln:

Misel, ki je bila izpeljana iz tega, namreč da naj bi bile negativne velikosti *manj kot nič*, je zato nična in absurdna. (*Der gedanke, welcher davon entlehnt worden, als wenn negative Grössen weniger als Nichts wären, is daher nichtig ungerreimt; the negative magnitudes are less than nothing, is accordingly empty and absurd*).<sup>7</sup>

Osnovni in zamolčani način reševanja te težave se sestoji v premestitvi dvoumnosti ali ambivalence iz negativnega v matematično negativno: negativna in pozitivna velikost sta simetrični. Pojma negativnega ni, pravi Kant. Relativnosti Kant izpelje iz same relacije: ve se, da sta si nasprotni, zoperstavljeni ali zoperstavljenosti, ne ve pa se, katera je katera (nimata svoje lastne identitete). Na ta način se Kant izogne logični posledici (filozofski absurd »manj od nič«), ki izhaja iz njegovega primera dolga, ter žrtvuje identiteto členov, ki sta v razmerju. Ta postaneta, kot kasneje pripominja Hegel, povsem zamenljiva. V osnovi pa to predstavlja operacijo, ki ima za cilj opuščanje označenca. Ni težko videti, kaj to pomeni v primeru dolga. Hegel bo kasneje nastopil kot kritik ambivalence simetrije in bo pri tem kritiziral zunanjo refleksijo. Sam pa se bo primera dolga

<sup>6</sup> Uporabljamo hkrati več prevodov Kantovega teksta: I. Kant, »Versuch über den Begriff der negativen Grössen«, A II 172; I. Kant, »Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantite negative«, v: I. Kant, *Scritti precritici*, Laterza, 1982, str. 249-290, citat se nahaja na strani 256 te izdaje; I. Kant, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, Vrin, Pariz 1997, str. 21; I. Kant, »Attempt to Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philosophy«, v: I. Kant, *Theoretical Philosophy. 1755-1770*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, str. 212. [Navajamo po: Immanuel Kant, »Poskus uvedbe pojma negativnih velikosti v filozofijo«, prevedel Samo Tomšič, v: I. Kant, *Predkritični spisi*, ur. Zdravko Kobe in Rado Riha, izbor besedil Samo Tomšič in Zdravko Kobe, Uvodna študija Zdravko Kobe, prevedla Samo Tomšič in Zdravko Kobe, Založba ZRC, zbirka Philosophica Series Classica, Ljubljana 2010, str. 232. *Op. prev.*]

<sup>7</sup> I. Kant, »Versuch über den Begriff der negativen Grössen«, A II str. 176; I. Kant, »Attempt to Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philosophy«, str. 216. [Kant, »Poskus uvedbe pojma negativnih velikosti v filozofijo«, str. 236.]

poslužil tedaj, ko bo v *Znanosti logike* dokazoval nujnost prehoda zoperstavljenosti v protislovnost.<sup>8</sup>

Vidimo lahko, da se dolg pojavlja kot ključni primer. Pripomniti velja, da je sprva služil za legitimiranje nemožnega vidika negativne velikosti, pri Kantu pa, ne da bi ta na to opozoril ali podrobno določil, služi za eliminacijo tega nemožnega vidika. Kako razumeti ta »obrat«? Nedvomno ta dvojna vloga dolga dobesedno kliče po razlagi, obenem pa se odpira vprašanje same metode razlage.

Je Kant realist?<sup>9</sup> Gre namreč za naslednje: Kant skuša v tekstu *Poskus uvedbe pojma negativnih velikosti v filozofijo* nekemu matematičnemu pojmu, ki je že sami matematiki povzročal preglavice glede svoje realnosti, spremeniti njegov problematični status in ga potem »prenesti« v filozofijo. S kakšno metodo dokazuje Kant realnost negativne velikosti? V svojem uvodu se Kant sklicuje na slovitega gospoda Léonarda Eulerja (*der berühmte Herr Euler*) ter na njegov spis *Réflexions sur l'espace et le temps* (1748). To delo za Kanta predstavlja primer dobrega sodelovanja med filozofijo in matematiko, oziroma, natančneje, kot se izrazi Kant, dobrega primera, kako lahko filozofija uporabi matematiko. Čeprav Euler ni filozof, pa predstavlja njegova knjiga *Réflexions sur l'espace et le temps*

<sup>8</sup> V *Logiki* Hegel uporablja sintagmo, kot jo je uporabil Kästner, »weniger als Nichts«. Kant identično sintagmo uporabi v fragmentu iz rokopisne zapuščine (oznaka je 1379; M 228), ki se glasi takole: »Da bi presodili, ali ima življenje pozitivno ali negativno vrednost, ne smemo vzeti v obzir tega, da nihče ne želi umreti, temveč to, ali bi nekdo razumen (umen) še enkrat želel živeti pod istimi pogoji. Če pa temu ni tako, potem je življenje vredno manj kot nič (*weniger als Nichts*)«.

<sup>9</sup> V dolgi zgodovini termina *realitas* se slednji, nekoliko grobo rečeno, giblje med bistvom in eksistenco. V sholastiki sprva ta termin ne napotuje na pridevnik *realis*, prav tako ne na izraz *esse reale*, temveč predvsem na *res* v nekem najsplošnejšem smislu ter tako označuje bistvo ali točneje bistvenost *res* kot take, ter pri tem abstrahira od eksistence. Pri Dunso Scotusu se ta smisel spremeni tako, da pride do razlikovanja tako od *fictum* kot od aktualne realnosti (*realitas actualis existentiae*), ter s tem pa do približanja Kantovemu pojmu *postavljenosti*, *pozicije* (*Position oder Setzung*), da bi se razvil do *realitas*, ki tvori *haecceitas* vsakega posameznega bitja. Kantov prispevek k zgodovini tega termina je nekaj posebnega, saj Kant uporablja sholastični pomen, ki je ekvivalenten bistvu (»obstoj ni realni predikat«), istočasno pa Kant preko izrazov »objektivna realnost« (*Kritik der reinen Vernunft*, A 155/B 194) in realizacije (*Realisierung*) uvaja moderni splošno priznani pomen. Pri Leibnizu in v našem primeru, pri Eulerju, čeravno ti teksti spadajo v zgodnje obdobje, pa je *realnost* prostora in časa mnogo bližja postkantovskemu pomenu realnosti. Prim. geslo »Realité« J.-F. Courtine v: *Vocabulaire européen des philosophies*, ur. Barbara Cassin, Le Robert, Seuil, Pariz 2004.

odgovor metafizikom, ki zanikajo realnost prostora in časa, ter s tem postavljajo pod vprašaj zakone fizike, ki v svoji formulaciji te pojme uporabljajo. Eulerjeva obramba realnosti prostora in časa temelji na *argument* ali *principle of indispensability*, načelu neizogibnosti.<sup>10</sup> Kanta po Eulerjevem zgledu v tekstu, ki ga obravnavamo, metodično vodi omenjeno načelo, ki po drugi strani pojasnjuje tudi za kaj nam gre v pričujočem tekstu ter predstavlja eno izmed možnih različic naslova (»Kant (novi)stari realist«).

Najprej bomo s kratko analizo Eulerjevega teksta pokazali, da ta nedvoumno uporablja *načelo neizogibnosti*, da bi tako lahko njegovo pozicijo čisto natančno določili kot realistično v smislu Quinea in Putnama. V nadaljevanju bomo pojasnili specifični status negativnih števil v matematiki in nekatere poskuse znotraj same matematike, da bi njihov dvomljivi status odstranili. Na koncu pokažemo, v katerem smislu je Kantov pristop realističen.

## Eulerjev realizem

V knjigi *Réflexion sur l'espace et le temps* Euler argumentira v prid stališču, da prostor in čas nista imaginarna, da nista plod naše domišljije, temveč sta zares realna. Njegovo argumentacijo bomo predstavili v glavnih orisih, da bi pokazali, do katere mere temelji na Quine-Putnamovem argumentu neizogibnosti.

Euler izhaja iz tega, da so osnovna načela (Newtonovi zakoni) mehanike resnična. Celó, če jih ne bi uspeli izpeljati iz obćih metafizičnih načel, bi čudovito ujemanje njihovih posledic z gibanji teles zadoščalo, da bi bila njihova resnica izven vsakega dvoma. Potem pa Euler predstavi realistično stališće:

<sup>10</sup> Ta argument je dandanes predmet številnih podrobnih analiz. Nekateri avtorji realizem, ki se nanaša nanj, imenujejo semantični realizem. Zgodovinsko gledano argument sam pripisujejo Quineju in Putnamu; Putnam ga je prvič eksplicitno formuliral v svojem delu *Philosophy of Logic* (1971). Mnogi menijo, da ga lahko najdemo že pri Fregeju, von Neumannu, Carnapu ali Gödelu. V Putnamovi formulaciji je argument nevtralen v razmerju do narave matematičnega objekta; izhaja iz resničnosti izjavljanja neke teorije ter meni, da ta počiva na nečem zunanjem, ne pa na čutnih podatkih ali na strukturi duha ali jezika. Matematične termine, s katerimi se zanika realnost in ki jih ni mogoče »prevesti« (oziroma, kot pravi Euler, »zamenjati«) z nekimi »realnejšimi« termini, moramo zaradi njihove neizogibnosti imeti za realne.

Te resnice so tako nedvoumno ugotovljene, da morajo biti absolutno utemeljene v naravi telesa. (*Ces vérités* (osnovni zakoni mehanike) *étant si indubitablement constatées, il faut absolument qu'elles soient fondées dans la nature des corps* (drugi del)).

Poglejmo, kako na drugi strani Putnam povzema svoj argument:

Če je nekdo realist v pogledu fizikalnega sveta, potem hoče reči, da Zakon splošne gravitacije predstavlja objektivno izjavo o telesih, ne pa o čutnih podatkih ali odčitavanjih meritev.« (*If one is a realist about physical world, then one wants to say that the law of Universal Gravitation makes an objective statement about bodies not just about sense data or meter readings.*<sup>11</sup>

Toda, nadaljuje Euler, tudi metafiziki ne zanikajo resničnosti osnovnih zakonov mehanike, pač pa zamerijo matematikom, da so ta načela zmotno povezali s pojmom prostora in časa, ki da sta imaginarna pojma brez vsake realnosti. Kako sedaj rešiti ta problem? Euler v nadaljevanju predlaga, da skušamo preizprašamo trditev, ali se dvomljive pojme lahko zamenja s kakimi drugimi realnimi pojmi, tako da bi smisel in veljava zakonov ne bila niti malo spremenjena.

Kajti nobenega dvoma ni, da se telesa v tem, ko se ravnaajo po teh načelih, ne ravnaajo po rečeh, ki obstajajo zgolj v naši domišljiji; prej je gotovo, da se zakoni, ki jim sledijo telesa pri ohranjanju njihovega stanja, nanašajo na realne reči. (4. del) (*Car il n'y a aucun doute, que les corps, en se réglant sur ces principes, ne se règlent point sur des choses, qui ne subsistent que dans notre imagination; il est plutôt certain, que ce sont des choses bien réelles auxquelles se rapportent les lois, que les corps suivent dans la conservation de leur état.*)

---

<sup>11</sup> H. Putnam, »What is Mathematical Truth«, v: *Mathematics, Matter and Method. Philosophical Papers volume 1*, Cambridge University Press 1975, str. 74. Na isti strani navedenega dela nekoliko vrstic pred navedenim mestom Putnam zapiše: »Podrobneje sem pokazal, da sta matematika in fizika integrirane druga v drugo tako, da ni mogoče biti realist v pogledu teorije fizike in nominalist v pogledu matematične teorije.« (*I argued in detail that mathematics and physics are integrated in such a way that it is not possible to be a realist with respect to physical theory and a nominalist with respect to mathematical theory.*)

V petem razdelku Euler predstavi zelo podroben sklep, ki ga moramo zato navesti v celoti:

Torej je gotovo, da bi bil, če ni mogoče dojeti omenjenih dveh načel mehanike, ne da bi pridodali temu ideji prostora in časa, to gotovi znak, da ti ideji nista čisto imaginarni, kot trdijo Metafiziki. Iz tega moramo prej sklepati, da sta tako absolutni prostor kot absolutni čas, kakršna si predstavljajo matematiki, realni stvari, ki obstajata tudi zunaj naše domišljije in lahko služita kot temelj za realna načela Mehanike. (*Il est donc certain, que s'il n'étoit pas possible de concevoir les deux principes allègues de la mécanique, sans y mêler les idées de l'espace et du temps, se seroit une marque sure, que ces idées n'étoit pas purement imaginaire, comme les Métaphysiciens le prétendent. On en devroit plutôt conclure, que tant l'espace absolu que le temps, tels que les mathématiciens se les figurent, etaient des choses réelles, qui subsistent même hors de notre imaginations pouvoient servir de fondement a des principes réel de la Mécanique.*)

Zdi se, da je realistično stališče težko predstaviti jasneje.

Toda, če se je za pojmom prostora in po zgledu slednjega tudi pojma časa nahajala cela evklidska tradicija, pa ima Kant opravka z objekti, ki znotraj metafizike nimajo dokončnega statusa. Zaradi tega moramo, še preden se posvetimo Kantovi rešitvi, znova na kratko nazaj h genezi negativnega števila, oziroma, kot se je temu reklo v starih časih, »negativne velikosti«.

## Historiat negativnega števila

V čem sestoji problem negativnih števil ali velikosti? Vsi problemi z negativnimi števili nastajajo zato, ker je, zgodovinsko gledano, pojmu teh števil predhodila možnost njihove oznake. Kaj to pomeni? Formalna uporaba algoritma za reševanje algebrskih enačb pripelje do »nenaravne« situacije, v kateri večje število odvezamo od manjšega; toda sam zapis te operacije, na primer,  $2-3$ , že predstavlja oznako za možni rezultat. Če pa ta števila razumemo kot izraz kvantitete, neka takšna operacija nima smisla. Pascal, na primer, je menil, da s tem, ko od ničle odvezamo  $4$ , ni mogoče dobiti nič drugega kot ničlo. Zanj je  $-4$  nesmiselna velikost. In res, če negativna števila razumemo kot razširitev negativnih števil razumljenih kot količin (Kot odgovor na vprašanje *Koliko?*), ni jasno, kaj bi odvezanje od ničle pomenilo, oziroma, kaj bi pomenila količina ali velikost



manjša od ničle. A vsako odvzemanje večjega števila od manjšega se zveja na odvzemanje od ničle, ter v skladu s tem prinese rezultat manj od ničle.

Zgodovinsko gledano pa so takšna števila, povsod tam, kjer so se pojavila, razumeli kot velikost dolga. Šele kasneje so konstruirali interpretacijo s pomočjo usmerjenih daljic (vektorjev), ki je dobila fizikalni pomen sile. Toda zadaj za tem se nahajajo ustrezne interpretacije, ki na nivoju simbolov ne puščajo sledi. Na koncu se je morala sodobna matematika, da bi ohranila pluralizem interpretacij, odreči podajanju oznak, ki bi imele kakršen koli drug smisel od pravil za ravnanje z oznakami.

Za razliko od točke, premice, ravnine, števila in drugih matematičnih objektov, ki empirični realnosti zoperstavljajo (včasih realnejšo) idealno realnost, če jim, v najslabšem primeru, ni dan imaginarni status (Euler je zagovarjal realnost prostora in časa navkljub imaginarnemu statusu, ki so jima ga tedaj pripisovali), so imela negativna števila od začetka status nemožnih objektov. Nastala so kot rezultat odvzemanja od ničle, biti morajo torej manjša od ničle, ali manjša od nič. Ker so jih sprva dojemali kot količino, ki je manjša od nič (saj so vsa pozitivna števila razumeli kot izraz količine, kvantitete ali kardinalnosti), so jih obravnavali kot absurdne. Kaj bi pomenilo, kot pripominja sodobni fizik Roger Penrose, izjaviti, da so »na travniku minus tri krave«? Takšno vprašanje bi moralo narediti za transparentno to, da negativna števila niso dogovor na vprašanje *Koliko?* v tistem smislu, v katerem so pozitivna cela števila. Vsi pa dobro vemo, da se negativna števila uporablja in da jih danes nihče ne postavlja pod vprašaj. Kako je prišlo do tega? Na tem mestu žal ni prostora za ogled dolge in zelo zanimive zgodovine negativnih števil (matematika je kot školjka, v kateri kamenček negativnih števil vodi k moderni algebri), lahko pa v glavnih očrtih izpostavimo tisto, kar zadeva problem, s katerim se tu ukvarjamo.

Kakšna potreba matematike in kakšne življenjske prakse so postavile problem nečesa, kar je sprva videti tako absurdno? Ne gre toliko za neko neposredno potrebo, pač pa prej za posledico formalizacije matematike. Formalna pravila za reševanje enačb, katerih primernost se nahaja v možnosti njihove mehanske uporabe, ne da bi se pri tem morali poglobljati v pomen samih simbolov, s katerimi se rokuje, so pripeljala do situacije, v kateri je treba od manjšega odvzeti večje število, kar se zvede na odvzemanje od ničle. Najprej so takšne rešitve zavračali kot nesmiselne. Ko pa so enkrat sprejeli takšna odvzemanja od ničle, so

jih poimenovali števila-dolg. Za takšno situacijo odvzemanja večjega števila od manjšega Fibonacci pravi: »Ta enačba nima rešitve, razen če te rešitve ne dojamemo kot dolg.«

Uporaba formalnih pravil je tako proizvedla označevalec, simbol, ki sprva nima odgovarjajočega referenta, za katerega pa po smislu, t. j. po odnosu do simbolov drugih števil, vemo, da se mora nanašati na nekaj, kar je manjše od nič in za katerega ravno zaradi tega ni jasno, kakšna naj bi bila njegova odgovarjajoča količina ali velikost. Čeprav je bila v tem času matematika, vsaj v Evropi, predvsem pomožna trgovska disciplina (četudi trgovci negativnih števil v svojih trgovskih knjigah niso takoj uporabljali negativnih števil), pa je povezava med negativnim številom in velikostjo dolga v prvi vrsti služila teoretski zagotovitvi realnega smisla neki oznaki ter na ta način povečala avtomatizem pravil. Šele kasneje bo Luca Pacioli v 15. stoletju na osnovi vsega tega izpeljal jezik dvojnega ali dvakratnega knjigovodstva (*double entry bookkeeping*).<sup>12</sup> Tako dolg, zgodovinsko gledano, na samem začetku nastopa kot edino zagotovilo realnega smisla neke paradokсне oznake. Natančneje rečeno, ta števila nastopajo kot števila zahvaljujoč dolgu in se obenem nanašajo tako izključno na dolg, da jih imenujejo dolg-števila.

Vse dokler je bil dolg edini garant njihovega realnega smisla so negativna števila obravnavali kot lažna, fiktivna, imaginarna števila, tolerirali pa so jih tako rekoč samo zaradi pravilnosti pravil. Ves čas so iskali neko geometrijsko ali naravno legitimacijo, ki bi jim podelila realnost. Omenjeni Kantov spis iz leta 1763 predstavlja filozofsko gesto, ki se priključuje temu naporu, da bi dolg kot legitimacijo zamenjali s čim drugim. Paradokšno pri tem je, da so dolg kot legitimacijo zavračali iz istega razloga, zaradi katerega je ravno dolg lahko služil kot legitimacija: ker se je menilo, da edino dolg zares izpolnjuje pogoj *manj kot nič*.

18

Pričakovali so torej, da bodo ta paradoks zaobšli z neko realnejšo legitimacijo. Kaj je najpoprej dolg naredilo za neizogiben, torej, da uspe realizirati paradokšno lastnost manj od nič, je sedaj njega samega naredilo za nekaj nezadostnega. Kot da bi bil dolg dovolj realen, da je omogočil nastanek negativnih števil

<sup>12</sup> Prim. R. M. Peters in D. R. Emery, »The Role of Negative Numbers in the Development of Double Entry Bookkeeping«, *Journal of Accounting Research*, let. 16, št. 2, Jesen 1978, str. 424-426.

in nezadostno realen, da bi jim zagotovil trajni obstoj. Da bi bil negativnim številom dolg sploh lahko legitimacija, je moral biti tudi sam v določeni meri ne-realni, s tem pa kot legitimacija nezadosten. Kot da bi tako dolg kot negativno število imela »organizacijsko realnost« (prispevata k učinkovitosti pravil), ne pa tudi »substancialne realnosti«. Oziroma, kot pravi že omenjeni Roger Penrose: »Negativna števila vsekakor igrajo zelo pomembno vlogo tako pri bančnih računih, pa tudi pri finančnih transakcijah, toda ali imajo tudi neposredno zvezo s fizičnim svetom?«<sup>13</sup>

Kantov spis tako spada v to vrsto iskanja nekega drugega garanta realnosti negativnih števil, vendar pa ima neko specifičnost, ki ga že na prvi pogled ločuje od ostalih. Ta tekst sploh ne omenja osnovne težave, ki jo je treba premagati, prav tako pa ne pokaže, da mu omenjena dotedanja vloga dolga sploh kaj pomeni. Čeravno sam Kant v predgovoru k spisu omenja, da se osnovna spodbuda zanj nahaja v Kästnerjevi razlagi negativnih števil, v kateri skuša ta prekiniti z dolgom kot običajnim primerom, ter z absurdno zahtevo, da naj bodo negativne količine manj kot nič, se zdi, kot da se Kantu ne zdi potrebno natančno in jasno opredeliti filozofskega prispevka k temu problemu. Namesto tega se zadovolji s pripombo, da so se negativne velikosti v matematiki izkazale za koristne in da so pravila zamenjala definicijo. Ravno to pa bi bil lahko pokazatelj njegovega realističnega pristopa, v katerem bi po Eulerjevem vzoru želel izpeljati legitimnost negativnih števil iz njihove neizogibnosti za formulacijo splošnoveljavnih zakonov, ne pa z opiranjem na nek objekt, ki bi s svojo realnostjo zagotavljal realnost ustreznih matematičnih objektov, v našem primeru negativnih velikosti.

Kantov realizem, ki njega samega pripelje do tega, da potem izhaja od pravil, ga tudi osvobaja tega, da bi razlikoval med družbenim in fizičnim poljem, kar bi povsem legitimiralo negativno velikost. Drugače rečeno, Kant ni izhajal iz nekega empiričnega predmeta, ki bi s svojo realnostjo priskrbel realnost negativnim številom, temveč iz pravilnosti in koristnosti pravil, ki jih je potem mogoče aplicirati na množstvo objektov.

Zaradi tega v uvodu v spis *Poskus uvedbe pojma negativnih velikosti v filozofijo* izpostavi naslednjo ključno točko, ki bo njegovo rešitev naredila za zelo sodobno: pravila so zamenjala definicijo. Od tod izhaja njegovo splošna opredelitev

<sup>13</sup> R. Penrose, *The Road to Reality*, Vintage Books, 2004.

negativne velikosti s pomočjo pravil. Ko torej Kant v filozofijo negativno velikost, ko poskuša iz tega pojma »potegniti« prav tisto, kar je »predmet filozofije«, izpostavlja realno zoperstavljenost (*reale Widerstreit*), ki jo določa s pomočjo stališča, ki ga imenuje *osnovno pravilo (eine Grundregel)*:

Realna repugnanca (*Realrepugnanz*) nastopi samo, če obstajata dve reči kot *pozitivna temelja (ein positiver Grund)* in če ena od njiju odpravi posledico druge.<sup>14</sup>

Tisto, za kar se Kant zavzema in kar na koncu dokaže, bi lahko predstavljalo strukturo v sodobnem smislu. Poleg tega pa tudi povsem spominja na sodobno definicijo grupe. Obstaja nevtralni element – za vsak dani element grupe obstaja njegov nasprotni element, tako da je njihov seštevek vselej enak ničli. Kant pravzaprav ne reče nič drugega. Na ta način povsem v duhu sodobne matematike tako dolg kot družbeni objekt kot tudi nasprotno sile, nasprotno usmerjeni poti kot objekti fizike, predstavljajo enakopravne primere negativnih velikosti.

V tretjem razdelku spisa spis *Poskus uvedbe pojma negativnih velikosti v filozofijo* Kant pripominja, da je, če vzamemo v obzir realne zoperstavljenosti, zares jasno, da se vse tisto, kar velja za fizikalni svet, nanaša tudi na duhovno naravo. Lahko bi rekli, da je Kantova rešitev statusa negativne velikosti (statusa, ki ni odvisen od narave objekta) suspendirala dotedanjo ambivalentno vlogo dolga kot elementa družbene realnosti.

Kot smo videli zgoraj, Euler izhaja iz resničnosti zakonov fizike in pokaže, da se izjave teh zakonov nanašajo na telesa v gibanju, ne pa na naše vtise ali na rezultate naših meritev. Na osnovi tega Euler sklene, da prostor in čas nista imaginarna, temveč realna ali »realni reči«. Kant na primeru negativnih velikosti postopa podobno. A če Euler izhaja iz tega, da moramo vse pojme, ki so nezamenljivi pri izjavljanju fizikalnih zakonov imeti za realne, kolikor imamo zakon za resničen, pa mora Kant opraviti dvojni posel. Preden negativne velikosti aplicira na realne objekte (fizične ali duhovne), mora konstruirati ustrezno teorijo negativnih števil, saj ta, kot smo videli, znotraj same matematike nimajo nedvoumnega statusa. Kant to nalogo opravi tako, da ponovi eulerjevski korak, toda enkrat znotraj same matematike, zatem pa še v sami uporabi matematike.

20

<sup>14</sup> I. Kant, »Versuch über den Begriff der negativen Grössen«, A II str. 175-176. [Kant, »Poskus uvedbe pojma negativnih velikosti v filozofijo«, str. 235.]

V tem pogledu je zelo pomemben že omenjeni fragment iz uvoda v *Poskus uvedbe pojma negativnih velikosti v filozofijo*:

Pojem negativnih velikosti (*der Begriff der negativen Größen*) je bil v matematiki že dolgo v rabi in je zanjo tudi velikega pomena. Toda predstava, ki si jo je o njem ustvarila večina, in pojasnitev, ki so jo podali, sta bili precej nenavadni in protislovnii (*wunderlich und widersprechend*); resda to ni sprožilo nobenih nepravilnosti v rabi (*die Anwendung keine Unrichtigkeit abfloß*), saj so definicijo nadomestila posebna pravila, ki so zagotovila pravilno rabo tega pojma (*die besondere Regeln vertraten die Stelle der Definition und versicherten den Gebrauch*) [...]<sup>15</sup>

Zaradi tega Kant ne išče objektov, na katere je mogoče aplicirati takšno velikost, ki bi s svojo (empirično) realnostjo zagotavljali samo realnost negativnih velikosti, temveč predhodno izpostavi odnose, ki označujejo neko takšno količino. Negativna velikost, nekoliko natančneje rečeno, ni posebna vrsta velikosti, temveč nastane iz posebnega odnosa s pozitivnimi velikostmi, iz odnosa zoperstavljenosti. Najprej je bilo treba zoperstavljenost kot odnos ločiti od logičnega monopola, potem pa je bilo treba pokazati, da obstajajo objekti, ki medsebojno ustvarjajo takšne odnose, ki ustrezajo odnosu med negativnimi in pozitivnimi velikostmi/števili.

Kantovo realistično izhodišče postane jasnejše, če si ogledamo način, kako je organiziral razlago negativnih velikosti. Shemo njegove rešitve razumemo tedaj, če izhajamo iz Eulerjevega stališča, da morajo biti nezamenljivi elementi resničnih izjav realni. Kant pričinja s prakso računanja v najsplošnejšem smislu in iz resničnosti pravil (ali zakonov) računa z negativnimi velikostmi izpelje njihovo *matematično* realnost. Šele potem obravnava njihovo realnost, ki izhaja iz njihove rabe v fiziki (tretji Newtonov zakon omenja Kant na začetku drugega dela teksta *Poskus uvedbe pojma negativnih velikosti v filozofijo*). Samo zato, ker je izhajal iz neke različice argumenta o neizogibnosti, je lahko opustil dotedanje opiranje na definicijo, kar pomeni, na bistvo, ter premestil poudarek na odnose, na strukturo (danes bi rekli na algebrsko ali operacijsko strukturo), ki je dana

<sup>15</sup> *Ibid.*, str. 170 [Slov. prev., str. 230]. V knjigi *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica* (Bollati Boringhieri, Torino 2013) Paolo Virno na dveh mestih govori o Kantu, pričujoči odlomek pa analizira na straneh 86-87 navedenega dela.

pravilom. Kant je iz Eulerjevega argumenta potegnil vso prednost, ki jo ima njegova nevtralnost od narave objekta, katerega realnost skušamo pokazati.

Da pa bi to storil, je moral Kant začasno »postaviti v oklepaje« tako tradicionalni smisel pozitivnih celih števil (ki ga Frege povzema z odgovorom na vprašanje »Koliko?«), kot ga obenem tudi interpretirati tako, da zanje lahko velja zoperstavljenost. Spomniti velja na to, da v aristotelovski tradiciji kategorija kvantitete nima nasprotja (Prim. Cat 5b11), kar pomeni, da je z vpeljavo te relacije kot odločilne in najpomembnejše, spremenjen tudi smisel pozitivnih števil. Toda tudi tega pojma zoperstavljenosti, ki pravzaprav spada v logiko, ni bilo mogoče enostavno od nekod prevzeti, temveč ga je bilo treba spremeniti in ga osvoboditi iz okov logike.

Toda na kaj se Kant opira, ko istočasno spreminja pojem zoperstavljenosti in pojem kvantitete, ki mu pripisuje takšno spremenjeno zoperstavljenost? Izhaja iz cilja, se pravi, predvsem iz tega, da pokaže, da je realnost matematične negativnosti uspešno uporabljena v tretjem Newtonovem zakonu. Vse je narejeno tako, da resničnost tretjega Newtonovega zakona (edinega, ki ga Euler pri svojem dokazovanju ni uporabil in obenem zakona, pri katerem je Kant omahoval, ali gre za apriorno resnico), predstavlja oporo za realnost negativnih velikosti. Žal tu ne moremo podrobneje predstaviti načina, na katerega je realistično stališče določilo strukturo argumentacije, vsekakor pa iz strukture argumentacije lahko pokažemo, da gre za realizem. Namesto sklepa zato navajamo povzeto dinamiko Kantove argumentacijske strategije.

Zato, da bi lahko na osnovi *argumenta neizogibnosti* pokazal realnost negativnih števil, se pravi, da bi lahko izhajal iz resničnosti pravil ali zakonov negativnih števil, mora Kant:

22

1. Sama negativna števila ločiti od čisto kvantitativnega dispozitiva. Osnovna značilnost negativnih števil je odnos zoperstavljenosti do pozitivnih števil. Seveda pa je treba zoperstavljenost »odvzeti« logiki.
2. Vpeljati pojem *realne zoperstavljenosti*, s katerim se negativno v matematiki loči od negativnega v logiki, oziroma od protislovnosti. Tako se preko pojma realne zoperstavljenosti definira zoperstavljenost, ki ustreza negativnim številom.

3. Opisati negativna števila s pomočjo relacij (ki so dane s pravili), da bi šele tedaj lahko govoril o njihovi aplikaciji – ne samo v fiziki, temveč povsod tam, kjer je mogoče povezati kvantiteto in zoperstavljenost.
4. Dokazati realnost negativnih velikosti na osnovi resničnosti zakonov fizike, pri katerih formuliranju so ta udeležena.

*Prevedel Peter Klepec*





Igor Krtolica\*

## Od dolga k delu: elementi za pristop h konceptu nadčloveka

Preden se prvič loči od svojih spremljevalcev, jih Zaratustra uči o nadčloveku. S poglavjem »O darujoči čednosti« se zaključi prvi del dela *Tako je govoril Zaratustra*.<sup>1</sup> Ne bralcev ne komentatorjev Nietzscheja ne bo presenetilo, če rečem, da je koncept nadčloveka težko dojeti. V zvezi s tem je Peter Pütz zapisal: »naravo in vsebino te svobode ter načine, kako jo doseči, lahko izrazimo le na negativen način, v razliki od oblik pomanjkljivega življenja in zunanjih določil«. Takoj za tem pa je dodal: »Kljub temu se zdi, da vrtinec negacij kroži okoli trdne točke – perečega poziva k ustvarjanju, ki ni nikoli postavljeno pod vprašaj.«<sup>2</sup> Zdaj nam je lažje razumeti težavnost dojetja koncepta nadčloveka. Nadčlovek je ustvarjalec, a nemogoče ga je definirati *a priori*. Predvsem pa ustvarjanje nujno predpostavlja produkcijo novosti. Najtežji problem, s katerim nas sooča ta ideja je, da produkcije novosti ne moremo omejiti na *obnovitev* nečesa, kar je bilo dano, četudi v drugačni obliki, saj nujno predpostavlja produkcijo *presežka* glede na to, kar je (ali glede na nič). Na to namigujejo metafore daru in ljubezni, na katere vedno znova naletimo v zahodni misli: prekipevajoč izvir ali vrelec, preobilje in darežljivost, presežek ali prebitek. Ves ta metaforični aparat najdemo tudi pri Nietzscheju, v največji meri prav v *Zaratustri*. Toda kako lahko posameznik dá več, kot ima, proizvede novo – ustvarja? Sprašujemo se torej: *pod katerimi pogoji je mogoče ustvarjanje in pod katerimi pogoji je hkrati mogoče misliti nadčloveka?* Iskanje odgovora lajšata dva leitmotiva v Nietzschejevem delu: na eni strani motiv sile in energije, na drugi pa motiv dolga in daru. Motiva pa se srečata na ravni problema kulture.

25

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, prev. Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1999, str. 86–90.

<sup>2</sup> Peter Pütz, »Introduction à *Ainsi parlait Zarathoustra*«, v: Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, tome II, Robert Laffont, Pariz, 1993, str. 281.

\* Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, Srbija in ENS, Lyon, Francija

## Morala ali disciplina sile

Podoba vrelca, v katerem prekipevajo sile, ali nebrzdanega užitka brez ovir se je dolgo držala nietzschejanskega nadčloveka. Leta 1897, dobro desetletje po izidu *Tako je govoril Zarathustra*, Leo Berg pripomni: »Nakopljemo si dolgove, zapeljujemo dekleta in se opijanjam – vse to Zarastri na čast.«<sup>3</sup> S tem spregledamo funkcijo discipline v formaciji nadčloveka. Nietzsche ni nadčloveka nikoli razumel kot upornika proti samodisciplini, prej nasprotno. Od *Rojstva tragedije* naprej Nietzsche prisega na bistveno komplementarnost dionizičnega in apoliničnega pri umetniku: »Pri tem sme o temelju vsega bivanja, o dionizičnem podzemlju sveta, priti človeškim individuom v zavest natanko samo toliko, kolikor more premagati apolinična moč poveličanja, tako da sta umetnostna nagona prisiljena svoje moči razvijati v strogem medsebojnem sorazmerju, po zakonu večne pravičnosti.«<sup>4</sup> Kasneje, v zadnjih *Času neprimernih premišljevanjih*, Nietzsche v prvi plan na sledi grške *paideia* postavi problem vzgoje,<sup>5</sup> nasploh pa je njegovo drugo obdobje tisto, v katerem v ospredje stopi neizbežna nujnost discipline sile – v *Človeško, prečloveško* in nato v *Jutranji zarji*. To disciplino Nietzsche imenuje »morala« ali »nравnost nravi«.<sup>6</sup> Nрав je zoperstavljena neposredni sprožitvi sile. Tu najdeno prvo značilnost njenega bistva: radikalna odklonitev prepuščanju [*laisser-aller*], dresiranje gonov, obvladanje sile – torej celovita vzgoja telesa in duha. Ker se moramo zoperstaviti naravni nagnjenosti k neposredni reakciji, je prva stopnja dresure človeka naučiti ga ubogati, ga podrediti navadam in zakonom. Smoter nравnosti nravi je proizvesti človeka, ki ga je mogoče nadzorovati, ki je predvidljiv in ubogljiv, podrejen pravilom krdela (družine, plemena, skupnosti, Cerkev, države). Gre za delo »mogočnega načela, s

<sup>3</sup> Leo Berg, *Le surhomme dans la littérature moderne*, citirano po Peter Pütz, »Introduction à *Ainsi parlait Zarathoustra*«, str. 269.

<sup>4</sup> Friedrich Nietzsche, *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, prev. Janko Moder, Karantanija, Ljubljana 1995, str. 138.

<sup>5</sup> V *Ecce homo* Nietzsche o zadnjih dveh *Času neprimernih premišljevanjih*, »Schopenhauer vzgojitelj« in »Wagner v Bayreuth«, pravi: »Pravzaprav pa sem se hotel v teh spisih ukvarjati s povsem drugimi stvarmi, ne s psihologijo; – s problemom vzgoje brez primere, z novim pojmovanjem *samovzgoje*, *samoobrambe* do ostrine; pot k veličini in k svetovno-zgodovinskim nalogam je zahtevala svoj prvi izraz.« (Friedrich Nietzsche, »*Ecce homo*«, v: Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov; Primer Wagner; Ecce homo; Antikrist*, prev. Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 215.

<sup>6</sup> Friedrich Nietzsche, *Jutranja zarja*, prev. Alfred Leskovec, Slovenska matica, Ljubljana 2004, str. 16, 23.

katerim se začne civilizacija, da je namreč kakršna koli nprav boljša od nobene«.7 »Bistveno in neprecenljivo na vsaki morali je, da je dolgotrajno nasilje[.]«8 Kljub temu pa to ni cilj ali naloga kulture. Kot pravi Nietzsche v drugi razpravi v *H genealogiji morale*, je njen cilj formacija suverenega in svobodnega, avtonomnega in nadmoralnega človeka – nadčloveka. Z ozirom na to nalogo je delo nravnosti nravi le sredstvo, negativni pogoj ali »pogoj in priprava«.9 To je druga bistvena značilnosti morale: ugasne, ko doseže svoj cilj – nadčloveka.

Tu se kažeta neki paradoks in neka dvoumnost. Paradoks zato, ker je prisila sredstvo osvoboditve, sredstvo, ki naj bi izginilo, ko proizvede svoj končni proizvod. Zlahka uvidimo, zakaj ta paradoks vendarle ni protislovje. Z vidika kulture namreč ni več protislovja med prisilo in svobodo, kakor tudi pri umetniku ni protislovja med delom in ustvarjanjem. V obeh primerih je eno sredstvo drugega. Če umetnik ne dela, če si prizanese s potrpežljivim zbiranjem snovi in sile, kako bo le mogel ustvariti delo, sprostiti velike količine sile v zelenem trenutku in v pravo smer? Umetnikova ustvarjalna mrzlica predpostavlja delovno potrpežljivost obrtnika.

Čudno stvarno stanje je pa, da se je vse, kar je bilo na zemlji svobodnega, finega, drznega, plesnega in mojstrsko zanesljivega, naj bo že v samem mišljenju ali v vladanju ali v govorjenju ali prepričevanju, tako v umetnostih kakor v nravnosti razvilo šele zaradi »tiranije takihle samovoljnih zakonov«; in z vso resnobo, verjetnost ni majhna, da je ravno to »narava« in »naravno« – in *ne tisti laisser aller!* Vsak umetnik ve, kako daleč od občutka dopuščanja je njegovo »najnaravnejše« stanje, svobodno urejanje, postavljanje, razpolaganje, oblikovanje v trenutkih »navdiha« – in kako strogo in tenko je ravno tam poslušen tisočerim zakonom [zaradi njihove] trdote in določnosti[.]10

27

Ta paradoks, po katerem je potrpežljiva akumulacija sile sredstvo eksplozivnosti ustvarjalnega genija, pa je povezan z določeno dvoumnostjo. V prvi vrsti gre za to, da dresura, ki se je poslužuje kultura, neizbežno omogoči veliko vrenje vitalnih sil. Kot pogoj naraščanja sil nravnost nravi posameznika podvrže arbitrarni

<sup>7</sup> *Ibid.*, str. 23.

<sup>8</sup> Friedrich Nietzsche, »Onstran dobrega in zlega«, v: Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega; H genealogiji morale*, prev. Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 88.

<sup>9</sup> Friedrich Nietzsche, »H Genealogiji morale«, str. 245.

<sup>10</sup> Friedrich Nietzsche, »Onstran dobrega in zlega«, str. 88–89.

neumnosti zakona in navade, s katerimi zatira, slabi in duši aktivne sile človeka. Nietzsche si ne dela utvar glede velike žrtve, ki jo plača človek za uresničitev te naloge: »priznajmo, da je moralo biti pri tem zatrite, zadušene in uničene ravno tako nenadomestljivo veliko moči in duha.«<sup>11</sup> Kljub temu, da je dvoumnost morale nujna, pa s kulturo ni povezana analitično, temveč le sintetično. Zato pa je neločljiva od druge, še hujše dvoumnosti – v vsakem trenutku je namreč možno, da se sredstvo preobrazi v cilj, da se hlapčevska ubogljivost zakonu spremeni v resnični namen nravnosti nravi, vse do točke, ko postane brezpogojni moralni imperativ. Temu Nietzsche pravi dekadenca oziroma izroditev kulture, trenutek, v katerem se zakonodajalec čuti svobodnega prav v svoji podložnosti – trenutek, ko Grčija postane Nemčija.<sup>12</sup> Kultura, ki stremi k zmagoslavju aktivnih sil, prične služiti reaktivnim silam: »Nenavadna omejenost, neodločnost, počasnost, pogosto vzvratnost in vrtenje človeškega razvoja sloni na tem, da je čredni nagon poslušnosti najboljše podedovan in gre na račun umetnosti ukazovanja.«<sup>13</sup> Očitno je, da je druga dvoumnost vir prve: kolikor se namreč kultura v prizadevanjih, da bi proizvedla nadčloveka, ne more izogniti zatiranju aktivnih sil velikega števila ljudi, tolikšno je tveganje, da bo čredni nagon poslušnosti v škodo končnega cilja zavladal nad disciplino.

V delu *Nietzsche in filozofija* je Gilles Deleuze analiziral različne stopnje tega obrata, ki povzroči izroditev kulture in omogoči zmagoslavje reaktivnih sil (resentiment, slaba vest in asketski ideal). Deleuze poudari, da je bil Nietzsche prvi, ki je problem kulture analiziral skoz prizmo dolga oziroma kredita. Do odkritja, da prvobitne oblike družbene vezi ne temeljijo na menjavi, ampak na odnosu med upnikom in dolžnikom, je še pred Maussovim *Esejem o daru* prišel Nietzsche v drugi razpravi *H genealogiji morale*.<sup>14</sup> Poleg tega Deleuze pokaže, da Nietzsche kulturo predstavi s treh zornih kotov: predzgodovinskega, zgodovinskega

<sup>11</sup> *Ibid.*, str. 89.

<sup>12</sup> Kant v Nietzschejevih očeh uteleša nemško dekadenco, ki pomeša zakonodajo in ubogljivost. Kljub temu pa je Kant spoznal negativno funkcijo discipline (*Zucht*), predpogoj kulture oziroma omike (*Bildung*). V *Premislekih o vzgoji* je zapisal: »otroke v šolo ne pošiljamo zato, da bi se tam kaj naučili, ampak da bi se navadili na mirno sedenje in pozornosti do tistega, kar jim je ukazano, tako da svojih zamisli ne bi več neposredno udejanjali«. (Emmanuel Kant, *Réflexions sur l'éducation*, Vrin, Pariz 2004.)

<sup>13</sup> Friedrich Nietzsche, »Onstran dobrega in zlega«, str. 98.

<sup>14</sup> Cf. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *L'anti-Œdipe*, Minuit, Pariz, 1972, III, 2 & 5; cf. tudi Gilles Deleuze, *Kritika in klinika*, prev. Suzana Koncut, Študentska založba, Ljubljana 2010, str. 183–184.

in pozgodovinskega. 1) S predzgodovinskega vidika kultura označuje generično delovanje človeka, ki ga oskrbi s spominom. Omogoči mu navade, ga podredi zakonom, ga naredi za odgovornega – usposobi ga torej za delovanje njegovih reaktivnih sil. V ta namen kultura kot mnemotehnično sredstvo in kot ekvivalent oziroma menjalno sredstvo uporabi bolečino: prelomljena obljuba = kazen; povzročena škoda = prestana bolečina. Takšen je izvor uvedbe družbene vezi kot razmerja upnika in dolžnika. 2) Z vidika pozgodovine kultura izgine v svojem proizvodu. Kot smo videli, je kultura le sredstvo cilja, ki jo presega, saj proizvod generične aktivnosti ni odgovoren in moralen, temveč avtonomen in nadmoralen človek, pri katerem so aktivne vse reaktivne sile. Nadčlovek je ezoterično poimenovanje proizvoda kulture, končni cilj človeške dejavnosti. 3) Toda prehod od predzgodovine k pozgodovini, od dejavnosti k proizvodu ni neposreden. Vmes se vrine zgodovina, ki se izenači z izroditvijo kulture in zmagoslavjem reaktivnih sil. Z zgodovinskega vidika se kultura ne kaže več kot skladna s svojim smotrom, ampak kot skladna s svojo dejanskostjo, z obratom, ki generično aktivnost človeka odvrne od njenega cilja. Ta obrat opisuje *H genealogiji morale*. Kot pravi Deleuze: »Ko je generična aktivnost v zgodovini, postane neločljiva od gibanja, ki denaturira njo in njen proizvod. Še več, zgodovina je ta denaturacija sama, staplja se z 'degeneracijo kulture'«. <sup>15</sup>

Zgodovinski vidik bomo postavili na stran in se vprašali, čemu ustreza ustvarjalna dejavnost nadčloveka v kontekstu logike dolga, z vidika moralne ekonomije sil. Trditev, da je nadčlovek ustvarjalec, ne zadostuje – ugotoviti moramo, kaj to pomeni v kontekstu takšne ekonomske logike.

### Splošna ekonomija ali problem energije

Glede na to, da lahko kulturo izenačimo z disciplino sile, se moramo vrniti k sami sili – k dolgu kot razmerju sil. Dolg je ekonomski problem, toda ekonomijo lahko razumemo na več načinov. Navedimo tri pomene. V ožjem smislu je ekonomija *finančni in monetarni* problem, pri katerem gre za menjavo denarja ali monetarnih sredstev. To je običajni – utilitaristični in buržoazni – pomen ekonomije. V širšem smislu pa je ekonomija *moralni in simbolni* problem, kolikor govorimo o sistemu daru in povratnega daru. Takšen je moralni odnos med upnikom in dolžnikom, dolg do drugega ali do družbenega telesa, ki je bolj kot

<sup>15</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche in filozofija*, prev. Aljoša Kravanja, Krtina, Ljubljana 2011, str. 174.

od narave dolga odvisen od z njim povezane moralne sile, ki dolžnika postavi v odnos dolžnosti (odgovornost-dolg). Toda ta drugi pomen predpostavlja še splošnejšo razsežnost: *fizikalno-kozmičen in gonsko-energetski problem*. Vsakršen realni odnos namreč sredi narave v zadnji instanci vzpostavi menjavo in pretvorbo energije. To je najbolj univerzalen pomen ekonomije, po katerem se vsako telo, ki prejme in obnovi določeno količino energije, vede kot energetski vozle sredi univerzalnega metabolizma.

Ni naključje, da je po elaboraciji fizikalnega pojma energije sredi 19. stoletja denar postal njen ekvivalent. Pojem energije je način kvantifikacije interakcij med kvalitativno različnimi pojavi ali tokovi, kar pomeni, da *energija prevzame vlogo splošnega ekvivalenta v ekonomiji fizikalnih sistemov*.<sup>16</sup> V splošni ekonomiji sta finančni in moralni dolg le posebna primera te temeljne energetike. V dobi razvoja termodinamike Honoré de Balzac iz odnosa sonca do zemlje naredi paradigmo ekonomije dolga. Sonce je za zemljino površje osnovni vir energije, vir toplote in svetlobe, izvir življenja: »Ali v Evropi obstaja ena sama država, ki nima dolgov? Le kdo ne umre nezmožen poplačati dolg do svojega očeta? Dolguje mu življenje in ne more mu ga vrniti. Zemlja se nenehno zadolžuje pri soncu. Življenje, gospa, je neprestano posojilo!« Stoletje kasneje k splošni ekonomiji iste vrste prispeva Georges Bataille s kritiko buržoaznega utilitarizma, ki sta ga navdihnili Nietzsche in Mauss: »Vir in bistvo našega bogastva najdemo v sijanju sonca, ki razdaja energijo (bogastvo), ne da bi zahtevalo kaj v zameno. Sonce daje, ne da bi jemalo. Ljudje so to občutili že dolgo preden je astrofizika izmerila nenehno razsipnost. Videli so, kako je od sonca dozorelo žito, njegov sijaj pa so povezali z gesto dajanja brez jemanja.«<sup>17</sup>

30

Prvi dve načeli termodinamike sta dobro znani. Prvo govori o ohranitvi energije (*Erhaltung der Energie*) zahvaljujoč ekvivalenci toplote in dela (delo lahko v celoti pretvorimo v toploto), drugo pa o tendenci upadanja energije (naraščanje entropije) zaradi nemožnosti celostne pretvorbe določene količine toplote v

<sup>16</sup> Cf. novejšo delo Ilya Prigogine in Isabelle Stengers, *La nouvelle alliance*, Gallimard, Pariz 1986, str. 173: »Pri pojavih, ki jih preučujemo v laboratorijih, pravimo, da se 'nekaj' kvantitativno ohranja in kvalitativno spreminja obliko. Da bi definirali razmerja med kvalitativnimi oblikami, je Joule določil splošni ekvivalent fizikalno-kemičnih transformacij, s katerim je mogoče meriti količino, ki se ohranja in v kateri bodo kasneje prepoznali 'energijo'.«

<sup>17</sup> Honoré de Balzac, *Le faiseur* [1853], I, 6; G. Bataille, *La part maudite*, Minuit, Pariz, 1967, str. 66.

delo (izguba, ki določa storilnost toplotnega stroja). Znano je, da se je termodinamika sredi 19. stoletja razvijala v dve smeri hkrati. Na eni strani je angleška šola novo mehaniko dojemala glede na njeno tehnično aplikacijo v povečanju storilnosti toplotnih strojev (Joule, Thomson, Rankine), na drugi pa jo je nemška šola povezovala s problemom človeške in živalske toplote, katere fiziološko vlogo je želela pojasniti (Mayer, Helmholtz).<sup>18</sup> Znano je tudi, da je Nietzsche, ki ga je naravoslovje zanimalo, spoznal nemško šolo v delih Juliusa Roberta Mayerja.<sup>19</sup> Kot so pokazali nekateri komentatorji, je bilo to poznavanje vse prej kot površinsko. Morda ga lahko umestimo v širši kontekst nekakšnega biologizma pri Nietzscheju, a pod pogojem, da ga razumemo v povezavi z živim telesom kot modelom umljivosti razmerja sil in s tem kot prizmo, ki nam omogoča dojeti gonsko-energetsko splošno ekonomijo.<sup>20</sup>

Nietzschejevo zanimanje za Mayerjeva dela sega v leto 1881, v katerem lahko zasledimo odločilni trenutek v razvoju Nietzschejeve misli, saj se mu je ravno takrat razkrila ideja o večnem vračanju. Kot pravi Curt Paul Janz:

Največjega pomena je bilo za Nietzscheja branje *Toplotne mehanike* (Mechanik der Wärme) Juliusa Roberta Mayerja, knjige, nad katero se je navduševal Köselitz in ki jo je dobesedno vsilil svojemu učitelju. Dal mu jo je na novo zvezati in mu jo poslal 8. aprila v Genovo. Verjetno je šlo za drugo izdajo dela, ki je prvič izšlo leta 1867. Zdravnik Julius Robert Mayer se je rodil leta 1814 v Heilbronnu in umrl leta 1878 v istem kraju. Je eden najvidnejših predstavnikov materialističnega gibanja sredi 19. stoletja. S postavitvijo načela ohranitve snovi – približno istočasno kot fizik Helmholtz, čeprav neodvisno od njega – pridemo tudi do načela ohranitve energije. Če drži, da je »sila spremenljiva le po kvaliteti, kvantitativno pa je neuničljiva; če tudi toplota ni nič druga kot vrsta gibanja, ali, drugače rečeno, če se toplota in gibanje preobrazata drug v drugega, potem je mogoče formulirati tudi numerični zakon o konstantnih razmerjih med gibanjem in toploto; to konstantno vrednost imenujemo mehanični ekvivalent toplote«. Zdi se, da se Nietzsche

<sup>18</sup> Cf. Yehuda Elkana, »The conservation of energy: a case of simultaneous discovery?«, *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, Pariz, 23 (90–91/1970), navedeno po: Diminique Lecourt (ur.), *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, PUF, Pariz 2006, str. 405.

<sup>19</sup> V zvezi z Nietzschejevim odnosom do naravoslovnih znanosti cf. Wolfgang Müller-Lauter, *Physiologie de la volonté de puissance*, Allia, Pariz, 1998, str. 113–116.

<sup>20</sup> V zvezi z vlogo biologije pri Nietzscheju, cf. Wolfgang Müller-Lauter, *Physiologie de la volonté de puissance* in Bernard Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, PUF, Pariz 2001.

ni nemudoma poglobil v študij Mayerjevega dela, saj ga je v pismu Köselitzu komentiral šele 20. marca naslednje leto in to ne brez pomenljivih zadržkov. [...] V vsakem primeru odkritje Mayerjevega dela v naslednjih mesecih odločilno presmeri Nietzschejev študij v primerjavi s preteklim letom: razprave o morali se umaknejo besedilom mehanično-materialistične filozofije, za katera lahko rečemo, da so vsaj močno vplivale na nenadno razkritje »večnega vračanja enakega« naslednjega avgusta.<sup>21</sup>

Pri Mayerju Nietzscheja zanima predvsem vprašanje porabe sile ali sproščanja energije (*Auslösung*), čemur Mayer posveti študijo »Über Auslösung«, vključeno v knjigo *Mechanik der Wärme*.<sup>22</sup> V pismu Heinrichu Köselitzu 16. aprila 1881 Nietzsche v pripisu zapiše: »poglavje 'O sproščanju' je zame bistven in najuporabnejši del knjige«. <sup>23</sup> Kaj torej najdemo v tem spisu? Mayer pokaže, da moramo vse manifestacije gibanja, od anorganskih snovi prek organskih pojavov do psiholoških procesov, razumeti v odnosu do procesa osvoboditve, ki ga ne moremo obravnavati strogo matematično na način števnih enot. Müller-Lauter tako zapiše, da lahko Nietzschejevo rabo konceptov osvoboditve in eksplozije sil od leta 1881 na zadovoljiv način razumemo šele v luči Mayerjevega teksta.<sup>24</sup> Pri Nietzscheju res najdemo razlikovanje bistvenega pomena med dvema vrstama vzrokov. Oba vzroka skupaj oblikujeta zadostni in določujoči razlog nekega dejanja: na eni strani velika količina sile, uskladiščene v telesu, na drugi pa majhna količina sile, ki je zmožna prvo osvoboditi v določenem trenutku in ji dati določeno smer. Sod smodnika in iskra, razstrelivo in vžigalica.

<sup>21</sup> Curt Paul Janz, *Nietzsche II*, Gallimard, Pariz 1985, str. 356–357. – O povezavi med termodinamiko in večnim vračanjem cf. opombo Jeana Beaufreta v: *Nietzsche*, Gilles Deleuze (ur.), Minuit, Pariz 1967, str. 96.

<sup>22</sup> Znano je, da sta se v 19. stoletju, ko je potekala dolgotrajna razprava o imenovanju kvantitete, ki se ohranja v fizikalnih procesih, pojavljala dva pojma, sila (*Kraft*) in energija (*Energie*), ki sta količini različnih dimenzij in nimata enakih značilnosti (kakor dolžina, površina in prostornina). Kot večina njegovih sodobnikov, Nietzsche ni razlikoval med obema pojmomoma ter je uporabljal zdaj enega, zdaj drugega. Zato ju tudi mi uporabljamo kot sinonima.

<sup>23</sup> Friedrich Nietzsche, *Lettres choisies*, Gallimard, Pariz 2008, str. 192. V pismu z dne 20. marca 1882, naslovljenem na Köselitzu, Nietzsche Mayerja ne kritizira v zvezi z vprašanjem sprostitve, ampak mu očita, da še vedno veruje v materijo. (Cf. *ibisti*, str. 204–205.)

<sup>24</sup> Wolfgang Müller-Lauter, *Physiologie de la volonté de puissance*, str. 142–143. – V zvezi s to tematiko in glede branja Mayerja cf. Sarah Kofman, *Explosion*, prvi in drugi del, Galilée, Pariz, 1992 in 1993.



To se mi zdi kot eden mojih najbistvenejših korakov in napredkov; naučil sem se vzrok delovanja ločevati od vzroka takega in takega delovanja, delovanja v tej smeri, k temu cilju. Prva vrsta vzrokov je količina nakopičene moči, ki čaka, da bo kako in za kaj uporabljena; druga vrsta je pa v primerjavi s to močjo povsem nepomembna, večidel drobno naključje, spričo katerega se tista količina tako ali drugače »sprosti«: vžigalica proti sodu smodnika. Med taka drobna naključja in vžigalice štejem vse tako imenovane »smotre«, ravno tako še bolj tako imenovane »življenske poklice«: relativno so poljubni, naključni, skoraj nepomembni glede na neznansko količino sile, ki teži po tem, da bi bila, kakor rečeno, kako uporabljena.<sup>25</sup>

V skladu z načeli splošne ekonomije moramo vsako delovanje razumeti kot nenadno sprostitvev potrpežljivo akumulirane sile v določeno smer. Dejavnost genija, filozofa ali umetnika moramo tako misliti kot akumulacijo in sprostitvev energije. Filozof je »strahoten eksploziv, pred katerim je vse v nevarnosti«. <sup>26</sup> O samem sebi Nietzsche pravi: »Nisem človek, sem dinamit.«<sup>27</sup> V vsaki eksploziji moramo skrbno razlikovati med eksplozivno snovjo in sprožilnim elementom, zbrano silo in tistim, kar jo bo osvobodilo. V *Somraku malikov* je v zvezi z genijem poudarjeno:

Veliki možje so kakor veliki časi eksplozivi, v katerih je nakopičena neznanska moč; njihova predpostavka je zmeraj, zgodovinsko in fiziološko, da se dolgo v njih nabira, kopiči, hrani in spravlja – da dolgo ni eksplozije. Ko pa postane napetost v gmoti prevelika, zadostuje že najbolj naključni dražljajček in prikljče na dan »genija«, »dejanje«, veliko usodo. [...] Veliki ljudje so nujni, čas, v katerem se pojavijo, je naključen.[.] Genij – v delu, v dejanju – je nujno zapravljivec: da se raz-

<sup>25</sup> Friedrich Nietzsche, *Vesela znanost*, prev. Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 2005, str. 251–252. – O vplivu Mayerjevega dela na Nietzscheja na splošno in posebej glede geneze razlikovanja med ohranitveno kavzalnostjo (*Erhaltungskausalität*) in sprostitveno kavzalnostjo (*Auslösungskausalität*) cf. Günter Abel, *Nietzsche: Die dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Walter de Gruyter, Berlin in New York 1984, str. 43–49. – Znano je tudi, kako pomembna je metafora soda smodnika in iskre, povezana z razlikovanjem med dvema tipoma kavzalnosti, za Bergsonovo filozofijo, katerega zanimanje za energetiko in biologijo ga postavlja ob bok Nietzscheju. Cf. npr. Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, Paris 2007, str. 116–117 (v tem odlomku opažamo, da tudi Bergson omenja sonce kot najpomembnejši vir energije, uporabne na površju zemlje).

<sup>26</sup> Friedrich Nietzsche, »Ecce homo«, str. 216.

<sup>27</sup> *Ibid.*, str. 259.

daja, je njegova veličina ... Instinkt samoohranitve je izključen; premočni pritisk bruhajočih moči mu prepoveduje vsako tako varstvo kot previdnost. [...] Izliva se, prekipeva, se porablja, si ne prizanaša – s fatalnostjo, usodno, neprostovoljno, kakor reka neprostovoljno udari čez bregove.<sup>28</sup>

V tem smislu se lahko vprašamo, kakšna vrsta sprostitve (*Auslösung*) energije ustreza ustvarjalnosti genija oziroma delovanju nadčloveka in v kakšnem smislu ta sprostitvev implicira neke vrste izhod iz upniško-dolžniških odnosov, to se pravi iz ekonomsko moralnega okvira.

A da bi odgovorili na to vprašanje, moramo najprej razširiti splošno ekonomijo. Razlika med dvema tipoma vzrokov je namreč z vidika splošne ekonomije nepomembna, če opustimo temeljno načelo njunega razlikovanja. To ni načelo ohranitve energije v različnih ciklih njene akumulacije in sprostitve niti tendenca k ravnotežju sil in indiferenciaciji. Nasprotno, gre za globljo tendenco intenzifikacije moči, želje po vladanju. Takšna je vsaj vodilna ideja v fragmentih, zapisanih pomladi leta 1888 in posvečenih kritiki koncepta vzroka, ki izhaja iz mehanike (katere del je termodinamika), in razgrnitvi koncepta volje do moči. Ta ideja je temeljno načelo splošne ekonomije: svet volje do moči oživlja tendenca naraščanja moči. Toda ta tendenca, ki jo opažamo na ravni živih bitij, pridobi sredstva za svojo realizacijo šele takrat, ko se s pomočjo izmenjav med posameznikom in okoljem konstituira presežek sil. Kadar živo bitje počne še kaj drugega poleg ohranjanja življenja in umiranja, kadar verjame in se reproducira, gre skozenj tendenca, ki presega golo ohranitev sebstva in meri na povečanje. (Od leta 1881 naprej je ta ideja jedro Nietzschejeve kritike, ki jo po krivici naslovi na Spinozo. Očita mu, da je pomešal prizadevanje vsakega posameznika (*conatus*) s prizadevanjem za samoohranitev, dejansko pa je samoohranitev le sredstvo cilja, ki jo presega – povečanja moči.) Če ta tendenca, ki jo lahko opazujemo na ravni živih bitij, usmerja splošno ekonomijo sil in velja univerzalno, potem sledi, da je volja do moči transcendentalno načelo, ki pod empiričnimi pojavi ohranitve in ravnotežja sil ohranja ne le nemožnost ohranitve neke količine in ravnotežja, ampak celo teži k povečanja intenzivnosti. »Volja do akumulacije sil, značilna

34

<sup>28</sup> Friedrich Nietzsche, »Somrak malikov«, v: Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov; Primer Wagner; Ecce homo; Antikrist*, str. 90–91. – V zvezi z razmerjem med nujnostjo razbremenitve vzdraženosti na splošno in kontingentnostjo singularnega načina sprostitve lahko primerjamo Nietzschejev tekst, ki je nastal pred njegovim branjem Mayerja: Friedrich Nietzsche, *Človeško, prečloveško*, prev. Alfred Leskovec, Slovenska matica, Ljubljana 2005, str. 110.

za fenomen življenja, prehranjevanja, razmnoževanja, dednega prenosa, družbe, države, nravi, avtoritete – mar ne bi morali priznati, da ta volja deluje tudi v kemiji in kozmičnem redu? Ne gre le vztrajnost energije, ampak za maksimalno ekonomijo potrošnje, v kateri je 'hoteti-postati-močnejši', ki izhaja iz vsakega centra sil, edina realnost – ne samoohranitev, ampak prilastitev, hoteti-postati-gospodar, hoteti-postati-več, hoteti-postati-močnejši.«<sup>29</sup> Drugače rečeno, enostavna reprodukcija moči je le sredstvo njene razširjene reprodukcije.

Ugovarjali bi lahko, da na anorganski ravni ne najdemo ničesar, kar bi ustrezalo takšni tendenci, kar bi pomenilo, da ostaja le Nietzschejeva hipoteza o svetu. Dejansko pa bi morali reči, da zaradi organov, dovzetnih za akumulacijo in sproščanje energije ta tendenca ni neobstoječa, ampak inhibirana, ne odsotna, pač pa virtualna. Bistveno pa je, da ob inhibiciji te tendence (v anorganskem svetu) opazamo, da gre vsaka sila tako daleč, kot je le mogoče; da pa je po tem, ko je osvobojena (v organskem svetu, nato pa v svetu kulture), sila dojemljiva za ločitev od tega, kar zmore, za obrat stran od svojega cilja, kar pomeni, da dekadenca ni nič drugega kot podreditev aktivnih sil reaktivnim, podreditev volje po vladanju imperativu samoohranitve, vse dokler reaktivne sile ne dosežejo zgodovinskega zmagovalstva (udejanjeni nihilizem). Zato se, paradoksalno, temeljna tendenca, ki oživlja svet, manifestira šele takrat, ko se sprevrže. Nihilizem tako postane *ratio cognoscendi* volje do moči, ki je na sebi *ratio essendi* sveta. Tu nalletimo na največji problem kulture pri Nietzscheju: kako preseči nihilizem, torej osvoboditi in realizirati tendenco intenzifikacije volje do moči? Ta naloga sovpade s formacijo ustvarjalnega in nadmoralnega posameznika, ki vzame nase instinkt vladanja – nadčloveka. Na ravni nadčloveka se razločita dva pogleda na svet: na eni strani empirični, moralni ali mehanični vidik, ki pripada simbolni ekonomiji, po kateri se celotna količina energije ohranja in teži k ravnotežju, ter za katero je ubogljiv posameznik končni cilj, na drugi pa transcendentalni, nadmoralni ali intenzivni vidik, ki ustreza splošni ekonomiji, po kateri vsote moči ni mogoče reducirati na matematično mero, ampak teži k lastni intenzifikaciji, in za katero nadčlovek ostaja objekt kulture.

<sup>29</sup> Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, XIV*, Gallimard, Pariz 1977, 14 [81]. Cf. *ibisti*, 14 [82]: »nič se noče zgolj ohraniti, vse hoče rasti in kopičiti. Življenje [...] teži k maksimalnemu občutku moči: po svojem bistvu je napor v smeri povečanja moči; ta volja ostaja najbolj temeljni in najintimnejši element: mehanika je le semiotika posledic.«

## Nadčlovek ali problem dela

Posvetimo se torej vprašanju, ki smo ga začasno postavili na stran. Kakšno vrsto sprostitve sile implicirajo dela genija? Kakšen je na primer značaj sprostitve, ki ga implicira pisanje filozofske knjige? Jasno je, da to ne more biti iste vrste sprostitve energije, kot jo najdemo pri živalih. Glede na to, da Nietzsche samega sebe opiše kot dinamit, gre za več kot za izjemno osvoboditev energije. Toda kaj je ta več? Gotovo drži, da moramo vprašanje postaviti v kontekstu sprostitvene operacije, v skladu z načeli splošne ekonomije. Z ekonomskega gledišča lahko delo razumemo kot izgubo (ostanek, odpadek ali izloček) ali pa kot presežek (oploditev, razmnoževanje ali rojstvo) – oba vidika si ne nasprotujeta.<sup>30</sup> Pisavo kot rezultat preobilja sile, ki teži k izrazu, kot čezmerno akumulacijo moči, ki oblastno zahteva svojo osvoboditev, Nietzsche zdaj razume kot način, kako se »otres[ti] svojih misli«,<sup>31</sup> zdaj kot ekvivalent »stvaritve in ploditve«. <sup>32</sup> Še zmeraj pa na podlagi osvoboditve preobilja sil ne moremo razločiti med biološko ali podmoralno in noetično ali nadmoralno sprostitvijo. Te razlike ne moremo opaziti na ravni izraznega vzroka (preobilje ali presežek), ampak le na ravni njegovega produkta (izguba ali rojstvo), torej na ravni dela.

Da bi lahko utemeljili takšno razliko, moramo silo, ki je bila izpuščena v svet in materializirana v delu, razumeti kot operacijo pretvorbe, ki je po Nietzscheju cilj kulture. Vzgoja duha zahteva troje – naučiti se *gledati*, »privaditi oko miru, potrpežljivosti [...], ne takoj reagirati na dražljaj«, saj vsa »neduhovnost, vsa navadnost sloni na tem, da se ne moreš upreti dražljaju – da *moraš* reagirati, da slediš vsakemu impulzu«; učiti se *misлити*, organizirati in pretvoriti videno, preobraziti gonski element v jezik, pretvoriti afekt v idejo, medtem ko nezmožnost mišljenja ostaja prikovana na perceptivno-afektivno raven; naučiti se *govoriti in pisati*, to se pravi izraziti to mišljenje, izumiti plesno lahkotnost sloga, ki prejemnika afektira do te mere, da ga prisili k mišljenju.<sup>33</sup> Pretvarjamo se, da so reči jasne in razločne, dejansko pa je Nietzsche v tem odlomku iz *Somraka malikov* skrivnosten glede tega, kaj pravzaprav pomeni pisati. Skrbi ga, da Nemci tega ne bodo razumeli, saj je slog prav tisto, kar jim manjka. Druga besedila nam

36

<sup>30</sup> Cf. Camille Dumoulié, *Nietzsche et Artaud: Pour une éthique de la cruauté*, PUF, Pariz 1991, str. 209–225.

<sup>31</sup> Friedrich Nietzsche, *Vesela znanost*, str. 107.

<sup>32</sup> Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, IX*, Gallimard, Pariz 1997, FP 7 [107].

<sup>33</sup> Friedrich Nietzsche, »Somrak malikov«, str. 55–6.

razkrivajo njegovo pojmovanje uspelega izražanja oziroma mojstrovine. *Uspešno delo, naj bo umetniško ali filozofsko, opredeljuje določena krožna dinamika, v kateri novo izkustvo, izraženo v delu, porodi novo vrsto izkustva, obenem mišljeno in doživeto*: filozofsko delo vsebuje misel »tiste vrste, ki proizvaja misli«;<sup>34</sup> ali: »učinek umetniških del je vzbujanje stanja, v katerem ustvarjamo umetniška dela – pijanost«.<sup>35</sup> Seveda pa niso vsa dela uspešna. V *Ecce homo* Nietzsche za nazaj priznava, da je bilo delo *Rojstvo tragedije* stilistični polom v primerjavi z uspelim delom *Tako je govoril Zaratustra*. Takšna sodba je mogoča zato, ker genialnosti dela ne opredeljuje osvoboditev neznanske količine akumuliranih sil, ampak tudi in predvsem zmožnost pri bralcu povzročiti izkustvo, ki v njem vzbudi ustvarjalno stanje. Morda pa obstaja še drugi, globlji razlog, zakaj Nietzsche v zvezi z aktom pisanja ostaja skrivnosten. Zdi se namreč, da je učinek sloga na mišljenje in mišljenja na videnje alkimistična operacija. Alkimija je ezoterična umetnost pretvorb in preobrazb, skrivna pot Velikega Dela – način predelave malovredne v plemenito snov. Znano je, da termodinamika ni brez zveze z alkimijo, iz katere se je razvila kemija, znanost ognja (*ignis mutat res*). Kot pravi René Alleau, je beseda alkimija sprva verjetno označevala »skupek ezoteričnih in iniciacijskih znanj«, povezanih z »misterijem sonca, virom svetlobe, toplote in življenja.«<sup>36</sup> Termodinamika tako kot alkimija razlikuje med malovrednim in plemenitim. *Malovredna* je degradirana energija, ki je ni več mogoče pretvoriti v gibanje in je posledično več ne moremo izkoriščati (kvantiteta toplote, ki je ne moremo pretvoriti v delo, s katerim bi lahko poganjali stroj). *Plemenita* pa je organizirana energija, ki jo lahko transformiramo ali pa je zmožna povzročiti transformacije v drugih sistemih (za potencialno energijo je tako značilna temeljna nesimetrija). Če predpostavimo, da je slog z ekonomskega vidika izraz *energije, ki transformira sistem in ki jo je mogoče izkoriščati* (saj ustvarjalec proizvede druge ustvarjalce), ali ni bistvo sloga potemtakem enako skrivni alkimistični ali dionizični operaciji, ki določeno kvantiteto akumulirane

<sup>34</sup> Friedrich Nietzsche, *Človeško, prečloveško*, str. 534.

<sup>35</sup> Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, XIV*, FP 14 [47]. Glej tudi, *Œuvres philosophiques complètes, V*, Gallimard, Pariz, 1982, FP 11 [165]. – V zvezi s problemom pisave v filozofiji cf. Patrick Wotling, *La philosophie de l'esprit libre: Introduction à Nietzsche*, Flammarion, Pariz 2008, str. 421–445, posebej str. 437: »Pri Nietzschejevi analizi dionizične transmisije je ključen njen učinek naležljivosti. Kakor se v dionizičnem stanju delirij prenaša po skupini, tako se tudi dejavnost mišljenja na bralca prenaša z avtentično pisavo. Pisava torej posreduje ustvarjalna stanja, ki spodbujajo vzdrževanje dejavnosti mišljenja. [...] Ustvarjalna stanja v prvi vrsti opredeljuje splošni način afektiranosti.«

<sup>36</sup> René Alleau, *Alchimie*, Allia, Pariz, 2008, str. 19.

energije sprosti oziroma reafirmira na plemenit način – obnovljiva energija? In če predpostavimo, da je delo produkt slogovne operacije in s tem telo ali sistem, katerega neznanske količine energije se ponavljajo s transformacijami v telesih, skozi katera teče, ali ni potemtakem telo enako izoblikovanju telesa, katerega energija je neizčrpna, večno vračanje volje do moči ali sonce, pripeljano na zemljo? Je novo prav ta presežek, ki postane avtonomen in neizčrpen?

Eden glavnih Zaratustrovih naukov je, da je naloga kulture oziroma vzgoje izoblikovanje nadčloveka, da je nadčlovek predvsem ustvarjalec in da ustvarjalca naredi prav njegova zmožnost izoblikovati nove ustvarjalce. Na podlagi tega lahko razumemo tudi, zakaj se nadčlovek osvobodi morale in z njo upniško-dolžniškega odnosa. Kako razložiti dejstvo, da ustvarjalec [*créateur*] ni tudi upnik [*créancier*], da sprostitev energije sile, ki je na delu v umetniškem ustvarjanju, ni dar, ki obvezuje tistega, ki mu je bil podarjen? Da je vprašanje zelo tehtno, kaže tudi to, da Zaratustra, kot smo videli, nenehno poudarja, da je dejavnost nadčloveka razdajanje. Nadčloveka definirajo darežljivost, razsipnost, preobilje in dar. Ali si lahko zamislimo dar, ki ne obvezuje? Kako naj si predstavljamo dar, ki svojih naslovnikov ne vklene v moralno razmerje zadolženosti? Namen npravnosti nravi, generične dejavnosti dresure je predvsem narediti človeka ubogljivega, ga podvreči običajem in zakonom, kakršnikoli že so, in s tem proizvesti čredno družbeno žival (pleme, skupnost, družba, Cerkev, država). Povsem nasprotno pa je pri Zaratustri, ki skupaj z dajanjem razkrije tudi edini ustrezn način sprejetja daru: postati ustvarjalec. »Slabo plačujemo učitelju, če zmeraj ostanemo samo učenci.«<sup>37</sup> Zaratustra si namreč ne želi tropa učencev, temveč skupnost ustvarjalcev. Dar nadčloveka ne zadolžuje, ampak spodbuja, izzove. Popolni bralec je »rojen pustolovec«.<sup>38</sup> Naslovník dela torej ni znal prejeti daru, ki mu je bil namenjen, če ostane zgolj ubogljivi učenec. Na pristen način ga sprejme šele takrat, ko tudi sam postane ustvarjalec in ustvari nekaj povsem drugačnega od tega, kar mu je bilo prineseno. »Zdaj vam velevam, da mene izgubite in najdete sebe; in šele, ko me boste vsi zatajili, se bom vrnil k vam.«<sup>39</sup>

38

Z druge strani pa se postavlja vprašanje, kako to, da ustvarjalec ni več *dolžnik* do družbe, ki je dresirala sile, ki zdaj omogočajo njegovo ustvarjanje. Ali ni več po-

<sup>37</sup> Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, str. 90.

<sup>38</sup> Friedrich Nietzsche, »Ecce homo«, str. 200.

<sup>39</sup> Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, str. 90.

stavljen v okvir nranvnosti nravi? Nedvomno drži, da je vse sile, ki so ga naredile zmožnega ustvarjati, prejel od družbenega telesa, ki ga je izobrazilo in zdresiralo. Nietzsche se zaveda svojega dolga do njegovih učiteljev, tako discipline, ki mu jo je vcepil Pforta, kot tudi vpliva Schopenhauerja in Wagnerja.<sup>40</sup> Nietzsche ostaja dolžnik le v meri, v kateri ni postal celosten ustvarjalec, kolikor ni preobrnil vseh vrednot. V vsem ostalem pa narava njegovih stvaritev ni primerljiva s silami, ki jih je podedoval; zgodila se je preobrazba, po kateri proizvod nastopi proti produkcijskim sredstvom, po kateri se ustvarjalni posameznik osvobodi družbe, ki ga je vzgojila, in po kateri je nadčlovek iznašel nov seznam vrednot.<sup>41</sup> Od te točke naprej je vsa dejavnost nranvnosti nravi le še negativni pogoj njegovega ustvarjanja, »predhoden in pripravljalni pogoj«. Prevrednotenje je prelomilo odnos: Nietzsche proti Pforti, Nietzsche proti Schopenhauerju, Nietzsche proti Wagnerju. Nadčlovek več ne sledi običajem, ne uboga zakonov in se ne podreja vrednotam, ampak izumlja nove možnosti življenja, postavlja nove vrednote. Nadčlovek je avtonomen in suveren posameznik, lahko miseln in neodgovoren, ki se mu ni treba zagovarjati pred nikomer.

*Prevedel Rok Benčin*

<sup>40</sup> O disciplini pri Pforti kot učni dobi ubogljivosti in ukazovanja cf. Dorian Astor, *Nietzsche*, Gallimard, Pariz 2011, str. 24–32. Glede šole nasploh glej Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes XIV*, 14 [161], str. 126–127. – V zvezi s Schopenhauerjem in Wagnerjem, cf. tretja in četrta *Času neprimerna preišljevanja*, »Schopenhauer vzgojitelj« in »Richard Wagner v Bayreuthu«.

<sup>41</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, »Onstran dobrega in zlega«, str. 104–6, 175–178.





Elettra Stimilli\*

## Ekonomija dolga: moč nad »načinom življenja«

Dolg danes ni le ekonomsko stanje, pač pa neposredno vključuje individualna življenja v širšem smislu in nanje vpliva na nov način. Samomor npr. je vedno obstajal kot individualna reakcija na nezmožnost poplačila dolgov. Vendar pa je zdaj postal družbeni pojav ogromnih razsežnosti, ki ne zadeva le zasebnega življenja posameznika.<sup>1</sup> Tu je prej na delu proces razgradnje meja med javnim in zasebnim življenjem, med politiko in ekonomijo. Ta proces izvira iz globalne prevlade neoliberalne ekonomije.<sup>2</sup>

Dolg se kaže kot temelj, skozi katerega projekt ekonomije, osnovane na neoliberalni paradigmi, postane razumljivejši. Stanje dolga nam lahko omogoči, da celoviteje razumemo, v kakšnem smislu, kakor je trdil Michel Foucault,<sup>3</sup> neoliberalizem ni le ekonomska teorija, pač pa tudi oblika vladavine: natanko to, kar je omogočilo preoblikovanje politike v ekonomijo prek tesne povezave med oblastjo in življenjem. Vendar pa je vprašanje, kaj je ekonomija dolga. Odgovor na to vprašanje po mojem mnenju zahteva analizo, ki upošteva vez med ekonomijo in religijo.<sup>4</sup>

### 1. Dolg

V fragmentu z letnico 1921 in naslovom »Kapitalizem kot religija« je Walter Benjamin preroško napovedal problem odnosa med religijo in politiko v zaho-

<sup>1</sup> Cf. A. Simone, *Suicidio. Studi sulla condizione umana nella crisi*, Mimesis, Milano 2014 (v tisku).

<sup>2</sup> Cf. P. Dardot in C. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, Pariz 2009.

<sup>3</sup> Cf. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977–1978*, Gallimard-Seuil, Pariz 2004; in *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978–1979*, Gallimard-Seuil, Pariz 2004.

<sup>4</sup> Takšno analizo sem opravila v svoji knjigi *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2011, ki bo kmalu prevedena v angleščino in bo objavljena pri Suny Press, New York.

dnem svetu:<sup>5</sup> danes problem ni več v rezidualni vlogi religije v sekulariziranih družbah, pač pa religijska, fideistična narava kapitalizma v vseh življenjskih praksah. Čisto tehnični pristop – v smislu ekonomske politike – k vprašanju, ki se porajajo v trenutni gospodarski krizi, se je izkazal za vse bolj nezadovoljivega in tako razkril potrebo po tem, da obravnavamo povsem drugačna področja, kakršno je religija, da bi poskušali razumeti težave, v katerih se nahajamo.

Po proizvodnji in potrošnji je osrednja figura, ki danes vznika, dolg. Onkraj stanja človeka kot podjetnika samega sebe, na katerega se je osredotočal Foucault v svojih predavanjih o liberalni biopolitiki<sup>6</sup>, je prototip sodobnega izkustva zadolžen človek.

Kot sta z druge perspektive nakazala David Graeber v *Dolg: prvih 5000 let dolžništva*<sup>7</sup> in Maurizio Lazzarato v *Proizvajanje zadolženega človeka: esej o neoliberalnem stanju*<sup>8</sup>, je dolg – odnos med dolžnikom in upnikom – stanje, ki je v logiki kapitalizma prisotno že od njegovih samih začetkov. To je še posebej očitno v sedanji gospodarski krizi. Oba avtorja – Graeber prek antropološke analize religijskega izvora denarja, Lazzarato prek sociološke študije novih kapitalističnih produkcijskih načinov – izpodbijata običajen argument, ki temelji na prehodu od blagovne menjave do denarja in dolga, ki izvira iz misli Adama Smitha.

Graeber v svojem delu sledi francoskemu sociologu in antropologu Marcelu Maussu<sup>9</sup>, ki družbenih razmerij in ekonomskih sistemov ne zvede na medsebojno menjavo blaga. Po Maussu in posledično Graeberju v človeških razmerjih, ki so osnova ekonomije, obstaja nekaj, kar presega vzajemnost menjalnih odnosov. Poleg tega take vzajemnosti nikakor ne moremo razumeti kot »čiste blagovne menjave«. Vzajemnost vključuje »obljubo«, »obvezo« poplačila in zatorej »dolg«, ki predhodi menjavi in jo omogoča. Zato v tem smislu razmerje med dol-

<sup>5</sup> W. Benjamin, »Kapitalizem kot religija«, *Problemi*, let. 44, št. 5/6 (2006), str. 57–60.

<sup>6</sup> Cf. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*.

<sup>7</sup> D. Graeber, *Dolg: prvih 5000 let dolžništva*, Založba / \*cf., Ljubljana 2014.

<sup>8</sup> Cf. M. Lazzarato, *Proizvajanje zadolženega človeka: esej o neoliberalnem stanju*, Maska, Ljubljana 2012; in *Il governo dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberalista*, DeriApprodi, Rim 2013.

<sup>9</sup> Cf. M. Mauss, *Esej o daru in drugi spisi*, ŠKUC: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 1996.

žnikom in upnikom obstaja pred menjavo in le iz tega razmerja je možno določiti izvor denarja kot zapadlega posojila.

Zato po Graeberju trg in denar ne izhajata enostavno iz blagovne menjave – kar je po njegovem mnenju zgolj mit – pač pa predpostavljata razmerje med dolžnikom in upnikom. V tem kontekstu tudi država pridobi vlogo v zgodovini ekonomskih sistemov, ki je drugačna od vloge, ki ji je pripisana v bolj konvencionalnih interpretacijah. Po Graeberju je ključno za razumevanje tega procesa dejstvo, da kovanje denarja izvira iz potrebe po vzpostavitvi suverenosti države za financiranje vojn. Trg ni nič drugega kot »stranski učinek« tega procesa. Država zatorej ni v nasprotju s trgom niti ga ne omejuje. Nasilje je njun skupni izvor, ki ju umešča v skupno gibanje: nasilno razmerje med dolgom in posojilom. Tako je po Graeberjevem mnenju najvišja oblika nasilja državni dolg, ki je bil vedno temelj kapitalizma in je sedaj privzel popolnoma novo obliko.<sup>10</sup> Po mojem mnenju ta nova oblika bolje osvetli kompleksnost razmerja med dolžnikom in upnikom, vendar pokaže tudi na težave pri omejevanju tega odnosa zgolj na državno oblast, kot se zdi, da Graeber nekako predlaga.

Lazzarato se tudi strinja, da družbena paradigma, ki je danes na delu, ni klasična menjalna paradigma, pač pa paradigma posojila in dolga. Meni, da temelj družbenih razmerij ni simetrija, ki naj bi, kakor se tipično verjame, obstajala v menjavi, pač pa asimetrija, ki povezuje upnika in dolžnika in ki tako zgodovinsko kot teoretično predhodi prav razmerju, ki obstaja med produkcijo in delavcem. Pravzaprav delo v klasičnem smislu tega termina v »ekonomiji dolga« končno postane »delo na sebi«;<sup>11</sup> z ekonomskimi problemi pa se ne moremo ukvarjati zgolj v tehničnem smislu, pač pa bi jih morali obravnavati v širšem kontekstu, kar pomeni vsaj uporabo etičnih kategorij. Tu gre za mehanizem svobodno proizvedene podreditve. Redukcija tega mehanizma na golo »ideologijo« – liberalno ali tržno – po mojem mnenju ne pomaga pri težki nalogi razumevanja tega, kaj se je dejansko zgodilo.<sup>12</sup>

Mislím, da je lahko filozofska analiza zgornjih problemov zelo uporabna za razumevanje implikacij vprašanja dolga. Začela bi z razmislekom o tem, zakaj v

<sup>10</sup> Cf. D. Graeber, *Dolg*, 497 in sl. ter 12. poglavje.

<sup>11</sup> M. Lazzarato, *Proizvajanje zadolženega človeka: esej o neoliberalnem stanju*, str. 38.

<sup>12</sup> Kritika ideologije v S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London-New York 1989.

mnogih pomembnih starodavnih jezikih, kot so sanskrt, stara grščina ali aramejščina, »dolg«, »krivdo« in »greh« označuje ista beseda. Prav tako se sprašujem, zakaj ta homonimnost obstaja tudi v nemščini, kjer beseda *Schuld/Schulden* pomeni tako »dolg« kot »krivda«.

Je to res homonimija? Če bi bilo tako, bi bilo dejstvo, da oba pomena predstavlja ena beseda, zgolj naključje. Vendar pa mislim, da gre tu prej za primer večpomenskosti. V bistvu se korelacija med obema pomenoma jasno čuti v kontekstih, v katerih je termin uporabljen. Zato je tu bistveno razumeti implikacije dejstva, da je ekonomski dolg povezan s krivdo. V tem semantičnem kontekstu – ki je skupen mnogim pomembnim starodavnim in modernim kulturam – zadolženost vznikne kot »krivda«, »pomanjkanje«: stanje, za katero se zdi, da vpliva na življenja vseh, tako v individualnem kot v kolektivnem smislu, stanje, ki ne more biti izboljšano po lastni izbiri.

Raziskovanje tega semantičnega področja – posebej semantičnega področja nemške besede »*Schuld/Schulden*«, ki hkrati označuje »dolg« in »krivdo« – ne more mimo analiz, ki so jih na to temo izvedli Nietzsche<sup>13</sup>, Marx<sup>14</sup>, Freud<sup>15</sup> in Benjamin.<sup>16</sup> Čeprav na različne načine, so vsi poudarili povezavo med etičnim in religijskim izkustvom krivde in ekonomskim stanjem dolga.

Če je dolg postal osrednji problem globalne ekonomije, mislim, da bi izvore tega koncepta morali raziskovati s kulturnega, filozofskega in religijskega gledišča hkrati. V tem smislu vprašanje dolga zahteva preučitev odnosa med ekonomsko močjo in človeškim življenjem v vseh njegovih vidikih in soočenje z raziskavo »biopolitike«, ki je od Foucaultovih študij naprej vpeljala raziskovalno polje o problemih sedanje dobe.<sup>17</sup>

V zadnjih letih so italijanski filozofi pomembno prispevali k razpravi o Foucaultovem konceptu biopolitike. Problem politizacije življenja, na primer, igra osre-

<sup>13</sup> Cf. F. Nietzsche, *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988.

<sup>14</sup> Cf. K. Marx – F. Engels, *Kapital*, Sophia, Ljubljana 2012, poglavje 24.

<sup>15</sup> Cf. S. Freud, »Ekonomski problem mazohizma« v: *Metapsihološki spisi*, ŠKUC: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 1987, str. 373–388.

<sup>16</sup> Cf. W. Benjamin, »Kapitalizem kot religija«.

<sup>17</sup> Npr. glede tega cf. T. Lemke, *Biopolitics. An Advanced Introduction*, s predgovorom M. Casper in L. J. Moore, New York University Press, New York – London 2011.

dnjo vlogo v delu Giorgia Agambena in Roberta Esposito. Vendar verjamem, da ponovni premislek procesa politizacije življenja, ki ga izvaja ekonomska moč, ne more biti omejen na analizo sredstev, ki človeško življenje oropajo njegove oblike in ga zvedejo na golo biološko vsebino, kot npr. v Agambenovi knjigi *Homo sacer*<sup>18</sup> ali Espositovi *Immunitas*<sup>19</sup>. Po mojem mnenju raziskava v tej smeri vključuje preučevanje mehanizmov, ki zadevajo zmožnost človeka, da daje obliko in vrednost svojemu življenju. Zato z mojega stališča ekonomska moč ni le moč/oblast, ki deluje na »golo življenje«, pač pa oblast nad »načinom življenja«. Da bi razumeli to poanto, mislim, da je pomembno ponovno premisliti razmerje med religijo in ekonomijo.

## 2. Odnos med ekonomsko logiko in religijskim izkustvom

Eden izmed najobširneje preučevanih avtorjev v povezavi z odnosom med religijo in ekonomijo je Max Weber<sup>20</sup>. Webrova teza o izvoru kapitalizma je temeljnega pomena. Vendar mislim, da najzanimivejši vidik te teze sovpada z enim izmed najbolj podcenjenih elementov v webrovske literaturi: trditvijo, da je glavna gonilna sila kapitalističnega stroja sama sebi namen, kar je implicitno v zasledovanju dobička – v logiki »dobička zavoljo dobička samega«.

Po Webru tisto, kar je značilno za ta mehanizem, ni racionalnost, ki meri na namen, pač pa gibanje, ki ima cilj v samem sebi. Gibanje, ki zaznamuje človeško delovanje, način, kako ljudje dajejo obliko svojemu življenju. Kot reče Aristotel v *Nikomahovi etiki* (VI, 1140b), se človeška dejavnost ne udejanja v delu, v zunanjem smotru, pač pa je avtotelična. Podobno osnova samoreproduktivne logike dobička ni finalizirano dejanje, pač pa podvig, ki ima, tako kot Aristotelova dejavnost, cilj v samem sebi.

Mislim, da je koristno ponovno premisliti religijsko izkustvo, da bi razumeli, za kaj dejansko gre v kapitalističnem stroju. Ko se zdi, da je paradigma »sekulari-

<sup>18</sup> G. Agamben, *Homo sacer: suverena oblast in golo življenje*, Študentska založba, Ljubljana 2004.

<sup>19</sup> R. Esposito, *Immunitas: zaščita in negacija življenja*, Beletrina, Ljubljana 2014.

<sup>20</sup> Cf. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I-II, Mohr, Tübingen 1920–1921.

zacije« enkrat izgubila svojo učinkovitost, je možno na novo oceniti odnos med ekonomijo in religijo, da bi podali njegovo sodobno interpretacijo.<sup>21</sup>

Kot so pokazale najpomembnejše študije religij v 19. in 20. stoletju, je religija človeštvo izkustvo, ki najbolj izkoristi to, da nima nobenega drugega namena, ampak je sama sebi namen. Kot pravi Émile Durkheim, je eden temeljnih vidikov religijskega izkustva to, da ni povezano z »nobenim utilitarnim namenom«<sup>22</sup>; nima namena zunaj samega sebe in lahko bi rekli celo, da je skoraj brez opredeljenega namena. Religijsko izkustvo v svojih raznih oblikah je tisto, v katerem se samosmotrnost človeškega delovanja razkrije kot moč z namenom v sami sebi, ki je ločena od človeka in zato zmožna omejevati njegova dejanja.

Trdim, da se investicija v samosmotrnost človeškega delovanja, ki je značilna za religijo, zgodovinsko dovrši v kapitalistični ekonomiji. Moja hipoteza je v bistvu ta, da je kapitalizem danes zagotovo postal religija samonanašanja – samonanašanja, ki je tipično za človeško življenje.

To je okvir, v katerem se zdi možno najti zadovoljiv odgovor na vprašanje, zakaj je religija danes spet začela povzročati politične probleme. Nova religijska vprašanja, ki so se pojavila v zadnjih letih, so mogoče le način, kako se spopasti s pojavom, kot je tržna ekonomija, kot zadnjo obliko planetarne religije znotraj pojava samega. Samosmotrni vidik prakse, ki se je od Aristotela naprej pojavljal kot problem zahodnega mišljenja, bi morali spet potegniti na plano kot temeljno točko povezave med religijskim izkustvom in trenutno ekonomsko močjo. Vendar pa je po mojem mnenju krščanstvo tu v tem smislu odigralo ključno vlogo.

### 3. Vloga krščanstva pri vzpostavitvi tržne ekonomije

Glede na nedavno serijo študij srednjeveške zgodovine, ki so del raziskovanja Giacoma Todeschinija,<sup>23</sup> se srednjeveški diskurz o ekonomiji ni osredotočal le na probleme, ki jih je predstavljalo oderuštvo, kakor izhaja iz zelo znane razprave o

<sup>21</sup> Cf. R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013, str. 3.

<sup>22</sup> Cf. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), PUF, Pariz 1960.

<sup>23</sup> Cf. G. Todeschini, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo e età moderna*, Il Mulino, Bologna 2002; in *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Il Mulino, Bologna 2004.

tej temi (npr. v prispevku Le Goffa<sup>24</sup>). Zanimivo je, da Todeschinijevo delo besedila, ustvarjena v samostanskih institucijah, upošteva dobesedno kot ekonomske in politične razprave. Todeschini osvetli, kako se je proizvodnja ekonomskega besedišča večinoma začela s podrobno analizo samega asketskega izkustva kot oblike investicije v samega sebe – investicije ne v to, kar človek lahko trdno pridobi, pač pa v to, kar lahko poseduje in uporabi, začevši z zmožnostjo, da se temu odpove. Glede na te študije priložnost investicije v to, kar ne more biti posedovano in je samo sebi namen, postane temeljni dejavnik pri vzpostavitvi tržne ekonomije.

Poleg možne ustvaritve »duha« kapitalizma s katoliško interpretacijo, ki jo najdemo v Todeschinijevem delu, in onkraj omejitev, ki bi jih tak pristop lahko predstavljal in so podobne omejitvam Webrovih razprav, se ti liniji mišljenja, čeprav sta drugačni, ujemata v določeni točki: točki odnosa med krščansko religijo in ekonomijo; natančneje, točki vloge krščanstva pri vzpostavitvi tržne ekonomije.

V tej trajektoriji je krščanski asketizem zelo pomemben. To vodi do Webrove razprave in njegove teze o izvoru kapitalizma v protestantski askezi. Kar se mi zdi pomembnejše od opredelitve pomena askeze v krščanstvu, je razumevanje tega, »kako« se je oblika krščanskega življenja uveljavila, in sicer tako razumevanje, ki ne bi nudilo splošne interpretacije izvorov krščanstva, pač pa bi se osredotočilo na določen vidik, ki je izjemno relevanten za moj argument: dejstvo, da »ekonomski« način življenja vznikne v zgodnjem krščanskem izkustvu in predhodi dokončanemu izoblikovanju asketizma v krščanstvu.<sup>25</sup>

Če je bilo možno tako prek Webra kot onkraj njegove teze krščanski asketizem in ekonomijo razkriti kot plodno kombinacijo za razumevanje ekonomske razprave, ki se je razvila v zahodnem svetu, je še pomembnejše dejstvo, da se je »ekonomija« (*oikonomia*) izkazala za obliko, ki jo je krščansko življenje izrecno privzelo od svojega nastanka naprej, preden je asketizem postal, strogo rečeno, notranji problem te religije. Izhajajoč iz povezave, ki jo je Weber vzpostavil med krščanskim asketizmom in kapitalistično ekonomijo, se zatorej osredotočam na

<sup>24</sup> Cf. J. Le Goff, *Denar in življenje: gospodarstvo in vera v srednjem veku*, Sophia, Ljubljana 2012.

<sup>25</sup> Cf. E. Stimilli, *Il debito del vivente*, str. 84–133.

modalnost, ki je bila v krščanstvu opredeljena kot »ekonomska« in je na različne načine ponovno vzniknila v razpravi o ekonomiji, preden je našla svoje sedanje in radikalno uresničenje.

Po Foucaultovem delu o »krščanski pastoralni oblasti« in »ekonomsko-državni oblasti« je Giorgio Agamben nedavno izvedel raziskavo – ki je še posebej relevantna za mojo analizo – o krščanskih koreninah ekonomije in vladavine. Da bi vključil Foucaultov prehod od cerkvene pastoralne službe do političnega upravljanja, ki se Agambenu ni zdel povsem prepričljiv, njegova knjiga *Il regno e la gloria*<sup>26</sup> teži k abstrahiranju teološkega aparata sv. Trojice in aparata »ekonomije odrešitve« iz njunih praks. V knjigi *Altissima povertà*<sup>27</sup> pa so namesto tega samostanske religijske prakse ločene od državne oblasti in predlagane kot »oblike življenja« onkraj zakona in apropiacije, pri čemer se tako uresničuje nekaj, kar se mi zdi nekakšen obrat Foucaultovega dela. V bistvu je Foucault vedno hodil po obeh poteh hkrati, saj sta po naravi medsebojno povezani: državna oblast in tehnike subjektivacije.

Agamben abstrahira ekonomsko trinitarno paradigmo in paradigmo ekonomije odrešitve iz praks krščanskega asketizma, ki so bile razvite skupaj s tema paradigmama in ne v nasprotju z njima. V knjigi *Altissima povertà* sopostavi nedelujočnost samostanske oblike življenja in »planetarno gospostvo paradigme delujočnosti, ki vlada danes.«<sup>28</sup> S tem v knjigi *Il regno e la gloria* oblastne prakse običajno omeji na liturgično aklamacijo »slave« kot »praznega jedra oblasti«. »Tu gre,« piše, »za zajetje in vpis v ločeno sfero nedelujočnosti, ki je osrednja za človeško življenje.«<sup>29</sup> Lahko bi se vprašali, ali je to dovolj za razumevanje posebnosti trenutne ekonomske paradigme.

48

Performativna narava slavljenja, ki jo Agamben poudari v drugem delu svoje knjige *Il regno e la gloria*, je zagotovo temeljna za oceno funkcije medijev v modernih, spektakulariziranih družbah. Toda z mojega stališča se zdi, da se trenutne oblike konsenza demokratične oblasti in oblike globalnega trga stalno pro-

<sup>26</sup> G. Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Milano 2007.

<sup>27</sup> G. Agamben, *Altissima povertà*, Neri Pozza, Milano, 2011.

<sup>28</sup> Ibid, str. 178 (moj prevod).

<sup>29</sup> G. Agamben, *Il regno e la gloria*. (Nav. po.: Isti, *The Kingdom and the Glory*, prev. L. Chiesa z M. Mandariniem, Stanford University Press, Stanford 2011, str. 245).



izvajajo iz notranjosti vsakega posameznega življenja, iz načina, kako se vsako življenje oblikuje, in ne zgolj prek aklamacije pasivnih opazovalcev. Nujno je obravnavati mehanizem, ki je na delu v vsakem posameznem primeru. Zato bi postavila vprašanje, ali bi si individuacija takih mehanizmov morala prizadevati za popolno deaktivacijo ekonomsko-političnega aparata, kot se zdi, da sugerira Agamben, v poskusu pridobiti nazaj »nedelujočnost«, ki v nasprotju s »paradigmo delujočnosti« ekonomske moči tvega, da se zdi v bistvu nepolitična. Po drugi strani se sprašujem, ali bi si, zahvaljujoč individuaciji teh mehanizmov, morali prizadevati, da bi gibanje tega aparata naredili reverzibilno s specifično političnega stališča in tako ustvarili pogoje za nov način aktivacije tega, kar je postalo fiksirano v trenutnem globalnem statusu ekonomske prevlade. Po mojem mnenju je narediti to gibanje reverzibilno politična naloga, ki se ji moramo še vedno posvečati v trenutku, ko se zdi, da se je ekonomija – trgi, vlagatelji, produktivne sile itn. – polastila vsakega posameznega življenja in možnosti skrupnosti, da gleda v prihodnost.

Torej v poskusu, da bi ponovno izluščili ekonomski problem v srcu Foucaultovega diskurza o vladnosti, a hkrati ostali znotraj analize, ki stalno obravnava prakse, prek katerih se oblast konstituira v ekonomskih okvirih, je moje zanimanje za izvore krščanstva motivirano z natančno izbiro: upoštevati Webrovo idejo rojstva kapitalizma iz protestantskega asketizma, da bi onkraj tega določili posebno značilnost »ekonomskega« izkustva življenja v krščanstvu.

Vendar pa moj cilj ni orisati evolucijsko vez med razvojem krščanske »ekonomije« in zahodnega ekonomskega diskurza niti izslediti, kot bi to hotel Weber, edinstvene korenine ekonomske misli na Zahodu. Prej mislim, da gre za možne in različne zgodovinske realizacije metode, ki je v krščanstvu našla svojo posebno manifestacijo.

Primerjava krščanstva z drugimi svetovnimi religijami je zagotovo možna: npr. s konfucianizmom in hinduizmom ter njunim vplivom na države v gospodarskem vzponu, kot sta Kitajska in Indija; ali z islamom in nedavnim razmahom islamskega bančnega sistema, ki je vodil do nenavadne kombinacije finančne in religijske moči.<sup>30</sup> Vendar bi prek take primerjave poudarila posebnost krščanske religije v razvoju ekonomije, še posebej z ozirom na vprašanje dolga.

<sup>30</sup> Cf. M. Ayub, *Understanding Islamic Finance*, Wiley, New York 2008.

Poanta tu ni toliko precej očitno dejstvo, da je krščanstvo igralo osrednjo vlogo v razvoju kapitalizma zaradi očitno kontingentnih zgodovinskih in geografskih razlogov. V bistvu bi se, če bi pogledali na ta problem skozi to prizmo, zdelo, da se kapitalizem prilagaja različnim religijskim oblikam, kar trdijo npr. slavne študije o toyoizmu<sup>31</sup> ali nedavne analize islamskih financ. Na ta način bi vpliv religije na gospodarstvo bil zveden na nekakšno nadstavbo v marksističnem smislu, glede na katero kapitalistična moč svojo obliko prilagodi, da bi dosegla svoje cilje. Moj argument je nasprotno ta, da nekatere bistvene lastnosti kapitalizma v osnovi temeljijo na izkušnji krščanskega življenja, posebej na izkušnji krivde kot dolga; z drugimi besedami, mehanizem, ki določa trenutno ekonomijo dolga, reproducira isti mehanizem, ki je del krščanske izkušnje dolga kot krivde.

Z ozirom na to je soočenje z najnovejšimi študijami o dolgu v ekonomiji ključno. Bodi dovolj, če omenim npr. Michela Aglietto in Andréja Orléana<sup>32</sup> ali Michaela Hudsona,<sup>33</sup> ki izvor dolga prepoznajo v religijski sferi, kot jasno pokaže David Graeber.<sup>34</sup> Vendar pa mislim, da je krščanstvo radikaliziralo stanje zadolženosti, ki je razširjeno tudi v drugih religijskih izkušnjah. Namesto da iščemo evolucijsko vez med krščansko idejo krivde in ekonomskim diskurzom o dolgu, je nujno izpostaviti, da je izkustvo krivde, ki je značilno za krščansko življenje, isto kot izkustvo dolga. Konkretno, v krščanstvu stanje dolga ni le stanje, ki mora biti premagano, pač pa tudi možnost investicije vase. Prek daru »milosti« naj vrzel dolga dejansko ne bi bila zapolnjena, poplačana, ampak mora biti upravljana. Brezplačnost in gospodarsko upravljanje v krščanstvu nista nasprotna; sta v medsebojnem odnosu v izkušnji radikalne insolventnosti, ki ne sme in ne more biti odpravljena.

50

Mislím, da ta posebnost krščanskega izkustva dolga – ki je hkrati in od svojega začetka tudi mehanizem oblasti – lahko osvetli sedanji čas. To je tako zato, ker je, kot je napisal Benjamin v že omenjenem fragmentu iz leta 1921, kapitalizem »kult« dolga, ki »parazitsko« izvira iz krščanstva. Z Benjaminovimi besedami: »ta kult ... proizvaja krivdo (*verschuldend*). Kapitalizem je verjetno prvi primer kulta, ki ne služi spravi, temveč proizvajanju krivde. [...] Nezaslišana zavest o

<sup>31</sup> Cf. T. Ohno, *Toyota Production Sistem*, Toyota Motor Corporation, Japonska 1978.

<sup>32</sup> Cf. M. Aglietta in A. Orléan, *La Violence de la monnaie*, PUF, Pariz 1992.

<sup>33</sup> Cf. M. Hudson, *The Archeology of Money. Debt vs. Barter Theory of Money*, v *Credit and Stat Theories of Money*, R. Wray (ur.), Edward Elgar Press, Cheltenham 2004, str. 99–127.

<sup>34</sup> Cf. D. Graeber, *Dolg*, str. 73–88.

krivdi, ki ne ve več, kako bi dosegla spravo, poseže po kultu, da bi v njem to krivdo ne poravnala, temveč jo univerzalizirala, jo vklesala v zavest ter končno in predvsem v to krivdo vključila samega Boga, da bi tako za spravo zainteresirala tudi njega samega.«<sup>35</sup>

*Prevedla Maja Lovrenov*

---

<sup>35</sup> W. Benjamin, »Kapitalizem kot religija«, str. 57.



Emmanuel Alloa\*

## Odrešljivi prihranki ali kako skozi potrošnjo postati asketski

Med drugo svetovno vojno sta vladi Združenih držav Amerike in Kanade izdali niz propagandnih plakatov, katerih cilj je bil zmanjšati porabo in preusmeriti finančne sile gospodinjstev v prid skupnega vojnega napora. Mnogi od teh plakatov, ki so jih naredili nekateri najbolj zviti oglaševalci tistega časa, so črpali iz najgloblje zakoreninjenih načel puritanizma Nove Anglije: dolžnosti samoo-mejevanja. Eden izmed teh propagandnih plakatov (objavila ga je kanadska vlada) prepričljivo ponazarja logiko, na kateri temelji: medtem ko elegantni par v skušnjavi zre v ogromnega slona, ki je na prodaj, ju napis na plakatu odločno opominja na najbolj osnovno načelo varčnosti: »Če tega ne potrebuješ..., ga ne kupi«!



**Slika 1:** *If you don't need it, don't buy it.* Propagandni plakat iz Druge svetovne vojne (1942). Ottawa, Library and Archives Canada.

\* Univerza St. Gallen, Švica

Takšna obsodba nepremišljene in egoistične potrošnje v časih, ko naj bi nacija usmerila vse svoje napore v to, da vojno dobi, medtem ko se gospodinje poziva, da naj pošljejo vse uporabne materiale, ki jih lahko pogrešajo, kot so guma, obleke in konzerve, namenoma igra na občutljivost. Naciji, katerih ekonomski uspeh v zgodnjem dvajsetem stoletju je bil močno povezan z opogumljanjem potrošnje, da bi sedaj dosegli višji cilj, spomni na vrednote skromnosti, žrtvovanja in odpovedovanja. Če vzamemo za izhodišče slovito tezo Maxa Webra je takšen »asketizem« celo najbolj pomembno gonilo v severnoameriški kulturi, posledično pa tudi v kapitalizmu nasploh.

Webrova vznemirljiva teza iz dela *Protestanska etika in duh kapitalizma*, ki sprva izgleda tako neverjetno, je bila od svoje prve objave deležna številnih kritik, spodbijajo pa jo vse do danes. Ena izmed številnih kritik pa ostaja še posebej nepopustljiva: če je duh samoodpovedovanja primeren za kapitalistično podjetništvo, pa ekonomije ne poganjajo samo podjetniki; ekonomija potrebuje tudi potrošnike, ki so pripravljeni kupiti več od tega, kar predstavlja njihove dejanske potrebe. V nadaljevanju bi rad izpostavil tezo, da nam vzporejanje dveh momentov krize – krize Druge svetovne vojne in krize 2008 –, omogoča na novo osvetliti Webrovo slavno tezo o asketski naravi kapitalizma, ter podal novo razlago tega, zakaj investicijski kapitalizem in potrošniški kapitalizem sploh nista protislovna, temveč konec koncev popolnoma sovpadata.

## I. Ob zori krize: Ekonomija znotraj čistega uma

Splošno poznana fraza je postalo že reči, da so trenutno finančno krizo sprožile neodgovorna špekuliranja [speculation] in nemarno obnašanje posojilnih inštitucij, ki so, da bi maksimalizirala svoje dobičke (z izumljanjem shem kot so *hipotekarna posojila* in ostala ničeva poimenovanja) opustile najosnovnejša načela previdnosti, s tem pa destabilizirale celoten sistem. Z mnogih različnih koncev so prišli pozivi k bolj skrbnemu nadzoru finančnih transakcij, da bi celoviteje razumeli postopke trgovine in da bi se približali nečemu takemu kot je transparentni trg. Poleg tega so se mnogi zavzeli za divestituro bank v duhu Glass-Steagall Akta, da bi ločili tradicionalnejše posojilne dejavnosti od spekulativnega sektorja, ki so ga imeli za glavnega krivca za izbruh krize.

Naj to zveni na prvi pogled še tako razumna, pa je takšna zahteva kljub temu v temelju paradokсна (in lepo ponazarja protislovja poznega kapitalizma): ali

lahko sploh obstaja kakršno koli ekonomsko investiranje brez špekulacije/spekulacije [speculation]? Kako bi bila videti »ekonomija v mejah čistega uma«? Ob zori krize so mnogi ekonomisti spomnili na to, da je med posojilnimi bančnimi dejavnostmi in špekulativnimi razlika le v stopnji. Samo tam, kjer je negotovost, bo tudi sploh investiranje, so trdili, medtem ko naj bi regulacije vodile tako rekoč v stagnacijo. Na samem višku hipotekarne krize, ko se je še zdelo, da obstaja konsenz za nove strožje regulacije finančnih transakcij, je ekonomist Cass Sunstein – ki ga je predsednik Obama ravno imenoval za vodjo urada združenih država za regulacijo (»White House Office of Information and Regulatory Affairs«) – v reviji *Wall Street Journal* objavil članek, v katerem je pojasnjeval, zakaj je »transparentnost boljša od drakonske regulacije« (Thaler/Sunstein 2008). Temeljnega načela neoliberalizma ne bi mogli bolje povzeti: *razumna* [reasonable] ekonomija se mora osvoboditi od heteronomnega poseganja in mora biti »avtonomna« ter samoregulirajoča (ali, kot bi temu rekli Milton Friedman in čikaški fantje: deregulacija še vedno ostaja najboljše orodje za imanentno samoregulacijo trga). Drugače rečeno: za te ekonomiste je kriza zgolj rezultat pomanjkanja transparentnosti v procesih, ki se dogajajo na trgu in v nobenem primeru ni rezultat neke nebrzdane dejavnosti in pohlepa, ki ga ni mogoče zadovoljiti, ki sta kapitalizmu domnevno inherentna.

Obstaja pa avtor, ki bi se, če bi dandanes še živel, povsem strinjal s tem zadnjim argumentom: Max Weber, nemški sociolog iz obdobja *fin-de-siècle*. »Kapitalizem sam na sebi ni ustvaril 'pridobitniškega gona',« je trdil Weber, »niti 'težnje po dobičku' – po kar se da najvišjem denarnem dobičku.« (Weber 1988, 10) In nadaljuje takole: »Brezobzirno pridobitniško hlastanje sploh ni značilno za kapitalizem, še manj pa je to njegov duh.« (*Ibid.*) Weberjeva osupljiva teza iz *Protestantske etike in duha kapitalizma*, ki je bila formulirana več kot stoletje nazaj, po kateri gre pri kapitalizmu manj za akumulacijo in bolj za restrikcijo, ostaja razumljena v vseh svojih nasledkih navkljub razpravi, ki je stara skorajda sto let, ki traja vse od prve izdaje tega dela (za pregled glavnih argumentov v tej razpravi prim. Fischhoff 1944). A postaviti si moramo vprašanje, kaj početi z vznemirljivo tezo, da ima kapitalizem še najmanj opravka z gonom po dobičku, pač pa prej z njegovo negacijo, t. j. »omejevanjem [*Bändigung*], ali z vsaj racionalnim umirjanjem tega iracionalnega gona.« (Weber 1988, 10) Vprašati pa se moramo tudi, do katere mere je ta trditev še vedno relevantna, ne le za »podjetniški duh« zgodnjega 20. stoletja, temveč tudi za potrošništvo poznega kapitalizma. Če je klasična analiza Maxa Webra pokazala duhovne, če že ne eshatološke implikacije

investiranja, pa Weber ni podal zadovoljujočega odgovora na vprašanje, kako je protestantska shema investiranja združljiva z množično potrošnjo in kako je »trošenje« lahko nek – potencialno najučinkovitejši – način »varčevanja« (in konec koncev tega, da smo (od)rešeni [being saved<sup>1</sup>]).

## II. Protestantška logika finančnega kapitalizma

Že ob svoji prvi izdaji leta 1904-1905 je delo Maxa Webra *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* takoj zbudilo živo razpravo o svoji metodi, svojih trditvah in svoji empirični osnovi. Za namene pričujočega prispevka ni niti možno niti nujno rekonstruirati te razprave. Zadošča reči, da Webrov glavni argument močno počiva na zavrnitvi potrošnje znotraj okvira, ki ga je on sam krstil za »kapitalistični duh«. Potrošnja je izenačena z zapravljanjem virov, ki jih, v nasprotju z denarjem, ne moremo ponovno investirati in so tako izgubljeni. Treba pa je poudariti, da kritika potrošnje ne zadeva le aktualne potrošnje, temveč tudi čisto brezdelje, kar Weber ponazarja s pomočjo slovitega odlomka iz *Nasveta mlademu trgovcu [Advice to a Young Tradesman (1748)]*:

Vedi, da je čas denar; kdor bi lahko na dan s svojim delom pridobil deset šilingov, a se pol dneva sprehaja ali lenari v svoji sobi, ne sme – četudi je za svoje ugodje porabil samo šest penijev [pol šilinga] – obračunati samo teh; poleg njih je namreč porabil, ali bolje, vrgel proč, še pet šilingov. (Franklin, *Advice to a Young Tradesman*, nav. po: Weber 1988, 36)

Toda motto Benjamina Franklina »ČAS je denar« ['TIME is money'] ne zadeva samo kapitalističnega trgovca, temveč družbo kot celoto. Zgodnji kapitalizem, trdi Weber, je močno oblikovala puritanska morala, ki je odločilno poudarila delo: delo se ima sedaj za sredstvo za udomačenje primitivnih nagonov in za brzdanje strasti; ustvari bogastvo za »praktično uporabne reči« in promovira skupno dobro. Iz nuje je delo postalo moralna dolžnost, ki manifestira močno demokratično silo: enako obsojanja vredni so brezdelni revni kot brezdelni bogati. Dela se dejansko ne dojema kot sredstva za nek smoter (kot sta bogatenje in posledična sprememba preko potrošnje), temveč kot najvišjo obliko delovanja. Medtem ko je Aristotel delo preziral kot golo delovanje, ki je podrejeno drugemu

56

<sup>1</sup> Avtor uporablja neprevedljivo jezikovno igro med »saving«, varčevanjem in »being saved«: biti rešen, zaščiten, obvarovan, ohranjen, odrešen, zveličan. *Op. prev.*



smotru, je sedaj delo postalo smoter sam po sebi in ga je treba realizirati zavoljo njega samega: »To so najugodnejša tla za naziranje o delu, ki naj bo samo sebi namen, o delu kot 'poklicu', kakršnega terja kapitalizem [...]« (Weber 1988, 51) Vsako delo, ki bi bilo še podrejeno možnosti potrošnje je treba moralno prezirati.

Na tej točki se samosmoterna struktura dela poveže z moralnim idealom *Bändigung* ali »brzdanjem«, omejevanjem: puritanski podjetnik se odpove temu, da bi uporabil bogastvo, ki je bilo akumulirano z delom za nekaj drugega; iz tega bogastva ne dobi ničesar zase, »z izjemo iracionalnega občutka, da dobro izpolnjuje svoj poklic.« [Weber 1988, 58] A če se *potrošnja* graja, se *pridobivanja* kot takega ne, prej nasprotno: ponovno investiranje bogastva je najboljši način, da ga ohranimo, ne da bi ga porabili. V ideji »varčevanja«, sovpadeta ekonomsko načelo zmernosti in moralno načelo skromnosti: od tod razumevanje *religio* v pomenu »vezave«, vsiljenja ali brzdanja. Webrova nemara najbolj vznemirljiva teza – da kapitalizma ne smemo misliti v terminih pustolovske špekulacije, temveč nasprotno v terminih radikalnega asketizma (iz gr. *askêsis*, 'brzdanje') – postopoma razvije svoj pomen. Asketska prisila, da nadziramo svoje lastno življenje z brzdanjem svojih potreb, je sedaj prenesena na finančno raven: »Če je potemtakem asketski življenjski slog omejeval porabo in hkrati sprožal pridobitniške težnje, je bila zunanja posledica tega dejstva očitno tale: *ustvarjanje kapitala* z 'asketsko varčevalno prisilo'.« (Weber 1988, 195) Samodisciplina, ki bo s Friedrichom von Hayekom postala »disciplina v smeri resnice« – je sedaj polno realizirana skozi kapitalizacijo varčevanja, kar konec koncev vodi v vrtočlav razvoj finančne ekonomije v poznem 20. stoletju, ekonomije, ki povsem pretrga z »realno« ekonomijo dobrin.

### III. Loterija kalvinizma

»Ekonomija časa, na to se v zadnji instanci zvede vsa ekonomija« (*Ökonomie der Zeit, darin löst sich alle Ökonomie auf*), je na slovitem mestu v pripravljajalnih zapiskih za *Kapital* zapisal Marx. Kalvinistični reformatorji, katerih misel je ključno navdihovala ameriški puritanizem, bi se najbrž s takšno trditvijo strinjali. Kljub temu pa je treba razumeti, če želimo Webrovi tezi slediti še naprej, kako je mogoče dve različni pojmovanji časa – čas kapitala in čas odrešitve, sekularni in ehsatološki čas – medsebojno povezati. »Vedi«, je Benjamin Franklin dejal svojemu imaginarnemu mlademu trgovcu, »da je denar plodne in rodovitne narave. Denar poraja denar in mladike lahko porodijo še več in, in tako naprej.«

(Navedeno po Weber 1988, 36). Toda, če je to res, in če je priporočljivo špekulirati o samoporajajoči moči denarja, v kakšnem razmerju je potem »čas kapitala« s »časom duše«? Se bo investiranje v svetni čas avtomatično spreobrnilo v investiranje v duhovni čas? Da bi rešil ta dozdevni paradoks, Weber predlaga, da znotraj asketizma nastopa premik: medtem, ko je tradicionalni asketizem »zunajsvetni asketizem« (*ausserweltliche Askese*), ki skuša svet zapustiti, je kalvistični asketizem »znotrajsvetni« (*innerweltliche Askese*), pri čemer posameznik dokazuje svoje vrednotenje Boga tako, da uspeva *znotraj* sveta. Hvalnica družbenih in ekonomskih aktivnosti posameznika, ki je v tej obnovljeni pozornosti do svetnih praks implicitna, pa bi lahko reformatorje privedla preblizu tradicionalnemu katoliškemu stališču.

Delati dobra dela (*bonis operibus*), pravi Martin Luther, ni dovolj, če jim umanjka vera duše in če niso izvrševana iz srca. Zgolj dejanja ne morejo imeti, trdi Luther, nobenega vpliva na odrešenje, če dobro ni vzrok, temveč sad krepostnosti in vere. Nikogar ne moremo od zunaj prisiliti, da dela krepostno; biti kreposten prej sestoji v tem, da dosežemo svojo notranjo usodo preko ponotranjenja vere:

Tako naravno kot drevo proizvede plodove, je da vera proizvede dobra dela. In ravno tako, kot je povsem nepotrebno, da drevesu ukažemo, naj pridela sadež, je ukazovati verniku [...] enako pa ga priganjati, naj stori dobro. (Luther 1522: 285-286)

Na nek način je Luthrovo načelo »gole vere« (*sola fide*) v nasprotju do »dobrih del« celo še radikaliziral Calvin v sojem nauku o predestinaciji. Misliti, da lahko človekova svetna dejanja, pa naj bodo še tako dobra, lahko vplivala na Sodni dan, bi pomenilo, postaviti pod vprašaj absolutno svobodo volje Boga, kar pa je moralo biti rešeno že od vekomaj. Ali nek posameznik glede na njegova dejanja spada med izbrane, ne bo odločeno v nekem prihodnjem trenutku, temveč je že odločeno. Človeška dejanja znotraj sekularnega časa niso zmožna vplivati na božji načrt, temveč ga razkriti: družbeni in ekonomski uspeh posameznika *znotraj sveta* izkazuje kakšne namene ima Bog zanj *onstran sveta*. V nekem pomenu prizadevanje po ekonomskem dosežku nima več nobene družbene perspektive; če se posameznik ne more rešiti preko dela za skupnost in bogastvo, njegova usoda pa je radikalno individualizirana, potem ima njegova ekonomska dejavnost zgolj en sam smoter: razkriti, kar je že bilo zapisano. Od sedaj dalje sve-

tno življenje postane enako loterijski srečki, pri kateri spraskamo gornjo plast [scratch-off ticket], da bi ugotovili, ali smo dobili ali ne.

Kar ostaja vse do sedaj tako zelo očarljivo v Webrovem branju je naslednje odkritje: *naravni zakoni* trga ne obstajajo. Če sploh čemu, potem je trg podvržen nenavadni vrsti »duha«, kar pomeni, da subjekte tržne ekonomije povzdignemo nad raven naravnih potreb. Toda, če lahko to branje nemara osvetli nekatere vidike podjetniškega kapitalizma zgodnje modernosti ter pojasni, kako je *homo oeconomicus* združljiv z določeno skromnostjo in se izogne razkazovanju bogastva, ima Webrova analiza eno veliko pomanjkljivost. Ker se je pričela s tem, da pokaže, kako je asketski nagon protestantizma pričel z zavrnitvijo potrošnje in porabe, ni nobenega načina, da bi to prilagodila, ne da bi izhodiščno tezo postavila pod vprašaj. Oziroma, če to formuliramo še nekoliko drugače: medtem ko *Protestantska etika in duh kapitalizma* lahko pojasni, kako je kaj takega kot *investicijski kapitalizem* postalo možno, pa pri najpoznejših oblikah finančnega kapitalizma ne zmore pojasniti tega, kako razumeti *potrošniški kapitalizem*. Vprašanje danes vztraja bolj kot kdaj koli prej: če je varčevanje najvišja vrednota, kako lahko nastopi kaj takega kot je dolžniška kriza?

#### IV. Varčevanje je trošenje

V svojem fragmentu *Kapitalizem kot religija* je Walter Benjamin zapisal, da je kapitalizem religija brez dogme ali teologije, ni nič drugega kot čisti kult. Kot takšen sestoji v nenehnem slavljenju vernika, ki svojo vero udejanja skozi porabo in potrošnjo. V tej novi religiji kulta, je ukinjena razlika med svetim in profanim, glede na to, da vsako dejanje potrošnje ponovno vzpostavlja povezavo z božjim, v pomenu *consumatio unionis*. Anticipirajoč današnji odpiralni čas trgovin, ki so vsak dan odprte 24 ur, Benjamin govori o izničenju razlike med delavnikom in praznikom, vsak trenutek se tako sprevrne v »slavljenje kulta *sans rêve et sans merci* [brez sanj in milosti]« (Benjamin 2006, 57) Kaj naj storimo z Webrovo tezo o asketskem kapitalizmu glede na te templje potrošnje, pa naj bodo novi ali stari (kot je znano danes nakupovalna središča vse bolj nadomeščajo novi templji, virtualne pasaže nakupovanja prek interneta)? Ali med likom podjetnika, kot ga opisujejo Weber, Werner Sombart in ostali, in subjektom neskončne potrošnje obstaja kakšna povezava? Znova nam Benjamin priskrbi pomemben namig. V svojem vztrajanju, da je kapitalizem »verjetno prvi primer kulta, ki ne služi spravi, temveč proizvodjanju krivde.« (Benjamin 2006, 57), Benjamin

napotuje na odločilno povezavo med mankom in projekcijo. Kot je prepričljivo izpostavila v svojem branju Benjamina Elettra Stimilli vztrajanje krščanstva na izvornem grehu istočasno ustvari situacijo manka in napove način, kako ga premagati: odrešenje ne bo prišlo z negacijo manka, temveč z njegovo poglobitvijo (Stimilli 2011). S tem, da pokaže bližino med krivdo (*Schuld*), zadolženostjo (*Verschuldung*) Benjamin vzpostavi v temelju projektivno razsežnost krščanskega časa in nam nakaže, kako asketsko logiko podjetnika povezati z disperzivno logiko potrošništva.

Če krščanstvo temelji na obljubi polnosti, ki bo premagalo sedanje stanje manka, ekonomija dolga temelji na istih podmenah: namesto, da bi trošili denar, ki ga imate (to je bila Luthrova in Calvinova kritika hedonizma), vas povabijo k temu, da potrošite denar, ki ga *nimate*. Namesto, da bi investirali v aktivo, ki jo sedaj posedujete, investirate v »opcije«, t. j. v tisto, kar *bo* [to come]. Hipotekarna kriza leta 2008 čudovito ponazarja ta paradoks: banke so priporočile posojilojemalcem naj dajo hipoteko na hiše, ki jih ti še niso imeli, zato, da bi svoja posojila odplačali hitreje, ter tako predstavile nekaj, kar šele bo, kot nekaj, kar že je (Podoben argument bi lahko naredili v primeru ponudb za 0% obresti, kjer časovnost odplačevanja v obrokih minimaliziramo s tem, da ni nobene razlike med sedanjostjo in prihodnostjo).

Toda nek drug primer bi se nemara lahko izkazal za še pomenljivejšega. Skrito sporočilo, ki ga prinaša marketinški imperativ *Vzemi 3 za ceno 2*, je, da medtem ko sicer lahko ta trenutek potrebuješ »1«, pa je vzeti »3« dejansko bolj skopo, saj s tem, da plačaš samo »2« privarčuješ »1«, ki si ga itak načrtoval kupiti-potrošiti. Ali trošiš *denar*, ki ga *nimaš* s pomočjo posojila ali pa *pridobiš nekaj*, kar *ne potrebuješ* preko kupovanja na debelo – vse to se povsem ujema s puritansko etiko varčevanja: ne zavrzi [waste] *sedaj* tistega, kar bi bilo lahko bolj dobičkonosno *vnaprej*. Sledeč pronicljivi analizi »religije potrošnje« Samuela Webra v njegovem eseju *Money is Time* (Weber 2009), bi lahko rekli, da kapitalistični credo vsebuje dva člena vere, pri čemer je prvi naslednji: »več kot trošiš, več privarčuješ«, drugi pa je »več kot privarčuješ na ta način, bolj si (od)rešen«. Ne le, da pri samoomejevanju obstaja eshatološka razsežnost, obstaja tudi potrošnja brez konca. Ko evropski politiki pozivajo h koncu ukrepov drakonskega varčevanja in zahtevajo, da naj trošenje stimulirajo premišljeni ukrepi, so ti pristopi protislovnosti samo na prvi pogled. Kar danes ob zori krize počasi postaja evidentno, je bilo že očitno za časa druge svetovne vojne.

## V. Naj se tvoj denar bojuje še naprej!

Medtem ko je v Evropi divjala vojna, sta vladi Združenih držav Amerike in Kanade organizirali široko kampanjo zato, da bi poenotile fonde, ki so podpirali vojne napore. Medtem, ko so na eni strani promovirali retoriko brzdanja in solidarnosti (»Sodeluj, Amerika!«), pa so na drugi strani državljane vabili k temu, da bi masovno porabili svoje prihranke za nakup vojnih obveznic (tako imenovanih »Victory Loans«), ki so jih spremljale agresivne metafore (»Finančno bodalo v srce Berlina«) in ki so obljubljele visoko povrnitev investicij v primeru vojaške zmage. Z namenom, da bi maksimalizirali pridobivanje takšnih vojnih obveznic, so vlade angažirale studije Walta Disneya za niz propagandnih filmov, ki so bili, čeprav so danes v glavnem pozabljeni, svojčas zelo popularni. Med najbolj zgodnjimi temi propagandnimi filmi je risanka, ki so jo za Komite kanadskih vojnih obveznic naslovili »Sedem modrih palčkov«. Risanka prikazuje sedem rudarskih palčkov, ki potem, ko cel dan kopljejo diamante, namesto, da bi svoje dragulje kam skrili, odnesejo veselo svoje vreče na poštni urad v Ottawi (oziroma v primeru palčka Dopeya: na banko) ter jih zamenjajo za certifikate Kanadski vojni prihranki [Canadian War Savings]. Slovita pesem »Hey-ho«, iz filma *Sneguljčica in sedem palčkov*, s katero so palčki prvič nastopili v kinu štiri leta poprej je sedaj uporabljen za to, da pokaže stopnjo investicije: v primeru zmage bo obveznica za 4 dolarje vredna 5. Tako palčki vedro pojejo: »Dobili bomo vojno s 'pet za štiri'« [We'll win the war with 'Five for four'].

**Slika 2:** Walt Disney, *Seven Wise Dwarfs*, režiser Richard Lyford, 1941.



Medtem ko prvi del propagandnega filma večinoma ponovno uporabi material, ki je bil produciran za izvorni film iz leta 1937, pa je drugi del izviren: vidimo, kako certifikati poletijo v nebo, privzamejo valjasto obliko in se na koncu spremenijo v izstrelke, ki jih bodo izstrelili na nemškem nebu ter enega za drugim sestrelili sovražna letala. V še bolj eksplicitnem sporočilu, se potem z velikimi črkami čez nočno nebo vojne akcije pojavi sledeč napis: »Naj se vaš denar bojuje še naprej.« [Keep you money fighting!]



**Slika 3:** Walt Disney, *Seven Wise Dwarfs*, režiser Richard Lyford, 1941.

Vojne obveznice, tako se glasi subliminalno namigovanje, vam omogočajo, da ubijete dve muhi na en mah: da privarčujete svoj denar, tako da ga investirate in da (od)rešite sebe s tem, da pomagate svoji naciji, da dobi vojno. Ti prihranki, ki bodo odrešljivi ob koncu vojne, le malce premestijo Calvinovo perspektivo varčevanja, ki omogočajo odrešitev v času ob koncu sveta. Danes bi bilo dobro, če bi premislili eshatološke implikacije teh prerokov, ki predpisujejo najboljše obnašanje ob dogodku konca krize.

62

*Prevedel Peter Klepec*

#### LITERATURA

Benjamin, Walter (2006), »Kapitalizem kot religija«, prevedel Tadej Troha, *Problemi*, XLIV, 5-6/2006, str. 57-60.

Fischhoff, Ephraim (1944), »The Protestant ethic in the spirit of capitalism: the history of a controversy«, *Social Research*, Zv. 11, 1944.

Luther, Martin, »Maša 17. avgusta 1522, weimarska izdaja (=WA), Weimar, Böhlau, 1905, zv. 10/III.

Stimilli, Elettra (2011), *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Macerata: Quodlibet.

Thaler, Richard H. in Cass R. Sunstein (2008), »Disclosure is the best kind of credit regulation«, *Wall Street Journal*, 13. avgust 2008.

Weber, Max (1988), *Protestanska etika in duh kapitalizma*, Ljubljana: Studia Humanitatis.

Weber, Samuel (2009), *Geld is Zeit: Gedanken zur Kredit und Krise*, Berlin/Zürich: Diaphane 2009.





Peter Klepec\*

## Dolg med realnostjo in fikcijo

V zadnjem času se vse več razmisleka posveča vprašanju dolga. Razlog temu je vsekakor kriza, ki se je pričela leta 2008 in ki je v dobršnem delu tudi dolžniška kriza, v tem kontekstu je Maurizio Lazzarato<sup>1</sup> celo postavil tezo, da smo priča novi paradigmi oblasti, »ekonomiji dolga«. V tem kontekstu in v kontekstu pričujočega bloka *Filozofskega vestnika* si bomo na tem mestu pobližje ogledali eno izmed temeljnih sodobnih referenčnih del o vprašanju dolga, delo *Dolg* Davida Graeberja<sup>2</sup>, za katerega bi lahko rekli, da se nahaja natanko na nasprotnem koncu. Če Lazzarato pojasni, kako je dolg skozi vladavino neoliberalizma postal temelj družbenega in zakaj je bolje govoriti o ekonomiji dolga, kot pa o financah, če skozi dvojno naravo denarja, ki funkcionira hkrati kot dohodek, kupna moč in kot kapital, pojasni zakaj *denar kot kapital predkupi prihodnost in s tem tudi določa naše prihodnje ter sedanje izbire*, če pokaže, kako dolg kot oblast skozi vladavino neoliberalizma restrukturira državo, družbo in posameznika – dolg namreč ni samo nekaj imaginarnega in fiktivnega, temveč je najsplošnejše razmerje oblasti, ki preči ekonomijo, politiko in družbeno –, je Graeber ravno v teh treh točkah najšibkejši, razlog temu pa se nahaja ravno v temeljnih premisah njegova dela *Dolg*. Na tem mestu bomo predstavili njegove temeljne obrise in premise ter pokazali, v čem vidimo njegove pomanjkljivosti. Razlog, da se osredotočamo prav na omenjeno delo je teoretsko-praktične narave. Delo *Dolg* je namreč že takoj po svojem izidu leta 2011 zaradi svoje širine, resnega in poglobljenega znanstvenega pristopa postalo ena temeljnih referenc, prava uspešnica in predmet številnih razprav in kritik. Pri tem ni nezamemljivo dejstvo, da gre za polemično in hkrati za zelo ambiciozno podvzetje. Graeber sam je akade-

65

<sup>1</sup> Maurizio Lazzarato, *Proizvajanje zadolženega človeka. Esej o neoliberalnem stanju*, prevedla Suzana Koncut, Maska, Ljubljana 2012 in isti, *Gouverner par la dette*, Les prairies ordinaires, Pariz 2014.

<sup>2</sup> Prim. David Graeber, *Debt: The First 5000 Years*, Melville House, London & New York 2011. Delo odslej zaradi lažjega navajamo po slovenskem prevodu (David Graeber, *Dolg. Prvih 500 let dolžništva*, prevedel Branko Gradišnik, Založba \*cf., Ljubljana 2014), pri čemer v oklepaju med tekstom navajamo številko slovenske izdaje.

\* Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana

mik in obenem politični aktivist, ki je svoje delo na Univerzi v Yaleu tudi zaradi svojega političnega aktivizma izgubil, ter se moral najprej za nekaj časa preseliti na Goldsmiths oziroma Univerzo v Londonu, zatem pa na London School of Economics. Širši javnosti je postal znan kot eden neformalnih vodij oziroma mnenjskih voditeljev gibanja *Occupy Wall Street*. Omenjeno gibanje in njegovo geslo »Mi smo 99%!«, katerega iznajditelj naj bi bil domnevno prav Graeber, je dobilo številne posnemovalce po vsem svetu.

Prav zaradi tega specifičnega prepleta teorije in prakse bi pričakovali, da delo *Dolg* podaja tudi poglobljeno razumevanje sedanje situacije. Toda prav tu, če začnemo pri koncu, se pokaže njegova temeljna šibkost in nezadostnost. Če je namreč Graeberjevega odlika v tem, da bralca ali bralko seznanja s kopico manj znanih in presenetljivih dejstev, če sprevrne cel kup utečenih predstav in mitov, je nevarnost takšnega pristopa tudi v tem, da zaradi preveliko informacij in preštevilnih dreves enostavno ne vidimo več gozda. Pa tu ne mislimo Graeberju očitati tega, kar se mu običajno očita, da namreč preveč menja med žanri, ki segajo od literarnih referenc, zgodovinskih in empiričnih dejstev, anekdot in tako dalje, ali da se pri prenekateri svoji tezi enostavno zmoti. Kritika mu sicer očita vse mogoče, kar pa je spričo časovnega in prostorskega loka, ki ga delo pokriva, seveda razumljivo, da o različnih področjih, na katera delo ambiciozno in polemično posega, od zgodovine in antropologije do sociologije, ekonomije, literature, filozofije, ne izgubljam besed. Ne gre zato, da je najpomembnejšim polemikam skorajda nemogoče slediti in da na tem mestu za kaj takega sploh ni prostora, temveč, da se potem, ko velikopotezni in ambiciozni Graeber sprevrne številne utečene mite in predstave, izkaže za teoretsko in praktično preveč ohlapnega tako pri razlagi alternativ obstoječemu in pojasnitvi razlogov za sedanjo situacijo krize, kakor tudi pri razlagi zgodovinskega nastanka kapitalizma in razumevanju njegovih različnih faz vključno z zadnjo, ki jo opredeljujeta financijalizacija in neoliberalizem. Edini konkreten praktičen predlog, ki ga Graeber poda, je naslednji: »V pričujoči knjigi sem se pošteno ogibal tega, da bi dal kak konkreten predlog, na koncu pa mi dovolite, da enega izrečem. Po mojem je že zdavnaj prišel čas za *jubilej* v biblijskem slogu: tak, ki bo odpisal tako mednarodne kot porabniške dolgove.« (580) Problem ni v tem, da Graeber ne podaja kakega konkretnega političnega programa, temveč v tem, da, kot bomo skušali pokazati v pričujočem prispevku, njegov teoretski in praktično-politični projekt ostaja v ključnih točkah zaznamovan z nekim spontano idealistično-voluntarističnim razumevanjem razmerja med teorijo in prakso, med idejami, predstava-

mi, teoretskimi modeli in dejanskim, med empirijo, njenim neznanskim čutnim bogastvom in mislijo. Prav tu je Graeber najšibkejši: zdi se, kot da je dovolj, da se o nečem ozavestimo in to bo tudi že prineslo določene spremembe. A čeprav skuša biti Graeber v določenih točkah zelo radikalen, uporabi celo besedo na k (=komunizem), o čemer več v nadaljevanju, je vendarle nekakšen trezen realista: »Univerzalnega svetovnega trga ne more biti, enako kot ne more biti sistema, v katerem bi lahko vsi, ki niso kapitalisti, kdo ve kako postali spoštovanja vredni, redno plačevani najemni delavci, ki bi jim bila na voljo primerna zobozdravstvena oskrba. Takega sveta nikoli ni bilo in ga nikoli ne more biti. Povrhu ves sistem začne razpadati v trenutku, ko se začne udejanjati zgolj obet, da bi se to lahko zgodilo.« (530) Omenjeni voluntarizem in na trenutke celo moralizem, ki pa ga zaznamujeta, in to je ključno, nekakšen zdravorazumski skepticizem, je tudi razlog, da Graeber pri razlagi aktualnosti, ostaja skrajno nedorečen: znašli smo se v »novi fazi finančne zgodovine – v fazi, ki je nihče ne razume povsem« (539). Drugače rečeno: »Nova doba kreditnega denarja, v kateri smo se znašli, pa se je začela menda ravno v nasprotni smeri. Najprej so nastale globalne ustanove, kakršna je MDS, namenjene zaščiti upnikov, ne pa dolžnikov. Obenem pa je treba reči, da po zgodovinskih merilih, o katerih je tukaj govor, desetletje ali dve ne pomenita nič. Prav malo se nam sanja, kaj lahko pričakujemo.« (28) Kljub temu določenih radikalnih izjav pri Graeberju o tem, kaj da se dejansko dogaja, ne manjka: » [P]omikamo se proti vzpostavitvi nečesa, kar zelo spominja na dolžniški zapor. Medtem je diskusija povsem umolknila, javni bes zaradi reševanja bank se je razžlobudral do nekoherentnosti, in zdaj kaže, da nas nezadržno nese proti naslednji finančni velekatastrofi – vprašanje je le, koliko imamo še časa.« (27) Tu, z omembo »dolžniškega zapora« skorajda dobimo tisto, kar Deleuze imenuje »družba nadzora«<sup>3</sup>, v kateri človek ni več zaprt, temveč zadolžen, oziroma, kjer je človek zadolžen in zaprt, torej tisto, kar sicer tvori izhodišče Lazzarotovega pristopa. Toda tu, kjer bi se razlaga šele morala pričeti, se hkrati konča z Graeberjevim nenavadnim pozivom: Če »smo postali dolžniška družba, je to zato, ker se še nismo otnesli dediščine vojne, zavojevanj in suženjstva. Ta dediščina je še vedno tukaj, zasidrana v naše najbolj intimno dožemanje časti, lastnine, celo svobode. Le da tega sploh več ne vidimo.« (236) Kot da bi za dejanske spremembe zadoščalo že ozaveščenje. Graeberjev pristop je tako v osnovi izrazito razsvetljevski, kot da bi bilo že zadosti, če pokažemo, da

<sup>3</sup> Prim. Gilles Deleuze, »Pripis k družbam nadzora«, prevedel Peter Klepec, *Filozofski vestnik*, XXIII, 3, Ljubljana 2002, str.167-177.

gre pri vsem skupaj za eno ogromno sleparijo, prevaro in laž: »A zdaj se je načelo izkazalo za nesramno laž. Ko vidimo, dolgovi ne poravnajo res 'vsi', ampak samo nekateri. [...] saj, kaj je sploh dolg? Nič drugega kot sprevrženje obljube« (581) Ta perverzija, *perversion of a promise*, o kateri govori Graeber je še posebej izražena ravno danes: »Obstajajo očitni razlogi, zakaj je današnji trenutek še posebej pomemben, kar se tiče ponovne preučitve zgodovine dolga. Septembra 2008 je izbruhnila finančna kriza, ki je ustavila svetovno gospodarstvo skoraj na mestu. V marsičem je res vse skupaj obtičalo: ladje so nehale pluti prek oceanov, na tisoče so jih spravili v suhe doke. Banke so v glavnem nehale posojati. Sledila nista samo bes in zgroženost javnosti, ampak tudi začetek javne razprave o naravi dolga, denarja, denarnih ustanov, ki imajo na vsem lepem v primežu usodo nacij. [...] A trajalo je le za hip. Do zaresne razprave ni nikdar prišlo. [...] Razlog, zakaj so bili ljudje zreli za razpravo, je bil tale: izkazalo se je, da je vse tisto, s čimer so jim polnili ušesa zadnjih deset ali več let, ena sama kolosalna laž. Bolj obzirno se tega ne da povedati. Leta in leta so vsi poslušali o množici novih, ultrasofisticiranih finančnih inovacij: o kreditnih in blagovnih derivativih, o kolateraliziranih hipotečnih obligacijskih derivativih, o hibridnih obveznicah, o dolgovnih zamenjavah itn. Ti novi trgi izvedenih finančnih instrumentov so bili tako neverjetno domišljeni, da je morala – tako vsaj trdi neka govornica, ki ne poneha – prominentna investicijska hiša najeti astrofizike, ki so jim potem vodili tako kompleksne tržne programe, da jih tudi finančniki niso mogli niti malo razumeti. Sporočilo ljudstvu je bilo jasno in glasno: prepustite te reči strokovnjakom. Sami teh reči ne boste nikoli doumeli.« (23) Seveda Graeber *Dolg* spiše ravno zato, da bi širša publika doumela, za kaj gre, in to spremenila. Zgodovina je namreč odprta: »O nečem pa smo lahko prepričani: da zgodovine še ni konec in da bodo še vznikale nove osupljive ideje. [...] te nove ideje ne bodo vzniknile, če obenem ne zavržemo marsikatero izmed privajenih miselnih kategorij« (572), kajti »tudi če smo na začetku obrata zelo dolgotrajnega zgodovinskega ciklusa, je še vedno v veliki meri odvisno od nas, kako se bo izteklo.« (570) Drugače rečeno, »v tej knjigi pravzaprav ne skušam predložiti vizije glede tega, kakšen naj bi bil naslednji vek, ampak bolj razpreti perspektive, okrepiti naš čut za možno; predvsem pa se vprašati, kaj bi se zgodilo, če bi začeli razmišljati s širino in velikino, kakršni pristojita tem časom.« (571) Skratka, mišljenje mora biti na višini svoje naloge, če želimo spremeniti prakso, in čas je, da si pobližje ogledamo, ali to Graeberju vsaj približno uspe.

Ena najbolj hvalevrednih kvalitiet Graeberjevega dela je nedvomno v tem, da je pokazalo številne razsežnosti tega, kaj dolg sploh je, kako se je spreminjal skozi zgodovino, kako ga pojmuje in kaj vse je z njim povezano. Osnovna težava vsakršnega pristopa k dolgu je, da ta sega tako na področje ekonomije kot tudi na številna druga področja, področje zgodovine, filozofije, sociologije, antropologije, religije itn. S tega vidika je dolg videti vsepričujoč, saj se nahaja na vozlišču problema simbolne zaveze, žrtvovanja, krivde, morale, teologije, ideologije, takšnih ali drugačnih meril, merjenj, evalvacij, zaupanja, pakta, obljube, pogodbe, daru – in še bi lahko naštevali. In prav ta izmuzljivost dolga tvori ravno izhodišče Graeberjevega dela: »Že tisoče let vojna med bogatimi in revnimi poteka večidel v obliki spopadov med upniki in dolžniki – prerekanj o tem, kaj je pravično ali kaj je krivično pri obrestih, dolžniški tlaki, amnestiji, priposestvanju, odškodovanju, plembi ovac, razlaščanju vinogradov in prodaji dolžnikovih otrok v sužnost. Po istem vzorcu pa se zadnjih pet tisočletij ljudske vstaje začenejo vse na isti način, in to tako praviloma, da je že kar osupljivo: z obrednim uničenjem dolžniških zaznamkov, na tablicah, papirusih, v poslovnih knjigah ali kakorkoli so že zapisovali dolgove tam in tedaj.[...] Veliki klasicist Moses Finley je rad govoril, da so imela v antiki vsa prevratniška gibanja en sam program: 'Preklicati dolgé in prerazdeliti zemljo'.« (14-15) O tem, kaj vse nastopa v pričujočem odlomku, bi lahko na dolgo in široko razpravljali. Od tega, da zgodovina za Graeberja ni zgodovina razrednih bojev, temveč »vojna med bogatimi in revnimi«, »spopadov med upniki in dolžniki«, do tega ali je neko prerekanje o pravičnosti že lahko del politike (Rancière!) itn. Namesto tega bomo skušali Graeberjevo pozicijo rekonstruirati skozi predstavitev njegovega temeljnega argumenta, če kaj takega seveda sploh obstaja.

Ta argument bi lahko povzeli nekako takole: Najprej je treba zavreči običajne, zdravorazumske predstave in »vreči s piedestala kopico mitov« (28-29), ki so se skozi zgodovino nakopičile o naravi dolga: »Po tovrstnem zdravorazumskem gledanju se država in trg vzpenjata visoko nad vse drugo kot diametralno nasprotni si načeli. Zgodovinska realnost pa nam vendarle razkriva, da sta se skupaj rodila in da se od nekdanj prepletata. Ena reč, ki je, kot bomo odkrili, skupna vsem tem zmotam in zablodam, pa je, da praviloma zvajajo vse medčloveške odnose na menjavo, kot da bi se dale naše vezi z družbo, pa celo z veseljstvom samim, pojmovati v istem okviru kot kupčevanje. To pa nas vodi k naslednjemu vprašanju: če ne menjava, kaj potem? V Petem poglavju bom začel odgovarjati na to vprašanje, zajemaje iz sadov antropologije, da bom lahko orisal pogled

na moralni temelj gospodarskega življenja, nakar se bom vrnil k vprašanju glede nastanka denarja in pokazal, da se je načelo menjave pojavilo predvsem kot učinek nasilja – da je dejanski nastanek denarja treba iskati v hudodelstvu in oškodovanju, v vojni in sužnosti, v času, dolgu in odrešitvi. To pa nam spet utira pot k temu, da začeni z Osmim poglavjem zastavimo dejansko zgodovino dolga in posojila zadnjih petih tisočletij vključno z vsemi velikimi nihanji med obdobji virtualnega in otipljivega denarja. Mnoga izmed teh odkritij bodo izrazito nepričakovana...«. (29) Shema je torej naslednja: eno so torej iluzije, predstave, ki jih imamo o nas samih, nekaj drugega je običajna, dejanska, prava praksa. V osnovi ta gesta spominja na Marx in Engelsov pristop v *Nemški ideologiji*: »Ljudi lahko razločujemo od živali po zavesti, po religiji, po čemer koli hočemo. Sami pa so začeli razločevati od živali, brž ko so začeli *producirati* svoja življenjska sredstva, korak, ki je pogojen z njihovo telesno organizacijo.«<sup>4</sup> Toda Graeber ni marksist, daleč od tega. Če kaj, potem lahko iz zgornjega navedka ravno vidimo, kje tiči ključna in pomembna razlika: pri Graeberju je govora o vsem, o medčloveških odnosih, trgovanju, menjavi, cirkulaciji, pravu, religiji, literaturi, raznoraznih praksah, le o produkciji in delitvi dela ne. Kot da Graeber naredi vse, da bi se temu izognil, ne da bi se *neposredno* zapletel v polemiko z Marxom in marksizmom. Omenja ga le na štirih, petih mestih, enako pa velja za vse ostale temeljne analize kapitalizma, dveh treh omemb sta tako deležna Max Weber in Fernand Braudel, podobno velja za Davida Ricarda, Arrighija in Wallersteina itn.

Daleč največ pozornosti in referenc se nanaša na Adama Smitha ter nekaj manj na Maynarda Keynesa. Smith se pri Graeberju nahaja v ospredju zato, da ta skozi razgalitev mita o neposredni menjavi, *barter*, pokaže, kako Smithovo delo in dela sodobnih ekonomskih (ameriških) učbenikov, oziroma ekonomija nasploh, temelji na mitu: »Raziskovalci si zdaj že stoletja prizadevajo odkriti bajeslovno deželo neposredne menjave – a uspeha nimajo.« (41) Vsaka ekonomija temelji na tem mitu o neposredni menjavi, z njo pa za Graeberja tudi kritika politične ekonomije, ki jo predstavlja Marxovo podvzetje: »Prva štiri poglavja pričujoče knjige opisujejo neko dilemo. Ne vemo namreč, kako naj mislimo dolg. Oziroma, da bom bolj natančen, vse kaže, da smo ukleščeni nekje vmes med domišljijo, ki nam družbo slika po maniri Adama Smitha, torej kot zbir posameznikov, ki so v pomenljivem razmerju edinole s svojim imetjem in ki zadovoljno zamenjujejo

70

<sup>4</sup> Karl Marx in Friedrich Engels, *Nemška ideologija*, v: Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela v petih zvezkih* (MEID), Cankarjeva založba, Ljubljana 1979, 2. zvezek (MEID II.), str. 18.

eno reč za drugo, češ da je to vzajemno koristno, ob tem pa je dolg tako rekoč povsem zrinjen s te podobe, in pa videnjem dolga kot malone vsega, kar obstaja, torej kot dejanske substance vsakršnih človeških razmerij – kar nas vse potem navdaja z nelagodnim občutkom, da so medčloveška razmerja bogve zakaj po sebi umazana reč, da je odgovornost, ki jo imamo drug do drugega, neznano kako utemeljena v grehu in zločinu.« (306)

Graeber konsistentno in konstantno vztraja pri nekaterih tezah: da je treba državo in trg misliti skupaj, ter da denarju predhajajo različni kreditni sistemi. Ključna premisa pri tem je naslednja: država v zadnji instanci deluje s pomočjo nasilja in vojske, sama pa ni nič drugega kot politična tvorba in je torej odvisna od naše politično izražene *volje*, ali bolje, od politično izraženih prepričanj večine. Teza, da denarju predhodijo kreditni sistemi, pripelje do podobnega, do tega, da sta utopija, fikcija, ključna za materialno prakso. Pri razgalitvi mitov in zmotnih predstav je Graeber zelo poučen in zabaven, toda potem, ko vržemo s prestola celo kopico mitov, dobimo kaj? Nekakšen anarhizem, ali celo spontani humanizem, v katerem je človeško bitje nekaj neprecenljivega: »To knjigo sem začel pri vprašanju: kako je mogoče, da se začne na moralno obligacijo med ljudmi gledati kot na dolg, kar nazadnje upravičuje ravnanja, ki bi se sicer zdela do kraja nemoralna? [...] Kot je prepričljivo pokazal Rospabé, imajo družbene valute to čudno posebnost, da niso nikoli zares ekvivalentne ljudem. Če že kaj, potem nas nenehno spominjajo, da človeškemu bitju ne more biti enakovredno prav nič – še celo drugo človeško bitje ne.« (229) Drugače rečeno, tisto kar skuša pokazati Graeber, je, »da obstaja še tretji zorni kot«, od koder je mogoče »opisati, kako smo se znašli, kjer smo zdaj. Zato sem tudi razvil koncept humanih ekonomij: torej ekonomij, v katerih je tisto, kar je za ljudi zares pomembno, samo dejstvo, da je vsak med nami enkratno središče razmerij z drugimi – in da potemtakem nikogar ni mogoče imeti za eksakten ekvivalent čemurkoli ali komurkoli drugemu. V takšni humani ekonomiji denar ni sredstvo za kupovanje človeških bitij oziroma kupčevanje z njimi, ampak sredstvo izkazovanja, kako zelo nemogoče bi bilo to početi.« (306) V tem kontekstu nastopa tudi tisto, kar Graeber skupaj z Rospabéjem imenuje »primitivni denar«, ki sprva ni bil sredstvo za poplačilo dolgov, temveč »sredstvo za priznavanje dolgov, ki jih nikakor ni bilo mogoče poplačati.« (188) Drugače rečeno: »Kitov zob je lahko sicer dragocenost, ni pa plačilno sredstvo. V resnici gre za priznanje, da je to, kar prosiš, tako enkratno in dragoceno, da bi bilo plačilo povsem neizvedljivo.« (189) Če kaj, potem je sodobna politična misel, izhajajoč iz Foucaultove analize oblasti in biopolitike

prek Agambena, Esposito in številnih drugih pokazala, kako gre skupaj neoliberalizem ravno skupaj z vzponom biopolitike, nove paradigme oblasti, ki odloča o življenju in smrti in ki še kako evaluiira vrednost človekovega življenja, toda Graeber o tem ne črhne nobene. Razlog za to se nahaja v naslednjem: potem, ko je Graeber fascinantno, zabavno in prepričljivo izpostavil mit o neposredni menjavi, se je po ovinku vrnil k nekemu drugemu temeljnemu ideološkemu mitu sodobnosti: mitu o neprecenljivemu posamezniku, ki ima vselej izbiro, če ne drugega, pa izbirati med različnimi registri intersubjektivnih razmerij, v katere vstopa. To pa ima konsekvence za dožemanje dolga, ki se ga razume kot nekaj začasnega, nekaj, kar je vselej mogoče suspendirati in ukiniti. V takšnem pristopu ni prostora za kakšno kompleksnejšo teorijo oblasti, ki vidi še kaj drugega kot nasilje, vojno in suženjstvo, prav tako pa tudi ne za koncepte kot so delitev dela, produkcija, kapital kot družbeno razmerje, poblagovljenje, fetišizem, denar kot kapital, neoliberalizem, »ekonomija dolga« itn.

Kaj takega kot biopolitika se zdi Graeberju najbrž enako blazno in noro, kot se zdi Nietzschejeva teza, ki je v svoji *Genealogiji morale* najstarejše in najizvirnejše odnose med osebami videl »v razmerju med kupcem in prodajalcem, upnikom in dolžnikom: tu se je prvič postavila oseba proti osebi, tu se je prvič *merila* oseba z osebo. Odkrita ni bila še nobena tako nizka stopnja civilizacije, v kateri ne bi že zaznali nekaj tega razmerja. Postavljati cene, odmeriti vrednosti, si izmisliti ekvivalente, menjavati – to je v tolikšni meri preokupiralo najprvotnejše mišljenje človeka, da v nekem določenem smislu tvori mišljenje samo [...] Kupovanje in prodajanje, skupaj s svojimi psihološkimi pritisklinami, sta celo starejši kot začetki kakršnihkoli oblik in zvez: iz najrudimentarnejše oblike osebnega prava se je, nasprotno, rastoči občutek menjave, pogodbe, dolga, prava, dolžnosti, poravnave najprej *prenesel* na najsurevejše in najprvotnejše družbene komplekse (v njihovem razmerju do podobnih kompleksov), hkrati z navado primerjati, meriti, preračunavati moč z močjo.«<sup>5</sup> Jasno, da Graeber ne more pristati na takšno velikopotezno Nietzschejevo tezo, zato ga odpravi takole: »Obstajajo neizpodbitni razlogi za prepričanje, da je Nietzsche vedel, da je njegova premisa blazna. [...] Se pravi, da Nietzsche izhaja iz vsakdanjih meščanskih predpostavk, a jih prižene do tja, kjer se lahko meščanska publika nad njimi le še zgraža.« (112) Nič čudnega, mimogrede, da jo Deleuze in Guattari, ki se opreta na Nietz-

72

<sup>5</sup> Nav. po: Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*, prevedla Janko Moder in Teo Bizjak, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 256-257.



scheja, odneseta podobno: »Človek bi že iz spodobnosti najraje preslišal zatrevanje Deleuza in Guattarija, češ da 'velika knjiga moderne etnologije ni toliko Maussov *Dar*, kot pa Nietzschejeva *Genealogija morale*'.« (109)

Kakorkoli že, za Graeberja »v resnici to, kar predlaga Nietzsche, ni nikakršna alternativa. Gre le za drugo plat iste fige.« (109) V katerem smislu, na katero drugo plat meri Graeber? »Utegne se zazdeti, da sta si naši zgodbi o nastanku dolga – torej mit o neposredni menjavi in mit o prvotnem dolgu – tako daleč vsaksebi, kot je le mogoče, pa vendar sta po svoje samo dve plati istega kovanca.« (108) Druga plat dolga je namreč denar. Denar in dolg sta se hkrati pojavila na obzorju, zgodovina dolga je tako nujno tudi zgodovina denarja: »[V]logo, ki jo ima dolg v človeški družbi, je najlažje razumeti, če samo sledimo zaporedju oblik, ki jih je skozi stoletja privzemal denar, in načinov, kako so ga uporabljali – pa tudi prerekanj o smislu vsega tega, ki so neizogibno sledila.« (31) Tisto, kar skuša pokazati Graeber, predstavlja pravzaprav sprevrnitev uveljavljene in običajne verzije denarne zgodovine: »V resnici nismo imeli najprej neposredne menjave, pa potem izumili denarja in nazadnje razvili kreditnega sistema. Zgodilo se je ravno obratno. Čemur danes pravimo virtualni denar, to je prišlo najprej.« (57) Tu smo pri osrednjem Graeberjevemu argumentu, ki zadeva tri zgodovinske cikle: »Te cikle bomo najlažje naredili vidne, če bomo natančno še enkrat preučili fenomen, s katerim se ukvarjamo že vso knjigo: gre za zgodovino denarja, dolga in kredita. V trenutku, ko začnemo kartirati zgodovino denarja v zadnjih petih tisočletjih evrazijske zgodovine, se začnejo kazati osupljivi vzorci.« (314) Ti vzorci so naslednji: »Izhodišče pri vsakem poskusu, da bi razbrali te silne ritme, ki opredeljujejo sedanji zgodovinski trenutek, nam bo, če dovolite, naslednja razdelitev evrazijske zgodovine glede na izmenjavanje obdobj virtualnega in kovinskega denarja. Ti ciklusi se začnejo z dobo prvih poljedelskih imperijev (3500-800 pr. n. š.), v katerih je dominiral virtualni kreditni denar. Temu sledi aksialna doba (800 pr. n. š. do 600 n. š.), ki jo bom obravnaval v naslednjem poglavju in v kateri so se uveljavili kovanci in nasploh žlahtne kovine. Srednji vek (600-1450), ko se je vrnil virtualni kreditni denar, bom obravnaval v Deseitem poglavju; v Enajstem pa naslednjo fazo v ciklusu, to je doba kapitalističnih imperijev, ki se je začela okrog leta 1450, ko se je planet na vseh koncih in krajih spet obrnil k zlatu in srebru, in za katero je mogoče reči, da se je zares končala šele leta 1971, ko je Richard Nixon oznanil, da ameriški dolar ne bo več zamenljiv za zlato. Tako se je začela nova faza virtualnega denarja, in res komaj začela, tako da ni mogoče videti njenih končnih obrisov.« (316)

Kot vidimo je temeljni kriterij teh treh velikih ciklusov ravno status denarja v razmerju do zlata, oziroma razmerje med virtualnim denarjem in žlahtnimi kovinami, razmerje med fikcijo, utopijo in nečem čutno oprijemljivim. Če sta se denar in dolg hkrati pojavila na obzorju, se obenem postavlja vprašanje, kaj sploh je denar? Dandanes je, in v tej točki se Graeber opre predvsem na Keynesa, »ves civilizirani denar kartalističen in o tem ni kaj razpravljati.« (77) Denar tako ni stvar, temveč »samo metoda matematične primerjave med rečmi, podobna proporcem: temu, da lahko rečemo, da je en iks enakovreden šestim ipsilonom.« (73) In če denar ni nič drugega kot merska enota, čemu je potem njegovo merjenje sploh namenjeno? »Odgovor je preprost: merjenju dolga. Kovanec je po svojem bistvu zadolžnica.« (64) Če pa »vrednost denarne enote ni mera vrednosti kakega predmeta, marveč le mera zaupanja v soljudi« (65), če »denar nima esence. Denar ni 'realen'; zato je njegova narava od nekdanj, domnevno pa tudi še naprej, vprašanje političnega odločanja« (555), če je denar fiduciaren, pri čemer izraz »fiduciarnost« »izhaja iz izraza za javno zaupanje, za zanesljivost, ki jo skupnost pripisuje svoji gotovini.« (363), če je imela odločitev Richarda Nixona iz leta 1971, da ukine zlati standard dolarja, za posledico to, »da so vse nacionalne valute postale, kakor temu radi pravijo neoklasični ekonomisti, 'fiat' denar, ki ga podpira zgolj zaupanje javnosti« (76), potem je dovolj, da ene (zgrešene) predstave zamenjamo z drugimi, moralnejšimi. Tu nismo daleč od Aristotela,<sup>6</sup> ki meni, da je vrednost denarja zgolj družbena konvencija, ter na drugi strani magije, ki je, zanimivo, za Graeberja druga plat politike (in nemara, bi lahko dodali, tudi ekonomije): »Navsezadnje je politika umetnost prepričevanja; politična dimenzija družbenega življenja je tisto, kar se uresniči, če v reč veruje zadostno število ljudi. Problem je, ker je mogoče to igro učinkovito igrati samo, če tega nikoli ne priznaš: utegne držati, da bi dejansko postal francoski kralj, če se mi posreči prepričati ves svet, da sem francoski kralj, brž ko pa priznam, da svoje pretendenstvo opiram na zgornjo premiso, se ta nikakor ne more uresničiti. V tem smislu je politika zelo podobna magiji – to je tudi eden od razlogov, zakaj se tako politike kot magije tako rekoč vsepovsod pod soncem drži obstret sleparstva.« (512) Navidez smo tu zelo blizu Marxovi pripombi iz *Kapitala* o refleksijskih določitvah: »Taka refleksijska določila [ki jih je Hegel imenoval kategorije refleksije] so sploh stvar zase. Ta človek je npr. kralj le zato, ker se drugi ljudje obnašajo do njega kot podložniki. Oni pa obratni mislijo, da so podložniki zato,

<sup>6</sup> Prim. Aristotel, *Nikomahova etika*, 1133a29-31. (Slov prev. 2002, str. 167)

ker je on kralj.«<sup>7</sup> Zdi se, da sam Graeber pride zelo blizu temu, ko obravnava problem časti: »Problem pa je v tem, da je čast po definiciji nekaj, kar je najti le v očeh drugega.« (240) Zakaj potem tega istega ne aplicira na vsa družbena razmerja? Zato, ker je prepričan, da, kot sledi iz njegovega lastnega primera francoškega kralja, druge prepričam na osnovi dejstev in faktov. Takoj, ko ti spoznajo svojo zmoto, se učinek razblini. Tu smo daleč od Marxove opredelitve fetišizma: »Nasprotno pa blagovna forma in vrednostno razmerje delovnih produktov, v katerem se predstavlja, nima absolutno nič opravka z njihovo fizično naravo in iz nje izviraječimi odnosi med rečmi kot takimi. To je le določeno družbeno razmerje med ljudmi samimi, ki tu zanje privzame fantazmagorično formo razmerja med rečmi. Da bi zato našli analogijo, se moramo zateči v megleno področje religioznega sveta. Tu so produkti človeške glave videti kot samostojne podobe, ki so obdarjene z lastnim življenjem in so v odnosih med seboj in z ljudmi. Tako je v blagovnem svetu s produkti človeške roke. To imenujemo fetišizem, ki se lepi na delovne produkte, brž ko se producirajo kot blaga in ki je zato neločljiv od blagovne produkcije.«<sup>8</sup>

Ena izmed glavnih pomanjkljivosti Graeberjevega prikaza tega, kako je prišlo do prevlade dolga je pravzaprav na dlani – nahaja se v njegovem anarhizmu in spontanem materializmu. Ta materializem ni ne dialektičen ne historičen, saj način produkcije postavlja v oklepaj. V resnici Graeber dosledno minimalizira ekonomijo, in posledično tudi Marxovo kritiko politične ekonomije. Ne gre le za to, da je Marx omenjen le nekajkrat, da je Engels obtožen nič drugega kot tega, da je bil »tako po rodu kot po senzibilnosti buržuj (bil je eden od stebrov kölnske borze« (510, op. 85) in da je po Graeberju Marx napisal *Kapital* zato, »da bi pokazal, zakaj se nam, tudi če začnemo pri utopistični viziji ekonomije – s pogojem, da dovoljujemo nekaterim, da imajo nadzor nad produktivnim kapitalom, druge pa prepuščamo stanju, v katerem nimajo prodati kaj drugega kot svoje možgane in telo –, dogaja, da je rezultat v marsičem komaj kaj drugačen od suženjstva, in zakaj se bo sistem kot celota nazadnje sam uničil. Kot kaže, pa se pozablja na to, da ima njegova analiza značaj pogojnika. Marx se je dobro zavedal, da je v Londonu njegovega časa veliko več čistilcev čevljev, prostitutk, batlerjev, vojakov, krošnjarjev, dimnikarjev, prodajalk cvetja, uličnih godcev, kaznjencev, varušk in izvoščkov kot pa tovarniških delavcev. Sploh ni trdil, da je dejanski

<sup>7</sup> Karl Marx, *Kapital*, 1. zvezek, str. 59, op. 21.

<sup>8</sup> Karl Marx, *Kapital*, nav. delo, str. 72-73.

svet takšen kot v *Kapitalu*. A če je sploh kaj, kar se nam kaže iz pregleda zadnjih nekaj stoletij svetovne zgodovine, potem se nam kaže prav to: namreč da imajo utopične vizije svojo moč.« (529)

Toda težava z Marxom ni v tem, da bi slednji pač prikazoval moč določenih utopij, težava je v tem, da je od prvega poglavja *Kapitala* dalje Marx dokazoval, zakaj določene utopije, ali pa fantazmagorije, *nujno* spremljajo določeno prakso, določen način produkcije in zakaj se nujno sprevrnejo. Drugače rečeno, pravi problem za Marxa ni v tem, da prodremo do nekakšnega mistično »skritega jedra« blaga, da potem pojasnimo, kako je delo, ki smo ga porabili za njegovo produkcijo, vir vrednosti, temveč, zakaj samo delo privzema formo blagovne vrednosti in zakaj lahko svoj družbeni značaj uveljavi zgolj v blagovni formi svojega produkta: »Določanje velikosti vrednosti z delovnim časom je torej skrivnost, ki je skrita pod pojavi v gibanjih relativnih blagovnih vrednosti. Odkritje te skrivnosti odpravi videz, kakor da se velikosti vrednosti delovnih produktov določajo zgolj slučajno, nikakor pa ne odpravi njihove stvarne oblike.«<sup>9</sup> Toda to konec koncev pokaže že klasična politična ekonomija in Marxova naloga je pokazati, »od kod torej izvira skrivnostni značaj delovnega produkta, brž ko privzame blagovno obliko? Očitno iz te oblike same.«<sup>10</sup> Kot poudarja Sohn-Rethel je politična ekonomija vsekakor analizirala vrednost in njeno velikost ter pri tem tudi odkrila vsebino, ki se skriva za tema formama. Toda, niti enkrat pa si ni »ni zastavila vprašanja, zakaj je neka vsebina privzela ravno takšno formo, tj. zakaj je delo izraženo v vrednosti in zakaj je merjenje dela z njegovim trajanjem izraženo z velikostjo vrednosti produkta.«<sup>11</sup>

76

Problem za Graeberja je drugje. Svojo tezo, da sta dolg in denar dve plati istega, pri čemer denar ni nič drugega kot merska enota merjenja dolga, bo povezal s tezo, »da sta elementa – nasilje in kvantifikacija – intimno povezana« (22). V tej točki se skliče na antropološko avtoriteto Keitha Harta in na njegov argument o kovanecu<sup>12</sup>: »Oglejte si kak kovanec, ki ga imate v žepu. Na eni strani ima 'grb' – to je simbol politične oblasti, ki je dala kovanec skovati; na drugi strani pa 'cifro' – natančno opredelitev vrednosti, ki jo ima kovanec v menjavi. Ena plat nas opominja, da za denarjem stoji država in da gre pri njem za razmerje med

<sup>9</sup> Karl Marx, *Kapital*, 1. zv., Ljubljana: CZ 1986, str. 75.

<sup>10</sup> Karl Marx, *Kapital*, str. 72.

<sup>11</sup> Alfred Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labor*, London, 1978, str. 31.

<sup>12</sup> Prim. Keith Hart, »Heads or Tails? Two Sides of the Coin«, *Man(n-s)*, št. 21, str. 637-656.

ljudmi znotraj družbe, morda za simbol. Druga pa nam ga kaže kot predmet, ki ga opredeljuje razmerje z drugimi rečmi.« (104) Tako države uporabljajo davke za to, da ustvarjajo denar, »to pa lahko počnejo, ker so postale varuhinje dolga, ki ga imajo državljani med sabo. Ta dolg je bistvo družbe kot takšne. Obstaja že dolgo pred denarjem in trgov, in denar in trg sta samo načina, kako je mogoče do njega cepiti koščke.« (80) »To se zdi spet bizarno, ker smo pač vajeni predpostavke, po kateri sta kapitalizem in trg ena in ista reč, a kot je opozoril veliki francoski zgodovinar Fernand Braudel, je v njiju treba v mnogočem videti tudi nasprotji. Medtem ko je trg sredstvo za menjavo blaga s pomočjo denarnega medija – zgodovinsko torej možnost za tiste, ki imajo preveč žita, da ga zamenjajo za sveče in obratno (v ekonomistični okrajšavi gre pri tem za B-D-B oziroma za proces blago-denar-blago) –, je kapitalizem predvsem umetnost takšne uporabe denarja, ki prinaša več denarja (D-B-D).« (386-387)

Tako pridemo do tistega, kar tvori jedro Graeberjevega argumenta: »trg, država, vojna in religija [se] neprenehno razdvajajo in spajajo drug z drugim.« (367) Drugače rečeno, »se zgodovinsko gledano vojna, država in trgi medsebojno hranijo. Zavojevanje prinese davke. Davki se pogosto namenjajo stvaritvi trgov, da so pri roki vojakom in upraviteljem. V specifičnem primeru Mezopotamije je vse to sovpadlo, in na lepem je prišlo do zadolženosti, ki je grozila, da bo vsa medčloveška razmerja – s tem pa tudi žensko telo – spremenila v potencialno tržno blago.« (258) Če je bilo že nekdanje v Mezopotamiji potencialno vse tržno blago, kako to, da Graeber ne tematizira vprašanja od kod *danes* poblagovljenje tako rekoč vsega? Res je, da prepričljivo vztraja pri tem, da kaj takega kot je prosti trg ne obstaja in ni nikoli obstajalo, toda dlje od tega ne pride: »To je velika past 20. stoletja: na eni strani logika trga, kjer si radi domišljamo, da smo na startu vsi posamezniki, ki si niso medsebojno prav nič dolžni. Na drugi strani pa logika države, po kateri smo vsi že od začetka obremenjeni z dolgom, ki ga ni mogoče nikoli zares odplačati. Nenehno nam pripovedujejo, da gre pri tem dvojem za nasprotji in da sta to edini realni človeški možnosti. A ta dihotomija je lažna. Trge so ustvarile države. Trgi potrebujejo države. Prvi ne morejo brez drugih, druge ne brez prvih, vsaj če govorimo o čem, kar je vsaj podobno oblikam, ki jih poznamo danes.« (102-103)

Znova lahko vidimo, kako Graeber na nek način vpelje problem izbire in odločitve: države so se *odločile*, da potrebujejo trge in ti jih potrebujejo. Kot da bi šlo za vprašanje dovoljenja in pristanka, v stilu, kako lahko »dovoljujemo

nekaterim, da imajo nadzor nad produktivnim kapitalom, druge pa prepuščamo stanju, v katerem nimajo prodati kaj drugega kot svoje možgane in telo« (529). Ker noče ali pa ker ne zmore iti konkretnije v politično filozofijo, ki se zanj na nek način konča s teorijo naravnega prava, tako ne pride do problema, kako je mogoče nek del svojega časa »odtujiti«. Namesto, da bi šel po tej poti prek Rousseauja, Hegla in kar bi ga pripeljalo do Marxa, omenja »čudno afiniteto med mezdnim delom in suženjstvom« (525), vse pa se zanj vrti okoli vprašanja izbire in vprašanja odločitve, morale o tem, kakšna razmerja hočemo imeti z drugimi. V tej točki se opira na svojo tezo o intersubjektivnih razmerjih, pri čemer loči tremi temeljnimi oblikami komunizmom, menjavo in hierarhijo. Sam izraz »komunizem« je namenoma izbran zato, da bi provociral. V resnici pa sploh ne gre za tisto, kar si običajno predstavljamo pod tem izrazom, temveč za neko obliko prijateljstva, tovarištva, ki že obstaja in ki obstaja prav v vsaki družbi: »[...] sodelovanje ni prazna beseda. V resnici je *komunizem temelj vse človekove zmožnosti za druženje*. Brez tega ne bi bilo družbe. Vselej velja predpostavka, da lahko od vsakogar, če le ni sovražnik, pričakujemo toliko, kolikor je zmožen, vsaj do neke mere: tako da, recimo, ne ve, kako se kam pride, oni pa pozna pot do tja.« (136) »Temeljni komunizem« je tako »tih sporazum glede tega, da se bodo ljudje, če niso ravno sovražniki in če je potreba pripoznana kot dovolj velika, oziroma cena, ki jo je treba plačati, dovolj razumna, ravnali po načelu 'vsak po svojih zmožnostih, vsakomur po njegovih potrebah'. Različne skupnosti se pri tem držijo različnih meril.« (138) Gre za neko temeljno vez vsake družbe, pri kateri »obveznost, da si delijo živčevje in vse drugo, kar še velja za osnovno potrebščino, praviloma postane temelj vsakdanje morale v družbi, katere člani se imajo za enake.« (139) Pri tem je pomembno poudariti, »da pri deljenju ne gre zgolj za vprašanje morale, marveč tudi za užitek. Samotarski užitki bodo vselej obstajali, a za večino ljudi najbolj uživaške dejavnosti vselej vsebujejo takšno ali drugačno soudeležbo v skupnem: tu gre za glasbo, za jedila, za opojila, mamila, opravljanje, dramatisiranje, posteljo. V srčiki reči, ki so nam zabavne, kakor da bi bil nekakšen komunizem čutov.« (140) Komunizem torej ne temelji na recipročnosti, na tem temelji druga temeljna oblika intersubjektivnih razmerij, menjava, ki je »dvosmerni proces med dvema stranema, od katerih vsaka vrača milo za drago – dobresedno, ali v prenesenem pomenu. Zato lahko govorimo o izmenjavi par besed, o izmenjavi težkih besedi, o izmenjavi udarcev, celo o izmenjavi krogel. [...] Pravzaprav imamo tukaj nekakšen paradoks: vsaka stran spet in spet poskuša preseči nasprotno, a če nobena ni povsem poražena, je še najlažje odnehati v trenutku, ko se obema zdi, da je rezultat bolj ali manj ize-

načen. Ko se lotimo izmenjave materialnih dobrin, bomo zaznali isto napetost. Velikokrat gre za tekmovalnost; če nič drugega, obstaja vselej možnost, da bo ta izbruhnila.« (146) Toda, »vse človeške interakcije niso oblike menjave. Samo nekatere so takšne. Menjava spodbuja posebno vrsto umevanja človeških razmerij. Tako je zato, ker menjava implicira enakost, vendar tudi vsaksebnost. Natanko v trenutku, ko gre denar nazaj iz roke v roko, ko je dolg izplačan, se vzpostavi spet enakost in stráni lahko gresta vsaksebi in jima ni treba imeti nobenega stika več.« (173) In če menjava implicira formalno enakost, oziroma vsaj možnost enakosti, tega, da drugemu vsaj načeloma lahko vrnemo »milo za drago«, pa »v razmerjih, ki temeljijo na izrecni hierarhičnosti – se pravi, razmerja med najmanj dvema stranema, od katerih velja ena za večvredno –, sploh ni recipročnosti. To je težko opaziti, ker táko razmerje pogosto upravičujejo z izrazi recipročnosti ('kmetje prispevajo hrano, gospoda prispeva zaščito'), a načelo, ki se ga držijo, je popolno nasprotje recipročnosti.« (154-155) V tem kontekstu Graeber omenja neskončno kompleksnost sholastične družbe, ki se jo na koncu običajno zva-ja na znano DUBYJEVO formulo tridelne ideologije Indoevropcejev »eni molijo, drugi se bojujejo, tretji pa delajo«. (162) Toda Graeber nadaljuje takole: »Cela hierarhija je bila zanje v skrajni posledici recipročna, čeprav ni imela ta formula nobene zveze z dejanskimi odnosi med duhovščino, viteštvom in kmetstvom na 'terenu'« (162) Tako kot trgi niso nekaj realnega, temveč zgolj modeli, s katerimi – in to ni nič narobe, pripominja Graeber –, si ekonomisti pojasnjujejo realnost. Diagrami, ki jih uporabljajo antropologi nikoli ne ustrezajo povsem tistemu, kar ljudje v resnici počnejo. Na enak način komunizem, menjava, hierarhija ne predstavljajo pravih razmerij: »Moral bi znova poudariti, da tukaj ne govorimo o različnih tipih družbe (kot vidimo, je dvomljiva že sama ideja, da smo bili sploh kdaj organizirani v ločene 'družbe'), ampak o moralnih načelih, ki vedno in povsod koeksistirajo. Vsi smo komunisti, ko gre za najbližje prijatelje, in fevdalna gospoda, ko gre za male otroke. Težko si je zamisliti družbo, v kateri ljudje ne bi bili tako eno kot drugo.« (162) Ljudje pač poljubno prehajajo iz enih razmerij v druge – »podobno lahko komunistična razmerja zlahka zavijejo v razmerja hierarhične neenakosti – pa tega pogosto nihče ne bo opazil.« (164)

Tako na koncu tudi pridemo do dolga, ki je dojet kot sporazum in kot pogodba: »Ta sporazum med enakima, po katerem si (vsaj začasno) nista več enaka, se mi zdi ključnega pomena. Je namreč esenca tega, čemur se reče 'dolg'.« (171) Kaj je potemtakem dolg? »Dolg je zelo specifična reč, ki nastaja v specifičnih situacijah. Predvsem terja razmerje med dvema človekoma, ki drug drugega ni-

mata za fundamentalno različna človeka, ki sta si vsaj potencialno enaka, ki sta si v vsem, kar je zares pomembno, dejansko enaka, nista pa si enaka v danem trenutku – ob vsem tem pa imata na voljo tak ali drugačen način, da med sabo poravnata reči.« (171) Drugače rečeno, »[d]olg je tisto vmes v času, ko udeleženca še ne moreta iti vsak po svoje, saj si nista enaka, vendar je med njima že senca prejalislejšnje enakosti. Tako rekoč vse, kar je zanimivo, se zgodi tu vmes, saj vzpostavitev enakosti odpravlja *raison d'être* samega razmerja.« (173-174) Dolg je torej »utemeljen v domnevni enakosti« (123) in vsaj »po definiciji nekaj, kar je vsaj načeloma možno poplačati.« (89) To pa pomeni, da dejansko neodplačljivega dolga v resnici sploh ni. »Vse dokler pa je dolg nepoplačan, velja logika hierarhičnosti. Tu ni več recipročnosti. [...] Prav zato so tako težavne in mučne tiste situacije, v katerih je dolg dejansko nemogoče vrniti z enako mero. Ker sta si upnik in dolжник konec koncev enaka, je očitno, da je nekaj narobe z dolžnikom, ki ne zmore tistega, kar bi mu povrnilo enakost; se pravi, da si je sam kriv.« (172) Potemtakem je dolg »samo menjava, ki ni izpeljana do konca« (173), oziroma, »po definiciji pogodba med dvema enakima stranema – vsaj v tem smislu, da sta si enaki v svoji udeleženi v pogodbi –, ki jo je mogoče in treba izpolniti.« (382)

Toda kako se neka moralna zaveza sprevrne, »kako je mogoče, da se začne na moralno obligacijo med ljudmi gledati kot na dolg, kar nazadnje upravičuje ravnanja, ki bi se sicer zdela do kraja nemoralna?« (229) Temeljno vprašanje je za Graeberja v tem, »kako se humane ekonomije skupaj s svojimi družbenimi valutami [...] lahko predrugačijo v kaj tretjega« (237)? S tem pa pridemo do temeljnega vprašanja, kako je možno gospostvo in kako je možno suženjstvo: »Čezatlanska trgovina s sužnji je bila v celoti velikanska mreža kreditnih razmerij.« (216) V čem korenini sodobno suženjstvo, ki ga imenujemo mezдно delo in kako sploh pridemo do kapitalizma? Stari Rim in rimsko pravo pozna le zasebno lastnino, »ideja o absolutni zasebni lastnini je v resnici izvedena iz sužnosti« (293), drug pomemben prelom pa predstavlja teorija naravnega prava, ki nastopi konec srednjega veka: »Pomembno je, da ni nič inherentno protinaravnega oziroma nelegitimnega v zvezi z idejo, da je svoboda *lahko* naprodaj« (304) »Nekdanje suženjstvo je odpravljeno, a sama zamisel, da se lahko človek sam od sebe vsaj začasno (kot vemo vsi, ki delamo od devete do pete) odreče svoje svobode, se še kar ohranja. Pravzaprav to odloča o tem, kaj mora velika večina početi v svojem budnem času, z izjemo tistega na koncu tedna. Nasilje je večidel pometeno pod preprogo.« (310) Toda, »[č]e naše politične in pravne ideje dejansko temeljijo v logiki sužnjelastništva, kako, da smo ga sploh lahko odpravili« (312)? Nič ču-



dnega, da, kot so poudarili že številni kritiki, Graeberjeva razlaga nastanka kapitalizma nenavadno veliko prostora nameni anekdotam o prevaraha in ropanju konkvistadorjev Pizzara in Cortésa, (Prim. 470 in sl.), s katerimi skuša pojasniti »od kod potem ta nepopustljivi gon po še in še« (472), zgodbi o tem, kako »so vsa moralna razmerja začela veljati za razmerja dolga« (492), vprašanju »o tem, kako se je ekonomija zaupanja (kredita) spremenila v ekonomijo interesa (obresti)« (497). Tu smo znova priča priljubljenemu Graeberjevemu instrumentu preobrata, s katerim »preobrača na glavo naše domneve [...] ker smo bili vajeni za vzpon kapitalizma kriviti neko reč z nedoločenim imenom 'trg'« (489): »Če si zares želimo razumeti izvire svetovne zgodovine, potem nikakor ne moremo začeti v Evropi. Prava zgodba medtem namreč pripoveduje, kako je Kitajska opustila rabo papirnega denarja.« (463). Drugače rečeno: »Vajeni smo pogleda, češ da je moderni kapitalizem vzniknil (vštric z modernimi ustanovami demokratične vladavine) šele pozneje: v času revolucij – industrijske, ameriške, francoske –, torej zaporedja globokih prelomov na koncu 18. stoletja, ki so se do kraja institucionalizirali šele po koncu napoleonskih vojn. Tu pa se znajdemo pred nenavadnim paradoksom. Kaže, da so skoraj vsi elementi finančnega aparata, ki ga zdaj enačimo s kapitalizmom – centralne banke, delniški trgi, prodaja brez kritja, borzne hiše, špekulativni baloni, sekurativizacija, anuitete –, nastali ne le pred samo ekonomsko vedo (kar morda niti ni tako presenetljivo), ampak tudi pred nastankom tovarn in mezdnega dela kot takega. To je res izziv za utrjene načine umovanja. Tovarne in delavnice imamo za 'realno ekonomijo', vse drugo pa je zgolj nadstavba, postavljena na ta temelj. A če je bilo zares tako, kako je potem mogoče, da je nadstavba nastala najprej? Je mar mogoče, da sanjarjenje o sistemu priključuje sistem v dejanskost?« (516)

Spet smo pri že znanem: dovolj je, da si nekaj zamislimo in morda se to uresniči: »politična dimenzija družbenega življenja je tisto, kar se uresniči, če v reč veruje zadostno število ljudi« (512). Resda je kapitalizem »sistem, ki temelji na moči in izključevanju« (567) in resda »je svet spremenil v mnogočem, in poti nazaj ni« (571). Toda, kapitalizem ni sistem, ki bi bil večten, še več, obstaja potreba »kapitalizma, da si zamišlja ali celo sam reproducira sredstva lastnega skorajšnjega uničenja« (537). Ne le tako, da po drugi svetovni vojni celoten sistem temelji na »vlogi vojne in vojaške sile. Obstaja dober razlog, da ima čarovnik to čudno zmožnost delanja denarja iz nič. Za hrptom mu namreč stoji nekdo s pištolo« (542): »Mnogi so mnenja, da je Nixon z ločitvijo dolarja spremenil ameriško valuto v čisti 'fiat' – v navaden narezan papir, ki sam po sebi ni nič vreden, in ki

velja za denar samo zato, ker to zahteva vlada ZDA. V tem primeru bi se dalo lepo pokazati, da valuto poslej podpira zgolj še ameriška vojaška moč«. Toda, če »ameriška imperialna oblast temelji na dolgu, ki ne bo nikdar – ker tudi ne more biti – odplačan« (547) in če je nova globalna valuta »zakoreninjena v vojaški moči celo še bolj, kot je bila stara.« (549), pa ni nobene garancije, da bo ta igra večno trajala. Očitno obstaja »med igro na srečo in apokalipso globlja povezava. Kapitalizem je sistem, ki iz hazarderja dela ključni delec svojega delovanja, kakor ga ni nikoli prej noben sistem: a obenem se zdi, da je kapitalizem enkratno nezmožen verjeti v svojo večnost.« (533). S finančno krizo, finančnimi baloni in špekulanstvom »je kompletna mašinerija razpadla in znašli smo se v čudnem položaju, v katerem si ne znamo niti zamisliti več kakega drugega načina ureditve. Edino, kar si še znamo zamisliti, je katastrofa« (570).

Tu, kjer bi se morali zadev lotiti podrobneje, se resda lahko strinjamo z Graeberjem, da »imajo utopične vizije svojo moč« (529) in da drugačen svet je mogoč, toda vsekakor vse le ni tako preprosto, kakor svoje delo zaključuje Graeber: »Oblastni razred ZDA ne dovoljujejo pa nikomur, da bi podvomil o svetem načelu, po katerem moramo vsi poravnati svoje dolgove. A zdaj se je načelo izkazalo za nesramno laž. Ko vidimo, dolgovi ne poravnajo res 'vsi', ampak samo nekateri. Ničesar ni, kar bi moglo biti pomembnejše od tega, da zberemo vsakogaršnje dolgove, naredimo črto pod moralo, ki smo je vajeni, in začnemo na novo. [...] Kaj bi drug drugemu obetali možje in žene, ki bi bili zares osvobojeni? V tem hipu tega ne vemo. Bolj umestno je vprašanje, kako naj pridemo do tja, kjer bomo znali poiskati odgovor na to. In prvi korak na tem potovanju je, da kar v najširšem okviru sprejmemo, da nam nihče nima pravice govoriti, koliko smo dejansko vredni, in da nam prav tako tudi nima nihče pravice reči, kaj smo v resnici dolžni.« (581)

Maurizio Lazzarato\*

## Ob ponovnem branju Lenina

Je mogoče ločiti tako imenovano realno ekonomijo od tako imenovane virtualne ekonomije, industrijski in trgovski kapital od finančnega? Je mogoče razumeti ekonomski cikel kapitala kot prehajanje od materialne akumulacije k finančni akumulaciji (Giovanni Arrighi)? Je finančni kapital nekakšna specifika našega časa, ker naj bi bil monetarni izraz kognitivne ekonomije, informacijske družbe in družbe znanja (Mouhoud el Mouhoub)? Ali pa morda ustvarja neka- kšno degeneracijo, »eksces«, anomalijo industrijskega kapitala in njene etike, dela in navora?

Branje Leninovega dela »Imperializem kot najvišji stadij kapitalizma« in nabora preostale ekonomske literature, ki iz tega dela izhaja, nas sili k redefini- ciji koncepta kapitala izhajajoč iz finančnega kapitala in k orisu periodizacije razvoja kapitalizma, ki bi upoštevala njegovo funkcijo »nadvlade«. Kapital je več od opisanega industrijskega in trgovskega kapitalizma v prvi in drugi knji- gi Marxovega »Kapitala«, saj ima finančni kapital za svojo končno uresničitev. Edinole finančni kapital lahko kapitalu zagotavlja enovitost in koherenco, saj ga vzpostavlja v njegovi celovitosti. Finančni kapital torej še zdaleč ni degeneracija industrijskega kapitala, saj predstavlja njegova formula (A–A') najbolj »čisto« obliko njegove dinamike, dinamike denarja, ki se samo-oplaja tako, da si prilaj- šča vsakovrstne oblike vrednosti.

Izhajajoč iz Leninove knjige lahko opredelimo dvojje zelo različnih vladavin fi- nančnega kapitala, ki ju ločujejo obe svetovni vojni, evropske državljanske voj- ne, kriza konec dvajsetih let prejšnjega stoletja, *New Deal*, zlata tri desetletja po drugi svetovni vojni in hladna vojna: prvo je bilo med letoma 1870 in 1914, ko se je *prvikrat* razvil celoten kapitalski proces, ki je vključeval tako industrijski in trgovski kot tudi finančni kapital, temu pa je pripadala nadvlada nad drugima dvema, drugo pa traja od sedemdesetih let prejšnjega stoletja, ko niti ne mo- remo več govoriti le o nadvladi, temveč o preoblikovanju družbe in celotnega planeta iz izhodišč, ki jih postavljata finančni kapital in njegova aksiomatika.

\* Neodvisni raziskovalec, Pariz, Francija

Obdobje, ki je bilo med tema dvema različnima »nadvladama«, keynesijanstvo/fordizem, je bolj kot kaj drugega političnoekonomska izjema, katere izrazita značilnost je bila nevtralizacija politične moči finančnega kapitala, ki je bil zveden na svojo preprosto »ekonomsko« funkcijo financiranja industrijskega kapitala, tega pa je »upravljal« politični kompromis med kapitalisti in sindikati pod nadzorom države.

### Imperializem kot finančni kapital

Lenin definira imperializem kot »obdobje finančnega kapitala in nato monopopolov«. V polemiki s Kautskim, ki ima »imperializem za produkt visoko razvitega industrijskega kapitalizma«, v katerem predstavljajo železnice končni rezultat proizvodnje glavnih kapitalističnih industrijskih panog tistega obdobja (kovinsko-predelovalne industrije in rudarstva), Lenin trdi, da »ta definicija ni vredna niti počenega groša«, saj »za imperializem kot zanalašč ni značilen industrijski, temveč finančni kapital«.<sup>1</sup>

Ta nadvlada finančnega kapitala pa ni nikakršna anomalija kapitalizma. Nasprotno, ta nadvlada sklene kapitalski cikel. Samogibnost procesa oplajanja denarja, ki ga je Marx opisal na teoretičen način, se v praksi v celoti izrazi šele tedaj, ko finančni kapital že ima določeno konsistenco.

Lenin razlaga finančni kapital kot »spajanje, zraščanje bank z industrijo, da si peščica monopolistov podreja trgovskoindustrijske operacije vse kapitalistične družbe«<sup>2</sup>.

Hilferding pa opredeli finančni kapitalizem še bolj natančno. S finančnim kapitalom »se vse posamezne oblike kapitala združijo »v skladno celoto, ki upošteva zakone svojega neskončnega oplajanja.«

<sup>1</sup> Vladimir Ilič Uljanov Lenin, *Imperializem kot najvišji stadij kapitalizma*, prevedel Ciril Štrukelj, Cankarjeva Založba, Ljubljana, 1970, str. 89.

<sup>2</sup> *Ibid.*, str. 33 in 45.

Finančni kapital se pojavi kot denarni kapital, ki mu je lastna oblika gibanja A–A', to pa pomeni denar, ki prinaša denar, kar je najbolj splošna in najbolj materialna oblika gibanja kapitala.<sup>3</sup>

Torej prehod industrijskega kapitala od oblike A–M–A' k še bolj deteritorializirani obliki A–A' ni nobena novost.

Vsi, ki razmišljajo o ločevanju med nekakšnim »zdravim« industrijskim kapitalom in nekakšnim »perverzним« oziroma moralno spornim finančnim kapitalom, v nedogled obnavljajo nesporazum: Kapital ni namenjen produkciji temveč lastnemu oplajanju, to pa služi prilaščanju. Produkcija sama zase ni nič, če ne zagotavlja uresničevanja formule A–A'.

## Lastnina

Na prav tak način se uveljavlja neka nova in nadvladujoča oblika lastnine. Finančni kapital posploši in ireverzibilno ukinja ločevanje med »lastnino« in upravljanjem s produkcijo. Narava lastnine, ki ni več neposredno povezana s produkcijskimi sredstvi produkcije, tako kot je bila pri Marxu, se v svoji najčistejši obliki odraža na borzi.

Lastnina se ne izraža več v nekem opredeljenem odnosu produkcije in postane vir dohodka, ki se pojavi kot povsem neodvisen od kakršne koli dejavnosti.<sup>4</sup>

»Vsaka lastnina je kapital«, še poudarja Hilferding, »dolgovi so prav tako kapital, kar je očitno pri vsakem posojilu državi, in ves kapital je enak ter se uteleša v koščkih potiskanega papirja, ki rastejo in padajo na borzi.«<sup>5</sup>

Namesto da bi lastnina, ki je na borzi, predstavljala izkrivljenost, ki kliče po moralni obsodbi prilaščanja industrijskega kapitalista, se kaže kot najbolj ustrezen in najbolj splošen izraz kapitalističnega prilaščanja.

---

<sup>3</sup> Rudolf Hilferding, *Le capital financier*, <http://www.marxists.org/francais/hilferding/1910/lcp/index.htm>, str.150

<sup>4</sup> *Ibid.*, str. 99.

<sup>5</sup> *Ibid.*

Na prehodu iz 19. v 20. stoletje je opaziti »ogromen napredek pri podružbljanju produkcije. In to predvsem na področju njenih izpopolnitev in tehničnih inovacij [...] Produkcija postaja družbena, prilaščanje pa ostaja zasebno«<sup>6</sup>, in ga, v velikem deležu, omogoča renta.

## Rentniki in kolektivni kapitalist

Subjektivni pogoj za ta »novi kapitalizem« so rentniki in finančniki, ki so nova poosebljena abstraktnih gibanj kapitala v okviru oblike A–A'.

Premoč finančnega kapitala nad vsemi drugimi oblikami kapitala pomeni gospodujoč položaj rentnika in finančne oligarhije.<sup>7</sup>

Tako finančni kot industrijski kapital ustvarjata neko razmerje moči. Treba bo torej dopolniti to razmerje in poosebitve, ki ga utelešajo. Če predstavljajo rentniki v tem razmerju en pol (upniki), predstavljajo dolžniki drugega.

Leninistična analiza ima, predvsem pri razumevanju vloge borze, več šibkih točk. Lenin je namreč prepričan, da je borzi usojen samoizbris z izginotjem svobodne konkurence in vzpostavitvijo monopolov, medtem ko borza za Hilferdinga in pozneje tudi za Keynesa opravlja neko temeljno funkcijo, saj skrbi za likvidnost denarja in omogoča njegovo takojšnjo razpoložljivost. »Ogromni« imobilizirani kapitali v veliki industriji potrebujejo institucijo, ki je sposobna zagotavljati, da je denar likviden, torej mobilien.

»Ponovno rojevanje finančnega kapitala« od konca sedemdesetih let prejšnjega stoletja, ki ne pomeni zgolj ponovnega rojevanja špekulacij in rente, ampak tudi »kapitala« v njegovi najbolj »splošni« in abstraktni obliki, bo potekalo prek borze in finančnih institucij, ki bodo skupaj razgrajevale tiste dispozitive, ki omogočajo likvidnost kapitala.

Čeprav ima Leninova »ekonomska« analiza nekaj šibkih točk, vendarle zadene osnovno politično poanto. Zdi se sicer, da banke »opravljajo čisto tehnične operacije«, vendar se v resnici ne omejujejo le na zbiranje ogromnih količin kapita-

<sup>6</sup> *Ibid.*, str. 39.

<sup>7</sup> Lenin, *Imperializem kot najvišji stadij kapitalizma*, str. 57.

lov, temveč tudi centralizirajo informacije in vednost o celotnem ciklu produkcije. Tiste informacije in vednost, ki posameznim kapitalistom uhajajo.

(Ta) peščica monopolistov (si) podreja trgovskoindustrijske operacije, ker ji bančne zveze, tekoči računi in druge finančne operacije omogočajo, da se spočetka *natančno informira* o poslovnih razmerah posameznih kapitalistov, da jih nato *kontrolira* [...] in da končno *povsem odloča* o njihovi usodi.<sup>8</sup>

Finančni kapital v tem »novem kapitalizmu« še zdaleč ni le posebljenje predatorstva in pohlepa, temveč predstavlja »kolektivnega kapitalista«, ki je hkrati center obvladovanja svetovnega trga in promotor ponovne uveljavitve kapitalističnega razreda.

### Periodizacija kapitalizma

Datumi so tu izjemnega pomena. Lenin se strinja z vsemi avtorji, ki jih citira, ko ugotavlja, da se je prehod iz »starega kapitalizma« v »novi kapitalizem« zgodil v desetletju od leta 1860 do leta 1870. V času, ko je Marx *prvič* izdal svojo prvo knjigo »Kapitala« (*in ga je prav zato Lenin poimenoval »novi kapitalizem«*), se je celoten proces oplajanja kapitala podredil vladavini finančnega kapitala. V Marxovem času so bile finance še na čisto začetni stopnji svojega razvoja, zato je svojo analizo lahko oprl le na svoje pojmovanje »denarja«, ne pa na njegovo realnost, čeprav je pri svojem novinarskem delu za New York Daily Tribune v petdesetih letih že zelo dobro doumel moč financ<sup>9</sup>. Tretja knjiga *Kapitala*, v kateri Marx preučuje kreditni denar, je v resnici le skupek raztresenih zapiskov. Engels, ki jih je zbral in razvrstil, v eni od opomb k prav tej knjigi opozarja, da Marx ni mogel poznati sprememb sistema ob koncu osemdesetih let devetnajstega stoletja, ko je svetovni trg postal oprijemljiva resničnost. Kapitalizem se je torej v primerjavi z Marxovim opisom tedaj že korenito spremenil.

Za uveljavitev tega »novega kapitalizma« je treba razlikovati med financami in finančnim kapitalom. Finance lahko najdemo že pri genovskih bankirjih, pa tudi na Nizozemskem v sedemnajstem stoletju, ne da bi šlo za pravi kapitalski proces, kot ga je razumel Marx.

<sup>8</sup> *Ibid.*, str. 33.

<sup>9</sup> Sergio Bologna, *Banche e crisi*, Derive Approdi, 2013.

Od sedemdesetih let devetnajstega stoletja ne moremo več, kot to počne Arrighi, pojmovati kapitalističnih obdobij kot nekakšnega zaporedja in prehajanja materialne akumulacije v finančno akumulacijo, saj je kapitalski cikel, torej celota, sestavljena iz treh oblik kapitala, že povsem razviden. Neoliberalno obdobje je še bolj določno, saj se začne (in tudi končuje, ali pa se bo končalo) s finančnim kapitalom. Financializacija ne nastopi šele po industrijskem kapitalizmu, ampak ga prehiteva in spremlja. Vodi in usmerja novo industrializacijo in mednarodno delitev dela. Iskati nekakšnega Adama Smitha sprva na Japonskem in nato na Kitajskem, ki bi na osnovi materialne produkcije vzpostavil novo nadvlado nad svetom, je nesmiselno. Arrighijev teoretični zastavek je obsojen, da bo spodletel na Kitajskem, tako kot je že spodletel na Japonskem. Razvoj Kitajske poteka bolj ali manj sporazumno z ZDA, v skladu z novo mednarodno porazdelitvijo dela, ki jo še vedno obvladujejo lastniki kapitala.

Hitrost, s katero je kapitalizem mutiral iz fordizma/keynesijanstva v novo neoliberalno obdobje, je vse, ki temu nasprotuje, tako reformiste kot revolucionarje, osupnila. Poskušati slediti tej transformaciji prek »dela« ali tehnoloških inovacij ni bila slaba ideja. Ni pa bilo to dovolj, saj je kapital napravil skok, ki ga je povezal z obdobjem med letoma 1870 in 1914, vendar pa zdaj množica zelo učinkovitih interventnih instrumentov, ki so bili zamišljeni, da bi nadzorovali uničujočo moč A–A', na paradoksalen način tudi sama prispeva k tej dinamiki.

Ekonomistka Suzanne de Bruhnoff, ena največjih specialistk za denar pri Marxu, meni, da je nadvlada finančnega kapitala »začasna«, medtem ko je prav nadvlada industrijskega kapitala velikih fordističnih podjetij ustvarila povsem izjemen in neponovljiv vrivek v zgodovini kapitalizma.

88

Politični nesporazum, o katerem govori Mario Tronti, se ne tiče dejstva, da sta se v šestdesetih in sedemdesetih letih pomešala vznik in zaton kapitala, temveč da ni bila niti s teoretičnega niti z zgodovinskega vidika dovolj upoštevana celovitost kapitalskega cikla, katerega skrajni domet in krono predstavlja finančni kapital.

Preučevanje kapitala se ne more osredotočati zgolj na produkcijo in njene preobrazbe (od manufakture do industrije, do velike industrije in do tako imenovanega post-industrijskega obdobja), saj je treba od leta 1870 v to vključiti finančni kapital, ki zaključuje in politično obvladuje kapitalski proces.



Vsekakor se novi »kolektivni kapitalist« ne vzpostavlja v območju kognitivnega kapitalizma (ali kulturnega ali informacijskega). In v odločilnih bitkah zagotovo nima ključne vloge. Lenin navaja nekega bančnega izvedenca Riesserja, ki je bil prepričan, da so prvi politični spopadi avantgard potekali na finančnem terenu. Zato lahko rečemo, da je nedvomno tudi danes, in to še bolj kot včeraj, prav razmerje upnik – dolжник teren, ki ga je izbral in vsilil kapital, da bi se na njem bila bitka.

## Izvažanje kapitala in kolonializem

Nastanek rente iz profita ni nikakršna novost sodobnega kapitalizma. V tem »novem kapitalizmu« pa je že realnost.

Značilnost nekdanjega kapitalizma, v katerem je vladala konkurenca, je bil izvoz blaga, značilnost zdajšnjega kapitalizma, v katerem vladajo monopoli, pa je izvoz kapitalov.<sup>10</sup>

Evropske imperialistične države s konca 19. stoletja so finančne države v tem smislu, da je eden od pomembnih delov njihovega bogastva prihajal od investicij v tujini, tudi in predvsem v njihovih lastnih kolonijah.

Malo pred prvo svetovno vojno so okoli štirideset odstotkov francoskega nacionalnega bogastva predstavljali prenosljivi vrednostni papirji [...], od teh je bilo med tretjino in polovico tujih [...] Bolje je šlo le še Veliki Britaniji, kjer so leta 1907 investicije v tujino predstavljale skoraj štirideset odstotkov nacionalnega bogastva Britancev.<sup>11</sup>

V zvezi s tem ima neki nemški avtor, ki ga navaja Lenin, izjemno zanimivo opazko, ki nam ponudi vpogled v razumevanje kredita in dolga kot razmerja s specifično močjo. Najprej potrди ugotovitve večine opazovalcev tistega obdobja.

Anglija prerašča postopno iz industrijske države v upniško državo.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> *Ibid.*, str. 100.

<sup>11</sup> Suzanne Berger, *Notre première mondialisation*, La république des idées / Seuil, 2003, str. 26.

<sup>12</sup> Lenin, *Imperializem kot najvišji stadij kapitalizma*, str. 99.

Prav tako tudi potrdi, da se znotraj nacionalnega bogastva Anglije »renta« povečuje hitreje od »profita« (v nekem drugem odlomku, ki ga citira Lenin, ugotavlja vrednost te razlike: renta je devetkrat višja od profita).

Ne glede na absolutno povečanje industrijske proizvodnje in industrijskega izvoza dobivajo dohodki od obresti in dividend, od emisij, komisij in špekulacije čedalje večji relativni pomen za vse narodno gospodarstvo. Po mojem mnenju je prav to dejstvo ekonomski temelj imperialističnega poleta.<sup>13</sup>

Novost, ki jo Schulze-Gaevernitz ponovno vpelje, je razmerje upnik-dolžnik kot odnos moči in oblasti. »Kreditodajalec je še trdneje povezan z dolžnikom, kot so prodajalci povezani s kupci«, kar pomeni, da je razmerje upnik – dolžnik še bolj obvezujoče kot odnos kupec – prodajalec. Lenin in avtorji, ki jih navaja, se v svoji analizah<sup>14</sup> vsi sklicujejo na razmerje dolžnik – upnik, vendar se to razmerje tiče le razmerij, ki jih vzpostavljajo med seboj države, in odnosov moči med kapitalisti. Velika novost financializacije sodobne družbe pa je, da se to razmerje prek potrošniških kreditov in predvsem prek suverenega dolga države razširja na celotno družbo. Značilnosti finančnega kapitala ostajajo še vedno prodaja, kupovanje in zavarovanje kreditov/dolgov, natanko tako kot pred prvo svetovno vojno, vendar pa se od osemdesetih let preteklega stoletja razmerje krediti – dolgovi posplošuje na katero koli vrsto storitev (potrošnja, izobraževanje, zdravstvo, pokojnine itn.).

V kapitalizmu *new deala* in povojnih zlatih treh desetletij to razmerje še ni v središču političnega konflikta, saj je bil finančni kapital kot »kolektivni kapitalist« tedaj nevtraliziran. Operacija izhoda iz katastrofe, ki jo je povzročil klasični liberalizem, je pogojena s keynesijansko »evtanazijo rentnika« in ponovno politično vzpostavitvijo osrednje vloge, ki pripada razmerju kapital – delo. Razmerje finančnega kapitala (upnik – dolžnik) ima povsem drugačen domet in funkcijo kot razmerje industrijskega kapitala (kapitalist – delavec). Njegova osnovna značilnost je vzpostavljanje aparata vladanja in polasčanje ne le industrijske-

90

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Tudi pojem »rentniška država«. Zaradi tega se začena splošno uporabljati v ekonomski literaturi o imperializmu pojem »rentniška država« ali »oderuška država«. Svet se je razdelil na peščico oderuških držav (Anglija, Francija, Nemčija Švica in Nizozemska – ZDA predvsem v odnosu do Latinske Amerike, op. ur.) in velikansko večino zadolženih držav. *Ibid.*, str. 99.

ga dela, temveč tudi drugih načinov in oblik proizvodnje. Gre torej za idealen instrument dominacije in izkoriščanja kolonij, kjer soobstajajo različni načini in vrste proizvodnje (predindustrijska, suženjska, trgovinska, industrijska itn.).

Hobson izpostavlja obdobje med letoma 1884 in 1900 kot obdobje intenzivne kolonialne ekspanzije »ki je najtesneje povezana s tedanjo »najnovejšo stopnjo v razvoju kapitalizma«, s finančnim kapitalom«<sup>15</sup>. Finančni kapital in njegova »iracionalna« racionalnost pritiskata k prekomernemu izkoriščanju kolonij, saj je treba zagotoviti rento. Agresivnost britanskega imperializma pojasnjuje vsota 90 do 100 milijonov funtov šterlingov, dohodek od »investiranega« kapitala, dohodek rentniškega sloja.«<sup>16</sup> To izkoriščanje, ki bi ga bilo treba pravilneje imenovati plenjenje, je bilo absolutna nujnost za monopole, ki jih je ustvarjal finančni kapital.

Edino kolonialna posest daje popolno garancijo za uspeh monopola proti vsem slučajnostim v borbi s tekmečem.<sup>17</sup>

Izvažanje kapitala je še danes sredstvo za obvladovanje in izkoriščanja planeta, pa četudi brez neposredne okupacije ozemelj, tako kot v času kolonializma ob koncu 19. in v začetku 20. stoletja. Odkar se je finančni kapital znova vzpostavil kot »kolektivni kapitalist«, so usode vseh držav, še posebno pa novonastalih, odvisne od kapitalskih tokov.

Sosledje finančnih kriz (predvsem v Aziji in Južni Ameriki), katerih število eksplozivno narašča vse od konca osemdesetih let preteklega stoletja, izhaja neposredno iz kapitalskih tokov, ki iščejo visoke donose.

Ekonomska stabilnost novonastalih držav je neločljivo povezana z dobro voljo teh investorjev, kar kažejo še povsem sveži primeri Brazilije, Turčije ali Indije. Dovolj je, če se majhen upad kitajske gospodarske rasti prenese na pričakovano gospodarsko rast drugih novonastalih držav, in že kapital beži v smeri ZDA in nekaterih evropskih držav.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, str. 75.

<sup>16</sup> *Ibid.*, str. 98.

<sup>17</sup> *Ibid.*, str. 80.

V sodobnem kapitalizmu učinkuje upniško razmerje enako kot »neokolonializem, za produkcijo in prebivalstvo držav »Zahoda« pa deluje kot neke vrste no-tranji »kolonializem«. »Prekomerno izkoriščanje« se tiče neposredno investicij iz severnih dežel, od katerih se zahteva okoli 10-, 12-, 15-odstotna donosnost. V tem okviru se javni dolg, ki ga Hilferding brez pomisleka opredeli kot kapital, izkaže za nevarno orodje moči v rokah finančnega kapitala. Listinjenje javnega dolga je instrument, ki omogoča ogromen transfer bogastva od delojemalcev in prebivalstva k finančnim investitorjem.

V Evropi se je po zaslugi krize povprečni javni dolg od 66,5 odstotka BDP v letu 2007 povečal na 90,5 odstotka v letu 2012, kar je omogočilo upnikom, da so se z obrestmi od dolgov okoristili za prav toliko. Politika varčevanja ni pomenila istega za vse. Javni dolg je omogočil razmah in ponovni vznik finančnih trgov (še posebej v Franciji). Naposled je razkril, kako čudovit vzvod je lahko za »strukturne reforme«, politiko varčevanja in vladavino uveljavljanje drugačnega obnašanja ljudi.

Razmerje finančnega kapitala (upnik – dolžnik) predstavlja drugačne omejitve kot razmerje industrijskega kapitala (kapitalist – delavec). Finančnemu kapitalu so lastna varna razmerja moči, medtem ko izhaja industrijski kapital iz tehnik discipliniranja. Celo na tej ravni uveljavlja prvi bolj abstraktno moč (katere doseg je zato tudi širši) od drugega. Finančni kapital, izhajajoč iz takšnih varnostnih tehnik mobilizira in obenem reorganizira tehnike discipliniranja in neomejenega vladanja, kot to počne v »trenutni« krizi, ko vsemu dogajanju zagotavlja nekakšno »koherentnost«. Vse bolj sem prepričan, da je pojav, ki ga imenujemo neoliberalizem (pravzaprav gre za neko novo obdobje vladavine kapitala) nemogoče opisati, ne da bi pri tem upoštevali finance in denar ter njuna specifična razmerja moči, kot se tega loteva Foucault v *Rojstvu biopolitike*.

92

### **Trg, svobodna konkurenca in integracija delavskega razreda**

Za Lenina so industrijski monopoli in koncentracije kapitala v bankah neposredne posledice »svobodne konkurence«. Svobodna proizvodnja in blagovna izmenjava pa se obrneta v svoje lastno nasprotje, ko se začne nebrzdano tekmovanje med »imperializmi«, ki sproži dotlej največji masaker v zgodovini.

Prehajanje svobodne konkurence v monopole je vpisano v samo »naravo« kapitala. Namesto da bi, zahvaljujoč zakonom ponudbe in povpraševanja, težil k »nekemu vsesplošnemu ravnovesju«, kapital nenehno povečuje neravnovesja. Kajti to, kar je glavna značilnost kapitala, je prav neskončnost njegovega oplajanja, ki mu je edini smoter odsotnost vsake mere lastnega povečevanja. In to se dogaja tako, da se omenjeno uničevalno stremljenje pod agresivnim vplivom finančnega kapitala, naravnanege k doseganju neskončnosti, ki jo nosi v sebi kapital, spreobrne zgolj v uničenje.

Lenin zaobjame celotno politično razsežnost dinamike »novega kapitalizma«. V imperialističnem obdobju, ki ga ima pred očmi, kapitalu ne uspeva več premikati svojih meja – padec stopenj profita – in tega izrabiti za gonilo lastne dinamike. Prav nasprotno, te meje se dvigajo kot nepremostljive ovire, ki jih je mogoče prestopiti le z množičnim uničevanjem fiksnega kapitala, variabilnega kapitala (delovne sile) in družbe, ljudstev ter naravnih okolij, v katerih domujejo. Drsenje v krizo in v vojno je vpisano v A–A'. Razvoj kapitala ni nikdar miroljuben, a tudi nasilnost »novega kapitalizma« ne pozna meja.

Kar pa je, po drugi strani, tedanji marksizem podcenjeval, in enako počne tudi še današnji, je po eni strani sposobnost kapitala, da vedno poišče pot iz slepih ulic z institucionalnimi izumi, ki so skupaj z ordo- in neoliberalizmom ustvarili neki »novi trg«, neko novo »svobodno konkurenco« in predvsem neko novo vzorčno državo. Po drugi strani pa podcenjuje tudi sposobnost vključevanja delavskega razreda in prebivalstva nasploh v oplajanje kapitala, sprva prek množične potrošnje, nato prek *socialnih storitev*.

Leninu v bran je treba reči, da je imel kratkoročno prav, saj se je nov model akumulacije kapitala vzpostavil na ruševinah, ki jih je za seboj pustil klasični liberalizem, torej šele po tridesetih letih, v katerih sta bili dve svetovni vojni, več katastrofalnih ekonomskih kriz in krvavih državljanskih vojn. Glavni namen novih institucionalnih stvaritev je bila ločitev finančnih institucij od prevladujoče moči lastništva kapitala, predvsem od centralnih bank, pa tudi od bančnega sistema na splošno, ki je bil nato nemalokrat nacionaliziran. S takšno operacijo je bilo tem institucijam onemogočeno delovati kot osišče, okrog katerega bi se ponovno sestavil kapitalistični razred (leninistični »kolektivni kapitalist«), tako da so bile te institucije zvedene zgolj še na preprosto strukturo za financiranja industrijskega kapitala, ki je postal v skladu s politično odločitvijo temeljno po-

litično razmerje. Neskončnost oplajanja kapitala je bila podrejena povsem političnemu dogovoru, osredotočenem na razmerje kapital – delo.

Ponovni prevzem lastninskega nadzora nad finančnimi institucijami je tako postal *conditio sine qua non* neoliberalizma. Prav te institucije, ne pa nova industrializacija (kognitivni, kulturni, informacijski kapitalizem ipd.), bodo odprle pot za novo politično preoblikovanje družbenih razredov. Finančni kapital iz obdobja med letoma 1870 in 1914 je soobstajal v sožitju z nacionalno državo, ki je bila tedaj na svojem višku, a že zelo blizu svojega zatona.

Rekonstrukcija delovanja trga in svobodne konkurence, ki so jo zastavili ordoliberalci, je uporabljala »keynesijanske« interventne mehanizme, katerih namen in smisel pa sta bila spremenjena, saj so težili k vzpostavitvi integralne ekonomske osnovane države. Razlika med ordo- in neoliberalci ni v tem, da slednji zanjajo vsakršen državni intervencionizem, kot da bi bilo mogoče poustvariti kapitalizem izpred leta 1870 in njegovo »spontano« delovanje trga in svobodne konkurence. Razlika je v nečem povsem drugem. Ordoliberalci zagovarjajo vsestransko posredovanje države, ki mora s svojimi posegi zagotavljati ne le delovanje trga, ampak tudi obnavljanje delavstva in prebivalstva, in to po nekakšni logiki »deproletarizacije«, medtem ko se neoliberalci zavzemajo, naj država sicer nadaljuje s svojimi intervencijami, a naj »pomaga« le kapitalu, s tem da po eni strani organizira distribucijo dohodkov v korist podjetij, upnikov in bogatih slojev prebivalstva, po drugi strani pa izpelje privatizacijo vseh socialnih služb in storitev.

To, kar sta ordoliberalizem in za njim neoliberalizem oba razumela, pa je, da konkurenca, trg in podjetje niso spontana orodja, temveč jim morajo država in institucije »pomagati« (in to izdatno).

94

Prehod od fordizma v neoliberalizem je prehod iz administrativnega kapitalizma v neko drugo obliko administrativnega kapitalizma. V obeh primerih je suverena moč države (njena krepitev v prvem primeru in njena slabitev v drugem) politična konstrukcija »kolektivnega kapitalista«.

Lenin, tako kot vsi drugi marksisti, tudi ne predvidi, da bi lahko prišlo do vključitve delavskega razreda in prebivalstva nasploh v kapitalistično gospodarstvo prek povečanja mezd in dohodkov. Za tega boljševiskega revolucionarja je bistvo kapitalizma prav v njegovi nezmožnosti »dvigniti življenjsko raven množici

prebivalstva, ki je kljub vrtoglavemu tehničnemu napredku še dalje povsod gladno in napol siromašno«. <sup>18</sup>

Do vključevanja delavskega razreda in prebivalstva z logiko oplajanja kapitala bo najprej prišlo z dostopnostjo množične potrošnje (v ZDA na začetku prejšnjega stoletja, v Evropi in na Japonskem pa po vojni) in z nastopom »kulturnih industrij«, ki so s svojimi vse bolj prefinjenimi tehnikami subjektivnega vključevanja spremljale potrošnika. Sekundarno pa tudi z vzpostavitvijo *socialnih služb in storitev*.

In vendar so obstajala že vnaprejšnja znamenja te evolucije. Konec devetnajstega stoletja se je pojavila zelo jasna težnja, ki je šla v to smer: zakoni o nesrečah pri delu v Franciji in Nemčiji, zakonsko določen delovni čas, zakoni o delavskih pokojninah itn.

Opazna razlika v primerjavi z devetnajstim in dvajsetim stoletjem pa je, da je tedaj politične poraze delavskih gibanj, ki jih ni bilo malo, spremljal »napredek« pri uveljavljanju socialnih pravic (zakoni o delovnem času, mezdah, pokojninah, nesrečah pri delu ipd.). Danes pa gredo, nasprotno, politični porazi z roko v roki z osipom socialnih pridobitev.

Nauk, ki ga lahko izluščimo iz političnih dogodkov dvajsetega stoletja, in ki je smiselno blizu Leninovi intuiciji, je v temle: zaključek ekonomskega cikla, ni ekonomski po Quesnayevo (medsebojna odvisnost gospodarskih dejavnosti), temveč vselej političen. Ta politični zaključek tudi ni brez vpliva na tehniko in znanost, saj je v nasprotju s prepričanji tehnofobov in tehnofilov prav finančni kapital tisti, ki določa okvir in aksiomatiko, znotraj katerih delujeta tehnika in znanost, ne pa obratno.

## **Vzpostavitev svetovnega trga**

Značilne poteze obdobja med letoma 1870 in 1914 lahko spet odkrijemo, četudi močno spremenjene, v tako imenovanem neoliberalnem obdobju. Ugotovitev te kontinuitete niti ni presenetljiva, saj gre za značilnosti, ki so lastne kapitalskemu ciklu, ta pa se do kraja dopolni šele s finančnim kapitalom.

---

<sup>18</sup> Lenin, *Imperializem kot najvišji stadij kapitalizma*, str. 59-60.

Deindustrializacija ni nekakšen sodobni fenomen, saj se z njo vzpostavlja mednarodna delitev dela, ki ustreza finančnemu kapitalu, in to že vse od leta 1870. V nacionalnih okvirih jo je zaustavil prav kompromis med keynesijanci in fordisti, ko pa se je obnova kapitalističnega razreda vrnila v roke finančnega kapitala, se je vse začelo znova, kot da celih sedemdesetih let, ki so nas tedaj ločevala od prve svetovne vojne, sploh ne bi nikdar bilo.

V Angliji je na ta fenomen opozoril že Hobson ob koncu devetnajstega stoletja: »Število rentnikov znaša v Angliji približno en milijon. Odstotek produktivnega prebivalstva se zmanjšuje: (delavci glavnih industrijskih panog, op. ur.): 23 odstotkov leta 1851 in 15 odstotkov leta 1901.«<sup>19</sup>

Izvoz kapitala ima za posledico spremembe v mednarodni delitvi dela, katere težnjo opisuje Schulze-Gaevernitz: »Evropa (bo) vse fizično delo – najprej kmetijsko in rudarsko, kasneje pa tudi bolj grobo industrijsko – prevalila na pleča temnokožcev, sama pa se sprijaznila z vlogo rentnika ...«<sup>20</sup>

Ta pojav se bo še pospešil, ko bo naposled prišlo med imperialističnimi silami do delitve Kitajske, je bil prepričan Hobson leta 1902.

Velik del zahodne Evrope bi utegnil tedaj dobiti podobo in značaj, kakršna imajo danes posamezni deli dežel tega območja – južna Anglija, Riviera, italijanska in švicarska mesta, ki jih turisti najbolj obiskujejo in v katerih prebivajo bogataši – takole podobo in značaj namreč: peščica bogatih aristokratov, ki dobiva dividende in penzije z daljnega Vzhoda, z nekoliko večjo skupino profesionalnih nameščencev in trgovcev, skupaj z večjim številom domačih poslov in delavcev, zaposlenih v prevozni industriji in v industriji, ki se bavi s končno izdelavo fabrikatov. Poglavitne industrijske panoge bi izginile, množični produkti za prehrano in množični polfabrikati pa bi dotekali kot tribut iz Azije in Afrike.<sup>21</sup>

Takšna pričakovanja so izjemno jasnovidna. Ni pa mogel Hobson predvideti, da bo do industrializacije Kitajske prišlo pod taktirko in v sodelovanju z neko komunistično partijo. Vendar pa so njegove oznake državnikov kot »uradnikov«

<sup>19</sup> *Ibid.*, str. 103.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*, str 101.



finančnega kapitala ter industrialcev in trgovcev kot njegovih »nameščencev« izjemno točne in neoporečne, kot da bi bile zapisane v osemdesetih ali devetdesetih letih prejšnjega stoletja. Kdor pa bi dvomil o možnosti preobrazbe Kitajske v planetarno tovarno, mu Hobson predlaga, naj razmisli, »kako silno bi se tak sistem mogel razširiti, če bi bila Kitajska podrejena ekonomski *kontroli podobnih skupin finančnikov, vlagateljev kapitala, njihovih političnih in trgovsko-industrijskih nameščencev*, ki bi izžemali dobiček iz največjega potencialnega rezervoarja, kar jih je kdaj poznal svet, z namenom trošiti te dobičke v Evropi.«<sup>22</sup>

Avtor ima docela prav, komentira Lenin.

Finančni kapital, tako včeraj kot danes, si prizadeva in mu tudi sistematično uspeva znotraj »kapitalističnih« držav vzpostavljati ločnico med »najvišjim slojem« bolje plačanih in »spodnjim proletarskim slojem v pravem pomenu besede«. Med delavci želi ustvariti kategorije »privilegirancev« in jih ločiti od ogromne množice proletariata.

Pomeščanjenje enega dela proletariata ni zgolj Passolinijeva ali Agambenova tematika, saj je na ta pojav opozoril že Engels, za njim pa znova Lenin.

Sodobna finančna oligarhija vzpostavlja nove delitve in še tesneje »sodeluje« s sindikati zaposlenih, še posebej pa s tistimi, ki upravljajo s pokojninskimi skladi. Na prav paradoksalen način se je financionalizacija družbe udejanila z denarjem zaposlenih, naloženem v pokojninskih skladih.

Dandanes integracija delavskega razreda in prebivalstva nasploh (v sistem finančnega kapitalizma) ni zgolj posledica učinkov množične potrošnje in vplivnih kulturnih industrij, ne dogaja se več zgolj prek *socialne države*, temveč prav tako z udeležbo manjšine zaposlenih pri finančnih prihodkih, ki prihajajo iz pokojninskih blagajn.

Če je bilo na prelomu devetnajstega v dvajseto stoletje »vprašanje brezposelnosti npr. predvsem vprašanje, ki se tiče samo Londona in proletarskega nižjega

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, str. 101-102, avtorjev poudarek.

sloja, za katerega se politiki malo menijo ...«<sup>23</sup>, in če je brezposelnost v fordizmu imela le obrobno vlogo, predstavlja danes množični pojav.

V sodobnem finančnem kapitalizmu so se keynesijanske politike zaposlovanja – ne brez soodgovornosti sindikatov in »levih« strank – spremenile v politike ustvarjanja in vzdrževanja brezposelnosti in vse večje množice revnih delavcev.

Imperialistični mednarodni delitvi dela, ki je ustvarjala velike delitve med izkoriščanimi, se je zoperstavil revolucionarni internacionalizem, ki je, povsem v nasprotju s tem, kar se dogaja danes, nasprotoval zakonom, ki so omejevali imigracijo, uvajali carinske dajatve, vpeljevali razlike v plačah za tujce, saj je takšen »delavski šovinizem«, kot lahko ugotovljamo danes, lahko izbruhnil šele, ko je prišlo do vojne med revnimi. »Evropski sindikati pa so se vendarle upirali pritiskom za nadzor nad imigracijo, tudi če so ti prihajali od njihovega članstva; v nasprotju s tem so bili njihovi predlogi naravnani k ukrepom, namenjenim hkrati zaščiti socialnih mezd, povečanju dohodkov tujcev in preprečevanju, da bi jih delodajalci slabše plačevali. Na tegobe svojega članstva se niso odzivali z izključevanjem tujcev, ampak z njihovo integracijo v sistem in s prizadevanjem, da bi prav vsem zagotovili vzpon.«<sup>24</sup>

Financijalizacija severnih dežel našega planeta je danes še bolj izrazita kot v obdobju od leta 1870 do leta 1914. Anglija, na primer, je bila v obdobju imperializma, prav tako kot je še danes, finančna država. Opazna novost pa je, da danes predstavlja največjo »davčno oazo« na svetu. Bogataši in podjetja, celo iz takšnih držav, ki so podvržene politikam varčevanja (bogati Španci, Italijani in Grki), še naprej tam kupujejo nepremičnine, tja pa vlagajo tudi svoje gotovinsko premoženje, katerega vrednost spričo krize ves čas narašča.

98

Trgi nepremičnin in finančnih »storitev« (drugače rečeno davčne oaze), ki so bili v samem izvoru krize leta 2007, so osnova za neko »novo« rast, ki bo ob prvi težavi znova strmoglavila v nove krize, katerih posledice pa si le stežka predstavljamo. »Repriza« angleške rasti je po meri zaslepljenosti naših neoliberalnih elit.

<sup>23</sup> *Ibid.*, str. 103.

<sup>24</sup> *Ibid.*, str. 118.

Demokracija je danes, prav tako kot v imperialističnem obdobju, v primežu potez transnacionalne vladavine, katere dejavno žarišče se nahaja v finančnem kapitalu.

Če upravlja konec koncev nemške banke ducat oseb, tedaj je njihova dejavnost za ljudsko blaginjo že sedaj važnejša kakor dejavnost večine državnih ministrov.<sup>25</sup>

Avtoritarno vodenje, ki se je po krizi hipotekarnih posojil ugnezdilo že prav povsod, se bo še okrepilo, saj »rast« in ekonomska stabilizacija še zdaleč nista doseženi. Verjetnejši kot neka nova rast sta recesija in stagnacija, kar je že petnajst let primer Japonske. Vsekakor bo uničujoča logika neskončnega oplajanja kapitala, ki jo vsiljuje finančni kapital, ne da bi bila podvržena kakršnemu koli učinkovitemu nadzoru, še naprej majala že tako šibke temelje sicer malo verjetnega »izhoda« iz krize.

V tem pogledu ni Grčija nobena izjema, saj je le laboratorij, v katerem se preizkuša, kolikšna je odpornost prebivalstva na avtoritarno vladavino, in bi torej njen primer zlahka predstavljal usodo naših demokracij. Krči kapitalskega cikla, ki jih sproža finančni kapital, kličejo po vnovični, četudi reakcionarni teritorializaciji, ki ne bi bila le ekonomska, temveč tudi politična, socialna in ideološka. Prav to se trenutno s presenetljivim časovnim sovpadanjem dogaja po Evropi.

Danes lahko spet odkrivamo enako stopnjo prilaščanja bogastva in enake razlike med razredi (neenakost) kot v obdobju prve nadvlade finančnega kapitala. Simetrija med obema tema fazama kapitalizma je več kot osupljiva.

V ZDA je pred krizo leta 1929 »po davčnih statističnih podatkih, ki navadno podcenijo visoke dohodke, en sam odstotek prebivalstva z najvišjimi dohodki prejemal 16 odstotkov vseh dohodkov; ta odstotek najbogatejših je razpolagal s 37 odstotki bogastva v vsej državi.«

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, str 125.

V zlatih treh desetletjih po drugi svetovni vojni pa se je delež dohodkov tega ene-ega odstotka prebivalstva zmanjšal s 16 na 8 odstotkov. Z neoliberalizmom pa se je to obrnilo. V dvajsetih letih se je teh 8 odstotkov znova povečalo na 16 odstotkov.<sup>26</sup>

Med drugimi zanimivostmi v Leninovi knjigi so tudi navedbe avtorjev tistega obdobja, ki opisujejo neko »ideološko« vzdušje, kakršno je znano tudi nam danes. Gerhard Hildebrand, marksist, ki je nato postal socialdemokrat, propagira »Združene države Zahodne Evrope (brez Rusije) zavoljo skupnih akcij [...] proti afriškim črncem, proti »velikemu islamskemu gibanju«, za vzdrževanje »silne vojske in mornarice« proti »japonsko-kitajski koaliciji« itd.«<sup>27</sup>

## Vojna?

Zdi se, da kapitalizem ponavlja, zaenkrat sicer še na ne tako dramatičen način, napake prvega obdobja nadvlade finančnega kapitala med letoma 1870 in 1914, in sicer glede njegove nezmožnosti premikanja lastnih meja (padec oplajanja kapitala), ali, točneje, premika jih tako kot v zdajšnji krizi, vendar pri tem nenehno pogloblja svoje zablode. Na začetku stoletja je takšna dinamika privedla do vojne. V nasprotju s tem, kar zatrjujeta Deleuze in Guattari, ki ju pogosto navajamo, ko opisujemo finančni kapital, velja razpoznati nekatere zgodovinske tokove, ko se vpletene sile ne samoomejijo z begom, temveč se zlahka zapletejo v realna nasprotja, v realne spopade (ne le dialektične).

Za francoske socialiste (Jean Jaurès, Jules Guesde) in za nemške socialne demokrate (Kautsky) je bila globalizacija dovzetna za ustvarjenje transnacionalnih povezav, ki bi se bile sposobne zavzemati za mir in ga ohranjati. Jaurèsov govor, ki ga je imel v narodni skupščini decembra leta 1911, si zasluži, da ga citiramo.

Internacionalizacija gospodarstva je na delu

prek rasnih meja in prek carinskih meja in poteka v tesnih povezavah industrijskega in finančnega kapitalizma [...] Moč bank, ki upravljajo s kapitalom in razporejajo obresti, je vse večja« in »tako se spočenja neka kapitalistična solidarnost,

<sup>26</sup> Gerard Duménil in Dominique Levy, *Finance capitaliste, rapport de production et rapport de classe*, La finance capitaliste, Puf, 2006, str. 144.

<sup>27</sup> Vladimir Ilič Uljanov Lenin, *Imperializem kot najvišji stadij kapitalizma*, prevedel Ciril Štrukelj, Cankarjeva Založba, Ljubljana, 1970, str. 102.

ki je lahko nevarna, če pristane v rokah nižjih interesov, če pa jo navdihuje skupna volja ljudstev, lahko postane v nekih trenutkih jamstvo za mir.<sup>28</sup>

V razmerah, kadar so gospodarske dejavnosti tesno povezane, je vojna gospodarski nesmisel. Lenin ostro napada takšne iluzije in takšne »oportuniste«. Kapitalizmu vlada neskončnost, zaobjeta v obliki A–A', katere logika je spreobrnitev ustvarjalne destrukcije v zgolj in samo destrukcijo. Dokaz za to imamo pred nosom.

Po eksploziji tako imenovane nove ekonomije so šle utvare ekonomistov in drugih strokovnjakov še dlje. Ne le vojna, tudi krize naj bi bile dokončno presežene. Zmaga kapitala naj bi bila popolna, ne le nad komunizmom, ampak tudi nad samim seboj.

Dejansko pa so edinole institucionalna keynesijanska orodja državne intervencije (tako monetarna kot socialna), ki so jih uporabili tudi neoliberalci, kapitalizmu omogočila, da se ni pogreznil v krizo, podobno tisti iz leta 1929. Vendar se zdi, da je bila tokrat kriza le odrinjena v prihodnost. Priporočena zdravila za izhod iz finančne krize, ki je nastopila leta 2007, le še v širšem obsegu obnavljajo krizne razmere, saj so te nenavadno podobne njenim vzrokom.

Potem ko sta zasebni nepremičninski in finančni trg že dokazala svojo uničevalsko sposobnost, so se naše elite odločile podvreči čim večje število javnih storitev enaki logiki, torej privatizaciji (V Španiji so privatizirali celo krvodajalstvo (sic!))

»Reforma« trga dela, rezi v socialne stroške, uvajanje enotne davčne stopnje kot instrumenta za prerazdeljevanje dohodka v korist kapitala, vse naštetu še pogloblja družbeno neenakosti (razredne razlike). Spremenil se je le ritem, zdaj je hitrejši.

Rast, ki naj bi izhajala iz »strukturnih reform«, je povsem enaka tisti, ki je krizo izzvala, saj je programirana za to, da napaja logiko A–A' in njena neravnovesja, razlike v dohodkih in imetju, siromašenje večine prebivalstva in bogatenje manjšine. Kriza traja že vse od začetka sedemdesetih let prejšnjega stoletja, a v teh štiridesetih letih se je bogastvo severnih dežel podvojilo. Smo dvakrat bo-

<sup>28</sup> Citat: Suzanne Berger, *Notre première mondialisation*, La république des idées/Seuil, 2003.

gatejši, vendar denarja primanjkuje povsod razen na borzi, v davčnih oazah, v bilancah multinacionalk in na bančnih računih peščice prebivalstva.

Razmere so očitno zelo drugačne od tistih v Leninovem času in v nekaterih pogledih tudi bolj dramatične.

Vprašamo se, s katerim drugim sredstvom razen vojne bi se *na podlagi kapitalizma* mogla odpraviti neskladnost med razvojem proizvodjalnih sil in akumulacijo kapitala na eni strani – ter razdelitvijo kolonij in »vplivnih sfer« finančnega kapitala na drugi strani?<sup>29</sup>

Razmere so še tem bolj dramatične, ker »nesorazmerja« niso le ekonomska, ne gre le za plačna nesorazmerja ter nesorazmerja dohodkov in premoženja. Kapitalizem ustvarja »absolutna« nesorazmerja.

Schumpeterjanska destruktivna ustvarjalnost se ne sprevrča zgolj v začasno gospodarsko uničenje, temveč, z eno besedo, v uničenje, saj se je že od druge svetovne vojne uničevalski značaj kapitala institucionaliziral, materializiral v možnostih popolnega uničenja: z atomsko bombo, z uporabo »jedrske energije« v civilne namene in z ekološkim uničevanjem planeta.

Neskončnost ne vlada le nad produkcijo in oplajanjem kapitala, kar oboje tako dobro ponazarja finančni kapital. Neskončnost je prav tako zakon uničevalskega značaja kapitala.

Gunther Anders je že v petdesetih letih prejšnjega stoletja orisal konture teh novih razmer, v katerih se prepletajo gospodarska, atomska in ekološka destrukcija.

Produkcija sveta, ki je v rokah kapitala, vsebuje tudi njegovo »lastno alternativo, možnost za njegovo prekinitvev [...] A tudi če do te prekinitve ne bo prišlo že jutri, lahko nastopi pojutrišnjem, v času generacije naših pravnukov ali pa šele v času »sedme generacije« naših potomcev, a v vsakem primeru zaradi tega, kar počnemo danes. Saj posledice in učinki tega, kar počnemo danes, ostajajo, že danes smo dosegli to prihodnost – to pa pomeni, pragmatično rečeno, da ta pri-

<sup>29</sup> Lenin, *Imperializem kot najvišji stadij kapitalizma*, str. 96.

hodnost že obstaja. Prav toliko je prisotna, kot je »prisoten« sovražnik, čeprav se zdi, da je odsoten.«<sup>30</sup>

Danes vemo nekaj, česar Marx ni vedel, in sicer, da je vsako produktivno dejanje kapitala obenem tudi destruktivno dejanje. Ne samo »človek« in »narava«, temveč tudi znanost in tehnika morata postati »osvobojeni« primeža kapitala in dela. Drugače bosta, kot nas svari Simondon, tudi onidve pripomogli, da bo uničenje sveta nepovratno.

Bomo sposobni izvesti politični prelom s tem »absolutnim« nesmisлом, bomo sposobni premagati tega večno prisotnega sovražnika, čeprav se zdi, da ga ni tu? Verjamem, da nas bodo k temu prisilili dogodki. To je edini optimizem, ki nam (mi) še preostane.

*Prevedla Janina Kos*

---

<sup>30</sup> Guenther Anders, *L'obsolescence de l'homme*, Éditions de l'encyclopédie des nuisances, 2002, str. 305.





## **Transformacije moderne misli**



Alenka Zupančič Žerdin\*

## Hegel in Freud: med *Aufhebung* in *Verneinung*

Namen pričujočega teksta je vzeti v skupni premislek dva koncepta (oz. dve konceptualni operaciji), ki prihajata iz zelo različnih tradicij in kontekstov. Prvi je Freudov koncept *Verneinung*, ki ga razvije v kratkem, a izjemnem tekstu s tem naslovom, v slovenščino prevedenim kot »Zanikanje«. Drugi pa je Heglov koncept *Aufhebung*, torej ključna operacija dialektičnega gibanja in – kot v svoji *Logiki* zapiše sam Hegel – eden »najpomembnejših pojmov filozofije«. Pojem je notorično neprevedljiv, kolikor namreč združuje dva nasprotna pomena, odpraviti in ohraniti, ki se jima pridružuje še tretji, »povzdigniti«.

V svojem kratkem komentarju Freudovega *Verneinung*, ki ga je podal v okviru Lacanovega seminarja in na njegovo vabilo, je Jean Hyppolite, eminentni francoski heglovec, mimogrede že opozoril na način, kako Freud v svojem tekstu uporablja besedo *Aufhebung*, in to navezal na Heglovo razlikovanje med različnimi tipi negacije (zlasti v znamenitem poglavju *Fenomenologije duha* »Gospodstvo in hlapčevstvo«)<sup>1</sup>. Ta Hyppolitov mimobežni namig bomo tu vzeli resno, ga poskusili razviti in videti, kam nas lahko pripelje. Pri čemer je stava seveda v tem, da bi oba pojma utegnila drug drugega osvetliti v morda nepričakovani in produktivni luči. Bolj kot primerjava obeh pojmov bo v ospredju njuna vzporedna *uprizoritev*, skozi katero bi lahko nekatere singularne, razlikujoče poteze vsakega od njiju izpostavile nekatere manj očitne, a potencialno zelo zanimive poteze drugega.

Freudov tekst (iz leta 1925) se začne s serijo zelo konkretnih in zelo zabavnih primerov negacije<sup>2</sup>, ki jih lahko srečamo med analitičnim delom.

<sup>1</sup> Jean Hyppolite, »Govorjeni komentar Freudovega 'Verneinung'«, *Problemi*, Ljubljana (8-9/2010), 27-38.

<sup>2</sup> Obširneje smo o tem tekstu že pisali na nekem drugem mestu. Glej Alenka Zupančič Žerdin, »Med dvema ne«, *Problemi*, XLVIII, 8-9/2010., str. 61-84.

\* Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana

Naj navedemo dva primera: »Mislili si boste, da hočem reči nekaj žaljivega, pa tega res ne nameravam«. In potem je tu seveda najslavnejši primer, pripomba pacienta, ki je odtlej postala že tako rekoč pregovorna: »Sprašujete, kdo bi lahko bila ta oseba v sanjah. Mati *ni*.«<sup>3</sup> V tem primeru, doda Freud, smo lahko prepričani, da gre seveda prav za mamo. Ključno pri tem je seveda to, da analizand sam, in nepričakovano, vpelje, postavi na mizo vsebino, ki jo zanika – ne gre skratka za odgovor na kakšno analitikovo vprašanje ali celo sugestijo; analizand bi lahko enostavno ne rekel tega, kar reče in hkrati zanika. Freud zato sklepa, da je tovrstna negacija pravzaprav uporabljena za to, da lahko v njenem okvirju vpeljemo in izrečemo določeno vsebino in jo hkrati ohranimo na distanci. Freud nadaljuje, da lahko iz tega izpeljemo tudi za analizo zelo uporabno tehniko, ki je v tem, da pacienta vprašamo: »Kaj se vam v tisti situaciji zdi najbolj neverjetno? Kaj vam je bilo po vašem mnenju ob tej priložnosti najbolj tuje?« Če se vaš sogovornik ujame v past in pove, kaj se mu zdi kar najbolj neverjetno, je treba verjeti prav to.

Jasno je, da pri tem ne gre za enostavno inverzijo, sprevračanje v smislu: če drugi reče »ne«, to v resnici pomeni »da«. Gre za to, da je glede na način, kako je uporabljena, negacija vsebinsko nerelevantna: vsebine ne zanika, temveč jo posreduje, podaja. V tem smislu je negacija tukaj hkrati nebitvena in absolutno bistvena.

Matrica teh primerov, ki jo koncizno formulira že Hyppolite, je torej naslednja: gre za »način predstavljanja, v katerem to, kar smo, nastopa v obliki, da to nismo«. Izrečeno je nekaj takega kot: »Povedal vam bom kaj nisem; bodite pozorni, natanko to sem.«

108

V nasprotju s tem, kar se morda zdi na prvi pogled, Freudovo postopanje ni v tem, da bi odmisлил negacijo kot nepomembno. Ne reče: pozabimo lahko na zanikanje, tu je zgolj zaradi forme, pomembna pa je vsebina. Reče nekaj drugega, namreč – in to je citat : »'ne' je znamenje potlačitve, potrdilo o izvoru, nekaj takega kot '*made in Germany*'«<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Sigmund Freud, »Zanikanje«, *Problemi*, XLVIII, 8-9/2010, str. 7.

<sup>4</sup> *Ibid.*, str. 8.

Bistvo te trditve – ki je hkrati nič manj kot bistvo psihoanalize, njeno ključno odkritje – bi lahko formulirali takole: nezavedna vsebina ni kot vsaka druga vsebina (le da je pri tem potlačena), nima enakega ontološkega statusa. Da bi to razumeli, moramo imeti pred očmi dejstvo, da je »potlačeno« potlačeno, *še preden se prvič pojavi* (kot nekaj). Prav to je tisto, na kar na primer meri Lacan v *Štirih temeljnih konceptih psihoanalize* s serijo intrigantnih postavk, kot so: »Nezavedno se nam najprej kaže kot nekaj, kar čaka na področju, rekel bi *nerojnega*«<sup>5</sup>; »za zev nezavednega bi lahko rekli, da je *predontološka*«<sup>6</sup>; »značilnost [...] prvega nastopa nezavednega [...] je v tem, da ga ontologija ne more zajeti«<sup>7</sup>; »nezavedno ni ne bit, ne ne-bit«<sup>8</sup>. Ko imamo opravka z nezavedno vsebino, imamo opravka z nečim, kar je konstitutivno potlačeno; to se pravi, da se v realnost vpiše zgolj v obliki potlačitve, kot potlačitev (in ne kot nekaj, kar najprej je, nato pa je izrinjeno, potlačeno). Zato v primeru, da se osredotočimo enostavno in zgolj na vsebino (vsebinsko vsebino), izgubimo prav to specifičnost (izgubimo to dimenzijo ne-povsem-bitosti kot sam modus biti te konkretne stvari, ki je natanko modus potlačitve). Potlačitev ni nekaj, kar bi lahko enostavno *dvignili*/odpravili in na ta način prišli do neokrnjene nezavedne vsebine/predstave. Pravzaprav Freud sam natanko to gesto opiše kot »slabo«, neoperativno *Aufhebung*, ki je na delu že v samem mehanizmu zanikanja: »Zanikanje je način, kako potlačeno vzamemo na znanje; pravzaprav je že odprava (*Aufhebung*) potlačitve, seveda pa še ni sprejetje (*Annahme*) potlačenega.«<sup>9</sup>

Toda povsem napak bi bilo sklepati, da bi bila prava *Aufhebung* za Freuda enostavno nekaj takega kot zavestno sprejetje potlačene vsebine. Kajti le nekaj vrstic kasneje Freud doda: »Med analitičnim delom [...] se nam pogosto posreči premagati tudi zanikanje in doseči, da pacient intelektualno popolnoma sprejme potlačeno – sam proces potlačitve pa s tem še ni odpravljen.«<sup>10</sup> (Mimogrede: ta dva koraka lahko jemljemo kot Freudov način formuliranja Lacanove poante o specifičnem ontološkem statusu nezavednega, ki ni enostavno neka v sebi polna entiteta, na kateri bi izvajali določene operacije...)

<sup>5</sup> Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, DTP (zbirka Analecta), Ljubljana 1996, str. 26.

<sup>6</sup> *Ibid.*, str. 32.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, str. 33.

<sup>9</sup> S. Freud, »Zanikanje«, str. 8.

<sup>10</sup> *Ibid.*

Freud je na razliko med enostavnim »dvigom« potlačitve in tem, da si utremo pot skozi (tako, da vsaj v določeni meri delujemo z njo, z njeno pomočjo) prišel že zelo zgodaj; za to je šlo konec koncev že pri njegovi zavrnitvi hipnoze kot primerne tehnike, s pomočjo katere najprej – v stanju hipnoze – najdemo problematično potlačeno vsebino, potem pa z njo – v budnem stanju – seznanimo analizanda. Freud je skratka kmalu ugotovil, da to enostavno ne deluje zares.

To pomeni: Karkoli že utegne biti prava freudovska *Aufhebung* (kot, denimo, uspešen konec analize), je jasno, da ne more biti enostavno operacija, izvedena na potlačeni vsebini, temveč nekaj, kar aktivno vključuje samo potlačitve (proces potlačitve), jo potegne v neke vrste dialektično gibanje, jo uporablja proti njej sami; pri čemer je v tem primeru dialektično gibanje gibanje, ki ohranja in deluje s tistim, kar ni ne bit ne ne-bit, se pravi z nečem, kar ne šteje (kar ne šteje niti »za nič«).

Če se zdaj ozremo k Heglu in njegovem ponavljajočem vztrajanju na tem, da *Aufhebung* pomeni hkrati zanikati in ohraniti, ali nas ne zbode v oči, da se *Verneinung* kaže kot skoraj komično (mehanično) utelešenje prav te definicije? Definirano kot »način, kako potlačeno vzamemo na znanje«, pri čemer pa »tisto, kar je pri potlačitvi bistveno, vztraja še naprej«, se funkcioniranje *Verneinung* dejansko prikazuje kot komedija *Aufhebung* (potlačitve). Ali to tudi dejansko je? Ali pa prej ustreza temu, kar Hegel imenuje »abstraktna negacija«?

Na prvi pogled se zdi, da je tako. Abstraktna negacija je v Heglovi *Logiki* definirana kot tisto, kar določena Bit *ni*. In vidimo lahko, kako to odmeva skupaj s Freudovskim »to je tisto, kar jaz nisem«. (Na primer: »nisem oseba, ki vas hoče užaliti.«) Dejansko bi lahko rekli, da je v obeh primerih to, kar določena bit *je*, za svojo določenost odvisno od tega, kar *ni*. Vendar pa hkrati prav tako takoj vidimo, da pri *Verneinung* to pomeni nekaj malce drugega kot pri Heglovi abstraktni negaciji. Hitro rečeno: tisto, kar nisem (za kar rečem, da nisem), me ne določa le negativno, temveč tudi samo po sebi, direktno. Na nek način *sem* prav tisto, za kar pravim, da nisem. Dejansko smo tu (v Freudovem branju) bližje »negaciji negacije«.

V tem smislu je *Verneinung* že neka *Aufhebung* (pa čeprav »lažna«) in ne enostavno abstraktna negacija. Lahko bi tudi rekli: nezavedno je strukturirano kot lažna *Aufhebung*. Druga pomembna stvar pa je naslednja: če *Verneinung* tako

nastopa kot lažna *Aufhebung*, medtem ko naj bi analiza pripeljala do prave *Aufhebung*, pa ne smemo pozabiti, da je *Verneinung* hkrati prav tisto, izhajajoč iz česar se analiza sploh šele lahko razvije v smeri, ki bo dejansko naredila nekaj s samo potlačitvijo. Oziroma, z drugimi besedami: »resnična«, prava *Aufhebung* se nujno začne kot »lažna«, nujno se začne kot komedija same sebe. Freudov praktični in teoretični preboj je bil natanko v tem, da je to komedijo (ki poleg zanikanja vključuje tudi lapsuse, sanje, vice...) vzel resno. In nekaj podobnega bi morda lahko rekli tudi za Hegla: ali ni *Fenomenologija duha* pravzaprav *Komedija duha*, obravnavana z vso filozofsko resnostjo?<sup>11</sup>

Ta dvoumnost *Verneinung* (dejstvo, da nastopi kot komedija *Aufhebung*, ki pa v sebi že nosi pravo *Aufhebung*) postane še očitnejša, če postavimo bok ob bok naslednja momenta Freuda in Hegla. V primeru *Verneinung* je sam indiferentni, univerzalni simbol negacije nosilec določene vsebine, je *nosilec* »madeža« singularnega, razlikujoče poteze oz. znamenja, podobnega oznaki »*made in Germany*«. (»Ne« je tisti, zaradi katerega ta ali ona vsebina ni enostavno indiferentna; hkrati pa je sam ta »ne« na nek način obarvan z rečjo, katere »ne« je.) Kar je tu *ohranjeno* (in kar se tu šele prvič pokaže) od te posamezne vsebine (ki je »mati«), je neka njena *specifična lastnost* – namreč lastnost *potlačenega*. Z drugimi besedami, kar Freud potegne iz tega konkretnega primera *Verneinung* ni: »oh, toda v resnici je bila mati« (kot da bi bilo to nekaj na sebi strašno pomenljivega), temveč: »tu se je pojavilo nekaj, kar pripada redu potlačitve«. <sup>12</sup> Kar potegne iz tega skratka ni enostavno ta ali ona stvar (»mati«), temveč neka njena posebna značilnost, *lastnost* (»potlačeno«).

In naravnost fascinantno je, kako podobna temu je konfiguracija, v kateri v *Fenomenologiji duha* pride do prve *Aufhebung*, ko je na torišču zaznave »odpravljen« izhodiščna zagata čutne gotovosti:

Tisto tole je torej postavljeno kot *ne tole* ali kot *odpravljen* [*aufgehoben*]; in s tem ne [kot] nič, temveč določeni nič ali *nič neke vsebine*, namreč *tegale*. Čutno je

<sup>11</sup> Prav nič čudnega ni torej, da je nemalo naslovov poglavij oziroma razdelkov v *Fenomenologiji duha* takšnih, da bi odlično delovali kot naslovi komedij: »Gospodar in hlapec«, »Nesrečna zavest«, »Ugodje in nujnost«, »Zakon srca in blaznost samoveličja«, »Prenarejanje«, »Lepa duša«...

<sup>12</sup> »Mati« postane zanimiva za analizo zato, ker je zaznamovana s potlačitvijo in ne obratno (kar bi pomenilo: potlačena je zato, ker je »mati«.)

potemtakem samo še navzoče, toda ne, kot naj bi bilo v neposredni gotovosti, kot menjeno posamezno, temveč kot obče ali kot to, kar se bo določilo kot *lastnost*. Odpravljanje [*aufhebung*] predoči svoj resničnostni dvojni pomen, ki smo ga videli na negativumu; je *negiranje* in *shranjanje* obenem.<sup>13</sup>

Z drugimi besedami – če začnemo pri *Verneinung* –, obstajata dva načina, kako razumeti kombinacijo negiranja in ohranjanja. Najprej je tu »indiferenten« način, ki nam omogoča intelektualno funkcionirati tudi v prisotnosti procesa potlačitve. V službi »intelektualne funkcije« je *Verneinung* enostavno način, kako nekaj izrečemo brez konsekvenc (bistvo potlačitve vztraja še naprej). Toda če nanjo pogledamo z druge perspektive (in to je Freudova perspektiva), vidimo, da je *sama* ta indiferentnost uspela pred nas postaviti, proizvesti določeno značilnost opuščene/zanikane izhodiščne vsebine – značilnost, ki ni bila enostavno tam že v izhodišču, kot nekaj, kar bi bilo mogoče razbrati v sami tej vsebini.

Ohranjeno je torej nekaj, kar se je pokazalo (oziroma natančneje, kar je začelo biti nekaj ali del nečesa) šele v samem procesu negacije zadevne vsebine. Ne gre za to, da je ohranjena ena od lastnosti »izhodiščnega« objekta, objekta, ki ga doleti zanikanje (»mati«); prej gre za to, da se določena bistvena lastnost tega objekta pojavi šele tu, na tej stopnji. Vidimo torej lahko, da čeprav se začne kot komedija *Aufhebung* (ali pa morda prav zato, *ker* se začne kot komedija), se *Verneinung* izkaže za nekaj mnogo manj površinskega in mnogo bolj daljnosežnega, kot je bilo sprva videti.

To pa nam omogoča postaviti vprašanje, ali ne bi mogli tudi v sami (heglovski) *Aufhebung* videti nečesa bistveno dvojnega: namreč videti jo ne le kot gibanje (»operacijo«), temveč tudi kot modus biti nečesa, kar nima nobene biti zunaj samega tega gibanja (ali »operacije«). Z drugimi besedami, in v tej perspektivi, vprašanje *Aufhebung* ni zgolj ali enostavno vprašanje izida (tj. vprašanje, kaj ostane po tej »operaciji«), temveč tudi vprašanje nečesa, kar ji je inherentno, imanentno: kaj natanko je tisto, kar ta spekulativna, dialektična »operacija« zgrabi, »zapopade« (»pojmi«) in čemur da določeno formo biti, z in *znotraj* svoje lastne strukture in gibanja? Kaj je tisto, kar (na vsaki stopnji) »ohranja« – kaj je status tega nečesa? Ali ne gre tudi tu za nekaj v biti, kar ni na način biti,

112

<sup>13</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologija duha*, prev. Božidar Debenjak, DTP (zbirka Analecta), Ljubljana 1998, str. 69.



nekaj *nerojnega*, kar ne toliko čaka, da bo rojeno, kot vpliva na in oblikuje bit tistega, kar *je* rojeno? Ali ne bi mogli reči, da prav zato, ker vključuje ta tretji element (ki ga po definiciji »ontologija ne more zajeti«, čeprav je neločljiv od biti), vsaka naslednja stopnja v dialektičnem procesu prinese na plan določeno resnico prejšnje? Ta element ni resnica, ki jo razodene naslednja stopnja, temveč je prej nekaj takega kot *gledišče* (točka pogleda), iz katerega se razodene določena resnica. Prav tako ni nekakšen metonimični objekt, ki bi kot tak poganjal dialektično gibanje naprej, ker bi bil sam edina točka, ki je to gibanje ne more odpraviti, *aufheben*. Gibanje *Aufhebung* se ne poganja *za* tem elementom/točko, kot bi ga lovilo in si ga prizadevalo zajeti, prej gre za to, da je samo to gibanje *generirano* na tej točki oz. iz te točke (ki ji hkrati da edino formo). Generirano je na točki zevi duha, ki v heglovski zastavitvi nastopa v obliki ponavljajočega se *razcepa* realnosti duha *na dvojje* – k čemur se še povrnemo. Ne gre skratka toliko za nekaj, kar *ostaja* (kot v svojih interpretacijah to bereta na primer Derrida in Nancy<sup>14</sup>), ne gre za nekaj, česar duh v svojem gibanju ne more prebaviti in utekočiniti, temveč gre za nekaj, kar strogo vzeto šele nastaja v tem gibanju – nastaja kot njegov lastni heteronomen element.

Obe orisani perspektivi na *Verneinung* bi lahko formulirali tudi kot dve različni vrsti vednosti. Po eni strani »neuporabna«, ne-operativna vednost – vednost, ki, čeprav je pravilna, nima nobenih implikacij ali konsekvenc. Na drugi strani pa vednost kot resnica, vednost o sami negativnosti, ki to vednost proizvaja.

Toda kaj natanko je »lažno« na pravilni vednosti; kaj je tisto, ker nekaj, kar v osnovi ni »napačno« (temveč ustreza dejstvu), vendarle dela za »lažno«?

V še enem svojih kratkih, a izjemnih tekstov se Freud ustavi ob fenomenu ti. *fausse reconnaissance* (»napačni spomin«). Ta tekst nam lahko učinkovito pomaga določiti zelo natančno razliko med »napačnim« in »lažnim«, ki je – to je naša teza – prav tako ključna za Hegla. Poleg tega ima fenomen *fausse reconnaissance* strukturo, ki je homologna strukturi zanikanja, čeprav nastopa v obliki afirmacije, pozitivne zatrditve.

<sup>14</sup> Glej na primer Jean-Luc Nancy, *La remarque spéculative: Un bon mot de Hegel*, Galilée, Paris 1975.

Najprej preberimo prvi odstavek Freudovega teksta – navajamo ga v celoti, ker gre tudi za lep primer tega, kar bi lahko imenovali Freudovo *dialektično* postopanje v analizi:

Med analitičnim delom se pogosto zgodi, da pacient poročanje o dejstvu, ki se ga je spomnil, pospremi z opombo: '*To sem vam vendar že povedal*', medtem ko smo sami povsem prepričani, da te pripovedi od njega še nikoli nismo slišali. Če pacientu ugovarjamo, potem bo pogosto energično zatrjeval, da je v to prepričan, da je pripravljen priseči itd.; v isti meri pa se bo okrepila tudi naša prepričanost, da smo slišali nekaj novega. Ravnali bi povsem nepsihološko, če bi hoteli takšen spor rešiti z merjenjem moči in argumentiranjem. Znano je, da takšen občutek prepričanosti o zanesljivosti lastnega spomina nima nobene objektivne vrednosti, in ker se mora eden od oponentov nujno motiti, bi utegnila paramneziji zapasti tako zdravnik kot analiziranec. Pacientu to priznamo, zgladimo spor in odložimo njegovo rešitev na kakšno kasnejšo priložnost.<sup>15</sup>

To se bere skoraj kot začetek dialektike »gospodarja in hlapca«: resnica lahko nastopi zgolj skozi odlog (odločitve o tem, kdo ima prav in kdo ne), tako, da se stvari začnejo gibati in v tem gibanju proizvedejo svojo lastno resnico (ki ni enostavno tam že v izhodišču). Nobenega izmed obeh prepričanj ne smemo »ubiti« (poraziti), če želimo priti do resnice tega, za kar pravzaprav gre. Poleg tega bo resnica izšla iz razvitja »napačnega« prepričanja (v Heglovem primeru iz razvitja hlapčeve pozicije), medtem ko vztrajno zatrjevanje, da imamo prav, lahko konča le kot prazna, neuporabna, indiferentna vednost (brez konsekvenc). (Pri Heglu to pomeni: če se boj konča s smrtjo enega od obeh protagonistov, slednja »puščata drug drugega prostega le neprizadeto, kot reči«<sup>16</sup>).

<sup>114</sup>

Toda kar nas tu predvsem zanima, je *logika* fenomena »napačnega spomina« (ki vključuje reči kot so *déjà vu*, *déjà éprouvé*, *déjà entendu*, *déjà raconté*), kajti ta logika je dejansko presenetljivo podobna logiki, ki je na delu pri *Verneinung*. Da bi bilo to kar najbolj očitno, bi zadeve lahko formulirali takole: kot v primeru *Verneinung* tudi tu potlačitev vztraja *ne* enostavno *navkljub sprejetju potlačenege*, temveč *natanko s pomočjo* tega sprejetja. (Nekaj zatrdim, afirmiram, vendar

<sup>15</sup> Sigmund Freud, »O fausse reconnaissance ('d'éjà raconté') med psihoanalitičnim delom«, *Spisi o psihoanalitični tehniki*, DTP (zbirka Analecta), Ljubljana 2005, str. 168.

<sup>16</sup> Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 106.

v modusu spomina na že izvršeno sprejetje.) Sedanji, so-dobni »dogodek« nezavednega (nenadna, nepričakovana najdba) nastopi v obliki spomina na že izvršeno dejstvo (na nekaj, kar se je že zgodilo in kar je zato videti ne kot najdba, temveč kot »ponovna najdba«), se pravi kot nekaj, kar nas tako rekoč ne zadeva več neposredno). Kar je pravkar vzniknilo, motrimo kot pripadajoče nekemu drugemu času (ali časovnosti). V to strmimo (je tule, pred našim nosom), a to vidimo, kot da prihaja od daleč, kot tuje in indiferentno. *Fausse reconnaissance* na ta način in paradokсно ohranja *tujost* tega, kar se je ravnokar pojavilo, s pomočjo samega *občutka prepoznanja* in domačnosti. Lahko bi tudi rekli, da tujost/zunanost le-tega ohranja tako, da stvar odreže od njene možne artikulacije v sedanjosti (in sedanjiku): kajti ta artikulacija že prvič nastopi kot svoj lastni spomin. In Freudova poanta je tudi v tem primeru ta, da je stvar, ki nam nastopi na ta, »potujen«, indiferenten način, navadno nekaj bistvenega.

A tudi tu ne smemo zagrešiti napake, da bi vse projicirali enostavno v (travmatično) vsebino, kot da bi bila ta vsebina neka polna bit, pred katero se subjekt brani, ščiti in ograjuje. Prej moramo sam ta ščit vzeti kot sam način biti »nerojnega« oz. te specifične vsebine, kot njegovo avtentično manifestacijo. Nimamo skratka opravka z nečim, čemur bi neka druga instanca branila, da se artikulira kot prezenca in v sedanjiku; to ji preprečuje *njen lastni* paradokсни ontološki (ne-)status; (to je natanko razlika med nezavednim, razumljenim kot subjektivno nezavedanje nečesa, in nezavednim v močnejšem, Freudovem pomenu besede, ki aktivno ustvarja različne tvorbe nezavednega). To je razlog, da lahko nastopi/»je« samo kot nekaj, kar prekinja, »diskontinuira« prisotnost in sedanji čas. Prav tako ni nekaj, kar bi bilo »vselej-že« potlačeno – kot da potlačeno v neki nedostopni preteklosti oziroma v modusu »transcendentalne konstitucije«; modus »vselej-že« ne opiše primerno ontološkega statusa te reči: ne gre za to, da ne more biti nikoli prisotno, so-dobno, se dejansko zgoditi, oziroma da nikoli ne more nastopiti (kot bit) – prej gre za to, da se ves čas dogaja, toda dogaja se prav kot *diskontinuiteta* (sedanjega in biti). Nastopa kot zaplet, torzija (pričujoče) biti kot take.

V razmerju do *fausse reconnaissance* je torej ključno poudariti naslednje, kar smo izpostavili že ob *Verneinung*: ne gre zgolj za način, kako nekaj zadržimo (nazaj), držimo odrezano od realnosti kljub temu, da to prepoznamo (oz. prav skozi to); nič manj ni način, kako tisto potlačeno *pripada* prav tej realnosti (in vpliva na samo njeno strukturo).

Zaslon »napačnega spomina« oziroma »ne« *Verneinung* ni nekaj, kar posreduje med mojo zavestjo in rečjo (npr. »mati«); bolj deluje tako, da nekaj, kar se začne kot (gola) misel (na mater) naredi za stvar: jo »i-mediatizira«, naredi neposredno. Če so reči zmeraj posredovane s tem, da jih mislimo (so misli), pa smo tu priča drugačnemu procesu, oziroma istemu procesu z druge smeri: procesu, v katerem misel postaja stvar. In vzeti jo moramo kot tako, ji slediti iz te točke, namesto da jo poskušamo prepričati (in sebe z njo), da je »zgolj misel« (oz. zgolj napačen spomin). Napačen spomin je objektivna in neposredna prisotnost te reči – bolj »objektivno prisotna« ta reč ni in ne more biti nikoli.

*Fausse reconnaissance* ni način, kako nekaj (kar bi bilo v svoji neposredni prisotnosti preveč travmatično) posredujemo z ekranom napačnega spomina. Prej gre za to, da napačni spomin je neposredna prisotnost tega (je povnanjenje, heglavska *Entäußerung*) bistva travmatičnega spomina oz. travmatičnosti same).<sup>17</sup>

Ta gesta ali zamik perspektive je seveda zelo heglovski. Če se zdaj na hitro ozremo k Heglovi dialektiki gospodarja in hlapca, čemu bi v njej ustrezala Freudova gesta branja *Verneinung* oz. napačnega spomina? Ustrezala bi sledečemu Heglovemu opisu tega, kaj predpostavlja boj na življenje in smrt: »njegovo bitje se mu predočuje kot neko drugo, je ven iz sebe, odpraviti mora svoje izsebstvo«<sup>18</sup>. To nastopanje našega bistva v obliki »zunanjega drugega« je natanko sama forma *Verneinung*. Gesti »negacije« ne ustreza – kot bi nas lahko mikalo pomisliti – tisto moment, ko udarim po drugem, da bi ga izničil (ubil), temveč sama mizanscena, ki jo implicira ta konfiguracija: samozavedanje je razcepljeno na dvoje in moje bistvo nastopa kot samostojna bit.

Toda – in v tem je Heglova genialnost – poanta ni enostavno v tem, da čeprav se kaže kot zunanja, neodvisna bit, je v resnici le »projekcija« (v zunanost) notra-

<sup>17</sup> Prav to, ta razsežnost, gre navadno v izgubo, ko poskusimo psihoanalizo združiti s kognitivnimi znanostmi ali pa jo v njihovem imenu kritizirati. Tako na primer Catherine Malabou (*Les nouveaux blessés*, Bayard, Paris 2007) psihoanalizi očita, da ni zmožna misliti neposrednosti travme, da materialno realnost postavlja v drugi plan, tako da lahko nastopi kot zares travmatična šele kot posredovana s psihično realnostjo. Toda pri psihoanalizi ravno ne gre za to, kaj je posredovano s čim, oz. da se »prava realnost« konstituirala šele prek psihične realnosti, ampak gre za odkritje te nove dimenzije, ki ni zvedljiva na nobeno od njiju. »Novi materializem«, kot ga v omenjenem delu zagovarja Malabou, pa ravno spregleda neko ključno dimenzijo same materialne realnosti, ki jo je odkril prav Freud.

<sup>18</sup> Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 105.

njega bistva enega in edinega samozavedanja. (In seveda ne gre za to, da bi se morali »prepoznati« v tem drugem.) Nasprotno, Heglova poanta je, da ima ta zunanost svojo lastno realnost, obstaja kot drugo bitje. (Podobno Freud v primeru zanikanja, ki ga navaja – »Mislili si boste, da hočem reči nekaj žaljivega, pa tega res ne nameravam« – ne zaključi razprave tako, da pribije: »toda to ste *vi*, *vi* me želite užaliti«. Oziroma: »Ta vaš spomin je napačen, tega mi niste še nikoli prej povedali«. Ne poskuša zanikati realnosti tega, kar se tu pojavi. Namesto tega jo vzame takšno, kot se pojavi, in ji sledi od tod naprej.) Zato – če se vrnemo k Heglu – slednji vseskozi in močno vztraja na strukturi podvojitve in dvojnega pomena (*Verdopplung* in *Doppelsinn*)<sup>19</sup>: dvojno gibanje ene reči kot gibanje dveh reči, ki je samo še enkrat podvojeno.

To gibanje samozavedanja v odnosu do drugega samozavedanja pa je bilo na ta način postavljeno kot *početje enega*; toda to početje enega ima samo podvojen pomen, da je prav tolikanj *njegovo početje* kot *početje drugega*; zakaj to drugo je prav tako samostojno, v sebi zaključeno, in *v njem ni ničesar, kar ni po njem samem*.<sup>20</sup>

To je tudi razlog, zakaj bi bilo »enostransko početje brez haska; kajti kar naj se zgodi, lahko nastane le po obeh«. <sup>21</sup>

Ali ni to hkrati tudi dober način, kako brati Freuda? Zanikanje, negacija vpelje dve simetrični realnosti, ki sta obe realni; ker je ena »napačna«, ni zato nič manj realna (del realnosti). Prav tako pa je ključno poudariti, da nezavedno ni enostavno ena od teh dveh realnosti (tako kot »gospodarja« in »hlapca« ne moremo brati kot »zavednega« in »nezavednega«, oziroma hlapca kot nezavedne resnice gospodarja). Nezavedno ni ena izmed teh dveh realnosti, temveč tisto, kar ju *dela za dve* in kar ju (s svojimi tvorbami) povezuje v sami njuni (logični in realni) nekompatibilnosti. Subjekt nezavednega ni tisti, ki skrivaj misli na mamo, ampak subjekt mehanizma zanikanja; oziroma, če vzamemo enostavno konfiguracijo (ki jo v izhodišče *Fenomenologije duha* postavi tudi Hegel): nekaj hočem reči, a dejansko rečem nekaj drugega. Nezavedno ni enostavno razlika med tem, kar hočem povedati in tem, kar dejansko rečem, temveč se nanaša na »(delovni) proces«, ki se odvija vmes med tem dvojim in ki ga ni mogoče zvesti na nobeno

<sup>19</sup> »To dvosmiselno odpravljanje [*Aufheben*] njegove dvosmiselne drugobiti je prav tako dvosmiselna vrnitev v *samega sebe*.« *Ibid.*, str. 103.

<sup>20</sup> *Ibid.*, str. 103 (zadnji poudarki so naši).

<sup>21</sup> *Ibid.*, str. 104.

od obeh strani, ki ju zasedata eno subjekt (ki nekaj hoče reči) in drugo, denimo, Freud (ki se postavi tja zunaj, k besedam, k temu, kar je izrečeno).

Psihoanaliza seveda postopa tako, da rokuje, dela z dvema realnostma oz. dvema tekstoma (latentni – manifestni): pojave, kot je *Verneinung* vzame resno in sledi, celo okrepi razcep, ki ga vpeljejo v pripoved. V tem razcepu vidi znamenje antagonizma, ki ni enostavno antagonizem med dvema vpletenima stranema, temveč antagonizem, ki strukturira samo polje, v katerem nastopita. Prav zato ni dovolj ugotoviti, katera stran ima prav. Vprašanje, kdo ima prav, se celo izkaže za precej irelevantno. Tako kot pri Heglu. Kar šteje, je, da določena vednost zasede določeno mesto (mesto resnice), in s tem spremeni način, kako potlačitev pripada (je del) realnosti tega, kar je. (In lahko bi rekli, da prav to pri Heglu naredi *Aufhebung*.<sup>22</sup>) Če gola odstranitev potlačitve (vpis potlačene vsebine v zavestno realnost) ne spremeni veliko, je razlog v tem, da ne uspe locirati in imenovati točke potlačitve v sami tej realnosti, ki je točka nezavednega. Drugače rečeno, ključna nikoli ni enostavno rekonstrukcija druge, potlačene zgodbe, temveč delo v smeri obkrožitve tiste točke v *sami prisotni realnosti*, ki aktivno vzdržuje/zahteva potlačitev (določenega aspekta te realnosti). Zgolj tedaj se dejansko lahko spremeni način, kako je ta realnost določena.

Za konec še na kratko povejmo, kako bi bilo to mogoče navezati na Heglovo *Aufhebung*.

Kaj je temeljna operacija *Aufhebung*? Nekaj in njegovo drugo poveže v isti biti. A ne tako, da bi ju združila, zaobjela v večjo celoto, ki vsebuje oba, temveč prek kvalitativne spremembe, ki njuno razmerje »imediatiizira« (naredi za neposredno) z gledišča, ki ga proizvede samo njuno protislovje oz. antagonizem.

118

Kar *Aufhebung* ohranja, je nekaj na stvari, kar ne pripada redu biti, a vendarle spada k njej (ukrivlja in določa njeno strukturo). In tega ne ohranja v smislu, kot nekaj vzamemo in konzerviramo (kot bi to položili v škatlo in nato v njej prenesli na naslednjo dialektično stopnjo); to nekaj ohranja tako, da ga aktivira in postane samo forma njegove aktivnosti (ali sile). *Aufhebung* aktivira oz. je aktivacija

<sup>22</sup> Kot lahko preberemo v znameniti »opombi o *Aufhebung*«: »Bit in nič sta isto; zato, ker sta isto, nista več bit in nič in sta določena drugače«. G.W.F. Hegel, *Znanost logike I* (prev. Zdravko Kobe), DTP (zbirka Analecta), Ljubljana 1991, str. 87.

same točke, ki ločuje dve realnosti (takšni točki ločitve, razcepa, sta *Verneinung* ali pojavitev napačnega spomina), vpreže jo v delo; ločitev oziroma razcep med dvema realnostma ne izgine, pač pa na ta način postane prizorišče/posrednik, ki proizvede njuno neposrednost, s tem pa spremeni sam način, kako sta določeni.





Aleš Bunta\*

## Renesančni *cogito*, ali o okrutnosti objekta

Pričujoče besedilo je tretje v ciklusu tekstov s povezano problematiko. V izhodišču je šlo za manjšo kuriozitetu. Za cilj sem si zadal nalogo, ki je sicer vse prej kot lahka, saj jo je med drugim potrebno iztrgati videzu samoumevnosti: na podlagi neke vrste *inverzije ontološkega dokaza* sem želel razviti *konsistenten dokaz obstoja neumnosti*. Vmes je znotraj procesa raziskave postalo dominantno splošnejše in z raziskovalnega vidika načeloma precej bolj pertinentno vprašanje razmerja Descartesa in tiste linije severnoevropske renesančne umetnosti, ki je, v kontinuiteti z norostjo, neumnost vpeljala kot predmet sistematičnega razmisleka; vprašanje skrite intenzivnosti tega razmerja, ki je, kot si bom prizadeval pokazati tu, drugačna, večja in usodnejša, kot se jo prikazuje. Tema ni več neumnost, ampak *cogito*, natančneje, njegova različica, ki je približno dvesto let starejša od »originala«, a na nek način morda celo bolj ponazarja tisto, kar Žižek opredeljuje kot njegovo »skrito nasprotje«. Vseeno pa želim, predvsem kot vodilo k temu drugemu, povezanemu problemu, ohraniti nekaj prvotnega naboja:

Čemu sploh dokazovati obstoj neumnosti? V prvi vrsti zato, ker se to zdi nemogoče. Čim razpršimo pogrošne argumente o očitnosti učinkov obstoja pomanjkanja intelekta v svetu in se dokazovanja neumnosti lotimo nekoliko bolj resno, naletimo na dva pečata nemožnosti tovrstnega dokaza:

a) Ugotoviti moramo, da *ne razpolagamo z ustrežno definicijo ali kriterijem neumnosti*. Sledeč Erazmu Rotterdamskemu bom dejal, da je takšna definicija tudi nemožna, ker je edino esencialno določilo neumnosti vsebovano v odsotnosti vsakega esencialnega določila.

Za Erazma je *inesencialnost* neumnosti sicer pomenila nekaj čisto drugega, kot bi v navezavi termina na neumnost razumeli danes: ni bila izraz njene neopredeljivosti ter načelne nepomembnosti, ampak je bila, ravno nasprotno, izraz *absolutne transparentnosti*, popolnega ujemanja videza in biti, ki opredeljuje njeno bistvo (ki je zato lahko le ne-bistvo) in jo postavlja v nepričakovano ne-

\* Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana

posredno sorodstveno povezavo z *Resnico*. Neumnost je namreč za Erazma tista izjema v redu bivajočega, ki je natanko to, kar se *kaže*; njena bit v celoti izčrpa sfero svoje pojavnosti, ni je mogoče skriti, potlačiti, zanikati ali notranje razčlenjevati, in je zato, kot taka, hkrati povsem transparentna in nevidna (v smislu razpoznavne forme). Definiciji je ni nemogoče podvreči zato, ker bi neumnost bila »pregloboka« ali »preskrivnostna«, kot je v konfrontaciji z Luthrom Erazem, sicer prepričani skeptik, dejal za svobodno voljo, ampak prej zato, ker je vse *preveč jasna in razvidna*, da bi na njej bilo sploh mogoče opravljati »delo mišljenja« (v obliki ločevanja navideznega in bistvenega). Predstavlja tisto luknjo v mišljenju, ki je na strani objektivnega korelata ne zastopa nespoznavni objekt ali nerešljiv problem, temveč sfera popolne razvidnosti, nepredirna jasnina, na kateri ni ničesar misliti in kjer vse mišljenje opravi že objekt. Tej jasnini – v tem bo velik del težavnosti tega prispevka – se bom, da bi jo lahko razumel s filozofske perspektive, v nadaljevanju seveda moral iztrgati, objektu ukrasti kos misli, vseeno pa menim, da je na sami Erazmovi določitvi neumnosti kot inesencialne, če že nič drugega, tvorno vztrajati.

Kakor koli že, ustrezne definicije neumnosti ne poznam. To pomeni, da je dokaz obstoja neumnosti, če je sploh možen, potrebno izpeljati brez ustrezne vnaprejšnje vednosti o tem, *kaj* je neumnost, oziroma brez pojmovne določitve, kaj jo *kot tako* opredeljuje, torej po poti, ki je, kot bom preciziral, dejansko lahko kvečjemu inverzna postopku ontološkega dokaza.

b) Ugotoviti moramo tudi, da *tisti, ki trdi, da neumnost ne obstaja* – načeloma bi to sicer zgolj posredno izrečeno sodbo lahko pripisali znanstvenemu pogledu sodobne psihologije, njen vir pa najdemo prav pri Descartesu –, *brez dvoma ne govori neresnice*. Na neki ravni nedvomno drži, da obstajajo samo *različne* oblike mišljenja, različni kognitivni procesi, ki jih je, v odsotnosti skupnega merila, prav zaradi njihove divergentnosti potrebno obravnavati kot enakovredne, medtem ko je delitev teh procesov na »pametne« in »neumne« lahko kvečjemu domena bodisi povsem neznanstvenega subjektivnega kriterija bodisi (kot v primeru merjenja IQ-ja) dogovorjene konvencije, ki pa merilo vedno postavi na os ene same premice. V skladu s konvencijo lahko rečemo, da obstajajo »višje« in »nižje« stopnje *intelligence*, ne pa »pamet« in »neumnost«. Sámo prepričanje o obstoju nečesa takega, kot je »neumnost« (ali »pamet«), je tako v končni fazi le preostanek predznanstvene ere, ki si je svet razlagala skozi številne variacije dopolnjujočih se nasprotij.

Lahko bi torej rekli, da danes, soočena z zahtevami resne znanstvene opredelitve, dozdevna empirična razvidnost obstoja neumnosti razpade.

Se pravi, po eni strani *ne vemo, kaj je neumnost*, po drugi *sprejemamo, da ta, ki trdi, da je ni, ne govori neresnice* oziroma pravilno opredeli stanje. Na kakšen način je torej možno hkrati prelomiti ta dva pečata in dokazati edino reč, za katero se govori, da je ni potrebno dokazovati?

Ko govorim o inverziji ontološkega dokaza, želim najprej povedati naslednje: obstoj neumnosti je mogoče dokazati *izključno* na podlagi *pojmovne invencije*, izuma nekega pojma. Ta pojem – videli bomo, da je njegovo osnovno matrico odkrila prav renesančna umetnost – ne sodi v red »esencialnih določil«. Se pravi, o tem, *kaj je neumnost*, nam dani pojem ne pove čisto nič, pač pa izraža specifično pravilo – v zadnji instanci je to pravilo rezultat čistega miselnega preizkusa –, v skladu s katerim neumnost zastopa tip »entitete«, ki je kljub esencialni nedokazljivosti *nihče tudi ne more zanikati, ne da bi jo v samem miselnem aktu negacije na novo ustvaril* in ji tako v formi samega sebe zagotovil neposredno razvidno jamstvo v polju samega razsojajočega subjekta. Pravilo bi se torej glasilo: tudi če neumnost ne biva, velja, da so vse možne negacije neumnosti forme ali stopnje nje same. Zaradi lažje preglednosti ga bom poimenoval *renesančni paradoksalni absolut*. Oziroma, če formulo obrnemo malenkost drugače: za obstoj neumnosti ne jamči *popolnoma nič* drugega razen subjekt negacije, ki ji v skladu s pravilom v samem aktu negacije *še* podeli tubit s podlago v njegovi lastni biti, in sicer tako, da jo hkrati s tem, ko jo negira, tudi neposredno *uprizori* oziroma vpiše v samo misel, ki jo kontemplira. V zadnji instanci gre torej za tip »dokaza«, ali bolje, *prvotni* primer tega tipa gotovosti, ki si kot *ključni argument (obstoja) ugrabi kar misleči subjekt*. Ali še nekoliko bolj drzno: gre za natanko tisti tip gotovosti, ki je brez vsake neposredne navezave na kategorijo individualnosti *iznašla »subjekt« kot sredstvo svojega dokaza*.

V okvirih t. i. severne renesanse se je torej prek umetniške obravnave tematik, ki jih ponavadi tretiramo kot »senčne strani uma«, najprej norosti, nato pa, morda še razvidneje, neumnosti, porodil *nov tip gotovosti*, ki ni oprt ne na znanstveno-empirično vednost ne na dedukcijo esencialnih določil. V nadaljevanju bom postavil tezo, da ta gotovost *že ima* skoraj vse ključne karakteristike strukture gotovosti *kartezijanskega cogita*, vključno s tisto, ki je znotraj Cogita sicer na delu, a na ravni njegove konkretne artikulacije pri Descartesu manjka, in bi jo

provizorično, sledeč Žižku, lahko opredelili kot minimalno instanco družbene vezi oziroma, če si sposodimo kar Žižkov izraz, »samozavedanje kot objekt«. Zanimala nas bo predvsem podlaga te renesančne gotovosti, na čem je zgrajena? Če še enkrat skiciram matrico argumenta, za katero trdim, da ta tip gotovosti na nek elementaren način povzema: čeprav ne vem, *kaj* je neumnost, še vedno lahko z neko mejno gotovostjo trdim, da obstaja, saj je (tudi če je ni) nihče tudi more zanikati, ne da bi v samem aktu negacije *postal* subjektivirana forma nje same. *To* je tudi edino, zaradi česar lahko trdim, da je, da obstaja; drugače, če jo motrimo zgolj kot empirično danost, neumnost po zgoraj opisanem vzorcu, v pogledu »objektivne« misli, ki smo ji na nek način zavezani, razpade v množici enakovrednih »atomov« miselnih procesov, kjer je nerazločljiva.

Ideja, ki se tako izriše na površini strukture, se na neki ravni zazdi neskončno preprosta: trditi, da neumnost ne obstaja, je, *neodvisno od resničnosti* trditve, neumno. Seveda se nam danes ob tem argumentu evidentno zastavi vprašanje: kako lahko vem, da je neumno zanikati neumnost, če, kot že ves čas ponavljam, sploh ne vem, *kaj* neumnost je? Ne pričakujem, da bi vas kar takoj prepričal o »pravilnosti« danega »sklepa« (poanta bo ravno v tem, da ne gre za sklep), a vendar, če vzamem en sam primer iz neskončnega arzenala *Hvalnice Norosti*, ki je s to logiko skoz in skoz prepredena: ali ni nekaj *precizno* neumnega v tem, da zanikam (neumno) izjavo, da je moški spolni organ »tako neumen in smešen, da mu še imena ne moreš izreči«? Zanikati, da je moški spolni organ neumen, seveda ni neresnično (prej obratno, zakaj bi sploh kdo lahko trdil, da je nek organ neumen?), torej ne gre za primer zmote, še manj bi lahko rekli, da je nespamet tega »svetega vira življenja«, kot mu pravi Norost, protislovno zanikati (čemu le?), se pa v tej negaciji, v obleki toge enosmernosti razmisleka, ki stoji za negacijo, res *odzrcali zanikano samo, tudi če ga pred aktom negacije sploh ni bilo*. V tem bi bila druga plast tistega, kar sem prej imenoval »miselno delo objekta«, ki našo lastno misel zlorablja za samopromocijo svoje inesenca: fraza tipa »*glup ko k...*« prek negacije *šele odkrije* svoj »nujno veljavni primer« v formi samega subjekta, ki ji oporeka. Ponavljam, gre za elementarno matrico, v nadaljevanju si bomo ogledali par bistveno intenzivnejših, kompleksnejših in tudi bistveno prepričljivejših struktur tega tipa gotovosti, ki so nam jih priskrbeli renesančni umetniki. Je pa primer v vsej svoji rudimentarnosti pregleden: izjava »neumnost ne obstaja« ni ne zmota, ne iluzija, ampak *neumnost* – tudi *in še posebej*, ker je izjava resnična, saj jo prav njena resničnost prek ločitve od zmote diferencialno specificira kot neumnost.

Kaj točno hočem povedati? Lahko se z argumentom strinjate, lahko ne – ključno je opaziti, da docela strukturalno gledano njegova gotovost že v izhodišču ne sloni na objektivni vednosti o neumnosti in njenih vzrokih ali na deduktivnem sklepu, ampak je strogo avto-referencialna, performativna, ekscesna, brezpojna, predmet »neposrednega uvida«, ki nima zunanje »objektivne« reference ali kriterija, pač pa *kot svoj pogoj kvečjemu terja še en subjekt*: subjekta, ki *vidi*, da povsem neodvisno od vprašanja, kaj je neumnost, *v trenutku, ko jo negiram, nastopam kot sebi nedostopna neposredno razvidna različica nje same*. V zadnji instanci gre torej za tip spoznanja, ki ni preprosto empirično, ampak samo ustvarja pogoje svoje empirije; ne odkrije neke resnice, temveč resnico tako rekoč *naseli*. Tudi če ne obstaja čisto nič takega kot je neumnost – in, seveda, »entiteta« »neumnost« ne obstaja –, še vedno lahko rečem, da neumnost obstaja, saj v trenutku, ko trdim, da je ni – kar je res –, v očeh Drugega zanjo jamčim z lastno bitjo.

Je to torej celoten odgovor na vse tisto, kar sem s tolikšnim pompom najavil kot dokaz obstoja neumnosti – naivna ideja, da kadarkoli pomislim, da neumnosti ni, nekemu drugemu, ki to *zna* opaziti, že služim kot jamstvo njenega obstoja? Na neki ravni *da*, to je vse. In *da*, ideja tudi sama meji na skoraj bebavo preprostost. Toda ali se podobna, na rob stupidnosti postavljena elementarnost, kot je nakazal že Deleuze, le da tokrat ni mišljeno kot kritika, ne lepi tudi na sam Descartesov cogito? Vse kar je potrebno za to, da *vem*, da mislim (in posledično sem), je, da v to podvomim in ugotovim, da je to *nemogoče*, ker na ta način, v samem aktu dvoma, *storim* natanko to, v kar dvomim, se pravi, *mislim* – ali ni v tem neka zelo sorodna oblika »naivnosti«, oziroma natančneje, *enaka* oblika elementarnega subjektivnega preizkusa v formi negacije? Enaka avto-referencialnost gotovosti brez navezave na instanco zunanjega kriterija oziroma sklicevanja na instanco vednosti, *kaj* je to, kar smo na ta način dokazali? Enaka oblika resnice, ki si kreira lastno empirijo svoje verifikacije? In vendar – kljub skrajni preprostosti téga »medtem, ko dvomim, da mislim, *nedvomno* mislim«, ki de facto *ničesar* ne pove o zapletenih notranjih strukturah mišljenja – ta preprosta matrica še danes, ob vseh napredkih najsodobnejših raziskav o možganih, *ostaja edini način zagotovitve točke absolutne gotovosti mišljenja*, ki uhaja slabi neskončnosti strukture »mislim, da mislim (da mislim...)« in predstavlja pravzaprav edini del Descartesovega sistema, ki kljubuje času, s tem ko, če že nič drugega, še vedno vsaj pretendira na status Resnice.

\* \* \*

Še preden se osredotočimo na prikaz, da logika, ki sem jo skiciral zgoraj (in za katero trdim, da že vključuje različico Cogita, ki je 200 let starejša od »originala« ter je od mladostnega izvirnika vsaj v enem pogledu tudi »naprednejša«), dejansko predstavlja centralni moment *celega pogona* izjemnih renesančnih umetnin, se torej na kratko ustavimo še pri Descartesu. Bogastvo prvovrstne literature, predvsem tudi tiste iz našega intelektualnega prostora (Božovič, Žižek, Šumič-Riha, Dolar), omogoča, da ob zaslombi v teh uveljavljenih in znanih razlagah argument preprosto orišemo.

V »širokem konsenzu« pro-lacananovskih interpretacij, ki jim tu bolj ali manj sledim, velja, da je točko absolutne gotovosti mišljenja, ki jo odkrije Descartes, možno artikulirati samo prek posredništva kategorije *nemožnega*. »Nemožno« ni zgolj termin sodobne interpretacije, na nek način nastopa že kot ključna pojmovna invencija Descartesove lastne izpeljave točke absolutne gotovosti, kakršno poda v tekstu *Meditacij*. Descartes nemožno vpelje kot notranjo limito sicer neomejene moči Velikega Varljivca. Opaziti moramo namreč, da se »delo dvoma« v poteku *Meditacij* vsaj za hip preloži na »hudiča« in da je ob vsej moji skoraj neskončni nemoči vis-a-vis njegove zmožnosti, da me vara o vsem, v bistvu neka Demonova slepa pega oziroma nepričakovana šibkost, torišče, na katerem se odloča usoda mišljenja:

Veliki varljivec me lahko prepriča o popolnoma vsem, vključno s tem, da so vse moje dosedanje misli, če tako rečem, »implantat«, ki ga je on vsadil vame. »Ali biva neki Bog, ali kakorkoli naj ga že imenujem, ki vsaja vame te misli?«<sup>1</sup> Skratka, v nekem trenutku je dopuščena celo možnost, da me varljivi Demon zgolj uporablja kot goli medij *svojih* misli. Vendar pa me, vsaj tako Descartes, vse dokler dvomim, pa čeprav kot avtor mojih misli, ne more prepričati o eni stvari, namreč o tem, da me *ni*, kajti tudi če me vara o popolnoma vsem, vključno glede lastništva misli, v aktu dvoma reflektiram, da je v tem primeru (za razliko od misli) *bit zmote lahko izključno moja* (in ne Varljivčeva). Kot pravi Descartes: »[n]i tedaj dvoma, da jaz sem, če me že slepi.«<sup>2</sup> Demon torej lahko z menoj stori vse, namesto mene lahko celo misli, ne more pa nase vzeti moje zmote, ki jo

<sup>1</sup> René Descartes, *Meditacije*, str. 55, 66.

<sup>2</sup> *Ibid.*, str. 56.

je sicer proizvedel on sam, a je lahko izključno *moja*. Ali če malenkost obrnem perspektivo: ker za razliko od njega ne morem v celoti nase vzeti njegove biti, saj se namesto Varljivca ne morem motiti, tako kot on lahko namesto mene misli, nedvomno obstajam, skrit v tej presežni pomanjkljivosti Drugega, ki se na koncu poti izteče v mojo lastno slabost, a tudi »garancijo«. Tudi zmota, teren, na katerega mi ne more slediti, pa je, nedvomno, miselni akt, na katerega tako lahko pripnem eno samo, nedvomno resnično misel: tudi če se motim o vsem, in natanko zato, ker se lahko motim, česar Varljivec ne more storiti namesto mene, vse dokler dvomim (dopuščam, da se motim o vsem), nedvomno lahko tudi upravičeno *mislim, da sem*. »A naj me goljufa kolikor more, nikdar ne bo dosegel, da bi bil nič, dokler bom mislil, da sem nekaj« zaključí Descartes.

Ta fragment »izvirne« interpretacije je zanimiv predvsem zato, ker na nek način pokaže, da Demon ni, vsaj ne nujno, samo vir metafizičnega dvoma, ampak ga je dejansko vsaj za hip možno misliti kot vključenega v sam *cogito*: Varljivec (in ne jaz) *misli*, natanko zato *sem* (kot tisti neprebavljivi ostanek njegovega mišljenja, ki prav kot *tisto*, kar se v nasprotju z njim *lahko* moti, naseljuje manko-Drugega). Poanta gre seveda neposredno v smeri ene izmed dveh možnosti dihotomije, skozi katero je *cogito* preučeval Lacan (jaz sem; ono misli), za nas pa je pomembna predvsem v smislu še ene možne vzporednice s *Hvalnico Norosti*, kjer je »delo misli« le še toliko bolj razvidno delegirano na drugega – ne toliko na figuro Norosti kot na subjekta negacij njenih »resnic«, ki jim priskrbi verodostojnost, tako da jih uteleša (Norost je prej pogled, ki to *vidi*, ali če že hočete, objet a).

Vendar pa nas bo tu bolj zanimala splošnejša in za naše čase (ker na poti izgubi Demona) verodostojnejša opredelitev *nemožnosti*. Opredelitev, ki gre bolj v smeri drugega pola Lacanove dihotomije (»mislim«, brez »sem«), pogojno rečeno, Kantovi smeri. Ta je posebej zanimiva zaradi še šibkejšega razmerja z bitjo, v katero se ne vpisuje niti v obliki manka-Drugega, opredelimo pa jo denimo lahko z znano formulo: »dvomim lahko v *popolnoma* vse, razen v to, da *dvomim*, in posledično *mislim*.« V tej drugi izpeljavi se bom bolj kot na samega Descartesa osredotočil na par znanih poudarkov Žižkove razlage, za katero je značilno, da sicer odločno vztraja na kartezijski tradiciji, a hkrati premešča njen poudarek, in sicer tako, da se v luči psihoanalize kritično odmika od »pomirjujoče samotransparentnosti sestva« v smeri »ekscesne«, decentralizirane, razcepljene dimenzije njegovega skritega »jedra«.

Vzemimo torej sledeče izhodišče, ki bi ga za svojega gotovo vzel tudi Descartes: dvomim lahko v vse, razen v dvom sam kot hrbtno stran misli. Znova se vprašajmo, kaj daje oporo tej formuli, ki artikulira točko absolutne gotovosti mišljenja? Odgovor je po svoje presenetljiv: neovrgljivost univerzalne zmožnosti mišljenja v celoti sloni na *nemožnosti ene same partikularne misli*, ki jo lahko izrečemo zgolj v obliki stavka – »mislim, da *ne* mislim«. Ključno je sledeče: čeprav gredo šolske interpretacije pogosto v smeri, da za Descartesa sploh *ni mogoče misliti*, da *ne* mislim, oziroma *dvomiti*, da dvomim, bi prej rekel, da formula »mislim, da *ne* mislim« dejansko je najpreciznejša možna formulacija *cogita kot takega*, saj hkrati zastopa dva njegova ključna člena: a) Kartezijanski dvom v točki ekscesa nad predhodnimi oblikami skepticizma, skratka, *dvom na njegovem vrhuncu*, ko ne sumim več samo tega, da sploh *ničesar* (nobenega objekta) ne mislim (s potrebno gotovostjo), kar so utemeljevali že skeptiki, ampak posledično pomislim celo to, da *ker* ničesar ne mislim, sploh *ne* mislim. Ter b) utelesitev *nemožnosti te iste misli*, ki pa kot takšna (nemožna) *nima absolutno nobene druge podlage razen mene samega v trenutku, ko jo mislim*: če ne bi de facto *misлил*, da ne mislim, in tako v *golem aktu misli* uničil njene vsebine, bi zaključek, da *ne* mislim, predstavljal povsem plavzibilno možnost in zastopal povsem legitimen logični sklep.

Drugače rečeno, misel, da *ne* mislim, *postane nemožna* šele potem, ko je že *mišljena*: dokler je *ne* mislim, ni podvržena nobeni obliki formalnega protislovja. Šele ko dejansko *mislim*, da *ne* mislim, ko torej v *golem aktu misli* jaz sam kot njen misleči subjekt hkrati z njo nastopim kot antiteza njene vsebine, se kljub popolni legitimnosti te misli, ki jo *dela nemožno izključno to, da je mišljena*, ustvari neka forma protislovja, ki je sicer pogojena izključno z *menoj* kot subjektom te misli, a je v resnici vidna samo s pozicije *Drugega*, za katerega to protislovje v danem trenutku utelešam. Jaz sam namreč povsem legitimno mislim, da *ne* mislim (kdo mi bo to oporekal?) – ta misel, ki zastopa dvom na njegovem vrhuncu, lahko nastopi kot protislovna samo z neke *druge perspektive*, perspektive, ki sem jo sam sicer ustvaril, omogočil, a ni moja, perspektive, ki *vidi*, da *hkrati s tem, ko jo mislim, obenem izbrišem še zadnji ostanek vsebine svoje misli*. Pogled, ki *vidi*, da v nekem drugem registru, ki se mene samega v bistvu ne tiče, ne morem misliti *še celo tega ne*, da *ne* mislim. Sam protislovja ne morem videti, ker vsebino *brišem* tako, da jo *mislim*; potreben je drug pogled, ki mene samega zajema kot integralni del procesa misli, v katerega sem vključen kot goli mehanizem njegovega izničenja in znotraj katerega »mislim« *prej kot objekt* pogleda,



oziroma »misleči objekt«, ki perspektivo s svojim mišljenjem aktivno omogoča, ne pa kot njegov nosilec.

Šele na ta način, torej z utemeljitvijo nemožnosti dvoma v dvom (ki je razvidna kvečjemu s perspektive Drugega), pa je v strogi korelaciji z nemožnostjo opisane partikularne misli hkrati utemeljena tudi univerzalnost mišljenja kot sfera, ki je (še tako dobro zasnovane) splošne negacije ne ogrožajo, omejujejo ali določajo, temveč jo kvečjemu naseljujejo: ker je misel kot tako (kot zdaj Drugi ve) *možno negirati samo v formi nje same*, kar pomeni, da je vsaka njena negacija hkrati tudi njena afirmacija, lahko – čeprav se mi še sanja ne, kaj pomeni »misliti« – brez vsakega dvoma trdim, da mišljenje kot tako obstaja.

Skratka, medtem ko dvomim, da mislim, v resnici mislim še *nekoliko manj*, kot domnevam: ne samo da ne mislim *ničesar* (bivajočega ali nebivajočega); tudi to, kar posledično edino zares lahko mislim, se pravi, da *ne* mislim, se navzven razkrije kot nemožno. Vseeno pa to izničeno mišljenje »ničesar« še vedno *je tista misel*, ki (drugim, enostavnejšim primerkom) omogoča spoznanje neovrgljivosti obstoja mišljenja. Oziroma drugače, prav ta izničena misel ničesar, in ne pogled, ki na njeni podlagi registrira univerzalno zmožnost mišljenja, je tisti člen, ki ga v strožjem pomenu lahko imenujemo *akt subjekta*, pa čeprav je njegova vloga izključno v tem, da kot protiutež permanentno ostaja na drugi strani poloble teh, ki prek spodletelosti njegovega drznega skoka v nič lahko »mislimo, da smo nekaj«.

Na ta način smo seveda po zelo hitrem postopku prešli od Descartesovega *cogito* k Žižkovemu »Descartesu«, in prav ta nas na tem mestu tudi zanima, skratka, *cogito*, ki je vse prej kot enovit in samotransparenten – razcepljeni, decentralizirani *cogito*, znotraj katerega se »miselno delo« subjekta *Meditacij* umešča prej na stran objekta, na proces utelesitve nemožnosti, kot pa na stran tistega, kar običajno dojemamo kot »subjekt«: budnega mislečega posameznika, ki skozi mišljenje nekaj *vidi*, razbira, odkriva novosti; individua, ki mu mišljenje služi kot dodatno oko, uperjeno v svet. Skriti *cogito*, ki smo ga privlekli na plan, nima nobene teh »antropocentričnih« potez: vidi kvečjemu »nekaj«, kar obstaja samo zanj in kar zaradi njega samega ne obstaja; do sklepa »torej sem« lahko, pa čeprav na podlagi njegovega mišljenja, pride samo nekdo, ki v strogem smislu *ni* on. Opazili smo namreč, da znotraj dane situacije *subjektivna operacija*, se pravi, *mišljenje*, *ki poteka kot izbris misli*, oziroma nemožnost kot taka, postane vidna samo s pozicije, ki *ni njegova*, saj on sam povsem konsistentno misli, da *ne* misli, pri čemer

tudi nima prav nobenega razloga, da bi spremenil to prepričanje, razen če mu, kot stori sam Descartes, potihoma ne pripišemo nekakšnega »vzratnega ogledala«, v katerem lahko zagleda *sebe* kot edini vzrok nemožnosti te misli. S tem nenadnim »prebujenjem« in pritiskom na zavoro pa bi seveda izgubili drugi pol, namreč pogoj, v skladu s katerim »nekdo« *mora* dejansko misliti, da *ne* misli – dvomiti, da dvomi –, saj ta misel, na kateri *per negationem* sloni univerzalnost mišljenja, *postane nemožna šele kot mišljena*.

Vse kar razlagam, so seveda približki Žižkovih razpršenih slovečih poant (z nekaj dodatnimi niansami). Vendar pa se mi prav na tem mestu, torej s pozicije Žižkove interpretacije, poraja vprašanje, ki ga vidim kot ključno:<sup>3</sup>

Poanta seveda ni v vrnitvi h *cogitu* v opravi, v kateri je ta pojem obvladoval moderno misel (samotransparentni misleči subjekt), temveč v osvetlitvi njegove pozabljene hrbtni strani, ekscesnega, nepriznanega jedra *cogita*, ki je daleč od pomirjujoče podobe samotransparentnega sebstva.

Vprašanje, ki se mi zastavlja, je torej, zelo direktno rečeno: ali Descartesov zaklad sploh res izkopavamo na pravem mestu, pri samem Descartesu, ki smo mu, kakor koli že obrnemo, širokogrudno oprostili nek temeljni spregled, na katerem sami poudarjeno insistiramo (netransparentnost subjekta, ki v resnici postane »viden« šele prek posredništva Drugega in v polju objekta; ločitev subjekta od naivne kategorije mislečega posameznika)? Ne želim reči, da je interpretacija, ki prav te »manjkajoče« komponente vidi kot skrito jedro *cogita*, napačna ali vsiljujoča – s tem sploh nimam problema. Strinjam se, da je napačna prej Descartesova lastna »interpretacija Descartesa«, ki vztraja na nevzdržnem stališču samotransparetnosti. Vprašanje, ki si ga zastavljam, je rajši: ali ni to »pozabljeno, ekscesno, razcepljeno jedro« subjektivnosti, ki je pri Descartesu, kot opisuje Žižek, implicitno sicer že na delu, a manjka na ravni Descartesove lastne razlage svojega uvida, ali ni to skrito jedro v *eksplicitni obliki že prisotno*, in to z vsemi »izgubljenimi« komponentami vred, znotraj orisanega tipa strukture gotovosti, ki ga je razvila že renesančna umetnost? Moja hipoteza je torej: da bi ekstrapolirali manjkajoči člen kartezijske subjektivnosti, našli njegovo ekscesno ozadje, ni potreben skok naprej, h Kantu, ampak nasprotno, skok dvesto let nazaj, v čas vrhunca severne renesanse, ki se je problematike mišljenja sistematično

<sup>3</sup> Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, str. 2.

lotila *a tergo*, skozi zadnja vrata, prek umetniške obravnave njegovih izločkov, a je kljub temu v nekem preblisku redefinirala epistemološko paradigmo. Ta je tista, ki je zares ostala skrita.

\* \* \*

V čem bi torej bila iskana skupna komponenta, ki po eni strani predstavlja »nezavedno« jedro kartezijskega *cogita* in je po drugi strani, kot trdim, že tako zelo eksplicitno artikulirana na ravni opisovane sekvence renesančne umetnosti, da si bom drznil postaviti trditev, da je *cogito*, še preden je postal paradigma filozofske misli, že *bil naslikan*? S čimer seveda le še bolj izpostavimo upravičenost Žižkove teze, da je »samozavedanje« v resnici objekt. Postopoma se torej usmerjamo h konkretniji analizi dveh renesančnih del, ki ju je Foucault sicer postavil na dva nasprotna pola tematizacije norosti, vendar pa bi rad še prej preciziral parametre.

Vzemimo dve izjavi: sentenco, ki mi je že prej služila kot elementarni model opisa novega tipa renesančne gotovosti, paradoksalnega absolutna – »prepričanje, da neumnost ne obstaja, je le še ena od oblik nje same«, ter eno od možnih opredelitev *cogita* – »dvomim lahko v vse, razen v to, da dvomim, in posledično mislim«. Moja naloga je v prvi vrsti opredeliti povezavo, ki je, kot bomo videli, tako *pojmovna*, kot tudi, dovolil si bom uporabiti ta izraz, ki ga bom v nadaljevanju pojasnil – *transcendentalna*. Vendar pa je tisto, kar nam nedvomno prej pade v oči, evidentna razlika v stopnji utemeljenosti ene oziroma druge izjave: »negacija neumnosti kot forma nje same« se seveda ne more ponašati z enakim vtisom neovrgljivosti kot teza, da »medtem, ko dvomim v vse, vključno s tem, da mislim, brez dvoma mislim«. Razloga za ta razkorak sta po mojem dva:

Prvi je v tem, da *cogito* za razliko od renesančnega vzorca *a posteriori* doseže stopnjo gotovosti *logične dedukcije*; drugi je v tem, da trditev »negacija neumnosti je tip nje same« zbuja napačen vtis »ljudske modrosti« tipa »ni preveč pametno biti preveč pameten, ipd.«, skratka, deluje kot trditev, ki je za razliko od *cogita*, ki je najčistejši možni razumski pojem, vendarle *utemeljena empirično*, na zdravorazumskih »življenjskih izkušnjah«. Videli pa bomo, da noben od teh dveh argumentov, na tak ali drugačen način, ne vzdrži.

a) Razlog za presežek prepričljivosti Descartesovega argumenta je v bistvu neka-kšna »dvojna varovalka«. Sloni torej na tem, da, čeprav je Descartes sam vztrajal na intuitivni naravi *cogita*, njegova izpeljava na koncu *vendarle doseže formo logičnega sklepa*: nemogoče je hkrati misliti in *ne* misliti; dvomiti in *ne* dvomiti; dvomiti v dvom ne morem, ker bi na ta način to dvojje (a in *non* a) počel hkrati. Stopnjo logične dedukcije bomo pri renesančni umetnosti, razumljivo, iskali zaman. Zato nas primerjava sentenc mora vsaj sprva razočarati. Stava, da je akt negacije obstoja neumnosti hkrati že prezentacija nje same ali da je točka nemožnosti neobstoja neumnosti sam subjekt, ki neumnost negira, kljub vsem opaznim formalnim podobnostim seveda nima trdnosti logičnega sklepa, ki jo kartezijanska izjava ima. Vendar pa je hkrati potrebno imeti v mislih (in to je tisto na kar, vsaj menim, meri tudi Žižek s terminom »eksces«), da je dedukcija v celoti *aposteriorna cogitu* kot konkretni misli, da je z njo prej pogojena kot obratno in da označuje kvečjemu iztek *cogita*, nikakor pa ne njegovega sprožilnega mehanizma: *cogita ni mogoče deducirati vnaprej*, ker je, kot smo pokazali, *nemožnost »misliti, da ne mislim«*, na kateri *cogito* temelji, *avto-referencialna*, se pravi, *nemožna šele postane, ko »nekdo« to dejansko misli* in na ta način sam, kot *misleči* subjekt, nastopi kot kontradikcija *vsebine* misli. Ta »nekdo« pa je prav subjekt *Meditacij*, ki je na točki, ko je ugotovil, da *ničesar* ne misli, nujno pomislil, da sploh *ne* misli. Skratka, *cogito* kot misel mora najprej *obstajati (kot paradoks)*, šele potem je lahko deduciran v formo logičnega sklepa, ki mu da končno podobo neovrgljivosti.

Kaj hočem povedati? Gledano z nekaj distance, ugotovimo, da Descartes svojo igro igra na dveh različnih ravneh, dveh inštrumentih: najprej se opre na to, kar se bo (kot Descartes ve) pokazalo kot protislovje, ki pa ga subjekt *Meditacij* nujno mora vzeti za svojega, saj je z *njegove* perspektive tako rekoč logična konsekvence (če *ničesar* ne mislim, *ne* mislim), ki ga nato v drugem koraku in v resnici z zunanje perspektive nevtralizira z isto elementarno logiko, ki je prej vsaj za hip morala biti opuščena. Na ta način *cogito*, ki je sprva, kot pravi denimo tudi Derrida, »čisti eksces v smeri nič ali neskončnosti«, spravi z običajno *logiko izključitve protislovja*, ki jo je ves čas držal v rokavu. Vendar pa je ta »sprava« dejansko sekundarna v enaki meri kot je dedukcija *aposteriorna*: to, kar iz *cogita* naredi *cogito*, to kar *cogitu* daje pridih *absolutnega spoznanja*, prepoznavni element *brezpogojnosti*, je nekaj drugega, predhodnega, celo nasprotnega tej logiki, namreč drugačna formula *absoluta*, ki ravno ni več oprta na protislovje negacije, ampak se *kot absolutno spoznanje konstituira* – in prav v tej potezi se

Descartes nevede vrača k renesansi – na način, da mu je *nemogoče oporekati drugače kot v formi njega samega*. To je cogito v strogem smislu: dvomiti, da mislim, *ni nemogoče*, ampak se kvečjemu navzven pokaže kot *nemožno*, ker v *samem aktu dvoma/negacije podvajam zanikano*, se pravi mišljenje, in mu tako podelim bit, tudi če ga pred samim aktom negacije morda sploh ni bilo. Ali drugače, negacija v resnici ni izključena kot protislovna, ampak *v njej šele zares trčimo na zanikano samo v najčistejši obliki: zares mislim samo tedaj, ko dvomim*, da mislim (pa četudi *ničesar* ne mislim, in v zadnji instanci tudi, če *res cogitans* ne obstaja). To je misel, na kateri sloni univerzalnost mišljenja. Natanko v tem smislu pa je Descartes bolj, kot se je vsaj približno zavedal, dedič tistega, kar sem na začetku imenoval renesančni paradoksalni absolut.

To pa je navsezadnje tudi tisti del Descartesa, ki vztraja skozi čas. Seveda že zdavnaj nihče več ne verjame v kartezijsko »mislečo substanco«; v obstoj »nečesa«, kar bi v vseh parametrih ustrezalo tej Descartesovi kategoriji. Kljub temu pa v trenutku, ko dejansko *uspem dvomiti, da mislim* – nenazadnje je vsa težavnost Descartesovega projekta prav v prizadevanju *iztrgati se spontani gotovosti, da mislim, ter jo podvreči dvomu* – še vedno možno najti neko skoraj neovrgljivo gotovost. Ne zato, ker me v trenutku, ko podvomim, da mislim, pred grozo dvoma zaščiti logično deducirana nemožnost mojega početja, ampak ravno obratno: *sam dvom* je tisti, ki mi jamči vsaj relativni pobeg iz družine vseh tistih, ki mislijo, da mislijo, ne da bi to res počeli.

Ključno je sledeče: če Descartesa olupimo iz lupine aposteriorne dedukcije, ki mu sicer podeli neizpodbitnost logičnega sklepa, a hkrati potlači skrito jedro samega cogita – njegovo paradoksalno avto-referencialnost, brezpogojnost, ki je brez vsakega predhodnega vpisa v redu reprezentacije biti, in ravno ne more biti vnaprej deducirana –, se sprva orjaška razlika med obema sentencama že močno zmanjša. Ugotovimo lahko, da *cogito*, brezpogojna misel, ustreza renesančnemu pojmu paradoksalnega absoluta: tudi če X ne obstaja, velja, da so vse možne negacije X forme oziroma stopnje njega samega.

b) Seveda pa smo na ta način prešli šele prvo oviro. Tudi če se vam ideja, da je »negacija *obstoja* neumnosti, forma in jamstvo nje same«, sploh zdi kolikor toliko plavzibilna, se je še vedno težko otresti vtisa, da jo je nemogoče spraviti v isti register kot *cogito*, in sicer zaradi drugega prej naštetega razloga: vzbuja namreč

vtis, da je lahko le rezultat empiričnega izkustva, neke (na skrivaj) pridobljene *vednosti* o tem, *kaj* je neumnost, ki je za povrh še sumljivo zdravorazumska.

Na tej točki prehajam h konkretnima primeroma:

Prvi je slovita slika Hieronymusa Boscha »Ekstrakcija kamna norosti«. Tema slike ni neumnost, ampak precej bolj dramatična sestrična norost. Potrebujemo jo iz dveh razlogov. Prvič zato, ker ta slika iz davnega leta 1494, ena sploh prvih renesančnih tematizacij norosti, predstavlja prvi primer »paradoksalnega absoluta«, in na ta način, v skladu s hipotezo, predstavlja tudi *rojstno mesto modernega subjekta*, kakršnega smo zgoraj, na sledi Žižkove interpretacije, deducirali kot skrito hrbtno stran kartezijskega *cogita*. Subjekta, ki ga, poenostavljeno rečeno, ni mogoče enačiti s pogledom, ki »vidi«, ampak prej z neko nepogojeno »miselno« gesto, ki za drug pogled – na način, da ga v aktu negacije utelesi – odstre neko poprej neutemeljivo spoznanje. Drugi razlog pa je v tem, da ta vsebinsko mračna, po svoje grozljiva, groteskna slika, na neki točki razblini vsak dvom glede opisane dileme o možni empirični naravi opisovanega pojma in v mediju *prizora*, scene, razgrne renesančni paradoksalni absolut v vsej moči njegove »jasnosti in razločnosti«, ki sta tolikšni, da bi slika – čeprav je njena poanta po vseh možnih parametrih nasprotna Descartesovi znameniti (in sporni) »izključitvi norosti« – lahko služila kot paradigma teh dveh kriterijev kartezijske »resnične misli«.

Drugi primer je nek pasus iz približno petnajst let »mlajše« *Hvalnice Norosti*, in sicer tisti, na podlagi katerega je možno s preciznostjo razbrati, inverzno različico *cogita*, samozavedanje literarne Norosti (ali če hočete, samozavedanje Drugega), ki pa je v Erazmovem primeru, za razliko od določene »naivnosti«, ki spremlja Descartesov poskus, da bi samozavedanje utemeljil v okviru enega samega subjekta, delegirano med tri akterje: literarno Norost, nas same, ki smo v tej satiri interaktivno udeleženi, ter »modreca«, ki ji oporeka in ki bo v končni fazi izpeljal »akt subjekta«, utelesil točko neovrgljivosti njenega obstoja. Poleg tega lahko iz tega pasusa zelo jasno razberemo tudi prehod iz »neresne« zdravorazumske empirije, na katero se literarna Norost seveda ves čas sklicuje, v še kako resno sfero *kreacije pogojev njenega samoizrekanja*; prehod, kjer se pokaže, da je ob vsem njenem sklicevanju na izkustvo sam njen obstoj mogoče utemeljiti samo na podlagi *pojma*, paradoksalnega absolutu.

\* \* \*

»Ekstrakcija kamna norosti« je znana pod več imeni: tudi kot »Zdravljenje neumnosti«, »Kamen norosti« ali kar »Rezanje kamna«. Slika se sicer z veliko verjetnostjo pripisuje Boschu, vendar avtorstvo ni povsem potrjeno, prav tako ne letnica nastanka, ki se giblje med letoma 1470 in 1500, vsekakor pa je nastala pred *Hvalnico Norosti*, približno v času Brandtove *Ladje norcev* ter Boscheve lastne istoimenske slike. Motiv se kasneje znova ponovi tudi pri Brueglu, Huysu, Hemessnu in drugih nizozemskih renesančnih slikarjih 16. stoletja, tako da bi o njej skoraj lahko govorili kot o izvoru kolektivne lokalne obsesije z neko neobičajno, bizarno sceno, ki se je razširila s hitrostjo epidemije.

Prizor prikazuje srednjeveški kirurški poseg imenovan *trapanija*, ki je bil oprt na razširjeno prepričanje, da norost in neumnost povzročata tako imenovani »kamen neumnosti«, skrivnostni objekt, ki se načeloma nahaja v glavi, lahko pa tudi kje drugje v telesu. Trapanija je torej kirurški poseg odstranitve »kamna neumnosti«, ki so ga (kdo bi vedel, kako in kje so ga našli) z različnimi instrumenti izrezali iz glave, kar naj bi botrovalo takojšnjemu izboljšanju pacientovega stanja ali pa vsaj njegovi umiritvi. Dejstvo je, da se je trapanija izvajala; izvajali so jo tako prevaranti, ki so v luknjo izvrtano v lobanjo norca skrivaj vstavili kamen in ga nato, med občudovanjem občinstva, znova izvlekli. Opogumljeni s terapevtskimi uspehi rokohitcev (vsaj o efektu trajne »umiritve« ne gre dvomiti), pa so poseg z vso resnostjo začeli izvajati tudi resni kirurgi: sorodni posegi se tako priporočajo tudi še v precej kasnejših medicinskih priročnikih sedemnajstega stoletja, le da se je postopoma prišlo do ugotovitve, da je vrtanje luknje v možgane priporočljivo ne zaradi samega »kamna«, nad katerim so postopoma obupali, ampak zato, ker nenadni »prepih« iz glave odstrani »pritisk«, ki povzroča melanholijo ali besnenje. Kasnejši medicinski strokovnjaki so o trapaniji torej še dolgo ohranjali dobro mnenje, drži pa, da se je prvotni razlog operativnega posega izkazal bolj za pravilno intuicijo »ljudskega materializma« kot pa docela znanstveno utemeljeno spoznanje.

Motiv slike torej ni fiktiven, za Boscha je skoraj presenetljivo nefantazmagoričen, na sliki pa so štiri figure: v centru dogajanja je razumljivo pacient, pritrjen na stol, medtem ko mu kirurg na njegovi desni s skalpelom žaga v lobanjo. Pacient ne kaže očitnih znamenj duševne bolezni, a deluje, glede na okoliščine, presenetljivo kooperativen. V prizor sta vključena še duhovnik, ki poseg blagoslavlja,

in še ena oseba, skrivnostna priča, ženska nedoločljive starosti, ki naslonjena na mizo skoraj nezainteresirano, a vseeno pozorno motri dogajanje. Zdi se, kot da miži na eno oko. Za razlago bo pomembna. Kljub grotesknosti bi prizor lahko označili kot »normalen«, če ne bi bilo treh detajlov: zdravnik ima na glavi namesto običajnega pokrivala ogromen lijak, ki se oži v smeri horizonta slike; ženska priča na glavi nosi knjigo, ki slej ko prej ponazarja modrost (morda celo tisto, v imenu katere se operacija izvaja); na mestu, kjer zdravnik zareže v lobanjo pacienta, pa se namesto kamna pojavi cvetoč tulipan. Dodatno dimenzijo, ki sliki da skoraj pridih filmske scene, predstavlja enigmatični gotski zapis, ki jo obrobja:

Izreži kamen, mojster, moje ime je Lubbert, *das*.<sup>4</sup>

Ne glede na to, kako se je lotimo – težava s katero nas sooča naloga interpretacije te slike, kot takoj lahko ugotovimo, je v nekem pogledu diametralna problemu, s katerim nas običajno soočijo umetniška dela, vključno (in posebej izrazito) z večino ostalih znamenitih Boschevih slik, ki norosti dajejo prosto pot kot kreativni sili svojega navdiha v podobi blaznih in pogosto povsem nedoumljivih fantazmagorij.<sup>5</sup> Če nas umetnost – Bosch sam je lep dokaz – v številnih primerih razoroži s svojo hermetičnostjo, večznačnostjo ali bežanjem kategoriji pomena, smo tu namreč soočeni s povsem nasprotnim, a zato nič lažjim problemom: panta slike je popolnoma enoznačna in jasna, tako zelo jasna, da interpretacijo pusti brez besed: človeku (v imenu razuma) žagajo v glavo, da bi odpravili vir njegove norosti, ki je po njihovem skrit v nekakšnem kamnu, o katerem govori ljudsko izročilo! »Modrost«, ki miži na eno oko, to motri. »Zdravljenje neumnosti« je morda najčistejši primer renesančnega objekta, ki se misli kar sam oziroma nam dobesedno izmakne misel, tako da jo hkrati prehiti v svoji navidez popolni enostavnosti in jo obenem, ugrabljeno, vtke v svojo notranjo strukturo. Ponudi nam v bistvu okrutni, mazohistični razgled nad lastno misljo, nemočno vpeto v mozaik njegove zgradbe, in nas zapušča kot prazne, obrobne opazovalce. Naloga s katero smo soočeni, je tako dejansko v tem: kako objektu znova izmuzniti misel, ki jo je zazidal vase; kako ga na nek način prehiteti; od nas zah-

136

<sup>4</sup> Ime Lubbert se je na nizozemskem v tistem času pogosto uporabljalo za priljubljene kastrirane pinče, verjetna je tudi določena asociacija z grškim izrazom *lobos*, možgani; vse skupaj pa je torej zaključeno z nizozemsko-nemško samostalniško predpono *das*, ki v normalni jezikovni rabi seveda stoji pred samostalniki srednjega spola.

<sup>5</sup> Težava, ki jo še dodatno podčrtava dejstvo, da se o namenih Boschevega dela lahko le ugiba, saj ta sloviti slikar ni za seboj zapustil popolnoma nobenega zapisa.



teva, da poskusimo raztreščiti jasnino, vtis popolne enostavnosti, da bi lahko na novo sestavili njene v resnici kompleksne in skrite komponente.

Foucault je to skoraj absolutno jasnost poante, ki nam jo pred oči postavi »Zdravljenje neumnosti«, podal z naslednjimi besedami: »Boschev znameniti zdravnik je mnogo bolj nor od pacienta, ki ga skuša ozdraviti, in njegova lažna vednost ni nič drugega kot najhujši možni izpad norosti, ki je pri priči razviden vsem, razen njemu samemu.«<sup>6</sup> Foucaultovi precizni opredelitvi na nek način ne moremo dodati čisto nič, lahko pa jo še zaostrimo, in sicer v neki smeri, ki že ni več docela foucaultovska. Foucaultova generalna razlaga je namreč, da je renesančni slikar želel izraziti *absolutno nespoznavnost norosti*, ki je le še toliko bolj nespoznatna, ker se vsaka forma kvazi-vednosti o njej, kakršno je denimo zdravnikovo prepričanje, da jo povzroča kamen v glavi, *razpusti v njej sami*. Norost je kot nekakšen smrtonosni vrtinec, ki tistega, ki o njej premišluje, vrta po njenih vzrokih, vsrka vase, na kar morda opozarja tudi lijak na zdravnikovi glavi, skozi katerega se vsebina njegovih možganov prelije v norost njegovega »objekta«. Zaostritev bi bila v sledečem: čeprav ima Foucault v splošnem seveda prav, je *to*, s čimer nas slika naslavlja, vendarle *tudi neko docela »pozitivno« spoznanje*, ki mu ne moremo pobegniti čisto nič lažje kot samemu *spoznanju nespoznavnosti*, saj je z njim paradoksalno prepleteno; spoznanje, ki kljub vzporednosti s skepticistično komponento le-tej (in v sodelovanju z njo) celo uspe iztrgati fragment »stvari same«, norosti. Kaj hočem reči? Čeprav je res, da norost v očeh renesančnih slikarjev predstavlja vase zaprto sfero, o kateri od zunaj ne moremo spoznati ničesar, vsaj ne v formi neke pozitivne, »znanstvene« vednosti, pa na ravni konkretnega prizora hkrati s spoznanjem o njeni nespoznatnosti vendarle spoznamo *vsaj še to*, kar je navsezadnje izpostavil tudi sam Foucault, namreč da je zdravnik *bolj nor* od pacienta, torej *stopnjo norosti, razliko znotraj nespoznatnega*. In če upoštevamo – ves Foucaultov poudarek gre ravno v tej smeri –, da gledano z očmi renesančnega slikarja *ne vemo, kaj je norost, to navsezadnje ni tako malo*.

137

Vprašanje se torej glasi: kako, pod katerimi pogoji torej na ravni slike poleg njene nespoznatnosti očitno le spoznamo tudi »nekaj« o norosti, *njeni stopnji*, če pa o njej, na ravni njene esence, ne vemo *absolutno nič*; čeprav se nam niti sanja ne, *kaj je norost in kateri so njeni vzroki*. To je vprašanje, ki si ga Foucault (ni naključje, da so ga bolj fascinirale druge renesančne upodobitve norosti) ne za-

<sup>6</sup> Michel Foucault, *History of Madness*, str. 25.

stavi: vprašanje epistemološkega pogoja tega *hkrati minimalnega in absolutnega spoznanja notranje razlike v sferi nespoznatnega*. Na podlagi katerega kriterija je možno spoznati, da je zdravnik »bolj nor«, če pa se vsi strinjamo, da takšnega kriterija ni in da je to nenazadnje tudi ena od poant slike, ki na nek način radira svoje dozdevne predpogoje?

Za sliko je torej karakteristično nekakšno notranje gibanje prenosa neznanega pomena norosti od njenega prvotnega reprezentanta, se pravi pacienta (za katerega lahko le iz konteksta domnevamo, da je duševni bolnik), k njenemu »bolj resničnemu«, indirektno reprezentiranemu nosilcu, zdravniku. Sprožilec tega gibanja je nedvomno ugotovitev, da je *to, kar na sliki res upodablja norost, sama operacija, ki naj bi jo odpravila*: možakarju, ki sploh ne zgleda posebej nor, vrta jo v možgane v imenu ljudskega prepričanja, da se tam nahaja »kamen norosti« – če to ni norost, kaj je? In vendar vprašanje vztraja: na podlagi česa to lahko trdimo? Ali je stopnja norosti – takšna razlaga je seveda možna – res utemeljena samo na nekakšnem moralnem čutu, ki nas zgrozi nad posegom? Mislim, da ne. Predvsem pa, kje je v tu skrito »samozavedanje«?

Prvi ključ interpretacije predstavlja zapis. »Izreži kamen, mojster« – očitno je, da govori tisti, ki je zveden na objekt, lobotomizirani norec, čigar presenetljivo razumni pogled strmi neposredno v nas, kot da nas nagovarja, njegova usta se odpirajo, medtem ko so drugi akterji zatopljeni v notranjost slike. Očitno je tudi, da ne nasprotuje operaciji, ampak k njej celo sam poziva. Predvsem pa, če lahko tako rečem, aktivno, z besedami, *ne-negira* svoje norosti, ampak jo, nasprotno, priznava, in na ta način ustvarja kontrast z zdravnikom, ki očitno ne ve niti tega, da je nor, na ta način pa (za zunanji pogled) utelesi razliko znotraj nespoznatnega. Bolj nor je ravno zato, ker se dojema kot opozicija norosti.

138

Vendar pa: čeprav se govornica umešča na stran »objekta«, operiranega pacienta, je varljivo sklepati, da prav ta nesrečna oseba, ki se sicer, za razliko od »subjekta-operacije«, zdravnika, zaveda svoje slaboumnosti, dejansko že je iskani subjekt »samozavedanja norosti« (ki bi *seveda moralo zajeti tudi in predvsem zdravnika*, vendar pa se pacient zaveda le *svoje* slaboumnosti). Takšna razlaga bi bila seveda običajna: treba se je zavedati lastne norosti, lastne neumnosti, in na ta način morda celo poškilimo iz nje. Mislim, da je to vse preveč enostavno in moralistično. Na ta način izgubimo filozofski potencial slike. Pacient je sicer manj nor od zdravnika, a ni zato, če tako rečem, čisto nič bolj ne-nor, njegovo

neposredno »samozavedanje« je še vedno napačno samozavedanje, ki kvečjemu prek kontrasta v ospredje postavi zdravnika. Subjekt je zdravnik, ki sicer za razliko od »objekta« ne premore nikakršne samorefleksije, vseeno pa, kot *postavljen* v pozicijo objekta, s svojim dejanjem razklene nekakšno strukturo *samoza-vedanja same slike*, ki jo v resnici zastopa skrivnostna figura »zunanje« opazovalke, ženske s knjigo na glavi, »Modrost«. »Samozavedanje norosti« ne pripada *ne* pacientu (ta sicer ve, da je nor on sam, a se ne zaveda, da *ni on* umetnikova tarča; njegovo samozavedanje je v končni fazi netočno, nič ne pove o razliki v nespoznavnem) *in ne* zdravniku (ki meni, da je poklicano sredstvo njene eliminacije). Ta dva sicer skupaj sicer tvorita gesto, ki iz zdravnika, prek posredovanja pacientove ne-negacije, ustvarita subjekt negacije (norosti), ki uteleša razliko v polju nespoznatnega, vendar pa »samozavedanje norosti« *pade ven* iz njune interakcije, v nek dislocirani pogled, ki ga reprezentira odmaknjena, nezainteresirana, a natančna opazovalka, ženska s knjigo na glavi. »Modrost«, ki je sicer res »zunaj«, a le kot Drugo njune interakcije; je tista figura, ki *zna* videti, da je zdravnik v aktu odprave vira norosti utelesitev nje same; je figura, brez katere bi poanta slike ostala nezaključena, saj simbolizira strukturo notranje refleksivnosti slike, tega požrešnega objekta. Mislim, da ni tako rekoč nobenega dvoma, da je prav ta dvoznačna figura, ki vidi v obe smeri, Erazma navdahnila za njegovo figuro literarne Norosti.

\* \* \*

Ustavimo se torej še pri *Hvalnici*. Tokrat se bom omejil na en sam citat, ki v skoncentrirani obliki zajame njeno operacijo. Govori seveda sama Norost:<sup>7</sup>

[K]akšen smisel bi imelo predstavljati vam z definicijo tako rekoč mojo senco in podobo, ko sem osebno navzoča in se gledamo iz oči v oči. Kakor torej vidite, sem res tista delivka dobrin, ki ji pravijo Latinci *Stultitia*, Grki *Moria*. Sicer pa, kaj mi je bilo potrebno to praviti? Kot, da me ne bi izdajal že sam obraz! Kot da ne bi nosila že na čelu zapisano, kdo sem. Če bi me kdo hotel prodati za Minervo ali Modrost, bi ga že sam pogled name postavil na laž; zakaj tudi če ust ne odprem, moje obličje je zvesto ogledalo moje duše. Na mojih licih ni prostora za barvilo: Zmeraj sem sama sebi enaka, tako zelo, da *me tudi tisti ne morejo zatajiti, ki si lastijo krinke in imena Modrosti* ter hodijo kakor opica v škrlatnem jopiču in osel v levji koži.

139

<sup>7</sup> Erazem Rotterdamski, *Hvalnica Norosti*, str. 38.

Zadnji stavek, ki je ključen, bom, sledeč manj arhaičnemu angleškemu prevodu, zapisal še enkrat: »Sem, kar sem, kjerkoli že sem, in nihče se ne more pretvarjati, da me ni, še posebej ne tisti, ki trdijo, da so utelesitev modrosti.«

Stavek namreč razumem kot *izziv preizkusa*: poskusiti me, ob vsej moji razvidnosti, zanikati, trditi, da nimate opravka z mano, in šele tedaj boste zares *postali* »opica v škrlatu«; *zanikajte me in postali boste moja višja stopnja*. Skratka, Erazma se mi zdi vse preveč enostavno razumeti samo v smislu, da po svetu hodijo tudi *lažni* modreci, ki so v svoji preobleki še za stopnjo bolj neumni od Norosti same v njeni odkritosrčnosti. V tem je sicer del poante, ki smo jo izpostavili že na začetku: inesencialnost neumnosti (kot objekta), ki sovpaše s popolnim ujemanjem biti in videza. A gre še za nekaj več.

Glede na to, da za Erazma neumnost predstavlja popolnoma razviden, celo samo-razviden objekt, si je povsem legitimno zastaviti vprašanje: zakaj – kot sem to storil na začetku – *Hvalnico* sploh postavljati v kontekst *dokaza njene biti*? Ali ni nekaj povsem absurdnega v dokazovanju nečesa, kar je sinonim absolutne razvidnosti? Odgovor je v tem, da je Erazem sam, v nekem drugem registru, v resnici bil prisiljen razviti tak dokaz. Register o katerem govorim, je *utemeljitev prisotnosti neumnosti v redu racionalnega diskurza*. Erazem to prisotnost generalno utemeljuje prek *posredništva resnice*, tipa resnice, ki jo je možno artikulirati izključno s pozicije same Norosti, pri čemer resnica sama *vzvratno jamči za pozicijo izjave svojega subjekta*. Tu torej trčimo na kvazi-transcendentalno raven: bit neumnosti nenadoma postane vprašanje postopka, posredovana je prek resnice. Kot smo že nakazali pa se ta resnica venomer brani po istem vzorcu: vsaka njena negacija bo nastopila kot njena utelesitev; vsaka negacija izjave Norosti bo v sebi zrcalila zanikano samo; subjekt negacije bo (tokrat namesto nje) mislil kot talec Norosti in substitut njene verifikacije. Tokrat se ne morem poglobljati v vse možne primere, bralcu predlagam, da prelista knjigo.

140

Skratka, kaj želim povedati? Mislim, da je zgornji citat, ki sledi in podčrtuje Erazmovo utemeljitev inesencialnosti in posledične nemožnosti definicije, potrebno razdeliti na dva dela. V prvem delu je logika, ki dominira, v zadnji instanci logika *pojavnja* absolutno transparentnega objekta. Ta že nakaže imunost na vsak tip negacije: vsak poskus njene potlačitve rezultira v višji formi nje same. Vendar pa v resnici *šele zadnji stavek postavi* končni pečat dimenziji *obstoja*: sem takšna, kakršna sem, *toda obstajam* nedvomno zato, ker je vsaka

*forma moje negacije mesto mojega ponovnega rojstva.* Če je torej prvi del pasusa še možno motriti kot rezultat empiričnih spoznanj, je zadnji stavek, spoznanje, ki kakršni koli empiriji predhaja v formi njenega temelja, čisti primer paradoksalnega absoluta.

\* \* \*

Za zaključek bom v minimalistični formi podal nekaj temeljnih značilnosti opisane pred-forme *cogita*, ki sem jo v prejšnjih tekstih obravnaval pod izrazom *a-cogito*, tu pa povezal s pojmom »renesnančnega paradoksalnega absoluta«. Termina »neumnost« oziroma »norost« bom v celoti nadomestil s spremenljivko X.

Predpostavimo torej hipotetično nedoločno entiteto X, za katero velja pravilo Y: *vse možne negacije X so različne oblike ali stopnje njega samega.*

Takoj lahko opazimo dvojce:

a) Če X ustreza danemu pravilu, je kljub temu, da pojem ne vsebuje prav nobene esencialne določitve, vprašanje njegovega obstoja tako rekoč redundantno: tudi če X ne biva in je torej njegova negacija resnična, X nedvomno biva, saj je njegova negacija v skladu s pravilom zgolj in nič drugače njega samega, entitete X. Z drugimi besedami, kljub temu, da niti približno ne vemo, *kaj* je X (pojem, kateremu smo ga subsumirali v ničemer ne poda njegovega *kajstva*), za vsak X, ki bi dejansko ustrezal pojmu Y, formalno velja, da nedvomno biva *najmanj* kot svoja negacija. Pojem Y, X torej zagotavlja *minimum biti* v formi njegove negacije.

b) Istočasno moramo opaziti, da je kljub svoji formalni neovrgljivosti obstoj X postavljen v odvisnost od *subjekta negacije*, kajti ne da bi bil X dejansko zanikan, *lahko tudi ne biva*. Rekli smo namreč, da X nedvomno biva *najmanj* kot forma svoje negacije (če X biva, potem biva tudi njegova negacija, ki se od njega ne loči; če X ne biva, potem njegova identična negacija biva), kar pomeni, da kot *nezanikan* v zadnji instanci lahko celo seže *pod* letvico svojega s pravilom zagotovljenega jamstva; ker *nujno* biva *zgolj* kot forma svoje negacije, kot *nezanikan* bodisi obstaja bodisi ne obstaja. Predvsem pa je kot nedoločna entiteta brez kakršnih koli opredeljivih lastnosti *kot nezanikan absolutno nespoznaven*. Minimalno določitev, ki je vsebovana v razmejitvi od možne nebiti v formi ne-

zanikanosti, X torej prejme šele v subjektu negacije, heglovski rečeno, svoji določni biti oz. *obstoju*.

Ne gre torej preprosto za to, da X sploh ni možno zanikati, ker bi, kot v primeru »ontološkega dokaza«, negacija X vodila v protislovje, ampak nasprotno, za X v *celoti*, tako na ravni obstoja kot na ravni spoznavne, garantira prav subjekt njegove negacije, ki je obenem tudi edina možna platforma njegove prezentacije, saj se X kot določni, spoznavni objekt vzpostavi šele kot *subjekt*, ki ga negira (v sebi nosi to minimalno določitev, da je formalno zajamčena tu-bit neopredeljivega X, ki kot nezanikan hipotetično lahko beži v smeri nebiti). Ali drugače, kot neposredni objekt misli X lahko nastopi samo v formi subjekta svoje negacije, ki mu v aktu negacije šele podeljuje minimalno določno bit, ki je v zadnji instanci *njegova lastna*, bit subjekta negacije. To nas v končni fazi pripelje k sledečemu sklepu: ker je X kot objekt *določljiv* zgolj v formi subjekta svoje negacije, X *eksistira* (določno biva) samo kot *non X*.

S terminom a-cogito torej primarno označujem hipotetični *tip* »nujne entitete«, ki je – čeprav ne poznam definicije njene esencialne določitve – ne morem zanikati, ne da bi ji v samem aktu negacije *šele* zagotovil *obstoj* v formi samega sebe kot neposredno razvidne inačice njene tu-bit. Oziroma drugače, a-cogito je »entiteta«, za katero – tudi če *kot* entiteta *ne* obstaja – s *svojo bitjo* jamči subjekt negacije, ki jo v aktu negacije uprizori oziroma poustvari.

Definiciji a-cogita kot »objekta« pa je potrebno dodati še opredelitev distinktivne poteze a-cogita kot miselne strukture, ki med drugim pojasni izbiro imena. Imenoval bi jo *zakonitost ne-misli*. Zakonitost ne-misli artikulira dejstvo, da se znotraj a-cogita kot miselne situacije na več načinov sprevrne ustaljena shema intencionalnosti razmerja subjekta in objekta. Formuliral pa bi jo na sledeč način, ki je v osnovi kantovski, a z obrnjenim predznakom:

Ker je forma *misli subjekta negacije* (se pravi, negacija X) hkrati tudi edina možna *forma X kot miselnega objekta*, to pomeni, da X nikoli ne more postati neposredni objekt mišljenja subjekta, s katerim je v primarnem miselnem razmerju. Čeprav je X kot objekt nedvomno *rezultat* mišljenja subjekta negacije svojega primarnega subjekta (ki mu s tem, ko ga zanika, v formi samega sebe šele podeli formo določnega objekta), natanko iz istega razloga X ne more postati *objekt kontemplacije* tega subjekta, saj je on sam v aktu negacije, ki ga kot takega opre-

deljuje, šele predpogoj in *ekskluzivna forma prezentacije X za nekega drugega subjekta*. Ali drugače, subjekt negacije evidentno ne more misliti X, saj le-ta *kot istoveten njegovemu miselnemu aktu* (negaciji X) ostane skrit pred njim, spodvit na hrbtini strani subjektove misli. X, ki mu zagotavlja obstoj, *obstaja* samo za drugega. Če še malenkost obrnemo perspektivo, lahko torej upravičeno rečemo, da subjekt jamči za objekt X natanko v toliko, kolikor ga *ne*-misli.

V čem je torej preobrat ustaljenega razmerja subjekta in objekta? V bistvu sta preobrazbi vsaj dve:

Prvič, primarni subjekt, ki je na delu znotraj a-cogita, evidentno ni nosilec *spoznanja*. Ne gre za to, da subjekt karkoli spozna o objektu X. Še več, njegova vloga sploh ni v tem, da bi *mislil objekt*, ampak se izčrpa v tem, da prek miselnega akta negacije *ta objekt šele postane*. Njegovo miselno delo – ki je sicer centralnega pomena za celotno zgradbo – torej ni misliti objekt, ampak postajati-objekt. Pečat tega »dela« je figura ne-misli, saj, kot rečeno, k subjektovemu jamstvu za objekt spada tudi konstitutivna nemožnost, da bi ga kot takega mislil.

In drugič, X je evidentno zelo specifičen, zahteven objekt, ki *za to, da bi sploh bil mišljen, terja najmanj dva subjekta mišljenja*: a) subjekt negacije, ki mu v aktu negacije posodi svoj obstoj kot formo njegove ekskluzivne prezentacije, ter b) vsaj še *en* subjekt, namreč tistega, za katerega je X na ta način dejansko postal možni objekt, recimo mu – subjekt kontemplacije, oziroma subjekt-nosilec gotovosti obstoja X; gre torej za tisto zavest, ki se v procesu dejansko zave, da X obstaja. Rekli smo namreč – v tem je zakonitost ne-misli –, da primarni subjekt, subjekt negacije, ne more misliti X kot objekta, ker je on sam v aktu njegove negacije, ki njega samega določa kot subjekt, gola forma X kot obstoječega objekta (miselni akt primarnega subjekta je forma objekta). Potreben je torej še »nekdo drug« – subjekt, znotraj čigar kontemplacije se odvija to delo postajati-objekt, ki ga opravlja primarni subjekt, skratka, potreben je drug, na nek način bolj »običajen« subjekt, subjekt, ki sicer dejansko *misli* X, toda samo pod *pogojem, da obstaja subjekt, ki ga ne-misli*, in v formi tega subjekta.

Lahko torej rečemo tudi tako: čeprav X kot objekt odlikuje specifična *inherentna reflektivnost* (naseli se v vseh formah svoje negacije), ki že sama po sebi, na *ravni objekta*, opravi pomemben delež »miselnega dela«, X kot objekt vseeno dirigira celemu konzorciju mislečih, ki se v to inherentno reflektivnost vključujejo

s svojimi nujnimi prispevki, ki v končni fazi šele privedejo do tega, da X v določeni točki lahko postane predmet neke, od centra dogajanja razmeroma oddaljene zavesti. Prvi subjekt X podari svojo bit kot njegovo jamstvo, in je prej golo sredstvo inherentne refleksivnosti X kot pa subjekt njegovega mišljenja, ki se mu izmakne tako, da ga prek njegovega lastnega akta misli, negacije, odrine v pozicijo svojega predpogoja. Drugi subjekt prezentaciji X posodi svojo zavest kot kraj njegove dejanske pojavitve, in je prej kot centralni akter celotnega procesa misli zgolj kronska priča njegovega obstoja, posredovanega s prvim subjektom, pa čeprav je zgolj on sam tisti, ki dejansko misli X oziroma se zave njegovega obstoja.

### Literatura:

Božovič, Miran, »Descartes – dvom, gotovost, norost«, v: *Dvom in norost*, Analecta, Ljubljana 1990.

Descartes, René, *Meditacije*, Slovenska matica, Ljubljana 2004.

Derrida, Jacques, »Cogito in zgodovina norosti«, v: *Dvom in norost*, Analecta, Ljubljana 1990.

Erazem Rotterdamski, *Hvalnica Norosti*, Studia Humanitatis, Ljubljana 2010.

Foucault, Michel, *History of Madness*, Routledge, London – New York 2006.

Žižek, Slavoj, »Cogito in spolna razlika«, v: *Filozofija skozi psihoanalizo VII*, Analecta, Ljubljana 1993.

Žižek, Slavoj, *The Ticklish Subject*, Verso, London – New York 1999.



Tadej Troha\*

## Tri množice. O Freudu, kolektivnem subjektu in lokalni empiriji

Besedilo, ki se – kot bo čez čas postalo razvidno – namesto obširnega sklicevanja na filozofske in širše teoretske tematizacije primarno opira na opazovanje in analizo sveže, in kar za nekatera ušesa zveni še bolj sumljivo, sveže *lokalne* empirije, besedilo torej, ki se primarno opira na analizo treh primerov množičnih tvorb, ki so zaznamovale zadnje obdobje slovenske politične situacije, se v kontekstu, v katerem je objavljeno, ne more začeti drugače kot z uvodnim pojasnilom.

Izhodiščna metodološka *odločitev* o primatu opazovanja nad teoretsko spekulacijo – in to je nenazadnje tisto, v čemer se navidezna laična spontanost že umesti v okviru določena tipa etabrirane teorije – je najprej *prevzeta* odločitev: je odločitev, ki po duhu sledi tistemu univerzalnemu metodološkemu postulatu, ki mu je vseskozi sledil ter ga na mnogih mestih tudi eksplicitno artikuliral Freud,<sup>1</sup> prav tisti avtor, čigar teorija množice bo v besedilu igrala vlogo osrednjega gonila.

Poudarjam: ko pravim gonilo, mislim gonilo – ne gre za to, da bi se v besedilu opirali na njegovo celotno teorijo množice in jo poskušali neposredno aplicirati na današnjo prakso.<sup>2</sup> Če nam Freudova teorija množice služi kot gonilo, je razlog v tem, da se umeščamo v točko njegovega lastnega gonila, v točko *razloga* njegove lastne zastavitve problema, ki kljub samoumevni in opravičljivi zastarelosti

<sup>1</sup> Najbolj neposredno v spisu »Goni in njihove usode«, v: S. Freud, *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 2012, str. 78.

<sup>2</sup> Celotna teorija množice pri Freudu v strogem smislu dejansko ne obstaja, vsaj ne kot *razrešitev uganke*, ki jo tudi pred Freuda postavlja fenomen množice: »Dobro vemo, da s temi primeri iz patologije nismo izčrpali bistva identifikacije in da tako puščamo kos uganke množične tvorbe nedotaknjen.« (S. Freud, »Množična psihologija in analiza jaza«, v: *Id.*, *Spisi o družbi in religiji*, DTP Ljubljana 2007, str. 289, op. 51); »Hipnoza bi brez nadaljnega rešila uganke libidinalne konstitucije množice, ko ne bi – kot zaljubljenost brez neposredno seksualnih stremljenj – vsebovala potez, ki se izmikajo doslejšnji racionalni pojasnitvi.« (*Ibid.*, str. 294); »Le malo časa se bomo veselili iluzije, da smo s to formulo rešili uganke množice. Prav kmalu nas bo nekaj posvarilo, da smo pravzaprav vse odpravili z napotilom k uganke hipnoze, pri tej pa je še toliko nerešena.« (*Ibid.*, str. 295)

njegovega teksta o množični psihologiji še danes nastopa kot univerzalno izhodišče. Gre, kratko rečeno, za sledenje *razlogom* Freudove zastavitve izhodiščnega vprašanja, ali natančneje, za sledenje razlogom njegove lastne *razstavitve* izhodiščnega vprašanja:

Kaj pa je »množica«, s čim si pridobi zmožnost tako odločilno vplivati na duševno življenje posameznika in v čem je duševna sprememba, ki jo vsili posamezniku? Naloga teoretične množične psihologije je, da odgovori na ta tri vprašanja. Najbolje se jih je očitno lotiti tako, da začnemo s tretjim. Množični psihologiji namreč dovaja gradivo opazovanje sprememb v reakciji posameznika; in pred vsakršnim poskusom pojasnjevanja je potreben opis tistega, kar naj pojasnimo.<sup>3</sup>

Kasneje bomo pokazali, da tudi Freud sam v sledenju eksplicitni izhodiščni točki – torej opisovanju tistega, kar naj pojasnimo – seže onkraj opisovanja duševne spremembe na ravni *posameznika* in nakaže smernice, v katerih lahko tudi sami legitimno presežemo njegov lastni domet. A za zdaj naj zadošča načelni poudarek: tako kot v analitični situaciji ne gre za vsiljevanje analitikove boljše vednosti analizandu, tudi pri analizi množične psihologije primarno ne gre za poskus prilagoditve materiala teoriji, temveč za skupno delo materiala in teorije. Odtod pa sledi minimalna legitimacija našega početja: Freud nam, če nič drugega, ne odreka možnosti, da bi po slabem stoletju, ki je minilo od objave njegove razprave, njegovo teorijo poskusili dopolniti z novim materialom, *kakršen koli pač je*. Tako kot ima zgodovino »individualno« nezavedno, ima zgodovino tudi »kolektivno« nezavedno – in še več, morda je šele zdaj resnično napočil čas, da o njem prične mo govoriti v *freudovskem* smislu.<sup>4</sup>

Na ravni uvodnega pojasnila – kot je, upam, postalo očitno – tako nimamo težav z utemeljitvijo načelne vključitve novega materiala v razpravo o problemu množice. Materialistična je že sama freudovska pozicija, prav tako pa je težko verjeti,

<sup>3</sup> Freud, »Množična psihologija«, str. 255.

<sup>4</sup> Kolikor je pogoj za to njegova *konstantna* materializacija in ne le njegovi navidez brezčasni produkti (od jungovskih arhetipov do rankovskih mitov in pravljic), ne smemo odmisлити vsakdanjega dejstva – pa naj zaradi enostavnosti tega opažanja vse skupaj deluje še tako banalno in naj nas že sama omemba tega dejstva obremeni s sramom –, da je svet sodobnega posameznika svet internetnih portalov in družbenih omrežij. Zaskrbljeni antropologi ob tem seveda pomislijo zgolj na »avtistični« učinek novih tehnologij na posameznika – bi lahko na drugi strani, kot izravnavajo, rasel določen novi tip še kako *kolektivnega* nezavednega?

da bi fenomen množice kdo želel razglasiti za ahistoričen, statičen fenomen, ob katerem moramo ostati slepi za njegove sodobne manifestacije. Tako nam kot vnaprej problematičen ostane le še problem *lokalnosti* empirije, na katero se nameravamo opreti. In treba je reči: čeprav nas na določen način mika, da tega sploh ne bi pojasnjevali, je vključitev lokalne *slovenske* problematike vendarle mogoče utemeljiti z dvojnimi argumentom.

Prvi segment argumenta je načelen. Četudi je slovenska situacija na neki ravni upravičeno opredeljena kot globalno nebitvena, nezanimiva, nespektakularna in neprebojna, ali kratko: kot situacija ne-dogajanja sveta, je lokalna perspektiva že sama po sebi perspektiva drobnih odtenkov, perspektiva zmožnosti zaznavanja finih sprememb na ozadju neskončne teže tistega, kar vztrajno ostaja konstantno. Je perspektiva, ki je zmožna obenem videti fine spremembe in vso težo, vso razsežnost rigidnega ozadja, na katerem se spremembe dogajajo, je torej perspektiva, ki že po definiciji seže onkraj shematizma, v katerem se zlepita abstraktno psevdo-globalno stališče in psevdo-konkretni material iz druge roke – kjer se torej, če smo konkretni, zlepita globalna kritika kapitalizma in prevzeti primeri iz Grčije. In dejansko: četudi še s tako rafinirano lokalno perspektivo ne bi mogli preseči dejstva, da je slovenska situacija samo ostanek sveta, je to še vedno ostanek *sveta*, je nekaj, čemur se preprosto ne smemo odpovedati – kot svetu *in* kot *ostanku* sveta.

Drugi segment argumenta je konkreten – in jasno, prav zato bo za pridobitev prepričljivosti moral počakati na *dejanski* konkretni material, ki sledi v nadaljevanju, ta hip pa še deluje kot abstraktni postulat. Torej, ne *čeprav*, temveč *prav zato*, ker se slovenska situacija abstraktnemu pogledu upravičeno kaže kot globalno nebitvena, nezanimiva, nespektakularna in neprebojna, ali kratko: kot situacija ne-dogajanja sveta, se v njej še kako dogaja nekaj bistvenega. Skozi aktivno-pasivno izključitev iz globalne igre je Slovenija vanjo še posebej vključena. Kot ostanek sveta, ki je v političnem smislu že sam po sebi svet ostanaka sveta, kot ostanek sveta, ki ne zna več misliti možnosti svoje spremembe, skratka, kot ostanek ostanaka je slovenska situacija bistveni ostanek, ostanek, *ki ima prav*. Ki ima prav v tem, da revolucije ne jemlje resno, ki ima prav v tem, da se očitno zaveda, da standardni spontani množični upori, ki se več tednov brez prestanka dogajajo dan za dnem, ne delujejo več; in ki ima prav v tem, da avantgardnost njegove reakcije ne ve za svojo lastno resnost. Ali, kratko rečeno: slovenska situacija, za katero je na nek način mogoče upravičeno reči, da

se v njej ne dogaja nič bistvenega, je prav skozi to odsotnost morda eden bolj produktivnih laboratorijev današnje globalne situacije v njenem diskurzivnem pogledu – videti je namreč, da ima v aktualni krizi status paradoksnе reaktivne avantgarde. In gre za čisto preprosto stvar: če se v dobah družbenega vrenja osredotočamo na prostore, kjer se dogajajo revolucionarni premiki, moramo biti v današnjem (post)-kriznem času brez idej še posebej pozorni na prostore, kjer so akterji videti še posebej brez idej – in to je Slovenija.

## I.

Pa vendar, ostanimo za hip še v teoriji, v Freudovi teoriji množične psihologije. Za Freuda – kot smo pokazali že zgoraj, tudi v razreševanju enigme množice sledi svojemu osnovnemu metodološkemu postulatu – je množica najprej *manifestacija*, je najprej *pojavljanje*, kot pojavljanje pa je *ponavljanje* enega in istega problema, ki mu Freud sledi na vseh točkah svojega udejstvovanja, pa čeprav ga ne zna eksplicirati in poimenovati, problema, katerega poimenovanje je moralo počakati na Lacana: problema, ki ni nič drugega kot problem subjekta in strukturnih pogojev njegove *po-roditve*.

Prav tu pa je točka, na podlagi katere lahko v polni meri razumemo funkcijo uvodnih odstavkov Freudovega teksta, ki jih sicer zlahka preskočimo – ali pa jih, v najboljšem primeru, opazimo zgolj delno. Kot je znano, Freud razpravo o množični psihologiji uvede s tezo o nujnem razrahljanju opozicije med socialno (»ali« množično, kot pravi, ko še ne ve, kaj dejansko počne) in individualno psihologijo.

148

Nasprotje med individualno in socialno ali množično psihologijo je na prvi pogled videti nemara zelo pomembno, pri natančnejšem raziskovanju pa postane veliko manj ostro. Individualna psihologija je sicer naravnana na posameznika in preiskuje poti, po katerih skuša posameznik doseči zadovoljitev svojih gonskih vzgibov, vendar more pri tem le redkokdaj, samo v izjemnih okoliščinah, zanemariti odnose tega posameznika z drugimi individui. V duševnem življenju posameznika pride drugi redno v poštev kot zgled, kot objekt, kot pomočnik ali nasprotnik, in individualna psihologija je zato že skraja hkrati tudi socialna psihologija v tem širšem, pa povsem upravičenem smislu.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> *Ibid.*, str. 253.

Po Freudu je, najprej, nasprotje med individualno in socialno psihologijo na sebi mnogo manj ključno, mnogo manj striktno, kot bi si utegnili zamišljati. Individualna psihologija, pravi Freud, je le redkokdaj sposobna zanemariti odnose posameznika z drugimi posamezniki. V sami individualni psihologiji je vse skozi že prisoten določen element socialne psihologije – in ob prvem, že skoraj namensko površnem branju, je prav to tisto ključno, kar nam dopoveduje Freud. Njegova ideja, da je individualna psihologija že skrajna, *von Anfang an*, socialna psihologija, se zdi samoumevna – a vse je odvisno od tega, kako strogi smo v interpretacijah in implikacijah te ideje.<sup>6</sup>

Ko je namreč pred nami enačaj med individualno in socialno psihologijo (še enkrat, tukaj je ta načeloma še izenačena z množično psihologijo), nimamo nobenih težav z vključitvijo socialnopsiholoških elementov v individualno psihologijo – a to samo po sebi še ne odpravlja *konceptualne* distinkcije med dvema neodvisnima tipoma psihologije, med dvema neodvisnima psihološkima pristopoma z dvema načelno ločenima poljema obravnave. Z drugimi besedami, nobenih težav ni pri sprejemanju tega, da je posameznik, da je njegova subjektiviteta rojena iz interakcije z drugimi; pa vendar, če ostanemo pri tem, ostaja nevarnost, da v svojem bistvu, pa naj bo slednje še tako socialno proizvedeno, individuuum ostaja izključni predmet individualne psihologije v *ožjem smislu*.

Odnos posameznika do staršev ter bratov in sestra, do njegovega objekta ljubezni, do njegovega učitelja in njegovega zdravnika, se pravi vse odnose, ki so bili doslej prvenstveni predmet psihoanalitičnega raziskovanja, velja vrednotiti tudi kot socialne fenomene in so v tem primeru v nasprotju z nekaterimi drugimi, ki jih imenujemo narcistični in pri katerih se gonska zadovoljitev odteguje vplivu drugih oseb ali se jim odpoveduje. Nasprotje med socialnimi in narcističnimi – Bleuler bi nemara dejal: avtističnimi – duševnimi akti sodi torej vsekakor v ob-

<sup>6</sup> Tudi tukaj, kot že v prejšnjem tekstu na to temo (gl. T. Troha, »Množica«, *Problemi* 1-2/2013), ne morem ne omeniti prispevka Mladena Dolarja, ki je v našem kontekstu morda še bolj klasičen kot sama Freudova *Množična psihologija in analiza jaza*: »Naslov tega teksta je njegov program: množična psihologija in analiza jaza sta v razmerju vzajemne implikacije, iz določene strukture jaza sledi določena struktura družbene vezi, od enega do drugega vodi serija urejenih logičnih korakov, oba pola sta vzajemno prevedljiva. Struktura, ki vzpostavlja jaz, v istem mahu vzpostavlja tudi družbeno vez«. (M. Dolar, »Spremna beseda«, v: Freud, *Nelagodje v kulturi*, Gyros, Ljubljana 2001, str. 97)

močje individualne psihologije in ni primerno za to, da bi jo ločilo od socialne ali množične psihologije. (*Ibid.*)

Kar Freud govori v drugem delu uvoda, je, da moramo prav zato, ker je individualna psihologija že kot taka organizirana kot nasprotje med psihološkimi procesi, ki *afirmirajo* razmerje posameznika in družbe, ter tistimi, ki to razmerje *negirajo* (pri čemer so drugi imenovani kot narcistični, pri katerih se gonska zadovoljitev *odteguje* ali *odpoveduje* vplivu drugi oseb), iskati drugi kriterij razlikovanja med individualno in socialno psihologijo. Rečeno drugače, posameznikova afirmacija ali negacija družbe ne more šteti kot razlikovalni kriterij med dvema tipoma psihologije. Na tej ravni je tako nemogoče razločiti med individualno in socialno psihologijo, ker sta *obe* že vpisani znotraj individualne psihologije. Individualna psihologija »v tem širšem, pa povsem upravičenem smislu«, torej tisto, kar Freud na eni strani imenuje metapsihologija, na drugi pa preprosto psihoanaliza, *že zastopa psihologijo kot tako* – in natanko zato je ni mogoče ločiti od socialne psihologije.

Če, skratka, Freudovo izhodišče razumemo v polnem smislu, naletimo na logično vprašanje: če drži, da je individualna psihologija »v širšem smislu« po svojem bistvu že psihologija kot taka, čemu se tedaj Freud sploh loti problema množične psihologije? Kaj je, enostavno rečeno, njegovo gonilo – kaj je torej tisto gonilo, ki si ga za svoje jemljemo tudi v tem besedilu?

Da bi odgovorili na to vprašanje, moramo napraviti še dodaten korak in se docela izogniti preenostavni implicitni interpretaciji Freudove osnovne geste – ki je konec koncev prav postavitev enačaja med individualno in socialno/množično psihologijo, s katero uvede razpravo. Če Freuda vzamemo resno, ne moremo reči, da se problema množice loteva zaradi gole radovednosti ali abstraktne želje, da bi psihoanalizo postavil kot teorijo Vsega, temveč zato, ker v množični psihologiji prav zaradi enačaja, ki ga je postavil, prepozna možnost, da v slednji najde nove artikulacije, nove izraze istega osnovnega problema, ki ga zasleduje tudi sicer. Prav to pa pomeni, da moramo tudi enačaj, ki ga postavi, prebrati še v drugo smer. Ne gre le za to, da je individualna psihologija »skrajja«, *von Anfang an*, že socialna psihologija. Velja tudi obratno: tudi socialna psihologija je v določenem smislu »skrajja«, *von Anfang an*, že individualna psihologija, torej psihologija, v kateri se artikulirajo prav tisti isti problemi, ki jih sam zasleduje pri posameznikih.

Ali natančneje, tudi na ravni socialne psihologije se artikulira tisti isti problem, za katerega smo zgoraj zapisali, da Freuda preganja, pa čeprav ga ne poimenuje – problem *subjekta* in, konkretno, problem kolektivnega *subjekta*. In ko stvari postavimo na ta način, ko z izpostavitvijo tega problema sintetiziramo Freudovo gonilo in formuliramo odgovor na vprašanje, čemu si Freud problem množice sploh resno zastavi in čemu za svojo integralno teorijo množice še vedno trdi, da ne odgovori na enigmo, ki jo postavlja množica, postaneta smiselni dve Freudovi zastranitvi iz osnovne linije – zastranitvi, ki, najprej, na najbolj osnovni ravni, tudi kliče k nujnosti strogega razlikovanja med »socialno« in »množično« psihologijo, ki ju Freud sprva postavlja kot sinonima.

Prvič, jasno postane, čemu Freud na trenutke v razpravo pripusti moment rojstva kolektivnega subjekta kot čiste vrzeli. Spet, kot že večkrat, moram tu navesti sijajen pasus, v katerem Freud prav tistemu tipu množice, ki ga po hierarhiji sicer umešča na drugo stopnjo, pripiše neverjetno zmožnost (negativnega) zastopstva družbe kot take:

Vsak posameznik je sestavni del številnih množic, z identifikacijo vezan na veliko strani, in je svoj ideal jaza zgradil po kar najbolj različnih zgledih. Tako je vsak posameznik udeležen pri veliko množičnih dušah, pri duši svoje rase, stanu, verske skupnosti, državnosti itd. in se more še preko vsega tega vzdigniti do koščka samostojnosti in izvirnosti. Stalne in trajne množične tvorbe so v svojih enakomerno vztrajnih učinkih za opazovalca manj opazne kot na hitro izoblikovane, minljive množice, po katerih je Le Bon zasnoval sijajno psihološko karakteristiko množične duše; in v teh hrupnih, efemernih, nad one druge tako rekoč superponiranih množicah se pač dogaja čudež, da tisto, kar smo pravkar priznali za individualno izoblikovanost, brez sledu, čeprav samo začasno izgine.<sup>7</sup>

Bistveno je, da na tem mestu Freud združi dve že poprej eksplicirani ohlapni tezi: na eni strani splošno predpostavko celotne množične psihologije, da posameznik ob vstopu v množico izgubi svoje siceršnje značilne poteze, na drugi strani formulacijo, ki jo zapiše v enem prvih razdelkov *Množične psihologije*, kjer za množico, ki je nastala, zatrdi, da se je »za hip [...] postavila na mesto celotne človeške družbe«<sup>8</sup>. Posameznik, kot ga tu v sociološki maniri zajame Freud,

<sup>7</sup> Freud, »Množična psihologija«, str. 306.

<sup>8</sup> *Ibid.*, str. 266.

ni več individuuum, zoperstavljen abstraktni »družbi«, temveč je že v svojem normalnem stanju množični individuuum, individuuum množstva umetnih, visoko organiziranih množic, ki ga krasí unikatni dodatek »samostojnosti in izvirnosti«. In prav oba sestavna dela njegove kombinirane identitete – in ne le slednji –, njegova celotna »individualna izoblikovanost« v trenutku nastanka hipne, hrupne, efemerne množice »brez sledu, čeprav samo začasno izgine«. Moment čudeža v tem primeru torej ne označuje le prehoda individuuma v množico – v nastanku množice se, nasprotno, hkrati odpravijo tudi vse poprejšnje množice. Prav tista primarna množica, ki bi po hierarhiji morala šteti manj, tu pokaže zmožnost, da prične kot singularna zastopati celoto družbe – in kar je ključno: ne le v perspektivi posameznika, temveč objektivno. Ne gre le za to, da bi ena od obstoječih množic v percepciji posameznika prevzela dominantno vlogo (kot se dogaja v vojnah ali v primerih verskega ekstremizma), temveč množica v tem prehodu v strogem smislu postane družba.

In, drugič, na ta način lahko razumemo tudi Freudovo oklevanje, da bi pristal na – takrat splošno sprejeto – tezo o nujnosti intelektualne inferiornosti množice kot take.

Kar se intelektualne zmogljivosti tiče, sicer prej ko slej velja, da zmore velike odločitve miselnega dela, usodna odkritja in rešitve problemov samo posameznik, ki dela v samoti. Toda tudi množična duša je zmožna genialnih duhovnih stvaritev, kot dokazuje predvsem že sam jezik, potem ljudska pesem, folklor in drugo. In poleg tega je negotovo, koliko dolguje posamezni mislec ali pesnik spodbudam množice, v kateri živi, in ali ni prej dopolnjevalec duševnega dela, ki so ga hkrati opravljali drugi.<sup>9</sup>

152

In dejansko, če sem tudi sam nedavno<sup>10</sup> še ustavil pri kritiki Freudovega konservativizma – torej dejstva, da konkretno kolektivno »genialnost« pripiše le ljudski pesmi in folklori iz davnih časov – ter temu zoperstavil trditev, da bi bilo zmožnost preseganja intelektualne ravni posameznika nujno pripisati tudi »pravi« moderni primarni množici, moram zdaj Freudu priznati, da je polje kljub vsemu odprl bolj, kot je videti na prvi pogled.

<sup>9</sup> *Ibid.*, str. 265.

<sup>10</sup> Namreč v že zgoraj navedenem tekstu »Množica«, iz katerega sem prevzel tudi nekatere zgornje stavke.



V nadaljevanju bom zato skušal pokazati, da ni le »prava« množica tista, ki misli, temveč, da je mišljenja, da je »genialnih duhovnih stvaritev«, ki presegajo raven posameznika v samoti, zmožna *vsaka* množica – da je torej v vsaki množici prisotna vsaj sled »prave« množice, množice, v kateri se vsaj za hip manifestira celotna družba, množice, ki je, enostavno rečeno, družba v formi simptoma same sebe, torej množice, v kateri skozi preobrazbo družbe vsaj za hip vznikne kolektivni subjekt, kolektivni subjekt kot subjekt mišljenja. Prav ta pripis momenta univerzalnega vsakršni, še tako reakcionarni in stupidni množici je namreč edini način zvestobe Freudovi metodi, ki sem jo nakazal na začetku. Primat opazovanja nad spekulacijo namreč ni primat kakršnega koli opazovanja, temveč opazovanja, ki ga Freud tudi pri motrenju družbe izpeljuje iz precizno določenega tipa *znotrajanalitičnega* postopka opazovanja, opazovanja, ki za Freuda temelji na specifičnem načinu pozornosti, imenovani *gleichschwebende Aufmerksamkeit* – pozornosti, ki, na kratko rečeno, temelji na suspenzu sodbe vnaprej nedoločljive trajnosti in ki, če nič drugega, simptomu pusti govoriti, pa naj govori *kar koli pač govori*.

## II.

In zdaj je čas za empirijo, *kakršna koli pač je*.

Torej, ko sem v naslov postavil *tri množice*, sem imel v mislih tri empirične primere množičnih tvorb, ki so zaznamovale zadnje obdobje slovenske politične in družbene situacije. Izbira prvega primera je bržkone samoumevna in lahko ga ugame vsakdo: gre za tisto protestno množico, ki se je oblikovala na prehodu iz leta 2012 v leto 2013 in jo je zaznamovalo geslo »gotof si«. Ta primer je samoumeven, kolikor že na prvi pogled izpolnjuje vse načelne pogoje za vključitev v teoretsko obravnavo fenomena *sodobne* politične množice. Če le nismo skrajno paranoični, je ta množica v svojem jedru zagotovo bila spontana tvorba; pojavila se je na ulici; nastopila je kot prelom, kot diskontinuiteta, kot nekaj presenetljivega in hkrati nujnega, kot nekaj, kar bi morali pričakovati, pa nas je v svoji utelesitvi vendarle presenetilo. Ta množica je, dodatno, nastala od spodaj in imela je, kar se za množice spodobi, navidez banalen povod (postavitev avtomatskih radarjev v Mariboru), ki pa je v svoji banalnosti zgostil ves tisti neoprijemljivi eksces oblasti, ki so ga tudi lokalni prebivalci čutili, pa ga niso znali poimenovati. In še več, ta množica ni samo nastala, temveč se je sčasoma širila in se sprevrgla v gibanje, ki je bilo kmalu (in kot bomo videli, precej neposrečeno) poimeno-

no kot »vseljudska vstaja« in ki je zajelo tako rekoč celotno državo (ali vsaj tisto, kar v tej državi šteje – torej Ljubljano kot sedež državne oblasti).

O tem fenomenu je bilo povedano že marsikaj – in že samo dejstvo, da smo predvsem v času, ko so protesti trajali, pa tudi kasneje, doživeli skoraj neskončno število bolj ali manj posrečenih zametkov njihove teoretizacije, moramo razumeti kot signal, da jih upravičeno razumemo kot dogodek; a še več, prav občutek splošne interpeliranosti z njihovo enigmo, ali boljše, prav avtomatičen zasuk miselnega kurza, ki se je v javnem diskurzu pojavil v času protestov, velja že razumeti kot njihov integralni del, kot zvestobo dogodku tistega tipa, ki je proteste šele povzdignila v dogodek in je z njimi kot dogodkom absolutno neločljiva. Če je v protestih prej lep čas zavrta misel pobegnila iz same sebe, je tam zunaj vendarle spet srečala misel.

Protestna množica, če problem zastavimo z druge strani, dejansko ni sovpadla s fizičnim zbirom posameznikov na trgih, temveč se je že kot taka v enaki meri utelesila tudi v javnem diskurzu, ki se je v tistem času uspel izviti iz običajnih koordinat obravnave politike kot umetnosti možnega. A pri tem, in to je ključno, v veliki meri ni šlo za goli idealistični entuziazem;<sup>11</sup> njihova najmočnejša točka je bila, nasprotno, (zgolj) ovržba, (zgolj) implicitna prepoved določenega tipa šablonskega »realizma«, določenega tipa javnih izjav, ki so imele prej in imajo zdaj status postulatov političnoekonomske sodobnosti.

Če podamo ilustracijo – v tistem času je bil povsem nezamisljiv in povsem razorožen tip razmišljanja, ki, denimo, eksplicitno ali implicitno promovira puhlico, da »lahko porabimo samo toliko, kot ustvarimo«. Ta prastara teza, v kateri je neoliberalizem politiko kot umetnost možnega artikuliral skozi ekonomistični argument, je v tistem času doživela popolni suspenz. Nihče se ni spraševal, ali je pravilna ali napačna, temveč je bila že kot taka občutena kot neprimerna, kot nespodobna, ali kratko, kot politično nekorektna – enako pa je veljalo za celoten politično-ekonomistično-žurnalistični miselni sklop, znotraj katerega je

<sup>11</sup> Spoznanje o načelni disfunkcionalnosti obstoječega političnoekonomskega sistema in sanjarjenje o pravičnejši družbi prihodnosti je bila prej specifična poteza tiste lokalne izvedbe gibanja Occupy, ki se je zgodila kakšno leto prej in ki je kljub povsem konkretnemu angažmaju nekaterih skupin obstala pri – objektivno gledano – povsem abstraktnih predlogih radikalnega restrukturiranja političnega delovanja, ki se jim je ljudstvo sicer pridružilo na anketah, a nič več kot to.

abotnost in popolna neutemeljenost tovrstne izjave bila prej (in je zdaj znova spet) obravnavana kot modrost.

Tu pa pridemo do bistva. Slogan *gotof si*, ki ni bil le zaščitni znak, temveč je nastopal kot dominantni element strukturacije protestov, je običajno obravnavan le kot drugo ime nekega navidez sorodnega gesla, ki trdi: *vsí so isti*. Vsebina slednjega je, jasno, primarno navezana na problem korupcije, problem moralne sprijenosti elit, ki se jim subjekt te izjave zoperstavlja s svojo lastno čistostjo – pri čemer v svoji logiki Vsega nastopa kot bizarna inverzija gibanja *Occupy*: jaz sem 1%, 99% pa je »vseh« ostalih.<sup>12</sup>

A če *gotof si* vzamemo resno – kar je konec koncev odvisno tudi od tega, ali sploh imamo toliko srednjeročnega zgodovinskega spomina, da geslo *vsí so isti* in njegove moralistične implikacije lociramo že v čas pred protesti ter ga pripišemo prav tistemu miselnemu sklopu, v katerega je *gotof si* interveniral –, moramo ugotoviti, da kot tak ni enostavna kontinuiteta, ni enostavna afirmacija, prav tako pa tudi ni čista negacija, temveč v strogem smislu *preobrazba* njemu sorodnega predhodnega gesla. Prav zato, ker njegova intervencija ni abstrahirala od obstoječe situacije in neposredno pobegnila v sanjarijo boljšega sveta, prav zato, ker je imela v sebi vgrajeno trdo jedro napačnega mišljenja, prav zato, ker je v njej vztrajal tudi moment kontinuitete, na katero se je oprla tako, da je vanjo zarezala, je bila intervencija gesla nepovratna, realna in univerzalno zavezujoča.

Še enkrat, *vsí so isti* je statično geslo, ki se opira na logiko izjeme in je kot tako gola konstatacija nepremostljivega prepada med lepo dušo izjeme in zlom »vseh« ostalih. In drži, če realno jedro protestov zvedemo na proteste ponižanih in razžaljenih lepih duš, je slogan *gotof si* zgolj ime odločitve, da morajo biti vsi, ki so isti, s tem končno osebno seznanjeni. Če pa, nasprotno, *gotof si* razumemo v okvirih obsega protestne množice, kot smo ga zarisali zgoraj, če ga torej razumemo kot element diskurza, s katerim je diskurz interveniral sam vase, izgine

<sup>12</sup> Pod črto dodajam, da ta inverzija ni naključna – mar ni stališče o 1% z Wall Streeta in finančnih trgov prav to, da so vsi ostali skvarjeni, kolikor mislijo samo na svojo lastno korist in bi za svojo lastno korist tvegali sesutje celotne svetovne ekonomije, ki na papirju vendarle hrani vse? Mar ni osnovni in najbolj trdovratni neoliberalni argument, ki je toliko močnejši, kolikor ga je izmaknil tradicionalni levici, prav očitek anti-kolektivnosti tistih, ki bi radi prej kot v posmrtnem življenju živeli in mislili po svojih lastnih receptih?

tudi njegov personalni naboj, s čimer z ravni konstatacije preide na raven dinamičnega imperativa, ki načeloma dopušča, da se v množico ne-gotovih vključi katerikoli posameznik (pod pogojem, jasno, da ne ostane isti).

Množica, če se za hip vrnemo k »objektivni« interpretaciji Freudove opazke, o kateri smo govorili zgoraj, kaže zmožnost, da se za hip postavi na mesto *celotne družbe*, da torej ne zastopa le od oblasti oddaljenega nič, ki si želi postati vse, temveč tudi tiste »vse iste«, ki so se iz sistema izločili na drugem koncu. V tem smislu množica, ki jo je organiziral slogan *gotof si*, v svojem jedru ni bila nič več in nič manj kot neprivatna instanca, ki je za celoten ustroj družbe – vključno z lepodušniško stavo, da so vsi ostali isti – ugotovila, da je gotof; ni bila nič več in nič manj kot izrek očitka sistema samemu sebi; ni bila nič več in nič manj kot rojstvo družbe *kot kolektivnega subjekta* v smislu čistega razcepa.

Prav nezmožnost spoznanja, da je bil edini legitimni subjekt izjavljanja *gotof si* množica kot množica, ne pa njeni samooklicani predstavniki, ter da je edini *miselni* dogodek te množice sovpadel z rojstvom tega subjekta in da je bil edini pravi tip zvestobe množici kot dogodku – v formi prevpraševanja lastne *gôtovo-sti* članov množice – vanj že avtomatično vključen, je zelo kmalu pripeljala do procesa, ki je morda hitreje, kot bi pričakovali, izničil potencial protestov. Prva blokada množice ni izšla neposredno od oblasti, ne od tiste, ki je sestopila, in ne od tiste, ki jo je zamenjala. Nasprotno, prva blokada se je rodila v njeni notranjosti, pri tistih posameznikih in skupinah, ki niso želeli pristati na možnost, da tovrsten tip dogodka namesto hitrega prešitja potrebuje svoj lastni čas, še nekaj prostega teka, da bi razvil svoj potencial.

156

Ta oblika notranje reakcije, za katero je bil slogan *gotof si* zgolj negativna gesta nemišljenja in čistega afekta ulične množice, ki zahteva naknadno in čim hitrejšo (intelektualistično) subjektivacijo, je nastopila kot imperativ po artikulaciji konkretnih zahtev. Ta imperativ je bil v situaciji, ko je etablirana politika delovala izgubljeno in groteskno, še toliko bolj nenavaden, kolikor se je sam oblikoval v formi, ki bi jo pričakovali od oblasti, pa je ta ni bila zares sposobna – s čimer je v prvi vrsti prešil *njen* suspenz.

Kot zgodovinsko utelešenje notranje reakcije in kot simbolni konec protestov pred njihovim dejanskim koncem moramo omeniti javno tribuno Društva slovenskih pisateljev, ki se je zgodila 31. 1. 2013 in na kateri so bili v prvi plan

postavljeni civilni (pa tudi ne povsem civilni) veterani osamosvojitve in duha osemdesetih (France Bučar, Spomenka Hribar, Tone Peršak, Miha Butara itd.). Prav skozi duh (alternativnih) osemdesetih, s katerim naj bi bili protesti intimno povezani, pa so se v notranjo reakcijo uspeli vpeti ne le demosoidni kadri iz davnine, temveč tudi večno mladi »pravi« demokratizatorji, ki niso uspeli spoznati, da so takrat – vsaj začasno – tudi sami postali gotovi.<sup>13</sup>

Ta prisilna interna normalizacija in kultivacija protestov pa je bila toliko lažja ravno zaradi dejstva, da so protesti že v samem začetku dobili napačno poimenovanje, ki je tako rekoč izsililo deformacijo dejanskega stanja in je obseg množice reduciralo na fizično prisotne neuke poštenjake – ko smo v množici, smo sicer moralni, ampak mislimo nikakor ne. (Da je bil preostanek neukih poštenjakov, ki je tudi po tem, ko so bili sami protesti gotovi, še vedno vztrajal in ni želel pristati na to, da je originalni kolektivni subjekt že določil svoj »es ist so«, natanko produkt te prisilne normalizacije, bo za normalizatorje, kultivatorje in artikula-

<sup>13</sup> Kot skorajda historični dokument navajam izsek iz svoje kolumne v *Dnevniku*, v kateri sem komentiral »incident« s protesta 8. 2. 2013, na katerem je mlajši protestnik čez ograjo pred parlamentom vrgel petardo, s čimer je sprožil higienično reakcijo pomembnega obstranskega osamosvojitelja, čistega predstavnika duha osemdesetih: »Glej, metal je petarde in to res nikamor ne vodi. Človeka smo prijeli za nahrbtnik, smo ga predali organom reda in pregona... Naj procesuirajo take ljudi. Olajševalna okoliščina, žal, je bil alkohol.« je svoj pogled na državljansko aretacijo predstavil eden od udeležencev, nihče drug kot novinar Ali Žerdin. Trezno dejanje, bi rekli, povsem v skladu z začitano etiko trenutnih protestov, ki so se že na samem začetku morali soočiti z organiziranimi provokatorji in posledičnimi očitki o nasilnosti protestov kot takih ter se temu zoperstavili s kolektivno (samo) vzgogo, po kateri je vsak poskus nasilne geste zatrt v kali. (...) Pošteni artikulatorji, torej tista skupina civilne družbe, ki se ni spustila v politiko, bilo pa jim je – vsaj na ravni učinkov – več kot dvajset let 'aktivno vseeno', vidijo zgolj prvi simptom, utelešen v provokatorju s petardami. Oni vedo, da je oblast premetena in si želi provokacij. Razumeli so namen tiste prve organizirane skupine nasilnežev in zdaj potrpežljivo igrajo partijo kulturnega protesta. (...) Vi niste naši, govori njihova gesta državljanske aretacije, take ljudi, kot ste vi, naj procesuirajo oni, saj ste po svojem nasilnem bistvu njihovi, pa če ste v svojih razgretih mladostnih glavah še tako proti Janši. Ta en in edini simptom, so prepričani, v resnici ni notranji simptom našega upora, temveč narojeni in nekultivirani preostanek človeške narave, apolitična radikalnost, s katero naj obračuna nevtralna, povsem apolitična instanca zakona.« In mimogrede, morda ni naključje, da je v tistem času sicer silno progresivna *Mladina*, neposredni naslednik alternativnega duha osemdesetih, postala eden od najbolj gorečih promotorjev zmernosti in kritikov »narcizma malih razlik« ter se zavzela za prvo vsevključujočo vstajniško stranko *Solidarnost*, ki se je samorazumela kot intelektualna avantgarda. Da je ista revija kasneje postala malodane neformalni organ Združene leveice, naj si vsakdo interpretira, kot želi.

torje ostala večna skrivnost.) Poimenovanje protestov kot »vseslovenske ljudske vstaje« pa v svoji hiper-patetičnosti ni bilo le neposrečeno in nepotrebno – protesti so svoje samopoimenovanje skozi slogan iznašli že avtomatično –, temveč se je (nezavedno?) približalo tisti drugi množici, ki že takrat, pa tudi leta pred tem, ni bila povsem latentna.

### III.

O »vseslovenskih« zborovanjih je namreč že v letih pred tem – sicer občasno, a glede na naravo izraza je že občasnost povsem dovolj – govorila prav slovenska desnica, ki je bila ob koncu leta 2012, kot vemo, na oblasti in proti kateri je bil vendarle uperjen osnovni dnevnopolitični sunek protestov.<sup>14</sup> A to nikakor ni vse, v čemer se druga empirična množica, o kateri bomo govorili v nadaljevanju, približa notranji reakciji »vstajnikov«. Najprej se velja spomniti, da se je le slaba dva tedna pred javno tribuno DSP (natančneje, 18. 1. 2013), seveda prav kot reakcija na »vstaje«, pod okriljem Zbora za republiko oblikovala prva v seriji manifestacij zunanje, prav tako bolj normalne, bolj kultivirane in nenasilne alternative »vstajništvu« – ki se je, kako zanimivo, prav tako poimenovala kot »javna tribuna« in ki se je spraševala, »kdo nam je v resnici ukradel državo«.<sup>15</sup> Ta različica javne tribune je v nekaj naslednjih tednih in mesecih sicer krožila po državi, a svoj notranji vrh je dosegla na zborovanju 8. februarja, prav na isti dan, ko je bil v okviru socialnih omrežij že napovedan naslednji protest »vstajnikov« – pri čemer je ta združba kot svoj veliki triumf oznanila dejstvo, da je shod z bogatim kulturnoumetniškim programom uradno prijavila prva.

Ta predzgodovina druge empirične množice nikakor ni nepomembna. Ne gre le za to, da je njen sočasni (pred)obstoj v čisti obliki artikuliral določene reakcionarne elemente samega »vstajništva« (kasneje bomo pokazali, da gre pri tem prav za skupno nezaupanje v potencial množice, da nastopi kot kolektivni subjekt mišljenja), temveč je že vnaprej artikuliral njen lastni bodoči ustroj. In kolikor se je, kot bomo videli, ta množica v svoji končni podobi oblikovala kot opozicija in kot dvojnik »vstajništva«, predstavlja čisto kontinuiteto s splošno potezo vsaj tistega dela slovenske politične in civilnodružbene desnice, ki

<sup>14</sup> Recimo, 3. 6. 2010 je desnica organizirala »Vseslovensko zborovanje proti arbitražnemu sporazumu«, 6. 10. 2012, le slab mesec pred začetkom prvih protestov v Mariboru, pa »Vseslovensko zborovanje v podporu Milanu Zveru«, takrat predsedniškemu kandidatu.

<sup>15</sup> Gl. <https://www.youtube.com/watch?v=fcdS5eA-QwA> (dostop 3. 12. 2014)

se je oblikovala pod patronatom SDS. Poleg konkretnih primerov alternativne organiziranosti, ki so promovirani kot nujni korektivi institucij »tranzicijske levice« (takšen je primer Združenja novinarjev in publicistov, ki je nastal kot alternativa Društva novinarjev Slovenije), velja v tem kontekstu izpostaviti predvsem idejo regresivne utopije nerojene prave Slovenije, ki je – v enem stavku – tista Slovenija, ki *bi se zgodila*, če bi na prvih predsedniških volitvah namesto Milana Kučana zmagal Jože Pučnik.<sup>16</sup> Prav ta različica Slovenije, ki se realno ni zgodila, pa je v čisti obliki vendarle preživela v dušah določenih posameznikov, v prvi vrsti, seveda, Janeza Janše kot Pučnikovega kronskega princa – in zato nas ne more presenetiti, da je obsodilna sodba v percepciji državljanov *normalne* Slovenije razumljena kot poskus dokončne rešitve, dokončnega izničenja pogojev, da bi se *normalna* Slovenija še kdaj dogodila.

Pregled predzgodovine nam najprej kaže popolno odsotnost elementa diskontinuitete, sicer značilne za množico. Množica, ki se je po drugostopenjski obsodilni sodbi proti Janezu Janši in Tonetu Krkoviču začela dan za dnem zbirati pred stavbo Vrhovnega sodišča, je nastala linearno, povsem po pričakovanjih, brez vsakega presenečenja. Medtem ko smo »vstajništvo« lahko pričakovali zgolj v smislu, da bi se nekaj takega počasi vendarle že moralo zgoditi, ko pa se je pojavilo, se je pojavilo na načeloma nepričakovanem mestu – tudi retroaktivna teza, da je bilo »Maribor« mogoče pričakovati, *ker gre za degradirano bivše industrijsko jedro*, je vendarle nekoliko prekratka –, zagotovo pa ob nepričakovanem času in ob nezamisljivem povodu, se je ta množica pojavila ob povsem logičnem povodu, ali drugače, ob pričakovanem času, na pričakovanem kraju in na pričakovan komunikacijski način.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Tudi to je bilo dejansko izrečeno. 31. 5. 2012 je Janez Janša za portal Pomurec.com dejal: »Če danes pogledamo takratne volitve z vidika demokratičnih standardov, kot jih danes razume Organizacija za varnost in sodelovanje, ki nadzoruje demokratičnost volitev po Evropi, potem to niso bile 'fer' volitve. Moje osebno prepričanje, ki ga seveda empirično ne morem dokazati, ker za nazaj volitev ni možno nadzorovati, je, da če bi bile razmere normalne, bi na tistih volitvah dr. Jože Pučnik z lahkoto zmagal. [...] Če bi prvi predsednik samostojne Slovenije postal dr. Jože Pučnik, bi bila Slovenija bistveno bolj normalna.«

<sup>17</sup> Ker ta množica parafrazo Janševe obtožnice uporablja tudi sama, ko namreč vsak dan sprti s specifično ironijo oznanja, da se naslednji dan dobijo »na znanem kraju ob znanem času«, nam v tej točki gotovo ne bi oporekala – še toliko manj, kolikor zagovarjajo stališče, da v njihovem primeru med realnostjo in njeno samointerpretacijo ni nobenega razkoraka.

Ko na ta način odpadejo vse običajne poteze sodobne množice, lahko njeno dostojanstvo reši le še njena čista forma. Če si ta množica zasluži oznako »prave« množice, mora na določen način vsaj za hip stopiti na mesto celotne družbe. In treba je reči, s stališča njihove samopercepcije to dejansko drži. In še več, prav njena kontinuiteta z idejo idealne Slovenije, po kateri zastopa celoto družbe in države, torej tisto različico Slovenije, ki še ni polno realizirana, pa zato ni nič manj realna – ki se ni zgodila, pa bi se morala –, nas na drugi strani prisili, da jo v njenem pojavljanju vzamemo resno in je ne odpravimo že zaradi njene sicer očitne instrumentalne narave. Če že samo dejstvo, da tudi ta množica govori v imenu prihodnosti, še uspemo nevtralizirati z opozorilom, da je prihodnost, v imenu katere govori, vendarle zaprta, docela izgrajena in povsem napovedljiva – torej dejansko neprihodnja prihodnost, prihodnost, ki zmore poimenovati le sedanjost –, pa moramo na drugi strani vendarle priznati: kljub popolni vsebinski kontinuiteti je v samem njenem preskoku iz abstraktnega v konkretno vendarle tudi moment formalne diskontinuitete. Nastopa kot konkretizacija vase zaprte in neprotislovne podobe idealne družbe, govori samo v imenu tistega simulakra družbe in države, za katerega njeni člani verjamejo, da predstavlja njihov edini zaklon, njihovo edino pravo domovino, pa vendar *je množica* – kot taka pa po nujnosti proizvede presežek konkretnosti in presežek mišljenja.

Ta množica se je, kot smo omenili, že pred samim začetkom postavila v opozicijo z vstajništvom. Vstajniki so nasilni, divji in neukročeni, oni sami so združba, ki ji bolj pritičejo javne tribune, na katerih podajajo svoja kulturna izvajanja. A ko se je tudi sama ta združba oblikovala v množico in stopila na ulico, je morala najti bolj fino razliko. In jasno, že kmalu je opazila, da je v nasprotju z vstajniki, ki so se na ulicah in trgih zbirali brez jasno določljive frekvence, sama bolj *vztrajna* – in ko je dan za dnem vztrajala in vztrajala, je ugotovila, da je prav to tisto, kar jo definira: in namesto *vstajnikov* so nastopili *vztrajniki*. To samopoimenovanje je sicer redko prešlo v medijska poročila o protestih in morda ni splošno znano, pa vendar se je dodobra utrdilo v njihovem diskurzu. Ko ta množica govori o sebi, govori o *vztrajnikih*.

Po uradni različici se izraza ni domislil kdo od vodilnih organizatorjev, temveč čisti anonimus, čisti član množice, »mlad Štajerc, baje iz Veržeja doma«,



kot je povzel Tone Kuntner, ko so ga kot umetniškega vodjo protestov že skoraj razglasili za avtorja.<sup>18</sup> In naj bo izraz v svoji parodiji vstajništva kot šala še tako neposrečen, moramo biti nedvoumni: v nasprotju z vstajniki so vztrajniki iznašli absolutno pravilno samopoimenovanje. Poteza, v kateri je ta množica absolutni globalni novum, je namreč prav absolutna odprava najbolj klasičnega problema množice – tihega zavedanja, ki je prisotno tudi v času največjega entuziazma, da protestna množica ni gospodar časa, temveč prej njegov večni dolžnik, subjekt, katerega čas je čas kredita, podarjene milosti, ki bo – če projekt ne uspe – z vso silo udarila nazaj in ves napredek s podvojeno hitrostjo zavrtela v nasprotno smer. Vztrajniki, na drugi strani, s časom nimajo nikakršnih težav. Zanje objektivni čas, čas kot upnik, čas kot instanca bodočega maščevalnega povračila tudi takrat, ko entuziazem pade, enostavno ne obstaja – prav tako kot zanje dejansko ne obstaja tista realno obstoječa družba, ki se ji kot-da zoperstavljajo. Moment je urgenten, a ko se pojavijo, je časa na pretek.<sup>19</sup>

In če na tem mestu prekinemo prisiljeni suspens racionalnosti, moramo kljub vsemu ugotoviti: četudi ponovno vklopimo trezno presojo in vztrajnike ugledamo v realni luči, moramo povsem objektivno ugotoviti, da so za hip, namreč prav za hip, ko so absolutno pravilno poimenovali sami sebe, v določenem smislu absolutno pravilno opredelili tudi slovensko družbo kot tako – namreč tako, da so končno iznašli poimenovanje tistega simptoma, tistega tipa politične strategije, ki vztraja že ves čas od nastanka države in ki v realnem političnem smislu strukturira našo situacijo. Tudi simulaker množice lahko torej takrat, ko se opre na simulaker družbe, proizvede moment mišljenja, ki pa dobi status mišljenja le pod pogojem, da se v njem prepoznamo tudi vsi tisti, ki s tem

<sup>18</sup> Temu podatku kljub dodatnim raziskavam, po katerih prva javna omemba izraza datira že v julij (ko je Borut Rončević na Twitterju zapisal: »Tistim, ki menijo, da bo @odbor2014 13.7. prenehal z delom, sporočam, da se motijo. Mi nismo vstajniki, ampak vztrajniki! #freeJJ #freeSLO.«), torej mesec pred uradnim oznanilom imena, ne gre oporekati. Kot vemo, je že Freud zapisal, da »je negotovo, koliko dolguje posamezni mislec ali pesnik spodbudam množice, v kateri živi, in ali ni prej dopolnjevalec duševnega dela, ki so ga hkrati opravljali drugi«.

<sup>19</sup> Ko je v začetku decembra 2014 po sklepu Ustavnega sodišča prišlo do začasnega zadržanja izvrševanja kazenske sankcije, je vztrajanje prešlo v bolj abstraktno formo. Čeprav je na deklarativni ravni dosegla le prvi korak (le »začetek konca«, kot je dejal Janša) v neskončnem procesu »normalizacije« države, se je množica pričela zbirati le še enkrat tedensko. Da je ta promptna transformacija množice demonstrirala dejstvo, da »normalizacija« dejansko ni zvedljiva na eshatološko dimenzijo, temveč lahko v formi znamenja,časne utelesitve, nastopi tukaj in zdaj, lahko na tem mestu le nakažemo.

simulakrom množice nimamo neposrednega opravka. Če smo natančni, vztrajništvo ni le oznaka te skupine in ni le oznaka konkretne politične strategije, ki jo zastopa. Odprava problema časa, odprava njegove neprivatne dimenzije, ki ga vztrajništvo (tokrat razumljeno v širšem smislu) skozi nenehno ponavljanje večno enakih floskul, pa tudi navidez bolj konkretnih »receptov« za reševanje krize obenem generira, nas dokončno sooča s tem, da se mora alternativna politika, ki se, ne da bi hotela, nahaja znotraj istih diskurzivnih koordinat, odreči zmesi pragmatizma in lociranja preloma v nedoločeno prihodnost – temveč mora tudi sama tukaj in zdaj že zastopati tisto, kar se zdi nemogoče.

A vrnimo se v suspenz racionalnosti. Vztrajništvo, smo nakazali, lahko razumemo kot miselni izum te množice, s katerim je sama proizvedla zametek resnice, ki presega zmnožnost njenih članov. Pa vendar, kot reakcija na to pristno misel množice se je znotraj vztrajnikov okreplil proti-množični intelektualistični, natančnejše, pesniški refleks. Nastopil je pesnik v podobi Vztrajnika Viktorja.<sup>20</sup>

Ko vztrajno tukaj se enaki zbiramo,  
da z upanjem naš svet naprej gradimo,  
z besedo kleno molku se upiramo,  
naš jezik dragi vsak dan bogatimo.

Dobili nov slovenski smo izraz,  
ko vztrajniki so tu se nam rodili,  
primerno res za naš nesrečni čas,  
besedo pravšnjo smo si ukrojili.

Pesnik ima sicer prav, ko afirmira izraz, a že v nekaterih naslednjih kiticah lahko opazimo razliko med posrečenim poimenovanjem, ki ga je v svoji misli *zmožna* množica, in prisilnim imitiranjem tega vzorca:

Cel kup izrazov novih potrebuje  
naš jezik za današnjo sprotno rabo,  
da se pojave prav poimenuje,  
da stari ne potonejo v pozabo.

<sup>20</sup> »Vztrajnik Viktor« ima sicer svoje pravo ime in je, naj namignem, intelektualec (ne pa pesnik) tudi v resničnem življenju – a če se želi predstavljati pod psevdonimom, pa čeprav včasih javno nastopi tudi s pravim imenom, mu ne moremo oporekati.

Pravice hiše novo je ime nastalo,  
na mestu tem, med ljudstvom zbranim,  
je res ustrezen predlog krivosodju dalo,  
ki že čez hip vam ga obelodanim.

Nekdo poreče, hiša je »smetišče«,  
odpad nalagati je njen namen,  
ogreval drugi se je za »stranišče«,  
a ta izraz že znan ima pomen.

Nekomu se pred dnevi je zareklo,  
namesto da bi rekel nam sodišče,  
tako nekako se mu je izteklo,  
kot da vrhovno tole je čudišče.

Se čudil tej skovanki ni nihče,  
saj vrsta čudežev se tu dogaja,  
da hiši tej čudišče reče se,  
resnici pravzaprav še kar ugaja.

A glej, ko najmanj bi pričakoval,  
izraz kar sam ustrezen se poišče,  
kaj bi iskal, premleval in koval,  
ta zgradba je vrhovno od-stranišče.

Saj njena poglavitna je naloga,  
po naročilu tiste vse na stran peljati,  
ki večna oblastnikom so nadloga,  
načrtno, podlo jih – odstranjevati.<sup>21</sup>

Naj bo Vztrajnik Viktor med organizatorji še tako cenjen, se njegovi individualni domisleki med množico – v nasprotju z »vztrajniki« – niso uspel prijetei. In tako je mislil naprej. In se domislil: ker vemo, da množica nerada sliši, da je zgolj množica, in se želi razumeti kot zbir individuov, mora množica, ki smo mi, vendarle najti svojo specifično razliko. In glej, ko so se na drugi strani ceste, v parku pred sodiščem nekaj dni zapored zbrale čiste ostaline vstajništva, je zagrabil priložnost za dokončni obračun. Pesem *Protestniki čezcestniki ali balada o pristrizhenih ovcah*, ki jo je Vztrajnik Viktor sicer javno prebral, na spletu pa jo vendarle

<sup>21</sup> <http://www.reporter.si/slovenija/hlapci-hlapci-je-donelo-pred-delovo-črno-vdovo-foto/27129> (dostop 3. 12. 2014)

objavil kot kolektivno delo »Vztrajnikov«<sup>22</sup> (kako kolektivno napisati pesem, je seveda vprašanje zase), se je porodila iz očitka, ki je prišel s strani peščice protestnikov na drugi strani ulice, da vztrajniki niso kakšna plemenita množica, temveč »ovce«. Prva strategija obrambe je bila klasična: *ovce nismo mi, ovce ste vi*, ovce torej niso vztrajniki, temveč provokatorji na drugi strani ceste.

Pocestno blejanje je to čezcestno,  
katerikrat kot mala bikoborba,  
je videti kot bratov Marx potvorba,  
oklepanje preteklosti bolešno.

Iz avta kakšen dan možic mekeče,  
o ovcah žénšče neko govoriči,  
prisegel človek bi takoj, pri priči,  
da ni človeško, kar tam čez rezgeče.

Da ovce smo, tam čez se pleteniči,  
a vprašam se: kdo vendar meketa?  
Od tam prihaja ovčarija vsa,  
tam čez pustijo se brezglavo striči.

In če smo že v teh verzih zaznali šum, v katerem se je razrahljala »ovčnost ovac« (če beremo pozorno, je ovcam drugi strani ceste poleg blejanja pripisano tudi meketanje in rezgetanje), v nadaljevanju spoznamo, da ne gre za naključje. Specifično razliko med množico na tej in oni strani v nadaljevanju pesnik kljub nekaterim zaprekam, ki mu jih postavlja metrum, umesti prav v razliko med dvema tipoma množice: množico ovc in – množico koz.

164

Na tej pač strani ovc ne bo ugledal,  
če še tako jih z meketanjem vabi,  
se zmotil je in naj zato pozabi,  
kar je doslej o ovcah bil povedal.

Tu kvečjemu dobite čvrste koze,

<sup>22</sup> <http://odbor2014.si/novice/553-vztrajniki--protestniki-cezcestniki-ali-balada-o-pristrizenih-ovcah/> (dostop 3. 12. 2014)

ki neprimerno vse so pametnejše,  
bolj urne, v mislih vse hitrejše  
in daleč stran od ovčje so nerveze.

Saj veste, koza je izjemno vztrajna,  
popase, kar za ovco so le sanje,  
je samostojna, uporablja znanje,  
kar naredi, to je čistina trajna.

Neutrudno koza se naprej požene,  
posamič, s pametjo, ne v blodni čredi,  
ki volka bi imela v svoji sredi,  
popase vse, še grm vsak užene.

Nikomur ne pusti se v nič voditi,  
ne prej, ne zdaj, še najmanj v prihodnje,  
nеспametnega zgolj so prazne blodnje,  
ki hoče kozo s silo pokoriti.

V figuri čredne koze, ki kljub črednosti ohranja svojo individualnost in intelekt, ki ji pritiče, bo nepristranski bralec bržkone prepoznal tradicionalno predfreudovsko zaničevanje množice, ki pa tokrat prihaja s strani člana množice samega. Prav v tem pa Vztrajnik Viktor stopi v popolno soglasje z notranjo reakcijo vstajništva – in skozi pesem artikulira tisto, česar člani društva pisateljev niso želeli izreči: množica kot taka ne misli, množica brezglavih ovac lahko nastopi le kot platforma, na kateri vznikne čvrsta, hitra in samostojna misel koze; množica le odpre prostor, ki ga zapolni individualna subjektivacija in individualna misel – ki na ta način lahko ostane ista.

165

#### IV.

Doslej smo obravnavali dve množici, ki sta vsaka zase omogočili razširitev in posodobitev klasične obravnave množične psihologije. Prva množica se je, kot smo poudarili, kljub fizičnim manifestacijam na ulici dejansko odmaknila od klasične sheme, kjer se na ulici manifestira dogodek afekta, refleksija pa je prepuščena zunanjim opazovalcem. Moment vznika kolektivnega subjekta se je, kot smo skušali pokazati, odvil na ravni diskurza in kot avtomatični zasuk nje-

govega kurza, prav zato pa je ta dogodek zahteval drugačen tip zvestobe, ki pa ravno ni mogla biti njegova sekundarna intelektualna artikulacija, temveč prej insistiranje v suspenzu njegove enigme in dopustitev provizorične ekscesnosti, provizorične zaostitve lastnih zahtev slogana teh protestov, ki je kljub svoji navidezni personalni izključevalnosti ostajal odprt za vse tiste, ki bi pokazali znamenja refleksije svoje lastne *gôtovosti*. Da se to ni zgodilo, je na eni strani pač le del njegove usode – pa vendar je videti, da je njegov potencial pričel zamirati v trenutku razglasa prisilne urgentnosti nadaljnega koraka, konkretne artikulacije zahtev, v kateri sta se zlila sanjarjenje in dnevno-politični politični pragmatizem in ki se je utemljevala na nespoznanju, da se je v množici sploh zgodila misel. Druga množica, o kateri smo govorili, je teorijo množice razširila v drugo smer – pokazalo se je namreč, da tudi nespontana in instrumentalna množica ni imuna na to, da je množica, da torej v svoji še tako nadzorovani konkretizaciji razvije moment kolektivne *univerzalne* misli in s tem tako rekoč ubeži sama sebi. Na ta način je bil bržkone napravljen pomemben korak k temu, da tudi na skrajnem robu sodobne reakcionarnosti uspemo opaziti sled »prave« množice, s čimer se zamaje intuitivna delitev – ali vsaj intuitivni kriterij delitve – na »prave« in »neprave« množice.

Tretja empirična množica, ki smo jo napovedali v naslovu, je od vseh najtežje ujemljiva. Pa vendar, če kot kriterij razveljavimo nujno fizično utelesitev na eni in nujno »emancipatorično« naravo na drugi strani, ne moremo spregledati dejstva, da je kot tiha podlaga – in kar je morda ključno in nepričakovano: kot enigma – tretja množica že ves čas spremljala obe doslej obravnavani množici. Ta množica je množica, ki demokratično družbo reprezentira po uradni dolžnosti, ali bolje, po uradni pravici. Gre, seveda, za množico *volivcev*.

In tu je, če se vrnem k čistemu uvodu, spet bistvena lokalna perspektiva. Medtem ko je v večini držav enigma množice volivcev postala nevidna – kot vemo, so premiki v strankarskih preferencah v ZDA in mnogih drugih državah na Zahodu velikostnega razreda odstotka –, je slovensko volilno telo postalo popolnoma, dejansko popolnoma nepredvidljivo. In še več, če so tudi večji premiki v preferencah v večini držav prešiti s tezo o piarovskem vplivu in posledično zavestno povzročeno vodljivostjo volivcev, v Sloveniji odpove tudi ta kriterij. Ne le v času,

ko volitev ni, tudi v predvolilnem času so premiki v preferencah tako lahkotni in tako obsežni, da jih ne morejo zajeti nobene ankete, ki se zanašajo na elaborirano metodologijo – paradokсно, kot so pokazali primeri nekaterih prejšnjih volitev, premike še najbolj natančno ujamejo statistično povsem iracionalni načini meritev javnega mnenja.<sup>23</sup>

A čeprav se je mogoče čuditi empiričnim okoliščinam, da je množica volivcev, ki personalno nikakor ni bila izolirana od obeh ostalih, v času protestov, ko je na meritvah javnega mnenja zagotavljala odločno, skoraj plebiscitarno podporo temu dogajanju, še vedno izvolila predsednika, ki se je od njega v celoti distanciral, je dokončno utelešenje svojega bistva uprizorila na zadnjih parlamentarnih volitvah. Ankete se tokrat niso motile. Ljudstvo, ki je napovedalo, da bo na volitvah volilo *ad hoc* ustanovljeno Stranko Mira Cerarja, je to stranko tudi dejansko volilo. A če bi to dejstvo pripisali enosmerni racionalni stabilizaciji volilnega telesa, bi se le težko bolj motili. Stabilizacija je bila možna le zato, ker je ta stranka volivcem ponudila objekt, ki je sovpadel z dometom njihove volje – namreč čisti nič vsebine, ki bo nekoč kasneje, ko bo čas odločitve že davno minil, postal povsem nedefinirani nekaj.

Da v sodobnih demokracijah volivci večinoma volijo ohlapno definirani nič, ki naknadno postane nekaj drugega, je že dolgo jasno razvidno in že dolgo tudi predmet kritike demokracije kot take. Zato moramo, da bi našo empirično množico volivcev razumeli kot množico, iz katere lahko vsaj črpamo določen uvid, opredeliti v njenem pravem obsegu.

Opazna specifika kampanje Stranke Mira Cerarja je bila, jasno, popolna odsotnost ne le jasnega programa, temveč tudi truda, da bi ohranjala iluzijo njegovega obstoja – in kot so nakazali že mnogi sproti komentatorji, je bila strategija (namerna ali ne) prav v tem: prezentirati nič, ki šele bo postal nekaj, kot vrlino, kot upor proti dajanju zavez in obljub, ki se pri utečenih strankah razblinijo v nič. Niso vsi isti, se je glasilo sporočilo: mi, ki namesto tega, da nekaj pretvarja-

<sup>23</sup> Pred predsedniškimi volitvami leta 2012 sta nepričakovano zmago Pahorja v prvem krogu napovedali le agencija Slovenski utrip (pri FUDŠ), ki je na prejšnjih parlamentarnih volitvah napoved popolnoma zgrešila, in t. i. *perception analytics* na POP TV, ki med soočenjem meri odzive tviterske scene, približala pa se jima je meritev portala Siol, ki je izvajal samoprijavno anketo na – jasno – popolnoma nereprezentativnem vzorcu. Za več o tem gl. Troha, »Danilo Türk nima šansa«, *Dnevnik*, 26. 11. 2012.

mo v nič, obljubljam o čisti nič, ki bo postal vsaj nekaj, smo zastopnik upanja, da bo dolgoročna bilanca volitev na koncu vendarle pozitivna ali vsaj ne bo negativna. Tudi če bo iz nič nastal nič, je to še vedno več, kot če bi nič nastal iz obljube nečesa.

Resignirani volivci, prav tisti posamezniki, ki so si kot geslo vstajništva zapomnili, da so vsi isti, so na teh volitvah tako končno dobili možnost, da volijo za tiste, ki niso isti, pa čeprav niso nič drugega – ali natančneje, za tiste, ki so *nič* drugega, za tiste, ki so oni sami. Na kandidatnih listah se je pojavila skupina ljudi, ki ni vedela, kaj želijo spremeniti, vedela je le, da želi zasesti mesto oblasti – torej natanko takšna skupina, ki je po svojih temeljnih potezah identična s čisto formo želje po spremembi, ki jo sicer uteleša nezadovoljni mali človek, z željo, ki pravi: *bili smo nič, bodimo vse*. Pred volilnimi skrinjicami se je, na drugi strani, pojavila skupina ljudi, ki v svoji resignaciji in v svoji vsebinski indiferenci ni želela voliti ničesar konkretnega, v imperativu aktivnega državljanstva je želela *le voliti*, voliti tako, da bi bilo v odločitvi kar najmanj možnosti za napako, kar najmanj tveganja in kar najmanj razlogov za naknadno obžalovanje, voliti torej tako, da se ljudstvo, ki na demokratičnih volitvah z delegiranjem oblasti na svoje reprezentante že po definiciji uprizori geslo *bili smo vse, bodimo nič*, ne bi moglo zmotiti.

Če je v volitve že načelno vgrajen – rečeno z Robertom Pfallerjem – moment interpasivnosti, delegiranja oblasti na drugega, pa so volitve pod temi pogoji napravile še korak naprej. Ko se je na mesto voljene oblasti postavila stranka, ki je v vsem identična volivcem, postane jasno, da volivci tokrat niso delegirali le oblasti, temveč so na voljene delegirali tudi svojo lastno bistveno potezo. V resignirani odpovedi lastni oblasti (*bili smo vse, bodimo nič*) so na voljene delegirali čisto iluzijo prevzema mesta oblasti (*bili smo nič, bodimo vse*), ki jo zgošča geslo njegove prazne forme: *volivci imajo vedno prav*.

Množica volivcev tako dobi svoj pravi obseg. Čemur smo bili namreč priča na zadnjih parlamentarnih volitvah, je bilo tako rekoč dvotirno oblikovanje *ene in iste množice*. In če tudi za množico volivcev – ki so hkrati volivci in voljeni – načeloma velja, da lahko za hip stopi na mesto celotne družbe (to je konec koncev definicija demokratičnih volitev), je v konkretnem primeru ta množica, kolikor je bila podvojena, dosegla dvojni triumf. Volilni del množice volivcev je v hipu volitev svojo popolno indiferenco, željo po ničemer, željo po tem, da odlo-



čitev ne bi imela nikakršnih konsekvenc in odgovornosti, s samo gesto oddaje glasu uspel povzdigniti v vrlino. Na drugi strani je voljeni del množice volivcev svoj nič prav tako povzdignil v vrlino. Ko je volivcem ponudil možnost, da volijo za nič, ki bo v končni bilanci proizvedel več kot nekaj, ki se pretvori v nič, je uspel doseči popolno reprezentacijo demokratične družbe kot take, formacijo oblasti, ki se ravna po tem, da imajo volivci vedno prav – kolikor se je na oblasti znašla prazna forma tega gesla in nič drugega.

Pa vendar, proces, v katerem volivci, ki volijo sami zase, svojo indiferenco uspejo percipirati kot odločitev, je delegiran proces, proces, ki je uspešen le pod pogojem, da je delovanje sistema prepuščeno nekomu drugemu. Tako je tudi tisti del množice volivcev, ki je prišel na oblast, v svoji praznini zadovoljen le tako, če ve, da je delovanje sistema, da je oblast prepuščena nekomu drugemu. Jasno, lepo se sliši, da gre za demokratično oblast, ki deluje v imenu volivcev (torej same sebe). A v trenutkih, ko ne ve, kako naj deluje, deluje po principih tistega, ki to ve. Po principih tistih ekonomskih zakonitosti, ki imajo vedno prav – tudi takrat, ko vsa evidenca govori, da nimajo. To je prava instrumentalizacija množice, instrumentalizacija množice, ki jo izvaja sama množica in ki jo lahko izvede samo množica. V tem morda ne vidimo sledov mišljenja, a v političnem smislu gre, kot bi rekel Freud, za »genialno duhovno stvaritev«, ki se je »posameznik, ki dela v samoti«, nikoli ne bi mogel domisliti.

## **Prikazi in ocene**

Ernest Mandel\*

## Pomen druge svetovne vojne

Založba Sophia, Ljubljana 2013, prev. Marko Kržan, 283 str.

Ernest Mandel je na slovenski knjižni trg prvič prišel skoraj pravočasno. Pri Krtu je leta 1986, v času preraščanja jugoslovanske dolžniške krize v hudo politično krizo, izšla njegova knjiga *Desetletje krize*, kjer je v uvodu zapisal, da je bil vesel, »[K]o so leta 1950 delavci ljubljanskega Litostroja prejeli ključe svoje tovarne in začeli zgodovinsko izkušnjo samoupravljanja.«<sup>1</sup> Kljub pretiranemu entuziazmu nad jugoslovansko izkušnjo, ki je v tedanji ideološki konjunkturi zanesljivo vzbudil posmeh, je knjiga vseeno pomenila jagodo na smetani lokalnega preporoda marksistične ekonomske in sociološke kritike realnega (torej tudi jugoslovanskega) socializma. Ne za dolgo. Gibanje okoli Krta in Časopisa za kritiko znanosti je žalostno razpadlo, delavci so vrnil ključev tovarn, Mandel pa je pri nas utonil v pozabo.

Najnovejši prevod Mandelove knjige, ki je pri založbi Verso prvič izšla leta 1986, manj neposredno dreza v aktualno konjunkturo. Če je *Desetletje krize* pronicljivo analiziralo dogodke in procese, ki so se odvijali (in se še zmeraj odvijajo) sodobnikom pred očmi, *Pomen druge svetovne vojne* napravi en korak nazaj, saj pripoveduje, kako je nastala povojna ureditev, ki je danes ni več. Kljub temu je knjiga še kako dobrodošel pripomoček proti lokalni mistifikaciji preteklosti, ki se že desetletja izčrpuje v mučnih polemikah o značaju druge svetovne vojne na Slovenskem. Mistifikacija preteklosti ni toliko problematična zaradi potvarjanja golih zgodovinskih dejstev, ki se v zadnjem času najbolj kaže pri poskusih rehabilitacije domobranstva kot Slovenske narodne vojske, pa čeprav je slednja obstajala samo v glavah protirevolucionarjev. Mistificiranje preteklosti vselej služi potvarjanju sedanosti. Redukcija jugoslovanske revolucije na golo nasilje, degradacija znanstvenih konceptov, kot so na primer razredni boj in družbeni razredi, kot komunističnih ideologemov na eni strani ter povičevanje ideala sprave, narodne enotnosti na drugi strani, v prvi vrsti onemogoča mišljenje ak-

<sup>1</sup> E. Mandel, *Desetletje krize 1974-1984. Dejstva in njihova marksistična interpretacija*, Republiška konferenca ZSMS in Univerzitetna konferenca ZSMS, Ljubljana 1986, str. 3.

tualnih družbenih procesov. Če razredni boj umevamo samo kot ideološko puhlico zarotniške skupine, ali pa v najboljšem primeru kot nasilno metodo boja za oblast, potem ne moremo razumeti, zakaj socialna država ni samo strošek (tj. miloščina) – ampak rezultat dolgotrajnih družbenih bojev, zakaj kapitalizem kot sistem ne temelji na pohlepu posameznikov in zakaj je narodna neenotnost pravzaprav dobra stvar.

Mandelov *Pomen druge svetovne vojne* na Slovenskem v luči tematike nima veliko sogovornikov. Kljub bogatemu zgodovinopisju narodnoosvobodilnega boja na Slovenskem, ki je obdobje 1941-1945 v podatkovnem pogledu premerilo po dolgem in počez, je najbolj primerljivo delo pri nas nastalo še pred uradnim začetkom druge svetovne vojne. Stane Krašovec je leta 1934 pod psevdonimom Alojzij Kovač pri zakrinski komunistični Mali biblioteki izdal brošuro z naslovom *Dinamit na daljnem vzhodu*. Krašovčevo delo analizira japonski fašizem kot kvazi protikapitalistično in protikolonialno gibanje, ki pa ne more obstajati brez lastnega kolonialnega projekta. Navedeno delo bi mirno lahko bilo eno izmed poglavij Mandelove knjige.

Rdeča nit Mandelove analize druge svetovne vojne temelji na razlagi monopolnega kapitalizma, v katerem konkurenca med velikimi industrijskimi podjetji, ki preraščajo v korporacije in kartele nima več samo nacionalne, temveč predvsem tudi planetarne razsežnosti, zaradi česar so v to tekmo nujno vključeni tudi represivni aparati držav. Vodilne države, ki okoli sebe sklepajo vence zavezništev so po tem razumevanju imperialistične države. Mandel ne dela vrednostnih razlik med britanskim, nemškim, japonskim ali ameriškim imperikalizmom. Edini kriteriji, po katerem je mogoče in potrebno poudariti razlike med temi državami, ki so v svojem času težile k svetovni prevladi, je v njihovi razvitosti in politični stabilnosti – tj. v sposobnosti vladajočih razredov, da kooptirajo delovne ljudi za svoj imperialni projekt, s čimer blažijo in slednjič eksternalizirajo notranje napetosti v mednarodno politično arena. Najbolj vidni izraz tovrstnih prizadevanj pri vladajočih razredih je bil militarizem kot gibanje in ideologija, ki ima svoje korenine v 19. stoletju. Ko Mandel natančneje obdelava delovanje držav, ki so bile vpletene v vojno, postavi zelo zanimivo ugotovitev, ki jo je potrebno brati kot dobro alternativo psevdo teorijam o treh totalitarizmih – tj. o fašizmu, nacizmu in komunizmu:

[R]azlike med državami pod buržoazno demokracijo in državami pod različnimi vrstami diktature v vojnem času večinoma izginejo. [...] Centralizirano sprejemanje odločitev je neizogibno zaradi centralizacije gospodarske in politične moči. Ni namreč mogoče, da bi pristojnost za izgradnjo nove vrste letal (na primer reaktivnega) prenesli na deset različnih instanc, ki bi imele pod sabo sto različnih tovarn.<sup>2</sup>

Glavni problem teorij o totalitarizmih v glavnem ni v tem, da bi pretiravale pri šibanju grozodejstev – vse je bilo res (!), temveč v tem, da predpostavljajo negativ takih režimov, ki obstaja v idealu zahodnjaške parlamentarne demokracije in svobode. Zgodnje levičarske kritike totalitarne paradigme – zlasti frankfurtovska šola kritične teorije družbe, so kajpak zaznale njen idealizem: umazana in krvava realnost totalitarnih sistemov proti čisti ideji Zahoda. Zato so protagonisti dotične šole oznako totalitarizma nemalokrat razširili na kapitalizem kot tak. Apropiacija meščanskega ideologoma totalitarizma v novolevičarski družbeni analizi ni bila najbolj plodna, ker je le-ta postal dejansko le drugo ime za odtujitev, tj. za neprimerno uglednejšo filozofsko kategorijo.

Mandelova razlaga monopolnega kapitalizma in imperializma ni brez aporij, ker se mu ne posreči tipizirati Sovjetske zveze. Nenavadno. Mandel je bil svoj čas eno izmed velikih imen trockistične IV. Internacionalne, katere člani navadno niso skoparili z obsodbami sovjetskega režima. Sodobni trockistični zgodovinar Donny Gluckstein, na primer, nima nobenih težav Sovjetske zveze označiti kot ene izmed imperialističnih držav, ki je na praktično slehernem koraku dušila prizadevanja avtentičnih revolucionarnih odporiških gibanj, na drugi strani pa sklepala gnile kompromise z zahodnimi državami in celo s fašizmom.<sup>3</sup> Mandel pa se v svojem delu tovrstni oceni ves čas trdovratno upira, kljub temu, da ne prikriva prav nobenih zgodovinskih dejstev, ki vsiljujejo nasprotno oceno. Mandel opozori, da je bila nemška invazija na Sovjetsko zvezo leta 1941 tudi kontra-revolucija, saj bi njen uspeh izničil temeljne pridobitve oktobrske socialistične revolucije: družbeno lastnino produkcijskih sredstev in zemlje.<sup>4</sup> Že desetletja je v marksizmu navada kritizirati naivno stališče, da je odprava zasebne lastnine nad zemljo in produkcijskimi sredstvi zanesljivi kriterij socializma kot novega tipa družbe (produkcijskega načina). Po drugi strani pa še vedno ni niti minimalnega

<sup>2</sup> E. Mandel, *Pomen druge svetovne vojne*, str. 114.

<sup>3</sup> D. Gluckstein, *A People's History of The Second World War. Resistance Versus Empire*, Pluto Press, London 2012.

<sup>4</sup> E. Mandel, *op. cit.*, str. 152.

soglasja o značaju razredne strukture sovjetske družbe. Neuspeh sovjetske družbe – pa tudi mnogih drugih dežel, da bi izgradila alternativo kapitalizmu je zdaj evidenten v empiričnem smislu, ne pa tudi v teoretsko-analitskem. Prenos lastninske pravice iz individualnih nosilcev na družbo oziroma državo nemara zares ni zadosten ukrep za spremembo sistema v katerem živimo, vseeno pa gre za tako radikalno dejanje, da si danes o njem ne upamo niti razmišljati. To nas povrne k Mandelovi misli o jugoslovanskih začetkih samoupravljanja. Ne tvegam, če rečem, da danes poraja silno nelagodje in morda tudi strah.

Lev Centrih

## Povzetki | Abstracts

Petar Bojanić in Sanja Todorović

### **Kant: dolg in nič. »Manj od ničle (nič)«**

Ključne besede: dolg, negativne velikosti, Kant, »manj kot nič«, zoperstavljenost

Znano je, da so negativne velikosti svojo legitimnost od svojega nastanka dalje dobile skozi to, da so bile interpretirane kot dolg. S pretvorbo matematike v prirodoslovje pa je ta interpretacija postala nezadostna. Kantov spis iz leta 1763 o negativnih velikosti predstavlja poskus, da se po vzoru na Eulerjev *argument o neizogibnosti* iz dela *Réflexions sur l'espace et le temps* pokaže realnost (v fizikalnem smislu) negativnih velikosti izhajajoč iz tretjega Newtonovega zakona akcije in reakcije. Kantov pojem *realne zoperstavljenosti* (ki je v razmerju do Aristotela novost: »kvantiteta nima nobene konkretne zoperstavljenosti«, Cat 5b11) skuša dotedanjo interpretacijo – dolg, spraviti z novo – silo. V tekstu nas zanima težava, ki pri tem nastopi: potlačitev paradoksa negativnih velikosti (»manj od nič«), ki ga je lahko interpretativno zadovoljil le dolg. Drugače rečeno, paradokсна lastnost negativnih velikosti (da so »weniger wie Nichts«), ki jo je lahko za realno naredil dolg kot družbeni objekt, postane glavna prepreka za njihovo fizikalno interpretacijo.

Petar Bojanić and Sanja Todorović

### **Kant: Debt and Nothing. "Less than Zero (Nothing)"**

Key words: debt, negative quantities, Kant, "less than nothing", opposition

It is well known that since their inception as equation solving algorithms, negative magnitudes have achieved legitimacy through their interpretation as debt. The transformation of mathematics into a natural science has rendered this view unsatisfactory. Kant's 1763 essay on negative magnitudes is an attempt to follow Euler's *indispensability argument* from *Reflexions sur l'espace et le temps*, to show the reality (in the physical sense) of negative magnitudes starting from Newton's third law of motion. Kant's term *real opposition* (a breakthrough from Aristotle: "quantity has no concrete opposition," Cat. 5b 11) seeks to reconcile the old interpretation – debt – with the new one – force. What interests us in this text is the difficulty emerging from this endeavour: the repression of the paradox of negative magnitudes ("less than nothing"), which is only properly elucidated when interpreted as debt. That is to say, the paradoxical quality of negative magnitudes (that they are "weniger wie Nichts" – "less than nothing"), which only debt as a social object could render real, becomes the main obstacle to their physical interpretation.

Igor Krtolica

## Od dolga k delu: elementi za pristop h konceptu nadčloveka

Ključne besede: Nietzsche, nadčlovek, ustvarjanje, sila, energija, dolg, dar

Ne bralcev ne komentatorjev Nietzscheja ne bo presenetilo, če rečem, da je koncept nadčloveka težko dojeti. Nadčlovek je ustvarjalec, a nemogoče ga je definirati *a priori*. Nadčlovek več ne sledi običajem, ne uboga zakonov in se ne podreja vrednotam, ampak izumlja nove možnosti življenja, postavlja nove vrednote. Nadčlovek je avtonomen in suveren posameznik, lahkomišeln in neodgovoren, ki se mu ni treba zagovarjati pred nikomer. Predvsem pa ustvarjanje nujno predpostavlja produkcijo novosti. Najtežji problem, s katerim nas sooča ta ideja je, da produkcije novosti ne moremo omejiti na *obnovitev* nečesa, kar je bilo dano, četudi v drugačni obliki, saj nujno predpostavlja produkcijo *presežka* glede na to, kar je (ali glede na nič). Toda kako lahko posameznik dá več, kot ima, proizvede novo – ustvarja? Sprašujemo se torej: *pod katerimi pogoji je mogoče ustvarjanje in pod katerimi pogoji je hkrati mogoče misliti nadčloveka?* Iskanje odgovora iščemo skozi dva leitmotiva v Nietzschejevem delu: na eni strani motiv sile in energije, na drugi pa motiv dolga in daru. Motiva pa se srečata na ravni problema kulture.

Igor Krtolica

## De la dette à l'œuvre. Éléments pour une approche du concept de surhomme

Mot clés: Nietzsche, surhomme, création, force, énergie, dette, don

Que le concept de surhomme soit difficile à cerner, voilà une idée qui ne surprendra plus ni les lecteurs ni les commentateurs de Nietzsche. Le surhomme est créateur, il semble impossible de le définir *a priori*. Le surhomme n'obéit plus ni aux coutumes ni aux lois, il ne se soumet plus aux valeurs en cours : il invente de nouvelles possibilités de vie, il fixe de nouvelles valeurs. Le surhomme est l'individu autonome et souverain, le léger et l'irresponsable, celui qui ne rend plus de compte devant aucune instance. Surtout, la création suppose nécessairement la production de nouveauté. Or, le plus lourd problème que pose une telle idée tient à ce que la production de nouveauté ne peut se limiter à la *restitution* de quelque chose qui a été reçu, même sous une autre forme ; elle suppose nécessairement la production d'un *excès* par rapport à ce qui est (ou par rapport au néant). Mais d'où un individu peut-il donner plus qu'il n'a, produire du nouveau, c'est-à-dire créer ? Nous demandons donc : *sous quelles conditions la création est-elle possible, et du même coup, sous quelles conditions le surhomme est-il pensable ?* La recherche d'une réponse semble facilitée par la présence de deux *leitmotifs* dans l'œuvre nietzschéenne : celui de la force et de l'énergie d'un côté, celui de la dette et du don de l'autre. Ces deux motifs se croisent au niveau du problème de la culture.



Elletra Stimilli

## **Ekonomija dolga: moč nad »načinom življenja«**

Ključne besede: dolg, ekonomija, religija, oblast, biopolitika, Foucault, Agamben, krščanstvo

Dolg danes ni le ekonomsko stanje, pač pa neposredno vključuje individualna življenja v širšem smislu in nanje vpliva na nov način. Dolg se kaže kot temelj, skozi katerega projekt ekonomije, osnovane na neoliberalni paradigmi, postane razumljivejši. Stanje dolga nam lahko omogoči, da celoviteje razumemo, v kakšnem smislu, kakor je trdil Michel Foucault, neoliberalizem ni le ekonomska teorija, pač pa tudi oblika vladavine: natanko to, kar je omogočilo preoblikovanje politike v ekonomijo prek tesne povezave med oblastjo in življenjem. Vendar pa je vprašanje, kaj je ekonomija dolga. Odgovor na to vprašanje po mojem mnenju zahteva analizo, ki upošteva vez med ekonomijo in religijo. Če je dolg postal osrednji problem globalne ekonomije (Lazzarato, Graeber), mislim, da bi izvore tega koncepta morali raziskovati s kulturnega, filozofskega in religijskega gledišča hkrati. V tem smislu vprašanje dolga zahteva preučitev odnosa med ekonomsko močjo in človeškim življenjem v vseh njegovih vidikih in soočenje z raziskavo »biopolitike«, ki je od Foucaultovih študij naprej vpeljala raziskovalno polje o problemih sedanje dobe. V zadnjih letih so italijanski filozofi (Agamben, Esposito) pomembno prispevali k razpravi o Foucaultovem konceptu biopolitike. Po mojem mnenju raziskava v tej smeri vključuje preučevanje mehanizmov, ki zadevajo zmožnost človeka, da daje obliko in vrednost svojemu življenju. Zato z mojega stališča ekonomska moč ni le moč/oblast, ki deluje na »golo življenje«, pač pa moč nad »načinom življenja«. Da bi razumeli to poanto, mislim, da je pomembno ponovno premisliti razmerje med religijo in ekonomijo. Po Foucaultovem delu o »krščanski pastoralni oblasti« in »ekonomsko-državni oblasti« je Giorgio Agamben nedavno izvedel raziskavo – ki je še posebej relevantna za mojo analizo – o krščanskih koreninah ekonomije in vladavine. Vendar pa moj cilj ni orisati evlucijsko vez med razvojem krščanske »ekonomije« in zahodnega ekonomskega diskurza niti izslediti, kot bi to hotel Weber, edinstvene korenine ekonomske misli na Zahodu. Prej mislim, da gre za možne in različne zgodovinske realizacije metode, ki je v krščanstvu našla svojo posebno manifestacijo. Tako menim, da ta posebnost krščanskega izkustva dolga – ki je hkrati in od svojega začetka tudi mehanizem oblasti – lahko osvetli sedanji čas.

Elletra Stimilli

## **The Economics of Debt: Power over "a Way of Life"**

Key words: debt, economy, economics, religion, power, biopolitics, Foucault, Agamben, Christianity

Today, debt is not only an economic condition but it also directly involves individual lives in a broader sense, and affects them in a new way. It appears as the keystone through

which the project of an economy based on the neoliberal paradigm becomes more understandable. The condition of debt can allow us to understand more fully the sense in which – as Michel Foucault argued – neoliberalism is not only an economic theory, but also a form of government: precisely that which made possible the transformation of politics into economics, through an intimate bond between power and life. But the question is: what are the economics of debt? In my opinion, an answer to this question requires an analysis that takes into account the link between economics and religion. If debt has become the central problem of the global economy (Lazzarato, Gareber), I think that the origins of this concept are to be investigated at the same time from a cultural, philosophical, and religious point of view. In these terms, the issue of debt requires an inquiry into the relationship between economic power and human life in all its aspects. In recent years, the Italian philosophers (Agamben, Esposito) have made important contributions to the debate on Foucault's concept of biopolitics. Research in this direction involves a study on the mechanisms that apply to the capacity that belongs to the living human, to provide shape and value to his life. So, from my point of view, economic power is not only a power acting on the "bare life", but a power over the "way of life". In the wake of Foucault's work on the "Christian pastoral power" and the "economic-governmental power", Giorgio Agamben has recently carried out an investigation – particularly relevant to my analysis – on the Christian roots of economics and government. My aim, however, is not to outline an evolutionary link between the development of Christian "economics" and Western economic discourse; nor is it to locate, as Weber would have it, the unique roots of economic thought in the West. I think, rather, that what is at stake are the possible and different historical realisations of a method that, in Christianity, has found its peculiar manifestation. In this way, the Christian experience of debt – which is, at the same time and from its beginning also a mechanism of power – can shed light on the present time.

Emmanuel Alloa

### **Odrešljivi prihranki ali kako skozi potrošnjo postati asketski**

Ključne besede: Weber, Benjamin, kapitalizem, samoomejevanje, potrošnja

Webrova vznemirljiva teza iz dela *Protestanska etika in duh kapitalizma*, ki sprva izgleda tako neverjetno, je bila od svoje prve objave deležna številnih kritik, spodbijajo pa jo vse do danes. Ena izmed številnih kritik, pa ostaja še posebej nepopustljiva: če je duh samoodpovedovanja primeren za kapitalistično podjetništvo, pa ekonomije ne poganjajo samo podjetniki; ekonomija potrebuje tudi potrošnike, ki so pripravljeni kupiti več od tega, kar predstavlja njihove dejanske potrebe. Po Benjaminu je kapitalizem religija brez dogme ali teologije in ni nič drugega kot čisti kult. Kot takšen sestoji v nenehnem slavljenju vernika, ki svojo vero udejanja skozi porabo in potrošnjo. V nadaljevanju bi rad izpostavil tezo, da nam vzporejanje dveh momentov krize – krize Druge svetovne

vojne in krize 2008 –, omogoča na novo osvetliti Webrovo slavno tezo o asketski naravi kapitalizma, ter podal novo razlago tega, zakaj investicijski kapitalizem in potrošniški kapitalizem sploh nista protislovna, temveč konec koncev popolnoma sovpadata. Med drugo svetovno vojno sta namreč vladi Združenih držav Amerike in Kanade izdali niz propagandnih plakatov, katerih cilj je bil zmanjšati porabo in preusmeriti finančne sile gospodinjstev v prid skupnega vojnega navora. Mnogi od teh plakatov, ki so jih naredili nekateri najbolj zviti oglaševalci tistega časa, so črpali iz najgloblje zakoreninjenih načel puritanizma Nove Anglije: dolžnosti samoomejevanja. Sporočilo je bilo v naslednjem: vaši prihranki bodo odrešljivi ob koncu vojne, to pa le malce premesti Calvinovo perspektivo varčevanja, ki omogočajo odrešitev v času ob koncu sveta. Danes bi bilo dobro, če bi premislili eshatološke implikacije teh prerokov, ki predpisujejo najboljše obnašanje ob dogodku konca krize.

Emmanuel Alloa

### **Redeemable Savings or How to Become Ascetic through Consumption**

Key words: Weber, Benjamin, capitalism, self-restraint, consumption

Weber's startling thesis from *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, which seems so implausible at first sight, has undergone numerous critiques since its first publication and it still remains contested today. Among the many criticisms that were voiced, one remains particularly steadfast: while the spirit of self-restraint might be germane to capitalist entrepreneurship, an economy does not run on entrepreneurs alone; it also needs consumers willing to buy more than what actually covers their needs. Following Benjamin, capitalism is a religion without dogma or theology, but with a pure cult consisting of the ongoing celebration of the believer in order to actualise his faith through consumption. As I would like to argue, placing two moments of crisis in parallel, i.e. that of WWII and the financial crisis of 2008, allows new light to be shed on Weber's famous thesis about the ascetic nature of capitalism, and provides a new explanation why investment capitalism and consumer capitalism are not contradictory at all, but ultimately perfectly convergent. During World War II, namely, both the US and the Canadian governments issued a series of propaganda posters that were aimed at reducing spending and redirecting the financial exertions of private households into the general war effort. Many of those posters, developed by some of the most cunning advertisers of the time, drew on one of the most deeply rooted principles of New England Puritanism: the duty of self-restraint. The message was: your savings will be redeemable by the end of the war – only slightly shifting Calvin's perspective of savings that allow redemption by end of the world. Today, we would be well advised to think about the eschatological implications of those prophets prescribing the best behaviour in the event of the end of the crisis.

Peter Klepec

### **Dolg med realnostjo in fikcijo**

Ključne besede: dolg, Graeber, oblast, realnost, fikcija, kapitalizem

V tekstu obravnavamo delo *Dolg* Davida Graeberja, predstavimo njegove temeljne obrise in premise ter pokažemo, v čem vidimo njegove pomanjkljivosti. Ena najbolj hvalevrednih kvalitete Graeberjevega dela je nedvomno v tem, da je pokazalo številne razsežnosti tega, kaj dolg sploh je, kako se je spreminjal skozi zgodovino, kako ga pojmuje in kaj vse je z njim povezano. Čeprav ambiciozni Graeber spreverne številne utečene mite in predstave, se izkaže za teoretsko in praktično preveč ohlapnega tako pri razlagi alternativ obstoječemu in pojasnitvi razlogov za sedanjo situacijo krize, kakor tudi pri razlagi zgodovinskega nastanka kapitalizma in razumevanju njegovih različnih faz vključno z zadnjo, ki jo opredeljujeta financializacija in neoliberalizem.

Peter Klepec

### **Debt: Between Reality and Fiction**

Key words: debt, Graeber, power, reality, fiction, capitalism

The text presents the major outlines and theses of David Graeber's book *Debt. The First 5000 Years* and underlines its major faults. One of the major laudable qualities of this work is that it points out many dimensions of what debt really is, how it has changed throughout history, how we conceive it, and what is interconnected therewith. While it is ambitious and Graeber does overturn many myths and currently established notions, the work turns out to be theoretically and practically too loose in its presentation of the alternatives to the present situation, in its explanation of the causes of the crisis of 2008, as well as the very historical emergence of capitalism and its consequent phases, including the most recent one defined by financialisation and neoliberalism.

180

Maurizio Lazzarato

### **Ob ponovnem branju Lenina**

Ključne besede: Lenin, kapitalizem, finančni kapital, naš čas

Je mogoče ločiti tako imenovano realno ekonomijo od tako imenovane virtualne ekonomije, industrijski in trgovski kapital od finančnega? Je mogoče razumeti ekonomski cikel kapitala kot prehajanje od materialne akumulacije k finančni akumulaciji (Giovanni Arrighi)? Je finančni kapital nekakšna specifična našega časa, ker naj bi bil monetarni izraz kognitivne ekonomije, informacijske družbe in družbe znanja (Mouhoud el Mouhoud)? Ali pa morda ustvarja nekakšno degeneracijo, »eksczes«, anomalijo industrijskega kapitala in njene etike, dela in napora? Branje Leninovega dela »Imperializem kot

najvišji stadij kapitalizma« in nabora preostale ekonomske literature, ki iz tega dela izhaja, nas sili k redefiniciji koncepta kapitala izhajajoč iz finančnega kapitala in k orisu periodizacije razvoja kapitalizma, ki bi upoštevala njegovo »hegemonsko« funkcijo. Razmere so danes očitno zelo drugačne od tistih v Leninovem času in v nekaterih pogledih tudi bolj dramatične.

Maurizio Lazzarato

### **En relisant Lénine**

Mots clés: Lénine, capitalisme, capital financier, notre époque

Peut-on séparer la soi – disant économie réelle de la soi – disant économie virtuelle, le capital industriel et commercial, du capital financier ? Est-il possible de penser le cycle économique du capital comme le passage de l'accumulation matérielle à l'accumulation financière (Giovanni Arrighi) ? Le capital financier est-il une spécificité de notre époque, puisque il représenterait l'expression monétaire de l'économie cognitive, de la société de l'information et du savoir (Mouhoud el Mouhoub)? Constitue-t-il une dégénérescence, un « excès », une anomalie du capital industriel et de son éthique du travail et de l'effort ? La lecture de « Impérialisme stade suprême du capitalisme » et de la littérature économique qu'il mobilise nous sollicitent à redéfinir le concept de capital à partir du capital financier et à dessiner une périodisation du développement capitalisme qui tienne compte de sa fonction « hégémonique ». Aujourd'hui la situation est évidemment très différente de celle de Lénine et pour certains aspects, plus dramatique.

Alenka Zupančič Žerdin

### **Hegel in Freud: med *Aufhebung* in *Verneinung***

Ključne besede: *Verneinung*, *Aufhebung*, dvojna negacija, potlačitev

Tekst obravnava dva koncepta, ki prihajata iz zelo različnih tradicij in kontekstov. Prvi je Freudov koncept *Verneinung*, »zanikanje«, ki ga razvije v kratkem, a izjemnem tekstu s tem naslovom. Drugi pa je Heglov koncept *Aufhebung*, torej ključna operacija dialektičnega gibanja in – kot v svoji *Logiki* zapiše sam Hegel – eden »najpomembnejših pojmov filozofije«. Bolj kot primerjava obeh pojmov je vodilo prispevka njuna vzporedna uprizoritev, skozi katero določene singularne, razlikujoče poteze obeh pojmov osvetljujejo druga drugo v novi in nepričakovani luči. Osnovna teza prispevka je, da imamo pri obeh konceptih opravka s podvojeno negacijo, pri čemer pa nas ta »negacija negacije« ne vrne na izhodišče, temveč obkroži oz. proizvede nek singularni objekt, ki zunaj te operacije ne obstaja.

Alenka Zupančič Žerdin

## Hegel and Freud: Between *Aufhebung* and *Verneinung*

Key words: *Verneinung*, *Aufhebung*, double negation, repression

The paper analyses two concepts, or conceptual operations, coming from very different traditions and contexts. One is Freud's concept of *Verneinung*, "negation", developed in his short yet extraordinary piece bearing the same title, and the other is the Hegelian notion of *Aufhebung*, "sublation", described by him as "one of the most important notions in philosophy." The methodological approach consists in proposing a parallel staging of the two conceptual operations, against the background of which some of the singular, less obvious, yet absolutely crucial aspects of these two concepts, as well as of the broader theoretical settings within which they appear, come to light. The principal thesis of the article concerns the singular nature of double negation at work in both concepts: its ability to produce something new, and a singular object that does not exist outside this operation.

Aleš Bunta

## Renesančni *cogito*, ali o okrutnosti objekta

Ključne besede: cogito, Descartes, Erazem, Bosch, paradoksalni absolut, Žižek, »Kamen norosti«

Osnovna naloga besedila je v prikazu, da je severno renesančna umetnost prek obravnave norosti in neumnosti razvila povsem nov tip gotovosti, ki ga ni moč povezati, ne z ontološkim argumentom, ne z empirično vednostjo. V članku na podlagi dveh primerov razvijemo argument, da ta nov tip gotovosti v celoti sloni na pojmovni invenciji, ki jo v prispevku imenujemo »renesančni paradoksalni absolut«, in jo je mogoče izraziti v obliki navidez protislovnega pravila: vse možne negacije X so forme ali stopnje samega X. Teza članka je, da ta tip renesančne gotovosti v sebi že vključuje večino komponent tega, kar Žižek imenuje »skrito nasprotje« kartezijskega *cogita*. Oziroma z drugimi besedami, v članku skušamo pokazati, da za »izkopavanje« tega »skritega nasprotja« oziroma manjkajočega člena kartezijske subjektivnosti, ni nujna vključitev kasnejših filozofij, kot je denimo Kantova, ampak predvsem analiza epistemoloških vidikov umetniških del kot sta Boscheva »Ekstrakcija kamna norosti« in Erazmova *Hvalnica Norosti*.

Aleš Bunta

## The Renaissance *Cogito*, or On the Cruelty of the Object

Key words: cogito, Descartes, Erasmus, Bosh, paradoxical absolute, Žižek, "the stone of madness"

The basic task of the paper is to show that – through its artistic threatening of madness and folly – the North European Renaissance developed an entirely new type of certainty, which can be associated with neither ontological argument nor empirical knowledge. On the basis of two examples, the paper develops the argument that this new type of certainty rests solely on an entirely conceptual innovation, defined within the paper as the "Renaissance paradoxical absolute", and which is generally expressible (and within the paper further elaborated) in terms of the following seemingly contradictory rule: every possible negation of X is either a form or a level of X itself. The thesis of the paper is that this new type of certainty already involves most of the key features of what Žižek names the "hidden obverse" of the Cartesian *cogito*. Or in other words, the paper aims at showing that in order to "excavate" this hidden obverse or the missing link of Cartesian subjectivity, it is not necessary to involve later philosophy, such as Kant's, but rather to analyse the epistemological aspects of works such as Bosch's "Extraction of the Stone of Madness" and Erasmus's *Praise of Folly*.

Tadej Troha

## Tri množice. O Freudu, kolektivnem subjektu in lokalni empiriji

Gljučne besede: Freud, psihoanaliza, množica, množična psihologija, kolektivni subjekt, demokracija, volitve, slovenska politika

V *Množični psihologiji in analizi jaza* Freud množici pripiše zmožnost, da se za hip postavi na mesto celotne človeške družbe. Če to opazko beremo v objektivnem smislu in je ne reduciramo na subjektivno iluzijo člana množice, jo lahko razumemo kot freudovsko opredelitev kolektivnega subjekta kot razcepa družbe v njeni konkretizaciji. V prispevku nam ta teoretski okvir ponudi perspektivo, skozi katero v nadaljevanju obravnavamo tri empirične primere množičnih tvorb, ki so zaznamovale slovensko politično situacijo v zadnjih nekaj letih. Prvič, množico *vstajnikov*, ki se kljub določenim specifikam umešča v serijo globalnih protestov proti dominantni obliki političnoekonomske oblasti. Drugič, množico *vztrajnikov*, ki se je oblikovala v podporo obsojenemu predsedniku SDS in nekdanjemu premieru Janezu Janši. In tretjič, množico *volivcev*, ki je v specifični slovenski situaciji demonstrirala nekatere ključne probleme sodobne demokracije. V prispevku argumentiramo, da so vse tri množice kljub medsebojnim razlikam forme kolektivnega subjekta kot subjekta mišljenja, torej realizacije zmožnosti množice, da, rečeno s Freudom, proizvede »genialno duhovno stvaritev«.

Tadej Troha

## **Three Groups. On Freud, the Collective Subject, and Local Empirical Research**

Key words: Freud, psychoanalysis, group, group psychology, collective subject, democracy, election, Slovenian politics

In *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, Freud ascribes to a group the ability to momentarily take the place of the whole of human society. If we read this remark in an objective sense and do not reduce it to the subjective illusion of a group member, we can understand it as a Freudian definition of a collective subject as a split of society in its concretisation. In the article, this theoretical framework provides the perspective through which we consider three empirical cases of group formations that have marked the Slovenian political situation in the last few years. Firstly, the group of *protestors*, which despite certain specifics belongs to the series of global protests against the dominant form of politico-economic power. Secondly, the group of *persisters*, which was formed in support of Janez Janša, the convicted president of the Slovenian Democratic Party and former Prime Minister. And thirdly, the group of *voters*, which in the specific Slovenian situation have demonstrated some of the key problems of contemporary democracy. We argue that, despite their differences, all three types of groups are forms of a collective subject as a subject of thought, and thus the realisation of, as Freud would say, a group's capability to achieve "creative genius in the field of intelligence."





## 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.