

Filozofski vestnik

Uredila

Jelica Šumič Riha

XXXV | 1/2014

Izdaja | Published by

Filozofski inštitut ZRC SAZU

Institute of Philosophy at SRC SASA

Ljubljana 2014

Kazalo

Filozofski vestnik | Letnik XXXV | Številka 1 | 2014

Kritika politične ekonomije in kapitalistična animalizacija

- 7 **Frank Ruda**
Kdo misli reduktivno? Kapitalistične živali
- 31 **Janis Stavrakakis**
Vesti iz grškega laboratorija: metafore, strategije in dolg v luči evropske krize
- 43 **Davide Tarizzo**
Od biopolitike do etopolitike: Foucault in mi

Spekulativni materializem: filozofija in politika

- 57 **Jan Völker**
Subjektivni materializem
- 73 **Jason Barker**
Nazaj v šolo: politično branje Althusserja
- 93 **Katja Diefenbach**
Anarhično načelo imaginacije: spekulativni materializem in politika pri Spinozi

Ekonomija življenja in smrti

- 115 **Dominiek Hoens**
Pascalovska stava politike: pripombe k Badiouju in Lacanu
- 131 **Stijn Vanheule**
Singularnost in realno, ki ga ne moremo zapisati: Frege pri poznem Lacanu
- 149 **Rosaura Martínez Ruiz**
Freudovski duševni aparat: bioartefakt

Čas, fikcija, svet

- 167 **Jacques Rancière**
Čas, pripoved, politika
- 181 **Jelica Šumič Riha**
Čas in dejanje
- 209 **Rok Benčin**
Možni svetovi in nemožna pripoved: od Leibniza do Prousta
- 229 **Povzetki**

Contents

Filozofski vestnik | Volume XXXV | Number 1 | 2014

The Critique of the Political Economy and the Capitalist Animalization

- 7 **Frank Ruda**
Who Thinks Reductively? Capitalism's Animals
- 31 **Janis Stavrakakis**
Dispatches from the Greek Lab: Metaphors, Strategies and Debt
in the European Crisis
- 43 **Davide Tarizzo**
From Biopolitics to Ethopolitics: Foucault and Us

Speculative Materialism: Philosophy and Politics

- 57 **Jan Völker**
Subjective Materialism
- 73 **Jason Barker**
Back to School: Reading Althusser Politically
- 93 **Katja Diefenbach**
The Anarchic Principle of Imagination. Speculative Materialism
and Politics in Spinoza

Economy of Life and Death

- 115 **Dominiek Hoens**
The Pascalian Wager of Politics: Remarks on Badiou and Lacan
- 131 **Stijn Vanheule**
Singularity and the Real that Cannot Be Written:
on Lacan's Use of Frege in his Later Work
- 149 **Rosaura Martínez Ruiz**
The Freudian Psychic Apparatus: A Bioartifact

Time, Fiction, World

- 167 **Jacques Rancière**
Time, Narrative, Politics
- 181 **Jelica Šumič Riha**
Time and Act
- 209 **Rok Benčin**
Possible Worlds and the Impossible Narrative: from Leibniz to Proust
- 229 **Abstracts**

Kritika politične ekonomije in kapitalistična animalizacija

Frank Ruda*

Kdo misli reduktivno? Kapitalistične živali

Uvod

Alain Badiou je postavil diagnozo, po kateri kapitalizem reducira človeška bitja – človeške živali – na njihovo živalskost. Razumevanje tovrstne redukcije implicira dvoje: 1) da lahko odgovorimo na pogoste očitke Badioujevemu političnemu stališču, ki naj ne bi imelo ničesar povedati o kritiki politične ekonomije in je zaradi tega slepo za strukturo in dinamiko sodobnega kapitalizma; 2) da v Badioujevi govorici kapitalizem ne more biti nič drugega kot tisto, čemur Badiou pravi obscurni subjekt. V nadaljevanju se bom posvečal predvsem prvi implikaciji, za uvod pa naj razložim, kako se nanjo navezuje slednja. Kaj je za Badiouja obscurni subjekt? Reakcionarni subjekti se subjektivirajo negativno, kot reakcija na vznik novega subjektivnega telesa. Zanikajo dogodek, ki se je zgodil v svetu, a morajo kljub temu na negativen način priznati njegov obstoj. Reaktivno telo zanika dogodek, a z zanikanjem nove sedanosti, ki jo tvori dogodek, se nezavedno navezuje na zvesti subjekt oziroma novo nastalo subjektivno telo, ki razvija posledice dogodka. To pomeni, da reaktivni subjekt zanika novo sedanost, vendar lahko to stori le na nov način. Reakcionarji morajo zaradi moči dogodka poseči po novih sredstvih (pomislimo le na Fureta in Glücksmanna). Obskurni subjekt poskuša obnoviti staro sedanost, ki morda nikoli ni bila sedanja pod novimi pogoji (ki jih proizvaja dogodek). V ta namen se sklicuje na polno, nezaprečeno telo, na substanco. V tej vlogi lahko nastopa rasa, narod itn. Obskurni subjekt se navezuje na brezčasen fetiš, ki se nikoli ne spremeni, s čimer zakriva samo možnost spremembe nasploh. Gre za ljubezensko vero v usodo, umetniško vero v resnico, ki nima podobe, ali v znanstveno vero v razodetje, ki prinašajo posesivno zlitje ljubimcev, ikonoklazem ali obskurantizem. Reakcionarni subjekt poskuša pokazati, da je vsaka novost zaman, in utrditi, kar je bilo že vzpostavljeno, obscurni subjekt pa poskuša ukiniti sedanost nasploh, njen manko pa zapolniti s substancializiranim telesom – ponuja novo usodo ter se sklicuje na idejo, da moramo le obnoviti neko substancialno celoto. Kapitalizem lahko razumemo kot obscurni subjekt (pri Badiouju subjekt ni in-

* Freie Universität, Berlin

dividuum, ampak je to lahko teorija, umetniško delo ali politična organizacija), saj ne poskuša pokazati, da bo vsaka sprememba na račun številnih žrtev zgolj obnovila *status quo*, kakor bi storil reakcionarni subjekt, ampak poskuša uničiti sedanost in s tem čas v celoti. Ne zanika novosti, ampak zatrjuje, da novost (ki je ne bi bilo mogoče tržiti) ne more obstajati, s tem pa tudi ne novost, ki bi spremenila kontinuiteto trga. A kaj je potem polno telo, na katerega se sklicuje kapitalizem? Menim, da je edini ustrezeni odgovor na to vprašanje zelo posebna podoba človeške živali. To podobo bi lahko v grobem orisali kot delavca. A če želimo razumeti, kako je človeška žival kot delavec preobrazena v substancionalizirano, polno telo, ki omogoča odpravo časa (vsak prihodnji pripetljaj je le ponovitev nečesa, kar se je zgodilo v preteklosti; tako že živimo v prihodnosti, kar pomeni, da čas v pravem pomenu besede izgine), moramo pojasniti redukcijo človeške živali na delavca in delavca na živalskost človeške živali. To bomo v nadaljevanju storili s pomočjo podrobnega branja mladega Marxa.¹

O delavcih in živalih

*Set them into confounding odds, that beasts
May have the world in empire!*
W. Shakespeare

Zdi se, da so minili najboljši časi mladega Marxa, ko so intelektualci in celotne države privzeli njegov (pogosto tako imenovani) humanizem. Danes je tako rekoč mrtev pes, a Louis Althusser, eden od mislecev, odgovornih za uboj tega domnevno humanističnega psa, je v zvezi z ekonomsko-filozofskimi rokopisi iz let 1843–44 nekoč dejal, da »bomo nekega dne morali preučiti ta tekst in podati njegovo razlago besedo za besedo«. ² Sam bom poskušal podati razlago nekaj besed iz teh rokopisov, ki bodo morda na humanistično podobo mladega Marxa vrgle drugačno luč. Te osupljive besede so redko navajane in še redkeje komentirane: politična »ekonomija pozna delavca samo kot delovno žival, kot na najnujnejše fizične potrebe zreducirano živino« (*auf die striktesten Leibdesbedürfnisse reduziertes Vieh*).³ Podrobno branje tega kratkega odlom-

¹ Za komentarje in kritike se zahvaljujem Lorenzu Chiesi, Rebeci Comay, Christophu Menkeju in Jelici Šumič Riha.

² Louis Althusser, *For Marx*, Verso, London in New York 2005, str. 158.

³ Karl Marx, »Kritika nacionalne ekonomije: Pariški rokopisi 1844«, prev. Primož Simoniti, v: Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela*, 1. zv., Cankarjeva založba, Ljubljana 1979,

ka se hitro izkaže za zapleteno nalogo, saj implicira ključne elemente teorije kapitalistične animalizacije delavca (po Marxu in pri njem). To branje nima le filološkega pomena, ampak tudi nasledke v sedanjosti.⁴ Današnji kapitalizem je uspešno univerzaliziral svoj model dela,⁵ tako da je danes skorajda vsakdo delavec in s tem soočen z rezultati te posebne redukcije na živalskost. Če politična ekonomija sodobnega kapitalizma še vedno deluje tako, kot je mislil Marx, potem bo razumevanje te »redukcije« pripomoglo tudi k uvidu v delovanje kapitalizma nasploh.⁶ Ena izmed nalog pričujoče razprave je torej zbrati ključne elemente za očrt nečesa, kar bi lahko imenovali kapitalistična narava, kar vključuje tako *posebno naravno stanje delavca* v kapitalizmu kot tudi *naravo kapitalizma* samega.⁷

Vnaprej moramo opozoriti, da iz Marxove trditve ne izhaja »smešen sklep, da 'regresiramo' na raven živali«. ⁸ Marx ne pravi, da kapitalizem implicira neka-

str. 262. Rokopisi so slavni in vplivni predvsem zaradi Marxove teorije alienacije, običajno pa jih berejo kot aristotelovski humanizem ali humanistični aristotelizem.

⁴ Predvsem v zvezi s sodobnimi razpravami o biopolitiki. V razlago bom vključil tudi elemente poznega Marxa, kar implicira večjo kontinuiteto med mladim in poznim Marxom, kot jo običajno priznavajo.

⁵ Spomnimo se lahko na Negrijevo in Hardtovo tezo, da moramo tradicionalno delitev na razred na sebi (objektivna in sociološko opisljiva razredna sestava) in za sebe (razred, ki je organiziran in deluje kot razred) v teoriji preseči (kakor so jo v praksi že presegli delovni pogoji). Investicijski bančnik ali posrednik danes na primer dela prav toliko (ali morda še več) kot običajni tovarniški delavec. Cf. Michael Hardt in Antonio Negri, *Labor of Dionysus: A Critique of the State-Form*, University of Minnesota Press, Minneapolis in London 1994. Čeprav je ta analiza prepričljiva, moramo opozoriti, da je že pri Marxu implicirano, da je vsak delavec (in ne zgolj na primer tovarniški delavec) reduciran na minimum, saj »navadna mezda [...] zadošča za *simple humanité*, namreč živinsko eksistenco.« Cf. Karl Marx, »Kritika nacionalne ekonomije: Pariški rokopisi 1844«, str. 253.

⁶ Alain Badiou je nedavno dejal, da je kapitalizem »edini režim, ki absolutizira idejo, da je človek žival«. Alain Badiou, Frank Ruda in Jan Voelker, »Wir müssen das affirmative Begehren hüten«, v: Alain Badiou, *Dritter Entwurf eines Manifests für den Affirmationismus*, Merve, Berlin 2009, str. 56.

⁷ To razpravo štejem za nujni predpogoj vsakršne marksistične razlage biopolitike, če kaj takega sploh obstaja.

⁸ Slavoj Žižek, »Welcome to the 'Spiritual Kingdom of Animals'«, dosegljivo na: <http://blogdaboitempo.com.br/2012/09/18/welcome-to-the-spiritual-kingdom-of-animals-slavoj-zizek-on-the-moral-vacuum-of-global-capitalism/>. Marx je tu ekspliciten, saj »živali niso zmožne menjave«, specifični sistem organizacije menjave (in proizvodnje produktov za menjavo) – torej politična ekonomija kapitalizma – pa je tisti, ki generira tovrstno redukcijo. Cf. Karl Marx, »Kritika nacionalne ekonomije: Pariški rokopisi 1844«, str. 363.

kšno obrnjeno evolucijo, kjer bi zopet postali živali. Politična ekonomija ni opičji kostum. Redukcija, o kateri govori Marx, ni regresivna, ampak produktivna. V dejanju redukcije proizvede naravo, na katero reducira. Naravno stanje, na katerega je vedno že reduciran delavec, moramo razumeti kot drugo naravo.⁹ To pa kljub vsemu ne pomeni, da je po Marxu delavec postal ukročena žival. Drži sicer, da v *Kapitalu* beremo: »Poleg obdelanega kamna, lesa, kosti in školjk ima na začetku človeške zgodovine kot delovno sredstvo glavno vlogo ukročena, torej tudi sama z delom spremenjena, vzrejena žival.«¹⁰ Toda redukcije, o kateri govori Marx v rokopisih, preprosto ne moremo razumeti kot ukrotitve človeške vrste z delom. Zakaj? Ker bi to pomenilo, da bi človeška žival z delom postala delavec, ne pa, da delavec z delom v okviru politične ekonomije postane žival. Ukrotitev proizvede drugo naravo, toda izoblikovanje druge narave ne implicira procesa redukcije. Marxove besede v tej luči pomenijo, da politična ekonomija obrne učinke najzgodnejših obdobij človeške zgodovine. Če že imamo opravka z ukrotitvijo, je to ukrotitev posebne vrste, ki se razlikuje od »pomembnosti ukročene živali za začetke kulture«.¹¹ Vse prej smo pri tem soočeni z učinkom ukrotitve, ki implicirajo redukcijo in ne napredka, ki zagotavljajo trajnost in reprodukcijo ustaljenega reda brez elementa kulture. Če že imamo opraviti z ukrotitvijo, je to proti-kulturna in proti-historična ukrotitev. Upoštevati moramo dejstvo, da Marx živali, v katero se spremeni delavec, pravi tudi »nakaza«.¹² Da bi pravilno razumeli Marxove besede, moramo odgovoriti na vprašanje, kako ta nenavadna operacija produktivne redukcije deluje.

⁹ Terminološko je druga narava sopomenka navade, zaradi česar bi lahko trdili, da celo pozni Marx zagovarja podobno trditev, ko pravi, da je »skupni vrednostni izraz blag«, torej denar, to, kar je, predvsem »zaradi družbene navade« (*Gewöhnung*). Cf. Karl Marx, *Kapital: kritika politične ekonomije*, prev. Mojca Dobnikar, Sophia, Ljubljana 2012, str. 53, 56. Deluje lahko le pod pogojem, da je obenem izvzet iz niza blag (zato denar nima cene; ni zgolj še eno v vrsti blag). Izključitev iz področja blag mu omogoča status občega ekvivalenta. Navada ga predstavlja kot bistvo blaga. V nadaljevanju se večkrat sklicujem na Hegla, saj Marxov argument v več ozirih spominja na Heglovo »duhovno kraljestvo živali«. Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, prev. Božidar Debenjak, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1998, str. 203–213.

¹⁰ Karl Marx, *Kapital: kritika politične ekonomije*, str. 151.

¹¹ *Ibid.*

¹² [Izv. *Mißgeburt; op. prev.*] Karl Marx, »Kritische Randglossen zu dem Artikel 'Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen'«, v: Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke, Band 1*, Dietz Verlag, Berlin 1978, str. 396.

Presežna abstrakcija

Politična ekonomija pozna delavca le kot žival. Zdi se torej, da je kapitalizem velikanski živalski vrt, poln »razčlovečen[ih] bit[ij]«,¹³ ali divjina, ki spominja na »množično reprodukcijo individualno šibkejših in močno preganjanih živalskih vrst«. ¹⁴ A kako je ta divji živalski vrt sploh nastal? Kapitalizem namreč ni narava. Na to vprašanje bi bilo poučno odgovoriti po ovinku neke druge operacije, na kateri konstitutivno temelji politična ekonomija – abstrakcije. Da sta kapitalistični redukcionizem in teorija abstrakcije povezani, postane jasno v naslednjem navedku iz Marxa: »Uživanje hrane, pitje in plojenje itn. so sicer tudi pristno človeške funkcije. Toda v abstrakciji, ki jih ločuje od ostalega območja človeške dejavnosti in iz njih dela zadnje in edine končne smotre, so živalske.«¹⁵ Redukcija delavca na žival je utemeljena na predhodnem dejanju abstrahiranja funkcij od človeške življenjske forme. Abstrakcija je torej že pri zgodnjem Marxu ključna kategorija politične ekonomije. Na prvi pogled se zdi reduktivna, ker z ločevanjem določenih funkcij od njihove človeške forme implicira moment razobličjenja, deformacije. Ker de-civilizira. To nas napeljuje na misel, da Marxova raba termina abstrakcija ne upošteva zelo specifične konkretne forme partikularnih funkcij. Dejansko pa učinkuje prav nasprotno: ne zanemari konkretne funkcije, ampak esencializira posebni element partikularnega. Izpostavi konkretno določitev in jo hipostazira kot bistveno značilnost partikularne entitete, ki je nosilka te funkcije. To pomeni, da abstrakcija neko partikularnost (funkcijo) loči od njene obče forme (njenege – človeškega – konteksta) in esencializira partikularni značaj te partikularnosti. *Abstrakcija* z esencializacijo partikularnega vidika njene konkretne partikularnosti partikularizira obče bistvo partikularne stvari (v tem primeru delavca). Zato abstrakcija implicira *partikularizacijo partikularnega*.¹⁶

Abstrakcija pri konkretni partikularnosti poudari *samo formo* njene partikularnosti (s tem pa zanemari vse, kar je na njej univerzalnega¹⁷), a njen končni cilj je

¹³ Karl Marx, »Kritika nacionalne ekonomije: Pariški rokopisi 1844«, str. 317.

¹⁴ Karl Marx, *Kapital: kritika politične ekonomije*, str. 529.

¹⁵ Karl Marx, »Kritika nacionalne ekonomije: Pariški rokopisi 1844«, str. 306.

¹⁶ Marx bo temu kasneje rekel »dosmrtn[a] priklenitev delavca na detajlno opravilo«, ki utemeljuje »brezpogojno podreditev delnih delavcev kapitalu«. Cf. Karl Marx, *Kapital: kritika politične ekonomije*, str. 297.

¹⁷ Dodali bi lahko paradoksn obrat argumenta. Abstrakcija konkretno obravnava le kot konkretno, s čimer se celo poskuša izogniti abstrakciji (vsemu, kar je v konkretnem bolj uni-

v postavitvi te forme za bistvo partikularnosti. Abstrahiranje človeških funkcij od drugih vidikov človeškega delovanja torej ni reduktivno zato, ker bi zanemarilo človeško bit kot tako (npr. *kako* se ljudje pariyo), ampak ker *esencializira partikularnost partikularne forme/funkcije*, s čimer *formo* partikularnosti (npr. ene funkcije) postavi kot edino univerzalno določitev.¹⁸ Redukcija se torej zgodi, ko je *partikularizirana partikularnost* spremenjena v novo bistvo, nov (univerzalni) rod. Ta rod pa je pošasten *delavec-žival*.¹⁹

Politična ekonomija misli reduktivno. Toda preden se posvetimo temu, se moramo vprašati, kaj pomeni misliti abstraktno. Abstraktna misel je na splošno partikularizirajoča in partikularizirana, saj sloni na vedno že abstraktnem razlikovanju na abstraktno in konkretno misel. To razlikovanje pomeni, da sta obe strani zgolj partikularni, zaradi česar abstrakcija sama po sebi nikoli ne more postati nekaj univerzalnega.²⁰ Toda abstrakcija kljub temu zaobjame univerzalnost. To stori z obratom in podvojitvijo dialektičnega uvida: če obstajajo le partikularnosti (zaradi abstraktnega razlikovanja med abstrakcijo in konkretnostjo), *obstajajo le partikularnosti*, kar pomeni, da obstaja le abstrakcija. Zato sta abstrakcija in redukcija povezani: abstrakcija s totalizacijo in hipostaziranjem lastne partikularnosti sproži operacijo esencializacije (lastnih abstraktnih

verzalno od konkretnega samega). Zato so še zmeraj najbolj osovražene in najbolj pogosto napadane »povsem abstraktne misli«. Ta napad sam predpostavlja abstraktno stališče.

¹⁸ Prav po tem se operacija politične ekonomije razlikuje od tistega, kar psihoanaliza označuje za človeku najbolj lastno – od univerzalizacije nečesa, kar je na sebi neuniverzalna partikularnost. Ko na primer spolnost za človeško bitje postane sama sebi namen, je to nereduktivna univerzalizacija, saj je v tem primeru univerzalizirana, heglovsko rečeno, partikularna vsebina, ne pa partikularnost forme. Politična ekonomija esencializira *partikularnost partikularnosti*, človeku lastno pa je – kot pravi psihoanaliza – univerzalizirati *partikularno funkcijo partikularnosti* in ji s tem dodeliti univerzalno vrednost. Čeprav zadeva zgolj partikularnost, se abstrakcija nikoli ne približa pravi partikularnosti (saj je edina prava partikularnost navzoča v nečem univerzalnem v partikularnem).

¹⁹ Čeprav naj bi bil Marx aristotelovec, je na tem mestu bliže Platonu. Pomislimo le na teorijo »obratne evolucije« (Simondon), prve evolucijske teorije sploh, ki jo najdemo v *Timaju*. Platon trdi, da je žival logična potomka človeka, ki nastane z odvzemom nekaterih človeških lastnosti. Marxov argument je platonističen, a z dvema razlikama: 1) ne substancializira človeških lastnosti (o tem sem govoril na nekem drugem mestu); 2) ne poskuša pojasniti narave kot celote, ampak se osredotoča na naravo v kapitalizmu (v posebni zgodovinski obliki). Cf. Platon, »Timaj«, v: *Id.*, *Zbrana dela*, 1. knjiga, prev. Gorazd Kocijančič, Mohorjeva družba, Celje 2004, str. 1311.

²⁰ Cf.: G. W. F. Hegel, »Kdo misli abstraktno?«, prev. Božidar Debenjak, *Problemi*, 36 (7-8/1998), str. 43–47.

predpostavk).²¹ Reduktivna pa postane takrat, ko sproženo partikularizacijo postulira v vse, kar je, in jo s tem esencializira. O redukciji govorimo takrat, ko se abstraktno navežemo na operacijo abstrakcije (torej v primeru esencializacije dejanja partikulariziranja partikularne forme, ki poudari njeno partikularnost), oziroma kadar abstrahiramo od samega akta abstrakcije. *Redukcija je torej podvojitve abstrakcije, abstrakcija od dejanja abstrahiranja. Redukcija je presežna abstrakcija.* Bolj preprosto rečeno, podvojitve abstrakcije nikakor ne pomeni še večjega zanemarjanja konkretnega; podvojena abstrakcija vse prej proizvede nekaj nenavadnega, namreč negativni presežek: redukcijo.

Vrnimo se k navedku iz Marxa. Zaradi abstrakcije imamo partikularne človeške funkcije zgolj za partikularne, izolirane funkcije. Na ta način abstrakcija poudari samo *formo* partikularnosti partikularnega (funkcije). Če te funkcije nato identificiramo z delavcem, z njegovim bistvom, govorimo o esencializaciji. Operacija abstrahiranja od abstrakcije proizvede nov rod, ki je povsem določen s svojimi partikularnimi funkcijami. Politična ekonomija pozna delavca le kot žival, a *zelo posebno* žival. Za politično ekonomijo je delavec kot posebna žival presežna abstrakcija. Žival manifestira razmerje, ki ga ima politična ekonomija do delavca. Marx namreč pravi, da politična ekonomija delavca *pozna* (torej: je do njega v razmerju in ga abstraktno predstavlja) zgolj kot žival. Vednost politične ekonomije o delavcu je zato abstraktna vednost. Njeno razmerje pa postane reduktivno, ko se zgolj abstraktno nanaša na abstraktni koncept delavca, ki ga je sama proizvedla. Politična ekonomija je reduktivna zaradi presežka abstrakcije (abstraktnega nanašanja na lastni produkt), njena vednost o delavcu pa je abstraktna vednost o čudnih živalih, ki jih ne ukroti, ampak jih priključuje k življenju. Zato je žival, ki delavec torej je – *l'animal que donc le travailleur est*, izjemno abstraktna entiteta, izrastek politične ekonomije.

²¹ Dve dodatni opazki: 1) Abstrakcija zamegljuje vpogled v lastno dialektično konstitucijo. 2) To bi utegnili pojasniti tudi abstraktnost denarja. Denar je kot obični ekvivalent partikularno blago, ki ignorira vsak partikularen, konkretni vidik drugih blag, s čimer partikularizira partikularnosti (torej blaga) – to ga naredi občega. Abstrakcija torej implicira občo partikularizacijo. Partikularizira vso partikularnost in ponudi stično točko za posredovanje. Mogoča pa je tudi nadaljnja univerzalizacija (obče operacije) partikularizacije partikularnosti: podvojena abstrakcija, aplicirana na samo sebe. To pa je razmerje, ki ji Marx pravi kapital. Zato je kapital denar, ki generira denar – abstraktno razmerje do abstrakcije.

1) Delavca za politično ekonomijo ni; zanjo ima le abstraktno pomembnost. 2) Nenavadna žival, kakršen je delavec za politično ekonomijo, ne obstaja. Zato je delavec celo nekaj *manj* od (običajne) živali. To nenavadno bitje je nenaravna entiteta, v kateri se manifestira presežek abstrakcije, njena podvojitve, ki je konstitutivna za politično ekonomijo. V nadaljevanju bom o živali, kakršna je delavec za politično ekonomijo, govoril kot o *neživali* (ki ni ne žival ne človek, ampak odpira tretjo razsežnost, ki spodkoplje izvorno izbiro). Čeprav je *nežival*²² nenaravna nakaza, je po svojem bistvu vendarle prikazana kot naravno bitje, torej kot žival, kar generira ultimativno silo redukcije.

Zdaj trebuh, zdaj anus

Politična ekonomija pozna delavca le kot žival, torej kot presežno abstrakcijo. Toda ta žival delavca predstavlja takšnega, kakršen je, kot naravno entiteto. Reducirana živalskost, ki jo predstavlja ime »delavec«, se torej nanaša na njegove telesne funkcije. Iz tega sledi, da reducirana in proizvedena žival, kakršna je delavec, v politični ekonomiji uteleša *identiteto delavca in njegovih telesnih funkcij*. Delavec je za politično ekonomijo to, kar politična ekonomija misli, da ima: *je to, kar ima – ima svoje telo*.²³ Za delavca obstajajo le telesa in funkcije. Abstrakcija, ki postane reduktivna, esencializira *identiteto med biti in imeti*. V kapitalizmu pride do *naturalizacije (podvojene) abstrakcije*. Delavec je preobražen v žival, saj je za žival imeti in biti eno:²⁴ »je neposredno eno s svojo življenjsko dejavnostjo«. ²⁵ To pomeni, da se »[n]e razlikuje od nje«, ampak »je ona«. ²⁶ Za delavca to pomeni, da je »[v]se fizične in duhovne čute [...] zamenjala enostavna odtujitev vseh teh čutov, čut *posedovanja*«. ²⁷ Esencializirajoča identifikacija biti in imeti ima tudi to posledico, da reducira vse druge čute delavčevega življenja

²² Nežival je dobesedni prevod nemške »Untier«, kar v druge jezike običajno prevajamo kot zver ali pošast.

²³ To je teza, ki jo reaktualizira Alain Badiou, ko pravi, da mora za »verifikacijo enačbe eksistenca = individuum = telo sodobna *doxa*« – demokratični materializem kot ideologija sodobnega kapitalizma – »hrabro zvesti človeškost na raztegnjeno vizijo živalskosti«. Cf. Alain Badiou, *Logiques des mondes: l'être et l'événement*, 2, Seuil, Pariz 2006, str. 10.

²⁴ Knjiga, ki bolj kot katerakoli druga predstavlja izid enačb »delavec = žival« in »biti = imeti« je *Edini in njegova lastnina* Maxa Stirnerja [*Der Einzige und sein Eigentum*, Wigand, Leipzig 1845].

²⁵ Karl Marx, »Kritika nacionalne ekonomije: Pariški rokopisi 1844«, str. 308.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, str. 337.

na čut posedovanja. Politična ekonomija delavca pozna le kot videz telesa, ki je neposredno identično s svojimi funkcijami in potrebami (saj je eno s svojo življenjsko dejavnostjo), ki jih lahko nato reducira na minimum.

Toda po Marxu delavec ni reduciran zgolj na svoje biološko telo. V politični ekonomiji je celo njegova telesna celovitost abstraktno reducirana in razsekana na pluralnost izoliranih partikularnih funkcij. Opraviti imamo torej s procesom esencializiranja partikularizacije partikularnosti.²⁸ Ko Marx pravi, da se delavec v kapitalizmu spremeni v »abstraktno dejavnost in trebuh«,²⁹ ima v mislih partikularizacijo oziroma atomizacijo delavca. Vsak delavni individuum postane nenavaden (žival-)dividuum,³⁰ razcepljena žival, krhek konglomerat partikulariziranih telesnih funkcij. Delavec je obravnavan zdaj kot trebuh, zdaj kot penis ali požiralnik. Lahko bi rekli, da je ta »žival s svojo telesno strukturo popolnoma prilagojena funkcioniranju svojega telesa, medtem ko zunaj delovanja svojega telesa ne zmore ničesar«.³¹ Dejstvo je namreč, da delavec je svoja partikularna telesna funkcija. Zaradi identitete med biti in imeti je funkcija, *ko ima* funkcijo. Zunaj ne zmore ničesar, znotraj pa je razcepljen med partikularnosti izoliranih funkcij. Razcepljenost živali, kakršna je delavec za politično ekonomijo, generira »anarhizem neposrednega, razpad telesnih in možganskih sistemov na izginevajoče abstrakcije«,³² kot bi rekla Rebecca Comay v zvezi z nekim od-

²⁸ Ko je Niklas Luhmann obiskal brazilske favele, je rekel, da v teh conah izključitve najdemo zgolj »telesa«. Na ta način se je – po tem, ko je marksizmu velikokrat očital predmoderni in popreproščen stratifikacijski družbeni model – spoprijel s temeljnimi uvidi mladega Marxa. Za daljši komentar cf. Frank Ruda, »Alles verpöbelt sich zusehends! Namenlosigkeit und generische Inklusion«, *Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie*, 14 (2/2008), str. 210–229. Marxova teza je kljub vsemu bolj radikalna, saj delavec več ne obstaja niti kot enotno telo.

²⁹ Karl Marx, »Kritika nacionalne ekonomije: Pariški rokopisi 1844«, str. 256.

³⁰ Deleuze je trdil, da v družbah nadzora (oziroma v trenutku njihove tranzicije v novo obliko družbe) dogaja obrat od individua k dividuu. Pri Marxu pa gre vse prej za strukturni učinek politične ekonomije kapitalizma nasploh. Cf. Gilles Deleuze, »Postscript on the Societies of Control«, *October*, 59 (1992), str. 3–7.

³¹ Gilbert Simondon, *Two Lessons on Animal and Man*, Univocal Publishing, Minneapolis 2011, str. 75. Simondon na tem mestu komentira Descartesov pojem živali, toda mislim, da je na Marxovem stališču nekaj prefinjeno kartezijanskega.

³² Rebecca Comay, *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*, Stanford University Press, Stanford 2011, str. 117. To nas spomni tudi na Freudov prikaz infantilne seksualnosti. Pri normalni seksualnosti »gre tako rekoč za dobro organizirano tiranijo«, infantilna seksualnost pa je »brez takšnega centriranja in organizacije, njeni posamični parcialni nagoni [so] enakovredni, vsak si na lastno pest prizadeva doseči užitek«. Cf. Sigmund Fre-

lomkom iz Heglove *Fenomenologije*, ki se povsem prilega našemu kontekstu. Delavec za politično ekonomijo ni nič drugega kot »rahla povezava«³³ partikularnih telesnih funkcij. Učinek redukcije torej delavca ne reducira na predhodno dano živalskost. Če že lahko govorimo o regresiji, se ta nanaša na stanje zavesti, pripisano delavcu – stanje, ki ga je Hegel imenoval čutna gotovost.³⁴ Delavca reducira domnevna gotovost »zdaja«, v katerem *ima* in torej je določena telesna funkcija ali zadovoljitev partikularne telesne potrebe. Prepričan sem, da sem, *kdor sem*, ko zaznam, da *imam* partikularno potrebo ali določeno telesno funkcijo – takšen je naturaliziran izid reduktivne fragmentacije.³⁵ Politična ekonomija delavca pozna le kot žival, ki je produkt naturalizacije podvojene abstrakcije.

Zdaj usta, zdaj anus itn.; zdaj hranjenje, zdaj prebavljanje, zdaj izločanje itn.³⁶ To je delavec. Že Hegel je pokazal, da je predpostavka o gotovosti na podlagi čutnega izkustva protislovna, kar lahko paradigmatško reformuliramo takole: kakor hitro rečem »zdaj«, ta zdaj že ni več zdaj. To pomeni, da je delavec po-

ud, *Predavanja za uvod v psihoanalizo*, prev. Mara Volčič-Cvetko *et al.*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1977, str. 307. Delavec je torej obravnavan kot bitje brez središča in organizacije, kot nekakšen otrok, ki mu moramo vseskozi ukazovati.

³³ S tem pojmom Niklas Luhmann opiše vrsto organizacije (na primer pisarno), ki je rahlo povezana z ljudmi, ki zanjo delajo (zato menjava ljudi, ki v njej delajo, za vzdrževanje in delovanje organizacije ni bistveno). Luhmann trdi, da so rahlo povezani sistemi stabilnejši od tesno povezanih. Tudi naravni organizmi so rahlo povezani, kar pomeni, da lahko preživijo, četudi izgubijo roko ali oko. Marx pa govori o redukciji, ko delavec kot rahlo povezan postane čudno povezan, saj je povezano obenem izolirano. Cf. Niklas Luhmann, *Introduction to Systems Theory*, Polity Press, Cambridge 2012, str. 193.

³⁴ Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 61–67.

³⁵ Lahko bi dodali, da politična ekonomija telo pozna le kot dano, statično entiteto, s čimer izključuje možnost drugačne vrste telesa ali stalnega postopka utelešenja. Delavska emancipacija mora zato vključevati osvoboditev od koncepta telesa kot (naravnega ali danega) stanja in afirmacijo postopka utelešenja, ki ničesar ne sprejema za dano. Lahko bi rekli, da to pomeni prehod od objektivnega k subjektivnemu (subjektiviranemu) telesu.

³⁶ To nas spominja na Heglovo nesrečno zavest (»podvojeno, le oporekavo bitje«; cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 115), za katero pravi, da »najde sebe le kot poželjivo in delovno« (*ibid.*, str. 119); da »v delu in užitku, kot realizaciji te brezbitstvene biti« – to pomeni, da nima realne substance in da ima realnost zgolj v posebnih trenutkih dela in uživanja – »lahko neposredno pozabi sebe, in zavedno lastnost v tej dejanskosti potolče zahvaljujoče se pripoznanje«. *Ibid.*, str. 121. To pomeni, da je delavec-žival hvaležna, če je vsaj nekaj njene brezsubstančne biti realizirane v delu in užitku (čeprav ima eno večinoma rajši kot drugo). Hegel nadaljuje, kot bi že bral Marxa: »Sebe kot tega dejanskega posameznega se zavest zaveda v živalskih funkcijah.« *Ibid.*, str. 122. Delavec, vprežna žival politične ekonomije, je nesrečna zavest.

istoveten s procesom izginjanja nekega zdaj v nekem drugem zdaj. Ta proces se ponavlja, vse dokler ne izgine samo izginjanje (s smrtjo delavca). Redukcija, ki jo nad delavcem izvaja politična ekonomija, proizvede nenavadno entiteto, sestavljeno iz stalnih izginevajočih abstrakcij (zdajev). V skladu s postulirano identiteto med biti in imeti je delavec strukturno neobstoječ – je *izginevanje izginevajočih funkcij, saj vse, kar ima, nenehno izginja*. Ker je to izginjanje, svoj namen najde v tem izginjanju. Delavec-žival je nenaravna žival, saj se, kot pravi Marx, njegova »prednost pred živaljo« spremeni »v to pomanjkljivost, da se mu odtegne njegovo neorgansko telo, narava«. ³⁷ Njegova narava je izginevajoča narava, naturalizirano izginevanje. Če ga obravnavamo kot žival in je žival identična s svojo življenjsko dejavnostjo, potem je delavec tista žival, v katere izginevajoči naravi je, da izginja. Zato je manj kot žival.

Identiteta njegove življenjske dejavnosti je izolirana izginevajoča identiteta. Razkosan je na instance »zdajev« svojih partikularnih funkcij (partikularizacija partikularnega), ki so njegovo bistvo (redukcija). Tako postane »nakaza«, manj kot žival, *nežival*. ³⁸ Če ves smisel delavca leži v imetju, potem je vse, kar ima, konstantni proces izginevajočih instanc. Njegov edini namen je torej izgubiti, kar ima (kar je že izgubil). Vsak drug namen, resnični smisel »ne biva več, ne samo ne na svoj človeški način, ampak na neki *nečloveški* in zato niti ne na živalski način«. ³⁹ Izkaže se, da je delavec nečloveška žival (nežival), bistveni pohabljenec – ki ga pohablja bistvo in ki je po svojem bistvu pohabljen. Za politično ekonomijo je delavec žival, ki ni več žival. »Ne le, da človek nima nobenih človeških potreb, celo živalskih potreb ni več.« ⁴⁰ Delavec je žival, oropan za svojo živalskost. Opozoriti pa moramo, da te živalskosti nikoli ni imel (delavec-žival je proizvod podvojene abstrakcije) – v nasprotnem primeru bi lahko regresiral. Delavec je dvojno abstrahirana žival brez živalskosti.

³⁷ Karl Marx, »Kritika nacionalne ekonomije: Pariški rokopisi 1844«, str. 309.

³⁸ Dodali bi lahko, da je delavec nežival, ker je nemrtva žival, saj svoj namen najde v izginjanju. Toda proces izginjanja je nenavadno vztrajen, kakor bi bil delavec po Marxu mrtev, a še zmeraj »živ«. Zato bo lahko Marx kasneje dejal: »Le mort saisit le vif!« Cf. Karl Marx, *Kapital: kritika politične ekonomije*, str. 14.

³⁹ Karl Marx, »Kritika nacionalne ekonomije: Pariški rokopisi 1844«, str. 347.

⁴⁰ *Ibid.*, str. 348.

Imanenca abstrakcije ali manko (živalskega) manka

Kako vse to učinkuje na delavca? Kot pravi Marx: »Zavoljo tega nastopi ta rezultat, da se človek čuti svobodno dejavnega le še v svojih živalskih funkcijah, pri jedi, pitju in plojenju, kvečjemu še v stanovanju, nakitu itn. in v svojih človeških funkcijah le še kot žival. Živalsko postane človeško in človeško živalsko.«⁴¹ To je eden od razlogov iznajdbe prostega časa. Ko delavec dela, se počuti nesvobodnega, svobodnega pa se počuti takrat, ko fuka, pije in je v svojem prostem času. Ta model svobode pri delavcu povzroča občutek, da je lahko svoboden le v sedanjosti svojih telesnih funkcij. Iz tega sledi, da konec »zdaja« (prostega časa, vikenda itn.) pomeni tudi konec svobode (in ponovni začetek dela). Toda če je »zdaj« svobode vedno že prešel v neki drugi »zdaj« (dela), je svoboda zanj vedno že pretekla. Način, na katerega delavec dojema svojo svobodo, predpostavlja njegovo bistveno nesvobodo. Lahko bi dodali, da je abstraktna preteklost človeka žival (abstraktna ideja preteklega živalskega stanja, do katerega bi lahko regresirali), zaradi česar delavec dojema svojo svobodo kot nekaj, kar abstraktno mineva in je nazadnje vedno že preteklo. Delavec živi v tej (svoji) preteklosti. Živi kot žival, saj svojo svobodo dojema kot minevanje (in s tem kot preteklost) svoje svobode, kar je abstraktno gledano žival. To pomeni, da živi in poseblja reduktivno abstrakcijo, ki jo prinaša politična ekonomija.⁴² Živi izolacijo partikularnih funkcij v (njihovi) izolaciji, kakor izolirana žival – torej ne tako, kot žival. Pojem izolirane živali je namreč protisloven. Živi kot nekaj manj kot žival, četudi se bojuje zgolj za svoje domnevno živalsko preživetje. To pomeni, da se delavec sicer sreča z abstrakcijo, a od nje abstrahira, s tem pa se na nenavaden način identificira z lastnim razkosanjem. Na tem ozadju lahko razumemo trditev poznega Marxa: »Organizacija izoblikovanega kapitalističnega produkcijskega procesa

⁴¹ *Ibid.*, str. 306.

⁴² Kaj za delavca pomeni živeti podvojeno abstrakcijo, je na dokaj prozaičen način povedal Marx: »Za izstradanega človeka ne biva človeška oblika hrane, ampak samó abstraktno bivanje le-te kot hrane; pravzaprav bi bila lahko tu v najbolj surovi obliki, ni pa mogoče reči, po čem da se ta dejavnost hranjenja razlikuje od živalske dejavnosti hranjenja.« *Ibid.*, str. 339. Danes je morda še bolj resnična obratna trditev: bolj prefinjen okus imamo, bolj ko skrbimo za to, kar jemo (kako je proizvedeno, kako skuhamo itn.), bolj abstraktna postaja naša eksistenca.

zlomi vsak odpor[.]«⁴³ Razlog za to pa je ta, da kompleksne operacije abstrakcije, ki prinašajo redukcijo in nesvobodo, delavec zmotno izkusi kot svobodo.⁴⁴

Če si na tem mestu v spomin priključimo slavno Althusserjevo definicijo ideologije (imaginarno razmerje do lastnih realnih eksistenčnih razmer), bomo opazili, da je delavec tu že do kolen zabredel v ideologijo. Način, na katerega razume svojo svobodo, perpetuira in reproducira prav tisto redukcijo, ki jo izvaja politična ekonomija. Delavec živi v reduktivni naturalizirani abstrakciji in kot ta abstrakcija; v svoji (realni) razcepljenosti (imaginarno) čuti celoto. Objekt vednosti politične ekonomije in delavčevo samorazumevanje tako postaneta izmenljiva. Pravzaprav sovpadeta, saj delavec predpostavlja, da njegova svoboda leži prav v reduciranih momentih njegove eksistence, s čimer afirmira in potrjuje grob prijem, ki ga ima nad njim politična ekonomija. Njegovo izkustvo ni v nasprotju s politično ekonomijo. Hegel je nekoč dejal: »Če tisto, kar ima manko, obenem ne stoji nad svojim mankom, potem manko za to reč ni manko. Žival ima manko za nas, zase pa ne.«⁴⁵ Delavec deluje kot žival, ker svojo nesvobodo izkuša kot svobodo in zato ne pozna svoje meje. Svojega manka (svobode) ne izkuša kot manka, kar ga spremeni v žival. Slavoj Žižek v skladu s Heglom trdi, da žival »svojega položaja *stricto sensu* ne doživlja kot omejenega – ne zaveda se svoje omejitve«.⁴⁶ Razlog za to pa je, da so omejitve živali objektivne. Delavec v svojem abstraktnem imaginarnem razmerju do lastnih realnih abstraktnih razmer (imaginarno) ne zaznava manka (svoje redukcije na časovne instance lastnih telesnih funkcij) kot manka. Tako se identificira z redukcijo na žival. Delavec torej izgubi celo manko, ki ga žival kljub vsemu ima.

Žival ima manko, saj ji manjka spoznanje lastnega manka in omejitev. Delavec pa je manj kot žival, saj izgubi spoznanje lastnega manka, zaradi česar mu manjka tudi živalski način manjkanja. Delavec ni lastnik lastnega manka. Ta paradoksnı uvid postane bolj razumljiv, ko se spomnimo na Heglovo razlago

19

⁴³ Karl Marx, *Kapital: kritika politične ekonomije*, str. 603.

⁴⁴ Ta teza obnavlja Heglov prikaz »duhovnega živalskega kraljestva«, poglavja *Fenomenologije*, ki nosi polni naslov »Duhovno živalsko kraljestvo in goljufija ali stvar sama«, kar je v tem kontekstu pomenljivo. Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 203–213.

⁴⁵ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt n. M. 1970, str. 59.

⁴⁶ Slavoj Žižek, *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, London in New York 2012, str. 158.

razlike med človekom in živaljo. Hegel pravi, da je človek »žival, vendar se celo v svojih živalskih funkcijah ne zaustavi kot v nekem nasebju, kakor žival, temveč se jih zave, jih spozna in povzdigne v samozavedno znanost[.] [K]er ve, da je žival, preneha biti žival[.]«⁴⁷ Po Heglu se človek zaveda lastnih omejitev – zaveda se, da je žival. Toda zaradi te vednosti je nekaj več kot žival. Kakor hitro pa se to zgodi, spoznanje o lastni živalskosti postane lažno (ve, da je žival, a zaradi te vednosti ni več žival). Toda človek ne ve, da je njegovo spoznanje napačno, zaradi česar spet nazaduje na živalsko raven (nepoznavanje lastnih omejitev). In vendar, njegovo spoznanje se preobrazi v resnično in spet preneha biti žival. Po Heglu je človek prav to nenehno nihanje med človekom in živaljo, paralaksa neustreznega in ustreznega spoznanja. To pomeni, da človek ni le na eni od strani razlikovanja med človekom in živaljo, ampak prav razcep, ki omogoča to razlikovanje, oziroma identiteta identitete in razlike med človekom in živaljo.⁴⁸

Po Heglu je človek konstantna paralaksa med živaljo in človekom. Če se vrnemo k Marxu, to pomeni, da delavec pozna svoje omejitve, a ne ve, da jih pozna, zaradi česar mu manjka nekaj več kot manjka živali.⁴⁹ *Ne le, da se delavec ne zaveda svojega manka in je zaradi tega žival, ampak mu manjka celo manko, ki ga žival ima.*⁵⁰ Delavčeva omejitev je konstitutivna samo-omejitev, ki se je ne zaveda (ne ve, da ve – v nasprotnem primeru samo-omejitev ne bi bila samo-omejitev). Žival je omejena, človek pa ve, da je omejen, kar ga postavlja nad lastne omejitve; nežival pa omejuje samo sebe, a ne ve, da ve, da to počne. Delavec se tako spremeni v ne-(zavedno)-žival. Marx trdi, da politična ekonomija uporabi Heglov uvid: delavec je reduciran na žival, ker ve, da je le žival, a ne ve tega, kar ve.⁵¹ Marx pravi:

⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Predavanja o estetiki: Uvod*, prev. Robert Vouk, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2003, str. 103. To zapleteno Heglovo trditev bi lahko – in menim, da bi jo tudi morali – navezali na Descartesa. Kot je izpostavil Žižek: »kartezijanski cogito ni od telesa različna in ločena substanca (kakor je cogito napačno razumel Descartes, ki je iz cogita nelegitimno izpeljal res cogitans) – na ravni substancialne vsebine nisem nič drugega kot žival, ki sem. Človek sem zaradi same forme, formalne deklaracije samega sebe kot živali.« *Ibid.*, str. 408.

⁴⁸ To bi lahko ubesedili tudi na takole: ni razmerja med človekom in živaljo, vendar obstaja človeška žival, ki je utelešenje tega nerazmerja.

⁴⁹ O tem je natančno spregovoril tudi Freud: »ve, [...] samo da ne ve, da to ve, in zato misli, da nič ne ve«. Cf. Sigmund Freud, *Predavanja za uvod v psihoanalizo*, str. 104.

⁵⁰ Lahko bi rekli: njegov manko je nezaveden.

⁵¹ Še ena Marxova formulacija na isto temo: »Kar hočejo, živeti in se množiti [...], to hoče tudi žival; kak nemški politik bi kvečjemu pristavil, češ človek pa vé, da to hoče, in Nemec je

Zavestna življenjska dejavnost neposredno razlikuje človeka od živalske življenjske dejavnosti. Ravno zgolj po tem je generično bitje. Ali pa je le zavestno bitje, tj. njegovo lastno življenje mu je predmet, ravno ker je generično bitje. Edinole za-tegadelj je njegova dejavnost svobodna dejavnost. Odtujeno delo [v kapitalizmu] tako sprejme ta odnos[.]⁵²

To pomeni, da politična ekonomija obrne ali kar sprevrže formo človeške življenjske dejavnosti, ko zavedno življenjsko dejavnost preobrazi v nezavedno življenjsko dejavnost.⁵³ Delavec ne ve tega, kar ve, zaradi česar deluje, kakor da ne bi bil nič drugega kot žival.⁵⁴

Prikrita redukcija in abstraktna naturalizacija

Politična ekonomija delavca pozna le kot žival. Toda kot žival, katere bistvo je *de facto* nenavadna neživalskost. V tekstu, s katerim je nameraval zaključiti prvo knjigo *Kapitala*, a ga je kasneje zavrgel, Marx poda še eno poučno opombo o razlikovanju med človekom in živaljo: »Človek se od vseh ostalih živali razlikuje po brezmejni in prožni naravi svojih potreb, a po drugi strani ni nobena

tako pameten, da noče ničesar drugega.« Cf. Karl Marx, »Pismi Rugeju«, prev. Primož Simoniti, v: Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela*, 1. zv., str. 137–138. Nemški politik tu nastopa kot prototip političnega ekonomista. Prav na tem mestu mladi Marx odkrije izvor religije. Okrajšano rekonstrukcijo najdete v Frank Ruda, »How to do Things With Faith: Review of Simon Critchley's 'Faith of the Faithless'«, dostopno na: <http://marxandphilosophy.org.uk/reviewofbooks/reviews/2012/593>.

⁵² Karl Marx, »Kritika nacionalne ekonomije: Pariški rokopisi 1844«, str. 308. V zgodnejšem spisu Marx napade Heglov stan, ker »temelji na ločitvi societete kot vladajočega zakona« in ker »človeka ločuje od njegovega občega bitja, spreminja ga v žival, ki neposredno sovпада s svojo opredeljenostjo.« Karl Marx, »Kritika Heglovega državnega prava«, prev. Primož Simoniti, v: Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela*, 1. zv., str. 102. Na tej podlagi Marx nadalje kritizira Heglovo pojmovanje politične zavesti, nujne za člana države: »Brez te zavesti bi bil član države žival.« *Ibid.*, str. 129. Ob strani puščam vprašanje, ali je ta kritika Heglovega stališča upravičena, opozorim pa lahko, da se to, kar Marx opaža pri politični ekonomiji, zgodi v primeru, ko od Heglovega pojmovanja države odštejemo pravo zavest. V trenutku, ko ta umanjka, nam ostane zgolj velikansko živalsko kraljestvo.

⁵³ Toda, kot pravi Žižek: »Ljudje se od živali (vključno s 'človeškimi živalmi') ne ločijo po zavesti – pri živalih namreč zlahka opazimo določeno samozavedanje –, ampak po nezavednem: živali nimajo Nezavednega.« Slavoj Žižek, *Less Than Nothing*, str. 824.

⁵⁴ Badioujeva reaktualizacija: »Človek, podvržen režimu 'moči življenja', je žival, ki živi v prepričanju, da zakon telesa vsebuje skrivnost njegovih upov.« Cf. Alain Badiou, *Logiques des mondes: l'être et l'événement*, 2, str. 10.

žival zmožna tako neverjetno skrčiti svojih potreb ter pogoje svojega življenja omejiti na sam minimum; skratka, nobena žival ne premore takšnega talenta za lastno *poirčenje* [Verirländern].⁵⁵ Delavec je za politično ekonomijo žival, ki je manj kot žival – je *absolutni minimum* življenjske dejavnosti. Toda citat vsebuje dialektični zasuk, saj za kriterij človeškosti postavlja redukcijo. Človek je edina žival, ki je lahko manj kot žival.⁵⁶ Živalske potrebe imajo namreč objektivni minimum, saj živali ne poznajo svojih omejitev. Človek pa je bitje, katerega substanca in potrebe so prožne, morda celo plastične.⁵⁷ Človek nima objektivne meje, ampak ga je lahko čedalje manj. Njegov minimum je subjektiven, kar pomeni, da je lahko vedno znova ponovno določen. Človek je torej edina žival, ki lahko živi na *absolutnem* minimumu. *Le človek lahko živi, kakor da ne bi živel*. A tu leži dialektični trik: politična ekonomija pozna delavca le kot žival in ga reducira, a ta redukcija sloni na temu, kar je lastno človeku in kar prav ni živalsko. Ko politična ekonomija človeka reducira na žival, obravnava človeka z ozirom na njegovo specifično človeško kvaliteto. Nobena žival ni tolikšen Irec kot je človek, česar se politična ekonomija zaveda in zato delavca obravnava kot žival.

Če naredimo še korak naprej v to smer, postane jasno, da lahko politična ekonomija delavca reducira le na žival, ki je nekaj manj kot žival, saj je človek vedno že »izvotljena žival«,⁵⁸ žival brez prave (živalske) substance. Človek je »po naravi« manj kot žival; je žival brez vsakršne trdne živalskosti, brez substance, ki bi jo imel v lasti. Človek je na sebi in za sebe manj kot žival. *Delavec ni* za politično ekonomijo nič drugega kot ta entiteta, ki jo lahko vedno bolj reduciramo, *saj nima ničesar*, česar substance ne bi mogli vedno bolj reducirati. Konceptualni problem reduktivne operacije politične ekonomije je v predpostavki, da je njena

⁵⁵ Karl Marx, *Ökonomische Manuskripte: 1863–1867 (MEGA II/4.1)*, Dietz Verlag, Berlin 1988, str. 7–8.

⁵⁶ Tudi pri mladem Marxu najdemo podobno trditev: »Svetloba, zrak itn., najenostavnejša živalska snažnost za človeka ni več potreba. [...] Popolna nenaravna zanemarjenost, strohnela narava postane njegov življenjski element.« Cf. Karl Marx, »Kritika nacionalne ekonomije: Pariški rokopisi 1844«, str. 347. V tej trditvi bi lahko razbrali tudi različico uvida, ki ga najdemo tudi pri Karlu Barthu: človeka od drugih živali ločuje zmožnost prilaganja kakršnikoli skrajni situaciji. Cf. Karl Barth, *Church Dogmatics, Vol. 3: The Doctrine of Creation*, T. & T. Clark, Edinburg 1960, str. 115.

⁵⁷ Naj na tem mestu napotim bralca na razlikovanje med prožnostjo in plastičnostjo, ki ga razvije Catherine Malabou v *What Should We Do with our Brains?*, Fordham University Press, New York 2008, str. 1–15. Njena teza je, da nas kapitalizem obravnava kot prožne reči, v resnici pa smo plastični.

⁵⁸ Alain Badiou, *Logiques des mondes: l'être et l'événement*, 2, str. 124.

reduktivna vednost o delavcu kljub vsemu – kljub temu, da gre za *subjektivno redukcijo* v dvojnem pomenu besede – *objektivna vednost*. To je vednost o danem objektu, namreč delavcu, katerega objektivnost naj bi ležala v njegovi naravni (naturalizirani) identiteti z lastnim (danim in pojavljajočim se) partikulariziranim telesom. Ko posledico svoje redukcije obravnava kot dan naravni objekt, politična ekonomija zasenči in prikrije lastno dejanje redukcije. Vednost politične ekonomije prikrije dejstvo, da je njen objekt produkt, presežna abstrakcija. Zaradi prikrite redukcije lahko delavca obravnava kot objekt, »dan« v obliki naravnega živalskega telesa. Zato prikrita redukcija naturalizira rezultat redukcije – potlači lastno reduktivno naravo. Politična ekonomija je torej v zgolj abstraktnem razmerju do svojega abstraktnega objekta. Vednost politične ekonomije o delavcu je zaradi prikrivanja lastne reduktivne narave naturalizirajoča in objektivizirajoča.

V *Kapitalu* Marx vrednost proizvajajoče delo prikaže v njegovi najbolj elementarni formi (golo človeško delo) kot »porabljanje enostavne delovne sile, ki jo ima v povprečju vsak običajen človek, brez posebnega razvijanja, v svojem [delavčevem] telesnem organizmu«. ⁵⁹ Politična ekonomija torej predpostavlja, da delavec poseduje lastne partikularne telesne funkcije, ki naj bi bile predpogoj dela nasploh. S tem naturalizira idejo, da je »delavec«, ko gre za partikularno funkcijo delavčevega živalskega telesa, ime bitja, ki to funkcijo ima in ga lahko tudi prepoznamo kot *lastnika* te funkcije. Naturalizacija pomeni, da lahko to razmerje – enačbo »delavec = žival« – označimo za naravno. Zato je »delavec« obravnavan kot lastnik lastne partikularizirane telesne funkcije. ⁶⁰ Politična ekonomija lahko delavca-žival zato predstavi kot nosilca naravnega bistva. Toda to bistvo je identično s (v neskončnost reduktibilnimi) funkcijami, ki jih ima (ko in dokler jih ima). S tem pa sta naturalizirana tudi koncept in razmerje, ki ju implicira lastnina, na kateri konstitutivno sloni politična ekonomija. *Politična ekonomija* s prikrivanjem lastnega dejanja redukcije naturalizira samo sebe in svoje abstraktno proizvajanje reduktivne narave. Postavi se za naravno okolje, katerega edini (ne)naravni prebivalec je delavec-žival.

⁵⁹ Karl Marx, *Kapital: kritika politične ekonomije*, str. 36.

⁶⁰ Lahko bi rekli, da Marx na tem mestu pokaže katastrofalno posledico stališč, ki pozitivno svobodo definirajo z lastniškimi razmerji človeških bitij, kakor je to storil Locke, ki je trdil, da »ima vsak človek v lasti svojo osebo [...] Rečemo lahko, da so delo njegovega telesa in izdelki njegovih rok njemu lastni.« Cf. John Locke, *Dve razpravi o oblasti / Pismo o toleranci*, prev. Igor Pribac et al., Krtina, Ljubljana 2010, str. 151.

Toda pozni Marx v zvezi z analizo denarja pravi, »da je videti, kot bi poleg levov, tigrov, zajcev in vseh drugih dejanskih živali, ki sestavljajo različne tipe, vrste, podvrste, družine itn. živalskega kraljestva, obstajala še Žival, ki bi bila individualno utelešenje celotnega živalskega kraljestva.«⁶¹ Denar je po Marxu edina prava žival, resnično utelešenje vseh vrst živalskega kraljestva, ki jo porodi politična ekonomija. Zakaj? Zato, ker politična ekonomija v zadnji instanci naturalizira *abstraktno zamenljivost* čiste reprezentacije (delavca) na eni in neskončne fragmentacije (neživali) na drugi strani. Ime »delavec« in rezultat redukcije postaneta zamenljiva. Končna presežna abstrakcija je torej ideja abstraktnosti zamenljivosti (ki je osnova delovanja denarja). S tem, ko se predstavlja za naravno dano okolje brez zgodovine, v zadnji instanci naturalizira samo idejo zamenljivosti (teh dveh členov).⁶² Zato politična ekonomija nudi najboljše okolje za Žival. To dejstvo pa prikrije, saj abstraktno ime »delavec« predstavlja in poenoti reduktivne fragmentirane telesne funkcije, ki naj bi ga sestavljale.⁶³ V politični ekonomiji ime »delavec« priskrbi abstraktno podlago, ki abstraktno poenoti neskončno zaporedje partikularnih zdajev telesnih funkcij, katerih naravni lastnik je (naj bi bil) delavec.⁶⁴ Vse to ima določeno dialektično posledico:

⁶¹ Marx je te vrstice v kasnejših izdaja *Kapitala* izpustil. V angleškem prevodu jih najdemo v Karl Marx, *Value: Studies*, New Park, London 1976. Nanje sta me opozorila Mladen Dolar in Slavoj Žižek.

⁶² Kot je pravilno izpostavi Jason Read: »Klasična politična ekonomija izhaja iz implicitnega pojmovanja subjektivnosti, statične antropologije potrebe in menjave, na podlagi katere artikulira podobo družbe kot poenotenega subjekta.« Cf. Jason Read, »A Fugitive Thread: The Production of Subjectivity in Marx«, v: *Pli 13* (2002), str. 127. Na tem mestu me ne zanima vprašanje, kako poskuša Marx preseči politično ekonomijo, ampak kako deluje njeno implicitno pojmovanje reduktivne antropologije.

⁶³ Iz tega prikaza lahko že sklepamo, da se morajo delavci, ki si želijo emancipacije, boriti za drugačno vrsto enotnosti. Badiou reformulira posledico te diagnoze, ko pravi, da je število vsakega resničnega političnega procesa eno (čeprav nujno izhaja iz neskončnosti situacije). Cf. Alain Badiou, *Kratka razprava o prehodni ontologiji; Očrt metapolitike*, prev. Samo Tomšič et al., Založba ZRC, Ljubljana 2010, str. 308–309. Lahko bi dodali, da zgodovina levičarskega sektaštva na neki način posnema prav učinek, ki ga ima na delavca politična ekonomija. Skratka: emancipatorna delavska enotnost ne more biti naravna (substancialno smo vsi ljudje), a tudi ne sme zapasti v nenehne sektaške razcepe. Vse prej implicira način nepretrganega proizvajanja enosti v procesu cepljenja, ki se razlikuje od čiste abstraktnosti reprezentacije.

⁶⁴ Naturalizacija implicira tudi specifično razumevanje časa. Naturalizirani čas lahko razumemo kot zaporedje instanc »zdaja«, povezanih z objektivno dano telesno funkcijo. Posledica tega je izginotje časa kot takega, saj bo prihodnost partikularne funkcije ponovitev preteklosti. Prihodnost delavca kot živali je torej partikularnost preteklosti, kar pomeni,

politična ekonomija delavca pozna zgolj kot žival, kar pomeni, da ga ne pozna (oziroma ga pozna le reduktivno, abstraktno, objektivno). Delavec kot subjekt je in ostaja izobčenec politične ekonomije.

Privajanje

Politična ekonomija misli reduktivno. Zakaj redukcija, navzoča pri zgodnjem Marxu, še vedno deluje? Kako lahko delavci še vedno živijo s to »navzdol usmerjeno sintezo«,⁶⁵ kot neživali politične ekonomije? Odgovor je na dlani: ker se lahko delavec privadi temu reduciranemu nenaravnemu živalskemu življenju. Vse je torej odvisno od tega, kaj pomeni privaditi se na nekaj. To vprašanje pa je del širše problematike: kaj nam lahko vse to pove o naravi kapitalizma – naturaliziranega *status quo*, ki ga proizvaja njegova politična ekonomija. Kot smo videli, redukcija ne pomeni regresije na dano prvo naravo. Redukcija je, nasprotno, (prav posebej) produktivna, kar pomeni, da imamo vedno opraviti z drugo naravo. Druga narava pa je sinonim navade, zato lahko proces redukcije pojasnimo s sklicevanjem na slednjo. Po Heglu, na primer, navada nima le formativne in poučevalne funkcije, ampak je prek nje ključna tudi za objektivno konstitucijo družbenopolitičnega življenja.⁶⁶ Navada človeško naravo preobrazi v »drugo duhovno naravo, tako da to duhovno v njem postane *navada*«. ⁶⁷ Ta zelo antropološka revolucija pa sloni na dveh ključnih, med sabo prepletenih operacijah. Prva je operacija, ki jo Hegel imenuje »mehanizem samo-občutenja«,⁶⁸ produkcija mehanizma. Dejavnost ponavlja na povsem mehanični način, ne da bi ponavljanje spremljalo zavedanje. Če se na primer učimo jezika, potrebujemo navado preproste in mehanične reprodukcije določenih sintaktičnih pravil, besednjaka itn. A to mehanično ponavljanje je predpogoj svobodnega izražanja in pogovaranja. Ko je navada vzpostavljena, mehanično ponavljanje proizvede občutek

1) da vsak delavec že živi v svoji prihodnosti oziroma v reprodukciji preteklosti in 2) da sedanjost (časa) izgine. Čas po naturalizaciji ne postane naravni čas, ampak čas narave, kar implicira odpravo časa. Na podlagi tega lahko sklepamo, zakaj Marx kapitalistično dinamiko postavlja v predzgodovino.

⁶⁵ Slavoj Žižek, *Less than Nothing*, str. 108.

⁶⁶ Družbenopolitični pomen Heglovega pojma navade sem razvil v: Frank Ruda, *Hegel's Rabble: An Investigation Into Hegel's Philosophy of Right*, Continuum, London in New York 2001, str. 75–99.

⁶⁷ G. W. F. Hegel, *Oris filozofije pravice*, Krtina, Ljubljana 2013, str. 334.

⁶⁸ G. W. F. Hegel, *Werke, Band 10: Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: 1830, Dritter Teil*, Suhrkamp, Frankfurt n. M. 1986, str. 184.

sebstva, kar pomeni, da brez te navade samega sebe ne morem misliti (kako naj si namreč predstavljamo samega sebe, če ne govorimo nobenega jezika). Kar je torej na prvi pogled videti kot nasprotje svobode, je dejansko sam predpogoj svobode.⁶⁹ V tem smislu spojitve nezavednega mehanizma, ki pogojuje svobodo, in zavestne svobode, ki na tem mehanizmu sloni, omogoča subjektu, da »ima svoje določitve oziroma se v njih *giblje*«. ⁷⁰

Toda mehanizem kot predpogoj svobode deluje le »tako dolgo, dokler imamo navade, in ne več, ko smo naše navade« in se druga narava »zruši v aktualnost«. ⁷¹ Nevarnost navade je torej v hipostaziranju njene mehanične plati. Kot pravilno ugotavlja Thomas Khurana: »Zvijačnost navade – ki ji uspe vzpostaviti kraljestvo duha s privzetjem oblike [druge] narave in mehanizma, ki ju usmeri proti določitvam prve narave – se lahko izkaže za prekletstvo navade, če navada postane skoz in skoz mehanična ter vsrka celotno dušo. V tem primeru vzpostavi duha le za ceno njegove ponovne preobrazbe v naravo.« ⁷² Nevarnost navade je v njeni nagnjenosti k samo-naturalizaciji, s čimer generirano drugo naravo reducira na posebno vrsto proizvedene prve narave. Khurana upravičeno dodaja, da to »navsezadnje vodi v smrt [...] celotno delovanje lahko tako postane otopeno, če se povsem 'privadimo na življenje'«. ⁷³ Sijajne Heglove besede Khurana povzame tako: »Hegel ta vidik navade najradikalnejše izrazi, ko pravi [...], da je navada življenja, če postane popolnoma abstraktna, 'smrt sama'«. ⁷⁴

Tako lahko vidimo, kako politično-ekonomska redukcija sloni na preobrazbi predpogoja svobode (mehanizma) v samo aktualnost svobode, kako je mehanizem poistoveten s svobodo, kar je posledica esencijalizacije razmerja med biti in imeti. Delavec je druga narava, ki jo ima. Pripet je na mehanizem, ki ga je naredil za to, kar je, a ga hkrati hromi, namreč svobodo. To ima za posledico, da

⁶⁹ Pojem navade pri Heglu sta med drugimi natančno preučevala Catherine Malabou in Slavoj Žižek. Cf. Catherine Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, Routledge, Oxfordshire 2005; Slavoj Žižek, »Madness and Habit in German Idealism: Discipline Between The Two Freedoms«, dosegljivo na <http://www.lacan.com/zizdazedand-confused.html>.

⁷⁰ Tako se izrazi Thomas Khurana v svojem prodornem branju Heglovega pojma navade. Cf. Thomas Khurana, *The Potentiality of Habit: Notes on Self-Formation* (neobjavljen tipkopolis).

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

mu ostane le povsem mehanično razmerje do sebe. Delavec obtiči pri izsiljeni izbiri med svobodo kot mehanizmom dela in svobodo kot mehanizmom telesnih funkcij, ki – kot smo pokazali – postanejo zamenljive. Svojo svobodo izkuša v tem, kar ima, kar ima pa so mehanizmi. V tem kontekstu je zanimivo, da je Hegel nekoč dejal: »Tisto obče in objektivno pri delu pa leži v *abstrakciji*[.] Zaradi abstrakcije produciranja je delo nadalje vedno bolj *mehanično*, tako da lahko na koncu človek odstopi od njega in na svoje mesto pripusti *stroj*.«⁷⁵ Marx to trditev obrne: ne gre preprosto za to, da je delavca nadomestil stroj, ampak da je delavec postal mehanizem, reduciran na mehanično plat navade. Zato lahko Marx zapiše, da politična ekonomija deluje »tako da reducira [delavčevo] dejavnost na najabstraktnejše mehanično gibanje.«⁷⁶ Zaradi nerazločljivosti med imeti navado in biti navada je delavec kot kartezijanska žival reduciran na mehanično gibanje. Delavec postane »nakaza, ki nastane zaradi preobremenjenosti z uniformnim mehaničnim delom v tovarnah«⁷⁷ kapitalizma. Hegel je ustrezno dejal, da lahko le »človek dojame samega sebe v popolni *abstrakciji jaza*.«⁷⁸ Zgolj človek se lahko reducira na ta mehanizem. Redukcija torej vključuje popolno identifikacijo delavca z mehanizmom (navade). Delavec ima ta mehanizem in postane ta mehanizem, kar pomeni, da je druga narava, ki jo ima.

Če želimo razložiti kapitalistično naravo, moramo upoštevati, da če »je *denar vez*, ki me povezuje s človeškim življenjem, ki z menoj povezuje družbo, ki povezuje mene z naravo in z ljudmi, mar ni denar vez vseh *vezi*? [...] Denar je resnično *ločilo* in *povezava*, *galvanokemična* sila družbe.«⁷⁹ Ta odlomek ubesedi ključni uvid v povezanost procesa redukcije s samo naravo kapitalizma. Kemična sila utrdi delavčevo ločitev od lastne svobode (delavca-živali kot abstraktnega mehanizma, ki deluje v neposrednih instancah »zdaja« njegovih telesnih funkcij).⁸⁰ Marx opa-

⁷⁵ G. W. F. Hegel, *Oris filozofije pravice*, str. 172.

⁷⁶ Karl Marx, »Kritika nacionalne ekonomije: Pariški rokopisi 1844«, str. 348.

⁷⁷ Karl Marx, »Kritische Randglossen zu dem Artikel 'Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen'«, str. 396.

⁷⁸ G. W. F. Hegel, *Werke, Band 10: Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: 1830, Dritter Teil*, str. 168.

⁷⁹ Karl Marx, »Kritika nacionalne ekonomije: Pariški rokopisi 1844«, str. 368. Na tem mestu puščam ob strani pojasnilo, zakaj bi bilo bolj ustrezno, če bi Marx to pripisal kapitalu in ne denarju. Kolikor vem, pa ta odlomek ni še pri nikomur ni vzbudil pozornosti.

⁸⁰ Zavedam se, da je Marx kasneje zapisal, da »pri analizi ekonomskih form ne morejo pomagati ne mikroskop ne kemični reagenti. Oboje mora nadomestiti moč abstrahiranja.« Cf. Karl Marx, *Kapital: kritika politične ekonomije*, str. 14. Zavedam se tudi, da je kritiziral

ža, da tisto, kar povezuje mnogoterosti abstraktnih mehaničnih gibanj (delavcev, reduciranih na neživali), deluje na način kemijske reakcije. V tem smislu lahko kapitalistično naravo (naturalizirano abstrakcijo, ki jo proizvede in ohranja kapitalizem) razumemo kot kombinacijo mehanizma in kemizma: kemična sila, ki utemeljuje in ohranja redukcijo delavnih subjektov na abstraktna objektivna mehanična gibanja. Kaj naj si mislimo o vsem tem? Spomniti se moramo na odlomek, v katerem Marx opisuje redukcijo delavca na žival, ko so njegove funkcije »v abstrakciji, ki jih ločuje od ostalega območja človeške dejavnosti in iz njih dela zadnje in edine končne smotre, [...] živalske«. ⁸¹ To je pomembno zato, ker je prav ideja preobrazbe abstrahiranih funkcij v končne smotre, smotre po samih sebi, ključ do razumevanja kombinacije mehanizma in kemizma, ki jo (mladi) Marx enači s kapitalizmom. Opozoriti moramo, da mehanizem in kemizem nista naravoslovnata razlagalna modela, ki bi ju aplicirali na družbenopolitične odnose. Mehanizem in kemizem namreč implicirata specifično interpretacijo smotra – sta dva načina prikaza tega, kaj pomeni imeti smoter. Kapitalizem kot konglomerat mehanizma in kemizma torej prinaša dva (reduktivna načina) konceptualizacije »smotra«. Kaj pomeni, da celotno eksistenco posameznika določajo smotri, notranji njegovi nenaravni življenjski formi? Ali lahko konkretno merimo na smoter, ki ni partikularen, ampak univerzalen? ⁸² Povezava mehanične in kemične razlage kapitalizmu omogoča redukcijo ideje pravih subjektivnih smotrov in ohranjanje te redukcije.

Kapitalistična narava

Na koncu Heglove *Znanosti logike* najdemo podrobno razpravo dveh (problematičnih) načinov razumevanja (subjektivnega) smotra: mehanizem in kemizem. ⁸³

»stare ekonomiste«, ker »so se motili o naravi ekonomskih zakonov, ko so jih primerjali z zakoni fizike in kemije«. *Ibid.*, str. 21. Čeprav je nanj vplivala ne le matematika, ampak tudi kemija njegovega časa, ki je pokazala, kako razmerja med elementi sprožajo sile, ki povzročajo reakcije, je napadel Ricarda, ki naj bi družbena in ekonomska delovna razmerja analiziral na kemijski namesto na ekonomski način: »Iz ekonomije se zateka v organsko kemijo«. Cf. Karl Marx, *Kritika politične ekonomije: 1857/58*, prev. Božidar Debenjak et al., Delavska enotnost, Ljubljana 1985, str. 543. Kot bo postalo jasno kasneje, nimam namena trditi, da je mladi Marx družbena razmerja povezal s kemijskimi ali fizikalnimi razmerji.

⁸¹ Karl Marx, »Kritika nacionalne ekonomije: Pariški rokopisi 1844«, str. 306.

⁸² »Smoter [...] je konkretno univerzalno[.]« Cf. G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke, Band 12: Wissenschaft der Logik, Zweiter Band*, str. 159.

⁸³ Ti možnosti obravnava prav v subjektivni logiki in sicer v razdelku, ki se ukvarja z »objektivnostjo«, ki ji sledi razdelek o »ideji«. Prehod med obema omogoča prav koncept teleologije. Cf. *ibid.*, str. 133–153.

Podrobnejša rekonstrukcija teh razdelkov bi bila ključna za očrt vseh bistvenih lastnosti kapitalistične narave, a naj na tem mestu zadošča jedrnat povzetek. Mehanicistične razlage izhajajo iz ideje, da obstajajo zgolj objekti. Objekte premikajo drugi objekti, kar pomeni, da so razmerja med objekti tudi sami objekti, ki delujejo na druge objekte. V mehanizmu so subjekti objekti gibanja, smotre pa določajo drugi objekti. Hegel pravi, da »*navada, mehanični način delovanja*«, kaže »težnjo [mehanizma] po totalnosti«,⁸⁴ saj predpostavlja, da obstajajo samo objekti. Smoter (delovanja) lahko izpeljemo iz prisile objekta h gibanju, ki jo izvaja drugi objekt. Mehanizem pozna le zunanja razmerja; za mehanizem obstaja le zunanost. Po drugi strani pa si ne more predstavljati nečesa, kar bi bilo zunanje njegovemu konceptu zunanosti (zato ne more pojasniti teorije mehanizma), zaradi česar proti svoji volji postane abstraktna razlaga abstraktne imanence. Kemijske razlage se poskušajo izogniti takšni totalizaciji. Trdijo namreč, da obstajajo entitetam imanentni vzroki, ki jih silijo h gibanju. Smotri so torej smotri entitet, ki jih poganjajo. Kemizem torej pozna več tipov smotrov in ne le zunanjo prisilo mehanicističnega modela. A če je v meni nekaj, kar me sili h gibanju, to ni predmet moje volje. Čeprav je notranje, je zunanje – je notranja zunanost (in s tem nekaj več kot le zunanja kavzalnost). Kemijski smoter sicer imam, ampak nanj ne morem vplivati – z njim se ne bom nikoli soočil. Do kakšne dolžine bodo zrasli moji prsti, na primer, je zunaj dosega moje volje – takšen smoter predpostavlja drugačno vrsto naravne nujnosti (kemizem je poenostavljeni in reduktivni aristotelizem). Na podlagi tega kratkega povzetka lahko kombinacijo kemizma in mehanizma, ki tvori kapitalistično naravo, strnemo s sledečo formulo: onstran dosega individua je nekaj (kapital – kemijska sila), kar individue sili k reduktivni identifikaciji med biti in imeti smoter (kar jih sili v mehanizem). Stremenje k obćemu ekvivalentu postane notranji smoter vsega subjektivnega delovanja v kapitalizmu, a ta notranji smoter vseh subjektov je izven njihovega dosega, kar pomeni, da jih od znotraj zunanje določa in sili v naročje mehanizma. Mehanizem in kemizem sta načina, kako prirediti koncept smotra tako, da vsebuje naravno nujnost in odpravi resnično subjektivno postavitev smotrov (in s tem resnično subjektivnega delovanja). Ne le, da se kapitalizem predstavlja kot naravna nujnost, ampak deluje tudi na podlagi določenega razumevanja naravne nujnosti. Ne zato, ker bi bil kapitalizem naravna nujnost ali višja oblika narave, ampak ker je nagnjen k naturalizaciji samega sebe s pomočjo mehanične in kemijske priredbe koncepta smotra, s čimer nenehno ustvarja nenaravne

⁸⁴ *Ibid.*, str. 155.

entitete. Nekoč je bilo zapisano, da »filozofija obstaja, da bi odrešila tisto, kar vidimo v pogledu živali«. ⁸⁵ Ta slogan lahko uskladimo z Marxom: filozofija naj predpostavi, da ima pravico do obstoja le, če odreši tisto, kar vidimo v pogledu delavca. Njena naloga je misliti prekinitev uroka kapitalističnega razčaranja narave. Tega se lahko lotimo le, izhajajoč iz resničnega smotra. Kot je v *Logiki* pokazal Hegel, lahko le resnični smotri odprejo prostor ideji. Da bi živeli pravo človeško življenje, potrebujemo idejo, saj človeško bitje »dobi svojo resnico le, tako da v absolutni raztrganosti najde sebe samega«. ⁸⁶

Prevedel Rok Benčin

⁸⁵ Theodor W. Adorno in Max Horkheimer, »Diskussion über Theorie und Praxis«, v: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften, Band 19: Nachträge, Verzeichnisse und Register*, Fischer, Frankfurt n. M., str. 58.

⁸⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 30.

Janis Stavrakakis*

Vesti iz grškega laboratorija: metafore, strategije in dolg v luči evropske krize

»Sadomazohistična govorica je zdaj prešla tudi v diskurz evrskega območja. [...] Slednji, z manjšimi dopolnitvami, ponuja obilo surovega materiala za moderno različico *Venere v krznu* Leopolda von Sacher-Masocha. 'Mario, dopustil si, da je italijanski proračunski primanjkljaj presegel 3% bruto domačega proizvoda.' 'Res je, gospodarica Angela, zaslužim si kazen za pomanjkanje fiskalne discipline. Prosim, ne skoparite z njo.' [...] Morda bi nam kak Freud ali Jung znal povedati, kaj se pravzaprav dogaja: zadeva namreč uhaja racionalni ekonomski analizi.«

The Guardian, 9. januar, 2012

Evropska kriza?

Čeprav se je začela v ZDA in čeprav ne gre spregledati njenih globalnih sistemskih vidikov, pa je »kriza« tako ali drugače postala zlasti in predvsem evropska kriza. Iz upravljanja s krizo se ta hip dejansko poraja nova Evropa. Ta nova Evropa je razpeta med despotskim, oligarhičnim trendom, ki prihaja iz centra in vsiljuje plaz varčevanja, ki mu ni para, in perifernimi upori, ki se pogosto spogledujejo z nacional(istič)nimi umiki ali skrajno desničarskimi, celo neonacističnimi izpadi; ob tem so na srečo pričele vznikat tudi nekatere progresivne alternative. Po zasedanju vrha EU decembra 2011, na katerem so sprejeli ustavne določbe o dolgu in primanjkljaju, je v *Guardianu* izšel članek z zgovornim (pod)naslovom: »Medtem ko se polega prah, vznika nova hladna Evropa pod vodstvom Nemčije. Po vrhu EU nas čaka žalostna unija glob, kazni, discipliniranja in tlečega resentimenta«.¹ Če se bo trend nadaljeval, Evropi grozi povratak k pozabljeni

¹ Ian Traynor, »As the dust settles, a cold new Europe with Germany in charge will emerge«, v: *The Guardian*, 9. 12. 2011, dostopno prek interneta: <http://www.guardian.co.uk/business/2011/dec/09/dust-settles-cold-europe-germany>.

dediščini *temačnega kontinenta*, če uporabim izraz Marka Mazowerja. Psihoanaliza nas je podučila, da ni potlačitve brez vrnitve potlačenega; ta vrnitev pa lahko privzame skrajno moteče, simptomatske oblike. Vsiljevanje čedalje bolj sadistične ortopedije krivde in demonizacije bo prej ali slej izzvalo simbolno in afektivno dinamiko izven vsake možne kontrole; ti procesi so deloma že v teku. Slavoj Žižek je v eni svojih zgodnjih angleških knjig zelo prepričljivo naslikal stereotipe, ki so tik pred razpadom nekdanje Jugoslavije prevladovali v javnem diskurzu in subjektivnih imaginarijih različnih etničnih skupnosti:

Vsaka nacionalnost si je omislila svojo mitološko pripoved o tem, kako jo drugi narodi prikraščujejo za dobršen del užitka, katerega posest bi ji omogočila živeti polno življenje ... Slovenci so prikraščani za užitek zaradi »južnjakov« (Srbov, Bošnjakov...), zaradi njihove pregovorne lenosti, umazanega ter hrupnega uživanja in zaradi zahteve po brezmejni gospodarski podpori, prek katere Slovincem krađejo njihovo dragoceno akumulirano bogastvo, ki bi Slovenijo sicer že zdavnaj popeljalo na raven Zahodne Evrope. Po drugi strani pa Slovenci s svojo nenaravno pridnostjo, skopostjo in sebičnimi kalkulacijami nenehno krađejo Srbom. Namesto da bi se prepustili preprostim ugodjem, ki jih ponuja življenje, Slovenci s trgovinskim profiterstvom, s ponovno prodajo tistega, kar so poceni kupili v Srbiji, perverzno uživajo v najdevanju vedno novih načinov prikraščanja Srbov za sadove njihovega trdega dela.²

Nadomestite Slovenijo z Nemčijo in njenimi tesnimi zaveznicami, Srbijo in Bosno pa s katero koli od držav PIIGS in dobili boste dobro predstavo o eksplozivnem potencialu resentimenta, ki ga neti trenutno krizno upravljanje.

Celo *mainstream* komentatorji, kot sta Jürgen Habermas in Ulrich Beck, soglašajo s tem, da je upravljanje s krizo znamenje nadaljnjega dramatičnega koraka v smeri despotskih, post-demokratskih premen EU.³ Ali evropske institucije torej

32

² Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative*, Duke University Press, Durham 1993, str. 204.

³ Cf. Ulrich Beck, »Créons une Europe des citoyens!«, v: *Le Monde*, 26. 12. 2011, dostopno na internetu: http://www.lemonde.fr/idees/article/2011/12/26/creons-une-europe-des-citoyens_1622792_3232.html; Jürgen Habermas, »Rettet die Würde der Demokratie«, v: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 4. 11. 2011, dostopno prek interneta: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/euro-krise-rettet-die-wuerde-der-demokratie-11517735.html>; *id.*, »Europe's Post-democratic Era«, v: *The Guardian*, 10. 11. 2011, dostopno prek interneta: <http://www.theguardian.com/commentisfree/2011/nov/10/jurgen-habermas-europe-post-democratic>.

ne sledijo več progresivnim vrednotam, s katerimi navadno povezujemo Evropo po drugi svetovni vojni? Je »Evropa, kakršna je, [...] postala 'del problema'«,⁴ namesto da bi bila del rešitve? Grčija, ki je v zadnjih nekaj letih postala laboratorij »napredne« neoliberalne avtoritarnosti, ponuja odlično podlago, ki nam je lahko v pomoč pri odgovoru na nanizana vprašanja in ki lahko dejansko osmisli psihosocialne vidike omenjenih transformacij.⁵

Grški laboratorij: metafore, repertoarji in strategije

No, krize običajno pretresejo dominantne reprezentacije, naš občutek za kontinuiteto ter ustvarijo novo pripoved, s katerim se skuša regulirati družbeno vez, pogosto v prid predobstoječim družbenim hierarhijam. Po treh letih, kar smo jim podvrženi, jih gotovo lahko precej natančno orišemo. Pri tem merim zlasti na dominanten diskurz evropskih institucij, ki ga v Grčiji sprejemajo in v veliki meri reproducirajo tudi *mainstream* intelektualci in mediji. Če ta diskurz podvržemo genealoški preučitvi njegovega porajanja (pred in po izbruhu krize), potem opazimo, da je tudi sam zaznamovan z določeno iregularnostjo ali diskontinuiteto, ki se umešča – kam? Država, ki je vstopila v evrsko območje, gostila Olimpijske igre leta 2004 ter s tem požela brezpogojno mednarodno priznanje, država, ki je uresničevala politike EU in veljala za njenega prednostnega poslovnega partnerja na Balkanu, država, ki je bila cenjeno tržišče za evropska blaga (od donosnih poslov z orožjem in precenjenega sanitetnega materiala pa do luksuznih avtomobilov in visokotehnoloških proizvodov), je na nadvse neprizanesljiv in *eksemplaričen* način čez noč postala evropski *bolnik*, *bête noire*, tarča posmeha, obsojanja in disciplinskih prijemov.

Kartiranje diskurza, ki je odražal to velikansko disciplinsko operacijo, pognal v tek velikopotezen eksperiment iz nasilne družbene mobilnosti navzdol, iz neoliberalnega prilagajanja in prestrukturiranja, pokaže na proces ustvarjanja ter ohranjanja *sramu* in *krivde*, ki legitimira kaznovanje (v formi radikalnega obubožanja, rekordne brezposelnosti, likvidiranja delovnih in drugih socialnih pravic) in ki se opira v prvi vrsti na serijo dominantnih *metafor*. Po eni strani je videti, da se vse te metafore opirajo na *diskurz univerze*, torej na ekspertno

⁴ Étienne Balibar, »Our European Incapacity«, 2011, dostopno prek interneta: <http://www.opendemocracy.net/etienne-balibar/our-european-incapacity>.

⁵ Takšna perspektiva seveda še ne more ponuditi jasne interpretacije te kompleksne dinamike. A takšna interpretacija tudi ne more shajati brez nje.

vednost v Lacanovem pomenu; po drugi strani pa se zdi, da smo priča vrnitvi likov iz del Norberta Eliasa in Foucaulta: priča smo zdravniku in učitelju, ki znova privzemata pastoralno in biopolitično vlogo ter prakso »civiliziranja« in discipliniranja.

Operacija medicinske metafore je denimo jasno razvidna: kriza velja za resno bolezen, za rezultat inherentne družbene patologije; bojimo se »okužbe« ali »škodljivega vpliva«, predpisujejo se močna zdravila; zadeva spominja na eksperimentalno kemoterapijo, ki sicer ogroža življenje pacienta, a je edino zdravilo, ki mu lahko povrne moči – tako nekako gre ta argument. V dominantnem diskurzu pa opazimo tudi zelo tradicionalno pedagoško metaforo, v kateri se problem ali vzroke za krizo pripisuje določeni nezrelosti in/ali slabemu vedênju. Z Grčijo je treba ravnati tako kot ravnamo z zabušantskim otrokom, ki si zasluži kazen, saj ga bo ta spravila v red in hkrati služila kot svarilo drugim otrokom. Seznam je skorajda brezkraven, a poleg omenjenih *antropomorfnih* velja omeniti vsaj še *zoomorfno* metaforo. Moralni prezir, ki podžiga ta diskurz, je najbolj opazen v enačenju ljudi in živali, v retorični potezi, ki občutno obogati diskurzivni *repertoar* discipliniranja, ki je v teku: države južne Evrope so PIIGS (Portugalska, Italija, Grčija in Španija, z dodatnim »I-jem« za Irsko), manjka jim človeškosti, racionalnosti in dostojanstva. Odveč je dodati, da označevalec *pigs* [prašiči] asociira na *guinea pigs* [poskusne živali], s čimer diskurzivni topos velikodušno ponuja orodja za lastno kritično dekonstrukcijo.

Kakor koli že, prva raven kritične analize dejansko osvetli različne medicinske, pedagoške in celo zoološke metafore, ki so od samega začetka lastne institucionalnim diskurzom, ki odgovarjajo na krizo in posredujejo »rešitev«, ki jo ponuja tako imenovana Trojka.⁶ Pomembno je poudariti, da se je ta disciplinska operacija vsaj v prvih fazah opirala predvsem na pastoralno gojenje posebnega »ideala jaza«, s katerim se je moral identificirati vsak grški državljan, da bi tako zadostil evropskemu pogledu, velikemu Drugemu, ter bil naposled »vnovič sprejet« v evrsko družino »normalnih« držav članic. Dialektiko, ki je tu na delu, lahko dojamemo prek Lacanove predelave Freudovih konceptov idealnega jaza in ideala jaza. Kot zapiše Žižek:

⁶ Beseda označuje tako tri organizacije, ki od leta 2010 nadzirajo izvedbo sporazuma o finančni pomoči (Evropska komisija, Evropska centralna banka in Mednarodni denarni sklad), kakor tudi funkcionarje teh organizacij, ki na nekaj mesecev obiščejo državo, da bi ocenili njen »napredek« in sprostil sredstva.

Za opis dejavnika, ki sili subjekta v etično delovanje, Freud uporablja tri različne izraze: govori o idealnem jazu (*Idealich*), idealu jaza (*Ich-Ideal*) in o nadjazu (*Überich*). Te tri izraze navadno istoveti: pogosto zapiše *Ichideal oder Idealich* (ideal jaza ali idealni jaz), naslov tretjega poglavja knjižice *Jaz in ono* pa je »Jaz in nadjaz (ideal jaza)«. Lacan jasno razlikuje med temi tremi termini: »idealni jaz« označuje subjektovo idealizirano samo-podobo (podobo, v kateri sem si všeč in v kateri naj me vidijo drugi); ideal jaza je dejavnik, katerega pogled skušam ujeti s podobo mojega jaza, veliki Drugi, ki bedi nad menoj in me nagovarja, naj dam vse od sebe, ideal, ki mu sledim in si ga prizadevam udejanjiti; nadjaz pa je ta isti dejavnik v njegovem maščevalnem, sadističnem, kaznujočem vidiku.⁷

A pojdemo še en korak naprej. Kriza v teh narativih, v teh reprezentacijah ne nastopa le kot nevtralno dejstvo, kot enostavna prekinitev; rekonstruirana je kot velik *neuspeh*; a seveda ne kot *kateri koli* neuspeh. Ne govorimo o kolapsu sistema, o sistemskem neuspehu, pač pa o personaliziranem neuspehu. Ne gre za vprašanje »Kaj?«, pač pa »Kdo?«. Natanko tu se prične celoten proces *lokalizacije* in *individualizacije*, proces, ki o neuspehu – kot smo videli – pripoveduje z uporabo medicinskih, racionalističnih in moralističnih kategorij in tropov, ki tvorijo zelo značilno politično mešanico.

Zanimivo je, da ta *strategija* lokalizacije/individualizacije služi tako regulaciji odnosov med državami – vsakič se stigmatizira po eno državo in tako disciplinira ostale, nakar se stigmatizirani skupini pridruži nova država (PIIGS) –, kakor tudi odnosov med socialnimi/poklicnimi skupinami, med celimi generacijami in med posamezniki znotraj držav; v Grčiji, na primer, je ta strategija najprej služila demoniziranju javnih uslužbencev, nakar je zajela zasebni sektor itd. To potezo bi lahko interpretirali v okviru splošne politične tehnologije individualiziranja odgovornosti in krivde. Če posamezna država zaide v težave, razlog niso sistemske napake, pač pa je krivda za to pripisana izključno notranjim neuspehom in patologijam – kot se glasi argument; na podoben način se v posamezni državi drugo za drugo stigmatizira družbene skupine kot iracionalne in nemoralne, s čimer se minimizira njihov občutek sopripadnosti in razoroži odpor proti varčevalnemu plazu ter napadom na njihove pravice. Vsakdo je vse tja do individualne ravni odgovoren le sam zase: če si reven ali nezaposlen, potem je to pač tvoja lastna osebna krivda.

⁷ Slavoj Žižek, *How to Read Lacan*, Norton, New York, 2006, str. 70.

A ne smemo spregledati, da gre ta diskurz nevede zopet na roko kritični teoriji. Posredno legitimira psihosocialni pristop in s tem pravzaprav sleherni pristop, ki resno upošteva subjektivno raven: radikalno dekonstruira vse očitke »redukcionalizma«, ki običajno letijo na takšne pristope. Vsi ti kritični pristopi bi seveda morali zgrabiti priložnost, se zoperstaviti naivni strategiji individualizacije in pokazati, da se njeno delovanje opira na tehnologijo dominacije. Hkrati s tem bi kritični pristopi morali seči onkraj individualizma in na sofisticiran način zapopasti ireduktibilno dialektiko subjekta in oblastne strukture, hegemonie ureditve, velikega Drugega; kot bomo videli, je to lahko teren skupnega boja psihoanalitičnih in biopolitičnih pristopov.

Paradoksi (grškega) dolga

Pojdimo še en korak naprej in se vprašajmo: Kaj je *dokaz* grškega neuspeha, *simptom* grške bolezni? Kaj je neomajni dokaz za odgovornost Grčije, kje je vir njene krivde? Odgovor je preprost: *akumulacija dolga*. Dolg deluje kot *točka prešitja* vseh navedenih praks discipliniranja, kaznovanja in krivde. Toda, kako je mogoče, da toliko ljudi pristaja na tak tok dogodkov, če pa akumulacija dolga v pozno kapitalističnih potrošniških družbah velja za etično ravnanje? Drugače rečeno, kako je mogoče, da se je dolg čez noč preobrazil iz *dobrega* v *slabi* objekt (če uporabim terminologijo Melanie Klein), iz uspeha v neuspeh, za katerega so odgovorni čisto vsi (od držav do posameznikov) in je lahko nagrajen le z večnim trpljenjem?

36

Dejansko nam ne manjka dokazov za to, da sram in krivda vselej že tvorita dolgoročno predpostavko subjektivne infrastrukture in predhajata vsakokratni (kontingentni) zgodovinski pojavitvi. Očitno je, da je treba predpostaviti neke vrste predobstoječe nagnjenje, da bi lahko pojasnili dejstvo, da so se danes številni prisiljeni sramovati in čutiti krive zaradi (nacionalne, družinske ali osebne) zadolženosti, medtem ko se je te iste ljudi pred nekaj leti aktivno spodbujalo k akumulaciji kreditov in dolga, da bi lahko trošili, konzumirali in uživali – takrat so se čutili krive le tisti, ki niso dohajali posplošenega/demokratiziranega duha *conspicuous consumption*, »pozornost zbujajoče porabe«. Omenjeno nagnjenje v tem oziru ni odvisno od posameznih (razlikujočih se in morda celo protislovnih) vsebin. Jasno postane, da sta kredit in dolg povezana z nečim, kar daleč presega ekonomijo in v temelju zadeva formacijo subjektov.

Knjiga Maurizia Lazzarata *Proizvajanje zadolženega človeka* ponuja razsvetljuječ vpogled v to, kako je hegemonizacija ekonomskega vedënja z dolgom/kreditom pričela proizvajati učinke, ki občutno presegaajo polje ekonomije. Zakaj? Natanko zato, ker dolg »deluje kot stroj za ‘plenjenje’ ali ‘izčrpavanje’ družbe kot celote, kot instrument makroekonomskega odrejanja in upravljanja in kot dispozitiv za novo porazdelitev dohodkov. Deluje tudi kot dispozitiv produkcije kolektivnih in individualnih subjektivitet ter ‘vladanja’ nad njimi«. ⁸ Epicenter tega delovanja je prav domena subjektivnosti: »Dolg vzgaja, kroti, proizvaja, modulira in modelira subjektiviteto«. ⁹ Menim, da bi bilo nadvse produktivno, če bi Lazzaratovemu videnju te produkcije neoliberalnih form subjektivnosti dodali še psihoanalitičen zasuk. ¹⁰

Če pa takšna subjektivna konstrukcija deluje na osnovi (nemožne) podmene o *dolžnosti, sramu in krivdi* ter njihovi politični regulaciji, potem je smiselno vzeti na znanje tudi vidik psihoanalize, ki v teh istih operacijah prepoznava utemeljivne geste moderne subjektivnosti znotraj obstoječe civilizacije. Dejansko nas je že Freud opozoril na dejstvo, da sta občutka dolžnosti in krivde neposredno povezana s posebno ureditvijo in dinamiko razmerja med različnimi psihičnimi registri ali instancami, kot so jaz, nadjaz in ideal jaza. ¹¹ Na tej točki je pomembno poudariti, da delovanje nadjaza privzema raznotere oblike, ki jih je mogoče zvesti na dve poglavitni različici: na prohibitivno in brutalno (Freud), kakor tudi na permisivno in spodbujevalno (Lacan). Če lahko »občutek krivde (in občutek manjvrednosti) [...] pojmujeemo kot izraz napetosti med jazom in idealom jaza« ¹² in če »[n]apetost med zahtevami vesti in delovanjem jaza pride do izraza kot *občutek krivde*«, ¹³ pa ta formalna struktura ne določa vnaprej vsebine teh zahtev ali njihove usmeritve. Lacan je bil dejansko prvi, ki je poudaril plastičnost te

⁸ Maurizio Lazzarato, *Proizvajanje zadolženega človeka: esej o neoliberalnem stanju*, prev. Suzana Koncut, Maska, Ljubljana 2012, str. 33.

⁹ *Ibid.*, str. 42.

¹⁰ Lazzaratova knjiga je seveda ambivalentna v svojem vrednotenju psihoanalize. Omenja jo mimogrede in na precej antinomičen način; najprej v pozitivnem, nato v negativnem smislu. Pripozna pa konceptualni in analitični pomen Freudovega nadjaza (*ibid.*, str. 103).

¹¹ Cf. Sigmund Freud, »Množična psihologija in analiza jaza«, prev. Rapa Šuklje, v: *id.*, *Spisi o družbi in religiji*, DTP, zbirka Analecta, Ljubljana 2007, str. 251–319; Sigmund Freud, »Jaz in ono«, prev. Ivo Štandeker, v: *id.*, *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 2012, str. 295–349.

¹² Sigmund Freud, »Množična psihologija in analiza jaza«, str. 308.

¹³ Sigmund Freud, »Jaz in ono«, str. 324.

strukture, ko je (potrošniško) zahtevo »Uživaj!« povezal z nadjazom: »Nadzaj je imperativ užitka – *Uživaj!*«¹⁴

Iz vsega navedenega lahko sklenemo, da tako vsiljevanje *akumulacije dolga* – ta osrednji moralni imperativ »družbe zaukazanega uživanja«,¹⁵ kot jo je imenoval Todd McGowan, imperativ drugega duha kapitalizma¹⁶ –, kot tudi *stigmatizacija in kaznovanje* zadolženosti – nasilen povratek v »družbo prepovedi« – konstituira notranja in obenem antitetična momenta istega mehanizma konstrukcije subjektov v službi neoliberalnega naddoločanja družbene vezi. In stvar deluje v obe smeri. V prvi vrsti ne gre pozabiti, da lahko gesta odrekanja užitku v vsaki družbi prepovedi »ustvari lasten presežni užitek«, tako da je »nadjazovska zapoved uživanja imanentno prepletena z logiko žrtvovanja: obe skrajnosti se vzajemno podpirata in tvorita začaran krog«. ¹⁷ In seveda tudi obratno: potrošniška zapoved uživanja nikoli ne privede do obljubljene osvoboditve, s tem pa se zapoved uživanja izkaže zgolj za »bolj pretanjeno formo prepovedi«. ¹⁸ Nadjazovska infrastruktura je torej v prvi vrsti tista, ki spodbuja premene iz ene v drugo modalnost.

Na raznovrstnih ravneh (različnih duhov kapitalizma, različnih modalnosti nadjaza, različnih odnosov do dolga in zadolženosti) prihaja do nenehnega izmenjevanja razcepov in vzajemnega prepletanja. Kar se sprva kaže kot antitetično, kot pravi etično-politični spopad konkurenčnih modelov, in kar sprva zaznamuje nepresegljivi horizont možnega, prikriva *ekstimno* nadjazovsko razmerje vzajemnega prepletanja, ki ustvarja en sam bipolarni sistem dominacije. Giorgio Agamben je v svoji nedavni knjigi *Kraljestvo in slava* dejansko razvil podoben argument, ki si je prizadeval za dekonstrukcijo etabliranih polarnosti. Agamben vztraja, da oblast lahko deluje le v *dvojnem modusu*, tako da konstituira/priзнаva zareze in jih obenem poskuša zaceliti; tako delujejo tudi fantazme v psihoanalizi. Kraljestvo (transcendentna suverenost, politična teologija) in Vlada (imanentna oikonomija, ekonomska teologija) »tvorita dvojni stroj, ki je prizori-

38

¹⁴ Jacques Lacan, *Še*, prev. Slavoj Žižek et al., DTP, zbirka Analecta, Ljubljana 1985, str. 7.

¹⁵ Todd McGowan, *The End of Dissatisfaction? Jacques Lacan and the Emerging Society of Enjoyment*, SUNY Press, Albany 2004.

¹⁶ Za podrobno analizo te zveze gl. Janis Stavrakakis, »Symbolic Authority, Fantasmatic Enjoyment and the Spirits of Capitalism: Genealogies of Mutual Engagement«, v: *Lacan and Organization*, ur. Carl Cederström in Casper Hoedemaekers, MayFlyBooks, London 2010, str. 59–100.

¹⁷ Slavoj Žižek, *How to Read Lacan*, str. 81.

¹⁸ Todd McGowan, *The End of Dissatisfaction?*, str. 39.

šče kontinuirane separacije in artikulacije«. ¹⁹ Od tod pomembnost preučevanja oblik njunega razmerja ter operacij in od tod pomen preusmeritve pozornosti od enega ali drugega preučevanega sistema h koreografiji njunega prepletanja.

Kaj pa, če podobno velja tudi za boj med varčevanjem in trošenjem, za povratek asketske prepovedi in njen spopad z zapovedanim uživanjem, za spodbujanje kreditiranja/dolga ter za njegovo stigmatiziranje in kaznovanje, ki se ga navadno portretira kot spopad dveh antitetičnih alternativ? Kaj pa, če ta radikalni razcep prikriva nihajočo recipročno koordiniranje, paradoksen preplet? Tekom zgodovine so bili tako sinhrono kot diahrono uporabljeni različni načini reguliranja želje in družbene hierarhije, ki segajo od prepovedi, ki je lastna zakonom proti razkošju, in asketske morale pa vse tja do posrednega nadzora, ki je na delu v pozivu k uživanju. In medtem ko je videti, da se generalni trend nagiba v smeri prenosa modela vsiljenega uživanja na širše množice, pa po potrebi stalno prihaja na pomoč tudi etika žrtvovanja. To je poanta, ki jo je že leta 1880 podal Paul Lafargue:

G. Thiers je v okrilju Komisije za osnovno šolanje iz leta 1849 dejal: »Rad bi, da bi bil vpliv duhovščine vsemogočen, kajti računam nanjo, da bo razširjala tisto dobro filozofijo, ki uči človeka, da je na svetu zato, da trpi, ne pa one druge filozofije, ki narobe pravi človeku nasprotno: 'Uživaj.'«²⁰

Videti je, da ga. Merkel ni nič drugega kot sodobni pridigar te »dobre filozofije«, kot je bil to v ZDA dvajsetih in tridesetih let 20. stoletja Andrew Mellon.²¹

Iz tega velja povleči začasen sklep, da trenutno upravljanje z dolžniško krizo s psihosocialnega vidika vključuje kontinuirano dialektiko subjektivnosti in družbene vezi, ki je posredovana z nadjazom in ki se poslužuje preizkušenih tehnologij dominacije, s katerimi navidezno ambivalenco in protislovje (spodbujanje akumulacije dolga in kaznovanje) uspešno sublimira v preplet, ki vzdr-

¹⁹ Giorgio Agamben, *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*, Stanford University Press, Stanford 2011, str. 99.

²⁰ Paul Lafargue, »Pravica do lenobe«, prev. Braco Rotar, v: *Boj proti delu* (zbornik), Univerzitetna konferenca ZSMS, zbirka Krt, Ljubljana 1985, str. 49.

²¹ Argument je podrobno razvit v: Janis Stavrakakis, »Beyond the Spirits of Capitalism? Prohibition, Enjoyment and Social Change«, v: *Cardozo Law Review*, 33. zv., št. 6, 2012, str. 2289–2306.

žuje dominanten vladajoči blok. Implicitna nadjazovska infrastruktura je vladajočemu bloku ekonomije dolga omogočila, da zadnjo finančno krizo izrabi »kot priložnost za poglobitev in razširitev logike neoliberalnih politik« in da konca izpelje program, »katerega celovita uveljavitev je že od sedemdesetih let njegova fantazma: znižati plače na minimum, ukiniti socialne storitve in tako socialno državo postaviti v službo novih 'podpirancev' (podjetij in bogatašev) ter vse privatizirati«. ²²

Nova faza?

In kam pelje vsa ta koreografija? Obravnavali smo proces ustvarjanja in ohranjanja sramu in krivde, ki služi legitimaciji kaznovanja in »reform«, ki sprva daje prednost polju reprezentacije (moralističnemu umovanju, ki je implicirano v seriji metafor in diskurzivnih strategij), da bi manipuliral z dialektiko idealnega jaza in ideala jaza. *Kaj pa, če – vse bolj – drži tudi nasprotno? Morda je tudi brutalnost in nesmiselnost kaznovanja ter njegova univerzalna aplikacija, ki presega vsako razumno argumentacijo, tisti moment, ki dolg čez noč pretvori iz pozitivnega v negativnega, iz dobrega v slabi objekt. Paradokсно, toda hujša in manj zaslužena, kot je kazen, laže je sprejeta. Drugače rečeno: kaj pa, če biopolitična performativnost kaznovanja preteklemu ravnanju retroaktivno pripiše stigma ekscesne, nemoralne, iracionalne patologije? Videti je namreč, da kazen retroaktivno proizvede krivdo, pri čemer skorajda zaobide sleherno odgovornost.* Le tako lahko še naprej deluje tudi potem, ko se razblini še zadnji dozdevek argumentiranosti, čemur smo trenutno priča v Grčiji. Jasno je, da gre tu za mehanizem, ki od nekega trenutka dalje deluje predvsem s sredstvi bolečine, za mehanizem, ki po Lazzaratu deluje s sredstvi »mnemotehnikne krutosti«, ki obljubo poplačila dolga vpiše v telo samo. ²³ Rečeno s Shakespearom: da bi ta oblastna struktura lahko proizvedla presežek nesmiselnega obupa, zaradi katerega jo fatalistično sprejmemo, je potrebno iztrgati funt mesa, odsekati ud ²⁴ – takšna je ta logika.

40

Medtem ko je vsiljevanje varčevalnega plazua v prvih fazah vključevalo in se opiralo na njegovo smiselno paketiranje, na okrasitev z ideološkim pomenom, ki je omogočal minimum hegemonie privolitve – utemeljene na strahu, odgovornosti,

²² Maurizio Lazzarato, *Proizvajanje zadolženega človeka*, str. 32 in 10.

²³ *Ibid.*, str. 44.

²⁴ *Ibid.*, str. 47.

moralizmu in demonizaciji –, pa v zadnjem obdobju več indicev kaže na prehod v novo fazo, ki sicer ni tuja poznavalcem dolge zgodovine razmerij oblasti. Odločanje se je postopoma prenehalo opirati na kakršen koli konkreten ter smiseln temelj in se je nasploh odreklo prizadevanju po privolitvi – celo tisti, ki jo je prej dosegalo s sredstvi strahu in z izsiljevanjem, z manipuliranjem idealnega jaza in ideala jaza. Ostaja le še brutalno vsiljevanje, nadjaz v svoji najbolj maščevalni, sadistični upodobitvi, »zreduciran na nekaj, česar ni mogoče niti izraziti, na *Moraš*, kar tvori govor, oropan vsega pomena«. ²⁵

V zadnjih nekaj mesecih smo lahko zaznali mnoge indice tega premika. Podal bom tri primere, pri čemer se bom omejil le na tiste, ki so v grški javni sferi postali *vsakdanji*, torej na tiste, s katerimi se dozdevno – in paradokсно – vsi strinjajo. Najprej naj omenim široko publicirano »napako« Mednarodnega denarnega sklada, ki se je »uštel« pri izračunu učinkov ukrepov v zvezi s padcem BDP-ja. ²⁶ V luči tako presenetljivega priznanja podcenitve učinkov s katastrofalnimi posledicami za grško gospodarstvo in sledeč pozivom z vseh političnih strani k omiljenju trenutnih politik, se je Trojka še naprej držala vodila Christine Lagarde: »Implementacija, implementacija, implementacija!« Enaka mera brutalnega nihilizma je zaznamovala še en nedavni dogodek. Trojka je vsilila enormen dvig cen kurilnega olja, kar je imelo za posledico padec njegove porabe, ko je večina Grkov preživela zimo brez centralnega ogrevanja, gozdovi v okolici urbanih področij pa so utrpeli veliko škodo, ko so obupani prebivalci skušali ogreti svoje družine; v mestih se je posledično drastično poslabšalo tudi ozračje, ko so ljudje obupano zažigali vse, kar jim je prišlo pod roke, da bi se pogreli. Kadar koli se je v javnosti pojavil očitek, da je dvig davčnih prihodkov dejansko zanemarljiv ali da ga sploh ni, medtem ko situacija čedalje bolj spominja na humanitarno katastrofo, se je odgovor vsakič znova glasil, da se tu ne da nič spremeniti. Zakonodaja je še vedno v veljavi, ²⁷ pa čeprav z izjemo nadjazovske brutalnosti nima nobene druge podpore. Nedavna odločitev, da se ukine grška javna radiotelevizija ERT, povsem nepričakovana in nasilna zatemnitev ekranov, ki je šokirala mednarodno skupnost in skupaj z veliko politično krizo izzvala takojšnje reakcije ljudstva, je le še poudarila nihilizem, ki je značilen za

²⁵ Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan. Book I: Freud's Papers on Technique, 1953–1954*, Norton, New York 1991, str. 102.

²⁶ Cf. Olivier Blanchard in Daniel Leigh, »Growth Forecast Errors and Fiscal Multipliers«, delovno gradivo Mednarodnega denarnega sklada, 2013.

²⁷ To pišem 4. julija 2013.

prevladujoče politike, ki se jih ta hip vpeljuje pod okriljem evropskih in mednarodnih institucij.²⁸

Ni več bolezen tista, ki upravičuje (grenko) zdravljenje; ni več krivda tista, ki upravičuje (strogo) kaznovanje. Zdravljenje je avtonomizirano, kot tako pa močno zadeva tako bolne kot zdrave; vsi so krivi in si zaslužijo kazen, pogosto brez najmanjšega in kakor koli prepričljivega opravičila. Tu se nemara srečamo z nadjazom v najčistejši obliki, z nadjazom v njegovi »nesmiselni, slepi obliki čistega zapovedovanja in preproste tiranije«. ²⁹ Srečam se

z okrutnim in nenasitnim dejavnikom, ki me bombardira z nemogočimi zahtevami in ki se posmehuje mojim neuspelim poskusom, da jim zadostim, z dejavnikom, v očeh katerega me poskus zatorja mojih »grešnih« teženj in poskus zadostitve njegovim zahtevam delata še bolj krivega. Staro cinično stalinistično vodilo, ki zadeva obdolžence v režiranih procesih, ki se izrekajo za nedolžne (»bolj ko so nedolžni, bolj si zaslužijo biti ustreljeni«), predstavlja nadjaz v čisti obliki.³⁰

Ali ta odkriti obrat v sadizem naznanja triumf ali pa propad implementiranih politik, ta hip ni mogoče napovedati. A v kolikor ta postopna, a radikalna premena v tehnologijah dominacije, ki smo ji sledili, v dobršni meri rezultira iz in nastopa proti različnim ljudskim odporom in pritiskom, signalizira točko preobrata, ki bo v veliki meri zaznamoval našo (demokratsko ali avtoritarno) prihodnost, tako v Grčiji kot v Evropi.

Prevedel Simon Hajdini

²⁸ Za podrobnejšo analizo te nove faze in incidenta z ukinitvijo radiotelevizije gl. Janis Stavrakakis, »Brutal Nihilism«, v: *Chronos*, št. 2, 2013, dostopno prek interneta: <http://www.chronosmag.eu/index.php/y-stavrakakis-brutal-nihilism.html>.

²⁹ Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan. Book I: Freud's Papers on Technique*, str. 102.

³⁰ Slavoj Žižek, *How to Read Lacan*, str. 80.

Davide Tarizzo*

Od biopolitike do etopolitike: Foucault in mi

V sedemdesetih letih prejšnjega stoletja je Foucault vpeljal kategorijo »družba normalizacije«, pod katero je uvrstil vse prakse vladanja v družbah pozne moderne. Kmalu zatem je Deleuze nekoliko predelal Foucaultovo diagnozo ter predlagal kategorijo »družba nadzora«, za katero je menil, da bolje opiše sodobni svet.¹ Kasneje sta Deleuzov pojem prevzela Antonio Negri in Michael Hardt ter ga povezala z izvorno Foucaultovo analizo.² V svojem eseju bom vpeljal dodatno kategorijo, »družba optimizacije«, ki nam bo pomagala označiti diskontinuiteto in današnji premik od biopolitičnega režima à la Foucault k etopolitičnemu režimu, ki ga Foucault ni mogel jasno opisati ali pa mu je za to zmanjkalo časa. »Etopolitičnega režima« ne razumem v nasprotju z biopolitičnim režimom. Prav tako nimam v mislih etične interpretacije samega koncepta etopolitike, ki ga je nedavno razvil Nicholas Rose.³ Iz mojega zornega kota je etopolitični režim posebna konfiguracija biopolitičnega režima, ki ta režim ohranja in obenem spreminja njegovo delovanje. Ključnega pomena je najprej definirati naravo etopolitične oblasti in se šele nato spraševati o preostalih individualnih ali kolektivnih oblikah upiranja in zoperstavljanja tej oblasti. Etopolitika namreč stremi k izkrivljenju procesov subjektivacije, tako individualnih kot kolektivnih, s tem pa k razkrinkanju subjektivnega upora.

Foucaultova analiza biooblasti ni sistematična in morda odlomki, v katerih se pojavlja, med sabo niso povsem konsistentni. Navedimo le tekst, ki je postal kanonska referenca raziskovanja na tem polju, namreč *Volja do znanja*, v katerem Foucault opisuje nove postopke »oblasti, ki ne funkcionirajo več kot pravo, temveč kot tehnika, ne kot zakon, temveč kot norma, ne kot kazen, temveč kot

43

¹ Cf. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Pariz 1990.

² Cf. Antonio Negri in Michael Hardt, *Imperij*, prev. Politični laboratorij (Barbara Bezec et al.), Študentska založba, Ljubljana 2003.

³ Cf. Nicholas Rose, *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, Princeton 2007.

nadzor».⁴ Skrbno branje takšnih odlomkov je Negriju in Hardtu, sledeč Deleuzu, omogočilo uvideti, da je Foucault že oblikoval koncept družbe nadzora, čeprav ga ni eksplicitno razvil. Sam nasprotno menim, da je Foucault poistovetil družbo normalizacije z družbo nadzora, pri čemer ni dojel razlike med njima. Zdi se, da se tudi Negri in Hardt ujmeta v isto past. Ko namreč govorita o »prehodu« od disciplinarne družbe, torej od družbe normalizacije, k družbi nadzora, nemudoma pojasnita, da lahko slednjo »označimo kot stopnjevanje in posploševanje normalizacijskih aparatov disciplinarnosti, ki notranje animirajo naše skupne in vsakodnevne prakse. V nasprotju z disciplino pa se kontrola skozi fleksibilne in nestalne mreže širi daleč onstran strukturiranih mest družbenih institucij«.⁵ Razlike med družbo normalizacije in družbo nadzora torej ne bomo našli v kvalitativni razliki med dvema *modi operandi*, temveč v kvantitativnem stopnjevanju normalizacije, ki v družbi nadzora stremi k preseganju institucionalnega konteksta in postaja bolj prožna in spremenljiva.

Toda kaj je pravzaprav normalizacija, o kateri je govoril Foucault? Normalizacija je celota tehnik vladanja, ki delujejo tako na individualnih telesih kot na populacijah, in sicer z namenom, da bi jih disciplinirale (telesna) ali regulirale (populacije). Anatomopolitika teles in biopolitika populacij torej postaneta dve plati iste medalje, družbe normalizacije, ki stremi k zadržanju »življenja« znotraj rigidnih vzorcev individualnega in kolektivnega vedenja. Po vsej verjetnosti ima Foucault, ko govori o »normalizaciji«, v mislih Geoga Canguilhema. Po Canguilhemu medicinski koncepti statistične ali tipološke normalnosti izvajajo nasilje nad spontano normativnostjo oziroma naravno kreativnostjo življenja. Podobno pri Foucaultu moderna mašinerija družbene normalizacije predpostavlja podlago, *subiectum*, torej dobesedno subjekt, v katerem se skriva potencialna zmožnost ubežati iz normalizacijskih kletk, ki občasno pride na plano. To pojmovanje stoji za dobro znanim Foucaultovim pozivom na »delo na naših mejah« in k »nepotrpežljivosti svobode«,⁶ ki nenehno utemeljuje njegov upor (in upor kogarkoli). Obenem se to pojmovanje skriva za Foucaultovim opisom liberalne vlade, katere pogoj možnosti je prav produkcija subjekta, ki je oblasti nepokoren. Iz foucaultovske perspektive bi temu lahko rekli dvoumnost ali celo

⁴ Michel Foucault, *Zgodovina seksualnosti*, prev. Brane Mozetič, ŠKUC, Ljubljana 2010, str. 86.

⁵ Antonio Negri in Michael Hardt, *Imperij*, str. 32.

⁶ Michel Foucault, »Kaj je razsvetljenstvo?«, v: *Id.*, *Vednost – oblast – subjekt*, prev. Tomaž Erzar et al., Krtina, Ljubljana 2008, str. 268.

amfibolija moderne oblasti. Po eni strani smo soočeni z »občutno razširitvijo postopkov nadzora, pritiska in prisile, ki delujejo kot nasprotje ali protiutež svobodinam«, po drugi pa se pojavijo mehanizmi, zmožni proizvesti in povečati svobodo »z dodatnim nadzorom in vmešavanjem«. ⁷ Sredi takšnega konteksta se zdi, da nadzor ni več zgolj »protiutež svobode«, ampak njen »izvir«, ⁸ saj aparati nadzora in normalizacije implicirajo in na neki način tudi proizvajajo videz ne-normaliziranega in nepokornega subjekta.

Verjamem, da lahko Foucaultovi viziji družbe normalizacije kot *družbe meja* in zapiranja, temelječe na omejitvah in produkciji svobode kot ne popolnoma vodljive površine vladanja in nadzora, ki sproži sistemsko »krizo« modernega liberalizma, zoperstavimo vizijo družbe optimizacije kot *družbe neomejenega* (izraz »neomejeno« uporabljam na podoben, a ne povsem enak način kot Jean-Claude Milner). ⁹ Kot sem nakazal drugje, nam lahko ta vizija o trenutni realnosti pove več. ¹⁰ Na tem mestu bom svoje dosedanje analize nadgradil z opazkami o pojmu *optimizacije* in z njim povezanim pojmu *operativnosti* oblasti. Pri razmejitvi med normalizacijo in optimizacijo moramo izhajati iz matematičnih pomenov obeh konceptov. Normalnost in optimalnost sta pravzaprav kategoriji, ki pripadata različnima vejama uporabne matematike.

Normalnost je povprečna vrednost zvezne verjetnostne porazdelitve, ki jo ponazarja zvonasta (Gaussova) krivulja. Ta pojem sodi na področje statistike. Znanost »normalnosti« se vse od socialne fizike Adolpha Queteleta pa do biometričnih raziskav Francisca Galtona ukvarja s povprečnim človekom, standardom vseh možnih odklonov od normalnega. V tem smislu ima normalnost dvojni pomen, znanstveno-deskriptivni in politično-performativni. Normalnost lahko pasivno opazujemo ali pa si zanjo aktivno prizadevamo, s čimer jo postavimo v središče vladnega menedžmenta. Foucaultova družba normalizacije je skupek epistemološko-političnih aparatov, ki se ne ustavijo pri opisovanju in popisovanju normalnosti povprečnega človeka, temveč jo privzamejo kot kriterij aktivnega me-

⁷ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Gallimard/Seuil, Pariz 2004, str. 68.

⁸ *Ibid.*, str. 69.

⁹ Cf. Jean-Claude Milner, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Verdier, Pariz 2003, in *Id.*, *Clartés de tout*, Verdier, Pariz 2011.

¹⁰ Luisella Brusa in Davide Tarizzo, »Vite di qualità. Sulla razionalità biopolitica«, *Filosofia Politica*, 23 (2/2009), str. 397–412, in Davide Tarizzo, »Biopolitics and the Ideology of 'Mental Health'«, *Filozofski Vestnik*, 32 (2/2011), str. 135–149.

nedžmenta teles in populacij. Posledica tega je, da vednost/oblast normalnosti postane »zvezda Severnica« družbenega nadzora in temelj družbene ortopedije. Učinek vseh teh ortopedskih praks pa je tisto, čemur Foucault pravi »podvrženost« (*assujettissement*).

Optimalnost se od normalnosti razlikuje toliko, kot se optimizacija razlikuje od normalizacije. Optimizacija je izračun optimalne (maksimalne ali minimalne) vrednosti namenske funkcije ob danih omejitvah. Tovrstne izračune izvaja veja matematike, ki ji pravimo operacijske raziskave, znanost menedžmenta ali teorija odločitev. Področja praktične aplikacije te veje matematike so predvsem informacijska tehnologija, ekonomija in inženirstvo. Pustimo ob strani formule in si oglejmo primer, ki nam bo pomagal razumeti probleme, s kakršnimi se ukvarja optimizacija: ob danem cilju, na primer doseči najbližja vrata iz mesta, kjer sedim, in ob danih omejitvah, na primer ovirah med začetno in končno točko, je optimum najkrajša (minimalna) pot, ki me odpelje do najbližjih vrat mimo vseh ovir. Nisem povsem prepričan, če bi strokovnjaki znanosti menedžmenta ta primer obravnavali kot pertinenten, zagotovo pa je takšen primer voznega reda letal: letalska družba ima določeno količino letal in število osebja, ki lahko tvori posadke, ter dane prostorske in časovne okvire na različnih letališčih. Postavljena je torej naloga optimiziranja voznega reda letal, tako da je možno z minimalnimi izdatki (stroški človeške energije, ekonomski stroški, poraba časa, zasedanje prostora) doseči maksimalni dobiček. Nemudoma je razumljivo, da se v tem primeru ne moremo sklicevati na splošno ali abstraktno normalnost. Nasprotno, v vsaki situaciji obstajajo posebni problemi, za katere matematika optimizacije ponuja posebne rešitve. Vsi problemi, ki se tu porajajo, pa so problemi *vladanja*, tu gre za probleme vedenja, administracije, *menedžmenta*.

46

Normalizacija nima ničesar opraviti z optimizacijo, česar pa ne moremo reči za maksimizacijo, torej za izračun maksimalne mejne koristnosti ali maksimalnega dobička. Maksimizacija dobička je pravzaprav problem matematične optimizacije, ki ga danes na najbolj sofisticiran način rešujejo z metodo simpleksov. V luči doslej povedanega med družbo dobička in družbo normalizacije ni očitne povezave, zato pa je z družbo dobička tesno povezana družba optimizacije. Vse kaže, da gre za dve strani iste družbe, ki ji vlada enotna menedžerska logika (in ista matematika). Nas to nauči kaj novega o posebni obliki biopolitike v sodobnih družbah? Morda nas lahko, če se ne posvečamo podrobnostim, ampak zgodovinski vrzeli, ki nas loči od Foucaultove normalizirane družbe.

To vrzel oziroma prag lahko opišemo na več načinov – sam se bom posvetil dvema.

- 1) Povprečni človek poseblja normalizirano družbo, ne pa tudi optimizirane. Povprečneža moramo razumeti kot kompozitni profil, poseben *tip*, ki ga dobimo z naborom vseh povprečnih (ali »normalnih«) lastnosti človeških bitij, živečih v določeni družbi, a tudi kot merilo *odklonov*, ki jih najdemo na robovih normalizirane družbe. Kriminalci, perverznejši in duševno bolni so le najbolj znane vrste »nenormalnosti«, ki po eni strani ogrožajo, po drugi pa uveljavljajo normalnost. Z drugimi besedami, družba normalizacije je prostor povprečnosti.
- 2) Normalizirano družbo naseljujejo človeška bitja, ki so »podvržena« normalnosti, česar pa ne moremo reči za optimizirano družbo. »Podvrženost« je proces *individualizacije* človeških bitij, ki jo usmerjajo specifični disciplinarni in regulativni postopki, a tudi proces množične homogenizacije, iz katere izstopa kvaziherojska izjema nenormalnosti. Kriminalci, perverznejši in duševno bolni so torej po eni strani motnja v mašineriji podvrženosti, po drugi pa neovrgljivi dokaz, da podvrženost zares obstaja ter da stremi k zatrtju ne povsem obvladljive svobode človeškega bitja.

Iz tega sledi, da se normalizirana družba vrti okoli definicije povprečnih ali normalnih človeških tipov, posledično pa na obrobje potiska odklonske, nenormalne tipe. Vse, tako povprečne kot odklonske človeške tipe tvorijo teoretični vzorci integracije lastnosti in vedenj, ki jih predpisujejo disciplinarne in regulativne tehnike vladanja. Oblast svoje represivne učinke razvije tako, da normativnim tehnikam zakona doda normalizacijsko delovanje disciplin (teles) in regulacij (populacije). Zakonska norma se podvoji in zrcali v družbeni normalnosti, ki se iz statistične in opisne količine spremeni v politično-performativni (ideološki) kazalec. Serija teoretičnih znanj, kot je prepričljivo pokazal Foucault, normalizacijskemu delovanju oblasti priskrbi utemeljitev v resnici.

Takšen opis modernih družb po mojem mnenju ni napačen, je pa zastarel. Drži za prejšnje zgodovinsko obdobje, za celotno 19. in večino 20. stoletja. Drži za močno nacionalistične družbe, v katerih je ključno vlogo odigral povprečni an-

tropološki profil t. i. *homo nationalis*.¹¹ Toda danes ne drži več ali pa so take vsaj smernice. Zakaj?

V prvi vrsti zato, ker je stigma nenormalnosti v naših družbah izgubila svojo moč. Slovnica subjektivnih pravic je polagoma rušila mejo med normalnim in nenormalnim. Našteli bi lahko množico primerov. Velike epistemološke, moralne in politične težave, s katerimi se naše družbe srečujejo pri ukvarjanju z najbolj skrajnimi primeri tistih, ki smo jim včasih rekli »nenormalni«, na primer »transabilni«,¹² priča o odvečnosti same kategorije nenormalnosti. Povprečni človek je izginil, z njim pa tudi odklonski. Nočem reči, da razne oblike diskriminacije in marginalizacije več ne obstajajo, ampak da je logika vladanja zamenjala svojo usmeritev, kar pomeni, da bodo slej ko prej izginile tudi preostale oblike stigem in izključevanja. Bi morali na podlagi tega sklepati, da živimo v manj zadušljivih družbah? Ali je mogoče, da se ne povsem obvladljiva svoboda človeških bitij danes laže upira primežu oblasti? Ni nujno, da je temu res tako. Morda se oblast poigrava z našo svobodo ter jo kot znak svoje premoči razobeša nam v posmeh.

Razblinjenje podobe povprečnega človeka, ki jo moramo razumeti kot središčno točko neskončnega približevanja ali normalizacije posameznikov, torej ni ukinilo ali omililo primeža biooblasti na naša vedenja ali obnašanja. Oblast danes ne deluje več na posameznike ali osebe, ampak prav na vedenja, ki jih moramo razumeti kot izolirane, segmentirane in fragmentirane zmogljivosti. Oblast je torej le zamenjala svoje merilo. Iz molarne dimenzije se je prestavila v molekularno, iz slovnice subjektov je prešla na slovnico dejanj in izbir. Ta premik ustreza prehodu od biopolitičnega režima, ki je temeljil na logiki norme, k etopolitičnemu režimu, ki temelji na logiki optimuma oziroma učinkovitosti. Osnovno nasprotje v tej situaciji ne poteka več med normalnimi in odklonskimi tipi, temveč med učinkovitimi in neučinkovitimi vedenji. Slednjim lahko še vedno pravimo »odklonska«, a se pri tem dejansko ne moremo več sklicevati na normalnost. Današnji imperativ je imperativ operativnosti: oblast mora biti operativna, ne pa normativna ali normalizacijska. Oblast postane bolj operativna s tem, da naša vedenja napravi čim bolj operativna in učinkovita, ne da bi jih pri tem omejevala

48

¹¹ Cf. Étienne Balibar, *Mi, državljani Evrope. Meje, država ljudstvo*, prev. Katarina Rotar, Sophia, Ljubljana 2007, str. 42–49.

¹² Cf. Davide Tarizzo, »Corpi in frammenti. Sul concetto di vita umana autonoma«, v: Aldo Trucchio (ur.), *Anatomia del corpo, anatomia dell'anima*, Quodlibet, Macerata 2008, str. 245–268.

s splošno podobo povprečnega človeka. V skladu s tem se spremeni tudi funkcija vednosti – ta praks oblasti več ne utemeljuje v resnici, temveč vzdržuje njihove operative instrumente za merjenje učinkovitosti – in za optimizacijo – vedenj.

Vse to na prvi pogled morda deluje abstraktno, zato si oglejmo nekaj zgodovinskih dokazov. V sedemdesetih letih prejšnjega stoletja je ameriška psihiatrična skupnost kar naprej doživljala hude pretrese. Enega takšnih je prinesla objava članka Davida Rosenhana, »Being Sane in Insane Places«, v katerem opisuje danes slaven eksperiment.¹³ Skupaj s sedmimi prostovoljci se je Rosenhan pretvarjal, da je duševno bolan in obiskal dvanajst bolnišnic. Pritoževali so se nad simptomi psihičnega neugodja, med drugim tudi, da slišijo glasove, ki prišepetujejo besede »prazno«, »jalovo« in »votlo«. Po hospitalizaciji si niso ničesar več izmišljevali, ampak zdravnikom poročali o svojih običajnih življenjih. Posledica tega je bila, da so jih diagnosticirali kot »shizofrene« in odpustili po nekaj tednih, ko so se zdravniki prepričali o remisiji simptomov. Psihiatrična skupnost se je burno odzvala na Rosenhanov izziv ter ga nemudoma povabila, naj eksperiment ponovi, kar je Rosenhan sprejel. Tokrat so psihiatri odkrili več »pseudopacientov«, čeprav Rosenhan v resnici ni poslal nikogar. Odmev zmagoslavnega eksperimenta je bil velikanski. Rosenhan je iz njega povlekel naslednje sklepe:

- 1) Kadarkoli se presek med tem, kar je znano, in tem, kar bi moralo biti znano, približuje prazni mreži, poskušamo »vednost« iznajti in predvidevamo, da razumemo več, kot pa dejansko razumemo. Zdi se, da preprosto ne zmoremo priznati, da ne vemo. [...] Že dolgo je znano, da diagnoze pogosto niso niti koristne niti zanesljive, vendar jih kljub temu še naprej uporabljamo. Zdaj vemo, da ne moremo razlikovati duševne bolezni in zdravja.¹⁴
- 2) Psihiatrična oznaka proizvaja svojo lastno realnost in z njo svoje lastne učinke. Ko se izoblikuje vtis, da je bolnik shizofrenik, nastane pričakovanje, da bo shizofrenik tudi v prihodnje. Ko preteče dovolj dolgo obdobje, v katerem bolnik ni napravil nič bizarnega, se meni, da je v remisiji in je goden za odpust. Toda oznaka ostane, skupaj z nepotrjenim predvidevanjem, da se bo znova vedel kot shizofrenik, tudi po odpustu. Take oznake, ki jih posredujejo strokovnjaki za duševno

¹³ David L. Rosenhan, »Zdravi v bolnem okolju«, prev. Miran Možina, *Časopis za kritiko znanosti*, 19 (138-139/1991), str. 115-136. (Izvirnik: »On Being Sane in Insane Places«, *Science* 179 (4070/1973), str. 250-258.)

¹⁴ *Ibid.*, str. 132-133. (Prevod prilagojen.)

zdravje, zelo vplivajo tako na bolnika kot tudi na njegove sorodnike in prijatelje [...] Sčasoma bolnik diagnozo z vsemi preostalimi pomeni in pričakovanji sprejme ter se prične v skladu s tem tudi vesti.¹⁵

- 3) Ne glede na to koliko smo lahko osebno prepričani, da lahko ločimo normalno od nenormalnega, očitnih dokazov za to ni. [...] Torej razlikovanje normalnosti in nenormalnosti ni tako natančno, kot ljudje verjamejo. Postaviti vprašanje normalnosti in nenormalnosti ne pomeni postaviti pod vprašanje dejstva, da so nekatera vedenja odklonska in čudna. Umor je odklonsko vedenje, prav tako halucinacije. [...] Obstaja psihično trpljenje. Toda normalnost in nenormalnost, duševno zdravje in duševna bolezen ter diagnoze, ki izhajajo iz njih, so morda manj pomembne, kot mnogi verjamejo.¹⁶

Rosenhan je torej predlagal, da opustimo kategorije normalnosti in nenormalnosti ter pojem odklonskih tipov, zato da bi psihiatrični diskurz omejili na vedenja: »ko so izvori in sprožilci znani in dostopni, je pogovor omejen na samo vedenje [...] Ko pa ostajajo dražljaji oz. sprožilci halucinacij neznani, to poimenujemo norost ali shizofrenija.«¹⁷

Iz Rosenhanovih, pa tudi drugih raziskav, se je ameriška psihiatrična skupnost naučila, da mora opustiti »teoretične definicije« duševno bolne, nenormalne osebe ali odklonskega tipa, naj bo shizofreničen, paranoičen, melanholičen itn. Svojo pozornost je preusmerila k »operativnim definicijam« duševnih motenj. V tem duhu je nastal in bil pod uredništvom Roberta Spitzerja leta 1980 izdan priročnik DSM-III, ki se je, tako kot njegove nadaljnje izdaje, osredotočal na operativne, ne več teoretične definicije.

- 50 Če želimo razumeti razliko med teoretično in operativno definicijo, moramo pomisliti na pojem teže. Težo lahko *teoretično* definiramo kot gravitacijsko silo, ki deluje na telo, lahko pa jo definiramo *operativno* kot merilo na tehtnici, na katero telo položimo. Nič se ne spremeni, če telesno težo zamenjamo s človeško inteligenco. *Teoretično* jo lahko definiramo kot dano množico človeških spretnosti, lahko pa jo definiramo tudi *operativno*, kot kvocient, ki ga pokaže test.

¹⁵ *Ibid.*, str. 124.

¹⁶ *Ibid.*, str. 115.

¹⁷ *Ibid.*, str. 125.

Prednost operativne definicije je jasna: zanjo ne potrebujemo nikakršne teorije o naravi teže ali inteligence.

Vrnimo se k duševnim motnjam. Če namesto teoretičnih uporabljamo operativne definicije, se izognemo razpravam o njihovi naravi in razvijanju abstraktnih teoretičnih modelov normalnosti in nenormalnosti. Namesto na odklonske tipe, se osredotočimo na posamezno odklonsko ali neprimerno vedenje. Še bolje pa je, če se osredotočimo na tiste vrste vedenjskih vzorcev, ki oslabijo zmogljivost človeške živali. Vse to lahko storimo, ne da bi pri tem osebo pred nami označili kot duševno bolno. Poleg tega psihiatrom ni treba več razpravljati o teorijah, ki bi lahko boljše pojasnile naravo duševnih bolezni.

Posledica tega je, da stare patološke kategorije, na primer »nevrotično-obsesivni subjekt«, zamenjamo z novimi, na primer »obsesivno-kompulzivna motnja«. S tem je omogočen nov pristop v terapiji, ki več ne stremi h klasifikaciji subjektov, temveč h klasifikaciji vedenj, meri pa na njihovo natančno določeno, kirurško odstranitev. Epistemološko logiko, ki utemeljuje operativne definicije v sodobni psihiatriji, lahko podrobno opazujemo na emblematičnem primeru fobij. Ta logika je blizu tudi navidez nepovezani logiki operacijskih raziskav oziroma znatnosti menedžmenta. Fobično motnjo brez težav definiramo na operativen način: o fobiji govorimo le takrat, kadar se ob prisotnosti določenih dražljajev iz okolja pojavijo določene vedenjske reakcije. Terapija, ki deluje na podlagi takšne diagnoze, si prizadeva za odstranitev te »duševne bolezni«, ki ni več razumljena kot »simptom« bolezni, ki zadeva osebo ali posameznika v celoti. Takšna terapija si s pomočjo zdravil ali kognitivno-vedenjskih vaj prizadeva za vedenjsko optimizacijo. Spomnimo se na našo optimalno pot do najbližjih vrat in si predstavljamo, da sredi sobe leze pajek. Če trpim za arahnofobijo, ne morem izbrati optimalne poti med točko, na kateri se nahajam, in vrati, kar pomeni, moja vedenjska zmogljivost ni optimizirana. Če pa mi uspe odstraniti arahnofobično motnjo, lahko svojo pot spet optimiziram.

Če bi nadaljevali z opisovanjem primerov, bi ugotovili, da operativni pristop k človeškemu bitju ne pomeni omejevanja njegove »svobode«. Nasprotno, stremi k širjenju in večji prožnosti naših vedenjskih izbir. To dokazuje Viagra, zdravilo, ki zdravi impotenco oziroma psihofizične erekcijske disfunkcije, a po njem posegajo tudi ljudje, ki teh disfunkcij nimajo, temveč želijo le izboljšati svoje spolno vedenje. Oba primera delujeta v skladu z isto logiko, namreč logiko optimizaci-

je, ki ne pozna meje med normalnim in nenormalnim, ampak po neprekinjeni površini razporeja stopnje intenzivnosti vedenjske zmogljivosti. Je normalno jemati Viagra, če ne trpimo za erekcijsko disfunkcijo? Z vidika optimizacije to vprašanje ni več pomembno. Ne nahajamo se več v režimu normalnosti in povprečnosti, ampak v režimu optimalnosti in neomejenosti.

Še zadnji primer, ali morda kar protiprimer: depresija. V novem epistemološkem okviru depresijo dojemajo kot neodvisno vedenjsko motnjo, čeprav jo pogosto povezujejo z drugimi duševnimi boleznimi. Ker jo lahko klasificiramo kot posebno vedenjsko motnjo, ki jo določajo vedno iste vedenjske konstante, lahko depresivno motnjo vedno zdravimo na enak način, najraje z zdravili, ki jo odstranijo ali poskušajo odstraniti, ne da bi pri tem vplivali na spremljevalne dejavnike trpljenja. Kako naj si torej razložimo dejstvo, da depresija danes pogosto nastopa kot glavni sovražnik človeštva, celo do te mere, da jo je Svetovna zdravstvena organizacija označila za pandemijo stoletja? Glede na vse, o čemer smo govorili do sedaj, razlogov za to ni težko razumeti. V dobi etopolitike in optimizirane družbe ima depresija posebno mesto med duševnimi motnjami. Kot razpoloženska motnja, običajno povezana z oslabeledostjo, psihomotorično upočasnjenostjo, nespečnostjo, pomanjkanjem pozornosti itn., je depresivna motnja simbol upadanja operativnih in vedenjskih zmožnosti človeškega bitja, ki ga poskuša preprečiti ali ozdraviti logika optimizacije. Zato v režimu optimalnosti depresija postane arhetipska duševna bolezen. Po eni strani depresija in oslabeitev življenjskih zmogljivost, ki jo povzroča, metonimično predstavljata površino, v katero posega zdravstvena logika, navdihnjena z načelom operativnosti. Po drugi strani pa je depresija zgolj halucinacija prav tiste zdravstvene logike, ki je od začetka do konca zasnovana kot odgovor na upad operativnih zmožnosti človeške živali.

52

Na podlagi doslej zapisanega lahko pridemo do nekaj zaključnih sklepov.

- 1) Družba normalizacije ter disciplinarni in regulativni aparati biooblasti so stremeli k nadzorovanju »svobode« človeškega subjekta, etopolitični aparati biooblasti v družbi optimizacije pa poskušajo doseči neomejen porast »svobode« človeške živali oziroma čim večjo širitev vedenjskih izbir in možnosti. S tem logiko družbene optimizacije uskladi z logiko ekonomske maksimizacije dobička, utemeljeno na pomnožitvi izbir in neomejenem opolnomočenju naše zmogljivosti. Družba optimizacije je torej inherentno kapitalistična družba.

- 2) V disciplinarnih in reguliranih družbah se je oblast ravnala po dveh simetričnih načelih pravne normativnosti in biopolitične normalnosti, v etopolitični družbi pa oblast privzema novo konfiguracijo in daje prednost načelu operativnosti. Etopolitična optimizacija si za cilj postavi maksimalno učinkovitost in je tudi sama učinkovit način nenehnega izboljševanja učinkovitosti družbene mašinerije. S tega vidika sodobne oblasti ne moremo več dešifrirati izhajajoč iz normativnosti in normalnosti (oziroma iz samovoljne oblasti in moči odločanja). Dandanes je ključ do razumevanja oblasti kategorija operativnosti.

- 3) V družbi normalizacije je biooblast proizvajala »podvrženost« človeških posameznikov, v družbi optimizacije pa proizvaja »depersonalizacijo« človeških vedenj, ki so ločeni od subjektivnih središč odgovornosti ter s tem segmentirani in izmerjeni glede na njihovo operativnost, kar jih opolnmoči in naredi bolj prožne. Prehod od »podvrženosti« do depersonalizacije spremlja drastično skrčenje virov, potrebnih za subjektivacijo, ki bi kljubovala desubjektivaciji, kot jo izvaja etopolitično vladanje. Posledica tega so paradokсне oblike, ki jih privzema upor. Ena on takšnih je brezdelje (*inoperosità*) – tema, ki je blizu nekaterim mislecom, ki so blizu Foucaultu. Tudi mikavnost tveganega, temačnega, škodljivega, ki Foucaultu osebno ni bila tuja, bi lahko razumeli kot obliko upora svobodi, ki jo danes dojemamo kot omejujočo zaradi njenih razdiralnih učinkov na subjektivnost.

Na koncu se moramo vprašati, ali niso zadnje raziskave, ki se jih je lotil Foucault, pravzaprav oblika upora sodobni etopolitični varianti biopolitike. Res je, da Foucault ni izrecno analiziral prehoda od družbe normalizacije v družbo optimizacije, zato pa lahko rečemo, da nenadna preusmeritev pozornosti k antičnim tehnikam produkcije sebstva in konstrukcije subjekta v zgodnjih osemdesetih letih prejšnjega stoletja kaže na obujeno urgentnost, ki jo je vzbudilo novo, čeprav nejasno zavedanje. Njegove zadnje raziskave se s tega vidika kažejo kot pionirski filozofski eksperimenti, h katerim se bomo morali prej ali slej vrniti.

Prevedel Rok Benčin

**Spekulativni materializem:
filozofija in politika**

Jan Völker*

Subjektivni materializem

Meillassouxjeva *L'inexistence divine*

V *L'inexistence divine*, neobjavljenem delu Quentina Meillassouxja, ki ga poznamo le po odlomkih, objavljenih v knjigi Grahama Hartmana, spekulativni realizem doživi nepričakovani preobrat: v teh odlomkih imata osrednjo vlogo možnost *vstajenja mrtvih* in *etika nesmrtnosti*.

Če se je v *Po končnosti* zoperstavil metafiziki kot sili, ki vodi k veri in ideološki iracionalnosti, gre Meillassoux v *L'inexistence divine* korak dlje s poskusom razprave o etiki, utemeljeni na ontologiji kontingence. A morda je genealogija drugačna: če si v spomin priključimo dejstvo, da je *L'inexistence divine* pravzaprav neobjavljena Meillassouxjeva disertacija, potem ima tematika etike morda pomembnejšo vlogo v projektu spekulativnega materializma, kot pa smo lahko sklepali po branju *Po končnosti*.¹ Kakorkoli že, odlomke v Harmanovi knjigi je pregledal Meillassoux in jih konceptualno uskladal s *Po končnosti*.

Ti odlomki zadevajo fenomenološke pojave, posebej takšne, ki radikalno spremenijo smisel tega, na kar se sprva naslavljamo kot na »svet«. Eden za drugim vzniknejo materija, življenje in misel, ki zaporedoma prinašajo radikalne spremembe. Poglavitno vprašanje pa je naslednje: kako dojeti te spremembe, ne da bi jih izpeljali iz tistega, kar je bilo pred njimi, in ne da bi jih zvedli na vzrok nekega učinka. Tematika teh Meillassouxjevih odlomkov je torej pojavitev radikalne novosti: kako razumeti nekaj novega v sferi pojavnosti brez redukcije na staro.

Pri tem sta zanimivi dve zadevi, ki ju bom razvil v nadaljevanju: 1) Če je *Po končnosti* poskus preobrata kantovskega korelacionizma in s tem preobrat splošnega kantovskega okvira, potem *L'inexistence divine* nadaljuje ta preobrat, toda

¹ Quentin Meillassoux: *Po končnosti: razprava o nujnosti kontingence*, prev. Samo Tomšič, Založba ZRC, Ljubljana 2011. (Op. prev.)

navznoter; v njej najdemo sistematični kantovski okvir, a tudi poskus popolne preobrazbe njegovega pomena. Ta notranji okvir je konstelacija materije, življenja, lepote in misli. 2) Če je *Po končnosti* poskušala vzpostaviti novo razumevanje absoluta ali absolutne misli, ločene od vsakršnega pojma subjekta, potem fenomenološka perspektiva *L'inexistence divine* postavlja v ospredje odsotnost subjekta. V tem oziru bo morda postalo nujno ponovno premisliti koncept spekulativnega realizma z vidika manjkajoče teorije subjekta.

Najprej bom poskušal rekonstruirati osrednje teme odlomkov. Ena ključnih besed je *pravičnost*, ki označuje materialno pojavitev neke univerzalnosti.² Pravičnost v kontekstu *L'inexistence divine* nastopa kot posledica aksioma kontingence kot edine nujnosti. Osrednja teza knjige *Po končnosti* namreč pravi, da je vse, kar je dano, v svoji danosti kontingentno, da pa je kontingenca sama po sebi nujna – je edina nujnost, ki jo lahko spoznamo in je absolutno veljavna. Ta racionalni koncept absoluta pridobimo z notranjim obratom načela, ki mu Meillassoux pravi korelacionizem. Gre za tezo, ki prevladuje vse od Kanta naprej in ki pravi, da je spoznanje absoluta nemogoče, saj je vsako spoznanje vezano na subjekt in s tem relativno. Meillassoux poskuša dokazati, da je korelacionizem, če noče postati idealizem, implicitno primoran postaviti absolutno predpostavko. Na tezo močnega korelacionizma, ki radikalizira Kantov argument in pravi, da ne moremo ničesar reči o nečem, kar je zunanje korelaciji misel-bit, idealizem odgovarja: drži, zunaj te korelacije ne obstaja nič. Korelacionizem se ne more strinjati, saj ne premore niti negativnega pogleda onstran korelacije. Odgovoriti mora, da o tem *ne moremo ničesar reči ali vedeti*, da pa je kljub temu mogoče, da tam nekaj obstaja. To pa pomeni, da mora korelacionizem priznati, da obstaja še ena absolutna možnost: da bi bilo vse lahko popolnoma drugačno. Kontingenca tako postane nujna, saj utemeljuje možno spoznanje danega.

58

Iz utemeljitve absolutna v kontingenci danega sledijo prav posebne konsekvence. Če je mogoče, da se vse brez razloga kadarkoli spremeni, potem vsi naravni

² Na tem mestu vidimo, kako Meillassoux tesno sledi Badiouju, pa tudi, kje stopi po svoji poti: Badiou pravičnost definira kot koncept v sferi politike: »Pravičnost pomeni preiskovati katerokoli situacijo z vidika egalitarne norme, ki potrjuje univerzalno.« (Alain Badiou, *Philosophy for Militants*, ang. prev. Bruno Bosteels, Verso, London, New York 2012, str. 29.) Ko politika kot postopek resnice udejanji univerzalnost, udejanji nezmožnost biti, da bi predvidela dogodek. Meillassoux pa to nerazmerje prevede nazaj v razmerje, saj pravičnost fenomene poveže z ontologijo kontingence.

zakoni izgubijo svojo konsistentnost, kar pomeni tudi, da bi mrtvi lahko vstali, tako kot je bilo nekdanj mogoče, da nastanejo materija, življenje in misel. Prvi ugovor proti temu »*anything goes*« bi lahko bil ta, da bi bilo v tem primeru vse v stanju kaosa in s tem stabilno, toda Meillassoux trdi, da absolutna kontingenca ne implicira nujno trajnega kaosa. Konsistenca empiričnih zakonov lahko obstaja, toda njihovo vzpostavitev moramo razumeti kot kontingentno. Vprašanje vstajenja je torej bolj zapleteno od preprostega »*anything goes*«.

Ključna beseda je torej *pravičnost*. Toda pravičnost lahko razumemo na dva načina. Prvi način, ki sem ga že omenil, združuje singularno in univerzalno, vendar pa se lahko pravičnost nanaša tudi na posebno *etično* razumevanje pravičnosti, v smislu uveljavljanja pravice ali popravljanja krivice. Svet, ki ga misli Meillassoux, je svet pravičnosti v obeh pomenih, zaradi česar moramo misliti vstajenje: »le svet ponovnega rojstva ljudi omogoči univerzalno pravičnost, saj izbriše celo krivico uničenih življenj«. (ID, 190)³

Če to etično hipotezo sprejmemo (zaradi predpostavk, na katerih temelji, kot bomo videli kasneje, je veliko vprašanje, kako in zakaj jo lahko sprejmemo), se seveda zastavi vprašanje, če je to pravičnost mogoče misliti. Moje razumevanje Meillassouxjevega odgovora je naslednje: mogoče jo je misliti, kar pomeni, da jo moramo misliti; če pa je mišljena, postane mogoča. Etični imperativ, povezan z nujnostjo absolutne kontingence, nas privede do zahteve, naj živimo v soočenju s to možnostjo. *L'inexistence divine* bi lahko prevedli tudi kot božansko življenje, kar bi pomenilo: »Živi v pričakovanju božanskega, čeprav veš, da ne obstaja!«

Za nas je vstajenje mrtvih nekaj, kar lahko mislimo le v okviru religije, drugače pa je povsem nerazložljivo. Zato se moramo najprej vprašati, kako je mogoče misliti novost, ki presega omejitve našega razuma. Pojavitev radikalne novosti je tako najpomembnejša naloga odlomkov *L'inexistence divine*. Kot sem že omenil, Meillassoux predstavi tri velike dogodke, vznik snovi, vznik življenja in vznik misli. V ta namen privzame tudi nujno možnost dogodka *ex nihilo*. Toda kako naj razumemo ta »*ex nihilo*«, če naj bo nekaj več kot le fraza, s katero zakrijemo pomemben problem, nekaj več kot le oznaka uganke?

³ Z ID označujem navedke iz Quentin Meillassoux: »Excerpts from *L'Inexistence divine*«, v: Graham Harman, Quentin Meillassoux: *Philosophy in the Making*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011, str. 175–238.

Argumentacija za svoje izhodišče privzame Russellov paradoks teorije množic. Postajanja ne moremo razumeti kot aktualizacijo množice možnosti, saj množica vseh množic možnosti ne more obstajati. Meillassouxjev argument je kočljiv. Ne gre za to, da bi morali odpraviti Boga in *privzeti*, da je bil svet nekako ustvarjen *ex nihilo*. Toda kje najti dokaz, da je stvarjenje *ex nihilo* mogoče, če ga nočemo preprosto predpostaviti? To možnost dokazuje tisto, kar je dano. Če lahko vznik *ex nihilo* razumemo kot presežek učinka nad vzrokom (ID, 177), potem ga lahko razumemo tudi kot presežek kvalitete nad kvantiteto. Ta presežek je dan sredi danega materialnega sveta:

O kvantiteti in kvaliteti se ne sprašujemo, saj njuna vsebina ne napotuje na nič drugega kot na vznik *ex nihilo* svoje biti. Absurdnost vprašanja, zakaj je rdeča rdeča, zadostuje za razkritje presežka postajanja nad vsakršnim zakonom, ki je v možnosti ustvariti nove primerke iz nič, primerke, ki jim pred njihovo pojavitvijo v svetu ne moremo pripisati nobene genealogije. O rdeči se ne sprašujemo, saj nam nobena materialna podlaga ne more pojasniti, zakaj je rdeča rdeča. [...] Neverjetno je, da je v grobi faktičnosti kvalitete neposredno dan neobstoj Celote. Faktičnost kvalitete namreč napotuje na svoj vznik *ex nihilo*, ki sam napotuje na odsotnost izvorne Celote, iz katere bi ga lahko izpeljali s popolno nujnostjo. (ID, 181)

Stvarjenje *ex nihilo* je torej dejansko navzoče. Meillassoux ta argument nato razvije v širšem kontekstu vznika življenja. Na tem mestu se sklicuje na razprave o vzniku življenja iz 19. stoletja. Na eni strani najdemo hillozoistično tezo, da že od začetkov obstaja animirana materija, po drugi strani pa je edina alternativa močan dualizem duše in materije. Kot pravi Meillassoux: »Rigidna alternativa, ki je služila kot opora Diderotovem prepričanju o univerzalni čutnosti, kot takšna še vedno drži: bodisi se odrečemo materialistični hipotezi in vzpostavimo nerazrešljiv dualizem med dušo in telesom, bodisi obdržimo bistveno enotnost in zahtevamo, 'da kamni mislijo'.« (ID, 182)

60

Alternativa, ki jo razvije Meillassoux, zato da bi se izognil tej slepi ulici materializma, ne zadeva le mišljenja vznika življenja kot dogodka *ex nihilo*, ampak tudi trditev, da ta vznik retroaktivno reorganizira strukture materije. Da je »v učinku nekaj več kakor v vzroku« (ID, 177) morda pojasni vznik, toda pojasniti moramo tudi, kako ta »nekaj več« transformira materialne zakone – šele tako dobimo racionalno razlago vznika. Vznik življenja ima torej svojo kvalitativno in svojo

kvantitativno plat, pri čemer kvalitativni vznik retroaktivno spremeni pogoje, s katerimi prej ni bil povezan.

Takšna razlaga vznika življenja se izogne slepim ulicam alternative med dualizmom (ki pravzaprav niti ni bila prava alternativa) in tezo o animirani materiji. Tu ni šlo za pravo alternativo, saj hילוizem, teza o animirani materiji, vodi k nujnosti pojasnila različnih intenzivnosti življenja. Meillassoux se sklicuje na Bergsona, ki je bil kritičen do intenzivnosti, saj te »z matematično kontinuiteto zgolj zakrivajo kvalitativno diskontinuiteto« (ID, 182). Potemtakem obe razlagi, hילוizem in dualizem, vodita v metafiziko. Življenje predstavlja zagato vsake teorije imanence, ki si prizadeva pojasniti pojavitev novega. Naj v zvezi s tem izpostavim tri zanimivosti: 1) Stvarjenje *ex nihilo* ni le vprašanje *neke* pojavljajoče se kvalitete, ampak pojavitev kvalitete kot takšne in njen retroaktivni vpis v kvantiteto. 2) S tega vidika se izkaže, da alternativa med dualizmom in hילוizmom sploh ni alternativa in 3) da se v razlagi življenja na prav poseben način ponovi vprašanje kontingence zakonov. Ne gre le za to, da moramo pojasniti kontingentno novost, ampak moramo pojasniti tudi konsistentnost zakonov glede na njihovo splošno kontingentnost.

Na tej točki si moramo v spomin priklicati dejstvo, da Meillassouxjev projekt meri na zavrnitev korelacionizma in bolj ali manj eksplicitno zavrnitev kantovstva. Toda *L'inexistence divine* gre še korak dlje in spekulativni realizem spremeni v kar najbolj zvest obrat Kanta. Ta obrat izvrši v dveh stopnjah. Prva stopnja, ki jo najdemo v *Po končnosti*, pripravi nov teren za premislek absoluta: namesto priprave prostora za religijo s preusmeritvijo metafizike, ki omogoči vero in obenem pokaže njeno nujnost, metafiziko prikrajša za njeno jedro, saj je absolut prestavljen v svet *absolutne kontingence*, s čimer se odpre prostor za verovanje v tisto, kakor bo kasneje trdil Meillassoux, za kar vemo, da ne obstaja. Ta ontološki obrat Kanta nas pripelje do druge stopnje, do ponovitve *glavnega* Kantovega problema, s katerim se je spopadal v mnogih svojih knjigah, namreč problema razumevanja vznika življenja kot novosti brez njegove redukcije na neki predhoden vzrok. Kantov najbolj dovršen odgovor na to vprašanje najdemo v njegovi tretji kritiki, deloma v kontekstu vprašanja lepega in deloma v kontekstu vprašanja etike. Oba odgovora seveda sodita skupaj, poskušal pa bom pokazati, da transcendentni obrat konec koncev motivira prej nerešljivo vpra-

šanje življenja.⁴ Kako naj razložimo življenje, ne da bi ga zvedli na kakšno predhodno metafizično entiteto (npr. animirano materijo) ali kvaliteto (Boga)? To vprašanje bi pravzaprav lahko zastavili tudi na naslednji način: kako pojasniti dano singularnost brez predpostavljene vnaprej vzpostavljene univerzalnosti (*Allgemeinheit*) ali zakona, ki bi to singularnost že impliciral kot možnost. Te singularnosti ne moremo preprosto izpeljati, prav tako pa je ne moremo kar tako sprejeti kot nekaj nenavadnega, česar po doslej znanih zakonih ne moremo pojasniti. Kar potrebujemo, je pojem te čudne reči, ki se pojavlja zunaj vsakršnega zakona. Če zakon vseh zakonov, zakon, ki pojasnjuje vzpostavljanje zakonov, ne more pojasniti vznika nove singularnosti, smo postavljeni v zelo težaven položaj. Morali bi namreč trditi, da kljub naravnim zakonom in zakonom zakonov naletimo na nekaj novega, neko neopredeljivo novost, ki pretrga verigo teh zakonov. To bi nas postavilo pred razcep med novostjo in zakonom zakonov, na katerega bi se lahko odzvali le s trditvijo, da sicer obstajajo naravni zakoni in zakoni, ki pojasnjujejo kontinuiteto in razmerje zakonov, če pa se pojavi nekaj novega, kar ne sodi v to verigo, imamo dokaz, da obstaja še višji zakon, zakon zakona zakonov oziroma Bog. Obe razlagi sta torej nezadostni: novosti ne moremo pojasniti ne kot posledico danega ne kot nekaj, kar nima nobene zveze s splošno idejo zakonov (pojavljanja). To pa je prav vprašanje Kantove tretje kritike.

Na tem mestu torej najdemo nenavadno vrnitev Kanta. Prav Kant je bil tisti, ki je poskušal obrniti razmerje med subjektom in objektom, posledica tega obrata pa je bilo srečanje s pojavitvami nenavadnih reči ali dogodkov, ki so zaznamovali novost v območju transcendentnega in jih iz njega ni bilo mogoče izpeljati. Po Kantu se namreč osrednji zakon koherence imenuje narava, posebna novost ali radikalna sprememba pa je prav življenje. Življenje je v korelaciji z lepoto, saj zaznamuje tisto notranjo razliko *objektivnosti* narave, ki jo lepota zaznamuje na strani *subjekta*. Zaradi transcendentnega obrata – objekti sledijo zakonu subjekta – na obeh straneh najdemo notranji zasuk. Razlika na strani objektov in narave ni le objektivna, ampak jo moramo razumeti kot objektivno razliko za transcendentno subjektivnost, kot razliko znotraj same transcendentne subjektivnosti. Obenem je torej subjektivna razlika ali razcep. Lepoto, ki je subjektivni pojav, pa po drugi strani ne smemo razumeti zgolj kot subjektivno, saj razcep lepote razcepi subjektivnost in zato ne more biti zgolj subjektiven.

⁴ To je osrednji argument moje knjige o Kantu, *Ästhetik der Lebendigkeit: Kants dritte Kritik*, Wilhelm Fink, München 2011.

Lepota torej zaznamuje objektivni razcep v subjektivnosti, saj zaznamuje razcep, na katerem temelji subjekt. Tu se zastavi vprašanje etike: ker gre za razcep, ki utemelji subjekt, ki ga ne moremo najti v naravi in ki nima temelja v nobeni metafizični entiteti, je subjekt subjekt šele, ko obudi svoj temeljni značaj. Živeti moramo na način, da obujamo razcep subjektivnosti, saj subjektivnost nima nobenega drugega temelja. Na tem mestu bi se lahko vprašali: zakaj bi Kant to povezal z moralnim dobrim? Prav to namreč naredi, ko lepoto označi za simbol moralno dobrega. Vse to lažje razumemo, če uporabimo izraz »pravičnost«, ki ga uporablja Meillassoux. Pravičnost je ime razmerja tega ne-razmerja. Zakon in singularnost, narava in življenje, razcep in subjektivnost – v vsakem od teh primerov najdemo problem razmerja. To razmerje moramo misliti kot razmerje med dvema nepovezanima poloma, ki pa ju brez razmerja ne moremo razumeti. Pravičnost je ime tega razmerja brez razmerja.

Vidimo torej, da se v Meillassouxjevi interpretaciji natančno ponovi kantovska struktura. Nenavadno je, da obrat transcendentalnega okvira Meillassouxja privede do istih problemov, s katerimi se je soočal Kant.

Toda kje pri Meillassouxju najdemo sistemsko mesto lepote? Po Meillassouxju lepota izhaja iz zvestobe etiki. V svoji zvestobi spoznanju o nujnosti kontingentnosti vsega danega, zaradi katere je vstajenje mrtvih mogoče kot kontingenten dogodek, spekulativni materialist ni fatalist, ki čaka na prihod novega človeštva. Ker je nujnost kontingence misel, jo lahko vzdržujemo le kot mišljenje, zaradi česar ne more zapasti v verovanje, ampak potrebuje nenehno miselno potrditev, ki jo vzdržuje. Gre za potrditev, da bi bile stvari lahko v vsakem trenutku drugačne kot so, s čimer pa je že anticipirana možna sprememba. Opozoriti moramo, da je ta anticipacija aktivna. Anticipacija spremembe jo zadrži v območju možnega, s tem pa se sprememba lahko kontingento tudi uresniči.

63

Kontingentno sovpadanje upanja in biti pa je tisto, kar po Meillassouxju Kant opiše kot lepoto. Področje lepote je pri Kantu tesno povezano z območjem etike; most, ki ga zgradi med njima pa sloni na vprašanju simbola. Ker lepo razume kot simbol moralno dobrega, Kant s simbolom poveže obe področji. To stališče privzame tudi Meillassoux: povezavo med bitjo in vrednoto ali bitjo in mislijo anticipira območje simbola. Po Meillassouxju v našem času, po koncu starih simbolnih redov, iščemo nov simbol, ki bo zmožni vzpostaviti to povezavo. Kozmološki simbol kot skladje univerzuma in zemlje se je zlomil pod vplivom

znanosti. Preobrazil se je v romantični simbol skladja med človekom in naravo, ki ga je zaradi njegovih pomanjkljivosti nadomestil zgodovinski simbol, koncu slednjega pa smo priča v našem času. Za razliko od vseh prejšnjih simbolov, ki so bili po Meillassouxju odvisni od metafizike, bo nov simbol, ki bo vzniknil iz nujnosti kontingentnosti vsega danega in bo odvezan metafizike, povezal nič več metafizični absolut z etiko v svetu pojavov. Ta simbol je fenomenalni znak možne pojavitve pravičnosti. Pojavitev novega simbola anticipira pojavitev univerzalnega, torej pravičnosti.

Po eni strani se torej posredno ponovi Kantovo razumevanje lepote kot simbola moralnosti. Lepota po Meillassouxjevi priredbi ni več simbol, ampak ustreza fenomenalni pojavitvi univerzalnega, ki sledi simbolu. Pojavljajoči se simbol – z drugimi besedami – anticipira prihajajočo lepoto pravičnosti. A tu ne gre le za kantovstvo, saj zgodovina simbola, ki jo razvije Meillassoux, močno spominja na heglovski strukturo. Pri Heglu najdemo delitev na simbolno, klasično in romantično obliko umetnosti. Za *simbolno* umetnost je značilna dvojnost in neustreznost med čutnostjo in pomenom, za *klasično* razmerje ekvivalence, za *romantično* pa ponoven razkroj in dokumentiranje tega razkroja. Meillassoux obe tradiciji postavi v razmerje: v kantovskem kontekstu poudarek na zgodovini simbola deluje kot heglavska kritika. Ko pa vse tri tipe simbolov označi za metafizične, Meillassoux heglavskemu stališču nameni kantovsko kritiko. V obeh primerih velja, da je absolutna metafizična forma identiteta identitete in ne-identitete. V nasprotju s to opustitvijo razlike Meillassoux predlaga vključitev kantovskega in heglavskega stališča v tisti trenutek zgodovine simbola, v katerem novi simbol vodi k lepoti kot sovpadu mišljenja in biti v *obliki pravičnega dejanja*.

64

Lepota in pravičnost, zgodovinskost in dejanje ter možno vstajenje mrtvih. Kako naj pojasnimo osrednjo vlogo vprašanj življenja in lepote v filozofskem sistemu, ki poskuša misliti racionalni absolut? Ključno vprašanje je, ali med konstrukcijo takšnega sistema, ki samega sebe razume kot materialističnega, in vprašanjema lepote in življenja, obstaja nujna povezava. Vnaprej pa moramo zavreči dva ugovora zoper relevantnost tega vprašanja.

Prvi ugovor pravi, da je vprašanje življenja osrednje vprašanje vsake filozofije, saj se mora vsaka filozofija dotakniti vprašanja, kako si želimo živeti, torej vprašanja etike. Toda spekulativnega realizma ne smemo prehitro zlititi z vprašanjem etike. Meillassoux meri na možnost vznika življenja kot takšnega, neodvisno od

njegovih specifičnih dimenzij, medtem ko je smisel vprašanje etike posledica razmerja med ontologijo in fenomenologijo. V *L'inexistence divine* namreč najdemo izrecno trditev, da je ontologija temelj etike. Ne gre torej za etiko v pomenu vprašanja, kako želimo živeti sredi danega, ampak za etiko v smislu možne zahteve po univerzalnem. Kljub temu pa bi kdo lahko še zmeraj trdil, da se vprašanja življenja in etike dotakneta ontologije le, če bit izenačimo s *physis*.

Drugi ugovor bi lahko navrgel, da ima vprašanje življenja v sodobnih razpravah ključno vlogo in da je z napredkom bio-znanosti to vprašanje postalo velika ovira za materializem. Spekulativni materializem bi v zvezi s tem lahko zopet igral na ontološko karto ter se skliceval na kontingentnost vsega danega, s čimer bi zavrnil pomembnost sodobnih dognanj.

Ko zavrremo oba ugovora, moramo priti do sklepa, da teme življenja, lepote in etike zaznamujejo križanje ontologije in fenomenologije. Zdi se, da brez vprašanja življenja spekulativni materializem samega sebe ne more razumeti kot materializem. Najprej je torej nujno zastaviti vprašanje, zakaj in kako življenje in lepota omogočita most med ontologijo in fenomenologijo. Drugo vprašanje pa zadeva sistematično spregledano točko v razpravah o spekulativnem realizmu. Slepa točka morda ni le izpustitev, ampak opustitev, načrtovana odsotnost. Toda kljub vsemu: kdo je *subjekt* tega življenja, te etike, te lepote? Ali obstaja subjekt spekulativnega realizma? Nekateri bi lahko trdili, da je to vprašanje nesmiselno, saj projekt spekulativnega realizma temelji prav na ideji razvitja koncepta absolutnega v mišljenju in to prav brez nujne odvisnosti od kakršnegakoli subjekta. Celoten projekt meri na ločitev objekta in subjekta (korelacionizem je bil vladavina subjekta). Zakaj bi torej vztrajali pri subjektu?

Lahko se strinjamo z namero spekulativnega realizma, da je nujno misliti absolut, toda morda to mišljenje zahteva prav novo mišljenje subjekta. Absoluta morda ne moremo misliti brez drugačnega pojma subjekta, ki bi se razlikoval od korelacionističnega.

Toda možen je še en ugovor na zgornje vprašanje: očitno je, da obstaja subjekt *etike absoluta*, tisti subjekt, ki v svojih dejanjih udejanja *božji neobstoj*. Naše drugo vprašanje lahko na podlagi tega združimo s prvim in ga zastavimo bolj natančno: je subjekt, ki udejanja nujnost kontingence vsega danega, eden in isti? Je subjekt eno? Eno, ki bi imelo navsezadnje ontološki status?

Dvoumnost vitalizma

Jasno je, da je Kantova poanta ravno nasprotna: problem vprašanj življenja in lepote je prav problem subjektivnosti, kljub temu, da v tretji kritiki – kjer Kant razpravlja o teh vprašanjih – zasledimo prehod od čiste transcendentalne subjektivnosti k subjektivnosti, ki ni predpostavljena. V *Kritiki razsodne moči* se končno pojavi problematični subjekt, brez katerega ne bi bilo mogoče zagovarjati univerzalnosti estetske sodbe. Subjektivnost je tokrat povezana z obstojem ali občutkom ugodja, ki v območju danega zaznamuje točko ne-objektivnosti. Estetski subjekt izraža svojo razliko od vsega objektivnega. Toda ker je za Kanta območje danega narava, lahko subjektivnost razumemo tudi kot točko razlike v naravi, kjer se narava razlikuje od same sebe. Takšna zastavitev odpira osrednjo dvoumnost: je subjekt v pomenu človeškega življenja del narave, kakor tudi duh, ki je njena notranja razlika, ali pa je subjektivnost ne-naravna, a vseeno nedoločljiva razlika?

To dvoumnost bom v terminih, ki niso kantovski, razumel kot razliko med vitalizmom in materializmom. Vitalistično stališče (pri Kantu) bi bilo, da se narava razlikuje od same sebe in da je ta razlika v jedru (njene) biti. Toda zakaj bi drugo možnost označili za materialistično? Zato ker Kant v svojem poskusu razvitja pojmov življenja in lepega obenem vztraja pri neskončni sodbi: jedro življenja in lepega lahko določimo le na negativen način, čeprav zares obstaja. Življenje obstaja prav kot ne-naravno. Lepota je občutje ne-objektivnega značaja, medtem ko je za življenje značilna njegova nezvedljivost na konceptualne zakone narave. Razlike od same narave torej ne moremo objektivno določiti.

66

Kant takšno razumevanje življenja razvija kot neposredno posledico nemožnosti razlage življenja na stari način zvajanja življenja na posebni element narave ali na dualizem. To pomeni, da ima enako izhodišče kot Meillassoux, a iz njega povleče drugačne sklepe. Stara razlaga življenja je morala, če se ni hotela zaplesti v dualizem, izpostaviti poseben element narave, od katerega je življenje odvisno. Glede na to, da je bil stari način razumevanja implicitno vedno aristotelovski, saj je predpostavljal dano entiteto narave – *physis*, imamo dobre razloge, da Kantovo tretjo kritiko vidimo kot temelj revolucije materialistične misli. Življenje prvič postane nezvedljiva kvaliteta, ki ni entiteta v naravi, ampak svoj lastni člen, ki ga ne navezujemo na dualizem. Življenje kaže pot materializmu

brez objekta. Metoda, ki omogoča razumevanje življenja kot ne-naravnega vznika iz narave, pa je neskončna sodba.

Spomnimo se na izhodiščni argument: pri Kantu ostaja neodločeno, ali ta nezvedljiva kvaliteta kljub vsemu pripada naravi, na primer kot njen notranji razcep, ali pa ta kvaliteta ni le nezvedljiva, ampak je z naravnimi zakoni sploh ne moremo pojasniti. Po Kantu je vse, kar je, le narava in pa razumevanje narave ter regulacija tega razumevanja. Ker ne pozna ontologije, ki bi mu omogočila razlikovanje med izkustveno naravo in drugačno stopnjo biti, Kant obeh področij – eno narave in razliko od nje – ne more obdržati narazen. Zato pa lahko Kantu priznamo filozofski odpor do redukcije razlike na eno narave. Nakazal je, da se bo filozofija morda morala upreti skušnjavi ponovnega vpisa razlike od narave nazaj v naravne zakone.

To dvoumnost moramo torej (naj spomnim, da to niso kantovski izrazi) razumeti kot dvojno možnost vitalizma in materializma pri Kantu. Kot prvo razliko med obema bi lahko poudarili vprašanje gibane substance (narave, ki se razlikuje od same sebe). Vitalistični so tisti sistemi, ki se posredno ali neposredno sklicujejo na eno in isto substanco *kot postajanje*. Vitalistična logika vznik življenja poveže z gibanjem (četudi skozi razcep) substance, s čimer vzpostavi neposredno zvezo med njima. Za razliko od tega materialistična misel ne more kar tako zanikati te verige, saj lahko zapade v dualizem. Ker se izbira med hילוizoizmom in dualizmom izkaže za neizborno, mora materialistična misel Kantovo poanto iz implicitne preobraziti v eksplicitno. *Materialistična logika mora prekinjati samo sebe, saj bi v nasprotnem primeru postala stabilna logika, ki bi omogočala stabilno kavzalnost med substanco in življenjem, med ontologijo in fenomenologijo*. Na neki način Meillassoux to prav dobro razume: ni dovolj, da materialistična logika razloži absolutno kontingenco, ampak mora razložiti tudi relativno stabilnost, saj bi sicer zgolj vztrajala pri popolnem kaosu danega. A popolni kaos ni nič drugega kot anarhistična metafizična razlaga: vse se spreminja v vsakem trenutku – z gotovostjo lahko rečemo le, da ne obstaja nič stabilnega. Kar pa je čista stabilnost.

Vrnimo se h Kantu. Če drži, da Kantov sistem ne dopušča prekinitve lastnega sistema (torej sistemske spremembe samega sebe brez predhodno obstoječega razloga), bi morali sklepati, da ostaja implicitno vitalističen, saj ne omogoča nobenega sredstva za izključitev vitalizma. To pa bi že predpostavljalo, da sistematična misel sama po sebi teži k obratu v vitalizem ter da je naloga materi-

alizma priskrbeti sredstva, s katerimi bi ta zdrs lahko preprečili. Ali to pomeni, da je vitalizem naravno stanje teorije? Drži, a s tem bi naturalizem že opisali z vidika materializma. Ločeno od materialističnega vidika se nič ne zgodi, saj je vitalizem navsezadnje ena sama stabilnost. Nič novega se ne zgodi. Le z materialističnega vidika lahko torej potrdimo obstoj druge, vitalistične misli. Le iz spremembe v naravi se lahko vzdigne misel in prepozna drugo misel.

Če sprejmemo to hipotezo, se zastavita dve vprašanji. Prvo se nanaša na povezavo, ki je bila pri Kantu navzoča le implicitno. Gre za povezavo med paroma materializem/vitalizem in subjekt/objekt. Trdili bi lahko, da Kant v tretji kritiki subjekt razveže od objekta, in to na način, da subjekt postane ne-transcendentalni subjekt. Subjekt estetskega ugodja nima objektivne ustreznice, saj je to ugodje ne-objektivno. Zaradi tega Kant v tretji kritiki razveže subjekt od objekta, kar odpira vprašanje, ali naj to razumemo na vitalističen – subjekt je vpisan v objektivno naravo kot njen razcep – ali materialističen način – na kar kaže naša teza: filozofski poskus sistematično ne-zapreti sistem materializma. A nejasnost je pri Kantu skrita globlje. Implicitno smo kantovsko strukturo razumeli kot zavrnitev starejših pojmovanj hילוizma (animirane snovi) in dualizma, toda Kantovo argumentacijo lahko razumemo kot vpeljavo nekakšne neoprijemljive sile v naravo, v čemer bi lahko videli tudi poskus mišljenja *subjektivnosti narave*. Po drugi strani pa nas to v skladu s kantovskim zasukom spominja na neke vrste notranji dualizem: v naravi naj bi obstajala neka posebna sila. Toda, ali je ta sila subjektivna ali objektivna? Kant dejansko preseže tako staro dualistično stališče, ki razlikuje med materijo in animacijo, kot tudi staro vitalistično stališče, po katerem vsaj del materije animira notranja objektivna sila. Prav tako preseže dualizem med subjektom in objektom. Iz Kantovega vidika mora namreč stari materializem izključiti vprašanje subjekta, saj bo v zadnji instanci subjekt postal metafizična zahteva. Stari vitalizem pa mora na določeni točki opustiti materializem, saj mora trditi, da v naravi obstaja nekakšna notranja sila, ki je ne moremo zvesti na snov.

68

Zastaviti moramo tudi vprašanje statusa same dvoumnosti. Moramo eno od strani izključiti, če se želimo postaviti na drugo?

Če se ozremo po sodobnih razpravah, opazimo, da zavračajo obe stališči. Nekateri se ne bi strinjali, da mora materializem izhajati iz substance, drugi pa se ne bi strinjali, da vitalizem in materializem ne gresta skupaj. V zvezi z vpra-

šanjem življenja menim, grobo rečeno, da možnost nestrinjanja z neposrednim razmerjem med materializmom in določeno splošno objektivnostjo (kot objektivno substanco), pa tudi možnost nestrinjanja z neposrednim razmerjem med subjektom in vitalizmom, izhajata iz Kantove dediščine. Na to bi lahko odvrnili: drži, toda Kant izhaja iz vprašanja življenja in s tem že zapade logiki danega ter že sprejme naravo kot dano entiteto, s čimer globoko zabrede v aristotelovsko dilemo. V določeni meri je Kant sprejel življenje kot dano kvaliteto. Res je, da Kant izhaja iz danosti, in sicer danosti lepote v naravi in uganke življenja. Toda »lepota« in »življenje« sta pojma razlik v danem. Dejansko izhaja iz nedanosti sredi danega, s čimer vsem nadaljnjim filozofijam ponudi možnost zanikanja neposredne zveze med materializmom in objektom ter med vitalizmom in subjektom. Pri Kantu lahko razberemo naslednjo implikacijo: para vitalizem/materializem ne moremo prevesti v par subjekt/objekt, prav tako pa materializem ne izključuje nujno vitalizma in obratno. Ker stvari na tem mestu ostajajo odprte, ne moremo pristati na vitalistično subjektivnost ali na objektivno substanco. Dvoumnost je prav v kritiki nasprotja med (starim) materializmom in (starim) vitalizmom, s katero Kant nasprotje preobrazi v neodločljivo dvoumnost, v kateri življenje sledi ne-objektivni logiki, ki jo lahko razumemo le subjektivno. Povezava z »naravo« kot konceptualnim ozadjem te dvoumnosti prinaša tvegane stabilizacije te logike. Zaradi tega lahko dvojnost materializma in vitalizma pri Kantu razumemo kot naddoločeno z vitalizmom.

Če to kantovsko mrežo apliciramo na sodobne razprave, opazimo, da je zmožna zajeti širok razpon sodobne teorije. Dvojna opustitev teh nasprotij, ki jo je izumil Kant, strukturira velik del sodobne teorije, ki je s tega vidika vsa kantovska. Del nevroznosti bi lahko označili za materialistično. Nevroznanost poleg tega trdi, da ima odgovor na vprašanje subjekta kot subjekta. Nekatera lacanovsko-marksistična branja poskušajo znova vpeljati dialektiko v naravo, s čimer materialistično razlago prepletajo s pojmom subjekta. Vsa ta preseganja tradicionalnih nasprotij se osredotočajo na eno neodločljivo točko: subjekt je in ne moremo ga zvesti na materijo, čeprav ni nič drugega kot materija. Kolikor je v izhodišču teh poskusov figura narave, točko neodločljivosti subjekta lahko ali pa ne ponovno vpišemo v naravo. Toda narava je dana entiteta in dokler ne moremo pojasniti absolutno novega, ta neodločljivost tvega stabilizacijo.

Problem je v tem, da če je bila Kantova operacija v resnici implicitno vitalistična, so v določeni meri vitalistične tudi tiste teorije, ki delujejo na podlagi Kantove

opustitve nasprotij. Implicitni vitalizem pripisujemo vsaki teoriji, ki ne premore sredstev, s katerimi bi pokazala, da se njena osnovna figura ne nanaša na eno, zaprto entiteto. Izraženo še bolj neposredno: vitalistična je vsaka teorija, ki ni zmožna aktivno preprečiti, da bi jo razumeli kot teorijo ene forme, gibanja ali razmerja, saj bo konec koncev morala priznati, da ta ena forma, gibanje ali razmerje pojasnjuje ne le bit, temveč tudi postajanje.

Vitalistična naddoločenost na novo strukturira polje sodobne teorije: materializem, ki izhaja iz dane entitete je nerazločljiv od vitalizma. Radikalnejši vitalizem ne bo le integriral subjekta v naravo, ampak bo tudi objekt očrtal kot oživiljen. Pred Kantom je materializmu objekta nasprotoval vitalizem razlike med animirano in neanimirano snovjo, ki je moral odpreti prostor subjekta v naravi. Po Kantovi opustitvi pa si nasproti stojita dve drugačni strani: na eni najdemo možnost vitalizma objekta, katerega najboljši primer je »vibrirajoča snov«, izraz, ki ga je skovala Jane Bennett sklicujoč se na »materialni vitalizem« Deleuza in Guattarija,⁵ na drugi pa povsem novo možnost, ki jo razvijajo dela Alaina Badiouja in Slavoj Žižka. Na tem mestu naj spomnim le na Badioujevo zavrnitev Deleuzove ontologije kot vitalistične. Badioujev materializem je eksplicitno antivitalističen, saj je usmerjen proti vsakršni ontologiji enega.

Toda vrnimo se k Meillassouxju. Rekli smo, da ne drži, da v spekulativnem realizmu ni prostora za vprašanje subjekta. Nasprotno, obrat k etiki skupaj z vprašanji dejanja in anticipatorne produkcije pravičnosti gotovo implicira postavitev tega vprašanja. Prav na začetku *Po končnosti*, kjer je očrtan problem korelacionizma, Meillassoux trdi, da slednji ne le onemogoči mišljenje objekta ločeno od njegovega razmerja do subjekta, ampak tudi, da ni zmožen misliti subjekt ločeno od njegovega razmerja do objekta. Motili bi se, če bi mislili, da spekulativni realizem ne naslavlja vprašanja subjekta, drži pa, da je to vprašanje zastavljeno na poseben način, ki prinaša določen problem. Meillassoux kritizira transcendentelni subjekt kot subjekt, ki je vedno postavljen v svet, ki je neločljiv od svojega telesa in ki kot pogoj spoznanja preprečuje možnost absolutne vednosti. Ta interpretacija transcendentalnega subjekta je morda zmotna, toda Meillassouxjevo branje kljub temu opozori na pomemben problem. Drži namreč, da pri Kantu obstaja dvojnost subjekta, dvojnost transcendentalnega subjekta

70

⁵ Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham in London 2010, str. x.

in subjekta tretje kritike. Toda pri Meillassouxju subjekt udejanja absolut, ko deluje v skladu z etiko, ki je osnovana na absolutni nujnosti kontingence. Točka univerzalnosti je desubjektivirana. Zato udejanjenje takšnega absoluta zaznamuje možno ekvivalenco med ontologijo in fenomenologijo, ta ekvivalenca pa se imenuje lepota. To ekvivalenco lahko razumemo kot subjektovo kontingentno udejanjenje absoluta. Ker pa ontologija kontingence pride pred subjektom, ta subjekt ni subjekt ontološkega postajanja, ampak neposredna ekvivalenca začetne točke postajanja. Ustreza dvojnosti, ki jo Meillassoux pušča neodločeno (načelo faktičnosti): ali je teza o nujnosti absolutne kontingence vsega danega kot izjava tudi sama dana in s tem kontingentna? Meillassoux to vprašanje pusti neodločeno, zato lahko le razmišljamo o dveh možnostih. Če je teza o absolutni kontingenci sama na sebi absolutno kontingentna, potem *nič* ne bi bilo dejansko izrečeno in nič se ne bi zgodilo. Če pa je ta teza nujna, potem mišljenju ponuja le en tip subjekta – tistega, ki udejanji nujno kontingenco. Eno življenje, en subjekt. Na tem mestu lahko na drugačen način uporabimo dobro znani argument o retroaktivnosti: odsotna mnogoterost subjekta retroaktivno totalizira ontološko osnovo, na kateri je bila utemeljena. Meillassouxjev argument torej obnavlja kantovsko dvojnost na globlji ravni: ne gre več za neodločljivost v zvezi z naravo, ampak za neodločljivost samega absoluta. Subjekt, ki vznikne iz te absolutne neodločljivosti kljub vsemu dokaže, da je ta absolutna točka *ena* in totalizirana. Če so torej Kantov projekt in njegovi nasledniki vitalistično naddoločeni, potem Meillassoux predstavlja ničto točko vitalistično-materialističnega praga. Tudi moj argument kaže v isto smer: gledano nazaj z vidika fenomenološko-ontološke ekvivalence, v njegovem projektu najdemo bit kot eno.

Če to drži, potrebujemo teorijo subjekta, ki ne bi retroaktivno totalizirala ontologije. Meillassoux se seveda zaveda, da ne more izhajati iz dveh ali treh substanc. Če bi tvorile glavno načelo biti, bi jih morali razumeti kot eno. Zato začne z danim in se vrne k načelu, ki je na sebi brez substance, načelu brezsubstančnosti vsega danega. Toda iz tega načela sledi enotnost vsega danega, ki je v kontingentnosti vsega. Z načelom brez substance torej zapademo v strukturo, ki poenoti vse, kar je dano.

Tega pa ne moremo kar tako označiti za vitalizem. Najprej zaradi tega, ker ne zahteva strukture ontologije postajanja, ki je v nasprotju z materializmom, ki mora staviti na množstvo dogodkov pa tudi na množstvo subjekta. Problem je v tem, da tak materializem ni dan. *Je trditev o tem, kar ni dano.* Materializem su-

bjekta se torej odtegne danemu, medtem ko zahteva, usmerjena k danemu, nujno postane tudi trditev o stabilnosti v procesu med ontologijo in fenomenologijo. Meillassouxjeva trditev je v zadnji instanci trditev o danem. Zaradi tega razloga ima vprašanje življenja v njej posebno vlogo. Za razliko od tega pa za materializem subjekta nikakor ni gotovo, da bi morala ontologija pojasnjevati dano.

Pri Meillassouxju torej najdemo ponovitev kantovske točke neodločljivosti med materializmom in vitalizmom, za katero menim, da je sama notranje vitalistična. Izhajajoč iz tega bi lahko radikalizirali načelo vitalizma: vitalistične niso le tiste teorije, ki se sklicujejo na gibano in gibajočo se substanco, ampak tudi tiste, ki zatrjujejo kontinuiteto med ontologijo in fenomenologijo. Dano je zmeraj *physis*, zato bo vsakršna kontinuiteta med ontološkim in danim afirmirala dano kot *physis*. Materialistična pa so tista mišljenja, ki omogočajo mnogoterost subjekta, s čimer preprečujejo, da bi bilo dano in nedano mišljeno kot eno. Materializem se torej zanaša na rez misli, ki nima nikakršne stabilnosti. Ne Kant ne Meillassoux ne želita sprejeti te odločitve.

Prevedel Rok Benčin

Jason Barker*

Nazaj v šolo: politično branje Althusserja

Serijska konferenca o »ideji komunizma«, ki se je pod vodstvom Slavojja Žižka začela leta 2009 na Birkbeck College, je uspešno utrdila »mednarodno vnemo«¹ althusserjanskih študij.² V zadnjem času se je pojavilo tudi lepo število posthumnih izdaj in komentarjev Althusserjevih del, kar omogoča ponoven premislek očitno neizčrpane »dediščine« francoskega komunističnega filozofa. Objava angleškega prevoda *On the Reproduction of Capitalism* spomladi 2014,³ po več kot dvajsetih letih, ki vsebuje tudi »Ideološke aparate države« (IAD), spis, ki je Althusserja izstrelil v orbito angleško govorečega akademskega sveta ter poskrbel za njegovo splošno razvpitost, in nedavna objava knjige Warrena Montaga *Althusser and His Contemporaries*⁴ obujata razpravo o recepciji Althusserja v teoriji kulture, filozofiji in kritiki. »IAD« zavzema posebno mesto v knjigi, katere namen je razbliniti predstavo o Althusserju kot o »funkcionalističnem« teoretiku ideologije. Pravzaprav bi morala že knjiga *The Humanist Controversy*⁵ zasejati močan dvom v splošno sprejeto povezovanje Althusserja s strukturalizmom. Presenetljivo je namreč, kako malo se je spremenila predstava o Althusserju kot o marksistič-

¹ Alain Badiou: »Althusser: subjektivno brez subjekta«, v: *Id., Kratka razprava o prehodni ontologiji / Očrt metapolitike*, prev. Samo Tomšič et al., Založba ZRC, Ljubljana 2010, str. 239.

² Konferenca »Ideja komunizma v Seulu«, ki je bila v korejščini, da bi se izognili kršitvi antikomunistične zakonodaje, oglaševana kot »Badiou/Žižek filozofski dogodek«, je bila četrto tovrstno srečanje po Londonu, Berlinu in New Yorku. Organizirala jo je Kyung Hee University, potekala pa je od 25. do 29. oktobra 2013 s prispevki Alaina Badiouja, Wang Huija, Alessandra Russa, Slavojja Žižka in drugih. Sklicevanje na Althusserja je bilo pogosto in ključno, posebej v uvodnem Badioujevem predavanju v Platoon Kunsthalle 25. oktobra in na zadnji dan konference v predavanjih Slavojja Žižka, Claudia Pozzana in Alexa Taekgwang Leeja.

³ Knjiga *On the Reproduction of Capitalism. Ideology and Ideological State Apparatuses* je izšla pri založbi Verso februarja 2014. [Izvirnik: *Sur la reproduction*, PUF, Pariz 1995.]

⁴ Warren Montag, *Althusser and His Contemporaries. Philosophy's Perpetual War*, Duke University Press, Durham 2013.

⁵ Louis Althusser, *The Humanist Controversy and Other Writings*, F. Matheron (ur.), prev. G. M. Goshgarian, Verso, London in New York 2003.

* School of Global Communication, Kyung Hee University, Koreja

nem strukturalistu, katerega ideje naj ne bi bile dovolj prožne, da bi se zmogle prilagoditi, kot bi rekel Terry Eagleton, »karnevalu in katastrofi« maja 1968. Richard Wolin v nedavno izdani knjigi govori o »Althusserjevem neprožnem strukturalizmu, ki je zanemaril človeški dejavnik v prid neomajnih znanstvenih aksiomov«,⁶ s čimer zgolj utrjuje izrabljeni kliše. Tudi osrednja vloga Althusserja pri reviji *Cahiers pour l'analyse*, s katero se ukvarjata dva zvezka zbornika *Concept and Form*,⁷ ponuja spodbudo za ponovno oceno Althusserjevega prispevka k teoriji onstran teoretske konjunktore poznih šestdesetih let v svetu po letu 1968, v katerem običajno ni manjkalo teoretičnih abstrakcij.

V nadaljevanju se ne bom lotil »retrospektivne« razlage teoretskih zavezništev. Zdi se, da so uredniki *Concept and Form* pre nagljeno govorili o dediščini, kjer ta še ne obstaja, na kar je z ironijo opozoril Jacques-Alain Miller, ko je marca 2013 razglasil svojo namero v letu 2014 nadaljevati z izdajanjem *Cahiers pour l'analyse*, »ki je bilo prekinjeno leta 1969«, in k sodelovanju pri številki 11 povabil Alaina Grosricharda, Jeana-Clauda Milnerja in Françoisia Regnaulta.⁸ Iz tega bi se lahko kaj naučili številni prevajalci in interpreti francoske teorije, ki je v založniškem smislu dosegla izjemne razsežnosti, saj se danes skorajda vsak priložnostni govor Alaina Badiouja že po nekaj tednih znajde na policah knjigarn. V vsakem primeru ta pojav dokazuje, da je branje Althusserja danes nujno opravilo, če želimo premisliti nesodobnost današnjega teoretskega *Kampfflatza* in njegove naddoločeni, če lahko tako rečem, v preteklost in prihodnost.

Alessandro Russo je uvedel pojem »dolgih šestdesetih«, ki se raztezajo med letoma 1956 in 1981.⁹ Čeprav bi lahko ugovarjali tej periodizaciji, nam ta koncept lahko pomaga pri soočenju z nespornostmi, ki pogosto zadevajo Althusserjevo delo in ga razvrednotijo, »skupaj z glasbo Beatlov in zgodnjimi Godardovimi filmi«,¹⁰

⁶ Richard Wolin, *The Wind from the East. French Intellectuals, the Cultural Revolution, and the Legacy of the 1960s*, Princeton University Press, Princeton 2010, str. 119.

⁷ Peter Hallward in Knox Pedden (ur.), *Concept and Form, Vol. 1 & 2*, Verso, London in New York 2013.

⁸ V zvezi z ozadjem afere cf. Jacques-Alain Miller, »L'affaire Badiou versus JAM«, v: *Règle du jeu*, 4. marec 2013. Dosegljivo na: <http://laregledujeu.org/2013/03/04/12609/laffaire-badiou-versus-jam>.

⁹ Alessandro Russo, »The Sixties and Us«, *The Idea of Communism in Seoul*. Neobjavljen prispevek na konferenci.

¹⁰ Luc Ferry in Alain Renaut, *French Philosophy of the Sixties. An Essay on Antihumanism*, prev. Mary H. S. Cattani, University of Massachusetts Press, Amherst 1990, str. 154.

kot tipični »proizvod svojega časa«. ¹¹ Menim, da ti »nesporazumi« izhajajo iz tiste vrste popolnoma naivnih pomot in napačnih predstav, za katere je Althusser trdil, da jih je na simptomatičen način zbezal iz Marxovih tekstov. V to kategorijo gotovo spadajo angleško govoreči teoretiki in kritiki kulture prvega vala recepcije Althusserja, na primer Stuart Hall in Terry Eagleton, saj so se sklicevali na prevode, niso pa poznali političnega konteksta, ki je bil celo v Franciji do njegove smrti znan le ožjemu avtorjevemu krogu. Obenem pa je povsem jasno, da je bilo branje Althusserja, še posebej v Franciji, vedno politično motivirano, tako da je celo »ovinek preko teorije« postal samouresničujoča se prerokba. Moja naloga bo razkriti nekatere od teh motivacij in zgodovinskih protitokov, pri čemer se bom najprej vrnil h kontekstom teorije in nato k tekstom, ki jih ti vsebujejo.

(Kon)teksti

»Politični značaj miselnega opusa,« je zapisal Perry Anderson v previdnem zagovoru Althusserja, »je mogoče oceniti le z odgovornim študijem njegovih *tekstov* in *konteksta*.« ¹² Politika je bila nedvomno gonilna sila filozofije in kritike v povojni Franciji. Ključni dogodki, ki so Althusserja sčasoma postavili v vlogo vodilnega francoskega teoretika, pa so se odvijali po letu 1956.

Intelektualno bitko v Franciji šestdesetih let običajno prikazujejo kot bitko med fenomenologi (na čelu z Jeanom-Paulom Sartrom in Mauriceom Merleau-Pontyjem) in strukturalisti (predvsem Rolandom Barthesom, Claudom Lévi-Straussom in Louisom Althusserjem). Ugotovitev, da je bilo dejansko stanje precej bolj kompleksno, najbrž ni posebno presenečenje. William S. Lewis je predlagal tridelno razdelitev povojne teorije, in sicer na Francosko komunistično partijo (PCF), hegeljanski marksizem (Lefebvre, Cornu) in eksistencialistični marksizem (Sartre, Merlau-Ponty), kar oporeka splošno sprejetemu mnenju, da se je Althusser, posebej v šestdesetih letih, poskušal distancirati od teorije v okviru PCF. Dejansko je »Althusser pisal tudi *vulgarizirane* verzije lastnih raziskav, namenjenih izobraževanju članov partije.« ¹³ Vprašanje, ali so bile takšne

¹¹ Jasno je, da Ferry in Renaut na tem mestu podcenjujeta grozljivo vseprisotnost ponavljanja na sebi.

¹² Perry Anderson, *Arguments within English Marxism*, New Left Books, London, 1980, str. 105.

¹³ William S. Lewis, *Louis Althusser and the Traditions of French Marxism*, Lexington Books, Lanham 2005, str. 159.

»vulgarizacije« pisane kot teoretske subverzije (intelektualni »entrizem« partijske ideologije) ali kot tihi pozivi k reformam, ni toliko pomembno. Nedvomno namreč potrjujejo, da se je Althusserjeva teorija od zgodnjih petdesetih let in eseja »À propos du marxisme« (1953) naprej razvijala na način kompleksne »linije« (ki je bila v njegovem primeru cikcakasta), ki je potekala med PCF in njeno založniško hišo Éditions sociales na eni ter seminarji in bralnimi krožki na École normale in založbami Gallimard in Éditions du Seuil na drugi strani.¹⁴

Velik politični vpliv je imel na Althusserja v poznih petdesetih letih Mao Dzedung, ki je leta 1949 kot predsednik Kitajske komunistične partije *de facto* postal voditelj Ljudske republike Kitajske. Seveda lahko domnevamo, da se Mao ni zanimal za intelektualne bitke v Franciji,¹⁵ bil pa je avtor spisov, ki so Althusserja spodbudili k taktičnemu premisleku o njegovem položaju francoskega marksističnega filozofa. Pri Mao je Althusser našel surovine, ki so napajale njegov boj proti fenomenološkim tokovom francoskega marksizma. Februarja leta 1956 je Hruščov v govoru na 20. kongresu Sovjetske komunistične partije odprl pot »destalinizaciji«. Odziva Rogerja Garaudyja, glavnega teoretika PCF, na domnevno osvoboditev od dogmatizma povojnega stalinističnega marksizma Althusser ni sprejel z odobravanjem (v nasprotju s Sartrom, ki je te smernice pozdravil leta 1960 v *Kritiki dialektičnega uma*).¹⁶ V primerjavi s pomanjkanjem domišljije in revizionizmom v vrstah PCF, je Althusser Mao sprejel kot žarek upanja na prenovo, še posebej zaradi Maovega lastnega boja proti dogmatizmu v Kitajski komunistični partiji v dvajsetih in tridesetih letih, ki je dosegel vrhunec v predavanjih *O praksi* in *O protislovju* v Yananu leta 1937. Ta Maova spisa sta najbrž imela največji vpliv na Althusserja in njegove poskuse izoblikovati postheglovski marksizem.

76

Mao pooseblja globok konceptualni paradoks vsakršne predvidene kontinuitete »marksistične filozofije«,¹⁷ o čemer priča Althusserjevo usklajevanje političnih usmeritev in miselnih formul. V kontekstu destalinizacije in razkola med Sovjetsko zvezo in Kitajsko v poznih petdesetih letih je bil Mao osebnost, ki je pomagala odpreti nov teoretski svet v francoskem intelektualnem življenju. V

¹⁴ *Ibid.* Seveda pa, če naredimo še korak naprej, velik del gradiva iz Althusserjevih seminarjev in bralnih krožkov sploh ni bil namenjen objavi.

¹⁵ Glej opombo 22.

¹⁶ Louis Althusser, »To My English Readers«, v: *For Marx*, prev. Ben Brewster, Verso, London 1996, str. 10.

¹⁷ Alain Badiou: »Althusser: subjektivno brez subjekta«, str. 239.

tem smislu je bil Mao tako konservativna kot radikalna figura, obenem ortodokсна in avantgardna, saj je revolucionarno tradicijo Marxa, Engelsa in Lenina presešel in hkrati ponovno obudil. Kot na nekem mestu pravi Badiou, nam Maov konceptualni paradoks – dejstvo, da ne ustreza ne ortodoksnemu intelektualizmu univerze ne francoski levičarski politiki (PCF) – pomaga pojasniti njegovo privlačnost in pomembnost kot revolucionarne osebnosti po Kitajski kulturni revoluciji, ki se je začela leta 1966.¹⁸

Maov vpliv na francosko študentsko gibanje in levičarsko politiko, posebej v obdobju okoli maja '68, je ključnega pomena. V tem času je levičarska politika v Franciji doživela maoistični obrat, zlasti z ustanovitvijo La Gauche prolétarienne v drugi polovici leta 1968 in drugimi maoističnimi organizacijami.¹⁹ Kljub temu je PCF zaradi neomajne lojalnosti Moskvi Althusserju kot svojemu vidnemu članu onemogočila javno odobravanje Maa. Po objavi dela *Pour Marx* leta 1965, ki vsebuje spisa »Contradiction et surdétermination« (1962) in »Sur la dialectique matérialiste« (1963), napisana pod vplivom njegovih idej, sklicevanje na Maa izgine iz Althusserjevih objav. Ne glede na to pa je vedno našel način, kako privedi Maa na bojišče marksistične teorije. Althusserjev nepodpisani članek o kulturni revoluciji, ki je v *Cahiers marxistes-léninistes* izšel novembra leta 1966, je slavošpev novi vrsti »množične organizacije, drugačne od [komunistične] partije«. ²⁰ Jasno je, da takšno odobravanje *ni* bilo namenjeno dobrikanju vodstvu PCF. Revijo, ki je pod uredništvom Dominiqua Lecourta in drugih Althusserjevih študentov izhajala na École normale, širila pa jo je Zveza komunističnih študentov (UEC), bi prav lahko poimenovali tudi althusserjansko-maoistična.²¹ Vplivu Maa na Althusserjevo delo običajno ne pripisujemo velikega pomena, saj se njegovo ime večinoma pojavlja le v opombah. Toda njegov vpliv na teoretsko konjunkturo dolgih šestdesetih zahteva bolj poglobljeno *politično* branje Althusserja ter althusserjanskih in protialthusserjanskih teženj, posebej z vidika nedavnih Badioujevih in Žižkovih konferenc o komunizmu. Ob dejstvu,

¹⁸ Cf. Alain Badiou, »The Cultural Revolution: The Last Revolution?«, v: *Id.*, *The Communist Hypothesis*, prev. David Macey in Steve Corcoran, Verso, London in New York 2010, str. 101–67.

¹⁹ Cf. A. Belden Fields, *Trotskyism and Maoism: Theory and Practice in France and the United States*, Praeger, New York 1988, str. 87–130.

²⁰ Louis Althusser, »Sur la révolution culturelle«, *Cahiers marxistes-léninistes*, 14 (1966), str. 15.

²¹ Cf. François Dosse, *History of Structuralism. Volume 1*, prev. Deborah Glassman, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997, str. 280–83.

da je bila Althusserjeva teorija od šestdesetih let naprej uspešen izvozni artikel, si lahko zastavimo vprašanje, kaj (političnega) se je v tem procesu morda izgubilo²² ali kaj vse je bilo v prevodih napačno razumljeno. Kot uvod v naslednji razdelek naj povem le to, da se Althusserjevo objavljeno delo glede na njegovo kompleksno in pogosto navidez »podtalno« politiko v kontekstu neuspešnih uporov v letu 1968 ne zdi več primerno razumeti v smislu »teoretskega ovinka«, k čemur se vrnem v zaključku. Čeprav ne smemo podcenjevati pomena recepcije Althusserja v anglofonski teoriji in kritiki kulture, npr. v delih Stuarta Halla in Terryja Eagletona ali v filmski reviji *Screen*,²³ pa se lahko vendarle vprašamo, v kolikšni meri je bila ta recepcija selektivna in »depolitizirana«.²⁴

Strukture ne hodijo po cestah

V teoriji kulture, literarni teoriji ali celo v filozofiji bi težko našli razpravo o Althusserju, ki ga ne povezuje s strukturalizmom ali naslavlja kot »marksističnega strukturalista«. Ta oznaka ima ugledno poreklo. V spisu, prvič objavljenem leta 1980, Stuart Hall razpravlja o »Althusserjevem delu in delu marksističnih strukturalistov« ter o »aktivni prisotnosti lingvistične paradigme v Althusserjevi misli«. ²⁵ V knjigi *Literary Theory*, ki je izšla leta 1983 in bila ponatisnjena še v letih 1996 in 2008, Terry Eagleton pravi, da »Althusserja včasih [sic] razumejo kot 'strukturalističnega' marksista, saj so človeški individui po njegovem proizvod

²² Ali pa političnega pridobilo. Claudia Pozzana se je v prispevku »Althusser and Mao: A Political Test for Dialectics«, predstavljenem na konferenci o ideji komunizma v Seulu, spraševala o možnosti, da je Mao pod roke prišel prevod »Contradiction et surdétermination«. Glede na to, da je bil članek sprva objavljen leta 1962 v reviji Francoske komunistične partije *La Pensée* in da so zaradi razdora med Sovjetsko zvezo in Kitajsko pri kitajskem tujejezičnem uradu v Pekingu prevajali vso literaturo zahodnih komunističnih partij, obstaja možnost, trdi Pozzana, da so Maa opozorili na ta članek, saj se je v šestdesetih letih tudi sam ukvarjal z bojem proti idealističnemu branju heglovske dialektike, z namenom boljšega razumevanja dejanske dinamike družbenih bojev na Kitajskem.

²³ Naj mimogrede omenim vpliv Althusserja na dela Colina MacCabea, Stephena Heatha, Laure Mulvey in Petera Wollena, ki so v sedemdesetih letih v reviji *Screen* objavljali pomembne spise.

²⁴ Opazna izjema med britanskimi teoretiki kulture v sedemdesetih letih je John Ellis, ki je razumel pomen Maa za francosko teorijo, čeprav je bilo njegovo poznavanje poleg Althusserja omejeno na delo kroga *Tel Quel*. Cf. John Ellis, »Ideology and Subjectivity«, v: *Culture, Media, Language. Working Papers in Cultural Studies 1972-79*, Stuart Hall et al. (ur.), Routledge, London 1980, str. 177–85.

²⁵ Stuart Hall, »Cultural Studies: Two Paradigms«, v: *Media, Culture and Society*, 2 (1/1980), str. 65–66.

različnih družbenih determinant in zato nimajo bistvene enotnosti«. Eagleton nadaljuje takole:

V znanosti o človeških družbah lahko individue obravnavamo kot funkcije ali učinke takšne ali drugačne družbene strukture, saj zavzemajo svoje mesto v produkcijskem načinu, so člani določenega družbenega razreda in tako naprej.²⁶

Te avtorje citiram zato, ker so avtoritete, poleg tega pa so njihova mnenja postala tako uveljavljena, da citirati koga drugega ne bi bilo smiselno. Pri vsem skupaj je najbolj nenavadno to, da se ob vseh opisih Althusserjevega strukturalističnega marksizma ne spomnim *niti enega* mesta, na katerem bi Althusser o sebi govoril kot o strukturalistu ali o svojem delu kot o strukturalističnem marksizmu. Ne Althusser ne nihče izmed njegovih soavtorjev – ki se jih je v času njegovega delovanja nabralo devet – ni nikoli trdil, da aplicira strukturalistične metode na marksizem ali obratno.²⁷ V šestdesetih letih je Althusser svoje delo večkrat celo poskusil distancirati od strukturalizma. To seveda še ne pomeni, da oznaka ni do določene mere utemeljena. Althusserjeva fobija do te besede je sama po sebi simptomatična, saj nakazuje na potlačeno željo, če že ne po strukturalizmu, pa vsaj po nečem zelo podobnem. So se predstavniki prvega vala navdušenja nad Althusserjem v teoriji in kritiki kulture zavedali njegovega odpora do strukturalizma? Strožje Althusserjeve kritike strukturalizma so postale širše znane šele po letu 1990, ko so izšla do tedaj neobjavljena besedila in zapiski iz seminarjev. Kljub temu pa bi jih moral posvariti že njegov predgovor k angleški izdaji *Lire le Capital* (1970):

Verjamemo, da kljub terminološki dvoumnosti globlja usmeritev naših tekstov ni povezana s »strukturalistično« ideologijo. Upamo, da bo imel bralec to v mislih in da se bo o tem tudi sam prepričal.²⁸

79

Morda je bilo preveč pričakovati, da se bodo bralci »tudi sami prepričali« o tej Althusserjevi trditvi. Zopet namreč prevlada kontekst, v katerega je vpeta te-

²⁶ Terry Eagleton, *Literary Theory. An Introduction*, Blackwell, Oxford 2008, str. 149.

²⁷ Izjema v Althusserjevem krogu je bil Roger Establet, ki je »dezertiral« k Lévi-Staussu, čeprav šele po izidu *Lire le Capital leta 1965*. Cf. G. M. Goshgarian, »Introduction«, v: Louis Althusser, *The Humanist Controversy and Other Writings*, str. xiii.

²⁸ Louis Althusser in Étienne Balibar, *Reading Capital*, prev. Ben Brewster, New Left Books, London 1970, str. 7.

orija. Dejstva, da niso upravičili njegovega »zaupanja«, bralcem, entuziastom in kritikom ne moremo očitati, saj lahko teorija nastane in se širi le znotraj določenega konteksta (Lewisova tridelna razdelitev povojnega francoskega marksizma ponuja enega možnih načinov njegovega razumevanja). Konteksti so tako subjektivni kot objektivni in kar ostane skrito, je pogosto povod za nove intelektualne preboje ali uvide. To velja tako za Althusserja kot za teoretike in kritike kulture kot sta Stuart Hall in Terry Eagleton, ki sta s svojimi predelavami Althusserja in strukturalizma prispevala k razvoju »strukturalistične paradigme«, ki po dosegu in pomenu močno presega Althusserjevo delo. Predvsem pa to velja za samega Althusserja. Nenazadnje gre za misleca, ki je v *Lire le Capital* razvil t. i. »simptomalno branje« Marxa (prirejeno po Freudu), ki naj bi poslušalo Marxovo »tišino« – s čimer ima Althusser v mislih koncepte, ki so latentno prisotni v delih zrelega Marxa, a jih ta v času svojega življenja ni uspel eksplicitno razviti – in s tem dokončalo teoretsko revolucijo, ki se je pričela z Marxom.

Če posebne predelave Althusserja in strukturalizma pustimo ob strani, ostanemo pri dejstvu, da je podoba Althusserja kot strukturalističnega marksista v najboljšem primeru zelo zavajajoča. Kaj naj bi pravzaprav *bil* strukturalistični marksizem? Najbolj generična aplikacija strukturalne lingvistike na marksizem, v kateri najdemo jasno in glasno potrditev njune sinteze, je najbrž knjiga *Marxisme et structuralisme* Luciena Sebag, ki je izšla leta 1964 in ni bila nikoli prevedena v angleščino. Sebag je bil sprva Althusserjev učenec, nato pa je privzel ideje strukturalističnega antropologa Clauda Lévi-Straussa. V svojem delu je napadel dogmatično marksistično idejo o človeški zavesti kot ideološkem »izrazu« ekonomskih sil. Kot je znano, se temeljni aksiom Marxovega historičnega materializma glasi, da materialni pogoji družbenega in ekonomskega življenja določajo zavest. Strukturalizem vabi k temeljitemu pretresu odnosa med bazo in nadstavbo, in sicer na podlagi odkritja Saussurjeve lingvistike, da lahko semiotični sistem (v smislu paradigmatških in sintagmatskih odnosov, ki ga definirajo kot sistem) razumemo sinhrono (brez sklicevanja na zgodovinski razvoj ali »napredek«) in na podlagi *možnih* odnosov (substitucije in kombinacije) med označevalnimi elementi in znaki. Kot pravi Sebag, »možnost razumevanja spremembe predpostavlja dojetje bistva tega, kar se spreminja«. ²⁹

80

²⁹ Sebag citiramo po Warren Montag, *Althusser and His Contemporaries. Philosophy's Perpetual War*, str. 67.

Strukturalizem je poskus misliti bistvo strukture kot nadstavbe [*superstructure*], torej kot sistem, ki je glede na ekonomsko stvarnost »relativno avtonomen«. Če lahko o sistemu razmišljamo kot o relativno avtonomnem glede na ekonomsko stvarnost, potem lahko tudi o človeških akterjih razmišljamo kot o relativno avtonomnih nizih družbenih razmerij. Identiteta po strukturalističnem razumevanju – naj gre za abstraktno identiteto misli ali konkretno identiteto fizične stvari – ni v nobenem primeru vrojena. To pomeni, rečeno s Sartrom, da razred ni nikoli »inerten« ali razred »na sebi«. Identiteto razrednega subjekta (delavskega razreda, srednjega razreda itn.) določa njegovo mesto v *sinhronem odnosu* do drugih elementov v sistemu.

Strukturalizem je daleč stran ali morda celo diametralno nasproten kulturalizmu Raymonda Williamsa, ki poudarja življenjska izkustva, tradicije in prakse, čemur Stuart Hall pravi »*humanizem*«. Hall opaža, da je bil »Lévi-Straussov strukturalizem tisti, ki je v svoji prilastitvi lingvistične paradigme po Saussurju 'humanističnim znanostim o kulturi' ponudil obljubo paradigme, ki jim bo zmožna na povsem nov način podeliti status stroge znanosti.«³⁰ Hall nadaljuje takole:

Tudi na tistih mestih v Althusserjevih delih, kjer najdemo obuditev bolj klasičnih marksističnih tematik, je »branje« (in rekonstrukcija) Marxa še vedno izpeljano v skladu z lingvistično paradigmo. V *Lire le Capital* je denimo postavil tezo, da je način produkcije, če lahko uporabim ta izraz, »strukturiran kot jezik« (skoz selektivno kombinacijo nespremenljivih elementov). Ahistorični in sinhronični poudarek, ki nasprotuje historičnim poudarkom »kulturalizma«, izhaja iz podobnega vira.³¹

Težko bi našli bolj zmedeno in zmedo porajajočo oceno Althusserjevega dela. Toda Hallova sopostavitve Lévi-Straussa in Althusserja ter njegova opazka, da njuni metodi izhajata iz »podobnega vira«, lahko služi vsaj kot odskočna deska za mojo naslednjo tezo, ki bo ovrgla namišljeno predstavo o sorodnosti.

Hall v svojem eseju izpostavi dualizem med humanizmom in antihumanizmom, ki ga poveže z razliko med britanskim kulturalizmom (besedilo je iz leta 1980) in francoskim strukturalizmom. Ta dualizem je dialektična pogonska sila celotne-

³⁰ Stuart Hall, »Cultural Studies: Two Paradigms«, str. 63.

³¹ *Ibid.*, str. 64.

ga Althusserjevega filozofskega projekta. V petdesetih letih in tudi prej, vse od leta 1949, ko so izšle Lévi-Straussove *Les Structures élémentaires de la parenté* se je Althusser navduševal nad strukturalizmom. Toda to navdušenje ni temeljilo na zavezništvu. Althusser je strukturalizem potreboval iz taktičnih razlogov, saj mu je pomagal pri njegovem boju proti fenomenologiji v vseh njenih preoblikah. Svojo sijajno *Histoire du structuralisme* v dveh zvezkih François Dosse odpre s poglavjem »Zaton zvezde«, v katerem opisuje nasprotujoči si usodi v situaciji po drugi svetovni vojni: na eni strani zaton Jeana-Paula Sartra, francoskega filozofa *par excellence*, ki si je za svojo dolžnost zadal podvomit v vse, in na drugi strani vzpon Clauda Lévi-Straussa, ki se je zavezal znanstveni racionalnosti, zaradi katere se je odrekel izjavam o rečeh, ki se ne tičejo njegovega področja.³² Althusserju je bila po godu možnost, da strukturalizem s svojo znanstveno racionalnostjo pospeši propad sartrovskega humanizma in fenomenologije, medtem ko se o samem strukturalizmu in njegovem morebitnem prispevku k teoretski prenovi marksizma ni hotel izreči.

Po letu 1965, ko sta izšli *Pour Marx in Lire le Capital*, pa je Althusserjevo dotedanjo brezbržnost do Lévi-Straussa in strukturalizma zamenjala odkrita sovražnost. Leta 1966 je Althusser na svojem seminarju izjavil, da »pri Lévi-Straussu najdemo *določene stvari*, ki njegovim epigonom omogočajo, da izrekajo in pišejo neumnosti«. Poleg opazke o neimenovanih »epigonih« Althusser izjavi še, da Lévi-Strauss »trdi, da se navdihuje pri Marxu, v resnici pa ga ne pozna«. ³³ Posebno pozornost velja posvetiti tisti Althusserjevi kritiki Lévi-Straussa, ki se osredotoča na pojem ideologije, saj je ta ključnega pomena za teorijo in kritiko kulture.

Marxu pogosto pripisujejo pojem »napačne zavesti«, čeprav tega izraza v svojih spisih ni nikoli uporabil (te besede sicer najdemo v Engelsovem pismu Franzu Mehringu, nemškemu novinarju in kasneje članu Spartakove zveze). Ideologijo v pomenu izkrivljenih ali iluzornih idej – »meglene tvorbe v možganih ljudi«, ki izhajajo iz »historičnega« ali »materialnega [...] življenjskega procesa« – kljub temu dokaj nedvoumno najdemo v *Nemški ideologiji*, Marxovemu in Engelsovemu skupnemu »prehodnemu« delu.³⁴

³² François Dosse, *History of Structuralism. Volume 1*, str. 3–9.

³³ Louis Althusser, »On Lévi-Strauss«, v: *The Humanist Controversy and Other Writings*, str. 19–20.

³⁴ Karl Marx in Friedrich Engels, »Nemška ideologija«, v: *Id., Izbrana dela, II. zv.*, prev. Mariča Dekleva-Modic et al., Cankarjeva založba, Ljubljana 1976, str. 25.

Lévi-Strauss je bil prvi med strukturalisti, ki je ideologijo razumel v skladu z Marxovim »zrelim«³⁵ pojmovanjem avtonomije te »religije vsakdanjega življenja«. Ideologija – ki v strukturalističnem idiomu pogosto nastopa kot »mit« – je »vrsta govora«. Ni (diahron) izrastek »historičnega življenjskega procesa«³⁶ industrijskega kapitalizma, ampak univerzalna (sinhrona) poteza človeških družb, tako »primitivnih«³⁷ kot »modernih«. V svojem obsežnem terenskem delu med plemenskimi skupnostmi si je Lévi-Strauss prizadeval razbrati univerzalno slovnico »divje misli«, torej struktur, ki bi zmogle pojasniti prakse raznovrstnih skupnosti, ki nimajo skupne zgodovine. Takšni miti niso primitivni v smislu iluzornosti, sprevernjenosti ali zaostalosti. Mit je vsakršna pripoved, ki izoblikuje koherentno podobo sveta. V skladu s takšnim pojmovanjem je mit *praksa*, integrirana v sam »materialni življenjski proces«, ne njegov »sublimat«, kot bi trdila Marx in Engels. Toda prakse se med sabo razlikujejo. »Če je vsebina mita naključna,« se sprašuje Lévi-Strauss, »kako lahko potemtakem pojasnimo dejstvo, da so si miti po vsem svetu tako podobni?«³⁵

Na to vprašanje Lévi-Strauss odgovori z razvrstitvijo ključnih elementov zgodbe določenega mita v niz paradigmatičnih in sintagmatskih odnosov, s čimer se razkrije univerzalni pomen kljub mnogim možnim različicam »istega«³⁶ mita: »definicija mita vsebuje vse njegove različice; drugače rečeno, mit ostaja isti, če ga na ta način občutimo.«³⁶ Običajna kritika strukturalizma se osredotoča na njegovo poudarjanje forme na račun vsebine, s čimer notranje kulturne razlike na silo strpa v vnaprej pripravljene okvire. Althusser pa Lévi-Straussu ne očita formalizma, temveč »*napačno vrsto* formalizma.«³⁷ Lévi-Straussova primitivna družba, ki naj bi resnico zahodnih družb našla med primitivnimi plemeni, je ideološki pojem. Po Althusserju se ne moremo zanašati na takšno binarno nasprotje, tudi kot na izhodiščno hipotezo znanstvenega (teoretskega) raziskovanja ne. Izhajati moramo, tako kot po Althusserjevi oceni Marx, iz *konceptov* »družbene formacije«³⁷ in »produkcijskega načina«³⁷ (ki zajema bazo in nadstavbo), nato pa upoštevati kombinacijo prevladujočih in podrejenih načinov (vsaka družbena formacija vsebuje vsaj *dva* produkcijska načina), ki ima učinke tudi na nadstavbo (politične, pravne, ideološke), ki so lahko tudi paradoksní (npr. ostanki fevdalne ideologije v kapitalizmu ali začetki kapitalistične ideologije v

³⁵ Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, prev. C. Jacobson in B. Grundfest Schoepf, Basic Books, New York 1963, str. 208.

³⁶ *Ibid.*, str. 216.

³⁷ Louis Althusser, »On Lévi-Strauss«, str. 21.

fevdalizmu).³⁸ Althusser Lévi-Straussu očita predvsem to, da ni mogel pojasniti dejanske družbene raznolikosti takšnih učinkov. Pravo vprašanje ni, kako lahko raznolikost razumemo na podlagi odnosov, ki so vedno in povsod enaki, ampak se glasi, kako je raznolikost »proizvedena« kot raznolikost.

S poudarjanjem splošne forme mitov na račun njihove naključne vsebine, Lévi-Strauss strukturalno lingvistiko prenese v kulturno analizo. Althusser pa na svoje delo ne gleda na ta način. Na podlagi njegovega diferencialnega pristopa k marksizmu bi lahko celo rekli, da je Althusser »poststrukturalist« *avant la lettre*, s čimer bi ga postavili ob bok Jacquesu Derridaju in Gillesu Deleuzu. Kronologija, ki jo implicira »poststrukturalizem« v teoriji in kritiki kulture, je izjemno zavajajoča. Terry Eagleton poststrukturalizem opiše kot »proizvod evforije in razočaranja, osvoboditve in razpustitve, karnevala in katastrofe, ki določajo leto 1968«.³⁹ Čeprav se je Derrida, Althusserjev študent in kasneje tudi kolega na École normale, v šestdesetih letih izogibal marksističnim razpravam, ga ni nič manj kot njegovega nekdanjega profesorja zanimalo fenomenološko poreklo strukturalizma. Odmevna Derridajeva magistrska naloga iz sredine petdesetih let je oporekala sintezi geneze in strukture, diahronije in sinhronije. Ta poteza je Althusserja tako navdušila, da je Derridajevo metodo uporabil v svoji kritiki historicizma v *Lire le Capital*.⁴⁰ Deleuze Althusserjevo delo *Pour Marx* z odobravanjem citira v svojo *Razliki in ponavljanju*, kjer se strinja, da »'ekonomsko' v strogem pomenu besede ni nikoli dano, pač pa designira diferencialno virtualnost, ki jo je treba interpretirati, saj je vselej prekrita s svojimi formami aktualizacije«.⁴¹ Čeprav se Deleuzov konceptualni besednjak nekoliko »razlikuje« od Althusserjevega, pa sta si oba misleca zelo blizu, ko gre za vprašanje, kako razumeti ekonomsko kot takšno, brez redukcije raznolikosti družbenih razmerij na monolitske ekonomske sile.

84

Kljub temu, da je moj argument nekoliko impresionističen, menim, da sem navedel dovolj kontekstualnega gradiva, ki priča proti predstavi, da je Althusserjevo delo v šestdesetih letih sledilo strukturalizmu ali strukturalističnemu marksizmu. Res je sicer, da Althusser, tako kot vsakdo, ni imel vedno najboljše pred-

³⁸ *Ibid.*, str. 22–24.

³⁹ Terry Eagleton, *Literary Theory. An Introduction*, str. 123.

⁴⁰ Warren Montag, *Althusser and His Contemporaries. Philosophy's Perpetual War*, str. 36–52.

⁴¹ Gilles Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, prev. Samo Tomšič et al., Založba ZRC, Ljubljana 2011, str. 296.

stave o svojem lastnem delu. Gotovo je njegovo delo po svoji metodologiji precej bližje Lévi-Straussu in strukturalni lingvistiki, kot pa je bil sam pripravljen priznati, o čemer priča tudi osebna korespondenca iz tistega časa. V pisemski izmenjavi med Althusserjem in Pierrom Machereyem, enim od soavtorjev prve izdaje *Lire le Capital*, maja 1965, torej malo pred objavo knjige, zasledimo resne pomisleke o »ideološkem pojmovanju strukture« v nekaterih delih knjige, kar je pripeljalo do njihove odstranitve iz druge izdaje knjige leta 1968.⁴² Ne glede na to, kako razumemo osebne pomisleke, pa moramo priznati, da se je do leta 1966 Althusserjeva teoretska bitka proti strukturalizmu razvila do te mere, da je postala ekvivalentna njegovemu boju proti fenomenologiji. To dokazujejo njegovi razburjeni teksti iz sredine šestdesetih let, ki so fanatični do te mere, da bi skorajda lahko pomislili, da je Althusser sam avtor tistega legendarnega anti-althusserjanskega grafitna na pariških ulicah: »Strukture ne hodijo po cestah«.

Ideologija brez možganov

Althusserjev spis »Ideologija in ideološki aparati države«, ki je bil prvič objavljen v reviji *La Pensée* leta 1970, potrjuje njegovo domnevno zapostavljanje družbenih bojev v dolgih šestdesetih oziroma »althusserjansko zanikanje političnih učinkov«.⁴³ Seveda pa je to odvisno od zornega kota. Težko bi rekli, da so bili nekdanji Althusserjevi študentje (najbolj očitno Badiou in Rancière), ki so maja '68 izkoristili priložnost in se distancirali od svojega učitelja, enotni v svoji reakciji na to obdobje krize v marksistični teoriji in politiki. Poleg tega so IAD zunaj neposrednega političnega konteksta njegove objave, posebej v anglofonski teoriji in kritiki kulture, vedno brali v nekakšni politični osamitvi od vsega, kar je Althusser napisal prej. Ironično je, da so pri tem zanemarili nesodobnost in naddoločenost dolgih šestdesetih, pri katerih je vztrajal v *Lire le Capital*. Branja, ki v tem spisu zaznajo »posredno levičarsko kritiko« nezmožnosti PCF, da bi med majskimi dogajanjem prevzela revolucionarno vodstvo⁴⁴ (neuspeh, ki ga mnogi enačijo z Althusserjevo filozofijo⁴⁵), ali celo zavrnitev razrednega boja kot

⁴² Warren Montag, *Althusser and His Contemporaries. Philosophy's Perpetual War*, str. 73–80.

⁴³ Jacques Rancière, *Althusser's Lesson*, prev. Emiliano Battista, Continuum, London in New York 2011, str. 57.

⁴⁴ Ted Benton, *The Rise and Fall of Structural Marxism. Althusser and His Influence*, MacMillan, London 1984, str. 103.

⁴⁵ Kanonska teksta antifilofskega odpora proti Althusserju sta Rancièreovi *La Leçon d'Althusser* in (v manjši meri) *Le Philosophe et ses pauvres*, objavljeni v letih 1974 in 1983.

takšnega, ki naj bi bil v nasprotju z neizprosnimi in vnaprej določenimi »strukturami« IAD, dajejo zavajajoč vtis o precej bolj kompleksnem stališču. Zadal sem si nalogo pokazati, da Althusserjeva kompleksna, neravna linija poteka med nasprotujočimi si političnimi težnjami in zavezništvi. Toda kljub maskiranju (kdo bi rekel »nihanju«) in nesodobnosti takšno stališče ni nič manj politično naivno. Nedavno je Balibar spregovoril o tipu intervencije, ki jo je prakticiral Althusser. »Filozofi so tisti,« pravi Balibar, ki ima v mislih Althusserja, »ki 'izginejo v svoji intervenciji'«. ⁴⁶ Na ta način bi morali razumeti Althusserjev koncept nesodobnosti. Če upoštevamo Althusserjev diferencialni marksizem, se moramo izogniti pastem linearnega razumevanja zgodovine. *Lire le Capital* nas je naučil, da vrstni red dogodkov ni merilo njihove zgodovinske pomenljivosti. ⁴⁷ Če bi ga obravnavali ločeno, bi lahko maj '68 označili za preobrat v globalni razredni politiki, za konec partije in povratek k bolj organski politiki v obliki gibanj, organizacij, skupin in zvez. ⁴⁸ Po drugi strani pa se s tega vidika zdi, da maj '68 potrjuje Althusserjevo trditev iz verjetno njegovega najbolj izvirnega spisa, napisanega leta 1962, da je vsaka revolucionarna situacija »izjemna« ter da »izrazito naddoloča osnovno razredno protislovje«. ⁴⁹

Spis »Ideologija in ideološki aparati države: opombe za raziskavo«, če navedem njegov polni naslov, je del rokopisa, na katerem je Althusser začel delati proti koncu šestdesetih let, a je bil objavljen šele leta 1995, pet let po avtorjevi smrti. Angleško govoreči bralci niso mogli poznali skritega konteksta, ki nam razkrije, da argumenti v spisu niso le opombe, ampak del mnogo širše zastavljenega dela, ki je ostal v obliki neurejenega prvega osnutka z naslovom »Reprodukcija produkcijskih razmerij« (v angleščini izdano kot *On the Reproduction of Capitalism*⁵⁰). Le kako bi bil sprejet IAD, če ne bi bil izdan samostojno, ampak

⁴⁶ Étienne Balibar, »Communism as Commitment, Imagination and Politics«, v: Slavoj Žižek (ur.), *The idea of Communism 2. The New York Conference*, Verso, London 2013, str. 35.

⁴⁷ Louis Althusser in Étienne Balibar, *Reading Capital*, str. 101.

⁴⁸ Ko govorim o »povratku«, imam v mislih pojasnilo Erica Hobsbawma o pomenu »partije« v času Marxovega in Engelsovega pisanja *Komunističnega manifesta*: »'Partija' je še zmeraj pomenila predvsem težnjo, mnenjsko ali politično usmeritev, čeprav sta Marx in Engels ugotavljala, da ko ta usmeritev najde svoj izraz v razrednih gibanjih, razvije neke vrste organizacijo.« Cf. Eric Hobsbawm, »Introduction«, v: Karl Marx in Friedrich Engels, *The Communist Manifesto. A Modern Edition*, Verso, London 1998, str. 12.

⁴⁹ Louis Althusser, »Contradiction and Overdetermination«, v: *For Marx*, str. 104.

⁵⁰ V času pisanja knjiga še ni izšla. V nadaljevanju navajam in prevajam po izvorni francoski izdaji *Sur la réproduction*.

leta 1970 kot eno od poglavij celostnega dela? Rokopis, ki leta 1970 ni bil nared za izdajo, je ostal fragmentaren in nedokončan. Možno je, da bi bila v primeru takšne objave recepcija Althusserja v teoriji in kritiki kulture precej manj nejasna, z njo vred pa tudi t. i. strukturalistična paradigma oziroma paradigma strukturalističnega marksizma. Bi teorija in kritika kulture v sedemdesetih letih pridobila posmehljiv sloves »ideoloških študij«⁵¹ tudi brez ločenega vpliva IAD?

Običajna kritika spis obtožuje »funkcionalizma«. Andrew Tudor piše, da je »v svoji izvorni obliki [Althusserjeva] razlaga družbene akterje v veliki meri dojema la kot žrtve ideologije«.⁵² Marxovo in Engelsovo prehodno razumevanje ideologije se nanaša na iluzorne ideje, sublimite ali »me glene tvorbe v možganih ljudi«, po Althusserju pa je ideologija *praksa* in to ne takšna, ki nastaja v človeških možganih. »Možgani« so po Althusserju ideološki pojem ali krinka nevednosti, kar izrecno pove v polemiki z Lévi-Straussom.⁵³ Seveda to ne pomeni, da lahko človeška bitja shajajo brez možganov. Povedati hoče, da ideje v obliki vednosti ne nastajajo spontano v človeških možganih. V zadnjih letih se kognitivna znanost trudi dokazati, da lahko lokalizirane dražljaje v možganski opni povežemo s posebnimi psihološkimi vedenji.⁵⁴ Po Althusserju pa poskusi, da bi človeške možgane povzdignili v alfo in omego človeške inteligence, ne bi mogli biti bolj neznanstveni in s tem ideološki. Ideologija za stimulacijo človeških možganov ne potrebuje idej. Ideologija je namreč praksa, je *performativna*. Althusser se sklicuje na Pascala, po katerem ideologija ni psihološka indoktrinacija ali pranje »žrtvinih« možganov. Pascal je »škandalozno prevrnil red stvari« s trditvijo, da ideološka praksa vzpostavlja ideološko prepričanje: »Pascal pravi nekako takole: 'Pokleknite, premikajte ustnice v molitvi in verovali boste.'«⁵⁵ Kot neumorno ponavlja Slavoj Žižek, je v naravi ideologije, da deluje tudi, ko vanjo *ne* verjamemo. »Zavest« nam torej v našem boju proti ideologiji ne more pomagati nič bolj kot »možgani«. Vanjo nismo ujeti takrat, ko zavestno verjamemo vanjo, ampak ko delujemo, *kakor da* bi verjeli.

⁵¹ Izraz si izposojam pri Andrewu Tudorju, ki navaja J. W. Careya v Andrew Tudor, *Decoding Culture. Theory and Method in Cultural Studies*, Sage, London 1999, str. 103.

⁵² *Ibid.*, str. 104.

⁵³ Louis Althusser, »On Lévi-Strauss«, str. 25.

⁵⁴ Skeptični pogled na teorije lokalizacije najdemo v William R. Uttall, *The New Phrenology. The Limits of Localizing Cognitive Processes in the Brain*, MIT Press, Massachusetts 2001.

⁵⁵ Louis Althusser, »Ideologija in ideološki aparati države (Opombe za raziskavo)«, v: *Id., Izbrani spisi*, prev. Zoja Skušek, Založba /*cf., Ljubljana 2000, str. 93.

Izvirnost in protiintuitivnost Althusserjeve argumentacije v IAD se zdita očitni, čeprav se ju da iz odzivov kritikov le težko razbrati. Izjema je Slavoj Žižek, ki v *The Sublime Object of Ideology* obnovi temeljne elemente Althusserjeve razprave.⁵⁶ A kako naj si razložimo funkcionalizem, ki ga pogosto očitajo Althusserjevi kontroverzni trditvi, da je ideologija večna in da »nima zgodovine«? Na prvi pogled se zdi paradokсно, da samooklicani revolucionarni komunist priznava, da so individui »vselej-že subjekti« in s tem podrejeni interpelaciji s strani države, ki po Althusserju obstaja podobno kot »edini absolutni drugi subjekt, to je bog«.⁵⁷ Stuart Hall stopi na stran funkcionalističnih kritikov:

Kot pravilno ugotavlja kulturalizem, si je s tega stališča zares nemogoče predstavljati ideologijo, ki ne bi bila že po definiciji »dominantna«, pa tudi koncept boja (prisotnost slednjega v Althusserjevem slovitem članku IAD je, kot se temu pravi, bolj 'formalne' narave).⁵⁸

Hall Althusserju očita, da ideologije zaradi svoje apriorne dominantnosti individuom preprečujejo zmožnost »zavestnega boja«.⁵⁹ Toda po Althusserju golo dejstvo, da »imajo zavest«, individue za boj ne pripravi nič bolj kot dejstvo, da »imajo možgane«, saj lahko le *politični* razredni boj proizvede vednost o objektivni določenosti, čeprav lahko to vednost dojamemo le »na podlagi načel marksistično-leninistične teorije« ali s »proletarske razredne pozicije v filozofiji«.⁶⁰ Althusser je kasneje odgovoril na očitke funkcionalizma v spisu »Opomba k IAD«, objavljenem v nemščini leta 1977 in španščini naslednje leto,⁶¹ v katerem poudari, »da ima *razredni boj prvenstvo*«. »To pa pomeni,« pravi Althusser, »da ne more vladajoča ideologija *nikoli popolnoma rešiti svojih lastnih protislovij*, ki so odsev razrednega boja – četudi je prav to njena funkcija.«⁶² Spomnimo se, da je bil Althusserjev namen, izražen v uvodu izvirnega spisa o IAD iz sedemdesetih let, razložiti, kako ideologija služi »reprodukciji pogojev produkcije«.

⁵⁶ Cf. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London 1989, posebej prvo poglavje.

⁵⁷ Louis Althusser, »Ideologija in ideološki aparati države (Opombe za raziskavo)«, str. 101, 103.

⁵⁸ Stuart Hall, »Cultural Studies: Two Paradigms«, str. 69.

⁵⁹ *Ibid.*, str. 69.

⁶⁰ Cf. Louis Althusser, »Philosophy as a Revolutionary Weapon«, v: *Lenin and Philosophy and Other Essays*, prev. Ben Brewster, New Left Books, London 1971, str. 11–22.

⁶¹ »Opomba k IAD« je bila prvič objavljena v zbornikih *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, VSA, Hamburg/Berlin 1977, in *Nuevos Escritos*, LAIA, Barcelona 1978.

⁶² Louis Althusser, »Opomba k Ideološkimi aparatom države (IAD)«, v: *Id.*, *Izbrani spisi*, str. 115.

Ideologija je po Althusserju le *ena od* praks, poleg politične in ekonomske, ki skupaj kot »celotni proces« služijo reprodukciji družbenih produkcijskih sil in razmerij. V nasprotju s tem spisom, ki zaradi osredotočanja na reprodukcijo *kapitalističnih* produkcijskih razmerij (ta beseda se pojavi šestindvajsetkrat, medtem ko se beseda »socializem« pojavi le enkrat) narekuje nekoliko fatalistični ton, Althusser »Opombo k IAD« zaključi z odločno maoistično noto:

Eksistenčni pogoji, (produktivne in politične) prakse in oblike proletarskega razrednega boja nimajo nič skupnega z eksistenčnimi pogoji, (ekonomskimi in političnimi) praksami in oblikami kapitalističnega in imperialističnega razrednega boja. Iz tega izvirata antagonistični ideologiji, ki sta tako kot razredna boja (buržoazije in proletariata) *neenaki*. To pa pomeni, da proletarska ideologija ni neposredno nasprotje, obrat, sprevernitev buržoazne ideologije – temveč *popolnoma druga ideologija* s popolnoma drugačnimi »vrednotami«: »kritična in revolucionarna« ideologija.⁶³

Na tem mestu Althusser pojasni, da je ideologija razdeljena na buržoazno in proletarsko ideologijo, pri čemer slednja ni »neposredno nasprotje« prve, temveč je »*popolnoma druga ideologija*«. Spis zaključi s pompozno trditvijo, da proletarska ideologija »anticipira, kakšni bodo ideološki aparati države v socialistični tranziciji, s tem pa tudi anticipira, kako bo v komunizmu potekala odprava države in ideoloških aparatov države«. ⁶⁴ Tako pridemo do revolucionarnih zastavkov kapitalistične reprodukcije: proletarska ideologija ne anticipira le odprave IAD, katerih naloga je zagotoviti kapitalistično reprodukcijo, temveč tudi odpravo države kot take.

Althusserjevo »funkcionalistično branje«⁶⁵ ideologije se torej v luči prikritega konteksta izkaže za nekaj povsem drugega. Morda smo s Hallom in njemu podobnimi prestrogi, saj so bila Althusserjeva pojasnila leta 1977 napisana prav kot *odziv* na takšne kritike (Hallov spis je sicer iz leta 1980). Obenem je jasno, da ne gre le za »pojasnila«, saj Althusserju ponudijo priložnost dati duška svojemu potlačnemu maoizmu. Politični kontekst je bil torej gonilna sila francoske teorije v šestdesetih in sedemdesetih letih, zato moramo vse takšne teorije, tudi tiste,

⁶³ *Ibid.*, str. 129.

⁶⁴ *Ibid.*, str. 130.

⁶⁵ Stuart Hall, »Cultural Studies: Two Paradigms«, str. 69.

ki so navidez najbolj »abstraktne«, presojati kot proizvode dejanskih gibanj in teženj. Prav to pa so spregledali Hall, Eagleton in splošna usmeritev v teoriji in kritiki kulture, ki jima je sledila. Analizo takšnih gibanj in teženj so nadomestili z lastnimi abstraktnimi pripovedmi, kakršna je Eagletonova o »karnevalu in katastrofi« leta 1968. Tovrstne teorije dogodke razumejo le glede na prej in potem, kot zgodovinske puščice, ki kažejo v eno ali drugo smer, ne pa kot dogodke, katerih bistvo je v konkurenčnih zgodovinah in časovnostih, težnjah in nasprotnih težnjah ali v naddoločenih sekvencah, ki se izmuznejo stalnemu koledarju.

Sklep: manjkajoča šola

Morda pa obstaja še druga, bolj daljnosežna posledica tega, kar je v pravi simptomatični maniri spregledala recepcija Althusserja, tako v Franciji kot širše. V uvodu k *Pour Marx* Althusser obžaluje pomanjkanje »nacionalne teoretske tradicije [...] teoretske šole, ki bi proizvajala učitelje« in s tem oživila marksistično filozofijo po intelektualnemu vakuumu, ki ga je povzročila druga svetovna vojna.⁶⁶ Z drugimi besedami, revolucionarne teorije ni brez revolucionarne prakse. Žalovanje za učitelji se je Althusserju kasneje maščevalo z nastopom Rancièra, Badiouja, antifilozofov, »novih« filozofov in angleško govorečih teoretikov in kritikov kulture, ki so na »teorijo« gledali kot na sinonim domnevno antihistoricističnih abstrakcij »procesa brez subjekta«. Toda ali ni očitati Althusserju abstraktni teoreticizem, primat teorije nad prakso, nekaj podobnega kakor postaviti Hegla na glavo s prepričanjem, da bo sprememba v usmeritvi prinesla spremembo vsebine? Ali Althusser v uvodu k *Pour Marx* ne trdi ravno tega, da je v povojnem intelektualnem okolju manjkala *filozofska* intervencija, ki bi imela transformativno moč političnega dejanja? V tem primeru ni revolucionarne prakse brez revolucionarne teorije. Res je, da so Althusserja in PCF prehiteli dogodki maja '68, ki so načeli njun ugled zaradi slonokoščnega stolpa nezanimanja za *la cause du peuple*. A tudi ta pripoved o »izdajstvu« ni brez lastnih konkurenčnih političnih motivacij, zgodovinskih in teoretičnih nasprotnih teženj, ki zakrivajo dejstvo, da »misliti politiko« neizbežno pomeni tudi »delati politiko«, saj sta navidezni nasprotji v realnem politike dejansko ena in ista reč.⁶⁷ Drži vsaj to, da je delati teorijo »namesto« politike vedno pomeni zavze-

90

⁶⁶ Louis Althusser, »Introduction: Today«, v: *For Marx*, str. 26.

⁶⁷ Kot opaža Badiou v zvezi z delom Sylvaina Lazarusa: »Politika je mišljenje. Ta izjava izključuje vsako zatekanje k dvojici teorija/praksa. Gotovo obstaja neko 'početje' politike, toda politika je neposredno čista in enostavna preizkušnja nekega mišljenja, njegova lokalizacija.

ti določeno politično stališče. Razumeti moramo, na primer, da Althusserjev boj proti fenomenologiji in strukturalizmu ni potekal v političnem vakuumu. Takšne teoretske bitke seveda ne morejo nadomestiti politične prakse, toda teorija je ne le zapletena v protislovja lastne prakse, temveč je v prav tolikšni meri zapletena tudi v družbeno formacijo, v kateri se konkurenčne prakse borijo za prevlado. Je s tega vidika Althusserjeva misel še vedno videti tako abstraktna? Je teoretska praksa »izginevajočega posrednika«, če parafraziram Balibarja, res tako odmaknjena od teh dogodkov?

Morda nas lahko »Althusserjeva šola« nauči drugačno lekcijo od tiste, ki jo opisuje Rancière: to je bila »filozofija reda, katere temeljno načelo nas je oddaljvalo od vstaj, ki so takrat [leta 1968] pretresale samo jedro buržoaznega reda«. ⁶⁸ Rancière se tako pritožuje nad vse preveč vidno *prisotnostjo* »Althusserjeve šole« v osvobajajočem mišljenju in delovanju leta '68. To mišljenje in delovanje se je zaman trudilo otresti se »althusserjanstva«, saj mu je znova priznalo njegovo veljavo ob objavi *Réponse à John Lewis*, eni od knjižnih uspešnic leta 1973, ki je izšla med delavskim prevzemom v tovarni ur Lip ter demonstracijami v Larzacu. ⁶⁹ Čeprav priznavamo ta paradoks, se lahko vendarle vprašamo, kako se »Althusserjeva šola« pravzaprav umešča v kontekst družbenopolitičnih bojev, ki jih opisuje Rancière. Splošno sprejeta predpostavka o napetosti med teorijo in prakso v časih političnih nemirov obstaja le po zaslugi tistih intervencij, ki so uspele ločiti eno od druge (ali zanemariti eno na račun druge), in ki so v Althusserjevem primeru definirale njegovo teorijo kot oddaljitev ali ovinek stran od prakse. Drži pa tudi, da je *La Leçon d'Althusser*, ki v pompozem slogu naznanja Rancièreov izstop iz »Althusserjeve šole«, teoretska intervencija v duhu samega Althusserja. Toda »napetost« med teorijo in prakso ne nastane niti ne obstaja sama po sebi. To je polje, ki ga določajo boji, intervencije in delitve. Vendar nam *décalage*, za katerega lahko le sklepamo, da ločuje zgodovinske dogodke od njihovih pravih vzrokov, omogoča, da interveniramo »znova«, vsaj z namenom vzpostaviti nove delitve in s tem nove naloge za teorijo (in prakso). S tega vidika se zdi, da bi lahko nastala »popolnoma druga« pripoved o vlogi teorije in teoretikov med dolgimi in naddoločenimi šestdesetimi (tudi o tem, *kdo* so pravzaprav bili najbolj vplivni teoretiki) ter o njihovem odnosu do

Od nje se ne razlikuje.« Alain Badiou, »Politika kot mišljenje: delo Sylvaina Lazarusa«, v: *Id., Kratka razprava o prehodni ontologiji / Očrt metapolitike*, str. 230.

⁶⁸ Jacques Rancière, *Althusser's Lesson*, str. xix.

⁶⁹ *Ibid.*, str. xx–xxi.

političnih nemirov, ki naj bi jih prestrašili in v katerih naj ne bi imeli nobene aktivne vloge.⁷⁰ Kaže, da smo vedno znova na začetku, ko gre za izris implikacij Althusserjeve lekcije. Toda, kot je dobro vedel sam Althusser, prihodnost traja zelo dolgo.⁷¹

Prevedel Rok Benčin

⁷⁰ Njegovo delo bi zahtevalo bolj podrobno obravnavo, a naj na tem mestu mimogrede omenim teoretika Gillesa Greleta, ki si je prizadeval ustvariti »popolnoma drugo« zgodovinsko pripoved o teoretski konjunkturi dolgih šestdesetih let, čeprav na nehistorični način. Cf. Gilles Grelet, *Déclarer la gnose. D'une guerre qui revient à la culture*, L'Harmattan, Paris 2002.

⁷¹ »Prihodnost traja zelo dolgo« je dobesedni prevod Althusserjeve avtobiografije *L'avenir dure longtemps*, ki je bila v Združenih državah prvič objavljena pri založbi The New Press pod zavajajočim naslovom *The Future Lasts Forever* [Prihodnost traja večno].

Katja Diefenbach*

Anarhično načelo imaginacije: spekulativni materializem in politika pri Spinozi

Spektakel kritike

Organizatorji berlinske konference »Fantazma politike« so z nelagodjem in nejevoljo diagnosticirali strogo disjunkcijo med tematsko, institucionalno in intervencionistično kritiko. Kako to, da reprezentacija radikalnosti čedalje gladkeje koeksistira z družbeno konformnostjo? Konferenca ali razstava lahko napade kapitalistično logiko uvrednotevanja ali dolgo evropsko kolonialno zgodovino, ne da bi spodnesla obstoječo institucionalno delitev dela in ne da bi imela poseben vpliv na trenutne družbene konflikte. Berlin sodi med tiste globalne laboratorije, ki kažejo na to, da politična kritika in estetska transgresija znotraj obstoječih institucij ni drugega kot ovinek na poti h kulturni ali akademski integraciji ali vsaj k njeni obljudi.

Tovrstne analize manifestiranja mehanizmov kapitalističnega produkcijskega načina v sami kulturni produkciji nekaterih zahodnih držav že desetletja sodijo med priljubljene teme situacionizma in njegovih dedičev. Situacionizem je nietzschejanstvo kapitala, njegov nihilizem, njegovo prevrednotenje vrednot navadno pojasnjeval na zgodovinsko-filozofski, celo eshatološki način, tj. z analizo razgrinjanja ene same forme abstrakcije. Do takšne razlage pridemo z analizo Debordove družbe spektakla, Baudrillardove popolne avtonomizacije menjalne vrednosti ali z analizo sodobne diagnoze, ki jo podajata *Tiqqun* in Nevidni komite in ki pravi, da se je ekonomski svet kibernetnega upravljanja popolnoma izčrpal in da je napočil čas, da pustimo za seboj pokvarjeno okolje umetnosti in aktivizma ter ustvarimo komuno prijateljstva, vednosti in upora. Agamben podobno poudarja, da se današnja izključitev avtentične forme življenja kaže kot odtujenost od zmožnosti nedelovanja: »Ideja, da vsakdo lahko počne ali postane kar koli – sum, da lahko zdravnik, ki me je danes pregledal, že jutri postane vizualni umetnik in da je celo moj eksekutor obenem tudi pe-

vec, kot se primeri v Kafkovem *Procesu* –, zrcali zavest o tem, da se vsakdo prilagaja fleksibilnosti kot prvenstveni značilnosti, ki jo danes od nas terjata trg.«¹

Pomanjkljivost vseh teh analiz, pa najsi temeljijo na radikalizirani dialektični shemi brez sinteze, kot v primeru Deborda ali Baudrillarda, ali pa na transhistorični ontološki razliki med ekonomijo in Bitjo, kot v primeru Agambena, je nemara v tem, da vse po vrsti predstavljajo naš čas kot čas izčrpanosti in zaprtja ter ponujajo mehanizme subtrakcije, kakršni so dar, igra, neproduktivna poraba, tišina, nedelovanje, uporabnost itd.

Organizatorjem konference štejem v prid, da se ne pretvarjajo, da poznajo pomen simptoma, ki ga spodvprašujejo, in da so pripravljeni začasno suspendirati uveljavljene teoretske rešitve, da bi se prek vprašanja fantazme politike soočili s tem simptomom samim. Povabilo bi izkoristila kot priložnost za premislek o tem, ali nas dejanska neuporabnost politike, ki je na delu v sferi kulturne produkcije, za zakoličenje razlike med konformizmom in kritiko nemara ne nagovarja k opustitvi spontanega mišljenja politike na način klasifikacij ter distinkcij in ali nas ne vodi k mišljenju njene notranje konstitucije. Drugače rečeno, politika nikoli ni in nikoli ne bo služila kot jamstvo razlike med kritiko in konformizmom, mora pa se samorazločiti, da bi iz svojih lastnih konformističnih učinkov subtrahirala tisto, kar neprenehoma vznika iz njenega lastnega postopka. Misliti politiko prek dinamizma njene konstitucije pomeni opustiti kategorijo absoluta v domeni politike. Za razliko od Marxove ideje samo-udejanjenja proletarskih revolucij, ki »nepretrgoma kritizirajo same sebe, se neprenehoma ustavljajo v svojem lastnem toku, povračajo se k na videz doseženemu, da bi začele spet znova«,² pa politična konstitucija, ki jo obravnavamo v pričujočem članku, ne vodi v radikalno transformacijo, ki bi bila identična sama s sabo in bi sovpadala s seboj. Napor in disciplina, ki so potrebni za organizacijo kombinacije sil, ki omogoča revolucionarni prelom ali nekaj, kar bi se mu po korenitosti sprememb vsaj približalo, ne bodo privedli do dovršitve politike, ampak bodo vodili k njeni dramtizaciji. Skupaj z revolucionarnimi bodo izzvali tudi reakcionarne učinke, s katerimi se bodo primorana soočiti politična gibanja.

¹ Giorgio Agamben, »On what we cannot do«, v: *id.*, *Nudities*, Stanford University Press, Stanford 2010, str. 44–45.

² Karl Marx, »Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta«, prev. Mirko Košir, v: Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela*, 3. zv., Cankarjeva založba, Ljubljana 1977, str. 457.

Spinoza je bil tisti teoretik, ki je v 17. stoletju tvegala izjemen poskus zasnutja anarhične teorije politike, ki ni osnovana na zgodovinskem smislu, telosu ali subjektu, pač pa jo je treba zgraditi iz imaginacij in popačenih predstav množic o pogojih njihove eksistence, zgraditi jo je treba v procesu, ki vključuje radikalne torzije in izključuje sklenitev, saj nima nobenega načela totalizacije, pač pa je zgrajen na ideji diferencialne ne-celosti. V sedemdesetih letih 20. stoletja se je v postmarksistični filozofiji vnela polemika, ali je novo mišljenje politike mogoče vpeljati na temelju Spinozovih konceptov *potentia* in *conatus*, moč (sila ali zmogljivost) ter prizadevanje. Spor je zajel nekdanji Althusserjev krog, francoske heideggerjance, poststrukturaliste in postoperaiste. V nadaljevanju bom skicirala Balibarjevo rabo Spinozovega spekulativnega materializma. Njegova interpretacija sodi v širši kontekst tistih študij, ki so Marxa brale na samih mejah njegove misli ter ne v ekonomsko-teoretskih, pač pa v ontoloških in eksistencialističnih terminih, da bi radikalizirale vprašanje politike, ki je bilo v Marxovih tekstih pogosto zabrisano, med drugim zato, ker ni bil zmožen razviti koncepta imaginarnega množic, kar se simptomatično kaže v *Nemški ideologiji*, ki se v celoti opira na koncept vladajoče ideologije, ne da bi spregovorila o tistem, čemur se v Marxovi in Engelsovi terminologiji reče ideologija vladanih.³

Imaginarni razred

Na nestanovitnost Marxovega pojmovanja politike kaže očiten paradoks. Balibar v tekstu »V iskanju proletariata« zapiše, da se je pojem proletariata od leta 1843 pa skozi sedemdeseta in osemdeseta leta 19. stoletja sicer zelo spreminjal, da pa ga v *Kapitalu* skorajda ne najdemo, pa čeprav gre za tekst, v katerem Marx zasnuje osnovne koncepte svoje misli.⁴ Kako pojasniti ta izpust ključnega koncepta? Dela mladega Marxa izhajajo iz negativne teze o proletarski politiki, ki socialno revolucijo delavcev postavlja nasproti politični revoluciji buržoazije, svobodno združenje producentov politični državi, ki velja za iluzijo in obenem za materialno orodje administrativnega in represivnega gospostva, za »odbor, ki upravlja skupnostne posle vsega buržoaznega razreda« (*Komunistični manifest*)⁵ ali za

³ Cf. Karl Marx in Friedrich Engels, »Nemška ideologija«, v: *Izbrana dela*, 2. zv., str. 5–352.

⁴ Cf. Étienne Balibar, »Proletariat, ki ga ni mogoče najti«, prev. Katarina Rotar, v: *id.*, *Strah pred množicami: politika in filozofija pred Marxom in po njem*, Studia humanitatis, Ljubljana 2004, str. 231–263. – Moja argumentacija sledi premislekom, ki so podani v tem spisu.

⁵ Karl Marx in Friedrich Engels, »Manifest komunistične stranke«, prev. Cene Vipotnik in Božidar Debenjak, v: *Izbrana dela*, 2. zv., str. 591.

zgodovinski rezultat razločitve materialnega od intelektualnega dela (*Nemška ideologija*). Marx je proletariat vse do leta 1848 pojmoval kot negativno občost, ki zaseda mesto sovпада resnice in sprememb. Marx je razredni boj tedaj mislil v imanentnem kontekstu revolucije. Proletariat je v razmerju do vseh form idealizacije – abstrakcijam duha, zakona, lastnine, države in religije – zasedal nasprotni, protiideološki pol: kot oropan vseh lastnosti in lastnine, univerzalno ekspropriiran in univerzalno trpeč, je za Marxa predstavljal tisti izjemni razred, ki ne sodi v občansko družbo, pač pa pomeni njen razkroj.⁶ Delavski razred, zmožen prevratnega in hipnega dejanja, za mladega Marxa ni bil v nobeni imaginarni relaciji do pogojev lastne eksistence. Definiral ga je kot negativno zarezo – razred brez lastnine in iluzij tvori formulo, ki je predložena v *Manifestu*. Mladi Marx torej negira politiko in jo nadomesti z absolutno preobrazbo, v kateri se radikalna izguba individualnosti preobrne nazaj v radikalno formo svobodne individualizacije, ko producenti realizirajo svoje latentne in bistvene danosti – totaliteto človeških zmožnosti.

Po spodleteli revoluciji leta 1848 in znova po izkušnji pariške komune je Marx razvil pozitiven koncept politike, ki vključuje usmeritev, njeno korekcijo, nujnost politične organizacije in reformulirano idejo diktature proletariata. A to je bilo hkrati obdobje, ko je Marxovo zanikanje politike dobilo svoj najosupljivejši diskurzivni in aktivistični izraz: Marx v »Osemnajstem brumairu Ludvika Bonaparta« kritizira lumpenproletariat, ki da je nestanovit in reakcionaren dejavnik kontrarevolucije (slednje ilustrira z njegovo vključitvijo v Bonapartejevo mobilno gardo), analogno pa tudi kmete izključi iz delavskega razreda, saj zaradi izoliranosti na svojih majhnih kosih zemlje naj ne bi bili zmožni razvitja skupne zavesti;⁷ potem je tu še polemični spor z Bakuninom, čigar ostra kritika, da ima marksizem dvojni diktatorski cilj, je ostala brez odgovora; omenjana cilja sta: prvič, »znanstvena diktatura« avantgarde nad ljudstvom, vključno z modeliranjem Države po zgledu tiste, ki so si jo prizadevali odpraviti, in drugič, »družbena diktatura«⁸ delavcev nad

⁶ Cf. Karl Marx, »Kritika Heglove pravne filozofije: uvod«, v: *Izbrana dela*, 1. zv., str. 189–208.

⁷ Cf. Karl Marx, »Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta«. – Marx že v *Manifestu* zapiše: »Lumpenproletariat, to pasivno gnilobo najnižjih plasti stare družbe, bo proletarska revolucija mestoma zagnala v gibanje, a po vsem svojem življenjskem položaju bo prej pripravljen, da se proda za reakcionarno rovarjenje.« (Karl Marx in Friedrich Engels, »Manifest komunistične stranke«, str. 600.)

⁸ Étienne Balibar, *Marxova filozofija*, prev. Peter Klepec, Krtina, zbirka Krt, Ljubljana 2002, str. 118.

ostalimi eksploatiranimi razredi. Spor se je leta 1872 iztekel v izključitev anarhistične frakcije iz Prve internacionale. In slednjič, privzetje strategij upravljanja, ki se kaže v tem, da je saintsimonovska šola znova prevzela parolo »nadomeščanje upravljanja stvari z vlado ljudi«, ki jo je Marx vključil v dialektično shemo propadanja države.⁹

Toda Marx v prvem zvezku *Kapitala*, natančneje v razdelku o produkciji relativne presežne vrednosti, v katerem podrobno preučil boj za normalen delovni dan, vpeljavo tovarniških zakonov in omejitve otroškega in ženskega dela, ne omeni proletariata. V četrtem razdelku *Kapitala*, v katerem nakaže pravna in biopolitična razmerja v sferi produkcije in na trgu delovne sile, predstavi buržoazno državo kot upravljavca družbenih antagonizmov, kot »prvo zavestno in načrtno vzvratno učinkovanje družbe na samoraslo podobo njenega produkcijskega procesa«.¹⁰

Kot poudari Balibar, Marx opozicije med utvarnimi abstrakcijami meščanske politike in realnim proletarskega dejanja ni uspel integrirati v teoretsko polje prvega zvezka *Kapitala*. Zato je opustil opozicijo med realnimi in imaginarnimi prvinami družbe ter pričel misliti realno gibanje protislovij, da bi imaginarno razbral iz gibanja realnega, kar se konceptualno razlikuje tako od formalnega protislovja (»abstraktnih členov, ki se medsebojno izključujejo na podlagi svoje definicije«) kot od realnega nasprotja (»zunanjih sil, ki delujejo v nasprotni smeri«).¹¹ Protislovje, časovnost in podružbljanje so strogo prepleteni in tako tvorijo družbeno polje, ki je zajeto v elementu prakse, na temelju produkcije in njenih pogojev, ne pa na temelju reprezentacije in duhovnega življenja. Marx je proces imaginacije tako pričel vpenjati v gibanje samih ekonomskih kategorij, v figuro blagovnega in denarnega fetišizma, v sprevrnjeno razmerje med ljudmi in rečmi, v menjavo in produkcijo. A Marx kljub temu ne konceptualizira imaginarnega razmerja množic do njihovih eksistenčnih pogojev, pa čeprav to vprašanje načne v predgovoru h *Kritiki politične ekonomije* iz leta 1859, in sicer v povezavi z »ideološkimi formami, v katerih se ljudje tega konflikta [v katerem eksistirajo]

⁹ Cf. Étienne Balibar, »Proletariat, ki ga ni mogoče najti«, str. 241.

¹⁰ Karl Marx, *Kapital. Kritika politične ekonomije. Prvi zvezek*, prev. Mojca Dobnikar, Sophia, Ljubljana 2012, str. 395.

¹¹ Étienne Balibar, *Marxova filozofija*, str. 115.

zavedo in ga izbojujejo.«¹² A Marx v *Kapitalu* na koncu poglavja o blagovnem fetišizmu znova poda nepolitično figuro absolutnega razkroja imaginarnega v prekoračitvi kapitalističnega produkcijskega načina: »Ves misticizem blagovnega sveta, vsi uroki in duhovi, ki produkte dela na podlagi blagovne produkcije zavijajo v meglo, zato takoj izginejo, ko se zatečemo k drugim produkcijskim formam.«¹³

Ko se je Balibar na začetku osemdesetih let lotil ponovnega branja Spinoze, se je vrnil k althusserjanskemu uvidu, da Spinoza konceptualizira tisto, kar se je izmuznilo Marxu – med drugim idejo, da je politiko treba misliti prek imaginarnega razmerja množic do antagonizmov konjunktura, v kateri živijo, prek imaginacije, ki lahko katalizira tako emancipacijo kot zatiranje. Balibarjevo branje sodi med najbolj dekonstrukcijske in previdne poskuse uporabe Spinoze za kritično rekonstrukcijo nerešljivih problemov marksizma. Althusser se je v šestdesetih letih oprl na Spinozovo idejo imanentne kavzalnosti in na zamisel o treh vrstah vednosti, da bi razvil strategijo simptomalnega branja, ki se loteva tistega, kar je v samem Marxu zanj ostalo nemisljivo, same meje tistih vprašanj, ki jih ni postavil, a to svoje orodje tudi že kmalu opustil. Althusser je drugo za drugo razrešil Marxove antinomije, tako da je dodal koncepte – naddoločitev, učinek strukture na njene elemente itd. –, ki naj bi bili virtualno na delu v Marxovih tekstih, a odeti v heglovska oblačila. Zgodnji Althusser je tako predložil svojo različico povsem koherentnega marksizma, ki mu je uspelo zapolniti vse teoretske vrzeli, pripraviti besedilno tišino do tega, da spregovori, izdelati koncepte in s tem eksplicirati nemišljeno. Balibar v nasprotju s tem poda branje, ki pokaže na tiste probleme pri Spinozi, ki ostajajo nerešeni, da bi se na ta način soočil z nerešljivimi problemi Marxove misli. Misliti v terminih antinomije za Balibarja pomeni sprejeti nase stavo teoretske operacije.¹⁴ V drugem delu pričujočega članka bi rada pokazala, v kolikšni meri anarhično načelo imaginacije za Balibarja tvori stavo Spinozove misli, zlasti z ozirom na izjemno doktrino transindividualnosti. Sprva sem se nameravala posvetiti sporu med Agambenom in Deleuzom o Spinozovem konceptu prizadevanja (*conatus*), a sem se naposled odločila, da na bolj tehnični ravni pokažem, kako Spinoza izdelava idejo načela

¹² Karl Marx, »H kritiki politične ekonomije. Prvi zvezek«, prev. Igor Kramberger, v: Karl Marx, *H kritiki politične ekonomije: 1858–1861*, Marksistični center CK ZKS, Ljubljana 1989, str. 90.

¹³ Karl Marx, *Kapital. Kritika politične ekonomije*. Prvi zvezek, str. 61.

¹⁴ Cf. Étienne Balibar in Peter Osborne, »Conjectures and Conjunctures«, v: *Radical Philosophy*, št. 97, 1999.

brez počela ali *arhe* in kako nam to načelo pride prav pri zasnutju teorije politike brez preskripcij.

Torzije

Balibar, tako kot Negri, predstavi Spinozo kot veliko izjemo v zgodovini filozofije, kot »divjo anomalijo«,¹⁵ ker je koncipiral samoporajanje Biti kot paralelizirano individuacijo materije, duha in mišljenja, ki nujno implicira politično idejo samoupravljanja množic, ki je osnovana na njihovi zmožnosti organiziranja radikalne torzije ali zasuka iz pasivnih v aktivne afekte. To Spinozo privede do ideje absolutne demokracije, ki jo realistična in ne-pogodbena tradicija misli kot nekaj, kar konstituirajo mnogi, in sicer prek svojih popačenih predstav, konfliktnih in afektivnih idej o svoji lastni situaciji. Spinoza na tej točki obrne Hobbesa proti njemu samemu. Medtem ko je moment prvotne demokracije v naravnem stanju – zbor množice ljudi, ki si prizadevajo skleniti pogodbo – za Hobbesa prehodni vzrok vseh drugih oblik vladavine, ki s prenosom pravic na suverena izgine, pa Spinoza opredeli demokracijo kot imanenten vzrok vseh drugih oblik vladavine. Spinoza je iz Hobbesovega enačenja potencialnosti in pravice – imam le toliko pravic, kolikor sem jih zmožen udejanjiti – povlekel nasproten sklep: množstva ne opredeljuje univerzalno ločujoča zmožnost ubijanja, pač pa univerzalno diferencirajoča zmožnost delovanja. Čeprav Spinoza označi demokracijo za *omnino absolutum imperium*, za »popolnoma absolutno obliko državne ureditve«,¹⁶ pa na konceptualni ravni ne absolutizira modalne potencialnosti delovanja. Ta formula se zvede na to, da si demokracija za razliko od drugih državnih ureditev prizadeva za konvergenco naziva in dejanja potencialnosti, imetja in bitja, ne da bi konflikt in nesmisel zato zginila z njenega prizorišča (kar bi pomenilo konec politike).

99

Balibar za razliko od Negrija poudari, da pri Spinozi ne najdemo nič takega, kar bi jamčilo za prehod od pasivnih k aktivnim afektom, od strasti imaginacije ali predstavljanja k veselju mišljenja. Čeprav Spinoza veselim strastem pripisuje prvenstvo pred žalostnimi, ker veselje po svoji definiciji večja moja zmožnost delovanja, pa v sistemu *Etike* ne bomo našli utemeljitve tega prehoda. Drugače

¹⁵ Antonio Negri, *Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1991.

¹⁶ Spinoza, »Politična razprava«, prev. Nataša Homar, v: *id.*, *Dve razpravi*, DTP, zbirka Analecta, Ljubljana 1990, str. 121.

rečeno, na Spinozo ne smemo gledati v terminih sinergijskega avtomatizma. V nasprotju s tem nas sili, da mislimo skrajno mejo različnih ravni potencialnosti, mejo njenega udejanjenja ali prakticiranja: sili nas v razmislek, kako se čutno sooča z nezaznavnim materije, ki jo konstituirajo izginevajoče majhna in kar najenostavnejša telesa, kako se imaginarno sooča z nepredstavljivim kompleksnega prepleta vzrokov in kako se mišljenje sooča s problematiko neskončnosti razlik, ki jih Spinoza ne totalizira, tako da mišljenje ne preneha srečevati nemišljenega in neznanega. Kako Spinoza dospe do te perspektive?¹⁷

Balibar se v zbirki spisov sprašuje, od kod kontroverznost Spinozove filozofije, ki jo izrazi v »mreži propozicij«¹⁸ in beležk. Zakaj se nam njegova doktrina, kljub geometrični metodi in obilju medbesedilnih referenc, ki povezujejo različne dele njegovega sistema, kaže na način »skupka protislovij brez prave rešitve«.¹⁹ Zakaj njegova doktrina in objekt, o katerem govori, ob prvem branju ostajata enigmatična? Balibar okoliščino, da je bila Spinozova misel deležna izjemno velikega števila antitetičnih interpretacij, pojasnjuje z dejstvom, da je svojo temo – genezo neskončnega v končnem – konsistentno konceptualiziral prek neke dvojne logike: posvečal se je ideji, da ontogeneza shaja brez apriornega temelja, da je njen potek anarhičen, ker njeni spreminjajoči se principi – tako v fizičnem kot metafizičnem oziru – izidejo šele iz samega njenega procesa. Ontologija in fizika, »novo pojmovanje sveta, ki vznikne v 17. stoletju z nastopom klasičnih naravoslovnih znanosti«,²⁰ v njegovem mišljenju posegata druga v drugo. Spinoza v sistemu, ki mu lahko nadenemo ime spekulativni materializem, proizvede kratek stik med fizikalno idejo samooblikovanja materije, ki jo določajo naravni zakoni, in vitalistično ali energistično idejo vzročnega samoporajanja Biti, ki jo razume kot neskončno potencialnost in diferencialnost. Obe perspektivi izključujeta transcendo, čudež, Božje posege ali katero koli drugo formo meta-ontoloških ali protiznanstvenih kavzalnih prelomov, ki bi suspendirali zakone narave: da si ne moremo pojasniti radikalnih sprememb in dogodkov v našem

100

¹⁷ Ta perspektiva je med drugim spodbudila Deleuza, da je v nasprotju s kantovskim modelom rekognicije izdelal koncept »transcendentalnega izvajanja zmožnosti« (cf. Gilles Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, prev. Samo Tomšič et al., založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2011, str. 229–242).

¹⁸ Étienne Balibar, »Individualité, causalité, substance: réflexions sur l'ontologie de Spinoza«, v: *Spinoza: Issues and Directions*, Brill, Leiden 1990, str. 58.

¹⁹ Étienne Balibar, »Spinoza, anti-Orwel: strah pred množicami«, v: *id.*, *Strah pred množicami*, str. 54.

²⁰ Étienne Balibar, »Individualité, causalité, substance«, str. 58.

okolju, je lahko le posledica dejstva, da bodisi še ne poznamo kavzalnih zvez in naravnih zakonov ali pa da je v razmerju med njimi nastopila notranja sprememba. Spinozov sistem tako dopušča sklep, ki ga bo moderna fizika povlekla šele ob vpeljavi ireverzibilnosti in temporalnosti v znanstveni pojem zakona, s čimer vznik novega ni več evakuiran iz reda narave ali, rečeno s Spinozo, večnost ni več istovetena z nespremenljivostjo. V Spinozovi misli se tako sekata dve perspektivi, ki prinašata dve veliki inovaciji: uničenje metafizične kategorije Boga kot Stvarnika in z njim povezane ideje kontingentnega sveta. Bog je koncipiran kot sklop pravil, v katerem se neskončna možnost diferenciacije artikulira v neskončnem številu atributov. Spinoza v polju fizike zavrne tako kvalitativno prezentacijo narave sholastičnega aristotelizma kot tudi novi kartezijanski model kvantifikabilne, pasivne in inertne razsežnosti. Materija, ki sestoji iz najelementarnejših teles, je zmožna dinamičnega samo-oblikovanja. Posamezni deli se strdijo prek interakcije neskončne množice gibajočih se in mirujočih najelementarnejših teles, interakcije, ki se odvije po določenem pravilu. Ko njihove hitrosti izrazijo ubran red, zadobijo eksistenco stvari, ki se lahko sestavlja z drugimi stvarmi. Spinoza to skladnost stvari, ki je produkt razmerij gibanja in mirovanja, imenuje »forma«. A ta forma za razliko od aristotelskega hilomorfizma stvarem ni utisnjena od zunaj, pač pa meri na formo materije, ki je uobličila samo sebe. Ona sama je oblikujoča. V aristotelski tradiciji je forma veljala za nespremenljivo, ideja samooblikuječe se materije pa je bila povsem nezamisljiva. A pri Kuzanskem in Brunu materija ni več koncipirana kot potencialnost brez realnosti, ki moleduje za forme.²¹ Izjemna invencija Spinozove fizike je pojmovanje čiste neoblikovane materije – najelementarnejših teles, ki se med seboj razlikujejo le po gibanju in mirovanju – kot samooblikujoče se. Ta invencija je pospremljena z revolucijo koncepta meje. Fizične meje posameznikov niso obrisi njihovih form, pač pa meje njihovih potencialnosti. S Spinozo zapuščamo režim povezave med optično formo in taktilnim obrisom.

101

Spinoza je spekulativne in mistične prvine svoje misli – neskončna potencialnost biti, njeno izražanje v ekscesnem veselju človeškega duha – prevedel v sklop racionalističnih propozicij, ki pojasnjujejo »določila obstoja in delovanja stvari«. Prav ta prevod pa je obenem razlog izjemne narave in izjemne težavnosti Spinozovega sistema, v katerem se »mistična želja popolnoma obrzda v

²¹ Giordano Bruno, »O vzroku, počelu in Enem«, prev. Mojca Mihelič, v: *id.*, *Kozmološki dialogi*, Slovenska matica, Ljubljana 2004, str. 168.

preprostem razgrinjanju uma«, kot se je izrazil Gueroult.²² Kombiniranje starih sholastičnih terminov substance, atributa in modusa z novimi zakoni narave, ki so podlaga koncepcije determinističnega in reverzibilnega univerzuma 17. stoletja, univerzuma, v katerem koncipirajoči duh zaseda izvzeto točko opazovalca, je Spinozo privedlo do skrajnih teoretskih rešitev, ki spodkopavajo tako fizikalne kot ontološke koncepte njegovega časa. Iznašel je model disjunktivne sinteze Biti, po katerem so elementi toliko skladnejši, kolikor bolj se razlikujejo, razlika pa je mišljena izhajajoč iz samooblikovanja materije, ki materiji ne dodeljuje nikakršnega prvenstva. Ko individuacijo duševnosti in mišljenja konstituira izhajajoč iz materije, to počne zato, da bi spodnesel dve tradicionalni predpostavki. Prvič, stvar ni kontingentna možnost v ustvarjajočem Božjem duhu. Vse reči obstajajo prek interakcije materije, ki jo lahko formaliziramo s fizikalnimi zakoni, tako da nič ne pade nazaj v brezno nerealiziranih kontingentnih preteklosti. Drugič, individuacije mišljenja ni mogoče utemeljiti na njej sami. Samospoznanje *res cogitans*, spoznanje samega sebe prek gotovosti lastnega dejanja je ostro zavrnjeno. Neskončni proces spoznanja ne more temeljiti na nobeni prvi resnici ali na prvem intelektualnem aktu (pa najsi gre še za tako neutemeljujoče dejanje, kakršno je dvomljenje pri Descartesu). Človeška bitja spoznavajo sama sebe le prek afekcije in izmenjave med njihovimi telesi, prek predstav in afektivnih idej teh teles, ki lahko katalizirajo skok v pojmovno mišljenje. Spinozovega slavnega psihofizičnega paralelizma ne smemo razumeti kot ujemanja dveh členov ali kot zunanjo homologijo med duhom in materijo. Spinoza v svoji teoriji atributov prikaže neskončno potencialnost Biti kot rezultat neskončnega števila atributov, med katerimi poznamo samo dva – mišljenje in razsežnost. V vseh preostalih, zame neznanih atributih je na delu ista vzročna povezava. Zato lahko Spinoza misli Bit kot golo neskončnost razlik, ki jih ne ločuje negativna razdalja med x in y, pač pa so opredeljene kot genetični in pozitivni elementi, katerih razlika je razlika v sami sebi. Kot to v *Razliki in ponavljanju* povzame Deleuze: »Toda namesto neke stvari, ki se razločuje od druge stvari, si raje predstavljajmo nekaj, kar se razločuje – četudi se *tisto, od česar se razloči, ne razloči od njega. [...] O razliki je torej treba reči, da jo delamo ali da se dela kakor v izrazu 'delati razliko'.*«²³

102

Po Balibarju se dvomlja pri Spinozi vselej umeščajo v razcep med fiziko in metafiziko, v točko prehoda med spekulativno kavzalnostjo in znanstveno racio-

²² Martial Gueroult, *Spinoza I. Dieu, (Éthique, I)*, Aubier-Montaigne, Pariz 1968, str. 9.

²³ Gilles Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, str. 75–76.

nalnostjo. Spinozi ni uspelo zapreti vrzeli med »znanostjo narave« ter njenimi »matematičnimi določitvami« vzročnih procesov na eni strani in pa metafizično idejo čiste vzročnosti, ki ima svojo lastno intrinzično koherenco. Obe perspektivi sta ostali ne povsem združljivi in odvisni od spekulativnega enačaja, ki ga Spinoza postavi med pravilo gibanja in mirovanja, ki pritiče individuumu, in pa idejo, da njegovo bistvo ni nič drugega kot želja po afirmaciji potencialnosti lastnega delovanja. Spinoza postavi ujemanje dveh tipov sinteze, ujemanje med samoblikovanjem materije in ekscesnim stremljenjem posameznika, ki si prizadeva afirmirati svojo moč prek stopanja v stik z neskončno potencialnostjo Boga ali narave. Ko materialni deli vstopijo v razmerje ujemanja, tvorijo individualno obliko, katere kompleksnost ustreza kompleksnosti njenega bistva. Ta korelacija je produkt prizadevanja (*conatus*), torej proizvod prizadevanja individua, da preide skozi vsa telesna, afektivna in intelektualna stanja, ki jih je zmožen, in da delovanje telesa izpolni z aktivnimi afekti in adekvatnimi idejami. Postavitev te ekvivalence je cena, ki jo je za svojo teoretsko podvzetje plačal Spinoza, ko je pri izgradnji svoje materialistične ontologije, ki ne temelji na nasprotju med ideelnostjo in materialnostjo, niti na prvenstvu ene ali druge, posegel po dveh jezikih sholastike na eni in novih znanosti na drugi strani.

Za Balibarja je ključno to, da Spinoza individua – v nasprotju z dobesednim pomenom te besede – pojmuje na transindividualen način, kot sestavljenega individua.²⁴ Obstoj v ekstenziji, v prostoru in trajanju, je definiran kot proces kompozicije velikega števila delov, ki jih je individuuum deležen zaradi interakcije njegovega fizičnega okolja in ki jih stabilizira določeno razmerje med mirovanjem in gibanjem. Posameznik za svoj nastanek in ohranitev potrebuje »zelo veliko drugih teles«. ²⁵ Obstajati pomeni nenehno menjati materialne dele. Reči torej vzniknejo iz njihovih razmerij. Tem razmerjem ne predhajajo, pač pa so tvorjene skoznje. Ker je vsaka stvar konstituirana in reproducirana v transindividualnem prepletanju teles, ni ne mikrološki nedeljiva (*atomos*) ne makrološki koherentna celota, torej nekaj ločenega od razmerij (*absolutus*). Kot množvene je ne opredeljuje ne nedeljivost – Eno, ki priskrbi enotnost – niti deljivost – Eno, prek katerega je Bit deljiva na sestavne delce. Spinoza tako preseže tradicionalno dvosmiselnost, ki se drži koncepta individua: »Filozofska

²⁴ Cf. Étienne Balibar, »Spinoza: From individuality to transindividuality«, predavanje, Rjinsburg, 15. maj, 1993; dostopno prek interneta: www.ciepcf.fr/spip.php?article236.

²⁵ Baruch de Spinoza, *Etika*, prev. Primož Simoniti, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 153.

tradicija individua po eni strani definira kot absolutno enostavno stvar, [...] ki je teoretsko in praktično ireduktibilna na predhodne elemente in ki je po drugi strani opredeljena kot stvar, ki priskrbi celoto in totalizacijo, saj je nezvedljiva na sopostavitve njenih delov in zmožna samoohranitve.«²⁶

Da bi odpravil te dvoumnosti, je Spinoza v *Etiki* razvil teorijo transindividualnosti, ki jo določata dva mejna koncepta, ki zadevata neskončno diferenciacijo materije, ki označuje proces nastanka in reprodukcije individualnih stvari: iz mikrobiološke perspektive Spinoza ta proces odpre neskončnosti enostavnih teles. Ta so spekulativne enote komaj opazne materialnosti, diferencialni ali genetični elementi, iz katerih nastane osnovni tip individuov prve vrste. Ko neskončna množica teh *corpora simplicissima* – ki nimajo nobene notranjosti in ki so povsem brez oblike ter se razlikujejo le po gibanju in mirovanju – vzpostavi določeno razmerje hitrosti in stabilnosti, nastane osnovni individuum. To pomeni, da Spinoza *corpora simplicissima* definira kot poslednja telesa, a ne v smislu atomistične logike – ne kot nekaj nedeljivega, kar pogojuje deljivost Biti –, pač pa v smislu genetične logike entitet, ki obstajajo le v neskončnih množicah in ki se upirajo numerični določitvi. Kot neštevna so definirana izključno prek svoje interaktivnosti (mirovanja in gibanja). Spinoza tu ne sledi antičnemu atomizmu Demokrita, Epikurja in Lukrecija, ki ga je v svoji *Logiki* tako zelo občudoval Hegel, ker mu je uspelo zapopasti bit ne kot nedeljivo, pač pa kot izvorno razcepljeno na nekaj in nič, na delec in praznino. Hegel je hvalil atomizem, ker je v filozofijo vpeljal idejo razcepljenega enega, enega, pospremljenega z negacijo, ki Bit udarja z razpoko: »Nazor, da je *temelj gibanja* v praznini,« zapiše Hegel, »vsebuje to globljo misel, da temelj postajanja, nemira samogibanja, nasploh tiči v negativnem [...].«²⁷

104

A Spinoza je s svojo teorijo enostavnih teles podal idejo pozitivne določitve neskončne množice infinitezimalnih elementov. Interakcije njihovih gibanj, njihovo kovariiranje determinira njihovo postajanje, medtem ko enostavna telesa sama, nosilci korelacije v svoji neskončni majhnosti izginejo. Vse, kar ostane, je sled, diferencialno razmerje brez njegovih členov. To prvenstvo razmerja pred členi razmerja – tema, ki bo v obdobju baroka deležna čedalje večje pozornosti –

²⁶ Étienne Balibar, »Individualité, causalité, substance«, str. 60.

²⁷ G. W. F. Hegel, *Znanost logike I*, prev. Zdravko Kobe, DTP, zbirka Analecta, Ljubljana 2001, str. 62.

poudarja kreativni in produktivni značaj razmerja, medtem ko njegovi členi, infinitezimalni delci stopijo v ozadje. Gre za nesmiselne in enolične delce, ki stopajo v zunanja razmerja in tako proizvedejo relacijski smisel.

Z makrologične perspektive pa Spinoza proces kompozicije individualnosti odpre posredovanju neskončnih modusov. S tem konceptom označuje strukturni preplet narave kot neskončnega prizorišča modifikacij – kar je v pismo Schullerju imenoval »obličje celotnega univerzuma« (*facies totius universi*). Spinoza z neskončnostjo moralnosti definira univerzum kot proizvod neskončne verige interakcij med končnimi stvarmi, tako da »si zlahka [...] zamislimo celoto narave kot enega samega individua, katerega deli [...] se razlikujejo na neskončno načinov, ne da bi to privedlo do spremembe individua kot celote.«²⁸ Balibar poudari, da ideja celote, ki sestoji iz stekajočih se delov, nikakor ni izvirna. Nasprotno, »ostaja zavezana statični (in v zadnji instanci finalistični) reprezentaciji Narave kot dane hierarhije form ali splošnemu redu medsebojne subsumpcije individuov glede na stopnjo njihove kompleksnosti.«²⁹ Da bi uzrli izvirnost Spinozove izjave izza klasične podobe stekanja od zgoraj navzdol oziroma – kot pripomni Badiou³⁰ – izza ideje narave kot učinka, v katerem součinkujejo in so šteti za eno vsi vzroki, se moramo spomniti, da je Spinoza zavračal omejevanje neskončnosti s strani končnega, in sicer tako na način dodajanja delov *ad infinitum* kot na način aritmetičnega seštevanja učinkov. Neskončnega ni mogoče zapopasti na aritmetičen način kot seštevka števnih elementov. A kako Spinoza potemtaka pojasni izražanje neskončnega v končnem? Ko v definiciji narave kot enega individua referira na kartezijski zakon ohranitve, se hkrati že oddalji od Descartesa, in tega odmika ne bi smeli podceniti. Za razliko od Descartesa ne trdi, da Bog s svojimi kontinuiranimi posegi ohranja v univerzumu enako mero gibanja in mirovanja, kot ga je poprej ustvaril.³¹ Zakon ohranitve ne potrjuje Božje nespremenljivosti, pač pa – nasprotno – priča o dejstvu, da ni nobenega predpostavljenege načela, vzorca ali volje, niti nad niti pod naravnimi razmerji, na katero bi bila ta razmerja reduktibilna. Zato narava pri Spinozi ni nič drugega kot njeno lastno notranje variiranje. Predstavlja strukturo modifikacij, ki je ni

²⁸ Baruch de Spinoza, »64. Brief an Schuller«, v: *id.*, Briefwechsel, Meiner, Hamburg 1977, str. 250.

²⁹ Étienne Balibar, »Spinoza: From individuality to transindividuality«.

³⁰ Cf. Alain Badiou, *Being and Event*, Continuum, London & New York 2007, str. 112.

³¹ Cf. René Descartes, *Prinzipien der Philosophie*, Meiner, Hamburg 2005, str. 137–138, in Baruch de Spinoza, »32. Brief an Oldenburg«, v: *Briefwechsel*, str. 147–148.

mogoče subsumirati pod apriorno načelo ali zajeti v štetje, pač pa v procesu svoje individuacije in notranje diferenciacije stvari v prehajanju proizvaja svoja lastna načela. Samo dejstvo, da Spinoza v nasprotju z Descartesom ne govori o konstantni »vsoti«, pač pa o »razmerju« gibanja in mirovanja, kaže na diferencialno logiko posredujočega modusa neskončnosti. Tako kot v teoriji enostavnih teles, nas Spinoza prisili misliti neskončnost v končnih mejah, neskončnost, ki pozna poslednje člene, minimalni in maksimalni prag, s čimer – kot pravi Althusser – postane »skoraj edina priča [...] nekega Vsega brez sklenitve«. ³² V tej spekulaciji o samooblikovanju materije gre za konceptualizacijo možnosti radikalne torzije biti in mišljenja, ki bi shajala brez zatekanja k antinaturalističnemu prelomu med naravo in dogodkom, ki sodi med velike točke spora med Spinozo in Descartesom. ³³

Spinoza samooblikovanje materije in individuacijo mišljenja postavi v spekulativno korelacijo, ki preči imaginacijo in afektivne ideje. Če individualni deli vzniknejo iz materije pod pogoji stabilizacije razmerij mirovanja in gibanja, potem jih opredeljuje določena stopnja afektabilnosti, ki meri na njihovo zmožnost integracije drugih delov materije v preplet lastnega gibanja. Paralelna tej fizični zmožnosti materije je intelektualna zmožnost, zato velja, da »čim sposobnejše je neko telo v primeri z drugimi telesi za raznotero hkratno delovanje in trpljenje, tem sposobnejši je v primeri z drugimi njegov duh za hkratno zaznavanje mnogih stvari«. ³⁴ Zlahka opazimo, da je iz filozofskega prizorišča nekaj izključeno, namreč subjekt. Zato Althusser v »Podtalnem toku materializma srečanja« zavrzi naslednje: »Mišljenje je le niz načinov atributa mišljenja in ne napotuje na subjekt, temveč v urejenem paralelizmu na niz načinov atributa razsežnosti.« ³⁵

Kot pravi Spinoza, v prvem tipu spoznanja naše spontane ideje ne predstavljajo nič drugega kot učinek nekega zunanjšega telesa na naše telo. Pokaže, kako pod čutnimi in družbenimi pogoji razumemo zunanji učinek, ki smo ga izkusi-

³² Louis Althusser, »Elementi samokritike«, prev. Samo Tomšič, v: *Problemi*, DTP, št. 1–2, Ljubljana 2012, str. 41.

³³ Cf. Pierre Macherey, »Querelles cartésiennes«, 1. del, november 2002, raziskovalni projekt »Savoirs, Textes, Langages«, delovna skupina »La philosophie au sens large«; dostopno prek interneta: <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/textesenligne/textesenlignecadreprincipal.htm>.

³⁴ Baruch de Spinoza, *Etika*, str. 147.

³⁵ Louis Althusser, »Podtalni tok materializma srečanja«, prev. Zoja Skušek, v: *id.*, *Izbrani spisi*, Založba */cf., Ljubljana 2000, str. 170.

li prek našega telesa. Zato lahko te ideje imenujemo afektivne ali imaginarne. Kažejo na stanje našega telesa, potem ko je izkusilo delovanje drugega telesa, kar pomeni, da pričajo o naši fizični in socialni konstituciji. Tovrstna spontana afektivna ideja – za razliko od adekvatne ideje – ne izraža našega mišljenja, pač pa našo imaginacijo ali predstavljanje. Če Spinoza kljub temu verjame, da je zmožna skoka v mišljenje, pa čeprav je zgolj izraz zaznavanja našega okolja v skladu z našo biološko in socialno konstitucijo, potem zato, ker predstavljanje ne proizvaja samo iluzij. Kot zapiše: »Afekt, ki se imenuje duševno trpljenje, je zmedena ideja, s katero zatrjuje duh večjo ali manjšo silo bivanja svojega telesa ali kakega njegovega dela kot prej in katere danost določa duh, da misli bolj to kakor ono.«³⁶ Predstavljanje ali imaginacija je torej dojeta kot sila, ki izraža večanje ali manjšanje zmožnosti delovanja. A kako pride do tega?

Spinoza je poleg principa predstavljanja ali imaginacije razvil tudi teorijo pozitivnosti in nujnosti zmote. Če se nam sonce, kot beremo v drugi knjigi *Etike*, kaže kot kroglica, ki je od nas oddaljena »kakih dvesto čevljev«,³⁷ potem nismo enostavno nevedni. Če poznamo prava razmerja oddaljenosti in velikosti, si sonce še naprej predstavljamo kot kroglico, ki ni dosti oddaljena od nas. Pozitivnost, ki je imanentna predstavi sonca, je posledica dejstva, da ta predstava vključuje resnično učinkovanje sonca, ki ga zaznava naš zaznavni aparat. Iz tega razloga se lahko primeri naslednje: če je srečanje dveh reči – denimo srečanje sonca z našim očesom – pozitivno, kadar se njuni elementi lahko sestavijo v enoto, saj imajo nekaj skupnega, bomo zavoljo sestavitve izkusili veselje.

Srečanje je torej kontingentno, a produktivno, pozitivni priložnostni vzrok (*causa occasionalis*), pospremljen z veseljem, ki lahko sproži prehod k naši zmožnosti mišljenja, kar nas privede do druge vrste vednosti. Izkusitvo tega, da imamo nekaj skupnega z drugimi telesi, nas seznanjajo z afektivno silo, ki nas žene k mišljenju. Zaradi naključnega srečanja prvič prenehamo umevati učinke in pričnemo razumevati vzroke, ki opredeljujejo situacijo. Predstavljanje je potemtakem sila indukcije, ki individuum omogoči, da zberejo toliko veselja in posledično toliko zmožnosti za delovanje, da pričnejo lokalno doumevati vzroke svojih srečanj, kar jim omogoča, da izberejo pozitivna srečanja, slabim pa se izognejo. Predstavljanje torej lahko privede do procesa etične in politične selek-

³⁶ Baruch de Spinoza, *Etika*, str. 256.

³⁷ *Ibid.*, str. 167.

cije, ki poteka od spodaj navzgor in ki je lahko akumulirana ali kondenzirana v tolikšni meri, da veliko ljudi privede do veselja racionalnosti, ki si zasluži ime osvoboditev. Tako Spinoza v tretji knjigi *Etike* definira bistvo vseh individuov kot željo po dejavnem bivanju, po afirmaciji lastne singularnosti, po realizaciji vseh možnih afektov in po udejanjenju vseh možnih ravnanj – kajti dejansko bivanje, realna bit za Spinozo ni nič drugega kot želja po tem, »da bi bil, deloval in živel«. ³⁸ Za razliko od sholastične tradicije bistvo stvari tu ni definirano kot deleženje na transcendentalijah ali kvalitetah (enega, resničnega, dobrega ali popolnega). Bistvo je definirano glede na mero, v kateri bitje afirmira samo sebe, glede na mero, v kateri se konstituira kot želeče. Anarhija tega kroga je v njegovi imanenci in v dejstvu, da njegovo ponavljanje generira razliko. Vztrajanje v lastni biti, kot je Spinoza opredelil *conatus*, nujno vključuje spremembo. Vztrajati v lastni biti pomeni prakticirati torzijo, zasuk iz predstavljanja k mišljenju, za kar pa je na voljo le predstavljanje samo. Te transformacije lahko dosežejo skrajne mejne momente telesnih in intelektualnih praktik, ki jih Spinoza ne poda v jeziku izjeme in kontingence, pač pa na način naravi imanentnih anomalij. Spinoza si prizadeva za vsako ceno prelomiti s teološkim absolutizmom Šol, katerih spekulativni interes ni usmerjen v moč, ki ustvarja kot narava, pač pa v moč, ki ustvarja drugače od narave, v suvereno in dvoumno moč izjeme, na katero se je v svoji ideji nedoumljivosti neskončnosti (za človeški razum) ter ideji voluntarističnega Boga, ki je kontingentno ustvaril večne resnice sveta (kot so splošni pojmi in matematične znanosti), še opiral Descartes. ³⁹

Balibar na tej točki vpelje razlikovanje med Spinozovo politično in etično pozicijo, ki sestoji v drobnem premiku perspektive. Če se Negri v svojem branju osredotoča na vesele strasti in na vzpenjanje od prizadevanja prek potencialnosti k intelektu, pa Balibar poudari nihanje afektov in strah množic, ki je toliko večji, kolikor bolj se množice terorizira z religijo in zatiranjem, dokler njihov strah naposled ne preraste v nacionalno in teološko sovraštvo. ⁴⁰ Balibar Spinozove teorije afektov ne bere prek veselja, kot to stori Negri, ampak prek diferenciacije sovraštva in veselja, prek njenega povečevanja in zmanjševanja, prek samih točk njenega prehoda.

³⁸ *Ibid.*, str. 277.

³⁹ Cf. René Descartes, »Pismo Meslandu z dne 2. maja 1644«, v: *id.*, *Œuvres de Descartes*, 4. zv., J. Vrin, Pariz 1964–1976, str. 118 sl.

⁴⁰ Étienne Balibar, »Spinoza, anti-Orwel: strah pred množicami«, str. 53–100.

Spinoza predstav in strasti ne pojasni le na osnovi objektivnih izbir (kaj ti je všeč in kaj ne), pač pa tudi na osnovi razmerja do objektov, kakor si ga predstavljajo individui, kar dramatično spremeni sam problem afektivne socializacije. Družbenost ni več razumeta na način družbene vezi med človeškimi bitji, pač pa v terminih realne-imaginarne produkcije podob, ki si jih ustvarimo o razmerjih, ki jih vzpostavljamo. Ta imaginarna produkcija drugega deluje po mehanizmu posnemanja afektov, prek katerega se odzivamo na stvari, ki jih zaznavamo kot nam podobne.⁴¹ Veselje čutimo ob stvareh, za katere menimo, da z veseljem navdajajo nam podobna bitja, žalost ob stvareh, za katere si predstavljamo, da jih žalostijo, nihamo pa takrat, kadar nam podobni zavračajo tisto, kar sami ljubimo. Da bi se izognili tem ambivalencam, ki so značilne za vsako imaginarno identifikacijo in ki pričajo o tem, da so si vse te podobne stvari dejansko različne, se nagibamo k afektu, ki mu Spinoza pravi častihlepje in ki nastopi, kadar nekaj storimo zato, da bi bili všeč imaginarnemu drugemu, da bi bili pripoznani in ljubljani.⁴² Iz teh mehanizmov introjekcije in projekcije lahko vznikne polje provizoričnih socialnih sporazumov. A če ti sporazumi ne dopuščajo možnosti radikalne spremembe racionalnosti, se bo to polje razbilo na koščke sovraštva in resentimenta. Zato je za Balibarja vprašanje politike pri Spinozi vprašanje točk prehoda v afektivnosti množic. Najnižja raven predstavljanja je dosežena takrat, ko družba temelji na posnemanju afektov in na identifikaciji s tistim, kar zaznavamo kot podobno, tj. na strahu pred razliko. Kot je na primeru propada stare judovske države pokazal Spinoza, strah pred razliko vodi do socialnega in verskega sovraštva in se utegne stopnjevati v teror. Nasprotno pa afektivnost in mišljenje dosežeta najvišjo raven v republiki, ki je zgrajena na prijateljstvu, enakosti in sodelovanju. A Spinoza se zaveda, da vprašanje politike ni zgolj vprašanje prijateljstva, enakosti in sodelovanja kot takega, pač pa vprašanje produkcije, ki se razteza med minimalnimi in maksimalnimi pragovi ter privzema reakcionarne in emancipatorne izraze.

Spinoza si v realistični tradiciji, ki zavrača Moorov utopizem, ne prizadeva ne za smešenje in ne za izključitev negativnih, pojemajočih ali depotencializiranih afektov, pač pa jih poskuša zapopasti kot izraze družbenega stanja, v katerem – in ne zoper katero – je treba delati politiko. Spinoza stoletja pred Nietzschejem in Foucaultom misli, da so sile, ki prehajajo skozi posameznike, tako kataliza-

⁴¹ Baruch de Spinoza, *Etika*, str. 211–216.

⁴² *Ibid.*, str. 214, 215, 334.

torji osvoboditve kot tudi zatiranja. Produkcija družbe prek afektov se razteza čez polje, ki mu je lasten tako vektor potencializacije kot vektor depotencializacije (oziroma reakcionarnosti). Misliti politiko je sopostaviti oba procesa in spremeniti njuno razmerje.

Politika brez preskripcij

Vse to se utegne zdeti zvedljivo na spekulativni vitalizem, ki prisega na radikalen preobrat iz resentimenta v potencializacijo kot posledico samoafirmativnega cikla pozitivnih afektov. A če sem se tolika časa pomujala pri teh precej tehničnih vprašanih Spinozove misli, potem zato, ker mislim, da odpirajo perspektivo, ki jo le redko zasledimo v politični misli. Ta perspektiva zahteva odklik od ideje politike kot radikalnega dejanja osvoboditve in njeno nadomestitev z idejo politike kot transindividualnega eksperimenta, ki v procesu osvoboditve spodnese vznikanje destruktivnih in zatiralnih sil. Pri današnji tendenci po reontologizaciji ideje politike v sodobni radikalni misli, ki je na delu vse od osemdesetih let dvajsetega stoletja dalje, je opaziti nastanek določenih filozofemov, pod katere se subsumira smisel politike, filozofemov, kot so, denimo, odločitev za zvestobo, impotencialnost, inscenacija nerazumevanja itd. Čeprav so vsi ti filozofemi postmetafizični – kar pomeni, da koreninijo v načelih, ki se ne zatekajo k fiksnim kvalitetam ali predikatom, ampak temeljijo na neutemeljivosti –, pa se zanje zdi, da so konceptualizirani tako, da so izvzeti kritiki in popačenju. Morda so redki in izčrpani, a v sebi ostajajo nespremenljivi. Zato je Spinozov metafizični anarhizem nekaj posebnega, saj politiki zastavlja nadvse natančno vprašanje – vprašanje določitve točk torzije, v katerih pride do premene v dinamizmu praks. Mehiški Zapatisti so tako preizkusili, kako preprečiti subsumpcijo oboroženega boja pod vojaško logiko, ki prvega prikrajša za njegove politične učinke. Zato je EZLN iznašel vojsko, ki se umakne, brž ko se običajna vojska preveč približa ali ko se oboroženi odpor prevesi v molekularno vojno. V Grčiji smo ta hip pričra prizadevanjem ljudi po vzpostavitvi strukture osnovne preskrbe s hrano, zdravili itd., ki se ne bi prevesila v alternativo Rdečemu križu. Tako kot je Spinozova transindividuacija materije, duha in mišljenja formulirana v okvirih ontologije neskončnega množstva, tako moramo tudi politiko koncipirati kot množstvo praks, ki morajo iztiriti kompleksni režim družbenih delitev. Leto 1968 je lahko preraslo v nasilen udarec, ker je ločitev med delavsko aristokracijo in migrantskimi delavci, med Črnimi panterji in homoseksualci, med feministkami in Young lords kolapsirala v zelo konfliktno politično sodelovanje. Deleuze in

Guattari sta zmotno mislila, da nas bo Spinoza naučil tega, da manjšinska politika vključuje različne sile, ki so zmožne singularizacije brez partikularizacije in unifikacije brez totalizacije. V nasprotju s tovrstnimi idealiziranimi figurami kompozicije menim, da nas Spinozova misel sili v kombiniranje strankarske in manjšinske politike, ki vsaka posebej nosita tako skrajno negativne kot pozitivne perspektive. Radikalen političen prelom terja organizacijo, ki je v nasprotju z manjšinsko etiko neizbiranja med delovanjem in nehanjem, med trošenjem in spanjem. Po drugi strani pa je zgodovina mednarodnih komunističnih gibanj nadvse katastrofalno pokazala, kaj se zgodi, ko partijski aparat uniči obči intelekt sveta in baze organizacij, ki so katalizirale tako revolucijo leta 1905 kot tisto leta 1917. Zato predlagam opustitev manjšinske tradicije, v kolikor ji zadošča priložnostnost in nenamerne konjunkture disidentstva in revoltov, opustitev identitetne politike, v kolikor zavira produkcijo razlike, pa tudi opustitev postleninistične tradicije, v kolikor zanemarja reakcionarne učinke politike kot nujno kolateralno škodo, namesto da bi eksperimentirala z notranjo prekinitvijo teh učinkov. A ker politika ni seznam želja, menim, da je vse odvisno od vprašanja, ali so se trenutne prakse sodelovanja med socialnimi gibanji in levičarskimi strankami, med rasno, seksualno, ekonomsko eksploatiranimi in izkoriščanimi na eni strani ter tistimi, ki sledijo intelektualnemu ali eksistencialnemu klicu, zmožne afirmirati v afektivnosti njihovega mišljenja in tako zbrati moč za skok. V pomoč nam bo, da je neki spinozovski uvid postal zelo vpliven in lahko pomaga brzdati politični heroizem, s kakršnim se srečujemo v nekaterih vejah poznega situacionizma ali postmaoizma: ne zato, da bi povsem stopili eksistencializem s politiko, pač pa zato, da bi med njima ohranili distanco, saj prvi sledi perspektivi absolutne singularizacije, drugi pa je večšina delovanja na pragu, ki loči reakcionarnost od emancipatornosti. Če se stopita, nam grozi politični teror imaginarne identifikacije s Stvarjo.

Prevedel Simon Hajdini

Ekonomija življenja in smrti

Dominiek Hoens*

Pascalovska stava politike: pripombe k Badiouju in Lacanu

»Prav tako tudi v sedanjem času obstaja ostanek,
odbran po milosti.«

Rim 11:5

Alain Badiou, kot je znano, ločuje med lastnim početjem, filozofijo, in pa sofistiko in antifilozofijo, ki sta sicer videti kot filozofija, a to nista. Avtorji iz te zadnje kategorije, antifilozofi, imajo daljnosežen vpliv in so začuda zelo velikega pomena za Badioujevo ontologijo in etiko. Tudi ideja, da se resnica – ki je filozofija ni zmožna – umešča v njeno zunanost, se pravi v njene pogoje, se zdi pogojena z antifilozofijo. Skratka, Badioujeva filozofija se je razvila iz podrobnega soočenja z antifilozofi in izposojanja od antifilozofov, kot so Lacan, Kierkegaard in Pascal. K temu seznamu je treba najprej dodati še Svetega Pavla, ki je antifilozof vsaj po tem, da oznanja krščansko norost proti grški filozofiji. Pavlu v Badioujevem delu pripada posebno mesto, tako v kvantitativnem, saj mu je posvetil monografijo, kot v kvalitativnem smislu, saj je številne vidike podogodkovnega procesa resnice – univerzalnost, zvestoba in tako dalje – moč najti pri Pavlu ali jih vsaj ilustrirati s pomočjo njegovih posegov.

Ne le Pavel, pač pa številni antifilozofi, ki jih citira, obravnava ali se nanje kako drugače sklicuje Badiou, sodijo med krščanske mislece.¹ To še zaostri problem Badioujeve obrambe filozofije proti antifilozofiji. Badiou mora po eni strani povleči ločnico med filozofijo in antifilozofijo – pomen subjektivnega ali intimnega izkustva, nasprotovanje zvajanju mišljenja na *pojmovno* mišljenje, prvenstvo retorike pred logiko itd. –,² a po drugi strani je njegova filozofija pod očitnim vplivom antifilozofov, kot so Pavel, Kierkegaard in Pascal, zato mora lastno filozofijo razločiti od krščanske narave in ciljev njihove misli. Kar zlahka doseže tako, da se

115

¹ Pomembni izjemi sta Friedrich Nietzsche in Jacques Lacan.

² Za podrobno in razsvetljujočo razpravo o tem *cf.* Bruno Bosteels, »Radical Antiphilosophy«, v: *Filozofski vestnik*, št. 2, Ljubljana 2008, str. 155–187.

izreče za ateista.³ Gre za močan odgovor, saj daje vedeti, da ne pripada nobeni cerkvi in da je zanj utemeljitveni dogodek krščanstva, Kristusovo vstajenje, le bajka.

Badioujev ateizem se v tem kontekstu navadno povezuje z njegovo sekularizacijo krščanskih pojmovanj. Dober primer tega je Norrisova analiza enaindvajsete meditacije *Biti in dogodka*, ki se posveča Pascalu. Christopher Norris v svoji analizi zapiše: »Preseneča me, da bi kdorkoli, ki se je resno spoprijel z Badioujevim delom, lahko pomislil na to, da bi Badiou lahko soglašal s takšno argumentacijo [kot je na delu v Pascalovi stavi], vsaj kar zadeva njene moralne, verske in socio-politične implikacije. Konec koncev je v očitnem nasprotju z [...] njegovo zavezanostjo sekularizirani, materialistični ontologiji [...].«⁴

Badioujeva ontologija po tej plati izključuje sleherno pozitivno referenco na krščanskega Boga, krščanska pojmovanja, ki jih implicira (milost, cerkev, ljubezen itd.), pa so docela sekularizirana. A pri tem ostaja vprašanje, *kako* poteka ta sekularizacija oziroma »prevod« (kot mu pravi Norris) teoloških izjav v etično-politične termine in ali je ta sekularizacija popolna, se pravi, povsem razkristjanjena.

Kar zadeva Pavla, bi lahko pokazali, da »razkristjanjenje« v tem primeru pomeni pozitivno presojo *forme* Pavlovega mišljenja (zlasti mišljenja univerzalnosti), ne pa njegove vsebine. Če se navežemo na Kierkegaardov »teleološki suspenz etičnega« (iz *Strahu in trepetu* [1843]), potem je pri roki analogija z Badioujevim mišljenjem dogodka kot preloma z danim stanjem situacije, ki pa izključuje sleherni teleološko ali religiozno inspiriran obup. In kar zadeva Pascala in njegovo stavo (*pari*) – pojem, ki ga Badiou pogosto uporablja in mu včasih doda pridevnik pascalovska –, je povsem jasno, da Badiouju ne gre za ponovno ustoličenje Boga ali za stavljenje na njegov obstoj. V vseh treh primerih smo priča podobnemu gibanju Badioujeve misli, ki jo razvije v zblíževanju s krščansko argumentacijo in v hkratni ločitvi od nje, ki privzema formo sekularne ali ateistične interpretacije.⁵

³ Kar stori v Uvodu v knjigo o Svetem Pavlu (cf. Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, Stanford University Press, Stanford 2003, str. 3). [Zadevni Uvod v slovenskem prevodu umanjka. Cf. Alain Badiou, *Sveti Pavel. Utemeljitev univerzalnosti*, prev. Alenka Zupančič, DTP, zbirka Analecta, Ljubljana 1998. – Op. prev.]

⁴ Christopher Norris, *Badiou's 'Being and Event': A Reader's Guide*, Continuum, London & New York 2009, str. 169.

⁵ Lacanovci bodo v tem dvojnem gibanju prepoznali logiko fantazme: subjekt (Badioujeva filozofija) se najdeva v objektu (krščanstvu), od katerega se mora ločiti, da bi ohranil možnost simbolne identifikacije. Cf. Bruno Bosteels, »Radical Antiphilosophy«, str. 178 isl.

V tekstu bom obravnaval en vidik tega zbliževanja. Ne bom se osredotočal na vprašanje, ali Badioujeva teorija dogodka in imanentne neskončnosti uspe povsem izbrisati referenco na transcendentnega Boga. Posvetil sem bom vprašanju subjekta nasploh in političnega militanta posebej. *Ali je mogoče misliti politiko?* (1985) predstavlja osrednjo referenco prvega razdelka pričujočega teksta, saj gre za prvo vpeljavo politike (pascalovske) stave v Badioujevem opusu.⁶ Badiou »pascalovski« značaj resnične politike pojasni z analizo dveh »formalizmov«. V drugem razdelku bom pascalovsko politiko postavil nasproti Lacanovi analizi zloglasnega odlomka iz Pascalovih *Misli*, ki je znan kot »stava«. V tretjem in zadnjem razdelku bom končal s tezo, da se Lacan precej bolj zaveda perversnosti krščanske pozicije kot pa Badiou. Zaradi spregleda te perverszije utegne Badioujevo sekularizirano branje krščanskih mislecev zaiti v nepričakovane težave. Hkrati s tem se postavlja vprašanje, ali je »militant politične resnice« zmožen ubežati krščanski in mazohistični logiki.

Od ločitve k odločitvi

Ali je mogoče misliti politiko? predstavlja prelom s *Teorijo subjekta* (1982), saj Badiou opusti dialektiko ločitve ali reza in prvič artikulira znano dvojico dogodka in subjekta kot njegove opore.⁷ Badiou si v nasprotju z dolgo marksistično tradicijo prizadeva za politiko, ki ni ne ekspresivna ne reprezentacijska in ne programatična. Politika zanj temelji na posegu, ki nima nobenega jamstva za uspeh in ki je motiviran z razlogi, ki se bodo šele naknadno izkazali za utemeljene (ali ne).

Badiou za ilustracijo tega poseže po dveh »formalizmih«. ⁸ Prvi formalizem⁹ bralcu naloži, naj si zamisli univerzum, v katerem obstajajo le resnične in neresnične propozicije, le tisti, ki govorijo resnico, in tisti, ki lažejo. To privede do razlikovanja dveh razredov L in D, razreda tistih, ki govorijo resnico, in razreda tistih,

⁶ Alain Badiou, *Ali je mogoče misliti politiko?*; *Manifest za filozofijo*, prev. Rado Riha in Jelica Šumič-Riha, ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2004.

⁷ Alain Badiou, *Theory of the Subject*, Continuum, London & New York 2009.

⁸ Kot poudari Badiou, formalizma do neke mere ustrezata Lacanovemu slovitemu sofizmu o treh jetnikih (cf. Jacques Lacan, »Logični čas in vnaprejšnje zatrevanje gotovosti«, v: *id.*, *Spisi*, DTP, zbirka Analecta, Ljubljana 1994, str. 45–60).

⁹ Alain Badiou, *Ali je mogoče misliti politiko?*, str. 63–66.

ki lažejo.¹⁰ V razred L sodijo levičarji, v D desničarji. Ta umetna in nadvse preprosta konstrukcija onemogoča eno samo izjavo, namreč samonanašalni stavek »Pripadam razredu D«. Lahko pripadam razredu D, a to po definiciji pomeni, da lahko izrekam le neresnice. Če zatrdim, da pripadam D, potem bodisi pripadam L – kar pa ni možno, ker tisti, ki pripadajo L, vselej govorijo resnico – ali pa pripadam D, s čimer vznikne različica paradoksa kretskega lažnivca: če je izjava resnična, potem govorec pripada D, a če pripada D, je izjava lahko le neresnična.¹¹ Na kratko: nihče ne more reči, da pripada D, to pa Badiou imenuje *prepoved*, ki jo nalaga kraj (*lieu*). Prepoved ali njena transgresija pa še ne zadošča za to, da bi bila situacija politična. Če politika vznikne kot prelom z dano situacijo, potem ta prelom ne more nastopiti po poti gole transgresije, kajti transgresija zakona ne odpravi, pač pa ga bodisi afirmira ali pa povsem uniči situacijo.

Da bi situacija postala predpolitična, je potrebno *nemožno*. Badiou na tej točki doda dve propoziciji – »B pripada D« (P1) in »A pripada L« (P2) –, ki ju izrečeta osebi A in B. Vsaka od oseb lahko izreče vsako od izjav,¹² če se resničnost ali neresničnost izjav le sklada z razredom, ki mu govorec pripada (L in D). Toda v enem primeru P1 onemogoči P2, namreč v primeru, če je A prvi, ki izreče P1. V tem primeru sta za identifikacijo A-ja na voljo dve možnosti, A pripada bodisi L bodisi D. V prvem primeru je P1 resničen, kar B-ju kot pripadniku razreda »lažnivcev« D onemogoča, da bi izrekel resnično izjavo P2. V drugem primeru, tj. če A pripada D, je P1 neresničen. S tem pa B postane resnicoljuben pripadnik razreda L, kar mu onemogoči, da bi zatrdil lažno izjavo P2.

Nemožnost P2 ne pripada situaciji na način dane prepovedi, pač pa kot posledenca izjave P1. P2 tako postane »zgodovinska nemožnost«, ki ne zadeva vse, ampak le posameznika iz propozicije P1, torej B-ja. Badiou na tej podlagi sklene, da je nemožna kategorija subjekta in dogodka, kar pomeni, da lahko izrečem P2 le pod pogojem, da se vedem *kakor da stavek P1 ni bil izrečen*. P2 je nemožna izjava, ki se subtrahira od dejstev (kot je P1), ki tvorijo situacijo.

118

¹⁰ Formalizma bom podal v nekoliko bolj formalizirani obliki, zavljo jasnosti pa bom uporabil tudi nekoliko več simbolnih notacij. Argument sicer ostaja isti.

¹¹ Badiou tu referira na politični kontekst osemdesetih let dvajsetega stoletja, v katerem je nastala njegova knjiga. V tistem času nihče ni trdil, da »pripada desnici«. Po Badiouju se je to kvalifikacijo vselej pripisovalo drugim, ne pa sebi. Kako se časi spreminjajo.

¹² Z izjemo B-ja, ki ne more izreči P1; gl. zgornjo razlago prepovedi.

Badiou se na tem mestu skliče na stavko v tovarni Talbot v letih 1983–1984, ko so priseljenski delavci zahtevali pravice, do katerih politično niso bili upravičeni. Levičarska vlada je zastopala stališče, da je čas, da zapustijo državo, saj niso francoski državljani, obenem pa so postali poklicno odvečni. Badiou te zahteve po »pravicah« ne bere kot željo po pridobitvi francoskega državljanstva ali po političnem zastopstvu, pač pa jo bere kot dogodek, ki lahko vznikne le pod pogojem, da ostanemo gluhi za uradne politike (»nimaš pravice biti tukaj«, »si le uvoženo blago«). Izreči P2, ki sledi P1, pomeni prekiniti komunikacijo, izbrati nemožno in zapustiti domeno možnega.¹³

Drugi razdelek »formalizmov«¹⁴ pa obravnava malce kompleksnejšo situacijo, ki temelji na oni prvi. Poleg razredov L in D obstaja še tretji razred ljudi, ki lahko izrekajo tako resnične kot neresnične izjave (C). V situaciji se je zgodil politični zločin in policija je privedla tri osumljence. Znano je naslednje: 1) obstaja en sam krivec; 2) krivec ne pripada razredu D; 3) trije osumljenci pripadajo razredom L, D in C, ni pa znano kateri pripada kateremu; in 4) osumljenci ne rečejo nič drugega razen »Sem nedolžen« (osumljenec x), » X je nedolžen« (osumljenec y) in »To ni res, x je kriv« (osumljenec z). Če upoštevamo vsa dejstva in parametre, zlahka deduciramo naslednje tri možne hipoteze:

H1: x pripada L, y C in je kriv, z pa D

H2: x pripada C in je kriv, y D, z pa L

H3: x pripada C, y L in je kriv, z pa D

Na tej točki je mogoče skleniti samo to, da z ni kriv. Tako ostaja vprašanje, kdo je storilec in kateremu razredu pripada. Badiou se v odlomku, ki je zelo podoben Lacanovemu spisu o »logičnem času«, skliče na časovno naglico in urgentnost. Minimum časa, ki je na razpolago, dopušča postavitev dveh vprašanj. Prvo je naslovljeno na z -ja, ki je vprašan, ali je kriv. Če krivdo zanika, lahko deduciramo, da pripada L in da je krivec x (cf. H2). Če odgovori pritrdilno, dobimo dve možnosti, ki pa privedeta do istega sklepa: y je kriv (cf. H1 in H3). Ker pa gre za politični zločin, bi radi izvedeli, kateremu razredu pripada krivec y , razredu C ali L. Da bi to ugotovili, je potrebno nadaljnje vprašanje; x -a vprašamo, ali je z

¹³ Za podrobnejše poročilo o stavki v tovarni Talbot gl. Alain Badiou *Ali je mogoče misliti politiko?*, str. 48–52, 66, in Ed Pluth, *Badiou: A Philosophy of the New*, Polity Press, Cambridge & Malden 2010, str. 166 isl.

¹⁴ Alain Badiou, *Ali je mogoče misliti politiko?*, str. 67–71.

kriv. Odgovor je lahko bodisi da bodisi ne.¹⁵ V prvem primeru x poda lažno izjavo, tako da ni mogoče skleniti, da je hipoteza H_3 pravilna. Če pa x zanika z -jevo krivdo, iz tega ni mogoče povleči nobenega sklepa.

Badiou razliko med vprašanjema pojasni na sledeč način:

Prvo vprašanje proizvede kot svoj učinek nujno spremembo vednosti. V tem smislu mu je lasten status zagotovljenega podaljška analitičnega razuma. Povsem drugače pa je, če sprejemem tveganje ničnega učinka. Neodločenost glede tega, kar nastopi v obliki odgovora, je popolna in zaniha čas anticipacije med ničnostjo in obvladovanjem, še preden mu je vtisnil retroaktivni pečat.

Temu tipu intervencije, ki ga kvalificira edino njegov učinek in se izpostavi nevarnosti ničnosti, pravim intervencija kot stava. Politika je pascalovska v tem, da trdi, da je zmerom bolje staviti, kadar pridemo do skrajnih meja tega, kar dopušča varnost analize in kar podaljšuje, kot sem dejal, diskriminacijsko intervencijo.¹⁶

Razlika med vprašanjema je morda jasna – prvo je preprosto domiselno, medtem ko je drugo stava, ki utegne biti neuspešna –, manj jasen pa je status subjekta te intervencije. Na podlagi analize formalizmov lahko sklenemo, da militant po Badiouju lahko deluje na osnovi dejstev, ki opredeljujejo situacijo, in hkrati ostaja »gluh« za dejstva ter izbere nemožno. Intervencija postane pascalovska v trenutku, ko smo brez vsakega jamstva prisiljeni staviti na možen iztek. Šele naknadno, šele ko se bodo pokazali učinki dejanja, bo jasno, ali je bila intervencija smiselna ali ne. Ta odsotnost temelja se povsem sklada z ateistično ontologijo, ki jo bo Badiou razvil kasneje v *Biti in dogodku*. Odsotnost Boga pušča za seboj vrzel, (politični) subjekt pa vzame nase odgovornost zanjo, *tako da* deluje brez reference na kako višjo vednost ali transcendentno pravičnost. »Resničnost« dejanja je povsem imanentna situaciji, v kateri dejanje nastopi: lahko je bodisi nična ali pa spremeni situacijo, v kateri je možna intervencija.

A še vedno ostaja vprašanje, kakšen subjekt je zmožen takšnega dejanja in ali ta subjekt vznikne avtomatično, brž ko situacija pokaže na lastno nemožno.

¹⁵ Pravila situacije, kot kaže, izključujejo možnost, da x ne bi poznal odgovora na to vprašanje – Badiou to možnost pušča ob strani.

¹⁶ *Ibid.*, str. 70–71.

Da bi odgovorili na to vprašanje, se bomo posvetili Lacanovemu premisleku Pascalove stave in tako podali pascalovsko idejo subjektivnosti, ki je v nasprotju z Badioujevo filozofijo in ki v njej ostaja nemišljena.

Sreča je opoteča

Čeprav se Lacan pogosto sklicuje na Pascala, pa je razmerje med njima le redko vzeto pod drobnogled in še ni bilo deležno obširnejše razprave.¹⁷ Poglobljena razprava o Lacanovi rabi različnih Pascalovih spisov na številnih, pogosto ključnih, mestih v njegovem poučevanju (tj. v njegovih seminarjih, ki so potekali v letih 1953–1980) bi zahtevala posebno knjigo. Da to delo še ni bilo opravljeno, je nemara posledica tega, da je v francoščini doslej dostopen le eden¹⁸ izmed dveh seminarjev (*Objekt psihoanalize* [1965–1966] in *Od Drugega k drugemu* [1968–1969]), v katerih se Lacan posveti podrobni obravnavi Pascala.¹⁹

Ni presenetljivo, da Lacanova *vmitev* k Freudu vodi prek Pascala. Ena najslavnejših Freudih izjav se glasi: »Najdenje objekta je pravzaprav ponovno najdenje.«²⁰ Stavek lahko razumemo na več načinov, denimo z referenco na temeljno nostalgijo, ki opredeljuje duševno življenje: mitični objekt je zgubljen ali odvezet, psihični aparat pa je od tega trenutka dalje zaposlen z njegovim iskanjem. Ker realni objekt zdaj manjka in je nepovratno zgubljen, se moramo zadovoljiti z nadomestki, se pravi z objekti, ki so za nas zanimivi samo zato, ker nas spominjajo na izvornik. S freudovske perspektive je takšno branje vsekakor možno. Malce drugačno branje pa bi se oprlo na paradoks, ki je lasten enačenju najde-

¹⁷ Izjema so naslednji teksti: Cormac Gallagher, »What does Lacan see in Blaise Pascal?«, 2001, dostopno prek interneta: http://www.lacaninireland.com/web/wp-content/uploads/2010/06/Aut_2001-WHAT-DOES-JACQUES-LACAN-SEE-IN-BLAISE-PASCAL-Cormac-Gallagher.pdf; Jean-Pierre Cléro, »Lacan and probability«, v: *Electronic Journ@l for History of Probability and Statistics*, 2008, dostopno prek interneta: <http://www.jehps.net/Decembre2008/Clero.pdf>; *Le Célibataire: Revue de psychanalyse, Lacan et Pascal*, št. 13 (posebna številka). Za psihoanalitično branje Pascala cf. James Penney, *The World of Perversion: Psychoanalysis and the Impossible Absolute of Desire*, State University of New York Press, Albany 2006, str. 69–102.

¹⁸ Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XIII: L'objet de la psychanalyse (1965–1966)*, ur. Michel Roussan, 2006 (neobjavljen).

¹⁹ Neuraden angleški prevod Cormaca Gallagherja je dostopen na naslovu: <http://www.lacaninireland.com>.

²⁰ Sigmund Freud, *Tri razprave o teoriji seksualnosti*, prev. Mojca Dobnikar, Studia humanitatis, Ljubljana 1995, str. 99.

nja objekta z njegovim ponovnim najdenjem. Hkratnost najdenja in ponovnega najdenja je mogoče brati v dveh smereh. Prvo smo že omenili: najdenje temelji na predhodni izgubi. Drugo branje pa vključuje neko kompleksnejšo operacijo: najdenje objekta aktivno *vpelje* izgubo, na osnovi katere nam objekt velja za ponovno najdenega. V tem smislu vsako ponovno najdenje objekta aktivno ustvari ločitev med tistim, kar je zgubljeno, in tistim, kar je najdeno. V terminih izgube in doseganja ugodja to pomeni, da ugodje, če naj bo ugodje, nujno vključuje izgubo, in da je izguba tista, ki šele omogoči najdenje ugodja v določenem objektu. Ta koeksistenca ugodja in izgube je na delu že v sami nemški besedi, ki jo uporabi Freud: *Lust* pomeni tako ugodje kot željo ali slo.

Idejo, da mora ugodje ostati tako rekoč odprto, da ima značaj iskanja, pri katerem je pot pomembnejša od cilja, je natančno formuliral že Pascal: »Nikoli ne iščemo stvari, ampak iskanje stvari.«²¹ Ob branju tega stavka je treba imeti pred očmi svet Pascalovih sogovornikov, ki so se zabavali z igranjem iger. Igre so bile izjemno priljubljeno razvedrilo plemenitašev sedemnajstega stoletja. Služile so preganjanju dolgočasje in pa – kot pravi Pascal – bede, v katero so ujeta človeška bitja. Bistvo igre ni njen izid, dobiček ali izguba, pač pa igranje samo, pričakovanja, ki jih zbuja, napetost med gotovostjo pravil igre, stavami, ki so položene na mizo, in pa negotovostjo hazarda.

V tem oziru velja pripomniti, da se je Pascal pričel zanimati za igre na srečo, ko so ga prosili, da pojasni, kakšen utegne biti pravi način predčasnega *zaključka* takšne igre. Njegov prijatelj Chevalier de Méré ga je povprašal, kako pravično razdeliti stave med dva igralca, če se primeri, da se odločita predčasno končati igro. Zamislimo si dva igralca, ki v igro meta kovanca vložita vsak po 50 evrov in se dogovorita, da je igre konec, ko eden od njiju dobi šest metov. Igro se odločita končati predčasno, ko je eden dobil pet metov, drugi pa štiri. Kako v tem primeru pravično razdeliti stavo? Pascalovo iskanje pravila delitve (*règle des parties*) je najti v podrobni (in delno izgubljeni) korespondenci s francoskim pravnikom in matematikom Pierrom de Fermatom.²² Iz okrnjene korespondence jasno izhaja, da se oba moža dokopljeta do različne, a enako ustrezne rešitve problema.

122

²¹ Blaise Pascal, *Thoughts on Religion and Other Important Subjects*, Samuel Bagster, London 1806, str. 325. V izvorniku: »Nous ne cherchons jamais les choses, mais la recherche des choses.«

²² Blaise Pascal, »Fermat and Pascal on probability«, 1654; dostopno prek interneta: http://www.socsci.uci.edu/~bskyrms/bio/readings/pascal_fermat.pdf.

Fermat predlaga izračun možnih izidov, stavo pa nato razdeli skladno s količino možnih zmag, na katere lahko računa vsak od igralcev (igrallec A in igrallec B). V našem primeru je jasno, da je količina možnih zmag A-ja večja od možnih zmag B-ja, tako da je stavo treba razdeliti glede na to razmerje. Težava s to rešitvijo je v tem, da zahteva izdelavo precej kompleksno razvejanih grafov, ki prikazujejo vse možne izide igre.²³ Pascal predlaga drugačno metodo, ki privede do delitve stave med oba igralca.

Pascal izhaja iz opažanja, da vsak met omogoča dva različna izida: met dobi bodisi A bodisi B. Iz našega primere zlahka deduciramo dve možnosti: ali A dobi met *in* igro ali pa B dobi met *in* s tem izenači svoje možnosti za zmago. V tem zadnjem primeru je vsak od igralcev dobil po pet metov, tako da je vsak zopet v polni posesti svoje stave, A je »zadel« vsaj 50 evrov, pa čeprav bi izgubil svoj met. Toda možnosti za to so deljene – met lahko bodisi dobi bodisi izgubi –, zato je preostalih 50 evrov treba razdeliti na pol. Če se igralca odločita predčasno končati igro, potem A-ju pripada 75 (50+25) evrov, B-ju pa 25. Če zdaj malce predrugačimo naš primer in si zamislimo, da je A dobil pet metov, B pa le tri, je treba sklepati takole: A je – zaradi možnosti, da B dobi štiri mete – upravičen do 75 evrov, lahko pa terja tudi polovico preostalih 25 evrov, kar skupaj zneso 87,5 evra, če se oba igralca odločita končati igro v trenutku, ko je A dobil pet, B pa tri mete. Obseg pričujočega članka ne dopušča podrobnejše analize Pascalovega »pravila delitve«, niti elegantne aplikacije Pascalovega trikotnika.

Naše tukajšnje zanimanje za problem delitve stave med dvema igralcema, ki se odločita predčasno končati igro na srečo, izhaja iz dejstva, da Pascal na ta problem referira v tistem fragmentu svojih *Misli*, ki se posveča stavi. Fragment, ki nosi naslov »*Neskončnost – nič*«, lahko razdelimo v dva dela.²⁴ Prvi del se imenuje eksistencialna stava in dokazuje, da imamo dobre razloge za to, da stavimo na obstoj Boga. Ne vemo, ali Bog zares obstaja, in namen argumenta ni dokaz Božjega bivanja. Fragment pravi, da četudi nihče ne ve zagotovo, ali Bog obstaja, pa mora vsakdo izbrati med predpostavkama, da Bog je ali da Boga ni. Po Pascalu smo v stavo vselej že *vpeti* in prisiljeni v izbiro. Neverovanje v Boga se zvede na aktivno izbiro Božjega neobstoja. Tu postane očitno, da je Pascalova

²³ Če A za zmago potrebuje x metov, B pa y metov, potem je za zmago potrebnih $x+y-1$ metov. Možnih načinov za doseg tega rezultata pa je 2^{x+y-1} .

²⁴ V svoji razlagi se opiram na: Laurent Thirouin, *Le hasard et les règles*, Vrin, Pariz 1991, str. 130–147.

obramba krščanske vere stvar razuma, saj temelji na ločnici med gotovostjo in slučajem. Ta implicitna referenca na problem pravilne delitve stav – ki prav tako temelji na natančni ločnici med gotovostjo in slučajem – nas privede do drugega dela fragmenta, tj. do matematične stave.

Drugi del se prične z ugovorom Pascalovega namišljenega sogovorca: »Imenitno. Da, staviti moram; a nemara stavim preveč.«²⁵ Staviti na obstoj Boga pomeni odreči se svetnim ugodjem. Kaj pa, če je stava žrtvovanja življenjskih ugodij previsoka v primerjavi s pričakovanim izidom igre? Pascal v svojem odgovoru poudari, da v primeru, da se stava izteče v neskončno posmrtno življenje v neskončni sreči, upravičeno stavimo na obstoj Boga. Tisto, kar utegnemo izgubiti (če se naposled izkaže, da Bog ne obstaja), namreč svetna ugodja, ni nič v primerjavi z *neskončnim* dobitkom, ki nas čaka – če Bog obstaja. Pascal tu uporabi pravilo delitve stav: prav je, da stavimo, tj. da pričnemo igro ali jo nadaljujemo, kajti v primeru, da vanjo ne bi vstopili (ali bi jo prekinili), bi zagotovo izgubili več. Na tem mestu velja dodati tudi to, da četudi nihče ne pozna izida – opustitev svetnih ugodij je nazadnje lahko jalova, bodisi zato, ker Bog ne obstaja, bodisi zato, ker se odloči, da me ne bo rešil pekla –, vseeno vsakdo ve, da se bo igra nekoč končala: smrt je ena redkih gotovosti v življenju človeškega bitja. Negotovost je obravnavana kot slučaj: Bog bodisi obstaja ali ne obstaja. A če postavimo minimalno možnost, da obstaja, in pa neskončni dobitok, ki je impliciran v tem, potem je edino razumno staviti na Njegov obstoj, saj v primerjavi z neskončnostjo možnega ne zastavim prav nič. In Pascal sklene: »Tu ni kaj omahovati«, kar pomeni, da izbira za ali proti obstoju Boga pravzaprav sploh ni bila izbira. Če sledimo razumu, pravi Pascal, postane jasno, da pravilo pravilne delitve stav v tem primeru ne pride v poštev. V običajni igri imata igralca izbiro nadaljevati ali prekiniti igro, obenem pa jima pravilo tudi pokaže pravilno delitev. V kontekstu Pascalove stave, v kateri je v igri tudi neskončnost, pa je edino razumno nadaljevati z igro in staviti na obstoj Boga.

124

V zadnjem razdelku fragmenta »*Neskončnost – nič*«, sogovornik prizna prepričljivost argumenta v prid obstoju Boga, a hkrati doda »jaz pa sem tak, da ne morem verovati«.²⁶ Razum mu narekuje, da stavi na obstoj Boga, a to še ne pomeni, da vanj *dejansko* veruje. Pascal mu v svojem razvpitem odgovoru svetuje, naj rav-

²⁵ Blaise Pascal, *Misli*, prev. Janez Zupet, Mohorjeva družba, Celje 1986, str. 110.

²⁶ *Ibid.*, str. 111.

na tako, kakor da veruje, kar ga bo postopno »poneumilo« v vernika; »Cela vous abêtira« pomeni dobesedno: to te bo spremenilo v zver. Lacan odobravajoče citira ta odlomek in dodaja, da zverem manjka natanko tisto, kar ljudem po Pascalu preprečuje verovati, manjka jim podoba samega sebe, ki je vzrok samoljubja in narcizma.²⁷ Izjava je na prvi pogled presenetljiva. Mar Lacan v svoji obravnavi funkcije podobe kot oblikovalke jaza ne ponudi kar nekaj primerov iz živalske etologije?²⁸ Razlika je v tem, da je žival dovzetna za imaginarne učinke, kot je denimo posnemanje barve kake druge živali ali čustveno okuženje, ne oblikuje pa jaza, prek katerega bi se v življenju orientirala. Lacan in Pascal tu soglašata: narcizem je zagata in kljub intenzivnim strastem (rivalstva, agresivnosti, nečimrnosti itd.), ki jih izzove, ljudi ohranja nevedne glede njihovega lastnega obstoja. Za Pascala je pravo vprašanje vprašanje vere, ki se mu je mogoče približati in ga zagovarjati z razumom. Za Lacana (narcistični) jaz prikriva resnično dimenzijo subjektivnosti, namreč manko biti (*manque à être*) ali željo, s katero sovpadе subjekt kot subjekt simbolnega reda. Kljub stoletjem, ki ju ločujejo, se oba strinjata, da samoljubje ali narcizem predstavlja oviro soočenju z neko drugo dimenzijo, z dimenzijo razuma pri Pascalu in simbolnega reda pri Lacanu, ki v temelju določa naš obstoj. Oba tudi opozorita na tisto, kar vznika le na robovih logike preračunljivega razuma (Pascal) in označevalca (Lacanova izraz za osnovni element delovanja simbolnega reda). To je za Pascala vera, ki »ima svoje razloge, ki jih razum ne razume«.²⁹ Za Lacana pa je to želja, ki se artikulira v simbolnem redu, a ga obenem razklenja, saj vznikne v točki umanjkanja označevalca.³⁰

Tu pride v igro vprašanje objekta. Po Pascalu plemenitaši posegajo po igrah na srečo, da bi pozabili na lastno bedo; natančneje: ne zavedajo se bede, ker ne prizamejo krščanskega pogleda na svoje bivanje. Če bi ga, bi obupavali, a obenem našli rešitev za svoj obup v spreobrnitvi v krščanstvo. S tem bi prenehali biti subjekti prostočasnega razvedrila, v katerem kockamo s tistim, kar *imamo*, in bi postali subjekti vere, ki stavijo z lastnim življenjem, se pravi s tistim, kar *so*.

²⁷ Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XIII: L'objet de la psychanalyse (1965–1966)*, str. 137.

²⁸ Med številnimi primeri naj izpostavim primer golobice (cf. Jacques Lacan, »Zrcalni stadij kot oblikovalec funkcije jaza«, v: *Spisi*, str. 39).

²⁹ Blaise Pascal, *Misli*, str. 125.

³⁰ Zato Lacan zagovarja Pascalovo izbiro Boga Abrahama, Izaka in Jakoba nasproti izbiri (Descartesovega) Boga filozofov. Cf. Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XIII: L'objet de la psychanalyse (1965–1966)*, str. 135; *id.*, *Le Séminaire. Livre XVI: D'un Autre à l'autre (1968–1969)*, Seuil, Pariz 2006, str. 102 sl., 147, 150.

Plemenitaš bo seveda trdil, da je tudi njegovo življenje nekaj, kar ima, in nekaj, s čimer ne gre kockati. A kot smo videli, za Pascala življenje ni nič. Očitno vprašanje se glasi: Kako zastaviti nič?

Lacan v odgovoru na to vprašanje odobravajoče citira odlomek iz Pascalove razprave o aritmetičnem trikotniku:

Da bi razumeli pravila delitev [*règle des partis*], je najprej treba vzeti na znanje, da denar, ki so ga igralci zastavili, ni več njihov, saj so se odrekli njegovi posesti; a v zameno so dobili pravico, da si od sreče obetajo, da jim ga povrne, in sicer v skladu s pogoji, ki so jih poprej dogovorili.³¹

To pomeni, da vse, kar zastavimo, velja za zgubljeno, zreducirano na nič. Brž ko vstopimo v igro, nekaj (lastnina) postane nič (stava), v zameno pa si od sreče obetamo povračilo. V primeru Pascalove stave to pomeni, da svetno ugodje dejansko ni nič v primerjavi s pričakovanjem neskončne sreče, ki se nasmiha hazarderskemu verniku. Lacan pokaže na presenetljivo analogijo s pričakovanji, ki jih ljudje gojijo do psihoanalitika: upajo na drugačno življenje, na srečno življenje kot možni izid dragega in zamudnega dela psihoanalize.³² V nekrščanskih okvirjih analitičnega zdravljenja si ne prizadevamo za neskončnost srečnih življenj, ampak za neko drugo, srečno življenje. Zato Lacan stavo spodvpraša bolje od Pascala: Je nekaj ali nič? Čemu naj se odrečem, da bi lahko upal na boljše življenje?

A lacanovska psihoanaliza ne obljublja srečnega življenja, pač pa vstop v kulturo želje. To pomeni, da se moramo odreči tistemu, kar smo že zgubili, užitku simptoma, ki nam povzroča preglavice. Analizant bo v analizi dojel, da je »stava« v vsakem primeru zgubljena in da lahko pričakuje le zelenja na ploden in/ali znosen način. Ime te stave je objekt *a*, ki ga Lacan imenuje presežni užitek, *plus-de-jouir*, pri čemer *plus* zajema obe razsežnosti, s katerima smo se srečali že pri Freudu: zgubljeni (*plus*) užitek (*jouir*), pretvorjen v presežek (*plus*) užitka.³³ Biti subjekt želje pomeni odreči se njenemu objektu (in prenehati biti njen objekt) ter uvideti stalen neuspeh njene zadovoljitve.

³¹ Blaise Pascal, *The Arithmetic Triangle*, 2009; dostopno prek interneta: http://www.cs.xu.edu/math/Sources/Pascal/Sources/arith_triangle.pdf.

³² Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XVI: D'un Autre à l'autre (1968–1969)*, str. 146.

³³ [*Plus-de-jouir* pomeni tako »presežni užitek« kot »nič več užitka«. – *Op. prev.*]

Ne brez objekta

Med Lacanovim branjem in Badioujevo rabo Pascala lahko na prvi pogled povlečemo dve vzporednici: 1) oba skušata razviti teorijo subjekta, ki razsredišči ali je pridodan običajnemu življenju človeške živali. Pascal, Lacan (ter Freud) in Badiou menijo, da se človeška bitja (»posamezniki«) motijo, če menijo, da je življenje nekaj, kar imajo, in če se trudijo živeti v varnosti in udobju, katerega največji sovražnik je dolgčas. Ne gre za to, da bi se človeška bitja morala odpreti dimenziji onstran te bedne, a (za nekatere) udobne situacije; vse prej gre za to, da jih že od samega začetka draži, travmatizira ali kako drugače aficira nekaj, kar se upira integraciji med vsakodnevne strasti posameznika. 2) Vsi trije referirajo na dejanje, ki povzroči vznik subjektivnosti. To dejanje ni nemotivirano, ne gre za preprost »skok vere«, ampak je rezultat racionalnega premisleka situacije, ki naleti na svojo mejo in *zato* terja dejanje, katerega racionalnost je lahko dokazana šele vnazaj. A na tej točki je treba poudariti tudi razlike. Lacan Pascala ne bere le kot razmislek o človeškem stanju, ampak v njem najdeva strukturo cilja psihoanalitičnega zdravljenja, ki je subjektivacija pozicije objekta. Da bi stvar delovala, mora nekdo zasesti pozicijo objekta, kar analizantu omogoči, da se spopade s svojo zgubo onkraj narcistične izbire med »biti ali ne biti«.

Kot je znano, se Badiou izogne postavitvi kategorije objekta kot korelata subjektu.³⁴ Zanj se subjektivnost zvede v glavnem na zvestobo, ki je razumljena v etičnem smislu, telo, ki podpira razvitje resnice v generičnem postopku pa je razumljeno v ontološkem smislu in podano v *Logikah svetov*.³⁵ Vendar pa utegne biti izpustitev objekta, zlasti objekta *a*, razlog za spregled tiste možnosti, ki je za Lacana značilnost moderne subjektivnosti, namreč možnosti perverzije, se pravi identifikacije z objektom (v razliki do subjektivacije).

To možnost lahko pojasnimo z Lacanovimi številnimi obravnavami krščanstva. Lacan v seminarju o tesnobi³⁶ na primer razume mazohizem kot kristjanovo »drugo naravo«. Ta druga narava zadeva pripravljenost žrtvovanja samega sebe v imenu zapovedi ljubezni, ki po Lacanu deluje kot mazohistična strategija zbujanja Božje tesnobe. Mazohizem je očitno prisoten v dejanjih ljubezni (do bli-

³⁴ Cf. Alain Badiou, »On a Finally Objectless Subject«, v: *Who Comes After the Subject?*, ur. Eduardo Cadava et al., Routledge, New York & London 1991.

³⁵ Alain Badiou, *Logics of Worlds: Being and Event II*, Continuum, London & New York 2009.

³⁶ Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre X: L'angoisse (1962–1963)*, Seuil, Pariz 2004, str. 192, 256.

žnjega), a perverzija zadeva vprašanje lastne umestitve v odnosu do kastracije. Perverzna pozicija je objektna pozicija, ki konstitutivni manko simbolnega reda prenese na drugo bitje, se pravi na Boga. Zato si tako sadist kot mazohist želita zbuditi tesnobo Drugega, ki služi kot dokaz njegove razcepljene in kastrirane subjektivnosti, kar perverznežu omogoča ohranitev (nezavedne) iluzije, da sam ni podvržen kastraciji. Mazohistu se krščanski Bog morda zdi indiferenten, odsoten ali nem, a če se mu žrtvuje, bo nemara izzval njegovo skrb in zaskrbljenost, skratka: izzval bo njegovo bojazen glede tega, kar ljudje počnejo iz ljubezni do Njega.

Avtor, ki krščanstvo najizrecneje povezuje s perverzijo in ki govori celo o »perverznom jedru krščanstva«, je seveda Slavoj Žižek.³⁷ Pričujoči članek ne dopušča podrobnejše analize številnih Žižkovih knjig in člankov na temo »dediščine krščanstva«. A v prid tukaj podanemu argumentu se spomnimo Žižkove izjave, da si Sveti Pavel (in nemara tudi drugi krščanski misleci) prizadeva »izogniti se pasti *perverzije*«. ³⁸ A perverzija za Žižka ne pomeni zasesti pozicijo objekta v odnosu do kastriranega Drugega. Za Žižka (ki tu sledi Badiouju) je perverzen sam Zakon, ki *mora* biti prekoračen, da bi se lahko vzdrževal kot Zakon. Transgresija – kot smo pokazali že v analizi prvega »formalizma« iz *Ali je mogoče misliti politiko?* – ne odpravlja Zakona, pač pa ga afirmira. Ta zlovešča dinamika krivde, učinkovanja Zakona, ki terja tako poslušnost kot transgresijo, nam lahko velja za »perverzno«, nikakor pa ni treba, da je perverzen sam *subjekt*. Prav nasprotno, kajti perverznost Zakona nas spreminja v notranje razcepljene nevrotične subjekte. Kar pomeni, da utegne krščanski poskus odprave »perverzne« dialektike Zakona in njegove transgresije na nivoju subjekta dejansko instituirati perverzijo, namesto da bi jo odpravil.

To sodi k Lacanovi kritični distanci do krščanstva. Lacan za razliko od Badiouja v krščanski ljubezni ne odkriva antidialektičnega dodatka k »perverzni« želji, pač pa eksploatacijo subjekta, ki je poklican ljubiti nekaj, kar je ravnodušno do njegove ljubezni. Če Lacan kaže zanimanje za Pascala, potem zato, ker Pascal (tako kot François de Sales, Fénelon in drugi) sodi v dolgo tradicijo krščanske

³⁷ Cf. Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, MIT Press, Cambridge (Mass.) & London 2003.

³⁸ Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London & New York, str. 148.

»čiste ljubezni«. ³⁹ To je ljubezen do Boga, ki je čista le v toliko, kolikor v zameno zanjo ne zahtevam nič. Krščanski Bog (ali ena od njegovih različic) je Bog, s katerim ni barantanja in čigar nameni so nejasni. Nekateri bodo rešeni, drugi ne; in odločitev je v celoti odvisna od nepredvidljive milosti Božje. To utegne nekatere vernike napeljati k misli, da je On zli Bog, toda doktrina čiste ljubezni kaže na nasprotno: da od Boga ne moremo pričakovati nobenega povračila, je dokaz njegove dobrote, saj nam, človeškim bitjem, daje možnost, da ljubimo na »čist način«, se pravi možnost, da darujemo ljubezen brez pričakovanja protidaru. Svoboda, da izberem samožrtvovanje »za nič«, ne bi bila mogoča, če bi imeli opravka z milostnim, »razumnim« Bogom.

Če se Lacan loteva obravnave Pascala in drugih krščanskih mislecev, potem med drugim tudi zato, da bi v točki krščanske ljubezni naletel na željo. Lacan to ljubezen označi za perverzno; in njegov opus lahko beremo kot svarilo pred njeno eksploatacijo. ⁴⁰ Badiouju nemara uspe misliti krščanstvo brez Boga, a če pustim ob strani problem objektne pozicije, ki jo zasedamo v odnosu do krščanskega Boga, njegova ideja militantnega subjekta, ki sprejme pascalovsko stavo, morda ostaja naivna in le nepopolno presega tisto, čemur posmehljivo in zoper Lacana pravi »skala zakona«. ⁴¹

Prevedel Simon Hajdini

³⁹ Za več o tem glej: Jacques Le Brun, *Le pur amour de Platon à Lacan*, Seuil, Pariz 2002; Roger Parisot, *La doctrine du pur amour. Saint François de Sales, Pascal et Mme Guyon*, Pocket, Pariz 2008.

⁴⁰ Ki je na primer na delu v neoliberalizmu, ko naj bi dejansko ljubili sistem, ki nam v zameno ne dolguje prav nič. Za Lacanov lastni primer in analizo (Claudelove trilogije) cf. Jacques Lacan, *Ojdipov mit danes. Komentar trilogije Coüfontainov Paula Claudela*, prev. Alenka Zupančič, v: *Claudel z Lacanom*, DTP, zbirka Analecta, Ljubljana 1996, str. 99–156.

⁴¹ Alain Badiou, *Ali je mogoče misliti politiko?*, str. 77.

Stijn Vanheule*

Singularnost in realno, ki ga ne moremo zapisati: Frege pri poznem Lacanu

Pledoaje simptomu

V psihiatrični diagnostiki prevladuje medicinski semiološki model, ki temelji na hipokratski medicini.¹ Simptomi veljajo za znake, ki referirajo na bolezensko tvorbo ali motnjo, ki tiči izza njih. Iz tega sledi, da so vsa prizadevanja usmerjena proti pogoju, ki povzroča tegobo. Simptomi imajo v tem modelu zgolj sekundarno vlogo in so brez vsakršne resničnostne vrednosti: so zgolj signali za iskanje pogojev obolenja. Tak pristop je na delu v katalogu potencialnih motenj *The Diagnostic and Static Manual of Mental Disorders*.

Lacanova psihoanalitiki pogosto poudarjajo, da se njihova praksa ne osredotoča zgolj na simptome,² kar pomeni, da cilj njihovega zdravljenja ni odprava ali obvladovanje simptomov. Po drugi strani pa je nadvse presenetljivo, kako zelo resno jemljejo psihoanalitiki simptom. Lacan v *Seminarju XVIII* (1971) na več mestih poudari, da je Freud – sledeč Marxu – dodelil simptomu osrednje mesto in mu določil vrednost avtonomnega objekta raziskave. Freud simptoma ne razume več kot semiološkega znaka, ampak kot rebus, ki ga je potrebno razvozlati neodvisno od bolezni ali stanja, s katerim je povezan. Po tem nazoru se simptom pokorava notranjim zakonom, ki nimajo nobene zveze z bolezenskimi tvorbami, ki da tičijo izza njega, ampak zadevajo subjekta: simptom izraža potlačene predstave in želje, ki aficirajo trpečega subjekta. Po Lacanu je notranji zakon, ki mu sledi simptom, možno misliti kot (klinično) strukturo, s katero je zaznamovan subjekt.³

¹ Cf. Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, Macmillan, London 1976.

² Cf. Paul Verhaeghe, *On Being Normal and Other Disorders: A Manual for Clinical Psychodiagnostics*, Other Press, New York 2004.

³ Cf. Stijn Vanheule, *The Subject of Psychosis: A Lacanian Perspective*, Palgrave Macmillan, London & New York 2011; Paul Verhaeghe, *On Being Normal and Other Disorders: A Manual for Clinical Psychodiagnostics*; Bruce Fink, *The Lacanian Subject*, Princeton University Press, Princeton 1995.

Klinične strukture, med katere Lacan prišteva nevrozo, psihozo in do neke mere tudi perverzijo, so modusi delovanja. V Lacanovih zgodnjih delih ti modusi delovanja zadevajo logiko odnosa med subjektom in Drugim,⁴ v njegovih poznih delih⁵ pa način, kako se tako imenovano govorilo⁶ umešča v diskurz. Kakor koli že, klinične strukture nikakor ne smemo razumeti na način odzadnjih tvorb, na katere referira simptom, ampak kot modalitete, ki svoj status dolgujejo edinole kontinuirani aktualizaciji prek simptomov. Subjekt/govorilo vznikne prek simptoma, in natanko ta način pojavitve Lacan imenuje struktura.

Ideja, da ima psihoanaliza posebno teorijo simptoma, ni nova, ampak ohranja svoj izjemen pomen za kliniko psihičnega trpljenja. Jacques-Alain Miller v številnih prispevkih nakaže,⁷ da je prek Fregejevih konceptov *Sinn* in *Bedeutung* možno razločiti dve konstitutivni dimenziji simptoma. Miller se naveže na sedemnajsto in triindvajseto predavanje iz Freudovih *Predavanj za uvod v psihoanalizo* (1915–1917). V teh predavanjih Freud preusmeri pozornost stran od smisla ali sporočila simptoma na njegov užitek. *Sinn* ali smisel se v tej zvezi nanaša na potlačeni označenec, ki pride na dan prek simptoma kot označevalca, medtem ko *Bedeutung* ali referent zadeva element telesnega užitka. *Bedeutung* simptoma je libidinalni užitek, ki prepreda človeško trpljenje. Tvori točko, okoli katere se organizirajo temeljna fantazma in patološke fiksacije: »*Sinn* je učinek smisla, ki je določen z označencem, *Bedeutung* pa zadeva razmerje do realnega.«⁸ *Sinn* je za

⁴ Cf. Jacques Lacan, »O vprašanju, ki predhodi vsaki možni obravnavi psihoze«, v: Mladen Dolar (ur.), *Primer Schreber*, prev. Stojan Pelko, str. 71–115, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana 1995.

⁵ Cf. Jacques Lacan, *Še*, prev. Miran Božovič et al., zbirka Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1985.

⁶ Koncept »govorečega bitja« [*être parlant*] ali »govorila« [*parlêtre*], ki ga Lacan pogosto uporablja v sedemdesetih letih, je treba jasno razločiti od koncepta subjekta. V Lacanovem delu je subjekta treba razumeti kot determiniranega s strani označevalcev. Je aspekt samoizkustva, ki vznikne prek označevalnih konotacij. Koncept »govorila« pa meri na tenzijo med govorico in užitkom kot telesnim dejstvom: »Rečeno karseda jasno, govorjenje označuje ta moten odnos do lastnega telesa, ki se imenuje užitek.« (Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XIX, Ou pire...*, Seuil, Pariz 2011, str. 43.)

⁷ Cf. Jacques-Alain Miller, »The Seminar of Barcelona on *Die Wege der Symptombildung*«, zapiski, 1998, dostopno prek interneta: http://www.londonsociety-nls.org.uk/JAM_barcelona.htm; *id.*, »Reading a Symptom. *Hurly-Burly*«, v: *The International Lacanian Journal of Psychoanalysis*, št. 6, 2011, str. 143–152.

⁸ Jacques-Alain Miller, »The Seminar of Barcelona on *Die Wege der Symptombildung*«.

razliko od *Bedeutung* možno interpretirati. Miller pokaže,⁹ da je treba *Bedeutung* in fiksacijo *brati* in ne interpretirati. To implicira idejo, da semantika govora ne izraža užitka, ampak se slednji izraža v rokovanju z Realnim.

Lacan se na Fregejeva dela in pa na njegova koncepta *Sinn* in *Bedeutung* pogosto sklicuje zlasti v zgodnjih sedemdesetih letih dvajsetega stoletja. Lacan s pomočjo teh dveh konstruktov pokaže na dve komponenti simptoma, kot tudi na dve dimenziji diskurza analitika. V tem prispevku bom raziskal, na kaj meri in kaj poskuša osvetliti Lacan, ko v sedemdesetih letih razpravlja o konceptih *Sinn* in *Bedeutung*. Za to diskusijo so ključni Lacanovi seminarji XVIII, XIX in XX. Moj prispevek pričinja s kratkim orisom Fregejevih konceptov *Sinn* in *Bedeutung*, ki pokaže, da Frege poleg teh dveh poda še z njima povezano tretjo dimenzijo, dimenzijo *Vorstellung* ali predstave. Nato preidem na pomembno linijo Lacanovega razmisleka od sedemdesetih let dalje in na njegovo specifično rabo Fregejevih konceptov *Sinn* in *Bedeutung*. Proti koncu prispevka me zanima psihoanalitično pojmovanje Fregejeve dimenzije *Vorstellung*, ki je Lacan ni obravnaval.

***Sinn, Bedeutung* in *Vorstellung*: od Fregeja k Lacanu**

Razlika med *Sinn* in *Bedeutung* je ključna za dva Fregejeva teksta,¹⁰ v katerih razpravlja o naravi jezikovnih znakov in – kar je ključno – razlikuje med tremi njihovimi komponentami: med pomenom (referentom) ali *Bedeutung*, smislom ali *Sinn* in predstavo ali *Vorstellung*. Teksta ne obravnavata materialne narave jezikovnega znaka, Frege se namreč osredotoča na tisto, na kar znak napoteva.

Lacanovo osredotočanje na natanko ta del Fregejevega dela je z vidika njegovih zgodnejših del nekoliko presenetljivo. Lacan je s svojim osredotočanjem na označevalec konec koncev poudarjal materialnost govora. Tako kot Saussure, ki je označevalec definiral kot slušno podobo besede,¹¹ tudi Lacan s tem konceptom naznačuje materialno naravo elementov, iz katerih sestoji jezik. Lacan zahtuje, da na ravni nezavednega prevladuje označevalec, kar je, denimo, opaziti

⁹ Jacques-Alain Miller, »Reading a Symptom. *Hurly-Burly*«.

¹⁰ Gottlob Frege, »O smislu in pomenu«, prev. Tomaž Erzar, v: *id.*, *Osnove aritmetike in drugi spisi, zbirka Temeljna dela*, Krtina, Ljubljana 2001, str. 143–165; *id.*, »Comments on Sinn and Bedeutung«, v: M. Beaney (ur.), *The Frege Reader*, Blackwell, Oxford 1997, str. 172–180.

¹¹ Cf. Ferdinand de Saussure, *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, prev. Boštjan Turk, Studia humanitatis, Ljubljana 1997.

pri jezikovnih spodrsaljajih. Jezikovni spodrsaljaji nastanejo ob prekinitvi metonimične govorne linije, ko je nepričakovano izrečen označevalec, ki ga govorec ni nameraval izreči. Za Fregeja, nasprotno, materialnost jezikovnega znaka ne predstavlja pravega problema. Slednje nakazuje na razliko med obema avtorjema: Lacan pričinja z jezikom v kontekstu prostih asociacij med psihoanalitično obravnavo, medtem ko se Frege osredotoča na vprašanja, ki zadevajo logiko in znanstvenost, zato se bolj posveča enopomenskosti.

Ko Lacan v svoj razmislek vključi Fregejeva dela, ne preizpraša razmerja med lastnim konceptom označevalca ter fregejevskim znakom. A po mojem mnenju je iz njegovega teksta »Pomen falosa« (1958) – *Die Bedeutung des Phallus* – možno razbrati, da Lacan fregejevski znak jemlje kot sinonim za označevalec.¹² Lacan v tem tekstu definira falos kot označevalec z določenimi lastnostmi (»Falos je privilegirani označevalec znamenja, v katerem se del logosa združi z nastopom želje«),¹³ na katere referira s konceptom *Bedeutung*. Lacan se v tem tekstu na Fregeja ne sklicuje neposredno, vendar pa pozneje vseeno nakaže, da je koncept *Bedeutung* vzet iz Fregejevih del.¹⁴ Medtem ko označevalci običajno proizvajajo pomen z ozirom na svoj odnos do drugih označevalcev, je falos edinstven po tem, da se nanaša na sam obstoj pomenjanja [*signification*] kot takega: »Kajti falos je označevalec, namenjen označevanju celote učinkov [...]«¹⁵ Lacan v tem oziru razlikuje med označencem in pomenjanjem, za kar uporabi izraz *Bedeutung*. Termina označujeta nasprotujoči si kategoriji: ena možnost je ta, da se označevalec nanaša na druge označevalce in prek puntuacije generira označence; druga možnost pa je ta, da se označevalec nanaša na obstoj učinka pomenjanja kot takega. Če izhajamo iz druge možnosti, potem obstaja en sam primerek, namreč falos. Falos nima označenca, tj. pomena, ima pa referenta, ki se zvede na jezikovni učinke pomenjanja.

134

Pri Fregeju *Bedeutung* zadeva objekt v realnem svetu, ki ga označuje znak. *Bedeutung* je stvar kot spoznatna prek neposrednega čutnega vtisa.¹⁶ Frege temu

¹² Jacques Lacan, »Pomen falosa«, v: *id.*, *Spisi*, prev. Tomaž Erzar et al., Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana 1994, str. 233–242.

¹³ *Ibid.*, str. 239.

¹⁴ Cf. Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Seuil, Pariz 2006.

¹⁵ Jacques Lacan, »Pomen falosa«, str. 237.

¹⁶ Cf. Gottlob Frege, »Comments on *Sinn* and *Bedeutung*«.

objektu dodeli resničnostno vrednost: izjava je »resnična«, kadar verodostojno poda referenta, in »neresnična«, kadar temu ni tako. Na primer: stavek »To ni pipa« s slovite Magrittove slike je »resničen«, če za referenta vzamemo pripomoček materialnega kadilca, a »neresničen«, če sprejmemo, da je podoba pipe zadosten referent. Kot se izrazi Lacan: »To je smisel, ki ga Frege pripiše *Bedeutung*; to je denotacija.«¹⁷

Smisel ali *Sinn* pa po drugi strani zadeva »način danosti« znaka.¹⁸ Označuje pomen, ki se ga običajno pripisuje znaku: »Smisel lastnega imena dojame vsak, ki zadostno pozna jezik ali celoto oznak, ki ji pripada to lastno ime [...].«¹⁹

Da bi pokazal razliko med *Sinn* in *Bedeutung*, se Frege pogosto skliče na znano razlikovanje med »zvezdo Danico« in »zvezdo Večernico«. Danica je ime za planet Venero, kadar se ta pojavi na vzhodu pred sončnim vzhodom, Večernica pa je ime za Venero, kadar se ta pojavi na zahodu pred sončnim zahodom. Referenca je v obeh primerih ista, tj. planet Venera kot nebesno telo, medtem ko se smisel v človeškem govoru razlikuje glede na to, ali ji rečemo Danica ali Večernica. Frege izhaja iz logike in verjame, da je cilj znanosti v tem, da se jezik očisti dvoumnosti, da se v ospredje postavi *Bedeutung* in da se karseda jasno določi objekt, na katerega se nanaša jezikovni znak, kar priča o neopozitivistični drži napram znakom in znanosti.²⁰ Kot za logični pozitivizem pravi Lacan: »Označenec daje na preizkus nečemu, kar odloči z da ali ne.«²¹

Fregejev pojem *Vorstellung* je najmanj znana komponenta, ki jo razloči v znaku. Zadeva predstavo, reprezentacijo ali idejo, ki se izoblikuje v duši posameznika. Frege ta pojem opiše takole: »[N]otranja slika, ki je sestavljena iz spominov na čutne vtise, ki sem jih imel, in na dejavnosti, tako notranje kot zunanje, ki sem jih izvršil.«²² Medtem ko *Sinn* označuje skupen koncept ali smisel, ki ju evocira znak, *Vorstellung* (predstava) zadeva asociativno spominsko mrežo posameznika, subjektivne vtise in afektivne konotacije. Frege tako zaključí: »Predstava je

¹⁷ Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XIX, Ou pire...*, str. 55.

¹⁸ Gottlob Frege, »O smislu in pomenu«, str. 144.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Cf. Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*.

²¹ Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, str. 13.

²² Gottlob Frege, »O smislu in pomenu«, str. 146.

subjektivna; predstava enega ni predstava drugega. [...] Predstava se tako bistveno razlikuje od smisla znaka, ki je lahko skupna last mnogih in torej ni del ali modus posamezne duše [...].«²³ Medtem ko lahko predpostavimo, da je *Sinn* znaka za vse člane skupnosti identičen, je *Vorstellung* osebna in odvisna od konteksta. Vrednost in pomen reprezentacije določajo druge človekove reprezentacije, na katere pa po drugi strani vplivajo tudi afektivna stanja posameznika in natančen trenutek, v katerem je reprezentacija evocirana. Frege verjame, da *Vorstellung* za logike in znanstvenike nima osrednjega pomena, zato ji ne posveča nadaljnjega razmisleka.

O spolnem nerazmerju, dozdevku in seksualnem užitku

Da bi pokazal, kako Lacan uporablja Fregejeve koncepte, bom najprej pretresel nekaj ključnih Lacanovih idej iz sedemdesetih let.

Kot smo že nakazali s pomočjo Millerja, Lacan koncept *Bedeutung* poveže z Realnim: referenta ni možno ustrezno poimenovati, jezik je spričo njega brez moči: »To je v naravi jezika, ne mislim govora, ampak samega jezika, da referent ni nikoli pravi, ne glede na to, kaj označujemo, in natanko iz tega sestoji jezik.«²⁴ Medtem ko Frege zatrjuje, da lahko objekt, ki je referent jezika, zajamemo prek čutnih vtisov, pa Lacan v skladu s psihoanalitično prakso trdi, da temu ni tako. Jezikovna raba zanj implicira, da so vse relacije z referentom zgolj posredne.²⁵ V tem kontekstu obenem nakaže, da je njegov koncept Realnega povezan z Aristotelovo *ousia*, za katero pravi: »Za *ousia* je značilno [...], da ne dopušča nikakršnega atributa, da ni izrekljiva.«²⁶ Rečeno drugače, medtem ko Frege rabi *Bedeutung* zato, da bi *Sinn* očistil dvoumja, je Lacan prepričan, da dimenzija *Bedeutung* tega preprosto ne dopušča. Nejasne narave referenta ne moremo odpraviti, ampak jo lahko zgolj kompenziramo z uporabo diskurza. Diskurz seveda ne doseže Realnega, temveč zgolj oblikuje občutek realnosti: svet pojavov in dozdevkov, ki je na voljo verjetju uporabnika diskurza. Realno je v diskurzivno strukturiranem svetu zakrito, a ne zajeto. Realno se še naprej manifestira kot

136

²³ *Ibid.*

²⁴ Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, str. 45.

²⁵ »[R]eferenca na vse, kar ima opravka z jezikom, je vselej posredna.« (*Ibid.*, str. 58.)

²⁶ *Ibid.*, str. 27.

nekaj, kar ne dopušča logičnih dedukcij, in kot nekonsistenca znotraj našega doživljanja realnosti.²⁷

Lacan poveže koncept *Bedeutung* s seksualnostjo, kot se ta kaže na ravni nezavednega.²⁸ Seksualnosti ne smemo razumeti v preprostih terminih biologije spolov – »Na genotipu telesa je nekaj, kar determinira spol [*le sexe*], a to ni dovolj« –,²⁹ ampak se osredinja okoli nečesa, čemur Lacan reče »spolno razmerje« in »seksualni užitek«. Za spolno razmerje in seksualni užitek je značilno, da ju ne uravnavajo biološke sile instinktov, ampak tvorita vrzel, ki jo je vselej potrebno premostiti. Seksualno za Lacana odpre polje »nerazmerja«. To ne pomeni, da Lacan zanika odnose, ki se odigravajo med partnerjema, ampak poudarja, da dejavniki, ki vežejo moškega in žensko, ne morejo biti opisani brez dvoumnosti: »Ko rečem, da *ni spolnega razmerja*, napotujem natanko na to resnico, da namreč spol [*le sexe*] pri govorečem bitju ne definira nobenega razmerja.«³⁰

Koncept »razmerje« ima specifičen pomen. Lacan definira odnos med dvema elementoma v terminih »razmerja«, kadar so zakoni, ki določajo njuno vez, nespremenljivi. In samo kadar je temu tako, je odnos »možno zapisati«.³¹ Gravitacija, na primer, je razmerje, ki ga lahko zapišemo: ker posedujemo vednost o fizikalnih lastnostih predmetov, kot sta njihova masa in gostota, lahko prek formul izračunamo čas, ki je potreben, da objekt pade z določene višine na tla.

V navezavi na seksualnost bi lahko trdili, da je interakcija med samcem in samicco precej nespremenljiva in samo deloma odvisna od vedênja posameznih osebkov. A brž ko svojo pozornost preusmerimo na ljudi, narava njihovih medsebojnih odnosov ni dana *a priori*. Lacan v tem kontekstu in »na tej točki [opazi] nemožnost formulacije natančnega pravila«.³² Spolno razmerje se ne umesti s projekcijo ustreznih sprožilcev, temveč je vselej kontingentno in zasnovano prek srečanja dveh govoril: »Naravni moški in ženska se kot taka tako rekoč valo-

²⁷ *Ibid.*, str. 27–30.

²⁸ »Kaj uteleša Realno? Seksualni užitek, kot kakšen? Kot nemožen«. (*Ibid.*, str. 33.)

²⁹ Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XIX, Ou pire...*, str. 43.

³⁰ *Ibid.*, str. 13.

³¹ Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, str. 65.

³² *Ibid.*, str. 18.

rizirata v diskurzu.«³³ Zato spolno razmerje pri ljudeh ne more biti zapisano; ni ga mogoče formalizirati na način fiksnih pravil, ki bi veljala za vsako partikularno razmerje: »Drugi je odsoten od trenutka, ko gre za spolno razmerje.«³⁴ Zato Lacan spolno razmerje označi za nerazmerje. V tem istem kontekstu obenem omenja »nezadostnost spolnega razmerja«,³⁵ kar nakazuje, da ni nobenega označevalca, ki bi lahko zakoličil vsebino spolnega razmerja. Ljudem preostane le še govorica in diskurz, ki sta po Lacanu učinka nerazmerja.³⁶ Vse govorjenje o spolnem nerazmerju je zgolj »polrekanje«,³⁷ tj. govorica, ki ni nikoli na mestu. Temeljna nemožnost, ki je lastna spolnemu razmerju, ni razrešljiva s pomočjo označevalca: »spolna srečanja vselej spodletijo«,³⁸ kar povzroči stanje obupa.³⁹ Posameznikom preostane le še izumljanje načinov rokovanja z nerazmerjem: »Da z njim po najboljših močeh opravijo sami.«⁴⁰

Za Lacana je spolno razmerje Realno. Je tisto, »kar se ne preneha ne zapisovati«,⁴¹ kar implicira, da je za vzpostavitev vezi med posamezniki vselej potrebno mobilizirati govorico. Ker nerazmerje tvori osnovo vseh razmerij, govorilo ne more postopati drugače, kot da uporabi diskurz, kar odpre pot dozdevku: »Za dečka gre pri odraslosti za biti-moški [*faire-homme*]. To konstituira razmerje do drugega [...]. [E]den bistvenih korelatov tega biti-moški je v tem, da dekletu pokažemo, da to smo. Skratka, nemudoma se najdemo znotraj dimenzije dozdevka.«⁴² Moški ni avtomatično »moški« v razmerju do ženske. Vez med partnerjema se lahko vzpostavi samo tako, da se posameznik diskurzivno manifestira kot moški ali ženska. Rečeno drugače, spolno razmerje [*the sexual relationship*] je Realno in ne more biti zapisano; kar ostaja odprto, je možnost, da se predamo *nekemu* spolnemu razmerju [*a sexual relation*]. To pa je možno samo prek rabe diskurza in prek identificiranja posameznika z moškim ali žensko.

³³ *Ibid.*, str. 146.

³⁴ Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XIX, Ou pire...*, str. 104.

³⁵ Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, str. 167.

³⁶ *Ibid.*, str. 83 in 148.

³⁷ Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XIX, Ou pire...*, str. 12.

³⁸ *Ibid.*, str. 27.

³⁹ *Ibid.*, str. 115.

⁴⁰ *Ibid.*, str. 18.

⁴¹ Jacques Lacan, *Še*, str. 118.

⁴² Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, str. 32.

Kot sem že dejal, Lacan pokaže, da raba diskurza implicira dimenzijo *dozdevka*. Za razumevanje tega koncepta je ključno dejstvo, da ga je Lacan skozi svoje poučevanje interpretiral na različne načine.⁴³ V petdesetih letih je s konceptom dozdevka referiral na svet pojavov, ki se umesti prek Imaginarnega. Na tej točki je dozdevek imaginaren fenomen, ki ga je treba ločevati od Simbolnega. A brž ko je Lacan razvil svojo teorijo diskurza, se je to korenito spremenilo. Odtlej dozdevek označuje pozicijo, prek katere dejavnik vstopi v diskurz. Od tod dalje »ni diskurza, ki ne bi bil diskurz dozdevka«. ⁴⁴ V *Seminarju XIX* natančneje definira štiri pozicije v diskurzu:⁴⁵

<u>Dozdevek</u>	<u>Užitek</u>
Resnica	Presežni užitek

SHEMA 1: štiri pozicije v Lacanovih formulah diskurza

V primerjavi s pozicijo, ki jo zastopa v *Seminarju XVII* (1969–1970), je presenetljivo, da pozicijo dejavnika, ki je v formuli diskurza zgoraj levo, imenuje dozdevek. Gre za mesto, ki določa vsa ostala dejanja, in točko, na kateri je eden od elementov vzeta zares (S_1 , S_2 , \$ ali a). Element diskurza v tovrstnem zastavku prične delovati kot dozdevek v trenutku, ko se z njim identificira dejavnik, ki prične delovati v imenu tega diskurzivnega elementa. Dozdevek se v vsakem od štirih diskurzov, ki jih razloči Lacan, umesti na poseben način. V diskurzu gospodarja se dozdevek umesti prek postavitve ideje/označevalca kot dejstva (S_1); v diskurzu univerze na način postavitve vednosti (S_2); v diskurzu histerika prek tega, da je v ospredje postavljen razcep subjekta (\$); in v diskurzu analitika prek tega, da se na plano privede objektni znak življenja (a).

Lacan v terminih spolnega nerazmerja nakaže, da se spolno razmerje prične oblikovati v točki enega od elementov diskurza. Na primer, predstava »biti-moški«, ki smo jo omenili zgoraj, kaže na identifikacijo z moškostjo kot S_1 diskurza gospodarja.⁴⁶ »Biti-moški« pomeni vzeti nase prevladujočo predstavo moškosti

⁴³ Russell Grigg, »Semblant, phallus and object in Lacan's teaching«, v: *Umbra*, št. 1, 2007, str. 131–138.

⁴⁴ Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, str. 146.

⁴⁵ Cf. Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XIX, Ou pire...*, str. 67.

⁴⁶ *Ibid.*, str. 108.

in delovati v skladu s predpostavko lastnega sovpadanja z njo. Učinek takšne rabe dozdevka je pričetek interakcije z drugo osebo, ki bo odtlej opredeljena kot moški ali ženska, s čimer se prične oblikovati spolno razmerje. Takšno spolno razmerje pa je predvsem produkt diskurza in kompenzacija za dejansko nerazmerje. Še več, Lacan v skladu s to heglovski shemo subjektivnega pripoznanja verjame,⁴⁷ da raba dozdevka ni odvisna od gole samooznačbe »Jaz sem moški«, ampak je rezultat dojemanja drugega. To jasno izhaja iz naslednjega citata: »Spolna identifikacija ne sestoji iz verjetja, da smo moški ali ženska, ampak iz tega, da upoštevamo dejstvo, da za dečke obstajajo ženske, za deklice pa moški.«⁴⁸

Koncept dozdevka v skladu z Lacanovo formulo diskurza obenem nakazuje, da je element, s katerim pričenemo uporabljati diskurz, zgolj dozdevno gonilo procesa. Dozdevek namreč determinira še neki drug element, ki ustreza *resnici*. Tako kot dozdevnik, je tudi *resnica* mesto v diskurzu. Stoji na spodnji levi strani formul (gl. SHEMA 1), to mesto pa v vsakem od štirih diskurzov zaseda drug element. Na primer, v diskurzu gospodarja izza odločnosti izjave (S_1) naletimo na razcepljenega subjekta ($\$$); v diskurzu analitika nezavedna vednost (S_2) usmerja dozdevno objektivno prezenco analitika (a).

Lacan podobni logiki sledi tudi v svoji analizi seksualnega užitka: podobno kot spolno razmerje, tudi užitek ne more biti razumljen v povsem bioloških terminih; dinamik, ki vladajo užitku, ni mogoče podati v terminih zakona. Lacan v tem kontekstu omenja »nemožnost podreditve užitka kot seksualnega tistemu, kar bi – *sub rosa* – opredeljevalo moškega in žensko kot nosilca specifičnih genotipov«,⁴⁹ obenem pa poudari, da »seksualnega užitka ni mogoče zapisati, iz česar nato izhaja strukturno mnoštvo«. ⁵⁰ Tako kot spolno razmerje, je tudi seksualni užitek biološko de-reguliran, kar človeško bitje požene v primež jezika in diskurza. Rezultat te zagonetke je v tem, da se seksualnost izoblikuje na variabilne načine.

Skladno s podanim razmislekom, je »čisti« užitek neka nemožnost, ki si jo lahko zamišljamo samo v mitičnih terminih. A brž ko je užitek reprezentiran, vzniknejo njegove povezave s podobami in označevalci, s čimer je ob svojo neposredno na-

⁴⁷ Cf. Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre III, Les psychoses*, Seuil, Pariz 1981.

⁴⁸ Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, str. 34.

⁴⁹ *Ibid.*, str. 148.

⁵⁰ *Ibid.*, str. 107.

ravo. Da bi ponazoril idejo čistega užitka, se Lacan pogosto zateče k primeru praočeta iz Freudovega *Totema in tabuja*. Praoče je moška figura v hordi primitivnih individuov in naj bi brezmejno užival v vseh ženskah. Praoče, ki poseduje čisti užitek, je preddiskurzivno bitje, ki ni podvrženo nobenemu zakonu kulture in ni »suženj falične funkcije«. ⁵¹ Vendar pa je seksualni užitek prek mišljenja, govorjenja in pisanja pogojen z diskurzom, s čimer izgubi svojo brezmejnost. Užitek tako dobi falični značaj: »Falos je seksualni užitek v pravem pomeni besede, kolikor se usklajuje z dozdevkom, kolikor je solidaren z njim.« ⁵² Seksualni užitek z ozirom na svoj vir in objekt prejme podobo in ime, s čimer postane dozdevek. To po eni strani implicira, da je izkustvo užitka aktualizirano na ravni reprezentacij. Po drugi strani pa raba diskurza implicira izgubo neposrednega dostopa do užitka. Takoj ko se užitek prek dozdevka umesti v diskurz, je kastriran in omejen.

Ko Lacan referira na čisti užitek, se pogosto skliče tudi na de Sadova dela. V romanu *Sto dvajset dni Sodome* beremo o štiridesetih ženskah in dečkih, ki v ujetništvu služijo užitkom štirih libertincev. Telesa ujetnikov libertincem služijo zgolj za lastno zadovoljitev, pri čemer se ne čutijo podvrženi nobenemu tabuju. Lacan pravi, da takšna raba telesa priča o brezmejnem užitku: »Uživati [*Jouir*] pomeni uživati telo. Uživati pomeni poljubiti ga, ga objeti, ga razrezati na koščke. Z vidika zakona je užitek natanko to; biti zmožen obravnavati nekoga kot telo, tj. ga uničiti.« ⁵³ Čisti užitek je v tem kontekstu izenačen z uživanjem v telesu in z njegovim zlorabljanjem, ki se konča z destrukcijo telesne celovitosti. Užitek, ki je vpet v diskurz, je podvržen dozdevku in zakonom diskurza. Od tod tudi Lacanova ideja, da »govorica od samega začetka deluje kot nadomestek seksualnega užitka. Uravnava vdor užitka v telesnem ponavljanju.« ⁵⁴ Jezik ukroti nebrzdano naravo užitka ter ga podvrže kulturnim navadam in tabujem. Lacan za označitev te točke podreditve dozdevku v svojih poznih delih uporablja izraz falos.

Falos in *Bedeutung*

Falos, ki ga Lacan zapiše s simbolom Φ , referira na presek med užitkom in dozdevkom. Nakazuje, da vstop jezika in diskurza v polje uživanja proizvede

⁵¹ Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XIX, Ou pire...*, str. 108.

⁵² Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, str. 34.

⁵³ Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XIX, Ou pire...*, str. 32.

⁵⁴ *Ibid.*, str. 44.

izkustvo manka in kompenzacije. Izkustvo manka je učinek tega, da dozdevek odreže delček čistega užitka, zaradi česar lahko seksualni užitek označimo za kastriranega. Do izkustva kompenzacije pa pride, ko govorilo pričanja verjeti, da jezik dejansko lahko izreče nekaj o seksualnem užitku in o njegovi vlogi med partnerjema. Po Lacanu se celotna človeška govorica opira na ta presek med užitkom in dozdevkom: »Jezik [...] konec koncev konotira golo nemožnost simbolizacije spolnega razmerja med bitji, ki ga naseljujejo, ki naseljujejo ta jezik, saj so zmožna govoriti prav iz tega habitata.«⁵⁵ To nemožnost reprezentira falos.

Po drugi strani pa Lacan v *Seminarju XVIII* zapiše, da je naslov njegovega zgošnjega teksta »Pomen falosa« – *Die Bedeutung des Phallus* – v resnici pleonazem. Nato pa nakaže, da je sam falos možno misliti kot *Bedeutung*, ki se ga poskuša polastiti vsak govor: »V jeziku ni drugega *Bedeutung* razen falosa.«⁵⁶

Če združimo oba niza argumentacij, opazimo, da Lacan termin falos dejansko razume na dva načina.

Po eni strani pravi, da falos znotraj jezikovnega sistema označuje *Bedeutung*, na katerega referirajo vsi ostali označevalci. Za razliko od Fregeja, ki misli jezikovni znak v terminih vezi z zunanjim svetom, se Lacan oprijema ideje znotrajjezikovne reference: označevalci referirajo na označevalce. To je ideja, iz katere izhaja v petdesetih letih in ki se je drži tudi v sedemdesetih. K tej prvotni ideji kasneje pridoda zamisel, da en označevalec, falos, predstavlja izjemo, in sicer v pomenu, da se vsi ostali označevalci nanašajo nanj. Falos je »znak 'strasti označevalca'«.⁵⁷ V terminih matema je to idejo možno zapisati na sledeči način: $\Phi \leftarrow S_2$.

Po drugi strani pa Lacan nakaže, da je falos nadvse izjemen označevalec, saj ne referira na nič substancialnega, ampak meri na golo *nerazmerje*. Z ozirom na Fregeja to pomeni, da falos nima referenta in da ne more »zapisati« Realnega, s katerim ima opravka človeško bitje. Falos je ime za to nemožnost: »Realno seksualnega užitka, kolikor je kot tako odtegnjeno, je falos.«⁵⁸ Falos dejansko kaže

⁵⁵ Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, str. 148.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Jacques Lacan, »Préface à une thèse«, v: *id.*, *Autres Écrits*, Seuil, Pariz 2001, str. 399.

⁵⁸ Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, str. 34.

v smeri Realnega, a ga ne pomaga prekoračiti. Opomnimo na to, da je Lacanova formulacija vezi med falosom in Realnim seksualnosti v primerjavi z njegovimi deli iz petdesetih let, ko je falos napoteval na goli obstoj učinkov pomena, doživela bistveno spremembo.⁵⁹ Lacan v *Seminarju XVII* nemožnost, da bi zapisa užitka, naznači s trikotnikom ali z dvojno poševnico, ki ju umesti na spodnjo raven formul diskurza, med »resnico« in »produkcijo«. V skladu s tem zapisom lahko Realno, na katerega meri falos, podamo na sledeč način: $\blacktriangle \leftarrow \Phi$ ali $// \leftarrow \Phi$. Slednje nas privede do te sheme:

<i>Bedeutung</i> jezika	$\Phi \leftarrow S_2$
<i>Bedeutung</i> falosa	$\blacktriangle \leftarrow \Phi$ $// \leftarrow \Phi$

SHEMA 2: *Bedeutung* jezika in *Bedeutung* falosa – 1. različica

V skladu s to linijo argumentacije lahko falos razumemo kot elementarni modus obrambe pred nerazmerjem. Na primer: Lacan v *L'Étourdit* (1972) zapiše,⁶⁰ da falični register kompenzira nerazmerje, nato pa falos opiše kot »funkcijo, iz katere sestoji spolno razmerje«,⁶¹ ki, kot smo dejali, ne obstaja. Od tod ideja, da funkcija falosa sestoji iz »soočanja z odsotnostjo spolnega razmerja«. ⁶² Zdi se, da falos tu referira na dejanje vere, tj. na verjetje, da je uporaba diskurza smiselno sredstvo rokovanja z Realnim in užitkom. Od tod dalje je falos možno definirati kot nekaj, kar se poslužuje dozdevka za rokovanje z užitkom in nerazmerjem. Lacan to rabo falosa izrazi s tem matemom: Φx . V formuli je x spremenljivka, ki se nanaša na užitek.⁶³ Kombinacija Φx razjasni, da je do užitka možno dostopati prek faličnega pomenjanja.

Kakšne so implikacije tega razmisleka o falosu in o rabi dozdevka za Lacanovo razumevanje spolnega razmerja? Osrednja ideja je očitno v tem, da je tisto, kar se odigrava med moškim in žensko, bistveno falične narave, kar implicira kastrirano razmerje do seksualnega objekta: »Za moške je falos dekle, in to je

⁵⁹ Cf. Jacques Lacan, »Pomen falosa«.

⁶⁰ Jacques Lacan, »L'Étourdit«, v: *id.*, *Autres Écrits*, str. 458.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

⁶³ Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, str. 170.

tisto, kar jih kastrira. Za ženske je falos fant, kar je zopet tisto, kar jih kastrira.«⁶⁴ Znotraj te linije razmisleka sta moški in ženska v različni in nekomplementarni relaciji do falosa. V *Seminarju XX* (1972–1973) z vpeljavo formul seksuacije pokaže na razliko v njuni poziciji. Formule nakazujejo, da skuša moška stran doseči užitek izključno prek faličnega registra.⁶⁵ Moškost se v tem kontekstu ne nanaša na biološko zasnovo posameznika, ampak na pozicijo znotraj diskurza. Lacan to pozicijo izrazi prek sledeče formule: $\forall x\Phi x$. Formula pokaže, da je vse (\forall), kar se odvije na ravni užitka (x) doseženo prek faličnega pomenjanja (Φx). Za žensko stran pa je po drugi strani značilno, da le delno dostopa do užitka prek diskurza. Užitek ni v celoti dosegljiv prek falosa: $\exists x\Phi x$. Del užitka, ki ga Lacan imenuje ženski užitek, ni dosegljiv po poti dozdevka.

Nadaljnji učinek privzeta falične funkcije je v tem, da sam užitek zadobi diskurzivno pozicijo. Lacan v *Seminarju XIX* podrobneje opredeli pozicijo, ki jo zgoraj desno v shemi diskurza zaseda užitek (gl. SHEMA 1), s čimer nakaže, da se preddiskurzivni užitek z rabo dozdevka delno diskurzivira. Del, ki ga ni mogoče integrirati v diskurz, pa je po drugi strani naznačen z odsotnostjo puščice, ki bi povezovala poziciji »resnice« in »presežnega užitka«, ali pa s trikotnikom oziroma z dvojno poševnico, ki ju običajno umesti na zadevno mesto.

Zanimivo je, da se Lacan tudi v *Seminarju XVIII* loti razprave o relaciji med konceptoma falosa in Imenom-Očeta. Vse od začetka ju razume kot tesno povezana,⁶⁶ nato pa zaključi, da funkcija falosa sestoji iz *imenovanja* tistega, kar je ostalo Realno. Tekom svojega razmisleka izpostavi Russellov primer, ki je trdil, da »avtor romana *Waverley*« ni samo sinonim za »Walterja Scotta«, tako kot »Danica« ni le sinonim za »Venero«: »Avtor romana *Waverley* nosi smisel, Sinn, medtem ko *Walter Scott* označuje *Bedeutung*.«⁶⁷ »Walter Scott« je lastno ime in ne zgolj označevalec. Lastna imena označujejo govorilo ali subjekta, ki ga vpeljejo v diskurz. Dejansko pomenjanje, ki da vedeti, kdo je pravzaprav ta subjekt, nastopi šele v drugem koraku, prek označevalne verige, ki je mobilizirana z referenco na lastno ime. To linijo razmisleka dobro povzema naslednji

⁶⁴ *Ibid.*, str. 34.

⁶⁵ Cf. Russell Grigg, »Lacan and Badiou: Logic of the Pas-Tout«, v: *Filozofski Vestnik*, št. 2, Ljubljana 2005, str. 53–65.

⁶⁶ Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, str. 34.

⁶⁷ *Ibid.*, str. 171.

citat iz Lacana, ki obenem pojasni, da označitev nekoga za »očeta« učinkuje samo v primeru, če se ta oseba dejansko identificira s tem poimenovanjem in proizvede označevalce, ki jo umestijo v širši govorni kontekst: »Kar imenujemo Oče, Ime-Očeta, učinkuje natanko zato, ker se nekdo odzove nanj.«⁶⁸ Podobno tudi lastno ime »Walter Scott« nekaj označuje samo v primeru, če so denimo proizvedeni označevalci »avtor romana *Waverley*«, ki pojasnijo, kdo natanko je »Walter Scott«: »Če je *avtor romana Waverley* neki *Sinn*, potem je temu tako zato, ker *avtor romana Waverley* nadomešča nekaj drugega, namreč poseben *Bedeutung*, za katerega Frege misli, da ga je treba zakoličiti z imenom *Walter Scott*.«⁶⁹

Falos znotraj tega razmisleka meri na poimenovanje, s katerim govorilo označi Realno spolnega nerazmerja. Psihoanalitično zdravljenje po Lacanu meri na odkritje takšnega poimenovanja; prizadeva si razbrati ime ali imena, ki smo jih dali nerazmerju. S_2 , ki ga proizvede diskurz analitika (SHEMA 3), se nanaša na konkretno ime ali imena, ki smo jih dali temu Realnemu. Zakoliči nerazmerje, a ga ne razjasni.

$$\begin{array}{ccc} \uparrow & \frac{a}{S_2} & \longrightarrow & \frac{\$}{S_1} & \downarrow \\ & & // & & \end{array}$$

SHEMA 3: Diskurz analitika

Za analitični diskurz je značilno, da analitik prek pozicije objekta, ki ga zaseda (in ki je v SHEMA 3 simboliziran z a), sproža proste asociacije. Prosto asociiranje omogoči cirkulacijo označevalcev, jaz je soočen z izkušnjo presenečenja, kar poraja vprašanje, kdo je subjekt ($\$$). Ta modus govorce pa po eni strani spravi na dan nezavedno vednost, ki tvori analizantovo resnico (S_2). Asociativna govorica, ki raziskuje označevalce, ki tvorijo simptome in proizvode nezavednega, spravi na površje korpus vednosti, ki je bila dotlej potlačena in za katero je analitik prepričan, da določa pacientove simptome. Analitični diskurz pa po drugi strani ustvari še nekaj specifičnega, namreč S_1 . Analizant se prek prostih asociacij sreča z »ezoteričnimi«⁷⁰ označevalci, ki tvorijo križišča različnih asociativnih linij. Takšni označevalci so brez pomena in jih ne moremo prevesti v termine nezave-

⁶⁸ *Ibid.*, str. 172.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Cf. Gilles Deleuze, *Logika smisla*, prev. Tomaž Erzar, zbirka Temeljna dela, Krtina, Ljubljana 1998.

dne vednosti (kar nakazuje dvojna poševnica med S_1 in S_2). Ti so brez glave in repa, povsem nesmiselni, a vendar imenujejo Realno spolnega nerazmerja. Lacanov koncept *Bedeutung* torej lahko razširimo na sledeč način (gl. SHEMA 4):

<i>Bedeutung</i> jezika in nezavedne vednosti	$\Phi \leftarrow S_2$ ali $S_1 \leftarrow S_2$
<i>Bedeutung</i> falosa in označevalca-gospodarja	$\blacktriangle \leftarrow \Phi$ ali $\blacktriangle \leftarrow S_1$ ali $// \leftarrow \Phi$ ali $// \leftarrow S_1$

SHEMA 4: *Bedeutung* jezika in *Bedeutung* falosa – 2. različica

Sinn in *Vorstellung* v Lacanovem delu

Zdaj ko smo pojasnili, kako je treba razumeti koncept *Bedeutung*, bomo odprli vprašanje Lacanove rabe *Sinn* in *Vorstellung*. Lacan *Sinn* v *Seminarju XII* (1964–1965) umesti na raven nezavedne vednosti. *Sinn* ni nedvoumno sporočilo, ki ga je možno razbrati iz označevalcev ali simptomov, ampak niz označevalcev in označencev, ki nenehno vznikajo v subjektivem govoru. Smisel ni nikoli nedvoumen, ampak je vselej dvoumen in razpršen po zbirki označevalcev, ki prihajajo na površje v prostih asociacijah. Prosto asociiranje dekonstruira simptome in proizvode nezavednega, tako da ostane samo še zbir označevalcev in označencev, ki reprezentirajo vidike želje.

Medtem ko je simptom možno razumeti kot *manifestacijo* smisla, pa je *Sinn* artikuliran in zadobi mesto samo takrat, ko je artikuliran prek prostih asociacij. Smisel je artikuliran, ko diskurz analitika povzroči stekanje potlačenih ali zavrnjenih označevalcev, ki zdaj odprejo polje označencev, ki zadevajo govorečo osebo. V terminih diskurza analitika *Sinn* označuje vednost (S_2), ki tvori resnico tega diskurza.

Vorstellung, ki je za Fregeja tretja dimenzija znaka, v Lacanovem opusu nima posebnega mesta, vendar pa moja interpretacija to manjkajočo dimenzijo smiselno integrira v Lacanov razmislek o *Bedeutung* in *Sinn*. Delo prostih asociacij, ki prinese na plano razcepljenega subjekta (\$), je z vidika diskurza analitika možno razumeti kot dimenzijo *Vorstellung*. Medtem ko se je Frege kot logik odrekal

nadaljnji analizi *Vorstellung*, ki se zanj zvede na osebno ali situacijsko specifično dimenzijo jezikovnega znaka, pa jo je Lacan – sledeč Freudu – dejansko postavil v ospredje. Proste asociacije analizantu omogočijo, da opusti zdrav razum in razišče označevalce, ki vzniknejo prek simptomov in tvorb nezavednega. Na ta način pridejo na plano specifične osebne in situacijske rabe označevalca, ki na poseben način konotirajo subjekta.

Zaključek

Ko Lacan v svoje delo vključi koncepta *Sinn* in *Bedeutung*, izhaja iz Fregeja. A kar pri tem preseneča, je to, da pojma definira in uporablja na popolnoma drugačen način. Za Fregeja *Bedeutung* referira na zunajjezikovni objekt, na katerega se nanaša jezikovni znak. Za Lacana pa se *Bedeutung* nanaša na dimenzijo Realnega kot primarno izraženega na ravni seksualnosti in spolnega razmerja. Za Realno je značilno, da ga »ne moremo zapisati«, kar pomeni, da ni mogoče artikulirati nobenih zakonov Realnega. Vendar pa Lacan pokaže, da človeška bitja Realnemu in nerazmerju, s katerim so soočeni, dajejo imena. Ta poskus govorila, da bi poimenovalo Realno, lahko označimo za faličnega. Singularni označevalci (S_1), do katerih dospemo s prostim asociiranjem, so z vidika analitičnega diskurza imena, ki jih govorilo daje Realnemu. Spolno nerazmerje je tako *Bedeutung*, ki ga poimenuje S_1 , S_1 pa je *Bedeutung*, na katerega se nanašajo vsi ostali označevalci, ki so na delu v prostih asociacijah (S_2). *Sinn* se pri Fregeju nanaša na zdravi razum, na *common sense* ali »običajni smisel«: *Sinn* meri na pomen, ki se ga običajno atribuirajo jezikovnemu znaku. Pri Lacanu se *Sinn* nanaša na označevalce, ki tvorijo nezavedno, ter na dvoumnost označencev, ki so asociirani s temi označevalci. V formuli analitičnega diskurza je smisel mogoče umestiti na raven nezavedne vednosti (S_2), ki tvori resnico subjektovega govora. Tretja komponenta jezikovnega znaka, ki jo razloči Frege, je *Vorstellung*, ki se nanaša na osebne predstave in občutke, ki jih govorec povezuje z znakom. Lacan se te komponente ne dotakne izrecno, a v terminih logike diskurza analitika bi si sam upal zatrditi, da je *Vorstellung* mogoče umestiti na raven prostih asociacij, s katerimi se prične analitično delo.

Rosaura Martínez Ruiz*

Freudovski duševni aparat: bioartefakt

Freud v pismu Fliessu z dne 20. oktobra 1895 zapiše: »Videti je bilo, kot da se je vse povezal, kolesja so se vzajemno uskladila in dobili smo vtis, da je reč zdaj dejansko neki *stroj*, ki bo kmalu tekel čisto sam od sebe.«¹ Freud je v pismu opisoval svoj model duševnega aparata; in to seveda ni bilo prvokrat, da je Freud spregovoril o duševnosti kot o aparatu. Freudov tehnološko-metaforični besednjak je obsežen in produktiven. Da bi pojasnil, kako deluje duševni aparat, se Freud vse od rokopisa *Entwurf* (1895), ki sta mu sledili *Pismo št. 52* (z dne 6. decembra 1896, prav tako naslovljeno na Fliessa) in VII. poglavje *Interpretacije sanj* (1900), pa do »Zapisa o 'čudežnem bloku'« (1925) poslužuje analogij s področja mehanike. Še več, vztrajna raba teh analogij nima eksplicitnih pedagoških namenov, niti ne gre za eksplicitno potrebo po prenosu vednosti, ki je še vedno v povojih, ampak kaže na mehanski ustroj, ki ga je Freud pripisal aparatu, za katerega bi lahko dejali, da je bil izključno »plod njegove domišljije«; kot pojasni v *Interpretaciji sanj*, se povsem odreka vprašanjem anatomskega preparata.²

Če pustimo ob strani Freudovo namero po vpeljavi analogij in metafor, se po podrobni in natančni analizi teh topoloških potez ne bi motili v trditvi, da duševni aparat ne deluje *kot* stroj, ampak *je* stroj. Toda kakšne vrste stroj je to? Freudovski duševni aparat je virtualni stroj, kar pa še ne pomeni tega, da je nerealen. Za Freuda je duševnost metaboličen mehanizem, ki posreduje med telesom in svetom, med singularnim življenjem in Drugim, ki ga aficira. Freud se ni nikoli naveličal ponavljati, da ta stroj nima nikakršne materialne osnove. Virtualno v tem kontekstu ne označuje »dozdevne in namišljene izkušnje«, ampak nekaj, kar kljub odsotnosti producira določene učinke.

¹ Pričujoči članek je omogočil Program UNAM-DGAPA-PAPIIT IR403413. (This research article was supported by the Program UNAM-DGAPA-PAPIIT IR403413). Sigmund Freud, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse, 1887–1902. Briefe an Wilhelm Fließ*, Frankfurt na Majni 1962, str. 114–115 (pismo št. 32 z dne 20. 10. 1895); moj poudarek.

² [Cf. Sigmund Freud, *Interpretacija sanj*, prev. Zdenka Erbežnik, Studia humanitatis, Ljubljana 2001, str. 487. – Op. prev.]

* Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México

Atopično gledano, je duševnost na delu v »vmesnosti« telesa. Freud v odlomku iz *Interpretacije sanj* zapiše:

Napakam, h katerim bi nas utegnila zapeljati ta predstava, se lahko izognemo, če se spomnimo, da nikakor ne smemo lokalizirati predstav, misli in psihičnih tvorb nasploh v organske elemente živčnega sistema, temveč tako rekoč *vmes med njih*, kjer se kot njihov korelat pojavljajo odpori in utori. Vse, kar je sploh lahko predmet naše notranje zaznave, je *virtualno*, je kot slika v daljnogledu, ki nastane s prehodom svetlobnih žarkov. Upravičeno pa predpostavljamo sisteme, ki sami niso nič psihičnega in nikoli ne morejo biti dostopni naši psihični zaznavi, ter jih primerjamo z lečami daljnogleda, ki posredujejo sliko.³

Freudovski duševni aparat je artefakt, katerega mehanizem in motor izvirata iz srečanja *enega* z drugim. Je rezultat nasilnega trka med dvema silama, ki se srečata in terjata uveljavitev. Vendar pa Freud meni, da se *ena* upira vdoru druge in da si ena prizadeva popolnoma odstraniti vzdraženje, ki ga v njej povzroča druga. Duševni aparat izhaja iz organske telesne nujnosti (*Ανάγκη*) izključitve sprememb zunanjega sveta. Po Freudu na ta način delujejo vsi duševni mehanizmi, s čimer ta način delovanja postane prevladujoče načelo duševnega življenja, ki ga krsti z oznako *načelo ugodja*:

V psihoanalitični teoriji brez pomislekov predpostavljamo, da načelo ugodja avtomatično uravnava potek duševnih procesov. Verjamemo torej, da napetost neugodja vsakič spodbudi potek, ki potem ubere takšno smer, da je njegov končni rezultat enak popustitvi te napetosti, torej izogibanju neugodju ali proizvajanju ugodja.⁴

150

Načelo ugodja se – paradokсно, a ne protislovno – steka z gonom smrti, saj je njegov cilj zmanjšanje napetosti, ki v primeru, da doseže ničelno stopnjo, sovpade s smrtjo organizma. Da bi Freud razrešil to aporijo, vpelje »načelo nirvane«, ki poskuša ohraniti minimum napetosti in tako prepreči njeno popolno odpravo.

³ *Ibid.*, str. 549.

⁴ Sigmund Freud, »Onstran načela ugodja«, prev. Ivo Štandeker, v: Simon Hajdini (ur.), *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 2012, str. 239.

Toda na čem natanko temelji ta spekulacija, kot jo imenuje Freud?⁵ Gre za interpretacijo življenja in njegovega izvora. Za Freuda življenje v osnovi pomeni dvoje: napetost in pot (a ne v pomenu ravne črte, temveč v pomenu kroženja ali kroga, ki se prične in zaključi na natanko isti točki, pa čeravno pri tem ubira ovinke) k sprostitvi te napetosti. V tej zvezi tako zapiše: »Nekoč davno je v neživi materiji delovanje neke še povsem nepredstavljive sile obudilo lastnosti življenja.«⁶ Na tej točki njegove interpretacije se zastavlja očitno vprašanje: Zakaj ima življenje trajanje in katerim silam ali interesom ustreza ta ovinek, ki ga ubere organizem na ovinkasti poti proti smrti; rečeno s Freudom, zakaj »se živ organizem na vse kriplje brani posegov (nevarnosti), ki bi lahko pripomogli k temu, da bi po krajši poti (tako rekoč s kratkim stikom) dosegel svoj življenjski cilj«?⁷ Zakaj duševnost? Duševni aparat se v vseh Freudovih interpretacijah duševnosti in življenja v »Onstran načela ugodja« dejansko izkaže za stroj, ki mediira med življenjem in smrtjo nekega organizma. Duševnost je ta vmesni kraj odlogov, ki ni niti čisto življenje niti čista smrt. Toliko bi lahko dejali, da gre za stroj življenja smrti.⁸ Toda to še ne pomeni, da je življenje povsem samomorilsko in naravnano k smrti. Življenje je tista konstantna duševna napetost, ki se sprosti, a brž zopet naraste. (To je ekonomija želje, o kateri na tem mestu zaradi pomanjkanja prostora sicer ne bomo govorili, jo je pa treba imeti v mislih.) Življenje je radikalna afirmacija v pomenu, da si na vse možne načine prizadeva za sprostitvev napetosti. Reči, da življenje teži k smrti, ne pomeni tega, da je življenje smrt, pač pa to, da je ekonomija istega in ne identitete; identiteta namreč nima ekonomije, je paraliza

⁵ IV. poglavje »Onstran načela ugodja« se prične s stavkoma: »Kar bo zdaj sledilo, je spekulacija, in to pogosto tvegana spekulacija, zato jo bo vsak pač po svojem okusu pripoznal ali pustil vnemar. Gre za poskus doseganja izpeljave neke ideje – iz same radovednosti, kam nas bo to privedlo.« (*Ibid.*, str. 256.)

⁶ *Ibid.*, str. 269.

⁷ *Ibid.*, str. 269–270.

⁸ Gre za Derridajevo pogosto označbo tega paradoksnega fenomena. Podrobnostim tega poimenovanja moramo posvetiti vso pozornost, saj imamo opravka z najbolj nasilno derridajevsko gesto proti jeziku in njegovi uradni rabi. Prvič, »življenje« nastopi pred »smrtjo« – ta redosled po mojem razumevanju ustreza poudarku, ki ga Derrida daje dekonstrukciji kot afirmaciji življenja, in pa razjasnitvi napačnih branj, ki ga obtožujejo negativne teologije. Drugič, med obema besedama stoji presledek, ki ni ne stik in ne razdružitev, tako da ni mogoče z gotovostjo reči, ali imamo opravka z enim ali z dvema samostalnikoma: »Opraviti imamo z dvema izrazoma, ki se stakneta brez stika.« (Monica Cragolini, »Adieu. Adieu. Remember me. Derrida, writing and Death«, predavanje z dne 20. maja 1995, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina; dostopno na internetu: http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/derrida_muerte.htm.)

substance, tj. tisto ultimativno, avtonomno in nespremenljivo. Med življenjem, duševnostjo in smrtjo obstaja spekulativen odnos, in to v vseh pomenih te besede. V pomenu ekonomije, ki lahko le računa na določene rezultate, tj. ekonomije brez gotovosti, ampak obenem tudi v pomenu zrcaljenja, ki pomeni izgubo identitete, izvirnika ali enotnosti, ki nikdar ni zares obstajala. Toliko življenje in smrt v slehernem duševnem fenomenu (v sanjah, spodrseljajih, želji, fantazmi, mislih itd.) nastopata kot spekulativna dvojnika.

Načelo nirvane, o katerem Freud spregovori v *Onstran načela ugodja*, podpira življenje na način energijske zaloge, katere sprostitev je preložena na nek drug čas. Rečeno drugače, načelo nirvane odloži smrt. Vso delovanje duševnega aparata ustreza določenim mehanizmom varčevanja z energijo (želja vselej želi, naj gre za nezadovoljene ali nedosegljive želje), kar v freudovskih terminih ustreza spominu.

Spomin je tako tisto, kar se ohranja kot odložena sprostitev, kot tudi pot sprostitve prihajajočih napetosti. Tovrsten arhiv tvori varovalo pred smrtjo. Freud v *Entwurf* pojasnjuje, kako duševni aparat *ohrani* določeno vsoto vzdraženja kot obrambo pred samouničujočo sprostivjo. Gon smrti je v tem pomenu hkrati korelat potrebe po tvorjenju zaloge ter korelat uničenja slehernega arhiva. Rečeno drugače, gon smrti omogoča tvorbo arhiva, omogoča jo izvorna končnost, ki odpre pot k izvoru. Življenje je duševnost, duševnost je spomin; torej: življenje je spomin.

Duševnost posreduje med življenjem in smrtjo. Torej: posredovanje je spomin kot zaloga. Pri Freudu, kot tudi pri Derridaju, je to posredovanje *pisava*. V njegovem delu *Entwurf* proces utiranja, ki pojasnjuje psihični proces spominjanja, označuje pisanje kot vpis ali zaznamek. Utirati pomeni tudi dolbsti. Freud uporabi nemško besedo *Bahnung* (ki jo Strachey prevaja s »facilitation«):

Zdaj smo si že lahko na jasnem, katere od domnev o ψ nevronih so nujne za pojasnitev najsplošnejših značilnosti spomina. Argument se glasi: ti se prek poteka vzdraženja nenehno spreminjajo. Naj vpeljemo teorijo o mrežah dotikov [*Kontaktschrankentheorie*]: njihove mreže dotikov preidejo v trajno spremenjeno stanje. In ker psiho[loško] izkustvo kaže na to, da obstoji nekaj takega kot ponovna priučitev na temelju spomina, mora ta sprememba biti v tem, da mreže dotikov postanejo prevodnejše, manj neprepustne in tako bolj podobne tistim sistema

φ. To stanje mrež dotikov bomo imenovali raven njihovega *utiranja* [*Bahnung*]. Potem lahko rečemo: *spomin reprezentirajo utori med ψ nevroni*.⁹

Alan Bass v angleškem prevodu Derridajevega spisa »Freud in scena pisave« *Bahnung* prevaja z »*breaching*« ali »*pathbreaking*«, torej v smislu »prekoračitve (poti)«. Ta prevod je precej bližje živčnemu modelu iz Freudovega *Entwurf*. Podoba, ki jo evocira termin *Bahnung*, bolj spominja na odprtje poti ali na utiranje kot pa na »pospeševanje« ali »lajšanje« prenosa energije (Stracheyev prevod s »*facilitation*«). Luiz Hanns v slovarju Freudovih nemških terminov navaja, da »samostalnik *Bahn* evocira podobe 'poti', 'izkopavanja', 'umestitve', 'utiranja' poti«. Ob tem še dodaja, da je »*Bahn* pričetek nečesa ploskega in horizontalnega, proga, po kateri zlahka 'polzimo' ali 'potujemo'. *Bahnung* je tako nekaj, kar je zgrajeno na razbrazdanem terenu.«¹⁰ Obstajata dve pglavitni težavi prevajanja *Bahnung* s *facilitation*; prvič, prevod ne ohranja reference na »trajno spreminjanje« mrež dotika ψ nevronov, ki je pglavitnega pomena za psihični proces spominjanja. »Utiranje poti« nemara ustrezno podaja ta pomen. *Facilitation* meri na omogočitev nekega dejanja, na olajšanje dosege nekega namena. Ti pomeni povzročajo zmedo in napačne interpretacije, kajti spomin pri Freudu ne pomeni zgolj možnost prenosa energije, ampak je temeljna lastnost spomina ponavljanje, ki ga sproži vzdraženje one poprejšnje spremembe nevrnske mreže dotika, ki smo jo imenovali »utiranje poti«. To ima v mislih Freud, ko pravi, »da obstoji nekaj takega kot ponovna priučitev na temelju spomina«. Drugič, prekoračitev, utiranje poti ali vdor sledi za Freuda kaže tudi na nasilje, povezano z *Bahnung*. Ta vdor je povezan s težavnostjo puščanja sledi ali s težavnostjo vpisa, ki je posledica odpora ali obrambe, ki je tako rekoč v naravi duševnega aparata. Utiranje te poti vselej implicira težavnost in nasilje.

Utiranje poti ali prekoračitev pa obenem referira tudi na vez med dvema elementoma, ki jo prevod s *facilitation* nujno zgreši. Pojem *facilitation* ne napoteva na nič, kar bi bilo povezano z medsebojnim razmerjem dveh elementov. Se pa nanaša na proces odpravljanja ovir, ki pa so izmuzljive; *Bahnung* pa, nasprotno, izraža konkretno kvaliteto teh ovir.

⁹ Sigmund Freud, »Entwurf einer Psychologie«, v: *id.*, *Gesammelte Werke*, dodatni zv., Fischer Verlag, Frankfurt na Majni 1999, str. 392.

¹⁰ Luiz Alberto Hanns, *Diccionario De Términos Alemanes De Freud*, Grupo Editorial Lumen, Buenos Aires 2001, str. 266–267.

Fenomen *Bahnung* pa vpeljuje še neko drugo temeljno poanto: to utiranje ali ta prekoračitev se spreminja z vsako ponovitvijo in postaja čedalje bolj prepustna. Freud v *Entwurf* opisuje dve (in zatem tri) različni vrsti nevronov, ki opravljata dve temeljni (in vzajemno izključujoči se) funkciji psihičnega aparata, tj. funkcijo zaznave in funkcijo spomina, in ki ju razloči z označbama φ in ψ . Med njima ni mogoče povleči strukturne, ampak le kvantitativno razliko, kar pomeni, da se razlikujeta le po količini odpora njunih »mrež dotika« do toka energije. Nevroni zaznavanja φ , za razliko od nevronov spominjanja ψ , dejansko ne nudijo nobenega odpora. Slednji postanejo nevroni spominjanja zaradi nasilnega soočenja odpora, ki ga ustvarijo, in zaradi sile vdora dražljajev, ki odpre pot, po kateri se nato sproščajo ostala vzdraženja aparata. Freud tu zanimivo pripominja, da te poti z vsakim prehodom postajajo čedalje bolj prepustne, dokler naposled ne postanejo nevroni φ . To pomeni, da je duševnost kot pomnilni stroj neizbežno in inherentno usmerjena proti smrti kot slabljenju odpora, ki odloži sprostitve. Odpor mrež dotikov ima dve funkciji, ki pa si nista protislovni: funkcijo ohranjanja in funkcijo pojenjanje. Odpor je izvor duševnega življenja (sodeč po freudovski mitologiji pa tudi življenja nasploh), in sicer zaradi učinka pisave, pomnilnega arhiva, ki deluje kot neke vrste erotičen ovinek na poti do smrti. »Mimogrede« moramo še dodati, da je življenje kot pot k smrti lahko bodisi erotično ali tanatično, kar je odvisno od singularnosti sleherne psihične ekonomije. Obenem moramo dodati, da ta paradoks življenja *smrti* kot ekonomije pisave zadeva natanko tisto neodločljivost, ki je lastna pisavi. »Mimogrede« pomislimo na Sokrata iz Platonovega *Fajdrosa*, v katerem je pisanje pojmovano kot *pharmakon*, kot strup ali kot bastarden diskurz, katerega smisla ne zagovarja nihče, kot diskurz brez očeta. Sokrat, ki navaja egiptovskega kralja Tamusa (Amuna), pravi, da pisanje dela ljudi pozabljive, saj ti prenehajo uriti svoj spomin. Vendar pa Derrida pravilno ugovarja, da *pharmakon* ni zgolj strup, ampak obenem tudi *zdravilo* [*remedy*]. V angleški besedi *re-medy* tiči »medij«: pisanje se umešča med dva ekstrema, ki ustrezata začetku in koncu življenja, pisanje je zavinek, parenteza, ovinek ali celo slepa ulica. Tako kot vsako drugo zdravilo tudi pisava mediira in deluje kot medij. Izraženo v terminih duševnosti: pisanje ni strup, ki bo pokončal spomin, pisanje je spomin sam (ki – ne pozabimo – pokonča samega sebe, potem ko je odpor, ki ga nudijo poti nevronov ψ , tako zelo oslabljen, da se prelevi v absolutno odprto pot, tj. v nevrone φ). Duševna pisava (ali duševnost kot pisava) je mediacija, in sleherni medij posreduje med dvema nasprotnima poloma, ki se tu stečeta v najradikalnejše nasprotje, tj. v nasprotje med življenjem in smrtjo. Še več, duševnost kot mediacija pisave je tehnika, ki

sestoji iz (duševnih) mehanizmov, ki spravijo v tek celotno ekonomijo življenja in smrti. Toliko je duševnost artefakt, katerega tehnologija je pisava kot media-cija med začetkom in neizbežnim koncem. To pisanje je mnemično, saj ne more biti nič drugega kot sledenje utorom, prek katerih se bo sprostila napetost (tj. življenje). Spomin je sestavljen iz »čistih« odprtih poti, prek katerih se še naprej sprošča življenje. »Še naprej«, kajti tu ne gre za neposrednost.

Freud ima prav, ko duševnost označi za aparat. A z ozirom na vse, kar smo povedali doslej, bi lahko postavili vprašanje, o kakšnem aparatu tu govorimo, in nanj odgovorili, da gre za »bioartefakt«, za stroj, ki posreduje med živim organizmom in svetom in ki označuje subtraktivno izenačitev materialnega telesa in Drugega. Subtrakcija tu ni mišljena dobesedno kot deduciranje nečesa iz nečesa drugega, ampak vse prej v pomenu derridajevskega preostanka. Ta preostanek, čeravno singularen, ni nedeljiv. Hočem reči, da gre za singularnost, ki jo preči in naseljuje neka drugost. Odnos med svetom in bioartefaktom je iz več razlogov spekularen (in spekulativen), saj zrcalita drug drugega, s čimer proizvajata zrcalno podobo neskončne refleksije. To sta dve različni in diferencirani stvari, ki pa ne ustrezata identiteti, pač pa istosti. Bioartefakt je že produkt ekonomskega posredovanja med enim in Drugim, med telesom in svetom. Ta ekonomija pa je tudi spekulativna, saj se ne more ustaliti ali stabilizirati in ker njen končni cilj ni investicija v Freudovem pomenu, tj. v pomenu investicije libida v določene objekte ali reprezentacije, ampak učinek libida na odlaganje smrti. Duševni aparat kot ekonomski stroj za posredovanje je obenem vključitev zunanje ekonomije (kar je treba razumeti v terminih biopolitike, kot jo formulirata Foucault in Butlerjeva), a ker obstajajo točke preloma, to vključevanje nikoli ne more zajeti totalnosti *enega*, obstaja nekaj, kar ostaja in se upira drugosti. Toda tega preostanka ne gre razumeti kot nečesa nespremenljivega, statičnega in vselej stabilnega. Preostanek ni substanca, ampak dejavnik spremembe, dejavnik v pomenu vršilca dejanj, ki pa ne pripada redu čistosti, temveč redu kontaminacije ter heteronomne in heterogene komunikacije. Preostanek je spremenljiv, gibajoč se, stalno se premešča in spreminja svojo vrednost. Toliko je tisto, kar se upira, prav tako proizvod posredovanja med enim in drugim. Dokler organizem živi, odnos do drugega modificira celotno ekonomijo, zaradi česar preostanek stalno spreminja svojo vrednost in (»geopolitično«) lokacijo.

Duševni aparat je bioartefakt, ki hiperbolično požene v gibanje življenje, toda kot ovinek na poti k smrti. Freud pravi, da je bilo življenje na začetku nadloga:

»[...] življenjski proces individua iz notranjih razlogov vodi v izravnavo kemičnih napetosti, se pravi v smrt, medtem ko združitev z neko individualno različno živo substanco te napetosti poveča, tako rekoč vpelje nove *vitalne difference*, ki morajo nato *preminiti*.«¹¹ Gon smrti je v tem pomenu temeljna težnja duševnega življenja, ki požene v gibanje ekonomijo stroja in ga obenem prižene do njegove lastne destrukcije.¹² Sila, ki tiči izza te ekonomije »povratka k smrti« in težnje k življenju, tj. tisto, kar vzpostavi določen odpor in zavira popolno sprostitev, je avtoteličnost¹³ kot iskanje smrti ali konca, ki je lastno vsakemu organizmu. Avtoteličnost ni nič drugega kot *odlog* ali *odlašanje* smrti. Smrt moram preložiti na kasneje, na čas, ko moja smrt postane *moja lastna* smrt. V skladu s tako imenovano logiko prisile ponavljanja, imamo tu opravka s čakanjem in s stanjem pričakovanja, ki je na delu v vsakem procesu pisanja. Težnja duševnega aparata po ponavljanju zajema proces, ki po eni strani teži k obnovitvi prejšnjega stanja, pri čemer pa mora ta obnovev »za hip« počakati, pri čemer se tega hipa ali trenutka drži določeno »ustrezanje smrti«. Moja smrt mora biti takšna, da ustreza meni, oziroma, kot pravi Freud: »Organizem [hoče] umreti zgolj na svoj način.«¹⁴

Če pustimo ob strani avtoteličnost, Freud predpostavlja, da je načelo tega vitalnega odklona evlucijskega izvora. To pomeni, da so organizmi v stiku z zunanjimi silami in ostalimi živimi organizmi postajali čedalje bolj kompleksni, s kompleksnostjo pa se je podaljševala tudi njihova življenjska doba. Zato je pot k smrti v sorazmerju z evlucijsko zgodovino organizma:

Tako se je skozi dolga obdobja nenehno na novo ustvarjala živa substanca in nato zlahka umirala, dokler se niso odločilni zunanji vplivi tako spremenili, da so preživelo substanco prisilili k vedno večjim odklonom od prvotne življenjske poti in k vedno bolj zapletenim ovinkom, preden je lahko dosegla svoj smrtni cilj. Ti ovinki k smrti, ki se jih konservativni goni vestno držijo, bi nam danes kazali podobo življenjskih pojavov.¹⁵

¹¹ Sigmund Freud, »Onstran načela ugodja«, str. 285.

¹² Gon smrti je obenem ontološka meja, ki ji kot odporu do drugosti lahko sledimo nazaj do izvora življenja.

¹³ Gl. Jacques Derrida, »To Speculate — on 'Freud'«, v: *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, University of Chicago Press, Chicago 1987, str. 395.

¹⁴ Sigmund Freud, »Onstran načela ugodja«, str. 269.

¹⁵ *Ibid.*

Če pustimo ob strani Freudove napake in interpretativno nasilje nad Darwinom, ki se denimo kaže v tezi, da evolucija dela organizme kompleksnejše, ne pa tudi preprostejše, naletimo na pomembno poanto, da se življenjska doba organizma daljša sorazmerno s porastom vpliva drugih življenjskih sil. Ali ni to Eros? Eros je tista sila, ki teži k oblikovanju čedalje kompleksnejših organizacij življenja, tj. težnja k združitvi, k seštevanju, ne pa k uničenju ali odrazi sinteze: »Tako bi se torej libido naših seksualnih gonov ujema z Erosom pesnikov in filozofov, ki združuje vse živeče.«¹⁶ Ta ekonomija vključuje nadaljnjo spekulacijo: erotične in tanatične sile bijejo boj za duševno in človeško existenco. A pri tem moramo poudariti, da je Eros težnja in ne organizacija; to pomeni, da se del libida pomika proti sintezi, kar pa še ne pomeni, da jo bo dosegel. Eros je gibanje in ne substanca. Če sledimo Freudovi distopiji, Eros kot »gon k izpolnitvi«, ki ga je moč opazovati samo pri majhnem številu ljudi, ki potlačujejo določene antisocialne in inherentno človeške gone, nima »teoretske pomembnosti«.¹⁷ Eros, pravi Freud, je »blagodejna iluzija«. Veda o življenju je pokazala, da evolucija nima progresivnega značaja, saj se je za mnoge organizme izkazalo, da privzemajo nazadujočo obliko: »Razvoj k višjemu [se] v eni točki zelo pogosto plačuje ali izravnava z involucijo v neki drugi.«¹⁸ V polju psihoanalize potlačitev nikoli ne more popolnoma pogasiti gona, gon se namreč vselej afirmira, odpraviti pa ga ne more niti sublimacija.

Po nekoliko spekulativnem poglavju iz »Onstran načela ugodja« Freud preneha filozofirati¹⁹ in predlaga vrnitev k biologiji, da bi tako z gotovostjo pokazal, da je smrt naravni zakon in da avtoteličnost nima pesniškega ali mitološkega, temveč znanstveni temelj. A Freud ne ostane dolgo pri obravnavi eksperimentov, ki zadevajo življenje in smrt, saj biologija ni zmožna pojasniti, kaj je življenje, kar

¹⁶ *Ibid.*, str. 280.

¹⁷ *Ibid.*, str. 269.

¹⁸ *Ibid.*, str. 271.

¹⁹ »Filozofirati« pravim zato, ker Freud v temelju razlikuje med psihoanalitičnim in filozofskim mišljenjem: filozofija prihaja do zaključkov prek spekulacij, medtem ko ima psihoanaliza empiričen temelj. Freud na več mestih priznava, da je prišel do istih zaključkov kot nekateri filozofi, a da ima njegov lasten zaključek višji epistemološki status, saj je empirično utemeljen. Če bi hoteli biti bolj freudovski od samega Freuda, potem bi morali pozabiti na gon smrti, ki je izpeljan prek spekulacije. Četrto poglavje spisa »Onstran načela ugodja« bi zaradi njegove filozofske narave potemtakem morali izključiti iz psihoanalitičnega korpusa.

pomeni, da med življenjem in smrtjo ni nobene matematične meje. Biologom »pojem smrti«, kot zapiše, »sploh uhaja iz rok«.²⁰

Tako opiše več eksperimentov, ki zadevajo protozoje in pri katerih znanost prihaja do protislovnih sklepov. Naposled pa v povsem *freudovski* maniri opusti vse protokole, ki nasprotujejo njegovim spekulacijam, in sledi Weismannu. Ta nemški biolog pri živi substanci mnogoceličnih organizmov razlikuje med umrljivo somo in neumrljivo klično plazmo, ki se je po preminutju telesa zmožna obdati z novo somo. Freud zaključí, da so mnogocelični organizmi nesmrtni zato, ker »sta individuum in plodilna celica še eno in isto«.²¹ Ključen poudarek te interpretacije je v tem, da smrt ni naravni zakon žive substance; ta bi se pokazal samo pri kompleksnih organizmih kot mehanizem prilagajanja zunanjim življenjskim pogojem, saj je omejeno trajanje some tu odveč in nima nobenega smotra. Freud zapiše: »Z nastopom te diferenciacije pri mnogoceličarjih je smrt postala možna in smotrna.«²² Reprodukcijska tako po eni strani ni učinek smrti, ampak nekaj, kar je lastno živi materiji, po drugi strani pa je *modus* reprodukcije tisti, ki vpeljuje smrt. Freud na tej točki – s pesnikovo pomočjo in sila zmedeno, ne da bi med pesništvom in znanostjo povlekel epistemološko ločnico – prične citirati Goetheja, ki razume smrt kot neposredno posledico reprodukcije, pa čeprav spolne reprodukcije.

Videti je, da ta ideja postane prevladujoča ideja freudovskega pojmovanja problema življenja smrti. Eros bo na koncu šestega poglavja »Onstran načela ugodja« postal tako neodločljiva sila, ki povezuje vse življenje, kot tudi hiperbolična sila, ki z učinkom katapultiranja požene organizem v obnovev neživega stanja.

Za Freuda so vsi goni konservativni. To je univerzalna značilnost gonskega življenja. V luči slednjega o gonih ne moremo zapisati ničesar, ne da bi obenem že zagrešili napako oziroma – obratno – ne da bi bil Eros zamenljiv s Thanatosom, gon življenja z gonom smrti. Ključna poanta je v tem, da imamo na koncu spisa »Onstran načela ugodja« po eni strani opravljanje z reprodukcijo kot učinkom srečanja dveh organizmov, po drugi strani pa z vedno večjo kompleksnostjo življenja, ki mora preiti zamudno kopolucijo, ki organizem vodi k njegovi smrti. Eros

²⁰ *Ibid.*, str. 275.

²¹ *Ibid.*, str. 276.

²² *Ibid.*

je sila, ki organizem požene v njegovo zunanost, ga izvrže iz stanja Nirvane in ga primora v iskanje svoje drugosti, v iskanje svojega »drugega« [»alter«], ki ga predrugači [alters]. Vsi fenomeni, ki pospremijo reprodukcijo (vpeljava seksualnosti živo substanco nesporno navdaja z neugodjem), kot so boj za preživetje, preživetje najmočnejšega ali običajni fenomeni spogledovanja, dvorjenja, ljubosumja pa vse tja do zločina iz strasti, vsi ti fenomeni skratka označujejo neko nujo, Ἀνάγκη, neko težnjo po obnovitvi neživega stanja ali težnjo po raz-živetju življenja. Kot pojasni Freud, je življenje iz notranjih razlogov usmerjeno k izravnavi napetosti in slednjič k njeni popolno sprostitvi. Vendar pa se organizem tekom tega procesa začuda skuša povezati z drugo živo substanco. To srečanje poveča napetost, ki jo je treba odpraviti.

Videti je, da goni življenja in smrti niso le konservativni, ampak tudi docela narcistični. Eros teži k reprodukciji, Thanatos pa k povrnitvi v enostavno in anemično enotnost. Drži, znanost, poezija, filozofska spekulacija in ostala dobra fikcija dokazujejo nesporno težnjo življenja po svoji lastni destruktiji. Ne samo za ljudi, tudi za leve, delfine, palisandrovice, mravlje, hrošče in za vso brezmejno kraljestvo živega se zdi, da je podvrženo zakonu sebičnega in samomorilskega gena. Vendar pa obstaja nekaj, kar se temu upira, neka druga sila. Ta erotična sila, ki vse zaplete in ki je po vsej verjetnosti zgolj zastoj, ovinek na poti do destruktije in razkroja, spravi v tek celoten mehanizem, kompleksno organsko in duševno tehnologijo, ki posreduje med začetkom in koncem. Življenje je bilo doslej nezogibno usmerjeno k smrti, toda življenje je tista vmesnost, ki se razlikuje od inertnosti. Znotraj vsake ekonomije istega, v tem primeru življenja in smrti, ne moremo povleči jasne in razločne ločnice med soočenimi fenomeni. Ekonomija zajema proces in tehnologijo posredovanja. Duševnost je tako bioartefakt, saj posreduje zrcalni obok. Freudovski duševni aparat ni enostaven sistem za sproščanje dražljajev, ampak je stroj življenja *smrti*. Vsi duševni mehanizmi skušajo odložiti smrt, zato je duševnost »odložitveni« artefakt. Duševnost je tako bioartefakt dobrega življenja umiranja.

Derrida v spisu »Freud in scena pisave« zapiše, da je »[n]ezvedljivost tega 'z zamudo'« nedvomno Freudovo največje odkritje.²³ Freudovo Odkritje je tako odkritje, ki zadeva temporalnost duševnega aparata. Če spominski čas vse preloži na

²³ Jacques Derrida, »Freud in scena pisave«, prev. Uroš Grilc, v: *Problemi*, št. 7–8, Ljubljana 1995, str. 57.

poznejši čas, če preloženo nastopi ob nekem drugem času, v ponovitvi, ki odpre prihodnost, potem je to čas, ki kot obljuba preči življenje. Toda kaj obljublja? Rečeno spekulativno, obljublja prostor možnosti žive substance. To je čas sledenja kot odpiranja poti, prek katerih se bodo sprostile bodoče napetosti, pri čemer bo izbira ene ali druge poti privedla do različnih kvalit. Te brazde bodo posredovale sprostitev, jo odložile, saj imamo tu opravka s posredovanjem in ne z elektrošokom. To pomeni, da več kot je napisanega duševnega teksta in bolj kompleksen kot ta postaja, tem bolj bosta smrt in destrukcija odlagani na pozneje.

»Nezvedljivost tega 'z zamudo'« je jutrišnji čas kot čas možnosti, saj ne moremo biti absolutno gotovi glede usode tistega, kar je puščeno za pozneje. Treba je zatrditi, da usoda ne obstaja, obstaja pa prihodnost. Ali ni temporalnost odloga čas, ki je lasten vsakemu stroju? Ali ni stroj, kateri koli stroj, pa najsi bo virtualen ali dejanski, neka konstrukcija, katere končni cilj je odlog konca, končnosti, našega lastnega konca in konca življenja na sploh? Ali ni to tehnologija znanosti o podaljševanju življenja, celo o podaljševanju posamičnega življenja, ko denimo gre za stroj za uničenje? Celó kadar imamo v mislih stroje za množično uničevanje, njihova uporaba vselej vključuje kalkulacijo, zaradi katere bo nekaj umrlo, da bi nekaj drugega lahko preživelo ali da bi nekaj drugega lahko nasilno in okrutno uveljavilo lastno življenje. Tehnologija je znanost projekta ekonomije življenja *smrti*. Vsak stroj drži skupaj kalkuliranje ene in druge možnosti. To je tisto, med čemer stroj posreduje. Rečeno drugače, stroj vse do nastopa tega neizogibnega konca odpira temporalnost odloga v času, odpira prostor neskončnih možnosti.

Stroj je radikalizacija, vzpostavitev svobode nad breznom. Heidegger v »Vprašanju po tehniki« zapiše, da bistvo tehnike ni nič tehničnega. Tekst se prične z zanj značilno gesto vračanja h Grkom:

Od začetka, pa vse do Platonovega časa, se beseda *téchne* ujema z besedo *epistéme*. Obe sta besedi za spoznavo v najširšem smislu. Pomenita: spoznati se v čem, razumeti se na kaj. Spoznava odpira. Kot to odpirajoče je razkrivanje. [...] Razkriva tisto, kar se ne pro-iz-vaja samo, in še ni pričujoče, kar ima zaradi tega lahko zdaj tako zdaj drugačno podobo, kar se lahko posredi tako ali drugače. [...] Tisto odločilno pri *téchne* torej nikakor ni ne v delanju in manipuliranju, ne v

uporabi sredstev, temveč v že omenjenem razkrivanju. Kot razkrivanje, ne pa kot izgotavljanje, je *téchne* pro-iz-vajanje.²⁴

Močna in radikalna Heideggerjeva kritika v tem tekstu ni usmerjena proti *téchne* na splošno, ampak proti sodobni tehnologiji, ki je pozabila na izvoren smisel razkrivanja resnice. Sodobna tehnologija je tista, ki se postavi kot medij in naloga človeka. Obenem pa obstaja nevarnost, da tehnika »izzove«, »se zoperstavi« naravi in jo spremeni v rezervoar energije. To je za Heideggerja običajna reprezentacija tehnologije, ki ustreza njeni instrumentalni, antropološki in antropocentrični definiciji.

Čeprav bistvo tehnike ni nič tehničnega, pa vseeno vključuje nevarnost zoperstavitve naravi, in čeprav narava ni nekaj radikalno drugega, je ne zajema. Tu je pomembno poudariti, da je tisto, kar razkrije tehnologija, lahko razkrito na tak ali drugačen način. Drugače rečeno, obstaja še neka druga možnost tehničnega, na kar Heidegger opomni v referenci na Hölderlinovo pesem *Patmos*: »A kjer je nevarnost, raste tudi odrešilno.«

To pomeni, da je bistvu tehnike lastna odrešilna moč. Bistvo tehnike je skrivnostno, samo po sebi ne predstavlja nevarnosti, saj je njen ἦθος možno usmeriti proti drugemu cilju. Nevarnost predstavlja svoboda *Dasein*, ki lahko iz svoje lastne tehnološke možnosti izbira med eno ali drugo možnostjo.

Eros in Thanatos z vidika duševnosti težita k istemu smotru, kar pa ne pomeni, da sta identična. Načina, kako dosežeta smrt, sta popolnoma različna. Obstajajo različni tipi narcizma in Narcisov. Eros seveda išče samega sebe, a je usmerjen v iskanje samega sebe v drugem bitju, išče pa tudi življenje zunaj samega sebe. Eros je altruističen gen. Freud navaja, da razlika, ki jo Weismann umesti v samo živo substanco, tj. razlika med umrljivo somo in klično plazmo, sovpade z njegovo lastno dualistično koncepcijo sil, ki vladajo življenju in ga ohranjajo v napetosti med goni življenja in goni smrti. S tega vidika je obenem jasno, da smrti ne moremo misliti brez spolne reprodukcije, kar pomeni, da so vsi goni smrti od samega začetka povezani z življenjskimi impulzi.

²⁴ Martin Heidegger, »Vprašanje po tehniki«, v: *id.*, *Predavanja in sestavki*, prev. Tine Hribar et. al., Slovenska matica, Ljubljana 2003, str. 18–19.

Duševni stroj je fleksibilen: proizvede lahko več življenja ali pa vse uniči. To posredovanje doseže svoj cilj po zelo različnih poteh oziroma stezah. Ne smemo pozabiti, da so te steze mnemične poti, ki jih utre nasilje drugega. Ta drugi tvori spomin, ker piše po prvem, *piše prvega*, ti zapisi pa ustrezajo utrjenim potem sproščanja napetosti. Rečeno drugače, spomin kot duševna pisava vzpostavi razliko med temi stezami. To so bodisi steze destrukcije enega ali drugega ali pa poti iskanja čedalje kompleksnejših organizacij.

Freud ni imel razloga za utopičen razmislek, v njegovem »filmu« nastopajo stroji uničenja. A kako je z nami? Menim, da se v našem položaju lahko z domišljijo in delom dejansko upremo takšnemu sklepu in se prepričamo o možnosti takšne fikcije. Ali smo ponoreli? Smo, saj naše dejavnosti ne usmerja nobena gotovost in nobena teleologija, še manj pa eshatologija. Če je duševnost spomin, spominsko pisanje pa utrta pot, po kateri prihaja do neizbežne sprostivte, ki tvori življenje, potem moramo biti nasilni do »drugih, ki sledijo«, do tistih, ki še niso dospeli, in sicer z dejanji, ki tvorijo poti, po katerih bo stekla »voda« in ne kri. Freud po eni strani pravi, da spomin ni nič drugega kot razlika med potmi, po drugi strani pa se zastavlja vprašanje, kaj daje kvaliteto, če ne *razlika*? Duševni aparat vodi dvojna tehnologija: gon življenja, ki zapisuje nove odprte poti, in gon smrti, ki jih nenehno briše. Toda ta bioartefakt je vselej rezultat ekonomije teh sil, ta ekonomija pa je obenem politika pogajanja med organizmom in zunanjim svetom; vse te ekonomije proizvajajo učinke, ki so odvisni od sil slehernega njihovega nasprotka. Če prikličem podobo nasilja in odpora, potem lahko rečem, da so duševna produkcija in duševna dejanja lahko bodisi erotična bodisi destruktivna, kar je nazadnje odvisno od moči posameznega bataljona. To je prava razlika med potmi. Govorimo o dvojni gesti, ki je po eni strani gesta pripoznanja gona smrti kot nepremostljive težnje, po drugi strani pa zadeva ne-usahljivo potrebo po tem, da se »za vsako ceno« upremo krutosti.²⁵

162

Dvojna težnja človeške eksistence tej eksistenci omogoča prehod onkraj tanatične meje. Sistemi imajo v vsaki ekonomiji različne kvantitete, in v tem pomenu lahko delovanje ali delovanja učvrsti(jo) eno ali drugo. Vsekakor bi lahko »delnice investirali v Eros« in tako dosegli njihovo *rast*.

²⁵ Gl. Jacques Derrida, »Psychoanalysis Searches the States of Its Soul: The Impossible Beyond of a Sovereign Cruelty«, v: Peggy Kamuf (ur.), *Without Alibi*, Stanford University Press, Stanford 2000.

Meja tanatične težnje kot nemožnosti je Pogoj možnosti življenja kot afirmacije. Je nemožnost, ki požene v gibanje delovanje, življenje, konstrukcijo, delo itd., kajti avtoteličnost ni paraliza, ampak zaobidenje smrti. Kot sem že omenila, se za Freuda izvor življenja osredinja na nezaznavni in neobstoječi trenutek, v katerem ENO neživo telo pod vplivom zunanosti doživi predruženje in v katerem se vzpostavi mehanizem sproščanja napetosti. Življenje je napetost, ki se mora sprostiti. Življenje je potemtakem težnja, ki se želi otresti drugega, tj. same sebe. Toda takšno je življenje; treba ga je afirmirati, vse tja do smrti. Zaobidenje je lahko (mora biti) erotično. Takšna interpretacija življenja, ki v smrti vidi življenjski projekt, ni negativna teologija, ampak vse prej dvojna afirmacija ali dvojna negacija, ki v vsakem primeru vodi k afirmaciji (da, da). Parabolo, ki je seksualnost povezovala z detonacijo gona smrti, prav lahko obrnemo in zatrdimo, da lahko in mora dvojni impulz tega geometričnega prostora iz končnosti kot neizbežne možnosti radikalne nemožnosti napraviti katapult Erosa.

Zdi se, da mišljenje te domene sodi na področje filozofov onega *Morda*, ki ga v *Onstran dobrega in zlega* naznanja Nietzsche (*morda* bi morali reči filozofinj). Nemara lahko rečemo, da *morda* lahko zmagamo v boju s tanatičnimi silami in da je reflektivna imaginacija²⁶ naše edino tehnološko orožje, naš edini način, da vzpostavimo neki drugi možen svet. Da bi do tega prišlo, je treba to orožje tudi uporabiti.

Če je stroj – duševni ali kateri koli drugi – posrednik na poti do cilja, ki sam po sebi še ni konec, ampak samo ovinek, katerega pot še ni zapisana, ampak šele sledi, potem lahko nove – duševne in druge – stroje mislimo in si zamišljamo, udejanjamo in ustvarjamo z erotičnimi mehanizmi. To bi pomenilo nastanek nove biopolitike.

Prevedla Lidija Šumah

²⁶ Akt mišljenja je treba razumeti kot medij in posredovanje.

Čas, fikcija, svet

Jacques Rancière*

Čas, pripoved, politika¹

Uvodoma bi rad spomnil na nekatere izmed misli, ki sem jih v štiridesetih letih svojega dela razvijal na navidez precej različnih področjih. Ukvarjal sem se z oblikami delavske emancipacije in režimi identifikacije umetnosti, transformacijami literature in načeli demokracije, predpostavkami zgodovinopisja in oblikami konsenza, ki jih danes proizvajajo dominantni aparati. Kar združuje ta področja in kar je obenem izhodišče pričujoče razprave, je pozornost, namenjena načinu, kako te prakse in te vednosti implicirajo določeno kartografijo skupnega sveta. Je tudi pozornost, namenjena oblikam vidnosti in nevidnosti, ki ga strukturirajo, načinom, kako v njem prebivajo subjekti v skladu z oblikami soobstoja in izključitve, načinom, kako so v njem prepoznani dogodki in razmerja med njimi, ter načinom, kako so v njem določene možnosti in nemožnosti glede na vse te elemente. Ta sistem razmerij med načini biti, delovanja, gledanja in mišljenja, ki obenem določa skupni svet in način soudeležnosti na njem, sem imenoval »delitev čutnega«. Časovne kategorije imajo v njej bistveno vlogo. Ko določijo neki zdaj, neki prej in neki potem ter jih povežejo v pripoved, vnaprej določijo tudi način, kako nam je skupni svet dano zaznati in misliti, a tudi mesto, ki ga v njem zasedajo ti in oni, ter zmožnosti, ki jih imamo za zaznavo njegove resnice. Časovna pripoved vedno hkrati določi dve zadevi. Po eni strani določi okvir zaznave tega, kar je v tem trenutku prisotno, način, na katerega se ta sedanost navezuje na ali pa prekinja z neko preteklostjo, ter prihodnosti, ki jih ta sedanost dovoljuje ali prepoveduje. Po drugi strani pa določi tudi načine biti v času, torej načine, na katere smo z njim usklajeni ali neusklajeni, in načine udeležnosti – skozi strinjanje ali nestrinjanje – pri moči resnice ali zmote, povezane z njenim potekom. Časovna pripoved hkrati določa, kaj neki tok časa omogoča in kako njegovi prebivalci imajo ali pa nimajo možnosti, da bi se omogočenega polastili. Ta artikulacija je fiktivna, toda soglašati moramo glede pomena besede fikcija. Fikcija ni iznajdba imaginarnega sveta, ampak kon-

167

1 Prispevek temelji na predavanju, ki ga je imel avtor 6. maja 2014 na Inštitutu družbenih in humanističnih ved v Skopju. (Vse opombe so prevajalčeve.)

* Université Paris 8

strukcija okvira, v katerem lahko subjekti, reči in situacije zaznavamo kot povezane v skupnem svetu, in v katerem lahko dogodke mislimo kot razporejene v inteligibilno povezavo. Časovna pripoved pa je v jedru teh fikcij, ki strukturirajo inteligibilnost situacij in s tem tudi njihovo sprejemljivost. Obenem je časovna pripoved vedno tudi fikcija časovne pravičnosti. Izraz »časovna pravičnost« spominja na Anaksimandrov fragment o stvareh, ki prestajajo kazen za njihovo nepravilnost glede na red časa. To reklo je sicer najbolj znano po komentarju, ki mu ga je posvetil Heidegger, sam pa bom razmerje med pravičnostjo in redom časa v nadaljevanju zastavil drugače.

Fikcijsko strukturo časa je nujno izpostaviti zaradi analiz naše sedanosti, ki prevladujejo zadnjih 25 let. Sesutje sovjetskega imperija je namreč prineslo zelo preprost pogled na naš čas. Zrušil naj se ne bi le določen državni in ekonomski sistem, temveč kar celotna zgodovinska doba, ki je času zaupala nalogo, da razkrije resnico, skrito v osrčju gibanja stvari samih, in ki je nastop te resnice povezovala z nastopom pravičnega sveta. Bilo je, kot bi času odvzeli fikcije, ki so mu bile naložene, obljube, ki naj bi bile zapisane v njegovi preteklosti, in prihodnost, ki naj bi bila njegov cilj. Bilo je, kot bi se čas vrnil v svoj običajni tok. Pojavili pa so se različni načini, kako razumeti ta običajni tok. Nekateri ga razumejo kot modro upravljanje s časom brez utopičnih prihodnosti, zvedenim na neposredno sedanost in bližnje konsekvence, v katerem moramo le preračunati možnosti za blaginjo, ki jo prinašajo kratkoročni ukrepi, ki jih lahko v kratkem tudi preverimo. Drugi pa ga nasprotno razumejo kot čas somraka postzgodovine, ki ji vladata splošni nihilizem brez vere in užitek tržnih radosti. Obe možnosti pa temeljita na evidenci preloma med resnično sedanostjo in velikimi preseženimi upi in iluzijami historičnega časa, ki ga vodi prihodnost. Vse to je filozof Jean-François Lyotard povzel z osupljivim izrazom »konec velikih pripovedi«.

168

Zelo hitro pa je bila očitnost radikalne spremembe časovnosti postavljena pod vprašaj. Po eni strani so se države, odrešene komunistične prihodnosti, zapletle v etnične in religiozne spore in konflikte zaradi obnovljenih nacionalnih pripovedi in genealogij kraljestev in imperijev. Po drugi pa se je hitro izkazalo, da ima zmagoslaven prosti trg tudi sam dolgoročne zahteve za zagotovitev svoje prihodnosti, ki se nanašajo na žrtvovanje iz preteklosti podedovanih privilegijev in egoizma sedanjih interesov. Izkazalo se je, da je preveč poenostavljeno nasprotje med trdno realnostjo sedanosti in iluzijami preteklosti zakrilo razcep v osrčju same sedanosti, ki je razcep časovnosti pa tudi možnosti in zmožnosti.

Če hočemo razumeti te preobrate, moramo razumeti kompleksnejšo časovno logiko, na kateri temeljijo slavne velike pripovedi. V ta namen se moramo vrniti daleč nazaj, vse do kanonskega teksta, ki je na zahodu utemeljil zakone fikcije in postavil določeno figuro časovne racionalnosti. V mislih imam Aristotelovo *Poetiko*. Tam je zapisano, da pesnikova naloga ni sestavljanje verzov, ampak tvorjenje fikcije, torej vezi med dogodki ali strukture kavzalne racionalnosti. Ne gre namreč za pripovedovanje o dogodkih, kakor so se v resnici zgodili, temveč za pripovedovanje o tem, kako bi se lahko zgodili, torej izhajajoč iz njihove možnosti. Pesnik sestavi kavzalno shemo povezanosti v skladu s pomembnima razmerjema: razmerjem med srečo in nesrečo in razmerjem med nevednostjo in spoznanjem. Na ta način tvori razmerje med zgodbo o pravičnosti in modelom inteligibilnosti. Če parafraziramo Anaksimandrove besede, tragedija določi red časa, v skladu s katerim bitja dostopajo do spoznanja skozi obsodbo njihove nepravičnosti, ki v prvi vrsti izhaja iz njihove nevednosti. Tragedija s tem trajno poveže zgodbo o izvršeni pravičnosti z zgodbo o pridobljenem spoznanju. A v zvezi z racionalnostjo tega reda časa veljata dve pomembni opazki. Konstrukcija možne povezave dogodkov mora biti po Aristotelu v skladu z nujnostjo ali verjetnostjo. Učena nujnost in poetična verjetnost sta kot obliki racionalizacije oziroma pravičnosti časa ekvivalentni. Obe sta namreč v enaki meri zoperstavljeni slabi obliki časa: času preproste zaporednosti, v katerem se stvari dogajajo druga za drugo brez kavzalne povezanosti. Prav zaradi tega je po Aristotelu poezija vredna več kot zgodovinopisje: poezija govori o tem, kar bi se lahko zgodilo, medtem ko zgodovinopisje govori zgolj o tem, kaj se je zgodilo po empiričnem zaporedju. Toda v zvezi s tem moramo dodati opombo, ki je Aristotelu ni bilo treba vključiti v *Poetiko*: razlikovanje med dvema vrstama časovne povezave temelji na razlikovanju med dvema oblikama doživetega časa in dvema kategorijama človeškosti. Obstajajo ljudje, katerih sedanost je del časa dogodkov, »ki bi se lahko zgodili«, časa dejanj in njihovih smotrov, časa spoznanja in zanj potrebnega prostega časa. Na kratko, to je čas ljudi, ki imajo čas in ki jim zaradi tega pravimo aktivni ljudje. Obstajajo pa tudi ljudje, ki živijo v sedanosti stvari, ki se preprosto zgodijo, druge za drugimi, kar je čas ponavljajoče se bedaste vsakdanjosti. Skratka, to je čas ljudi, ki nimajo časa in ki jih označujemo za pasivne – ne zato, ker ne bi imeli kaj početi, ampak zato, ker pasivno sprejemajo čas. Kavzalna racionalnost časovnih povezav, ki zagotavlja prehod med srečo in nesrečo ter nevednostjo in spoznanjem, je povezana z delitvijo časovnosti, ki je tudi delitev oblik življenja. Zunaj svojega področja pušča množico tistih, katerih oblika življenja je zavezana času golega zaporedja, ki izključuje sreče in nesreče poetične racionalnosti.

Tako se izvrši časovna pravičnost. Poznamo torej poetično pravičnost procesa, ki aktivne ljudi iz sreče vodi v nesrečo in iz nevednosti v spoznanje. Toda obstaja še ena pravičnost, ki je predmet Platonove *Države*. Tvori jo urejena razdelitev dejavnosti, časov in prostorov, utemeljena v 2. knjigi, na začetku pripovedi o izvoru polis, v katerem je treba v delavnicah zadržati bitja, ki se nimajo časa ukvarjati s čim drugim kot le s tem, kar od njih zahteva njihovo delo, ki ne čaka.

To razdelitev časa moramo imeti v mislih, če želimo razumeti zastavek oblik racionalnosti, ki jim pravimo velike pripovedi. Velike moderne pripovedi so si prisvojile logiko fikcijske racionalnosti, ki so jo aplicirale na zgodovinsko zaporednost, ki jo je Aristotel zoperstavil poetični racionalnosti. Ukinile so nasprotje časovnosti: svet, v katerem se stvari godijo druga za drugo, so uskladile z zakonitostmi racionalne povezave. Prav v tem svetu, v vsakdanji in obskurni realnosti produkcije materialnega življenja, je marksizem razvil matrico forme kavzalnosti človeških dogodkov. Tu se kaže nova vez med spoznanjem in pravičnostjo. Tragični junak je prišel do spoznanja le skozi nesrečo, ki ga je doletela zaradi njegove nepravilnosti, novo spoznanje reda časa pa naznani tudi novo pravičnost, ki je obenem spoznanje zakonov, po katerih vlada nepravilnost, in spoznanje zakonov, po katerih sam čas presoja o tej nepravilnosti. Zgodovina tako postane eksemplarična fikcija prehoda od nesreče k sreči, utemeljena na prehodu od nevednosti k spoznanju. Zgodovinska evolucija proizvede znanost o evoluciji, ki zgodovinskim akterjem omogoča aktivno vlogo v transformaciji nujnosti v možnost. Toda nasprotje časovnosti, ki jo je navidez ovrгла nova racionalnost zgodovine, se znova pojavi v njenem jedru. Zgodovinski trenutek, ki proizvede pogoje spoznanja in obljubljenе sreče, proizvede tudi vrzeli in zamude, ki družbene sloje pušča v preteklosti. Prav tako pa sredi vsakdanje prakse delovnih gest in načinov mišljenja reproducira zastor ideologije, ki zgodovinske akterje zapira v nepoznavanje nujnosti. Ta nevednost pa je dvojna: po eni strani je vztrajnost časa ponavljanja, ki v nedogled zavira udejanjenje pravičnosti, notranje poteku zgodovine, po drugi pa je iluzija tistih, ki ne poznajo nujnega značaja te zamude in se poskušajo prežgodaj postaviti v prihodnost. Nasprotje časovnosti, ki je bilo prej nasprotje med dvema ločenima svetovoma, se zdaj umesti v osrčje zgodovinske nujnosti. Isti zgodovinski proces je tako doživet na različna načina. Nekateri živijo v času spoznanja, času kavzalne povezave, drugi (večina) pa živijo v času nevednosti, izključenega zaporedja, ki ima različne oblike: ujetost v sedanost ponavljanja, navezanost na zastarelo preteklost in iluzorno pričakovanje prihodnosti, ki še ni mogoča.

Velike pripovedi o zgodovinski nujnosti torej ne poganja preprosta vera v prihodnost, ki jo prinaša razvoj časa, temveč podvojitve te nujnosti na načelo možnosti in načelo nemogućnosti, ki je sama utemeljena na logiki nasprotja med časom stvari, ki se godijo druga za drugo, in časom racionalne povezanosti. Znanost o tej nujnosti je bila vedno tudi znanost o možnem prelomu z dominacijo, o nujni reprodukciji dominacije ter o nedoločenem odlogu preloma z njo. S tega vidika je povsem zmotno misliti, da je naša doba opustila logiko velikih pripovedi in se posvetila zgolj razsežnosti sedanosti. Naša doba je le prerazporedila razmerje med nujnostjo, možnostjo in nemogućnostjo. Možnost je zaprla v alternativo med reprodukcijo obstoječe nujnosti in katastrofo človeškosti na poti v radikalno nesrečo samouničenja. Nujnost je tako postala nujnost edine možnosti (ali najmanjšega zla) kot edine alternative skorajšnji katastrofi. Da bi zagotovila to edino možnost je morala znanost povezave bolj kot kdajkoli prej nasprotovati nevednosti ljudi empiričnega zaporedja, ki so se upirali nujnosti poteka časa. Kapitalistični in državni red, ki je razglasil zastarelost velike marksistične pripovedi, je preprosto prevzel njeno logiko. Hitro se je izkazalo, da ima trdna sedanost, ki jo naše vlade in njeni ideologi zoperstavljajo starim sanjarijam o smislu zgodovine, svoje dolgoročne zahteve. Ta sedanost, domnevno osvobodena iluzornih obljub o zgodovini in revoluciji, svojih lastnih obljub ni mogla držati, ne da bi posegla po širšem zgodovinskem procesu, ki se imenuje globalizacija. Pri tem procesu ne gre le za empirično prilagoditev pripetljajem trga, ampak tudi za uskladitev empiričnega časa posameznikov z racionalnim časom kapitalistične produkcije in distribucije dobrin ter za odstranitev vseh ovir za naravno uresničenje njunih zakonitosti, med katere spadajo sistemi zagotavljanja delavskih pravic in redistribucije dobrin v obliki javnih storitev in socialne solidarnosti. Proces uskladitve časov, ki je naloga držav, predpostavlja konstrukcijo nove fikcije zgodovinske nujnosti. Tako je maastrichtska Evropa minulim iluzijam nasproti postavila zgodovinski proces Reforme. Ne gre za te ali one reforme, ampak za Reformo kot vojno racionalnega časa nujnosti proti zamudniškemu času ljudi zaporedja, ki si lastijo podedovane pretekle privilegije in niso zmožni videti dlje od sedanjega trenutka. V 19. stoletju sta Marx in Engels kritizirala obrtnike in malomeščane, ki so s svojo navezanostjo na zastarele socialne forme ovirali razmah kapitalizma in s tem socialistično prihodnost, ki jo ta naznanja. Konec 20. stoletja so morali ta scenarij preinterpretirati. Blaginjo, ki jo obljublja modro upravljanje s sedanostjo, zdaj ovirajo delavci, ki branijo svoje kolektivne pravice, in institucije socialne solidarnosti. Da bi premagali te grešnike zoper red časa, so jih morali najprej preimenovali: delavci, ki branijo

socialne pravice, so tako postali egoistični privilegiranci, ki branijo svoje kratkoročne interese v škodo prihodnosti lastnih otrok. V Franciji je na tej podlagi del levičarske inteligence uporabil marksistične argumente v podporo desnih vlad v prid zmagoslavja Reforme. Smisel zgodovine je še vedno tu in še zmeraj zahteva očiščenje poti v prihodnost, le da se ta prihodnost ne imenuje več socialistična revolucija, ampak zmagoslavje prostega trga.

Pripoved o zgodovinski nujnosti so torej reciklirali upravljavci reda, ki je obljubljal njeno uničenje. S to združitvijo se je ponovno uveljavila kot kritični diskurz kapitalističnega reda časa. Večinoma pa se je držala istih metod, metod znanosti, ki po eni strani dokazuje nujnost časovne povezave, po drugi pa prezira nevednost prebivalcev časa. Medtem, ko uradni diskurz oznanja zgodovinsko nujnost globaliziranega prostega trga in prezira nevedneže, ki se nočejo prilagoditi njegovemu toku, kritični diskurz iste nevedneže obtožuje nasprotnega greha, namreč, da so še predobro prilagojeni njegovemu toku in njegovim vrednotam, bodisi na pasivni način potrošniške frenezije, fascinacije nad spektaklom in kreditnim suženjstvom bodisi na aktivni način promocije libertarnih in antiavtoritarnih vrednot, ki brišejo tradicionalne ovire njegovega razmaha. Po eni strani se kritika blagovnega fetišizma, potrošniške družbe in družbe spektakla, ki je do nedavnega poskušala razdreti kolesje kapitalističnega stroja, vse bolj nagiba k obtoževanju demokratičnega posameznika, ki je s hlepenjem po vseh vrstah užitkov glavni akter reprodukcije tržnega sistema. Po drugi strani pa ta kritika kolektivne oblike antiavtoritarne subverzije obtožuje, da niso nič drugega kot oblike konstrukcije načinov subjektivacije, ki jih potrebujejo nove oblike kapitalističnega razvoja. Prav to je teza knjige *Le Nouvel esprit du capitalisme*.² Avtorja želita pokazati, kako je gibanje maja '68 v Franciji tradiciji družbene kritike zoperstavilo umetniško kritiko, temelječo na individualnih vrednotah avtonomije in ustvarjanja. S tem je kapitalizmu, ki ga je leta 1973 pretresla kriza, priskrbelo sredstva za regeneracijo z integracijo teh vrednot v nove oblike fleksibilnega menedžmenta. Temu zgledu je sledila cela vrsta samooklicanih radikalnih kritikov, ki so dokazovali, kako vrednote demokratičnega posameznika in fleksibilnega človeka služijo tako novim oblikam kapitalističnega dela, ki odslej mobilizira celoto življenja, kot tudi subjektivni integraciji neoliberalnih vrednot. Kritična misel je tako zarisala krožnico nujnosti in integracije vseh deviacij. Ta krožna logika sicer premore dva scenarija. Prvi je scenarij ponavljanja, večno zavračanje

² Cf. Luc Boltanski in Ève Chiapello, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Pariz 1999.

reprodukcije nujnosti, ki je tudi sama večna, drugi pa je scenarij katastrofične spirale, po kateri človeškost fleksibilnih in potrošniških posameznikov drsi proti dnevu poslednje sodbe, ko se bodo morali pokesati za vse svoje grehe proti redu časa.

Logika zgodovinske sodbe se torej ravna po dveh temeljnih dramaturgijah. Prva razsodišče zgodovine zvede na znanost zdravljenja, ki družbe ohranja pri življenju, druga pa to življenje razume kot prizorišče poslednje sodbe. Ti dramaturgiji sta tudi načina obdelave trenutno dominantnega scenarija nujnosti, namreč scenarija krize. V Marxovem času je bila ekonomska kriza znak nedelovanja kapitalizma in s tem njegove minljivosti. Danes pa je, obratno, postala pojem, ki utemeljuje njegovo moč. Po eni strani je kriza dejansko drugo ime za globalizacijo; je domnevno neogibna realnost, ki narekuje uničenje vseh »zaostalosti«, ki se upirajo prostemu zakonu trga. Po drugi strani pa je postala tudi trajno vidni znak poenotenja izvajanja tega zakona in znanstvene nujnosti. S tem je za ekonomskimi mehanizmi reaktiviran prvotni pomen krize, ki je medicinski, toda tudi razmerje pojma krize do časa bolezni se z manipulacijo spremeni. V hipokratski tradiciji je bila kriza natančno določen trenutek, končni trenutek bolezni, ko je zdravnik storil vse, kar je mogel, in bolnika prepustil njegovi zadnji bitki, v kateri bo ozdravel ali umrl. V danes prevladujoči rabi pa kriza pomeni nekaj povsem drugega, ne več trenutek razrešitve, ampak patološko stanje samo. Ekonomska kriza v strogem pomenu postane družbena ali antropološka kriza, bolezen družbe ali človeštva, ki podeljuje moč zdravnikom, ki jih je antični pomen »krize« postavljal ob stran. Če kriza ne pomeni več kritičnega trenutka nekega procesa, ampak splošno stanje našega sveta, potem je jasno, da kliče po skrbni in neprekinjeni negi zdravnikov. Vlogo zdravnikov v stanju krize imajo državne oblasti in finančne sile, ki upravljajo s stanjem krize. Kot kaže, »bolezen« krize pravzaprav pomeni dobro zdravje sistema izkoriščanja. Razumeti normalnost kot krizo pa pomeni tudi ponovno začrtati mejo med bolniki, ki živijo v patološkem času zaporedja, v katerem kriza pomeni izgubo zaposlitve, znižanje plače ali izgubo socialne pravice, in tistimi, ki živijo v času znanosti, v katerem kriza označuje tako bolezen nevednežev kot globalno nujnost, ki jo spoznava znanost. To obenem potrjuje znanost poznavalcev in nevednost nevednežev, pa tudi krivdo slednjih, ki jim njihova bolezen preprečuje, da bi svoj čas uskladili z globalnim časom. Velika pripoved časovne pravičnosti se tako zvede na preprosto nasprotje med časom tistih, ki vedo, in časom tistih, ki ne vedo. Poenotenje zdravja in bolezni, zdravniške norme in moralne krivde pa lahko

interpretiramo tudi v skladu z katastrofično shemo, ki krizo razume kot splošno krizo poslednje sodbe človeških grehov.

Čas pripovedi še ni minil. Tako pripovedi, ki vzpostavljajo dominacijo, kot tiste, ki naj bi jo spodbijale, ostajajo ujete v fikcijsko logiko, ki izhaja iz Aristotela, logiko nujne povezave dogodkov, ki je utemeljena na hierarhični razdelitvi časovnosti. V senci deklarirane vladavine sedanjosti državne, finančne, medijske in strokovne avtoritete nenehno proizvajajo vrzeli, ki posameznike postavljajo v odvisnost od globalne časovne pravičnosti in jim vzbujajo krivdo zaradi neuskkljenosti s tem časom. Prav tako reproducirajo fikcijo globalne nujnosti in razlike med tistimi, ki živijo v času vednosti, ki udejanja pravičnost, in tistimi, ki živijo v času, ki zakrivi nevednost. S tem nas spodbujajo k spremembi perspektive in ponovnemu razmisleku o časovni pravičnosti – ne več z vidika prihodnosti, ki jo prinaša globalni proces, ampak z vidika notranje delitve časovnosti. Za različicami diskurza o globalni nujnosti, ki nas iz nevednosti vodi k vednosti in iz sreče v nesrečo (ali obratno), najdemo prvotno delitev (ali nepravilnost), ki loči tiste, ki imajo čas, in tiste, ki ga nimajo. In vendar so tudi boji, ki to časovno pripoved postavljajo pod vprašaj in nagovarjajo tiste, ki nimajo časa, naj si ga vzamejo in s tem od znotraj razcepijo čas »dela, ki ne čaka«. V svojih delih o delavski emancipaciji in teoriji intelektualne emancipacije sem se ukvarjal z osrednjo vlogo te ponovne polastitve časa. Na tem mestu bom navedel le nekatere elemente, ki jih potrebujemo za drugačno razumevanje časovne pravičnosti.

V osrčju emancipatorne misli najdemo spremembo žarišča, ki na novo določi zastavke pravičnosti in nepravilnosti v poteku vsakdanjega časa. Pri tem ne želim povzdigniti vsakdanji čas na račun globalnega, ampak le trditi, da se globalno vedno umešča v vsakdanje. Vsakdanje ni ovira, ki jo moramo odstraniti z razumevanjem njegove odvisnosti od globalnega, ampak čas, v katerem se zgošča vsa nepravilnost nekega položaja, a tudi možnost njene poravnave. Prav o tem sem pred nekaj leti na predavanju v Beogradu spregovoril z izrazom »metoda enakosti«. Vrnil sem se k enemu osrednjih prizorov iz svoje knjige *La Nuit des prolétaires*, k delovnemu dnevu, o katerem v 40. letih 19. stoletja pripoveduje mizar Gauny. Delovni dan ni le čas, ki se z vidika Kapitala deli na reprodukcijo delovne sile in presežno vrednost, ampak je z vidika delavca tudi prisilno opravilo, ki ni le izvršitev neke dejavnosti, ampak tudi način biti v času in prostoru. V tem smislu je delovni čas vsakdanja prisila, ki nenehno reproducira delitev časovnosti kot delitev oblik življenja. Obenem je tudi konkretni potek ur in mi-

nut, v katerem se pojavi možnost odmika v normi reprodukcije, možnost telesnega in miselnega dela, ki v prostorskih omejitvah ponovno zavzame odklon pogleda, ki misel odpelje drugam, ali ki v časovnih omejitvah zavzame miselni odmik, ki povzroči počasnejše ali hitrejše, v vsakem primeru pa drugačno gibanje telesa. Analiziral sem dramaturgijo ur, kot jo zastavi Gauny, in način, kako se v razmerju gibanja misli do gibanja telesa vzpostavi kompleksna logika vrzeli med časom obnovljene služnosti in časom osvojene svobode – dva časa, ki zasedata isti čas. Prvo zavzetje pa je gotovo tisto, ki v pripoved postavi ta čas, ki bi moral biti po definiciji izključen iz reda pripovedi in v katerem naj se ne bi dogajalo nič, razen reprodukcije časa in s tem tudi njegovih delitev. Ta pripoved je fikcija. Mizar ne pripoveduje o svojem delovnem dnevu, ampak o njegovi fikciji. Ne opisuje ga takšnega, kakršen običajno je, ampak o njem piše kot o času, v katerem se vsako uro kaj zgodi. Delovni dan ni le mikrokozmos, v katerem znanost prepozna zakon produkcijskega sistema, ampak tudi čas ponovne delitve časa. Pisna pripoved o dnevu spremeni modalnost izkustva časa, a dodati moramo, da pisanje te pripovedi predpostavlja še eno spremembo v redu časa. Da bi lahko pisal, si je moral mizar vzeti čas, bodisi ponoči, ko bi moral reproducirati svoje sile, bodisi v času brezposelnosti, ko bi moral iskati novo zaposlitev. To pomeni, da je moral zavrniti tako aristotelovsko delitev na čas zaporedja in čas kavzalnosti, kot tudi delitev, ki jo Aristotel vzpostavi med dvema oblikama neaktivnosti – odmorom, potrebnim za obnovo delavčevih sil, in brezdeljem, ki krepi duha tistih, ki niso podvrženi prisili dela.

To je ključno pri rabi časa, ki določa emancipatorno dejavnost. Celota pravičnosti ali nepravičnosti časa je navzoča v vsakem od njegovih trenutkov. Sprememba merila narekuje časovno pravičnost, ki ni povezana s smerjo celotnega poteka homogenega časa, ampak se razvija kot delitev časa in produkcija odmikov, ki niso zamude ali pozabe glede na potek časa, ampak prekinitve normalne delitve časovnosti. Čas se deli od znotraj na podlagi ponovne osvojitve njegovih trenutkov. V vsakem od teh trenutkov sta hkrati navzoči reprodukcija delitve časovnosti in točka možnega odmika in ponovne razdelitve. Trenutek je zmožnost produkcije drugega časa. Čas torej ni dolgo trajanje, ki stoji nasproti efemerosti trenutka, ampak razširitev moči trenutka, prerazporeditev uteži na tehtnici usod. Prav moč trenutka tvori neki drugi čas, ki je v osrčju teorije intelektual-

ne emancipacije Josepha Jacotota, ki sem jo predstavil v *Nevednem učitelju*.³ Je normalni čas, čas procesa izobraževanja posameznikov in družb, v katerem se pod krinko obljubljenosti in enakosti na koncu poti nenehno reproducira njihova nezmožnost, in je čas zmožnosti istih posameznikov, v katerem lahko začnemo utirati pot izhajajoč iz katerekoli točke in kateregakoli trenutka. Moč trenutka, ki spočne neki drugi čas, pa ne zadeva le individualne emancipacije, ampak je značilna tudi za »revolucionarne« dni, ko »pasivni« ljudje pozabijo na »delo, ki ne čaka,« zapustijo delavnico ter na ulici potrdijo svojo udeležbo pri skupnem času. V slovitem tekstu je Walter Benjamin v tem prepoznal moč eksplozije časovnega kontinuuma, ki jo simbolizira anekdota o človeku, ki je v pariški revoluciji julija 1830 streljal na ure na zvonikih, da bi ustavil čas, podobno, kot je Józue ustavil sonce.⁴ Toda takšni dnevi morda prej proizvedejo odprtje nekega drugega časa, v katerem se preoblikuje razdelitev možnosti in s tem tudi moč tistih, ki prebivajo v času. To je nov skupni čas, ki se vzpostavi na podlagi vrzeli, narejenih v dominantnem redu časa.

To moč redistribucije časov najdemo tako v revolucionarni marksistični tradiciji kot v načelu literarne revolucije. Marksistična tradicija jo je povezala s slabim časom tistih, ki so poskušali spremeniti čas, ne da bi poznali znanstvene zakonitosti, ki uravnavajo povezavo časa. Po drugi strani pa je bil prelom v merilu časa načelo neke druge revolucije, namreč moderne revolucije v umetnosti pripovedi, ki se imenuje literatura. Ta revolucija je pod vprašaj postavila prav aristotelovsko nasprotje med časom zaporedja in časom kavzalne povezanosti. V mislih imam tekst Virginie Woolf *Modern Fiction*, ki zavrne tiranijo zapleta, njegovim umetnim povezavam vzrokov in učinkov pa zoperstavi resnico časovnih atomov, ki nenehno padajo na našega duha. To resnico opisuje pisatelj.⁵ Ta prelom v redu časa običajno povezujejo z elitistično držo literature, ki si vzame svoj čas za podroben opis duševnih stanj brezdelne buržoazije. S tem pa pozabljujejo, da je bil ta prelom v merilu časa sprva preklic nasprotja med dvema kategorijama ljudi. Čas atomov, ki eden za drugim padajo, je skupni čas tako domnevno aktivnih kot domnevno pasivnih ljudi. To je čas, ki ga junakinja Virginie Woolf,

³ Jacques Rancière, *Nevedni učitelj: pet lekcij o intelektualni emancipaciji*, prev. Suzana Koncut, Zavod En-knap, Ljubljana 2005.

⁴ Cf. Walter Benjamin, »O pojmu zgodovine«, prev. Frane Jerman, v: *Id., Izbrani spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1998, str. 223.

⁵ Cf. Virginia Woolf, »Moderno pripovedništvo«, v: *Id., Ozki most umetnosti*, prev. Breda Biščak, LUD Literatura, Ljubljana 2011, str. 26–33.

gospa Dalloway, deli z vsemi anonimnimi življenji, ki ji prečkajo pot. Ta življenja rušijo red, ki jih zapira na slabo stran časovne meje. Dan, ko se gospa Dalloway pripravlja na večerno zabavo, nas spominja na dan, ki ga opisuje Flaubert, ko Emma Bovary, hči kmeta, skozi okno zre potek vedno enakih ur in si poskuša izmisliti zgodbo, ki bi pretrgala to ponavljanje. Spominja pa nas tudi na dan mizarja Gaunyja, ki si prizadeva preobraziti ure podložnosti v ure svobode. V osrčju moderne literarne fikcije je čas, v katerem v vsakem trenutku dneva poteka boj med srečo in nesrečo. To je njen pravi čas, ki prinaša tudi novo teksturo pripovedi, čeprav svoje junake prepusti nesreči tistih, ki so zaman hoteli čas, ki ga niso imeli.

Koristno bi bilo ponovno premisliti trojni vozal pripovedi o globalnem procesu, časovnosti emancipatornih trenutkov in časa literarne fikcije. Menim, da nam bo to pomagalo prekiniti z logiko velikih pripovedi o nujnosti, tako v različici upravljanja v skladu z edino možnostjo kot v različici končne katastrofe. Tako bomo lahko znova premislili možne povezave med doživetim časom posameznikov in trenutki kolektivne afirmacije. Nujno je postaviti pod vprašaj modne analize skladnosti »fleksibilne« individualnosti ali »neoliberalne subjektivnosti« z zakonitostmi globalnega procesa, ki svoje gospostvo odslej izvaja nad celotnim življenjskim časom. Prav tako se ne morem strinjati z Negrijevimi in Hardtovimi analizami, ki poskušajo iz domnevne enotnosti delovnega in življenjskega časa potegniti nasprotni sklep o času prihodnjega komunističnega sveta, ki je že navzoč v sedanjih oblikah kapitalistične produkcije. Sodobne oblike dela vse prej vsiljujejo izkustvo preluknjane, diskontinuiranega časa polnosti in praznosti. Zanje je značilno nenehno prehajanje iz zaposlenosti v brezposelnost, razmah delne in začasne zaposlitve. Vse več je tistih, ki so hkrati udeleženi v času dela in času izobraževanja, v času kreativnega dela in času priložnostnih del za življenjske stroške; vse več je tistih, ki so se izobraževali za določeno delo, zaposleni pa so na drugem področju, oziroma tistih, ki živijo v enem svetu, delajo pa v drugem. Fragmentirani čas na dnevni red zopet prinaša problematiko emancipacije, dela na trenutkih časa, notranje vojne proti hierarhični delitvi časa – delitvi delovnega časa na aktivno in pasivno, delitvi prostega časa na odmor in brezdelje. Vojna za ponovno prilastitev preluknjane časa morda ponuja tudi nov princip povezave med individualnimi in kolektivnimi prelomi. To je v

Franciji pred nekaj leti pokazala stavka začasno zaposlenih scenskih umetnikov.⁶ Sprva je stavka zadevala nadomestila za brezposelnost umetnikov, katerih čas je razdeljen na vidno poklicno aktivnost in čas, ki je potreben za pripravo. Med stavko pa sta se pokazali dve težnji. Nekateri akterji gibanja so vztrajali pri specifičnosti svojega statusa, drugi pa so si prizadevali za posplošitev svojih zahtev. Slednji so hoteli pokazati, da je vmesni čas »umetnikov« pravzaprav splošna forma, h kateri se danes nagiba čas prekarnega dela, a tudi nova forma boja proti prekarnemu položaju, formacija skupnega časa, ki se vzpostavi v novem boju za delitev časa.

S tega vidika so zanimiva tudi nova kolektivna gibanja od arabske pomladi do gibanj 15. maja in Zasedimo, ki jih najdemo od Madrida do New Yorka in od Aten do Istanbula. Njihovo pomembnost pogosto zavračajo v imenu preproste delitve časa na spontano reakcijo in efemerni obstoj na eni in dolgoročno strategijo, ki trenutke poveže glede na vez med sredstvi in cilji na drugi strani. Toda takšna razdelitev spregleda kompleksnejšo delitev časa, ki zadeva prav besedo zasedba, ki je povezana s pravičnostjo, utelešeno v razdelitvi prostorov in časov. Pravičnost Platonove *Države* narekuje razdelitev zasedb prostora in časa, ki pritiče posameznikovi dejavnosti. Obrtniki 19. stoletja so se poskušali emancipirati od te pravičnosti tako, da so si vzeli čas, ki ga niso imeli. Uprli so se ji tudi delavci v 20. stoletju, ki so zasedli tovarne in s tem preobrazili mesto podložnega dela v kraj skupne moči delavcev. Na neki način sta danes trg in ulica zavzela mesto tovarne za vse tiste delavce, katerih kraj in čas dela je razpršen in ki hočejo znova vzpostaviti kraj skupnega časa. Na tem kraju se lahko pod zastavo preloma z dominantnim časom zberejo tudi raznovrstna izkustva fragmentiranega časa, razlastitve in ponovne prilastitve časa, ki zaznamujejo sedanost prekarnega dela – sedanost, skupno tako mlademu tunizijskemu uličnemu prodajalcu, katerega samomor je sprožil jasminovo revolucijo, kot brezposelnim diplomirancem na zasedenih trgih Madrida in New Yorka. Morda se tedaj, ko anonimno ljudstvo zasede kraj, namenjen zgolj prometu, na način, na katerega so delavci v preteklosti zasedli delovno mesto, v središče boja vrne tudi razdelitev prostorov. Ni naključje, da je bila ena najbolj odmevnih zasedb, zasedba trga Taksim, posledica spora o namembnosti nekega kraja, o preobrazbi vsem dostopnega kraja, namenjenega prostemu času, v kraj in prostor tržne moči. Pomembno pa je tudi,

⁶ Izv. »*intermittents du spectacle*«, v Franciji poseben status scenskih umetnikov, katerih delo je po svoji naravi projektno.

da je bila zasedba krajev čas srečanja mnogoterih časovnih izkušenj, ki so se prevedle v mnogotere oblike delovanja na čas. Zdi se, da nove oblike kolektivnega delovanja namesto na tradicionalnih strateških časovnostih slonijo na oblikah soobstoja časovnosti, ki jo je literarna revolucija zoperstavila tiraniji zapleta. Časovnost zasedbe je povezava več oblik ponovne prilastitve časa. Prekinitev normalnega poteka ur in dejanj je na trgu Taksim simboliziral tudi performans *standing mana*, ki je osem ur negibno in tiho stal nasproti Kulturnega centra Ata Turka. Tovrstne prekinitve pričajo tudi o novih oblikah srečanja med časom umetniškega performansa in časom političnega delovanja. Pojavljajo se oblike organizacije kolektivnega časa razpravljanja in avtonomnega odločanja v zvezi z institucionalnimi oblikami javnega življenja. Obstajajo tudi oblike organizacije vsakdanjega kolektivnega življenja. Tu so tudi prizadevanja, da bi trenutke rekonstrukcije skupnega časa naredili bolj trajne. V ta namen nastajajo institucije, temelječe na zmožnosti vseh na vseh tistih področjih, na katerih dominantni sistem upravlja s časom tako, da proizvaja vrzeli oziroma nezmožnosti, tako v sistemu produkcije dobrin kot v sistemih prenosa vednosti in kroženja informacij. Znano je, kako so nova gibanja na dnevni red znova postavila alternativne oblike organizacije življenjskega časa, ki so imele kot oblike prihodnosti, ki jih anticipira sedanost, tako pomembno vlogo v nekdanjih delavskih gibanjih.

Gotovo so se s tem razkrila tudi protislovja takšnih oblik anticipacije. Toda moj namen ni bil izoblikovati dobre načrte za prihodnost, ampak spodbuditi premislek o dominantnih vzorcih razmišljanja o odnosih med globalnim potekom zgodovinskega časa, oblikami dominacije in našim življenjskim časom. Predlagal sem dve premestitvi glede na prevladujoče vzorce. V nasprotju z analizami, ki trdijo, da smo od časa velikih pripovedi prešli v čas zavezanosti sedanosti, sem poskušal pokazati, da pripoved o zgodovinski nujnosti še zmeraj strukturira dominantni čas, le da so obljube o osvoboditvi nadomestile razočarane razglasitve podvrženosti ali napovedi o končni katastrofi. Spomnil sem tudi, da ta pripoved o nujnosti temelji na hierarhični delitvi časa, ki se nenehno reproducira. Prav tako sem pokazal, kako lahko na podlagi oblik bojev in oblik pripovedi, ki to delitev so in jo še vedno postavljajo pod vprašaj, o času in možnostih mislimo drugače.

Prevedel Rok Benčin

Jelica Šumič Riha*

Čas in dejanje

Kapitalizem in patologija časa

Z globalizacijo kapitalističnega diskurza se je nekaj radikalno spremenilo v našem odnosu do časa. Novost v našem odnosu do časa, v našem rokovanju s časom je razvidna iz tega, da je sam čas postal edini smoter, še več, edini kriterij presoje. Nekaj je vredno, naj gre za dejavnost ali reč, edino, če nam omogoči prihraniti čas ali pridobiti več časa. Na ta simptom časa je že v osemdesetih letih prejšnjega stoletja opozoril Lyotard, in sicer prek degradacije mišljenja: »refleksije ne zavračamo, zato ker je nevarna ali moteča, temveč zato, ker z njo izgubljam čas, ker 'ne služi ničemur', ne služi pridobivanju časa«. ¹ V svetu globaliziranega kapitala, v katerem je torej – v skladu s proslulim geslom »Time is money« – tudi čas zgolj blago, so znanost, tehnologija in trg združili svoje moči, zato da bi nam prihranili čas – ne glede na ceno, ki jo moramo za to plačati kot misleči in govoreči subjekti. Nekontrolirani napredek znanosti in tehnologije je tako omogočil neznansko množenje izkustev, ki jih prestajamo pasivno, izkustev, ki so obsojena na izginotje že ob njihovem nastanku, ker prinašajo zadovoljitve na ravni kompulzivne potrošnje. V teh izkustvih, ki so za nas dobesedno izguba časa, bi lahko prepoznali simptome tistega, čemur Agamben pravi uničenje izkustva. Toda z devalorizacijo izkustva se je problem časa samo še bolj zaostрил. Danes bi se morali vprašati, kakšne učinke ima na sodobno patologijo časa čas, ki ne preneha priganjati? Ali čas, ki mineva, zbuja večjo ali manjšo tesnobo sodobnemu subjektu?

Psihoanaliza sicer nima za svoj neposredni objekt vprašanja časa na ravni take eksistencialne tesnobe. Preden obravnava čas kot vir tesnobe, obravnava čas na točki, kjer se vpisuje v govorico in se manifestira kot vpis. Za psihoanalizo se patologija časa, se pravi, tisti pojavi, ko sam čas postane simptom, razodeva v zme-

¹ Jean-François Lyotard, *Navzkrižje*, prev. Jelica Šumič Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2003, str. 16.

* Filozofski inštitut ZRC SAZU

rom partikularni obliki označevalnega vpisa in v ponavljajočih se paradigmah – pač glede na klinične strukture. Histerija in obsesija, denimo, se ne ravna po isti uri. V obsesionalni nevrozi subjektova ura zmerom prehitava. Obsesionalec, ki je izpostavljen »pogledu smrti«², je jetnik preteklega časa, ki sedanji čas, že po svoji strukturi gineči čas, samo še bolj izprazni. Nasprotno pa se histerik, ki uravnava svojo uro po »uri resnice želje«, vpisuje v »še ne«, ki prinaša upanje. Ko se tak subjekt odteguje užitku Drugega, ki ga zavrača, ko se naredi vrednega želje Drugega, sam ustvari neskončno podaljšani suspenz, kot se kaže v sanjah o jutri, nekem nedoločnem drugje, večnem »še ne«. Fobični subjekt nikdar ne zgubi kompasa, ker že poseduje nezmotljivi kompas: označevalec fobije, ki ga obvaruje pred tesnobo. Ta fiksna točka prezenta, ki je kar preveč prezenten, prezenta srečanja s tesnobo, skratka, prezenta časovnega brezna, ki odpravi tako obzorje prihodnosti kot ozadje preteklosti, funkcionira kot sidrišče za spacialne manevre izogibanja. Ura fobičnega subjekta je vedno točna, ker je naravnana po uri realnega. Toda ravno zato ta ura dopušča protislovna obnašanja: imobilnost in zamrznjeni čas iskanja kot tudi čas bega v drugo, ko se subjekt tako rekoč brezglavo požene naprej. V psihozi izkustvo časa ni tako manifestno kot v nevrozi, vseeno pa je mogoče pokazati, da neskončnost časa parafrenika ustreza neskončnemu drobljenju časa shizofrenika, v obeh primerih pa lahko prepoznamo psihotične manevre zavrnitve časa. Tako seriji sopostavljenih trenutkov brez vsakega reda, ahistoričnosti manije ustreza večna sedanost melanholije.

Vse te modalnosti časa, vsa ta simptomatska variabilnost temporalnosti subjekta omogočajo psihoanalizi, ko v patologiji časa razbira znamenja subjektivne obrambe pred realnim, ki je pravi zastavek analize, hkrati razgrniti modifikacije temporalnosti neke specifične biti, nezavednega, ki »ne pozna časa«. Kajti vprašanje časa v psihoanalizi je najprej in predvsem vprašanje časa subjekta nezavednega, kar narekuje določeno premestitev perspektive: če je eno temeljnih Freudovih odkritij, da je nezavedno v nekem smislu imuno za čas, zunaj časa, atemporalno, brezčasno,³ pa je Lacanov ključni prispevek v tem, da je pokazal, kako nezavedno ni imuno za premene diskurzivnih struktur, ki determinirajo mesto subjekta. Natančneje povedano, nezavedno je lahko atemporalno, ni pa

² Jacques Lacan, »Compte rendu du séminaire sur l'Acte analytique«, *Ornicar?*, Navarin, Pariz 1984, str. 22.

³ »Izrazita posebnost nezavednih procesov je, da so neuničljivi. V nezavednem se nič ne konča, nič ni preteklo ali pozabljeno.« Sigmund Freud, *Interpretacija sanj*, prev. Zdenka Erbežnik, SH, Ljubljana 2000, str. 522.

ahistorično. Zato se za psihoanalizo vprašanje časa in rokovanja z njim nujno formulira kot nekakšna podvojitve: vprašanje časa v psihoanalizi je zmerom že vprašanje mesta psihoanalize v njenem času.

Je psihoanaliza v epohi, obsedeni z novostjo zaradi novosti, žrtev nenačrtovanega, neprogramiranega zastaranja, anahronizem, ki trmasto vztraja zunaj svojega časa kot družbeni fosil zastarelega »znanstvenega« eksperimenta? Ali pa je, nasprotno, radikalna in subverzivna gesta psihoanalize prav v tem, da noče pripadati temu času, kajti če mu preveč pripada, jo že določa hegemonični diskurz tega časa? Skratka, ali psihoanaliza prav s tem, da ostaja to, kar je, ko proti trendom časa uveljavlja dolgotrajnost analize namesto instantnih terapij, prilagojenim ljudem, ki se jim vedno mudi, ne prehitveva že svojega časa? Je torej današnji čas čas, v katerem lahko psihoanaliza najde mesto zase, in ga celo mora najti, ali pa je to čas, iz katerega je konstitutivno izključena? V iskanju odgovorov na ta vprašanja se bomo oprli na Lacanovo opozorilo, da naj se psihoanalizi »rajši odpove tisti, ki se ne more pridružiti subjektivnosti svoje epohe v njenem horizontu«. ⁴ V tem opozorilu bi lahko videli specifičen vozel, artikulacijo obeh vprašanj: vprašanja časa subjekta nezavednega in vprašanja mesta psihoanalize v našem času. »Pridružiti se subjektivnosti svoje epohe« ne pomeni zgolj pripadati istemu času kot subjektivnost njene epohe. Če psihoanaliza ne sme biti indiferentna do subjektivnosti svojega časa in do dominantne družbene vezi, ki to subjektivnost oblikuje, je to zato, ker je rokovanje s časom subjektivnosti njene epohe za psihoanalizo mogoče edino, če izhaja iz pripoznanja nekega ireduktibilnega neujemanja, razkoraka med časom Drugega, časom, kot ga narekuje dominantni diskurz, in časom subjekta.

Danes je mogoče ugotoviti bistven odmik od rešitve iz »Rimskega govora«, ko je »vprašanje konca analize vprašanje trenutka, ko se subjektova zadovoljenost realizira v zadovoljenosti vsakogar,« ⁵ ki je bila v znamenju tedaj dominantne interpretacije heglovske absolutne vednosti. Danes pomeni »pridružiti se subjektivnosti svoje dobe« nekaj drugega, ker danes subjekti ne uravnavajo svojega modusa uživanja glede na ideal, ki bi bil kompatibilen z absolutno vednostjo, pač pa glede na presežni užitek. Kapitalistični trg prepričuje subjekta, čigar

⁴ Jacques Lacan, »Funkcija in polje govora in govorice v psihoanalizi,« v: *Spisi*, prev. Tomaž Erzar et al., DTP, Ljubljana 1994, str. 138.

⁵ *Ibid*, str. 58.

strukturno frustracijo želečega izkorišča, da mu bo presežni užitek na voljo, ko ga bo znanost znala proizvesti – kar je degradirana oblika pomešanja presežnega užitka in presežne vrednosti. Pri vzpostavitvi razmerja-nerazmerja med časom Drugega in subjektivnim časom ima zato ključno vlogo užitek. Če prihaja do faznega zamika med tema časoma, je vzrok treba iskati na ravni regulacije užitka in subjektovega upiranja tej regulaciji. Za Lacana je diskurz kot matrica družbene vezi jezikovni stroj, ki z regulacijo užitkov zagotavlja njihovo možno koeksistenco in s tem regulira vedenje govorečih subjektov. Toda noben diskurz ne more regulirati užitka v celoti. Nekaj užitka se taki regulaciji vselej odteguje. Za psihoanalizo je simptom nekakšna individualna, zasebna disidenca užitka glede na regulacijo, kot jo predpisuje dominantni diskurz. S prehodom iz diskurza klasičnega, antičnega gospodarja v diskurz kapitalista se je spremenil tudi modus dominantnega uživanja.⁶ To se kaže na ravni generalizirane proletarizacije. Preprosto povedano, zato, da bi upravljal z užitkom, ga usmerjal in brzdal, dominantni diskurz, ki konstituira našo realnost, proizvaja dozdevke uživanja za vse. Prisilna egalitarnost, ki jo vzpostavlja prisila k potrošnji, vsakogar spreminja v proletarca. Proletarizacija subjekta kapitalističnega diskurza ne reducira razlik, pač pa jih premesti na raven »imeti«. Užitek se meri glede na več, manj, koliko in ne dovolj. Sprememba v modalitetah uživanja, ki jih prinaša kapitalistični diskurz, se kaže tudi na ravni modifikacije temporalnosti uživanja. Mirnemu in počasnemu času klasičnega gospodarja ustreza prost dostop do presežnega užitka »krajše konzumacije«⁷. V času, ki se mu vedno mudi, ustreza daljša konzumacija zadovoljitve, ki je s pomočjo množenja posredovanj vedno bolj odložena, ker subjekta ločujejo od objektov, po katerih hlepi. Današnji modus kapitalističnega diskurza je povzročil generalizirano »žejo manka uživanja«⁸, ker so ti, vedno novi objekti želje, se pravi dirigirane, izsiljene izbire novih objektov želje kvečjemu »imitacija presežnega užitka«⁹.

184

Nastop kapitalizma ne zaznamuje le mutacije na ravni dominantnega diskurza, ampak tudi radikalno transformacijo modusov uživanja. Pred nastopom kapitalizma se je užitek prezentiral v registru neskončnosti in nekvantifikabilnosti.

⁶ Tu se do neke mere opiramo na seminar Colette Soler, *Qu'est-ce qui fait lien?*, Editions du Champ lacanien, Pariz 2012.

⁷ Jacques Lacan, »Radiophonie,« *Autres écrits*, Seuil, Pariz 2001, str. 437.

⁸ *Ibid.*, str. 435.

⁹ Jacques Lacan, *Hrbtna stran psihoanalize*, prev. Samo Tomšič et al., DTP, Ljubljana 2008, str. 91.

Ko pa je užitek reduciran na presežni užitek, se lahko prezentira samo v registru več ali manj, se pravi, kot nekaj množvenega, netotalizabilnega. Dominantna oblika užitka danes se prezentira v formi presežnega užitka, ki je parcialen in razdrobljen. Užitek ni več v redu neskončnega, pač pa v redu razdrobljenega in delnega, kar že na sebi implicira nemožnost popolne zadovoljitve ali, rajši, popolno nezadovoljitev. Če je bil v klasičnem diskurzu gospodarja manko užitka učinek prepovedi Drugega, pa je za kapitalistični diskurz značilno, da zakriva manko užitka z imperativom »več«. Toda če je presežni užitek motor kapitalističnega diskurza natanko v tisti meri, v kateri ne pozna nobene meje, nobene ovire, skratka, nobene transcendence, potem lahko rečemo, da je tudi kapitalistični diskurz diskurz brez transcendence. Tak diskurz, ki ne pozna transcendence, lahko priganja le k še več uživanja, kar nujno generira samo manj uživanja. Zato Lacan v »Radiophonie« zatrdi, da so v kapitalističnem diskurzu vsi brez izjeme, kapitalisti in proletarci, prisiljeni v manko uživanja.

Prav na tej točki se lahko vprašamo, kaj pomeni za psihoanalizo danes »pridružiti se subjektivnosti svoje epohe v njenem horizontu«, ki jo Lacan postavlja za pogoj možnosti psihoanalize? Zapoved »pridružiti se subjektivnosti svoje epohe« v času kapitalizma, ko smo vsi, kapitalisti in delavci, proletarci, implicira, da se lahko analitični diskurz, ki pri subjektu meri na spremembo perspektive, v zadnji instanci na spremembo orientacije tako v mišljenju kot v eksistenci, in njegova hrbtna stran srečata samo v silovitem trčenju, ki proizvede ločitev, separacijo. Subjektu, ki je popolnoma alieniran v imperativ presežnega uživanja psihoanaliza obljublja možnost, da se odlepi, odtrga od tega imperativa in prevzame odgovornost za svoj užitek.

Psihoanaliza, a tudi del sodobne filozofije, torej vztrajata, da je mogoče drugačno izkustvo časa, ki osvobodi subjekta vsiljenega mu izkustva o »minevanju časa« in »iztekanja časa«. Že patološke verzije časovnega izkustva, s katerimi se ukvarja psihoanaliza, tesnoba, manija, melanholiija, dolgčas, pričajo o drugačnih modusih, kako živeti čas, ki mineva. Gre za temporalne modalitete, ki se odmikajo tako od kapitalističnega »časa, ki beži,« kot tudi od ideologije sodobnih tehnoloških, ki naj bi našle zdravilo za te patologije časa. Izhajajoč iz radikalno drugačnega pojmovanja časa, psihoanaliza in del sodobne filozofije zato ponujata tudi drugačne rešitve za sodobne oblike patologije časa. Hkrati pa vsaka na svoj zmerom specifičen način, v skladu z naravo in strukturo njunega

diskurza, omogočata vstop v nenavadno temporalnost, ki bi jo lahko opredelili takole: vzeti (si) čas za čas.

Ko se psihoanaliza loti problema časa, že izhaja iz nečesa, kar je tako rekoč nespodbilna evidenca: »potrben je čas«¹⁰. Najprej in predvsem je čas seveda potreben za to, da pride analiza v skladu z logiko razvijanja in klinično strukturo do svojega logičnega sklepnege momenta. Toda za nekoga, ki je stopil v analizo, je čas, ki je potreben, zato da se razgrne analiza od začetka do svojega zaključka, zmerom predolg, vsekakor daljši, kot bi si želel. Ta tiha domneva, da je trajanje analize predolgo, opozarja, da je subjektova ura v analizi naravnana po uri nekega drugega diskurza, to je, po uri Drugega. Obenem pa izpostavi, zakaj je čas in rokovanje z njim za psihoanalizo danes eden ključnih zastavkov. Ključnih zato, ker jo sili v bolj ali manj neposredno konfrontacijo z diskurzom, ki danes določa mero času. To bi lahko povedali tudi takole: če je čas tisto, za kar gre v psihoanalizi, je to zato, ker je čas predvsem zastavek za dominantni diskurz. Preprosteje: čas je konstitutiven za vsako družbeno vez in je kot tak nujno predmet je pogajanja. Vsaka doba, kolikor jo določa neki dominanten diskurz, implicira določeno rokovanje s časom, ki generira norme za merjenje in razporejanje časa. V dobi kapitalističnega diskurza pa je sam čas spremenjen v blago: čas se pridobiva, prodaja, kupuje, investira, zapravlja, skratka, čas ima blagovno vrednost in je kot tak vštet v izračun stroškov za produkcijo slehernega produkta kapitalistične družbe. Za sodobnega subjekta kapitalističnega diskurza, ki se mu vedno mudi, je čas najprej in predvsem oblika »imeti«. Kot objekt je čas nekaj, kar si je mogoče dati, si odtegniti, zahtevati zase, si ga prilastiti in ga celo krasti. Za sodobnega subjekta, ki je prisiljen v nenehno kalkuliranje in delitev časa, ki ga prejema, daje, prodaja, izgublja, je ideal pravo nasprotje tega, kar kapitalistični diskurz zahteva, namreč: dati, ne da bi računali, ne da bi šteli. To subjektovo zasebno računovodstvo ni zgolj eden od zastavkov, denimo, v boju zaposlenih za ponovno prisvojitve časa. Boj za čas se kaže že na najbolj elementarni ravni, denimo, ko otrok zahteva od staršev, da mu posvetijo svoj čas, ali pa, ko tisti, ki ljubi, vidi dokaz ljubezni drugega v času, ki mu ga ta nakloni, ne da bi gledal na uro. Vsi ti zgledi kažejo, da čas ni objekt kakor drugi, ni eden izmed objektov sveta. Vse preveč je odvisen od fizične prezence, od telesne prisotnosti, da bi lahko deloval kot neki ločljivi »imeti«, nekaj, kar je, skratka, mogoče ločiti od tistega, ki z njim razpolaga.

¹⁰ Jacques Lacan, »Radiophonie,« str. 426.

V psihoanalizi se ti dve protislovni logiki merjenja časa, subjektova, ki v nekem smislu ne prizna merjenja, in logika kapitalistične kulture, ki se ji mudi in vidi v času zgolj in samo blago, nujno srečujeta. To se kaže že v analizantovi protislovni zahtevi. Po eni strani se ravna po logiki merjenja časa kapitalistične rentabilnosti, ko, denimo, terja čim krajšo in čim bolj učinkovito analizo. Po drugi strani jo krši oziroma zanika, ko od analitika zahteva, če smemo tako reči, »ves čas tega sveta«, kot da plačuje za analitikovo prisotnost in ne za analizo. S tem paradoksom časa stopi subjekt v analizo, kar se kaže v njegovi protislovni drži: hoče »šparati«, prihraniti svoj čas in hkrati zapravljati ga. Toda ta subjektova stava se zdi že vnaprej zgubljena: če varčuje s časom, ne more uživati. Subjekt lahko uživa v marsičem, v marsikateri dejavnosti, ki zapolni njegov čas, toda ne more uživati v samem času, v času kot takem. Kajti če ga hoče izrabiti, ga bo nujno izgubil, ker v svetu, ki mu ritem določa lovljenje presežnega užitka, svojega časa ne more napolniti z ničemer, kar ima zanj trajno vrednost. Ali, še drugače, ker se mu preveč mudi doseči cilj, izgubi sam smoter tega, za kar mu je šlo. Tu se v novi oziroma v pravi luči pokaže Lacanova trditev, da je čas »etoffe«¹¹, v dvojnem pomenu: tkanine oziroma blaga, sukna in snovi, materiala. Čas je »snov«, lahko bi rekli materija, iz katere je stkan subjekt, ker je čas najprej in predvsem tvarina, iz katere so stkani modusi njegovega uživanja.

Za psihoanalizo je torej ključno vprašanje časa. Toda katerega časa? Je to čas, kot ga narekuje imperativ trga – zato se analizantu zdi, da analiza vedno traja predolgo – ali pa čas vzroka želje in realizacije subjekta nezavednega? Kam se torej umešča čas, potreben za analizo? Je to »drugi čas«, ki je dejansko ekstimen glede na kapitalistični čas? Toda tu je še en paradoks časa v kapitalizmu. Če nas kapitalistični diskurz priganja, da vedno bolj krajšamo čas, pa hkrati sam ustvari prostore, ki so nekakšna zatočišča pred njegovimi lastnimi imperativi, prostore zunaj časa, ki so namenjeni času za upočasnitev frenetičnega časa. To so prostori, kjer lahko subjekt »ustavi uro« in si domišlja, da si je ponovno prilastil »svoj« čas, čas, ki mu nekako pripada. Tu lahko pokažemo zvižajo te operacije: čas, ki manjka, spremlja kot senca drugi čas, čas, ki je odveč, oropan vsake smotrnosti, toda zaradi katerega subjekt ne trpi nič manj, ker gre tu za čas, ki je dobesedno izguba časa. Morda ni boljšega ponazorila za tak čas, ki je svoja lastna izguba, kakor igralniški čas.

¹¹ *Ibid.*, str. 427.

Čas zunaj časa

Večkrat je bilo že izpostavljeno, da je mogoče videti svet, kot ga je ustvaril zlasti finančni kapitalizem, kot nekakšno »generalizirano igralnico«, vendar z določeno rezervo ali pogojem. Če je na eni strani res, da je v takem univerzumu neskončnega hazardiranja, »igre na srečo« v dobesednem pomenu besede, edini imperativ »Uživaj!«, je to uživanje hkrati že nadzorovano, imunizirano oziroma aseptizirano, kar bistveno omejuje ali kar nevtralizira tveganje, ki je prav srž pristnega hazardiranja. Toda to nadzorovano hazardiranje ima kot svoj stranski produkt povečanje žeje ali lakote po nadaljevanju igre. Z aseptiziranim užitkom, ki se zaustavi na neki točki, natančno na točki, kjer je subjektov *primum vivere* postavljen na kocko, subjekt nekaj vendarle dobi, nekaj, kar je pravzaprav več vredno od neposredne gonske zadovoljitve, namreč: zato, ker noben realizirani užitek ni tisti »pravi«, zato, ker vsak užitek sproži nadaljnji lov za naslednjim užitkom, to asimptotično približevanje »pravemu« užitku, ki je samo ena od oblik njegovega odlaganja, omogoči subjektu, da postavi pod vprašaj svojo končnost, podvomi o svoji končnosti. Preprosto povedano, neskončno beganje od enega presežnega užitka do drugega pri subjektu ustvari iluzijo nekakšne nesmrtnosti, časa, ki mu ni konca.

Da je problem nesmrtnosti za končnega subjekta problem, je pokazal že Kierkegaard. Pravi problem po Kierkegaardu ni smrtnost, pač pa nesmrtnost. Natančneje, vprašanje, ki muči subjekta, ni: Kaj pa, če sem smrten? pač pa, nasprotno, Kaj pa, če sem nesmrten? Pravi vir, vzrok subjektove tesnobe, radikalnega zdvomljenja, torej ni njegova smrt, pač pa nemožnost umreti. Nesmrtnost, kakšno neznosno breme! bi lahko rekli. Breme je natanko v tisti meri, v kateri ta nesmrtnost ne implicira nobene vrednosti, nobenega užitka v tveganju, ker je vsako tveganje eliminirano z zapovedjo: uživaj brez občutka krivde!, kar pomeni, uživaj v tistem, česar zares ne želiš, uživaj v ničevosti novosti, tistih objektov, vrženih na trg kot objektov pogojene želje. Pravo hazardiranje, tisto, ki »gre do konca«, ki je pripravljeno na kocko postaviti vse, pa je pravo nasprotje tega dirigiranega lovljenja užitkov, s katerimi nas oskrbuje trg. Pravo hazardiranje zadeva subjekt natanko v tisti meri, v kateri subjekt na kocko postavi svojo smrtnost oziroma svoj subjektivni status.¹²

¹² Cf. prispevek Dominieka Hoensa, »Pascalovska stava politike: pripombe k Badiouju in Lacanu« v pričujoči številki.

Lahko bi rekli, da se hazardiranje kot specifična oblika rokovanja s časom umešča na točko distinkcije med tesnobo in trenutkom anticipacije dejanja. To tudi pojasni, kot je izpostavil že Freud, da je pri hazardiranju problem časa nekaj centralnega. Problem hazardiranja se pravzaprav v celoti vrti okoli temporalnosti. Pri hazardiranju ne gre toliko za obvladanje igre, pač pa obvladanje temporalnosti dejanja, tistega »kdaj« preiti k dejanju. Pri hazardiranju je čas strukturiran na specifičen način. V nekem smislu je mogoče reči, da hazardiranje ustvari prostor, kjer subjekt – prek dejanja – realizira srečanje s svojo usodo. Ta kairologija, specifična za hazardiranje, je na prvi pogled v nasprotju z ustaljeno prakso igralnic, ki so povečini oblikovane kot prostor, odrezan od zunanjega sveta, prostor, kjer ni ur. Zdi se, kakor da v igralnici »čas stoji«, je zamrznjen. Toda ta ustavitev časa ustvari poseben prostor – prostor dvoma, ki je zakrinkan v anticipacijo izida igre. Hazarder je nekakšen negativ kartezijskega subjekta cogita: ta pride s pomočjo dvoma do nespodbitne gotovosti, hazarder pa hoče nasprotno vztrajati v stanju neodpravljlivega dvoma. V tej želji ohranяти dvom več en je že Freud prepoznal obsesivno naravo vsakega pravega hazarderja, ki ne pozna, bolje, ne prizna nobene mere, merjenja časa. Če, denimo, Freudov Podganar »sovraži« ure, ima averzijo do ur, je to zato, ker ura kaže vsaj točnost časa. Preprosto povedano, za obsesionalca nastopi problem časa na točki, ko naj bi prevzel nadzor nad svojim življenjem, nad svojo usodo. To pojasni vrsto nezavednih strategij in manevrov, kako nevtralizirati ta orodja, ki odstranjujejo dvom – vsaj glede časa.

Toda ta operacija postavlja na dnevni red vprašanje: kakšno je razmerje med dvomom in časom? Edini operator, ki lahko vzpostavi razmerje med dvomom in časom, je tesnoba. Tesnoba, ki jo izkusi hazarder, ni tesnoba, ki bi jo povzročil strah pred izgubo, pač pa prej tesnoba kot anticipacija in zavrnitev gotovosti, ki jo proizvede dejanje. Hujša od vsake inhibicije, ki subjekta blokira, ovira pri tem, da bi prešel k dejanju, je za subjekta, ki se igra s svojo usodo, dokončnost, finalnost, ki je lastna dejanju. Hazarderju, tako kot obsesionalcu, tesnobo povzroča nemožnost ali kar anticipirani neuspeh neskončno vztrajati v prostoru, ki ga je ustvaril dvom. Kar ga vodi torej ni anticipacija izida, ki omogoča dejanje v Lacanovem pomenu besede, pač pa vse prej tesnoba, da se ne more izogniti trenutku, ko se dvom sprevrže v gotovost.

Paradokсно razmerje med časom in dvomom, kot se v hazardiranju in obsesiji vzpostavi prek tesnobe, postavi v novo luč problem časa za govorečega in žele-

čega subjekta, namreč nujno podvajanje časa oziroma nemožnost koincidence časa Drugega in subjektovega časa. Tu namreč ne zadostuje pristop, po katerem govoreči subjekt ne more ubežati času, ker čas kot apriorna forma vsakega izkustva implicira, da za govorečega subjekta ne more biti nikakršnega »zunaj časa«. Problem je veliko kompleksnejši. Ne gre zgolj za to, da subjekt ne more ubežati času, ki ostaja nekakšen stabilen, nevprašljiv okvir. Problem je v tem, da je za subjekta težava že v tem, kako se umestiti v čas, v sedanost. Eno najbolj elementarnih izkustev subjekta v psihoanalizi je namreč, da se doživlja kot nekoga, ki je postavljen v napačen čas oziroma ni nikdar v »svojem času«. Ta problem bi lahko formulirali v obliki tega preprostega vprašanja: Kdaj lahko rečemo, da smo, živimo v sedanosti? To vprašanje že implicira tiho supozicijo o nemožnosti koincidence subjekta in sedanosti, zato bi ga morali preformulirati takole: zakaj govorečemu in želečemu subjektu manjka sedanost? Za želečega subjekta ne moremo reči, da je v sedanosti, ker ne ve, kaj povzroča njegovo željo, in ker je ves zaposlen z iskanjem objekta, za katerega verjame, da je ravno tisti, ki mu manjka. Vanj verjame, dokler ga ne dobi. Ko ga dobi, ga mora zamenjati z drugim, na njegovo mesto pa postaviti, drugi objekt. Objekt je drugi, toda mesto je ostalo isto. Ta objekt, ki se ga subjekt poskuša polastiti, kar bi lahko razumeli kot nekakšno iskanje pravega izgubljenega časa, ostaja nedosegljiv, ker nima biti, a prav to povzroči neskončno ponavljanje poskusov, kako ga dobiti. Čas subjekta želje je zato lahko samo prihodnost. Želeči subjekt se vedno prehitava, živi v »še ne«. Projicira, prestavi se v prihodnost, to je, v trenutek, ko bo v tej prihodnji sedanosti končno združen z objektom želje. Vrže se v prihodnost, v kateri se lahko vidi, kakor da bi že bil v sedanosti. Toda subjekt lahko projicira to srečanje v prihodnost samo zato, ker je zgrešil, zamudil preteklo srečanje. To spodletelo srečanje je pustilo sled, brazgotino nezadovoljitve, ki jo je treba izbrisati. Subjekt hoče srečanje ponoviti, toda na dober način, ponoviti to, kar je bilo prvič zgrešeno, spodletelo. Sled preteklega zgrešenega srečanja ga požene v pričakovano prihodnjo pridobitev objekta, ki je bil izvorno zgubljen. Lahko bi rekli: preteklost za prihodnost, pri čemer je sedanost zgolj gineči prehod med njima.

190

Čas želje je prihodnost v prvi vrsti zato, ker je beg pred sedanostjo, izogibanje sedanosti. Trenutek, ko je objekt v mojih rokah, je trenutek olajšanja in razočaranja obenem, da dobljeni objekt ni pričakovani objekt in da moram ponovno začeti iskanje pravega objekta. Olajšanje spremlja razočaranje zato, ker če bi bil objekt pravi, bi bilo konec z željo. Želja, ki me zastopa, bi ugasnila hkrati z zadovoljitvijo, ki jo prinaša pridobitev objekta. Nevrotik je izdelal pravcato serijo

strateških manevrov, kako ohranjati željo živo: fobični subjekt se zadovoljivosti, ki jo prinaša objekt, izogne, ker je preveč ogrožajoč, zavrne ga, ker je zadovoljitev razočaranje, kot to stori histerik, ali pa ga spremeniti v nemogočega, kot to stori obsesionalec, ki vsak objekt spreminja v nepravlega, neustreznega. V tem smislu je treba razumeti Lacanovo definicijo želje kot obrambe: želja je obramba pred sedanjostjo. Če je prihodnost kraj, kamor situiramo tisto, kar nam manjka, zato da bi bili, potem bi lahko rekli, da je osnovna funkcija časa kot realnega objekta, ki pa nima biti, ta, da ponazarja naš manko biti. Natančneje, čas, ki nam manjka, zato da bi bili, tisto, za čemer se ženemo, je ravno naš strukturni manko biti.

Subjektovo razmerje do lastne želje je strukturirano tako, da je za preizkušanje vrednosti njegove eksistence, paradokсно, pomembnejša anticipirana, vnaprejšnja gotovost od dvoma.¹³ Hazardiranje z usodo je torej način, kako subjekt preizkuša svoje razmerje do časa, natančneje, do prihodnosti, ker je za hazarderja pravi zastavek ravno prihodnost, ki še ni prišla. Hazarder mora »parirati«, najti odgovor za prihodnost (njegovega) nevedenja, »kdaj« naj nastopi njegovo dejanje v polju užitka. Tak odgovor je lahko tudi *passage à l'acte*. V hazardiranju, če je res tisto pravo, to je, če gre »do konca«, se subjekt ogne tesnobi edino, če podleže skušnjavi, najvišjemu tveganju, ko se odloča oziroma izbira brez vsakega jamstva, kar je tipična oblika *passage à l'acte*, prehoda v dejanje, beg iz simbolnega v čisto kontingentnost realnega. Subjekt je v taki izkušnji situiran zunaj linearnega časa, ki teče, mineva, ne meni se za izgubljeni čas, za pridobljeni čas, ki sta dve obliki, kako čas materializira manko biti.

Na tem ozadju izstopi čas dejanja kot poseben modus temporalnosti, ki ga je treba ločiti tako od časa želje, ki je prihodnost, kot od časa dvoma, ki je suspenz, prekinitvev, zarez v času, kjer se subjekt lahko prepozna edino v svojem izginitju v tesnobi. Dejanje zaznamuje prehod v drugo temporalnost. Dejanje se izvrši v času. Natančneje, dejanje vrže subjekta v realni čas in ga s tem izvleče tako iz simbolnega kot imaginarnega časa. Temporalnost dejanja nima nič skupnega s časom, ki teče in mineva, z zgodovinskim časom. Ravno nasprotno, dejanje pokaže, da čas, ki teče, ni realno na sebi in da je edino sedanjost realna. Kot konstituens realnega časa, sedanjosti, dejanje priča o tem, da čas subjekta ni kontinuiran. Temporalnost dejanja je namreč temporalnost, ki izvorno zadeva subjekta. Temporalnost dejanja je eden od atributov subjekta, ker je dejanje tisti

¹³ Jacques Lacan, »Logični čas in vnaprejšnje zatrjevanje gotovosti,« v: *Spisi*, str. 56.

segment časa, tisti trenutek, ko se je vse preobrnilo in naredilo iz subjekta to, kar je postal. Čas dejanja realizira, udejanja sedanost, trenutek, ki ni trenutek obljube, ki je zmerom že pretekla, kot preteklost želje, trenutek, ki ni trenutek suspenza, odsotnosti subjekta kot v času dvoma, pač pa gre pri času dejanja za čas prezenca, prisotnosti, čas realizacije subjekta.

Dejanje vzpostavi čas, ki je čas subjekta in ne čas Drugega, je čas kot distinktivna poteza subjekta, čas, ki ga specificira in ki mu omogoča, da obstaja, v zadnji instanci je čas, ki ga povzroča. Toda dejanje ne ustvari mesta, prostor, kjer bi se subjekt lahko umesti, našel svoje mesto. Dejanje je čisti trenutek in subjekt se lahko samo priliči temu trenutku. Dejanje je v tem oziru mogoče primerjati s subjektivnim srečanjem s svojo izvirno temporalnostjo, to je, z objektom-vzrokom želje, ki ga povzroča. Pravi agens dejanja torej ni subjekt označevalca, ampak objekt vzrok želje. Struktura dejanja razkriva, da ni kontinuitete med dejanjem in subjektom, ker ima realizacija, izvršitev dejanja za posledico produkcijo novega subjekta, oziroma učinek subjekta, katerega vzrok je dejanje. Ko se subjekt konstituira kot učinek dejanja, se to zgodi kot izbris, prečrtanje, kot subjekt, izprazen biti. Po prekoračitvi Rubikona je Julij Cezar izprazen svoje prejšnje biti, odslej išče svojo novo bit drugje, bit, ki je še neznana. Bit Cezarja je na neki način že tu, kot stava glede izida dejanja, »vržene kocke«, kar ga sploh žene v dejanje, prekoračenje Rubikona. To pojasni tudi specifično tesnobo, ki izvira iz dejanja. Tesnoba je povezana z ireverzibilnostjo dejanja, ker pravo dejanje povzroči spremembo za zmeraj, spremeni tako subjekta kot tudi njegov svet.

Izhajajoč iz razmerja med želečim subjektom, ki je situiran v nepravi čas, in ireverzibilnostjo dejanja, bi lahko izpeljali naslednji sklep: sedanji čas je mogoč edino kot čas dejanja, ki se zapiše kot neizbrisna sled, sled, ki konstituira subjekta in ga obenem spreminja. Sled je sled želje, ampak tudi subjektovega pristanka na to, da je ves v tej sledi, brez možne ponovitve, a tudi brez možnega izbrisa. V tem vidimo bistveno razliko med označevalcem in dejanjem: označevalca se lahko za nazaj izniči, zapis pa je neizbrisen. V tem smislu je dejanje neoločljivo od časa. Dejanje je vedno začetek v absolutnem smislu, ker loči prej od potem, ker je ireverzibilno in ker proizvaja nekaj, kar sledi. To bi lahko pojasnili takole: za govorečega subjekta, kolikor je zmožen izbire, odločitve, četudi nezavedne, ima čas realne koordinate. Preprosto povedano, za nas je realno časa njegova ireverzibilnost. Izkustvo ireverzibilne temporalne diskontinuitete vsebuje vrsta analitičnih konceptov: travma, kastracija, odločitev, izbira, predvsem

pa dejanje. Četudi nas vsako izmed teh izkustev aficira kot subjekte na zmerom specifičen način, imajo nekaj vendarle skupno, in sicer: gre za privilegirane trenutke realizacije subjektive biti. Približati se tej točki, ko je na kocki subjektova usoda, spremlja poseben afekt: tesnoba.

Če je struktura dejanja za subjekta problem, je to predvsem zato, ker dejanje kot nekaj izgivevajočega, nekaj, česar se ni mogoče polastiti, česar ni mogoče zagrabit, vseeno začrta mejo med prej in potem. Subjekt hoče zanikati to ireverzibilnost, to prekoračitev linearnosti časa, hoče se vrniti v tisti »prej«, čas, pred dejanjem, in to potem, ko je sam situiran v tisti »po«, po dejanju. Ta možnost zanikanja, brisanja dejanja izvira iz same strukture dejanja. Dejanje v pravem pomenu besede je dejanje, ki se utemeljuje na objektu, ki nastopa hkrati kot vzrok in kot agens. Rezultat takega dejanja je zato vedno modifikacija subjekta označevalca, radikalna transformacija subjektivnega statusa. Ker pa je dejanje brez opore in jamstva, ni mogoče vnaprej napovedati, kakšna bo pozicija subjekta, ki bo iz dejanja izšel kot učinek, rezultat dejanja, niti tega, ali se bo ta subjekt nato, naknadno obrnil, vrnil po svoji lastni sledi, da bi dejanje izbrisal. Toda tudi brisanje dejanja je dejanje. Je dejanje, ki se proizvede kot podvojitvev označevalca, kot temporalni interval in kot poskus izbrisati subjektivni razcep kot učinek tega intervala. Tisto, za kar gre pri dejanju, ki briše, anulira dejanje, kar je njegov temeljni zastavek, je izbrisati objekt-vzrok želje, objekt, ki je vzrok subjektovega razcepa in na katerem se utemeljuje agens vsakega dejanja. Subjekt poskuša izbrisati svojo delitev tako, da briše, izniči objekt, ki je vzrok za to, da izvrši dejanje.

Logična nemožnost izbrisati objekt-vzrok, nemožnost, ker je ta objekt čista prezenca, nekaj, česar ni mogoče negativirati, prečrtati, se pri obsesionalcu preobrne v nemožnost dejanja. Lahko bi rekli, da gre pri obsesionalcu za prehod iz logične nemožnosti v subjektivno nemoč. Obsesionalčevo dejanje je dejanje, ki se vzpostavi kot nemoč izbrisati to, kar vsako pravo dejanje izpostavi: da subjekt, ki je izvršil dejanje ali, rajši, ki je bil fizična opora dejanja, ne more biti več isti, potem ko je dejanje izvršil. Subjekt se zato vrne po lastni sledi, da bi jo izbrisal, s čimer naredi, da obstaja Drugi, ki mu namenja svoje dejanje brisanja dejanja. V nasprotju s pravim dejanjem, ki briše Drugega, oziroma je izvršeno v odsotnosti, luknji Drugega, je obsesionalno dejanje dejanje, ki eksistenco Drugega ponovno vzpostavlja.

Čas kot jetnik podobe

Tudi za filozofijo, ki je podobno kot psihoanaliza anahronistična glede na dominantne trende svojega časa, se vprašanje časa postavlja kot vprašanje izkustva časa, ki se ne ravna po hegemoničnem diskurzu. Za filozofijo je problem časa, dojetega kot sedanost, se pravi, kot realni čas, še bolj zaostren, ker je eden temeljnih problemov za filozofijo, ki je tako rekoč po svoji naravi »nostalgična«, kot zatrdi Badiou, nagnjena k temu, da goji »melanholični kult izgube vsega, kar ima neko kako vrednost, navsezadnje izgube same sedanosti«,¹⁴ saj ji je tako rekoč usojeno, da išče pozabljeno, odsotno, izbrisano, prav vrzel ali razmik med »našim mišljenjem in sedanostjo sveta« (PŠČ, 27). Ta vrzel se manifestira kot odsotnost oziroma manko sedanosti. Vendar naloga filozofije danes, kot jo razume Badiou, ni toliko, da detektira to vrzel, jo locira, kakor da identificira vzroke zanjo. Pri tem nujno trči na psihoanalizo, ki vzrok za manko sedanosti sodobnega subjekta vidi v mutaciji hegemoničnega diskurza in posledični transformaciji dominantnega modusa uživanja. Toda njen cilj je, da ne glede na klinično strukturo, nevroze ali psihoze, pokaže, kako se razvežejo, razpustijo vozli časa, kar omogoči subjektu, da se mu odpre polje kontingentnosti in s tem možnost kreacije novosti. To ne pomeni, da se subjekt v analizi situira v čas zunaj časa, skratka, da izgubi vsak stik s časom, ki teče in mineva, pač pa da postane zmožen občasno zagrabititi trenutek, v katerem se lahko realizira. V nasprotju s psihoanalizo pa Badiou locira tisto, kar nam krati sedanost, ali, rajši, kar vzpostavlja nepremostljiv razmik med nami in našim časom, v reprezentacijo, ki jo razume kot red podob, se pravi, kot red imaginarnega.

Kot že Lacan pred njim se tudi Badiou opre na Genetov *Balkon*, zato da bi pokazal, kako je mogoče uprizoriti znotraj reprezentacijskega reda in z njegovimi sredstvi ireduktibilni razmik med imaginarnim, vladavino podob, ki jih producira sam čas, in realnim, to je, nečem živim v času, naj je to realno še tako konfuzno, krhko, negotovo, celo nevidno, kot je to sedanost upora oziroma revolucije za Geneta, ali pa, za nas, sedanost sporadičnih gibanj odpora v razmerah krize kapitalizma. Filozofija, kot rečeno, ni osamljena v tem prizadevenju, ker mora tudi psihoanaliza, podobno kot filozofija, zato da bi identificirala in izolirala imaginarne operacije, ki izsilijo subjektovo privolitev v obstoječe, a za ceno omr-

¹⁴ Alain Badiou, »Pornografija sedanjega časa,« prev. Janina Kos, *Problemi* 5/6, 2014, str. 27. V nadaljevanju PŠČ.

tvičenja ali kar izničenja njegovih zmožnosti za ustvarjanje novega, v prvi vrsti pojasniti funkcioniranje »mehanizma, ki transformira realno v reprezentacijo in željo v podobe« (PŠČ, 28). Filozofija in psihoanaliza morata torej, če naj bosta sodobni svojemu času, odkriti tisto zaslepljujočo, slepilno podobo našega časa, »spekulativni Falos naše sedanjosti«, kot pravi Badiou, zaradi katere namesto žive sedanjosti lahko govorimo le o »nesrečni prezenci sedanjosti« (PŠČ, 29).

V iskanju odgovora na to vprašanje Badiou, tako kot Lacan, izhaja iz strukture Genetovega bordela, v katerem vidi ključ za razumevanje našega časa. Lacana zanima *Balkon* zato, ker nas lahko pouči o »bordelu, v katerem živimo«¹⁵, se pravi, o nekem izjemnem stanju, trenutku vsesplošnega kaosa, kjer se delovne oblasti pokaže v svoji goloti. Perverzna distribucija vlog in funkcij v bordelu kaže ne le degradacijo simbolnih mandatov ali funkcij v obstoječem redu, ampak tudi, kako tako oblastno razmerje v razmerah skrajnega nereda, »čeprav ni priznано kot legitimno, ... vseeno ostaja, vsaj zaradi svoje povezave z obstojem nečesa, čemur pravimo red«.¹⁶ V Badioujevem branju *Balkona* je poudarek nekoliko drugačen. V njem vidi predvsem iskanje odgovora na vprašanje: »kaj podobe postanejo, kadar je sedanjost popoln nered« (PŠČ, 28). Analiza *Balkona* naj bi filozofiji pomagala ponovno postaviti danes pozabljeno vprašanje o ideologiji kot vzvodu subjektive slepote glede njegovega razmerja do lastnega položaja v danem simbolnem redu. Prav ideologija je namreč tisti operator, ki na vselej specifičen način vzpostavi razmerje med podobami in realnim, a tako da je realno zakrito ali celo problematizirano. Problematizacija ali kar anuliranje realnega je posledica tega, da je samo polje podob konstituirano kot ne-vse, se pravi, kot polje, kjer naj se nič ne bi odtegovalo moči podobe. Ključno vprašanje je zato: ali v sedanjosti, četudi je kontaminirana s podobami, obstajajo kake realne sledi česa, kar bi se odtegovalo podobi (PŠČ, 34)? Ali pa nastopa podoba kot nepresegljivi horizont našega časa, se pravi, horizont, ki ga ni mogoče prekoračiti v smeri kakega »zunaj«, poslednje opore realnega kot ne-podobe?

195

Ključni zastavek *Balkona*, a tudi emancipatorne politike in filozofije, ki vidi v politiki enega svojih pogojev, je zato po Badiouju konfrontacija, soočenje »vladavine podob z realnim upora« (PŠČ, 29). Tisto realno, ki naj bi bilo »zunaj po-

¹⁵ Jacques Lacan, *Les formations de l'inconscient, Le séminaire, livre V*, Seuil, Pariz 1988, zlasti strani 251-268. Cf. tudi slovenski prevod 14. poglavja, »Le désir et la jouissance«: »Želja in užitek«, *Problemi 5/6*, 2014, prev. Ana Žerjav Dussert, str. 21.

¹⁶ *Ibid.*

dobe«, je v *Balkonu* uprizorjeno kot upor delavcev, ki se odvija zunaj bordela. Novost Badioujevega branja je v tem, da vprašanje realnega neposredno povezuje z vprašanjem časa. To pojasni, zakaj Badiou enači upor kot figuro realnega, z življenjem oziroma s »čistim prezensom,« živo sedanjostjo. Realno, skratka, je samo tisto, kar se lahko izkazuje kot realna sedanjost. Čas upora je realni čas, sedanjost kot realna, ki se manifestira v kontradiktorni dvojnosti temporalnosti trenutka in trajanja. Ta dvojnost je na neki način že prevod v temporalne termine dveh figur realnega v polju politike: realno, ki se manifestira kot izbruh besa, in realno kot neskončnost potrpljenja, ki pa mu vedno grozi nevarnost prenehanja. Samo realno ne traja po nekakšni inerciji. Za trajanje realnega je potrebna intervencija druge instance. Vlogo te instance, ki vzpostavi razmerje med realnim in trajanjem, Badiou pripisuje želji, natančneje, želji po absolutu. Realno kot potrepljenje bi lahko razumeli kot manifestacijo nepopuščanja glede želje po absolutu, natančneje, nepopuščanje glede absolutnosti vzroka želje.

Po Badiouju je »razmerje oziroma ne-razmerje med čisto dogodkovno zunanjo stjo in poljem podob« (PSČ, 30) ključno, ker dogodku, čigar moč je zgolj potencialna, nekaj latentnega, vedno grozi nevarnost, da se bodo njegovi učinki v situaciji izgubili »v neki reprezentaciji brez misli« (PSČ, 30) Natančneje, problem, ki ga uprizori Genet v *Balkonu* in ki ga mora rešiti emancipatorna politika zlasti v času dogodkovne pozabe, je problem konfrontacije dveh modusov temporalnosti, temporalnost realnega in temporalnost podob. To soočenje je artikulirano kot razmerje – nerazmerje med tem, kar Badiou poimenuje »potrpežljivost realnega« in »neučakanim vzburjenjem,« ki nam ga vsiljujejo podobe, ko nam narekujejo brezglavo beganje od ene novosti do druge, kot smo navajeni menjavati gadgete drugega za drugim, kot pač prihajajo na trg. Ko gre za razmerje oziroma nerazmerje med redom imaginarnega in redom realnega, je sodobnemu subjektu lahko edini kompas vprašanje prisotnosti ali odsotnosti »želje, ki bi jo porajalo realno, ne pa podobe« (PSČ, 30). V kontekstu *Balkona*, ki je kontekst možnosti ali nemožnosti upora, je želja, katere prisotnost oziroma odsotnost je treba šele ugotoviti, želja revolucije. Tu gre, skratka, za nefantazmatsko »željo po absolutu« (PSČ, 31), željo, ki se lahko odtegne primežu podob, ker jo vodi absolutnost njenega objekta. Toda pogoj za to, da željo motivira realno oziroma, kar pomeni Badiouju isto, pogojenost želje z realnim je, da prelomi s podobami, ki jih vsiljuje čas.

Za Badiouja, kot razume Geneta, je razmerje med realnim in podobami dramatično zaostreno tudi zato, ker v nekem radikalnem smislu ni nedolžne, neškodljive podobe. Ni mogoče ločiti med »slabimi«, ideološkimi podobami, ki nas slepijo, zavajajo, in »dobrimi«, revolucionarnimi podobami, ki nas osvobajajo. Problem je podoba kot taka, ker tudi podoba, kakršna je pesniška, ubije tisto, kar hoče oživeti. Parafrazirajoč Lacana, Badiou zato zatrdi, da je »podoba uboj čiste sedanjosti« (PSČ, 31), kajti v hipu, ko je realno ujeto v podobo, še zlasti, če gre za nostalgичno fantazmatsko željo, je realno izgubljeno. Identificirati podobe sedanjega časa zato nujno implicira identificirati tisto, kar nima podobe, realno same sedanjosti, ki ji Badiou pravi »sedanjost sedanjosti« (PSČ, 31). Sedanjost sedanjosti je figura realnega, ker onemogoča neposreden dostop in zahteva dezimaginarizacijo. Toda prav na tej točki se vzpostavi nekakšna paradokсна konvergenca med realnim našega časa in golo oblastjo. Tudi oblast je v nekem smislu »golo realno«, kot zapiše Badiou. Paradoks oblasti kot instance realnega je namreč v tem, da »realno oblasti«, realno v pomenu, da je vsaka oblast v sedanjosti, ne da bi zato bila tudi »podvržena podobam te sedanjosti« (PSČ, 31sq). Oblast, bi lahko rekli, ne more ne biti realno, po svoji strukturi nujno sodi v register realnega. Toda obenem je realno, ki pa se mora, če naj še funkcionira, skrivati za zavajajočo »obscenostjo podob demokratičnega in tržnega sveta« (PSČ, 31). Gola oblast kot ena od figur realnega našega časa se od želje, ki se ravna po realnem, ker meri na absolut, ne osvobaja od podob, pač pa na njih parazitira kot orodju, ki jamči za njeno ohranjanje. In prav ta moment realnega oblasti sodobni demokratični imaginarij zakriva.

Ves pomen in hkrati sodobnost *Balkona* je za Badiouja torej v tem, da nekaj pove o našem času, natančneje, o možnosti ali nemožnosti preloma, izstopa iz imaginarija našega časa. Kajti tisto, kar naj bi tak izstop omogočilo, upor, je v *Balkonu* prikazano kot upor v zadnjih zdihljajih. In celo eden njegovih voditeljev resignirano ugotavlja, da »nobena resnica ni bila mogoča«. ¹⁷ V nasprotju s tem pesimističnim sklepom, h kateremu nas napeljuje tudi Genet, namreč, da v svetu, v katerem ni mogoča resnica, tudi revolucija, ki naj bi povzročila prelom s svetom, ni mogoča, pa Badiou vztraja ne le na nujni spregi realnega in resnice, kot Genet, temveč tudi na njeni prihodnji možnosti. Od tod je mogoče začrtati neko temeljno razliko med relanim gole oblasti in političnim realnim. Če realno nikdar ne nastopa »osebno«, kot ono samo, ampak je vedno sparjeno z neko

¹⁷ Navedeno po Alain Badiou, *op. cit.*, str. 32.

drugo instanco, je razlika med realnim gole oblasti in političnim realnim ta, da je spojeno s podobo, medtem ko je politično realno združeno z resnico kot neka-kšno antipodobo. V tej perspektivi lahko Badiou zatrdi, da upor, ki poteka zunaj bordela, ta »zunaj podobe« ni golo realno, ampak »realno kot resnica« (PSČ, 32). Ali, še drugače povedano, realno ni preprosto zunaj reda imaginarnega, realno, za katero gre, je najprej in predvsem »ustvarjanje politične resnice« (PSČ, 32, popr. prev.). Ključni nauk, ki ga prinaša *Balkon*, pa je, da ravno ta resnica manjka in da bo posledično tudi realno kot zunaj podobe ali prelom s podobo potonilo v podobe sveta, ki se mu upira.

V nasprotju z Genetom, a tudi z Lacanom, zlasti poznim Lacanom, Badiou še vedno vidi možnost realnega v politiki, možnost artikulacije realnega neke situacije in kreacije neke nove, »večne« resnice, neke inovacije, ki bi bila pridobitev za vse čase. Za filozofijo, ki jemlje politiko kot svoj pogoj, torej kot eno od poti izstopa iz reda imaginarnega, je vprašanje, ki ga razbere v *Balkonu*, vprašanje možnosti ustvarjanja političnih resnic, ki bi se odtegnile podobam. Nekoliko poenostavljeno povedano, temeljno vprašanje *Balkona* in našega časa je, ali je mogoča izjema glede na red podobe? Vendar pa končni nauk *Balkona* ni dezimaginarizacija, pač pa resignacija. *Balkon* na koncu uprizori popolno zmagoslavje podob, ker uporniki, potem ko spodleti upor, tudi sami podležejo moči podob, natančneje, »podobi gole oblasti« (PSČ, 35), kar potrjuje Genetovo historično hipotezo, če smemo tako reči, da je temporalnost zgodovine organizirana kot neskončno kroženje, kot režim nujnosti, ki izključuje drugo nujnosti, namreč kontingenco. *Balkon* nas utrjuje v pripričanju, da se »ne more zunaj grobnice sanj zgoditi prav nič« (PSČ, 35), skratka, da so sanje samo sanje. Sklep, ki ga je mogoče izvleči iz uprizoritve delovanja podob časa v *Balkonu*, je namreč podoba časa kot vrnitev reprezentacije. Ali, še drugače, »edina večnost je krožnost« (PSČ, 36), ki pa jo proliferacija podob zakriva. V tej luči se pokaže, da je tudi želja, v prvi vrsti želja po revoluciji, po prelomu s tu in zdaj, zgolj navidezni prelom, dejansko pa ponovni začetek, začetek, ki se nenehno ponavlja, s čimer pa ravno zakrije, da je »vznik moči, le da se moč predstavi kot podoba« (PSČ, 36).

V Genetovi teoriji zgodovine bi lahko videli nekakšen embrionalni zametek Lacanove teorije diskurzov kot permutacijo matric družbene vezi. Genetova teorija je strukturalistična v pomenu, da izhaja iz opozicije med dogodkom in strukturo oziroma družbenim redom. Za družbeni red, če ga razumemo v pomenu Rancièrove policije, to je, matrice razporejanja teles glede na vnaprej predvi-

dena mesta, bi vsi morali zasesti dodeljena jim mesta, vsi bi morali biti na svojem mestu. Iz te perspektive gledajoč, upor ni radikalna diskontinuiteta, prelom z obstoječim, pač pa zgolj priložnost, da druga telesa zasedejo ta mesta, toda sama mesta ostajajo na svojem mestu. Taka teorija dogodka je izvirno spacialna. Dogodki so dogodki za strukturo oziroma so dogodki strukture, spremembe so zgolj imanentno strukturne. V tej perspektivi, ki je obenem tudi perspektiva poznega Lacana, se vsi poskusi izhoda, naj gre za upor ali revolucijo, vsak poskus emancipacije, kažejo kot to, kar so, namreč zgolj sanje, *rêve-olution*. To, kar se je sprva kazalo kot točka ali trenutek možne prekinitve, upor, revolucija, se izkaže za golo ponavljanje istega, za permutacijo znotraj nespremenljivega okvira, vrtenje v krogu, iz katerega ni nobenega možnega izhoda. Ključno vlogi pri tej organizaciji nemožnosti preloma ima pri Genetu, kot ga povzema Badiou, podoba. Politično polje je organizirano kot polje podob, a tako, da za podobo ne obstaja nič, kar bi ji uhajalo. V nekem radikalnem smislu ni nobenega »zunaj podobe«. Za podobo ni nobene točke realnega-nemožnega. To tudi pojasni, zakaj nas upor, ki se sprva prezentira kot zunaj podobe, ne more prebuditi, pač pa nas lahko samo ponovno uspava. Med sanjami in realnostjo je kontinuiteta in ne prelom. Preprosto povedano, Genetov zgodovinski nauk je, da so revolucije dozdevki, lažni novi začetki, pomenijo vedno isto oziroma so vračanje istega. Vsaka revolucija je nova priložnost za vzpostavitev reda, *law and order*. Sanje lažejo, ko obljublajo spremembo, možnost radikalno drugega.

Genetov pesimizem oziroma resignacija glede možnosti, bolje, nemožnosti revolucije se opira na specifično časovnost, ki je vezana na nujnost, kot je opredeljena v Lacanovi *Conférence de Genève*: »Do neke točke vedno sklenemo prezgodaj. Ampak ta prezgodaj je zgolj izognitev nekemu prepozno.«¹⁸ Tudi za Lacana, kot za Badiouja, je, ko gre za vprašanje časa, ključno razmerje med realnim in resnico: »Kaj je razmerje med realnim in resničnim? Resnica o realnem, če smem tako reči, je ta, da realno ... tu nima nobenega smisla (*sens*). Tu gre za dvoumje besede *sens* (smisel in smer). Kakšno je razmerje med smislom (*sens*) in tistim, kar se tu zapiše kot orientacija? Lahko postavimo to vprašanje in namignemo na odgovor, namreč da je to čas.«¹⁹ Genetov *Balkon* nam razgrne pojmovanje časa, kjer so vse spremembe, naj so še tako navidezno spektakularne, ujete v *status quo*. Možnosti so samo možnosti, ki jih dopušča izhodiščna matrica. Tisto, kar

¹⁸ Jacques Lacan, »Conférence de Genève sur le symptôme,« 1975, neobjavljen tekst.

¹⁹ *Ibid.*

je vnaprej izključeno, je nastop kontingentnosti, se pravi, dogodev neke nemožnosti, ki je nemožnost iz perspektive strukture, neke nove, neslutene možnosti, ki jo odpre vdor zunanjega realnega.

Narobe pa se možnost preloma s takim pojmovanjem časa, kot jo zagovarja Badiou, nakazuje v tistem, kar konstituira novost Lacanovega pristopa k problemu časa, namreč v artikulaciji modalne logike v terminih časa. V analizi narekuje nujnost vpeljave modalne logike ena tipičnih reakcij analizanta na svoje sanje, ko, denimo, reče: »Moje sanje bodisi ne pomenijo nič ali pa pomenijo zmerom isto«. Subjekt se situira v modalnost, ki ohranja stalnost, večnost. Če je enkrat bilo tako, bo zmerom tako. Gre za logično supozicijo, po kateri sta os preteklega in os prihodnjega homologni. Subjekt, ki vidi v svojih sanjah ponavljanje istega, pojmuje prihodnost po modelu linearnosti preteklosti. Toda pri tem ne smemo spregledati, da imamo samo v sedanosti iluzijo, da se vse možne prihodnosti reducirajo na eno. Ves problem je v tem, kako pokazati, da izjava: »če se je v preteklosti zgodil p, se bo tudi v prihodnosti vedno zgodil p,« ni nujna. Kako pokazati, da se lahko v možni prihodnosti, nezvedljivi na preteklost, zgodi tisto, kar krši subjektovo pravilo za izpeljavo: namreč ne p? Vključitev kontingentnosti zahteva ne le to, da odkrijemo simbolni red in njegovo organizacijsko načelo. Odkriti je treba tudi, da lahko simbolni red vpelje sekvence, zaporedja, za katere velja radikalna disimetrija med sedanostjo in prihodnostjo. Šele v luči te disimetrije dobi ves pomen pretekli prihodnjik v psihoanalizi. Analiza se opira na »aktualnost, ki ima v svoji sedanosti preteklo, predhodno prihodnost. Med to preteklostjo, ki je že, in tem, kar se projicira v prihodnost, se odpre vrzel, luknja, ki tvori nekakšen *caput mortuum* označevalca.«²⁰ Ta preteklost, ki je že, je v resnici čas sedanosti. Sedanost je točka preloma med preteklostjo, ki je linearna, in prihodnostjo, ki je razvejana. Toda sedanost je hkrati točka preobrata, trenutek, ko vsi možni svetovi postanejo eden. To je trenutek, ko se razvejana struktura preobrne v linearno. Obravnavati simptom ali pa dogodek v preteklem prihodnjiku pomeni vključiti ga že v čas, v časovno logiko, ki implicira možnost, da za subjekt obstaja hip pogleda, *insight*, nekaj, kar mu tako rekoč iz nič omogoči dati temu, kar se mu dogaja, drug pomen. Toda to je mogoče edino, če subjekt privoli v možnost prihodnosti oziroma v prihodnje možnosti. Ta možnost prihodnosti oziroma ta možnost prihodnje priložnosti se ne opira na naivno vero v boljšo prihodnost. To prihodnjo možnost oziroma možnost (dru-

200

²⁰ Jacques Lacan, *Ecrits*, Seuil, Pariz 1966, str. 50.

gačne) prihodnosti je mogoče izpeljati že iz strukture sekvence, ki je ni mogoče totalizirati in ki ostaja za zmerom brez pravila, *lawless* oziroma sekvenca prostih izbir, *free choice sequence*. V univerzumu, kakršen je naš, torej v univerzumu ne-vsega, v katerem ni mogoče konstituirati vsega, celote, totalnosti, je treba izhajati iz sekvenc, ki vključujejo luknje, vrzeli, presledke in znati z njimi rokovati.

Na tej podlagi lahko razumemo, zakaj lahko Badiou izvleče drugačen sklep iz »podob časa« kot Genet oziroma pozni Lacan. Če je problem vsakega časa, ujetega v moč podob, kako se iztrgati režimu podob, če naj se iztrga primežu oblasti, potem prvi korak, ki bi nas vodil k izhodu iz »zapora podob«, ni tisto, kar se nam spontano vsiljuje, namreč kritika dominantnega diskurza in oblasti, ki jo vzpostavlja, ampak analiza tistih subjektivnih mehanizmov, ki omogočijo našo privolitev v svet, kakršen je. Prekiniti neskončen cikel vračanja, nenehnih spodletelih začetkov, ki vodijo zgolj v ponovno utrditev oblasti, primeža podob časa, zahteva premik iz objektivnega (analize in kritike kapitalizma) v subjektivno: analizo tistega dozdevka oziroma tistega fetiša, če uporabimo Badioujev termin, ki je zanj »demokracija«, ker s svojo »lažno podobo zakriva golo oblast brez podobe« (PSČ, 35), tista spojka, ki poveže golo oblast s potrošniškimi podobami. Vprašanje demontaže ali zloma te spojke je toliko bolj žgoče v našem času, ki je po Badiouju čas med dvema svetovoma. Naš čas je namreč za Badiouja »intervalni 'danes'« (PSČ, 37). Demokracija je tudi sama »intervalni« označevalec, ki zakrije »našo pasivno željo po udobju« (PSČ, 37). Čas, katerega realno gole oblasti se manifestira kot neutrudljivi kapitalistični stroj, zahteva kot svojo subjektivno oporo poseben tip ali formo subjekta, tisto namreč, kjer subjekta vodi zgolj hotenje »vztrajati v svoji biti,« (PSČ, 38) oziroma vztrajati v svetu, kakršen je, vendar le s pogojem, da mu kapitalizem zagotavlja nenehno produkcijo potencialnih objektov želje.

Najbolj prepričljivo podobo intervalnega časa, kakršen je naš, se pravi časa, ki je zmožen oskrbeti dominantnemu tipu subjektivnosti zadovoljitev le v obliki presežnega užitka in v katerem je ideja preloma oropana vsake afirmativne podobe, časa, ki se kaže tudi sam kot večnost brez možnosti radikalne prekinitve, spremembe, najde Badiou v Ibsnovem *Cesarju in Galilejcu*. Zavest o intervalnosti časa uteleša po Badiouju cesar Julijan Apostat, tisti cesar namreč, ki se je lotil na prvi pogled brezumnega podviga: restavrirati poganstvo potem, ko se je rimsko cesarstvo že spreobrnilo v krščanstvo. A da subjekt ni bil slep za »norost« svoje geste, je razvidno iz tele izjave Ibsnovega Odpadnika: »Nekdanja lepota ni več

lepa, nova resnica pa še ni resnična.«²¹ Tako kot Julijan Apostat bi lahko tudi subjektivnost našega časa zatrdila, da je naš čas čas, ko »nekdanja revolucionarna politika ni več dejavna in ko nova politika s težavami preizprašuje svojo resnico« (PSČ, 39). Kot eksperimentatorji intervala smo tudi mi med dvema svetovoma, kjer eden počasi tone v pozabo, drugi pa se poraja fragmentarno.

Realno zgodovine

Na čem pravzaprav temelji opozicija med Genetovim in Badioujevim pojmovanjem zgodovine, pri čemer prvi ne vidi možnosti radikalnega preobrata, medtem ko drugi take preobrate razbira v preteklosti in verjame, da bo tudi v prihodnosti prihajalo do prelomnih dogodkov, ki bodo spočeli nov svet in nov čas? Tu bi nam bila lahko v oporo opozicija med lacanovsko in freudovsko teorijo dogodka. Za Freudovo teorija dogodka bi lahko rekli, da je paradokсна sinteza kontingentnega in nujnega. Natančneje, v sami kontingentnosti dogodka, manifestacij nezavednega, Freud razbere nujnost strukture. Zgled za to je histerični diskurz, ki ima po definiciji afiniteto z dogodki, s škandalom, z dogodki, ki se ne ravna po vnaprej postavljenih pravilih. Pravilo za dogodke histeričnega diskurza je ravno nasprotno: zmerom producirati dogodke brez pravila, deregulirane dogodke, nekonvencionalne dogodke. Lacan pa, nasprotno, izhaja iz primata diskurza gospodarja kot instance, ki zna rokovati s kairos, z nepredvidljivim, s tistim, čemur ni mogoče dati pravila. To omogoča Lacanu vzpostaviti povezavo med nezavednim in časom, za razliko od Freuda, za katerega je nezavedno imuno za časa oziroma ne pozna časa. Drugače povedano, nezavedno pri Freudu je druga razsežnost, ki ravno ni čas, ni temporalna, kot se kaže v avtomatizmu ponavljanja. Narobe pa ima pri Lacanu nezavedno bistveno afiniteto s časom, ker se vpiše v tok časa kot dogodek, lahko bi rekli celo: nezavedno je čas.

202

Opozicijo med lacanovsko in freudovsko teorijo dogodka bi lahko ponazorili – v razmerju do časa – kot opozicijo med nezavednim kot automaton in nezavednim kot tyche. Nezavedno kot tyche se prezentira kot lakuna, diskontinuiteta, nekaj, kar ne pride nikdar ob pravem času, kar proizvaja disruptivne dogodke, ki se v čas vpisujejo kot čiste kontingence. Toda ti nepredvidljivi, disruptivni dogodki se proizvedejo v redu automaton. Invariabilnost, konstantnost automaton nastopa kot prostor, kamor se vpisuje za nepredvidljivo. Ali še drugače: automaton

²¹ Navedeno po Alain Badiou, *op. cit.*, str. 39.

je predvideno mesto, zato da se lahko proizvede nepredvideno in nepredvidljivo. Moment dogodkovnega v nezavednem je za Lacana povezan s statusom nezavednega, ki ni ontičen, ampak etičen.²² Nezavedno se na ontični ravni vpisuje v manko. Prav v tem ontičnem manku postane nujna odločitev glede pomena disruptivnega dogodka. Ta odločitev je brezoporna, zaradi česar mora še le ustvariti mesto, kamor se bo vpisala. Bistven poudarek Lacanovega privilegiranja tyche kot figure nezavednega je, da je nezavedno pojmovano kot nerealizirano, ki se hoče realizirati, na kar opozarja tudi Lacanova sugestija glede angleškega prevoda termina nezavedno: »want to be«, kar bi lahko brali tudi takole: nezavedno ni, ne obstaja, vseeno pa hoče biti. Margina med nerealiziranim in realizacijo odpre margino za različne realizacije. Toda, dokler ni realizirano, je nezavedno v suspenzu, nedoločno, hkrati je podvrženo želji po realizaciji.

Problematika realizacije nezavednega zahteva preobrnitev Freudove temporalne perspektive: temeljna temporalna referenca nezavednega je preteklost, za Lacana pa je temeljna temporalna referenca nezavednega prihodnost. Freudovsko nezavedno konstituirajo prisile, ki so vpisane in programirane. Nezavedno se ne more spreminjati, je zapisani program. To, kar se ponavlja, je mogoče ponazoriti s formulami, ki programirajo subjekta. Nezavedno-dogodek, to je, virtualno nezavedno, ki ga je treba še določiti, pa se ne realizira naenkrat, realizira se v neki označevalni mreži, ki se razgrinja, za kar je potreben čas. Nezavedno kot tyche, dogodek zahteva vključitev temporalnosti, ki je popolnoma različna od temporalnosti ponavljanja. Temporalnost ponavljanja je temporalnost, kakor da bi šlo za prvič. Pri ponavljanju se to, kar se ponavlja, ne modificira, ne spreminja. Vsakič je kakor prvič. Nobena ponovitev ni modificirana glede na to, kar je pred njo, nobene povezave ni med tem, kar se ponavlja. To nezavedno ponavljanje je atemporalno, brezčasno ali večno. V tem oziru je ponavljanje izničenje, anulacija časa. A prav zato ponavljanje meri na jedro realnega, nekaj, česar si ni mogoče prisvojiti, čigar model je travma. Ponavljanje je tu treba brati kot ponavljanje izogibanja jedru realnega. Z nezavednim kot dogodkom pa je čas vključen v nezavedno. Nezavedno je preteklost, ki je aktivna v sedanosti, je preteklost, ki je prezentificirana in udejanjena. Tu gre za dinamiko realizacije nezavednega, ki ga lahko podpira le želja in vodi k trenutku sklepa, ki pa ni nikdar avtomatičen.

²² »Status nezavednega, za katerega vam pravim, da je tako krhek na ontični ravni, je etičen.« Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, CZ, Ljubljana 1980, str. 47.

Vključitev časa v realno zahteva modifikacijo statusa realnega. Ali, bolje, ločiti je treba dva pojma realnega: realno, ki je artikulirano na modalnost nujnega in na stalnost zakonov, ki se jim ne moremo izogniti – to je realno po modelu nadjaza – in realno, ki je artikulirano na modalnost kontingentnega – to je realno po modelu disruptivnih dogodkov. Za Lacana je ključna prav artikulacija realnega in nemožnega, realnega kot tistega, česar ni mogoče simbolizirati. Toda dostop do te razsežnosti odpre sporadično proizvajanje disruptivnih dogodkov nezavednega, s čimer se odpre tudi perspektiva povezave realnega in kontingence.

Paradoks razmerja med automaton in tyche bi lahko osvetlil podobno kompleksno temporalno razmerje med zgodovino in dogodkom, na katerem temelji Badioujevo pojmovanje dogodkovne zgodovine. Obenem pa ta artikulacija omogoča razmejitev Badioujeve koncepcije dogodkovne zgodovine od dveh še dandanes paradigmatških pojmovanj dogodkovne zgodovine: judovskega in krščanskega.

Judovstvu oziroma krščanstvu je lastno to, da v zgodovino vpeljeta temporalnost dogodka. Zgodovino skandirajo nepozabni dogodki, ki imajo transformativne učinke, ker spremenijo nekaj na substanci same biti. Dogodkovnost vpelje v zgodovino specifično temporalnost, ki je prelom z zgolj kronološko zgodovino, zgodovino trajanja kot kronološkimi, linearnimi beleženjem vsega, kar se je primerilo v nekem obdobju. Judovska in krščanska koncepcija časa in zgodovine sta v marsikaterem oziru radikalno nasprotujoči si pojmovanji, vendar imata podobno izhodišče. Obe pojmovanji časa pretrgata z linearnostjo časa. V obeh primerih gre za subjektivni čas, ker izhajata iz nekega dogodka oziroma dejanja, naj gre za zločin ali za vstajenje, ki je ireverzibilno in se kot tako ne more vključiti v kronološki, linearni čas, ki zgolj beleži spremembe. V obeh primerih se je tisto, kar determinira zgodovino in naše pojmovanje časa, že zgodilo, tako da bi lahko rekli, da živimo v sekvenci posledic tega, kar se je zgodilo: bodisi nepozabni zločin (iztrebljenje Judov) in posledično absolutna obsodba tega zločina, ki ostaja kot nekakšna nezaceljiva vrzel v zgodovini in narekuje zapoved spominjanja, bodisi odrešitveno dejanje – Kristusovo žrtvovanje – ki odpre možnost za generično odrešitev človeštva. V obeh primerih neki radikalni dogodek, ki se ne neha zapisovati, vzpostavi red nujnosti, ki ne dopušča prostora za kontingentnost. V tej perspektivi bi ju lahko brali kot dva odgovora na vprašanje: Kakšna je zveza med časom in realnim? Pri Lacanu je nemožno opredeljeno kot tisto, kar »se ne neha ne zapisovati«, pri čemer ta formulacija »ne neha« že vpe-

ljuje problem časa, natančneje, vpeljuje čas kot ponavljanje. Naše vprašanje bi zato morali preformulirati, in sicer takole: kakšna je zveza med časom, pojmovanim kot ponavljanje, in realnim, ki je zmerom *lawless*,²³ brez reda in pravila?

V odgovoru na to vprašanje bomo izhajali iz Badioujevega krajšega komentarja Ricoeurjeve knjige *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.²⁴ V njem Badiou opredeli sedanji ideološki trenutek kot spopad med dvema vizijama zgodovine in časovnosti: krščanske in judovske. Na eni strani je krščansko pojmovanje vpisa subjekta v čas in zgodovine subjekta, ki izhaja iz odrešitvenega dogodka, ki je prelomil zgodovino sveta na dvoje in odslej zahteva, da nič, kar se primeri, ne more biti odtegnjeno odpuščanju in pozabi. Na drugi strani je judovsko pojmovanje te artikulacije subjekta na čas, ki se opira na nepozabni Zakon in zahteva absolutno sodbo ali, rajši, obsodbo iztrebljenja Judov kot strahotnega zločina, ki ne dovoljuje pozabe in hkrati zapoveduje njegovo večno spominjanje. »Dolžnost spominjanja«, ki ohranja v samem tkivu zgodovine nezaceljivo rano, zgodovino podredi etični, se pravi, transhistorični normi. Med imperativom spominjanja, ki prepoveduje samo možnost pozabe, in krščansko odrešitvijo, ki, nasprotno, absolutno možnost pozabe zapoveduje, se lahko vzpostavi samo nerazrešljivo protislovje. V zadnji instanci je edini izhod izbira med tema dvema subjektoma: subjektom Zakona in subjektom vere.

Za Ricoeurja je krščanska vizija že zmagala, kar je razvidno že iz tega, da vprašanje subjekta postavlja izključno kot vprašanje možnosti ločitve subjektive identitete od zločinskega dejanja, ki ga je mogoče pripisati temu subjektu – sicer odpuščanje in s tem možnost pozabe ne bi bila mogoča. To vprašanje ločitve med identiteto agensa in zločinskostjo dejanja je ključno. Če naj bi imel dogodek odrešitve kakšen smisel, je nujno, da vsa singularnost subjekta ostaja ujeta v ekonomijo odrešitve, kar pomeni, da je subjekt virtualno ločljiv od njegovih najbolj zavrnjenih dejanj.

Ricoeurjevo izhodišče je namreč pravno vprašanje, ki ga Badiou formulira takole: »Ali je mogoče zločinsko dejanje ločiti od identitete krivca?« (SSCPR, 92) Ločitev, za katero gre tu, je ločitev med identiteto subjekta in moralno ali pravno

²³ Jacques Lacan, *Le Séminaire ; Livre XXIII ; Le Sinthome*, Seuil, Pariz 2005, str. 137.

²⁴ Alain Badiou, »Le sujet supposé chrétien de Paul Ricoeur« v: *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, La fabrique, Pariz 2013. (V nadaljevanju SSCPR.)

opredelitvijo njegovega dejanja. Za Ricoeurja je ta ločitev mogoča in celo nujna, ker je možnost take ločitve ali razveze pogoj možnosti odpuščanja. Subjekt nastopi šele »kot subjekt, čigar vsa bit je v krivdi ali nedolžnosti« (SSCPR, 92). Z drugimi besedami, za Ricoeurja se vprašanje subjekta, natančneje, njegove identitete in možnosti ločitve te identitete od subjekta postavi šele z moralno sodbo, toda obenem je ta dilema že nevtralizirana.

Prav možnost ločitve agensa od njegovega akta je hkrati ključni zastavek spora med Ricoeurjem in Derridajem. Pravi nasprotnik teorije odpuščanja in pozabe je teoretik nepozabnega zakona in zato nezastarljivosti zločina, namreč Derrida, ki je v *Le siècle et le pardon*²⁵ vztrajal, da je z ločitvijo krivca od njegovega dejanja odpuščeno drugemu subjektu in ne tistemu, ki je dejanje dejansko zagrešil. Oziroma, kot zatrdi Derrida: »odpuščeno ni krivcu kot takemu«. Ricoeur odgovori z aristotelovsko teorijo potencialnosti oziroma možnosti. Ključna poanta te teorije je, da subjektivno dejanje ne izčrpa vsega, kar je v subjektivni moči, vsega, česar je zmožen. Identiteta subjekta je prav v tej zmožnosti. Zato Ricoeur zavrne Derridajev ugovor: subjekt, ki mu je odpuščeno, je isti, toda potencialno drugi, ne pa neki drugi. V čem je poanta te distinkcije? Ni dovolj ločiti med dejanjem in potencialnostjo, v sami potencialnosti oziroma zmožnosti delovanja je treba ločiti zmožnost in udejanjenje oziroma realizacijo. Ta razdružitev pomeni, da zmožnost angažiranja moralnega subjekta ni izčrpana z njenimi različnimi inskripcijami v tek sveta. Ta razdružitev izraža namreč verovanje v zmožnost subjektive samoregeneracije.²⁶ Ključna za Ricoeurjevo celotno operacijo je temeljna disimetrija med zmožnostjo in dejanjem, med zločinskimi, celo nezaslišanimi realizacijami, in zaupanjem oziroma verovanjem v subjektivno zmožnost za odrešitev.

206

Odpuščanje namreč dopušča, da »krivca jemljemo kot zmožnega drugega kakor njegovih zločinov in grehov. Vrnjena mu je zmožnost delovanja in... nadaljevanja. ... Te obnovljene zmožnosti se polasti obljuba, ki projicira delovanje v prihodnost. Formula te osvoboditvene besede ... je: vreden si več kot tvoja dejanja.«²⁷ Ključni zastavek v krščanskem pojmovanju časa je namreč, da mora zmerom obstajati možnost za to, da je subjekt odrešen, ne glede na njegova dejanja.

²⁵ Jacques Derrida, *Le siècle et le pardon*, Points-Seuil, Pariz 1999.

²⁶ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Pariz 2000, str. 638.

²⁷ *Ibid.*, str. 642.

Edino tako lahko krščanska ekonomija odrešitve velja večno in univerzalno. (SSCPR, 94sq) Ali, z drugimi besedami, subjekt spomina in zgodovine je lahko ločen od svoje identitete, ker je že vnaprej konstituiran kot krščanski subjekt, to je, kot subjekt, ki mu je na voljo neizčrpen vir odpuščanja in pozabe. Zato, kot upravičeno opozarja Badiou, gola zmožnost delovanja v njeni nedoločnosti sicer ni zmožnost drugega subjekta, kot je zatrjeval Derrida, toda ravno tako ni nekaj, kar bi subjekt singulariziralo oziroma in v nasprotju temeljno Ricoeurjevo tezo ni artikulirana na identiteto subjekta. Ali, še natančneje, ne določa, »ne identificira ne istega ne drugega« (SSCPR, 96). Če je subjektu odpuščeno njegovo dejanje, kakršno koli že je, zato da bi afirmirali to neidentiteto v osrčju identitete kot konstitutivno za subjekta, potem bi lahko rekli, da »*ni odpuščeno nikomur posebej*« (SSCPR, 96), nikomur v njegovi vsakokratni singularnosti. Se pravi, da odpuščanje v zadnji instanci meri na tisto, kar je v vsakomur mogoče izolirati kot generično človeštvo. Ali še: odpuščanje zadeva generično v vsakomur. Odpuščanje je v nekem smislu inverzna operacija »izvirnega greha«, ki ravno tako zadene vsakogar brez razlike. Je greh, ki so ga zagrešili vsi, se pravi, nihče posebej.

Badioujeva rešitev je preobrnitev perspektive: »izhajati je treba iz dejanja kot edine realne točke subjektive identitete« (SSCPR, 96). Ricoeur je prisiljen mobilizirati aristotelovsko teorijo potencialnosti in aktualnosti, ki je razumljiva edino iz perspektive vnaprej določene smotrnosti subjekta. Zmožnost oziroma potencialnost je naravnana na svoje lastno dobro, v zadnji instanci se orientira po Dobrem. Če se dejanje od Dobrega odvrne, je to zgolj akcidentalno, morda celo rezultat nesrečnega naključja, toda kot tako ostaja nekaj indiferentnega in nebistvenega iz perspektive zmerom odprte možnosti za dobro delovanje. To je ključno za ekonomijo odrešitve. Učinek tistega, kar je ireverzibilni dogodek za krščanstvo, dejanski prihod Odrešenika, je vzpostavitev univerzalne pogojevnosti za možnost odrešitve. Ta dogodek, ki se je za kristjana dejansko zgodil, omogoča ločitev zgodovine od spomina: gre za dogodek, ki se odteguje spominu, je dogodek, ki se ga ne nihče spominjati, kar osvobodi zgodovino dolžnosti, zapovedi spominjanja. Kristusova žrtev je dogodek, ki je prelomil zgodovino sveta na dvoje, je kot tak zgled čiste projekcije, ki resorbira čas v večnost, nalaga nam dolžnost verovanja in zvestobe, ki sta vedno v sedanjosti. Ricoeur mora povezati subjektivno identiteto s čisto potencialnostjo in zmožnostjo, ker mu edino ta povezava omogoča sintezo evangelijskega sporočila in filozofske teorije odgovornosti.

Badiou v nasprotju z Riceurjem pa vztraja, da obstajajo zgolj človeške živali, katerih nobena žrtev, razen tistih, ki so omogočile, da obstajajo nekatere resnice, nima za referenčno točko »generično dušo« (SSCPR, 97). To obenem pomeni, da lahko človeške živali postanejo subjekti, vendar v zmerom singularnih okoliščinah. V zadnji instanci jih »kvalificira za subjekte zgolj njihovo dejanje in način, kako vztrajajo v posledicah tega dejanja« (SSCPR, 97). Zato po Badiouju ni mogoče trditi, tako kot Ricoeur: »Več si vreden od tvojih dejanj«. Nasprotno, treba je zatrditi: »Zgodi se, redko, da so tvoja dejanja več vredna od tebe.« (SSCPR, 98)

Badiou in Ricoeur izhajata iz subjekta kot sečišča končnosti in neskončnosti oziroma večnosti in trenutka, sečišče, ki se je vzpostavilo z dogodkom. Toda Badioujeva specifična artikulacija teh temporalnih modusov je bližja Kierkegaardu, ki ga hvali v *Logikah svetov*, kot Ricoeurju. Tudi za Kierkegaardu je subjekt stična točka trenutka in večnosti oziroma, v njegovih terminih, »sinteza časnosti in večnosti«²⁸. Toda nismo že taki, na ravni človeške živali, to šele postanemo, zahvaljujoč dogodku oziroma dogodek je priložnost, ki človeški živali omogoči, da postane to, kar je kot subjekt. Nobena človeška žival ne more zase trditi: sem subjekt dogodka. Pač pa to lahko šele postane, če izvršuje dejanja, sprejema izbire, odločitve, ki izpričujejo zvestobo dogodku. Taka dejanja torej ne le, da niso ločljiva od subjekta, ampak ga kot subjekta šele konstituirajo. Tesnoba badioujevskega subjekta izvira iz tega, da ve, da lahko postane, kar je, edino če dela izbire v luči dogodka. V takem dejanju izbire, ki subjekta postavlja pred neko radikalno izbiro ali/ali, subjekt postane, kar je, edino, kolikor mu uspe prispevati k temu, da se v okviru končnega, historično situiranega konteksta, vzpostavi neskončna, večna resnica. Tako dejanje izbire nima nobenega jamstva, nobene gotovosti, ker je sinteza končnosti in neskončnosti izkušena kot naloga oziroma »zvestoba«, če uporabimo Badioujev lastni termin, vendar brez opore v božjem Drugem, kot velja to pri Kierkegaardu.

²⁸ Soren Kierkegaard, *Pojem tesnobe*, prev. Primož Repar, Slovenska matica, Ljubljana 1998, str. 108.

Rok Benčin*

Možni svetovi in nemožna pripoved: od Leibniza do Prousta

Uvod

Svet – kot predstavo, idejo ali koncept – v filozofiji srečamo zelo pogosto, a praviloma nastopa v stranski vlogi, v senci subjekta in objekta, biti, substance ali zgodovine. Prikazati filozofski historiat »sveta« bi bila zato težka naloga, saj ne bi šlo ne za prikaz notranjega razvoja enega temeljnih pojmov ne za pogled s strani, ki bi filozofijo soočil s povsem zunanjim elementom. Po vsej verjetnosti je mogoč le kot selektivni in interpretativni zgodovinski prerez z vidika konstrukcije koncepta sveta v filozofski sodobnosti.¹

Konstrukcijo sodobnega koncepta sveta pa po eni strani otežuje dejstvo, da se je filozofija več kot stoletje odvrčala od vsakršnega pojma totalitete. Nekateri so v tem videli neskladje s sočasnim procesom globalizacije, v katerem se je ekonomska in kulturna realnost sveta dokončno utrdila v totalnem sistemu, toda filozofija je s konceptualiziranjem tega, kar totaliteti uhaja, vendarle skušala reflektirati delitve, ki jih sproža globalizirana realnost. A po drugi strani morda prav odvrnitev od totalitete in s tem »konec velikih pripovedi« filozofiji omogoči misliti svet – ko se umaknejo metafizični okviri in ustavijo poteki zgodovine, ostane le še »svet« kot prazni pojem celote in skupnega.

Ni torej gotovo, ali »konec velikih pripovedi« za filozofijo pomeni konec ali začetek »sveta«. Sintagmo Jeana-Françoisa Lyotarda pa sem uporabil tudi z namenom, da bi odprl vprašanje razmerja med svetom in pripovedjo. Sočasno z odvrnitvijo od totalitete je namreč naraslo tudi filozofsko zanimanje za moderno pripovedništvo, predvsem z vidika preloma s tradicionalnimi narativnimi strukturami. V globalizirani, transportno in komunikacijsko povezani realnosti, ko svet tako rekoč prvič postane »predmet možnega izkustva«, literarno izkustvo

209

¹ Takšna je tudi nedavna knjiga Seana Gastona, *The Concept of World from Kant to Derrida* (Rowman & Littlefield, London in New York 2013), katere zgledni pregled klasikov očitno naddoloča specifični dekonstruktivistični vidik.

nasprotno zabeleži tisti »bankrot reprezentacije«, ki ga Gilles Deleuze postavi za pogoj modernega mišljenja.²

V nadaljevanju zastavljam tri vprašanja: 1) kakšni so zastavki sodobnih konceptualizacij »sveta«, 2) od kod trajen interes filozofije za moderno prozo in 3) na kakšen način obe problematiki osvetljuje druga drugo. V zvezi s prvim vprašanjem bom izhajal iz treh sodobnih interpretacij pomena Leibnizeve problematike možnih svetov pri Deleuzu, Giorgiu Agambenu in posebej pri Alainu Badiouju. V zvezi z drugim pa se bom skliceval predvsem na nedavne tekste Jacquesa Rancièra, v katerih avtor trdi, da še vedno živimo v času velikih pripovedi (katerih narativno strukturo je utemeljil že Aristotel), ki obenem določajo skupni svet in njegovo delitev, v modernem pripovedništvu pa najde drugačen narativno-časovni model, ki ga razbira tudi v praksah emancipatorne politike. Razpravo bom zaokrožil z očrtom koncepta fikcijskega sveta, pri čemer bom izhajal iz Proustovega *Iskanja izgubljenega časa*.

Leibniz danes: od kozmosa do kaozmosa

Svetovno-zgodovinske pripovedi, po katerih zadnjih sto let posega filozofija, lahko v grobem razdelimo na dve idealni vrsti, ki pa sta praviloma prepleteni. Prva je pripoved o izgubi, značilna predvsem za fenomenološko tradicijo. V običajni različici je to pripoved o vzponu in padcu metafizike, ki je zastrla tisto izgubljeno in nas pahnila v trajno krizo smisla, iz katere še nismo izšli. Druga tradicija – kamor lahko uvrstimo Frankfurtsko šolo in t. i. poststrukturalizem – veliki zgodbi izgube zoperstavlja »male« zgodbe prelomov: smisel ni pahnjen v epohalno krizo, zato pa lahko v zgodovini zasledimo dramatične ali komaj opazne menjave aparatov, ki smisel proizvajajo. Prelom ni izguba, ampak nova porazdelitev tega, kar je smiselno in kar je nesmiselno, kar je po novem omogočeno in kar ni več mogoče.

210

Prvi tip pripovedi prinaša skušnjava misliti svet v luči njegove izgube, izguba pa implicira ponovno najdbo, odprtje nekega izvirnejšega smisla. Tako Heidegger govori o »omračit[vi] sveta« (skupaj z begom bogov, uničenjem zemlje in poma-sovljenjem človeka), ki se ji lahko zoperstavimo šele s ponovno »uskladit[vijo] z

² Cf. Gilles Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, prev. Samo Tomšič et al., Založba ZRC, Ljubljana 2011, str. 29.

močjo biti«. ³ V nadaljnjem razvoju fenomenologije izguba in najdba sovpadeta. Jean-Luc Nancy tako izgubo sveta in smisla (ki imata isto strukturo) izenači z njunim resničnim odprtjem. ⁴

Zgodbi o izgubi sveta in najdbi smisla se lahko izognemo tako, da dejanski svet sam definiramo kot neke vrste izgubo. Kadar totaliteto razumemo v smislu mitičnega kozmosa, religioznega stvarstva ali metafizičnega univerzuma, svet sam ne nastopi kot problem. Zunaj teh okvirjev (za katere nikakor ni nujno reči, da so »izgubljeni«) pa ostaja svet kot ime nujne, a nemogoče totalitete, torej kot ideja uma v kantovskem smislu. Idejo (dejanskega) sveta lahko na tej sledi razumemo kot ničelno točko metafizike: kot neodpravljlivo idejo celote, ki pa je ne more zaključiti nobeno načelo, ali kot neodpravljlivo idejo skupnega, ki pa si ga ne morem zares deliti z drugimi. Dejanski svet je to torej to, kar je, in kjer sem, a ne kot smiselna podlaga, ampak kot okvir, sestavljen iz antinomij.

Če pa se odpravimo po drugi poti in poskušamo poiskati temeljni prelom v do-
jemanju sveta, ne moremo mimo znanstvene revolucije. Alexandre Koyré znanstveno-filozofski prelom v 17. stoletju opiše kot »uničenje Kozmosa«, ko je

iz filozofsko in znanstveno veljavnih pojmov [...] izginilo pojmovanje sveta kot končne, sklenjene in hierarhično urejene celote [...], ta svet pa je nadomestil neomejen in neskončen univerzum, ki je povezan z identiteto svojih temeljnih sestavin in zakonov in v katerem so vse te sestavine postavljene na isto raven bivajočega. ⁵

Matematizacija univerzuma pa ni prevedljiva v medij predstave in sama po sebi ne implicira nobene metafizike. Z znanstveno revolucijo se torej odpre razcep med vednostjo in predstavo pa tudi med znanostjo in filozofijo. Brez spuščanja v tedanje razprave, v metafiziko znanstvenikov in znanost metafizikov, zaključimo le, da je posledica tega preloma določena kontingentnost sveta, ki jo morda najboljše zabeleži Leibnizeva filozofija.

³ Martin Heidegger, *Uvod v metafiziko*, prev. Aleš Košar, Slovenska matica, Ljubljana 1995, str. 38, 42.

⁴ Cf. Jean-Luc Nancy, *Le Sens du monde*, Galilée, Pariz 2001.

⁵ Alexandre Koyré, *Od sklenjenega svet do neskončnega univerzuma*, prev. Božidar Kante, ŠKUC: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 1988, str. 12.

Leibnizeva ontologija v nasprotju z Descartesovim dualizmom in Spinozinim monizmom temelji na mnogoterosti posameznih substanc ali »monad«, ob čemer se zastavlja vprašanje, kako množstvo monad tvori enoten svet. Po Leibnizu ima Bog pred sabo neskončno možnih svetov (kombinacij monad), ki jih mora razvrstiti po stopnji njihove popolnosti in izbrati najboljšega med njimi. Leibnizevi naporji so usmerjeni k temu, da bi pokazal, kako božja izbira kljub neskončnemu številu možnosti ni niti najmanj naključna.⁶ Mnogoterost je Leibnizu uspelo zadržati v okvirih predstavljivega reda, zaradi česar ga je Foucault upošteval kot ključno figuro klasične, »reprezentacijske« misli.⁷

Leibniza torej privzemamo kot prelom v filozofskem mišljenju sveta, v katerem pusti sled kontingentnosti in mnogoterosti. To sled – sklicujoč se na Leibniza in obenem na literarne reference – vsak po svoje razvijeta dva sodobna filozofa, Deleuze in Agamben. Po Deleuzu je Leibnizeva filozofija in z njo barok »poslednji poskus, da bi ponovno vzpostavili klasični um in razporedili divergence kot možne svetove«. ⁸ Moderna misel to razporeditev poruši, kar pomeni, da se Leibnizeva mnogoterost možnih svetov začanja aktualizirati znotraj enega in istega sveta. »Divergentne serije v istem kaotičnem svetu začrtujejo poti, ki se nenehno cepijo, to je 'kaozmos', ki ga najdemo pri Joyceu, pa tudi pri Mariceu Leblancu, Borgesu ali Gombrowiczu.« ⁹ Deleuze se torej obrne k literarni prozi, da bi pokazal, kako se v enem svetu udejanji mnogoterost svetov ali kako se hkrati aktualizirajo nasprotujoče si možnosti (nekomposibilnosti).

A če Deleuze Leibnizevo urejeno razmerje med množtvom možnosti in eno dejanskostjo subvertira v korist presežka udejanjenja (možnost pa preobrazi v virtualnost), Agamben ubere obratno pot (sklicujoč se na neko drugo literarno figuro) z operacijo potencializacije ali »ozmoženja«. ¹⁰ Melvillov Bartleby s svojo formulo »*raje bi, da ne*« odgovarja na »nenehne tožbe« celotne piramide Leibnizevih možnih svetov, ki se z izjemo sveta na samem vrhu niso nikoli ure-

⁶ Cf. G. W. Leibniz, »Principi filozofije ali monadologija«, v: *id.*, *Izbrani filozofski spisi*, prev. Mirko Hribar, Slovenska matica, Ljubljana 2004, str. 131–150.

⁷ Cf. Michel Foucault, *Besede in reči: Arheologija humanističnih znanosti*, prev. Samo Tomšič in Ana Žerjav, Studia humanitatis, Ljubljana 2010, str. 81–82.

⁸ Gilles Deleuze, *Guba*, prev. Jana Pavlič, Študentska založba, Ljubljana 2009, str. 132.

⁹ *Ibid.*, str. 131.

¹⁰ Cf. Giorgio Agamben, »Bartleby ali o kontingenci«, prev. Samo Kutoš, v: *Bartleby: 'Raje bi, da ne'*, Mladen Dolar (ur.), Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2004, str. 116.

sničili, torej tožbe vsega, kar je »moralo biti žrtvovano, da bi bil dejanski svet tak, kakršen je«. ¹¹ Bartleby torej ni le zagovornik »obrnjene teodiceje«, ¹² ki ne opravičuje – kot pri Leibnizu – edinega obstoječega sveta, ampak vse ostale, ampak prihaja tudi kot »novi Mesija, [...] da bi rešil to, česar ni bilo«. ¹³

Na preobrat v mišljenju sveta, ki je pri Leibnizu navzoč, a potlačen, pa se sklicuje tudi Badiou, pri katerem najdemo tretji način soočenja z Leibnizevim problemom mnogoterosti svetov. Badiou v *Logiques des mondes* svoje koncepte večkrat sooči z njihovimi izvori pri velikih figurah iz zgodovine filozofije, a Leibniz je edini, s katerim primerja svoj koncept sveta. ¹⁴ Badiou ugotavlja, da je njegov koncept sveta strukturno analogen Leibnizevemu: 1) oba izhajata iz biti (Leibniz: monade; Badiou: množta-objekti); 2) svet je odgovor na vprašanje koherence pojavljanja biti (vnaprej določena harmonija; transcendental); 3) strinjata se tudi glede ontološkega neobstoja relacije (»monade nimajo oken«; svet ne določa sestave objektov). Razhajanje pa se (kot je opazil že Deleuze, pripomni Badiou) začne pri Leibnizevem vztrajanju pri moči enega (Boga), ki ukroti neskončnost. Danes moramo onstran Leibniza in enega »spet najti onto-logično korelacijo – ki nima druge opore kot samo sebe – med razsejano mnogoterostjo in pravilom, ki objektivira njene elemente«. ¹⁵

Badioujevi svetovi med fenomenologijo in politiko

Po izidu *Logik* »svet« postane tudi pomembna kategorija Badioujevih političnih intervencij (predvsem v knjigah iz serije *Circonstances*), čeprav povezava med svetom kot fenomenološko in svetom kot politično kategorijo ostaja nekoliko nejasna. Najbolj eksplicitno povezavo najdemo v *Le Réveil de l'Histoire*, kjer Badiou govori o »neobstoječih sveta« kot »ljudeh, ki so prisotni v svetu, a so odsotni iz njegovega pomena in odločitev o njegovi prihodnosti«. ¹⁶ Ti ljudje, ki so po svoji biti enaki z drugimi (ne kot nosilci človeškega bistva, ampak kot elementi indiferentnega množta množtev), so po svoji eksistenci oziroma po-

¹¹ *Ibid.*, str. 115.

¹² *Ibid.*, str. 122.

¹³ *Ibid.*, str. 120.

¹⁴ Cf. Alain Badiou, *Logiques des mondes: l'être et l'événement*, 2, Seuil, Pariz 2006, str. 343–348.

¹⁵ *Ibid.*, str. 348.

¹⁶ Alain Badiou, *Circonstances*, 6: *Le Réveil de l'histoire*, Lignes, Pariz 2011, str. 87.

javnosti izključeni. »Lahko bi rekli tudi, da je koncept biti ekstenziven (vsakdo se prezentira v enakosti z drugimi človeškimi živimi bitji), medtem ko je kategorija eksistence intenzivni predikat (eksistenca je hierarhizirana).«¹⁷ Realna sprememba sveta se zgodi takrat, »ko neobstoječe sveta začne obstajati v istem svetu z maksimalno intenzivnostjo.«¹⁸

Prehod iz fenomenologije v politiko s pomočjo koncepta »neobstoječega«, ki ima osrednje mesto tudi v *Logikah*, odpira problem »istega sveta«, v katerem neobstoječe pridobi maksimalno stopnjo pojavnosti. V *Logikah* je fenomenologija subjekta resnice namreč osredotočena na koncept »telesa«, definiranega kot »bit-mnoštvo, ki pod pogojem nekega dogodka nosi subjektivni formalizem, ki se z njim pojavi na nekem svetu.«¹⁹ Zastavlja se vprašanje, če je politični dodatek nujen tudi za samo fenomenologijo. Mora koncept telesa dopolniti koncept »istega sveta«? Če telo nosi pojavitev neobstoječega na *nekem* svetu, ki ni isti ali skupni svet, potem lahko za telo v slabšalnem smislu rečemo, da živi v *svojem* svetu, da torej nima univerzalnih konsekvenc, ki po Badiouju navsezadnje definirajo postopek resnice.²⁰ Konceptualizacija istega sveta pa je za Badiouja izziv, saj je njegova osnovna, tako ontološka kot fenomenološka predpostavka neobstoj celote/vsega.

Zdi se, da v to smer stopa koncept sveta v Badioujevi knjigi o Sarkozyju, kjer je trditev »obstaja en sam svet« postavljena kot »politični imperativ.«²¹ Nasproti prepričanju, da obstajata dva svetova, svet revnih in svet bogatih, ki ga vsiljujeta kapitalizem in vladajoča politika, ko zavirata prosto gibanje ljudi in sprejemata anti-imigracijske ukrepe, emancipatorna politika temelji na »performativni trditvi« oziroma odločitvi, da obstaja »poenoten svet človeških subjektov.«²² Obsto

¹⁷ *Ibid.*, str. 103.

¹⁸ *Ibid.*, str. 87.

¹⁹ Alain Badiou, *Logiques des mondes*, str. 606.

²⁰ Ta problem najdemo tudi v napovedi Badioujevih seminarjev, ki so v zadnjih letih potekali pod naslovom »Kaj pomeni 'spremeniti svet'?«: »Za vsakega akterja spremembe mora obstajati možna priča njegovega delovanja, neka nespremenljivost, ki omogoča reči, da je sprememba za neki Subjekt realna.« (Dostopno na <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/10-11.htm>.) Badiou sicer to nespremenljivost enači z bitjo (eno množstvo-bit se lahko pojavlja v več svetovih), toda morda poleg ontološke potrebujemo tudi fenomenološko (kvazi-)nespremenljivost.

²¹ Alain Badiou, *Ime česa je Sarkozy?*, prev. Miranda Bobnar, Sophia, Ljubljana 2008, str. 69.

²² *Ibid.*, str. 61, 55.

enega sveta torej po Badiouju ni evidenca (je celo njeno nasprotje), ampak nekaj takšnega kot kantovski ideal uma.²³ Transcendental sveta tokrat ne nastopa kot načelo izključitve, ampak diferencial neskončnih razlik: »Svet je transcendentno isti, ker so živa bitja tega sveta različna.«²⁴ Razlike v tem svetu niso zatirane, ampak »podredijo svojo negativno dimenzijo (nasprotje drugega) svoji afirmativni dimenziji (razvoj istega)«. ²⁵ Z vidika Badioujevega sistema »en svet« zastavlja vrsto vprašanj, na katera v tem članku ne moremo zadovoljivo odgovoriti: 1) kakšen je njegov status enosti/celote v filozofiji, ki eno/celoto vseskozi napada, 2) kakšen je status stalnosti političnega imperativa v filozofiji, ki poudarja dogodkovne prelome, 3) kako telo kot pojavnost resnice tvori svoj svet kot skupni/en svet in 4) kakšen je status transcendentala tega sveta, za katerega se zdi, da na ravni pojavnosti ponovi egalitarno mnogoterost biti (neskončne razlike)?

Omeniti pa moramo še eno dimenzijo Badioujevega ukvarjanja s pojmom sveta, in sicer priložnostne zapise ob komentarjih filozofskih del drugih avtorjev. V teh polemikah najdemo začasne in zasilne teze, ki jih lahko razumemo tudi kot ozadje kasnejšega izoblikovanja lastnega koncepta. Zapise iz devetdesetih let lahko povzamemo s tezo, da svet kot smiselna celota prikriva tako ontološko dejstvo netotalizabilne množtenosti kot dogodkovne prelome. Na tej točki tudi pomnožitev svetov ni rešitev, kot vidimo v Badioujevi recenziji knjige Barbare Cassin *L'Effet sophistique*, zapisani leta 1996:

Barbara Cassin sofistiko poveže s konsenzualno mnogoterostjo diskurzivnih iger, ki ustvarja svetove. [...] Filozofija pa v svojem prvem koraku uniči sam koncept sveta; zaveda se, kot se je zavedal tudi Lacan, da je svet le fantazma in da lahko šele z njegovim umikom ali porazom subtraktivno mislimo nekaj realnega.²⁶

Neuskladljivosti Badioujeve ontologije s konceptom sveta lahko sledimo nazaj vse do njegove recenzije Deleuzove *Gube* iz leta 1989, napisane v času izida pr-

²³ Vzporednico med Badioujevo »performativno trditvijo« in Kantovim idealom uma najemo pri Radu Rihi: »naša teza je, da je Kantova rešitev tretje antinomije strukturno analogna Badioujevi deklaraciji eksistence enega samega sveta«. (Rado Riha, *Kant in drugi kopernikanski obrat v filozofiji*, Založba ZRC, Ljubljana 2012, str. 46.)

²⁴ Alain Badiou, *Ime česa je Sarkozy?*, str. 64.

²⁵ *Ibid.*, str. 69.

²⁶ Alain Badiou, »Logology Against Ontology«, v: *id.*, *The Adventure of French Philosophy*, prev. in ur. Bruno Bosteels, Verso, London in New York 2012, str. 317.

vega dela *L'Être et l'événement*, v katerem se Badiou loti sistematične razgrnitve razlik med svojo in Deleuzovo filozofijo. Toda v tem tekstu je nakazana tudi možnost rehabilitacije koncepta sveta skozi njegovo artikulacijo s podogodkovnim postopkom resnice. Za razliko od Deleuza, ki dogodek povezuje s polnostjo sveta, Badiou dogodek definira ravno z njegovo ločitvijo od sveta. Toda, dodaja Badiou, »kar je potem imenovano [naknadno imenovanje dogodka] v dušah in izvršeno v telesih, prinese globalno ali idealno svetovnost dogodka (zakasneli učinek, ki ga imenujem resnica)«. ²⁷ Postopek resnice je torej »svetovna posteksistenca« ²⁸ dogodka, ki učinke njegove ločenosti od sveta vpisuje nazaj v svet. Dogodek torej ni izraz polnosti sveta, tako kot pri Deleuzu, ampak dodatek k svetu, ki sproži novo svetovnost.

Verjetno najbolj citirana Badioujeva teza o svetu, da danes živimo v času brez sveta, prav tako izhaja iz priložnostnega zapisa in sicer iz predavanja o filozofiji Jeana-Luca Nancyja leta 2002. Ta teza je po Badiouju skladna s sodobnim nihilizmom, ki pa deluje na dveh ravneh: na ontološki ravni pomeni preprosto, da na ravni biti svet ne obstaja, ampak obstaja le nekonsistentna mnogoterost, na eksistencialni ravni pa pomeni, da svet sicer obstaja, a je brez pomena. ²⁹ Ontološka raven za Badiouja ni več problematična, zato pa se v času pisanja *Logik svetov* zastavlja svet kot fenomenološki oziroma eksistencialni problem. Da bi svojo zastavitev ločil od Nancyjeve, uvede dva pomena filozofskega pojma sveta, ki sta bila nazadnje združena v Platonovem *Timaju*: v filozofiji svet pomeni »izvir smisla« ali pa »logično figuro pojavljanja«, pri čemer Nancy pripada prvi, Badiou pa se odloči za drugo paradigmo. ³⁰

Logične figure pojavljanja (svetovi) so, kot smo že opazili, stvar virtualno neskončne (čeprav ne nekonsistentne) mnogoterosti, toda Badiou s tezo o odsotnosti sveta preide na nivo enega oziroma skupnega sveta, ki ga definira kot »logiko situacije, ki obsega vsa vidna živeča bitja«. ³¹ Do začetka 80. let prejšnjega stoletja je po Badiouju obstajal svet, ki je bil sicer daleč od najboljšega možnega, zato pa je bil svet, ki je človeškim bitjem podeljeval politična imena, pripadnost v političnih bojih in s tem tudi prihodnost, čeprav še tako negotovo. Ta svet je

²⁷ Alain Badiou, »Gilles Deleuze, The Fold«, v: *ibid.*, str. 262.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Cf. Alain Badiou, »The Ceasura of Nihilism«, v: *ibid.*, str. 61–62.

³⁰ *Ibid.*, str. 63.

³¹ *Ibid.*, str. 64.

bil »kraj imen Zgodovine in skupen vsem«.³² Danes, ugotavlja Badiou, je večina ljudi brez imena, kar pomeni, da so prikrajšani za svojo vidnost (prepoznamo lahko tezo iz kasnejše knjige o Sarkozyju), naloga filozofije pa je »pomagati najti nova imena«,³³ kar bi odprlo nov svet. Isti svet torej pri Badiouju ne spada ne v red faktičnosti (saj nikoli ni obstajal na ontološki, danes pa ne obstaja niti na fenomenološki ravni) ne v red smisla, ampak je predvsem časovna in politična kategorija, kategorija prebujajoče se oziroma kar prihodnje zgodovine, ki na ravni imperativa učinkuje v sedanjosti. Goli dejanski svet iz naše izhodiščne definicije torej po Badiouju postane svet šele, ko ga suplementira zgodovina. Seveda pa ne gre za vnaprej predpisan potek zgodovine, za zgodovinsko nujnost, ampak za sosledje sekvenc političnih imen in bojov, ki izhajajo iz preteklih dogodkovnih prelomov in napovedujejo prihodnje.³⁴

Rancière, velike pripovedi in izgubljena nit moderne literature

Pri Rancièru svet ne nastopa kot samostojni koncept, ampak kot satelit osrednjega koncepta »delitve čutnega«, ki je definiran kot »sistem razmerij med načini biti, delovanja, gledanja in mišljenja, ki obenem določa skupni svet in način soudeležnosti na njem«.³⁵ Svet je torej po Rancièru polje *aisthesis*, produkt določenega režima zaznavnosti in razumljivosti, ki razporeja reči in bitja ter obenem porazdeli zmožnosti zaznavanja in razumevanja. A ker ga zaznamuje delitev, ta režim določa tudi nezaznavnost in nerazumljivost določenih reči in nezmožnost zaznavanja in razumevanja nekaterih bitij. Delitev čutnega tako manj kot fenomenološkemu okviru smisla ustreza Badioujevemu pojmu transcendentala, ki ureja možnost in stopnje pojavnosti na nekem svetu.

Toda za razliko od Badioujevih svetov, ki jih določajo logične kategorije, je svet pri Rancièru proizvod časovnih oziroma narativnih kategorij: »Ko določijo neki zdaj, neki prej in neki potem ter jih povežejo v pripoved, vnaprej določijo tudi način, na katerega nam je skupni svet dano zaznati in misliti, a tudi mesto, ki

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, str. 65.

³⁴ V zvezi z Badioujevo tezo o odsotnosti sveta (in primerjavo s podobnimi mesti pri Agambenu) cf. Jelica Šumič-Riha, *Večnost in spreminjanje: filozofija v brezsvetnem času*, Založba ZRC, Ljubljana 2012, str. 42–59.

³⁵ Jacques Rancière, »Čas, pripoved, politika«, prev. Rok Benčin, *Filozofski vestnik*, 35 (1/2014), str. 167. (Pričujoča številka.)

ga v njem zasedajo ti in oni, ter zmožnosti, ki jih imamo za zaznavo njegove resnice.«³⁶ Badiou subjektivno ali relativno zaznavnost obide z vztrajanjem pri objektivni, matematično-logični fenomenologiji, Rancière pa se ji izogne po navidez povsem drugačni poti, poti fikcije. Pripoved, ki določa svet, je fiktivna, kar pa ne pomeni, da je imaginarna: »Fikcija ni iznajdba imaginarnega sveta, ampak konstrukcija okvira, v katerem lahko subjekti, reči in situacije zaznavamo kot povezane v skupnem svetu, in v katerem lahko dogodke mislimo kot razporejene v razumno povezavo.«³⁷

Izvor osnovne strukture lyotardovskih velikih pripovedi, ki naj bi še vedno določale naš svet, Rancière najde v Aristotelovi *Poetiki*, ki superiornost poezije nad zgodovino utemelji na podlagi razlikovanja dveh vrst časovnosti. Zgodovina predstavlja stvari, kakor *so se* zgodile, torej na način preprostega zaporedja dogodkov, medtem ko poezija predstavlja stvari, kakor bi se *lahko* zgodile. Ta »lahko« implicira dve obliki časovne racionalizacije: nujnost (povezano z vednostjo) in verjetnost (povezano s srečo). Ta delitev časovnosti je po Rancièru povezana z delitvijo oblik življenja, ki jo najdemo v Platonovi *Državi*, delitev na ljudi, ki imajo čas in lahko sodelujejo pri javnih zadevah, ker posedujejo vednost in prosti čas, in ljudi, ki nimajo časa in vednosti, saj njihovo življenje uravnava čas dela in reprodukcije.

Ta struktura se v modernosti prevede v velike pripovedi o zgodovinski nujnosti: »Nekateri živijo v času spoznanja, času kavzalne povezave, drugi (večina) pa živijo v času nevednosti, izključenega zaporedja, ki ima različne oblike: ujetost v sedanost ponavljanja, navezanost na zastarelo preteklost in iluzorno pričakovanje prihodnosti, ki še ni mogoča.«³⁸ Tovrstno strukturo po Rancièru danes reciklira neoliberalna pripoved o reformi in krizi: ne eni strani poteka racionalni čas nujnosti in spoznanja, na drugi pa čas preprostega zaporedja in nevednosti, v katerem živijo tisti, ki v imenu »pravic« branijo zastarele »privilegije«, s tem pa nas potiskajo proti prihajajoči katastrofi.

Emancipacija od aristotelovske časovno-narativne strukture pri Rancièru pomeni prehod v drugo vrsto fikcije, ki afirmira »moč trenutka, ki spočne neki

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, str. 167 sl.

³⁸ *Ibid.*, str. 168.

drugi čas[,] nov skupni čas, ki se vzpostavi na podlagi vrzeli, narejenih v dominantnem redu časa«.39 Produkcijo takšnih vrzeli je opisal predvsem v svojih knjigah o delavski emancipaciji v 19. stoletju in pedagoški metodi Josepha Jacotota.40 V nadaljevanju pa se bomo posvetili predvsem načinu, kako se ta transformacija fikcije zgodi v sami literaturi. Opozoriti je treba, da pri tem ne gre za vprašanje reprezentacije političnih procesov ali identitet v literaturi, ampak za način prezentacije delitve čutnega, ki je navzoča tako v politiki kot v umetnosti: »Politično delovanje, ki imenuje subjekte, identificira situacije, povezuje dogodke in iz njih deducira možnosti in nemožnosti, prav tako kot romanopisci ali režiserji uporablja fikcije.«41 Predmet zanimanja tako ni povezava med politiko in literaturo, ampak paradigme narativne časovnosti, ki jih lahko zasledimo v obeh domenah.

V *Le Fil perdu* (kot tudi sicer pri Rancièru) kot glavna figura literarne revolucije nastopa Gustave Flaubert. *Vzgoji srca* so kritiki njegovega časa očitati ohlapno strukturo brez narativne hrbtenice, brez pravega uvoda, jedra in zaključka, torej brez aristotelovske časovne racionalnosti.42 Narativnim zakonitostim nujnosti in verjetnosti, ki določajo svet velikih pripovedi, ki ni dostopen vsem, se s Flaubertovimi romani zoperstavi »zmožnost anonimnežev« za zaznavo »neosebni čutnih mikrodogodkov«.43 Čas preprostega zaporedja je tako redefiniran kot čas trenutkov, povezanih z na novo odkritim sensoriumom nepovezanih čutnih zaznav, ki so lahko zaznave kogarkoli. Rancière poetološko ubesedenje tega premika najde pri Virginiji Woolf, ki modernost nove literature vidi prav v osvoboditvi resničnega zaznavnega življenja izpod kalupov klasičnih narativnih vzorcev:

»V um zaide deset tisoč vtisov – trivialnih, nenavadnih, mimobežnih ali vgraviranih z ostrim jeklom. Z vseh strani pritekajo kakor neustavljiva ploha neštetihi atomov; in ko padejo, ko se izoblikujejo v življenje ponedeljka ali torka, se poudarek znajde na drugem mestu [...]; in ko bi bil pisatelj svoboden, ne pa zasužnjen [...],

39 *Ibid.*, str. 176.

40 Cf. Jacques Rancière, *La Nuit des prolétaires: archives du rêve ouvrier*, Fayard, Pariz 1981; id., *Nevedni učitelj: pet lekcij o intelektualni emancipaciji*, prev. Suzana Koncut, Zavod Enknap, Ljubljana 2005.

41 Jacques Rancière, *Le Fil perdu: essais sur la fiction moderne*, La Fabrique, Pariz 2014, str. 11.

42 *Ibid.*, str. 7–9.

43 *Ibid.*, str. 32.

potem v pripovedništvu ne bi bilo ne fabule, ne komičnega, ne tragičnega, ne ljubezenskih zapletov ali razočaranj[.]«⁴⁴

Tako Flaubert kot Woolfova pripada estetskemu režimu umetnosti, za katerega je po Rancièru med drugim značilna enakovrednost snovi in slogov ter opustitev pravil, ki snovi povezujejo z ustreznimi formalnimi zakonitostmi njihovega izraza. Z vidika estetskega preloma, ki je predvsem prelom z aristotelovsko oz. reprezentacijsko tradicijo,⁴⁵ svojo težo izgubi neka druga, za literarno zgodovino in teorijo precej bolj ključna prelomnica, ki bi morala ločevati tudi Flauberta in Woolfovo, prelomnica med realizmom in modernizmom. Realizem torej po Rancièru ni zaostritev, ampak začetek konca reprezentacijskega načela. Težnja po realnem namreč razkrije ta drugi sensorium, »ploho nešteti atomov«, ki uide izpod nadzora značajev in zapletov. Modernizem je torej le nekoliko bolj zaostrena verzija dialektike, ki jo sproži realizem, dialektične napetosti med dvema čutnima svetovoma, svetom zgodb in junakov na eni ter »neosebni čutnih dogodkov« na drugi strani: »Ontologija nove fikcije je monistična, a njena praksa je lahko le dialektična; obstaja lahko le kot napetost med velikim lirizmom neosebnega Življenja in ureditvijo zgodb, napetost, za katero so značilne tako modulacije kompromisov kot nasilna žrtvovanja.«⁴⁶

Od možnih svetov do sveta fikcije

Pregled konceptualizacij sveta pri izbranih avtorjih je pokazal, da Leibnizev problem kljub ovržbi njegovih rešitev še vedno vztraja: kako monade tvorijo svetove oz. kako od neskončnih možnih pridemo do dejanskega sveta? Ta problem je mogoče izraziti na različne načine: kako artikulirati razmerje med neskončnim množtvom in enim, med ontologijo in fenomenologijo, med egalitarno nevtralnostjo biti in hierarhijami sveta, med mnogoterostjo vtisov in njihovo povezavo v pripovedi?

Kot smo videli, Agamben in Deleuze predstavita dve nasprotujoči si rešitvi Leibnizevega problema. Prvi možnost radikalizira z operacijo potencializacije, ki

⁴⁴ Virginia Woolf, »Moderno pripovedništvo«, v: *id.*, *Ozki most umetnosti*, prev. Breda Biščak, LUD Literatura, Ljubljana 2011, str. 29.

⁴⁵ O razliki med estetskim in reprezentacijskim režimom cf. Jacques Rancièr, *Nelagodnje v estetiki*, prev. Marko Jenko in Rok Benčín, Založba ZRC, Ljubljana 2012.

⁴⁶ Jacques Rancièr, *Le Fil perdu: essais sur la fiction moderne*, str. 67.

subvertira realizacijo, drugi pa ukine oba pola ter ju zamenja z dvojico virtualno/aktualno. Agamben se naveže na Aristotelovo definicijo zmožnosti, ki je predvsem »zmožnost ne«, saj se zmožnost nečesa razkrije le ob suspenzu realizacije.⁴⁷ Aristotelov nauk o zmožnosti je bil ključen tudi za islamske aristotelovce *falasi-fa*, ki so jim nasprotovali sunitski teologi *mutakalimun*, ki so pojem zmožnosti ukinili skupaj s pojmom vzroka. Po *mutakalimun* moje delovanje ni uresničenje zmožnosti in povzročanje učinkov, ampak niz božjih čudežev: bog ustvari pripetljaj moje volje, pripetljaj premika moje roke, pripetljaj premika peresa, ki ga drži roka itn.⁴⁸ Agamben ta nauk označi za »absolutno demondializacijo sveta«, svojo filozofsko pripadnost pa zapiše *falasi-fa* – filozofija je »namreč trdna afirmacija zmožnosti [...]; ne pisanje, temveč beli list«. ⁴⁹ Bartleby je po Agambenu torej figura potencializacije, ki se odreče pisanju, da bi (p)ostala beli list.

Melanholični figuri pričanja o tožbah neuresničenih možnih svetov lahko zoperstavimo Deleuzove figure shizofrenije ali – kot smo videli v njegovi interpretaciji Leibniza – hkratne aktualizacije divergenc. Po Deleuzu nismo nikoli soočeni z belim listom, kakor tudi slikar ni nikoli soočen praznim, ampak z virtualno že popolnoma zapolnjenim platnom.⁵⁰ Deleuza lahko vse prej postavimo na stran *mutakalimunskega* nenehnega čudeža. Njegov koncept virtualnega namreč ukine celotno dialektiko možnega in realiziranega: »V vsem tem je edina nevarnost ta, da virtualno pomešamo z možnim. Kajti možno se zoperstavlja realnemu; proces možnega je torej ‘realizacija’. Virtualno pa [...] sámo po sebi poseduje polno realnost.«⁵¹ Ne zadostnost Leibnizeve filozofije Deleuze na tem mestu pripiše prav nenehnemu zapadanju z ravnim virtualnega nazaj na raven možnega.⁵²

Tudi po Rancièru radikalizacija možnosti ne more biti rešitev, saj je, nasprotno, jedro problema. Možnost je namreč temeljna kategorija aristotelovske časovne racionalnosti velikih pripovedi. Poezijo od zgodovine namreč ločuje prav to, da opisuje dogodke, kot bi se *lahko* zgodili, torej z vidika njihove možnosti. Razlika

⁴⁷ Cf. Giorgio Agamben, »Bartleby ali o kontingenci«, str. 88.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, str. 92.

⁴⁹ *Ibid.*, str. 94.

⁵⁰ »Dejansko bi bilo napačno verjeti, da slikar dela na prazni in nedolžni površini. Površino so v celoti virtualno zasedli vsakovrstni klišeji, ki jih je treba razbiti.« (Gilles Deleuze, *Logika občutja*, prev. Stojan Pelko in Suzana Koncut, Hyperion, Koper 2008, str. 14.)

⁵¹ Gilles Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, str. 331.

⁵² Cf. *ibid.*, str. 333–335.

med tistim, kar se je pač zgodilo, in tistim, kar bi se lahko zgodilo, v časovnost uvede delitev in hierarhijo. Možnost je torej le ovinek, ki realnost podredi nujnosti. Ker se realnost sama po sebi ne podreja racionalni časovnosti, ampak preprostem zaporedju, nastopi možnost kot imperativ nujnosti, torej kot *edina* možnost. Čas spoznanja in edine možnosti pa na poti svoje uresničitve naleti na iracionalno sedanost tistih, ki živijo v preteklosti in se upirajo realnosti, kakršna bi nujno morala postati.

V literaturi je po Rancièru prav realizem tisti, ki poruši načelo možnosti kot temeljno kategorijo reprezentacijske poetike, saj proza preveč približa rečem samim, ki so z vidika pripovedne racionalnosti odveč.⁵³ Končno ovržbo možnega Rancière izbrska pri Josephu Conradu, ki v nekem pismu zapiše: »Vse je mogoče, toda znak resničnosti ni v možnosti reči, ampak v njihovi neizbežnosti. Neizbežnost je edina gotovost; je samo bistvo življenja, pa tudi sanj.«⁵⁴ Dialektika možnega in nujnega je tako nadomeščena s kategorijo kontingence, naključnega, a – ko se enkrat zgodi – neizbežnega srečanja, ki ne sledi časovni racionalnosti, ampak golemu zaporedju dogodkov, in ki je enako realna v realnosti, sanjah ali fikciji.

Po drugi strani pa prekinitvev z reprezentacijo ni čisti rez. Ostaja namreč vprašanje, kako »ploho nešteti atomov« ujeti v pripoved. Kot Rancière poudari v tekstu o Deleuzovem spisu o Bartlebyju, shizofrenija še ni knjiga.⁵⁵ Deleuze naj bi namesto deklariranih »sil, ki delujejo pod reprezentacijo«,⁵⁶ dejansko opisoval srečanje dveh svetov, pod in nad reprezentacijo, ter figure postajanja na njuni meji, ki na ravni fabule ponazarjajo antirepresentacijsko delovanje literature. Eksplicitno antirepresentacijska in antinarativna poetika se tako zaplete v vrsto paradoksov, saj mora neprestano iskati podobo neupodobljivega, pri tem pa zavrača vsakršno dialektiko med njima. Bartleby je figura, ne pripoved, novela in ne roman.

⁵³ Cf. Jacques Rancière, *Le Fil perdu: essais sur la fiction moderne*, str. 22.

⁵⁴ Citirano po *ibid.*, str. 44.

⁵⁵ Cf. Jacques Rancière, »Deleuze, Bartleby, and the Literary Formula«, v: *id.*, *The Flesh of Words: The Politics of Writing*, ang. prev. Charlotte Mandell, Stanford University Press, Stanford 2004, str. 151–157.

⁵⁶ Gilles Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, str. 29.

Če ne sprejmemo ne melanholikove ne shizofrenikove rešitve, še vedno ostajamo pri Leibnizovem problemu. Vidimo, da problem sveta ni toliko problem njegovega konca (prav konec sveta je vprašanje, s katerim se na sledi Jacquesa Derridaja in Maurica Blanhota ter njunih filozofskih branj literature ukvarja Gaston⁵⁷), kot problem njegovega začetka. *Chaque foi unique, le commencement du monde!* Iščemo torej koncept sveta, ki bi ga oblikovala nemogoča pripoved, ki ne sledi več aristotelovski racionalnosti možnega, obenem pa ni le hipno razkritje nekega drugega, sicer nedostopnega »podreprezentacijskega« sveta.

Morda moramo v ta namen zamenjati izhodišče – namesto iz filozofskega koncepta možnega sveta lahko izhajamo iz literarnega, fikcijskega sveta. Teoretizacijo razlike med njima najdemo pri Jeanu-Jacquesu Lecercle: »Možni svetovi so dovršeni in konsistenti. Fikcijski svetovi niso nikoli dovršeni (resnične vrednosti v njih ne dobi vsaka propozicija) in niso nujno konsistenti (nujne resnice v njih ne držijo vedno, možna pa so protislovja).«⁵⁸ Razlika med obema vrstama svetov je povezana z načinom njunega nastanka. Možni svet je dovršen, ker je izveden iz dejanskega sveta z operacijo določene funkcije; je celoten dejanski svet, na katerem pa spremenimo neko lastnost ali dejstvo,⁵⁹ npr. svet, v katerem Cezar ni prečkal Rubikona ali na katerem med živalskimi vrstami najdemo tudi samoro-ga. Fikcijski svet pa je »opremljen« (*furnished*) in necel, v njem obstaja le tisto, kar je zapisano na straneh literarnega dela: »Z drugimi besedami, fikcijski svet tvori serija interpelacij entitet v singularnosti, posamezne elemente sveta.«⁶⁰

V luči tega, kar smo povedali do zdaj, lahko možni svet razumemo kot svet delitve čutnega, saj celoto sveta razdeli glede na določeno funkcijo, ki možno ločuje od nemožnega ali, kar je isto, nujno od zgolj dejanskega (npr. svet je, kakršen je, le da bo državno premoženje v njem privatizirano, ali, svet je, kakršen je, le da homoseksualci v njem ne posvajajo otrok). Fikcijski svet pa je svet kontingence in neizbežnosti: omejen je na to, kar v njem srečamo, a med tem, kar srečamo, ne ločimo nujnega in dejanskega, saj je vse enako neizbežno. Fikcija torej suspendira funkcijo.

⁵⁷ Sean Gaston, *The Concept of World from Kant to Derrida*, str. 104–108, 147–151.

⁵⁸ Jean-Jacques Lecercle, *Interpretation as Pragmatics*, St. Martin's Press, New York 1999, str. 186.

⁵⁹ Cf. Jean-Jacques Lecercle, »Napaka/ogledalo: kako proizvajati fikcijo?«, prev. Rok Benčin, *Filozofski vestnik*, 34 (3/2013), str. 117–119.

⁶⁰ Jean-Jacques Lecercle, *Interpretation as Pragmatics*, str. 186.

V naslednjem koraku konstrukcije koncepta sveta fikcije moramo poiskati literarni primer. Referenčni primer pa ne more biti katerokoli delo fikcije, ampak delo, za katerega je lastna sinteza problem. Poiskati moramo roman, katerega glavna téma je lastna forma; roman, katerega pripoved ni odvisna od zunanje strukture, ampak sloni zgolj na sami sebi. Skratka delo, ki razrešuje literarno ustreznico Leibnizevega problema. Kot sem poskušal pokazati na drugem mestu, je problem sveta, kot nastopa v sodobni filozofiji, tudi problem enega ključnih romanov moderne literature, Proustovega *Iskanja izgubljenega časa*.⁶¹

Tudi po Rancièru »Proust dejansko predstavlja najvišje protislovje celotnega podjetja literature«, problem povezave posameznih čutnih epifanij v knjigo, torej v zaključeno pripoved.⁶² Proust namreč »izenači fikcijski zaplet z literarnim zapletom«,⁶³ problem fikcije kot take torej postane problem Proustovega romana. Njegovo protislovje Rancière prikaže izhajajoč iz prizora na plaži v Balbecu, na kateri mladi Marcel sreča »malo jato« deklet, ki divjajo po plaži in se mu prikazujejo kot nerazločljiv roj gibov in telesnih delov.⁶⁴ Junak romana iz te gmote počasi izloči Albertine, ki bo kot ljubezenski objekt poskrbela za enega izmed vodilnih literarnih zapletov romana, medtem ko bo pisatelj sam krenil po obratni poti in »mlada dekleta naredil za še bolj nedostopna, še bolj nečloveška« na »velikem kolesu metamorfoz«, ki definirajo novo, nenarativno in nereprezentacijsko fikcijsko realno moderne literature, ki je »edino resnično življenje«. ⁶⁵ Ta paradoksn preplet je tudi problem, ki je mučil Deleuza, ki prvo izdajo svoje knjige o Proustu začne prav z vprašanjem: »V čem je enotnost *Iskanja izgubljenega časa*?«⁶⁶ Na to vprašanje Deleuze odgovarja s konceptom sveta: enotnost Proustovega romana tvorijo trije osnovni svetovi, svet visoke družbe, svet ljubezni in svet čutnih vtisov, ki jih v celoto integrira četrti, suplementarni svet umetnosti, ki je v zadnji instanci svet romana samega.⁶⁷ Sam bom v nadaljeva-

⁶¹ Cf. Rok Benčín, »Logike Proustovih svetov«, *Filozofski vestnik*, 34 (3/2013), str. 125–143. V nadaljevanju se – z drugačnimi poudarki – naslanjam na nekatere od ugotovitev tega članka.

⁶² Jacques Rancièr, »Deleuze, Bartleby, and the Literary Formula«, str. 152.

⁶³ Jacques Rancièr, *Politique de la littérature*, Galilée, Pariz 2007, str. 75.

⁶⁴ Cf. Marcel Proust, *Iskanje izgubljenega časa*, 2: *V senci cvetočih deklet*, prev. Radojka Vrančič, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1975, str. 397–400.

⁶⁵ Jacques Rancièr, *Politique de la littérature*, str. 75–76.

⁶⁶ Gilles Deleuze, *Proust in znaki*, prev. Jana Pavlič, Študentska založba, Ljubljana 2012, str. 13.

⁶⁷ *Ibid.*, str. 15–23.

nju iz Prousta (na tem mestu zgolj shematično) izpeljal štiri elemente za teorijo fikcijskega sveta: kontingentnost, dogodkovnost, redukcijo in suplementacijo.

Kontingentnost sveta lahko v *Iskanju* povežemo s podobo prebujanja, s katero se roman prične. Prebujenje je po Proustu leibnizevsko stvarjenje v malem, saj raztrga pravilno zaporedje svetov, ki so razporejeni okoli spečega človeka.⁶⁸ Ko se prebudimo, ne vemo, kje smo – vsakič na novo moramo izbirati iz množstva možnih svetov, še prej pa smo soočeni s tesnobno izgubljenostjo, ki priča o kontingentnosti udejanjenja.

Toda *Iskanje* se začne dvakrat, na začetku in na koncu. Možni svetovi, v katere se prebujajo pripovedovalci, še ne tvorijo fikcijskega sveta, ki bo svet pripovedi *Iskanja*. Ta svet se začne šele na koncu, ko niz trivialnih pripetljajev (neravni tlakovci pod nogami, piski v vodovodni napeljavi ...) sproži miselni niz, v katerem se pripovedovalcu, potem ko je že davno ugotovil, da je nezmožen dobrega pisanja, razkrije forma romana (prav tistega, ki smo ga ves čas brali).⁶⁹ Tu ne gre več za še enega možnih svetov (in prav tako ne za možnost pisanja romana), ampak za neizbežno srečanje, dogodek, ki omogoči nastanek novega sveta. Svet fikcije ima torej *dogodkovno* poreklo.

Drugi začetek pa je potrebno še izpeljati. Dogodek ni nič, če mu ne sledi »opremljanje« fikcijskega sveta, torej delo razvijanja konsekvenc, pisanja samega *Iskanja*. To delo je operacija *suplementacije*, gradnje tega novega sveta, ki je, če si izposodimo Badioujevo definicijo resnice, »neskončen rezultat naključnega dopolnjevanja«. ⁷⁰ Vemo, da so bile zaključne scene ene prvih, ki jih je Proust napisal, telo romana pa je nastajalo z vrivanjem vedno novih listov v tipkopise in vrivanjem vedno novih stavkov v slavne proustovske dolge povedi. Suplementacija pa predpostavlja še komplementarno operacijo, *redukcijo*, ki zadeva množstvo možnih svetov. Fikcijski svet reducira mnogoterost svetov, saj med njimi nastopi kot orientacijska točka in uvede kriterije združljivosti s samim sabo. Ostali svetovi v romanu, svet ljubezni ali svet visoke družbe, bodo

⁶⁸ Cf. Marcel Proust, *V Swannovem svetu*, prev. Radojka Vrančič, Cankarjeva založba, Ljubljana 1987, str. 107.

⁶⁹ Cf. Marcel Proust, *Iskanje izgubljenega časa*, 7: *Spet najdeni čas*, prev. Radojka Vrančič, Cankarjeva založba, Ljubljana 1987, str. 181–187.

⁷⁰ Alain Badiou, »Manifest za filozofijo«, v: *id.*, *Ali je mogoče misliti politiko? / Manifest za filozofijo*, prev. Rado Riha in Jelica Šumič-Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2004, str. 129.

v zadnji instanci prikazani z vidika novega, suplementarnega sveta. Mnoštva svetov, v katere smo »vrženi«, ni več mogoče živeti povsem ločeno od tega novega, fikcijskega sveta.

Obe operaciji bi bilo napačno razumeti kot pozitivno in negativno plat istega. Že suplementacija ima poleg svoje pozitivne, kreativne, tudi svojo negativno plat, saj je zanjo vse, kar ni njen svet, indiferentno. Spomnimo se le na znano podobo Prousta na smrtni postelji, ki ne počne drugega kot da na poživilih narekuje svoj roman.⁷¹ Njena pozitivna stran pa je, da ni le redukcija na fikcijski svet, ampak tudi redukcija mnoštva svetov okoli njega na fikcijski svet. Fikcijski svet svojo zunanost vsaj začasno reducira nase, kar pomeni, da ni le ujet v svojem svetu, ampak v svoj svet zajame tudi ostale svetove, ki zabeležijo njegove učinke in ga ne morejo ignorirati. Če zopet povlečemo vzporednico z Badioujevo definicijo resnice: umetniška resnica spremeni splošno percepcijo sveta, ne le za tiste, ki so neposredno pod njenim vplivom, tako kot znanstvena resnica spremeni splošno razumevanje sveta, ne le za tiste, ki jo razumejo.⁷²

Sklep: k tipologiji svetov

Vrste svetov, s katerimi smo se srečali, bi lahko ob podrobnejši obravnavi morda razvili v predlog tipologije, za zdaj pa le povzemimo njihove opise. Izhajali smo iz ideje o *neskončnosti možnih svetov* pri Leibnizu, ki zabeleži trenutek, ko svet pade iz mitoloških, kozmoloških ali teoloških tečajev in postane problem. To figuro neskončnosti pa najdemo v paru z enostjo *dejanskega sveta* (tudi pri Agambenu, po katerem naj bi se z »razstvarjenjem« vrinili nazaj k neskončnosti možnosti), ki smo ga definirali kot aporetični okvir izkustva nedovršene celote in skupnega, ki si ga ne moremo deliti. To je tudi svet smisla, kakršnega opisuje fenomenološka tradicija; smisla, ki podpira neskončne variacije, a jih obenem tudi stabilizira.

Nadaljevali smo z *možnim svetom*, tokrat v ednini, povezanim z Aristotelovim »kot bi se *lahko* zgodilo«. Konstituirajo ga neka nujnost, ki pa je zgolj možna, saj

⁷¹ Proust naj bi pred smrtjo užival le še sladoled in pivo, saj je bilo to še edino, kar je lahko okusil, potem ko si je prebavni trakt uničil z uživanjem adrenalina. (Cf. Adam A. Watt, *Cambridge Introduction to Marcel Proust*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, str. 16.)

⁷² Uvodno predavanje seminarja »L'immanence des vérités«, 24. oktober 2012, dosegljivo na <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/12-13.htm>.

se mora šele uresničiti. Operacija tega sveta je operacija delitve, ki deli tiste, ki nujnost poznajo, od nevednežev, ki ovirajo uresničitev nujnosti edine možnosti. Temu svetu se zoperstavlja *nemožni svet* »podreprezentacijskih sil« (Deleuze), »indiferentne mnogoterosti biti« (Badiou) ali »egalitarnosti čutnih vtisov« (Rancière), ki se zoperstavlja hierarhičnim prisilam možnega sveta, a ker ga definira njegova nemožnost, ne more zares oblikovati svojega, alternativnega sveta. Ni torej drugi svet transcendence, ampak imanenca dejanskega sveta, logično predhodna njegovi smiselni konstituciji.

Na koncu pa smo prišli do koncepta *fikcijskega sveta*, ki smo ga izpeljali iz Proustovega *Iskanja izgubljenega časa* in ki predstavlja možno rešitev težav, ki jih pri sodobnih filozofih povzročča »Leibnizev problem«. Fikcijski svet je konstituiran kontingentno in dogodkovno z operacijama suplementacije in redukcije. Koncept odgovarja na nekatera od zgoraj odprtih vprašanj razmerja med resnico in svetom pri Badiouju. Postopek resnice je izgradnja fikcijsko strukturiranega sveta, ki vsaj začasno reducira množstvo svetov in vpiše določene konsekvence svojega obstoja v dejanski svet. Ta dodatek k fenomenologiji resnice nam omogoči misliti njene učinke tudi ločeno od usode njenega subjektivnega »telesa«. Po drugi strani fikcijski svet odgovarja tudi na problem nemožne pripovedi pri Rancièreu, saj ponudi način prozne artikulacije poetičnih izkustev, ki ni nujno zgolj kompromis dveh nezdružljivih principov, ampak tista »razširitev moči trenutka«,⁷³ ki jo najde pri Gaunyju in Jacototu.

⁷³ Jacques Rancière, »Čas, pripoved, politika«, str. 175.

Povzetki | Abstracts

Frank Ruda

Kdo misli reduktivno? Kapitalistične živali

Ključne besede: Badiou, kapitalizem, človeška žival, Marx, politična ekonomija

Kako reducirati ljudi na njihovo živalsko podstat? Se je ob tem mogoče izogniti sklicevanju na povratek k prvi naravi? Prispevek na ti vprašanji odgovarja pa podlagi zgodnjih Marxovih del. V ekonomsko-filozofskih rokopisih iz leta 1843 najdemo opazko, da politična ekonomija na delavca gleda z vidika njegove gole živalskosti. Ta diagnoza anticipira dobro znano trditev Alaina Badiouja, da kapitalizem človeka reducira na živalskost. Članek prinaša tezo, da lahko s pomočjo razumevanja Marxove trditve in demonstracije njene legitimnosti (kar bo vaja iz kritike ideologije) bolje razumemo delovanje (tudi sodobnega) kapitalizma, pa tudi ovržemo pogoste obtožbe Badioujeve nezmožnosti, da bi ponudil ustrezno razlago kritike politične ekonomije.

Frank Ruda

Who Thinks Reductively? Capitalism's Animals

Key words: Badiou, Capitalism, Human-Animal, Marx, Political Economy

How can humans be reduced to their animal substructure? Can such a reduction be thought without falling into a mythic account of a return to first nature? The article addresses these questions by recourse to the work of early Marx. In his economic-philosophical manuscripts from 1843 one can find the diagnosis that political economy thinks of the worker in terms of mere animality. This diagnosis anticipates the well-known claim of Alain Badiou that capitalism reduces men to animality. The article argues that understanding Marx's claim and demonstrating its legitimacy (this is an exercise in the critique of ideology) can therefore not only provide elements for a comprehension of the very functioning of (also contemporary) capitalism but also counter the frequent criticisms of Badiou's incapacity to offer any adequate account of a critique of political economy.

Janis Stavrakakis

Vesti iz grškega laboratorija: metafore, strategije in dolg v luči evropske krize

Ključne besede: kriza, dolg, Grčija, krivda, neoliberalizem, nadjaz

Pričujoče besedilo je prvi poskus refleksije o kartografiji evropske krize iz psihosocialne perspektive. Osredinja se na situacijo, kot se je izoblikovala v eni izmed dolžniških dežel na evropskem jugu, natančneje, v Grčiji. Po razgrnitvi metaphor, repertoarja in strategij, katerih namen je bil zbuditi občutek krivde in s tem dati legitimost It focuses on the situation as it has been unfolding in one of the debtor countries of the South, namely Greece. After mapping a variety of metaphors, repertoires and strategies used to energise blame and guilt and thus legitimise the neoliberal policies implemented, it elaborates on the multiple functions of debt, articulating a biopolitical approach with Freudian and Lacanian theorisations of the superego. It also inscribes within this framework the current mutations in political domination.

Yannis Stavrakakis

Dispatches from the Greek Lab: Metaphors, Strategies and Debt in the European Crisis

Key words: crisis, debt, Greece, guilt, neoliberalism, superego

This text involves a first attempt to reflect on the choreography of the European crisis from a psychosocial perspective. It focuses on the situation as it has been unfolding in one of the debtor countries of the South, namely Greece. After mapping a variety of metaphors, repertoires and strategies used to energise blame and guilt and thus legitimise the neoliberal policies implemented, it elaborates on the multiple functions of debt, articulating a biopolitical approach with Freudian and Lacanian theorisations of the superego. Within this framework, it also inscribes the current mutations in political domination.

230

Davide Tarizzo

Od biopolitike do etopolitike: Foucault in mi

Ključne besede: Michel Foucault, biopolitika, oblast, nadzor, normalnost, optimizacija, upravljanje, psihiatrija

Foucaultova kategorije »družba normalizacije« ni več ustrezen opis delovanja sodobnih družb. Logiko in matematiko normalizacije sta nadomestili logika in matematika optimizacije. Ta zgodovinski premik obeleži rojstvo etopolitike.

Davide Tarizzo

From Biopolitics to Ethopolitics: Foucault and Us

Key words: Michel Foucault, biopolitics, power, control, normality, optimisation, management, psychiatry

Foucault's category of the "society of normalisation" can no longer grasp the functioning of contemporary societies. The logic and mathematics of normalisation have been replaced by the logic and mathematics of optimisation. Such a historical passage marks the birth of ethopolitics.

Jan Völker

Subjektivni materializem

Ključne besede: Quentin Meillassoux, *L'inexistence divine*, Immanuel Kant, ontologija, fenomenologija, vitalizem, materializem, sodobna teorija

Prvi del članka rekonstruira Meillassouxovo argumentacijo v *L'inexistence divine*, ki jo razume kot drugo revizijo Kanta. Če je *Po končnosti* preobrat transcendentnega obrata, potem lahko v *L'inexistence divine* vidimo ponovitev in obrat tem Kantove tretje kritike: vprašanje življenja, lepote in etike. Drugi del članka zagovarja tezo, da pri Kantu najdemo dvojnost vitalizma in materializma, ki pa jo naddoloča vitalizem. To dvojnost Meillassoux stopnjuje do točke absoluta, s tem pa stopnjuje naddoločnost. Ta določitev neodločljivosti teži k povratku v stabilno logiko, s čimer prepreči materialistično razlago. Slednja je morda mogoča le na podlagi prekinitvenega stališča proti kontinuiteti med ontologijo in fenomenologijo, torej na podlagi subjektivnega materializma brez objekta.

Jan Völker

Subjective Materialism

Key words: Quentin Meillassoux, *divine inexistence*, Immanuel Kant, ontology, phenomenology, vitalism, materialism, contemporary theory

In its first part the article reconstructs Meillassoux's argument from *L'inexistence divine*, and understands it to be a second revision of Kant: if After Finitude inverted the transcendental turn, *L'inexistence divine* can be said to repeat and invert the topics of Kant's third critique: The question of life, beauty, and ethics. The second part of the article then argues that Kant constructed an ambiguity between vitalism and materialism, which nevertheless rests overdetermined in a vitalist mode. Against this background, Meillassoux can be understood as bringing this ambiguity to the point of the absolute, and therefore to increase the vitalist overdetermination: a determination of undecidability

that tends to fall back into a stable logic and thereby prevents a materialist account. The latter perhaps is only possible on the basis of a discontinuous stance against the continuity between the ontological and the phenomenological, that is to say on the basis of a subjective materialism without object.

Jason Barker

Nazaj v šolo: politično branje Althusserja

Ključne besede: Louis Althusser, Stuart Hall, francoski marksizem, strukturalizem, maoizem, teorija ideologije

Članek ponovno odpira razpravo o recepciji dela Louisa Althusserja v teoriji in kritiki kulture v luči nedavnih angleških prevodov posthumnih del tega francoskega filozofa, vključno z nedokončanim *Sur la reproduction*, ki vsebuje tudi spis »Ideologija in ideološki aparati države«. Izmed marksističnih mislecev njegove generacije ni bil nihče v tolikšni meri tarča očitkov teoreticizma in političnega odpadništva kot prav Althusser, kar Rancière opisuje kot »althusserjansko zanikanje političnih učinkov«. Članek predstavi pregled zgodovinskih teženj in nasprotnih teženj, ki jih najdemo v Althusserjevih spisih med »dolгими šestdesetimi«, in trdi, da ne smemo podcenjevati vloge teorije in teoretikov v prid osvobajajočih praks maja 1968, ampak moramo Althusserjev domnevni teoreticizem misliti v kontekstu politično motiviranih teoretskih bojev in rivalstev, ki so določali »politiko njegovega časa«. V zaključku opazamo, da bi preusmeritev pozornosti k tem bojem lahko pripeljala do drugačnega pojmovanja vloge teorije po letu '68.

Jason Barker

Back to School – Reading Althusser Politically

Key words: Louis Althusser, Stuart Hall, French Marxism, structuralism, Maoism, theory of ideology

This paper sets out to reconsider the reception of Louis Althusser's work in cultural theory and criticism in light of recent English translations of the French philosopher's posthumous work, including *Sur la reproduction*, Althusser's unfinished volume that includes "Ideology and Ideological State Apparatuses". No other Marxist thinker of his generation has been as subject to charges of theoreticism and political renegation as Althusser or as allegedly guilty of what Jacques Rancièrè refers to as "the denegation of the political effects of Althusserianism." This paper presents an overview of the always historical tendencies and countertendencies that traversed Althusser's writing throughout "the long sixties," and argues that instead of downplaying the role of theory and theorists in favour of the liberatory practices of May 68, one must think Althusser's alleged theoreticism in the context of the politically motivated theoretical struggles and rivalries

that define “the politics of his time.” The paper concludes with some observations how renewed attention to such struggles might lead toward a different conception of the role of theory in the aftermath of 68.

Katja Diefenbach

Anarhično načelo imaginacije: spekulativni materializem in politika pri Spinozi

Ključne besede: Balibar, conatus, fizika najelementarnejših teles, Marx, politika brez preskripcij, razredni boj, spekulativni materializem, Spinoza, transindividualnost

Članek pričinja z antinomijami Marxovega pojmovanja proletariata, da bi v skladu z Balibarjevo obravnavo nerešljivih problemov Spinozove misli preizprašal nekatere nerešljive probleme Marxove teorije. Pri tem je ključnega pomena način, na katerega Spinoza vzpostavi kratek stik med fizično idejo samooblikovanja materije in metafizično idejo vzročnega samoporajanja Biti. Obe perspektivi izključujeta transcendo, čudež, Božji načrt in druge sorodne oblike meta-ontološkega ali proti-znanstvenega preloma v kavzalnosti. Čeprav Spinoza fizike in metafizike ne uspe konsistentno integrirati v nedvoumen sistem uma, pa vseeno zasnuje niz izjemnih mejnih konceptov, ki segajo od teorije najelementarnejših teles pa do teorije transindividuacije afekta in mišljenja. Spinoza tako ponudi radikalno alternativo kartezijanskemu prelomu, ki preči mehanizirano naravo, ki izključuje sleherno čudenje, in metafizično produkcijo resnice, povezane s transcendo nedoumljivega Boga. Članek nato preide od metafizike k politiki, pri čemer se osredotoči na novo politično vprašanje, ki ga je postavil Spinoza: Kako konceptualizirati kritične točke premene procesov osvoboditve v procese zatiranja? Odgovor na to vprašanje terja opustitev ideje politike kot radikalnega dejanja osvoboditve in vpeljava ideje politike kot transindividualnega eksperimenta, ki v procesu osvoboditve prekinja z možnostjo ponovnega vznika uničujočih in reakcionarnih sil.

Katja Diefenbach

The Anarchic Principle of Imagination. Speculative Materialism and Politics in Spinoza

Key words: Balibar, class struggle, conatus, Marx, the physics of the simplest bodies, politics without prescription, speculative materialism, Spinoza, transindividuality

Starting from the antinomies in Marx's notion of the proletariat, the article follows Balibar in working through unsolvable problems in Spinoza in order to tackle unsolvable problems in Marx. Of particular importance is the way in which Spinoza short-circuited the physical idea of the self-formation of matter with the metaphysical idea of the causal self-generation of Being. Both perspectives excluded transcendence, wonder, the coun-

sels of God or any other form of meta-ontological or anti-scientific causality breaks. Although Spinoza is not capable of consistently integrating physics and metaphysics in an univocal order of reasons, in attempting to do so, he designed a series of exceptional limit-concepts that stretch from the theory of the simplest bodies to that of the transindividuation of affect and thought. Thereby, Spinoza presented a radical alternative to the Cartesian break between a mechanised nature in which there is nothing to wonder about and a metaphysical production of truth related to the transcendence of an incomprehensible God. Passing from metaphysics to politics, the article closes by showing the new political question posed by Spinoza: How to conceptualise the critical points where processes of liberation turn into oppression? Correspondingly, this demands the abandonment of the idea of politics being a radical act of liberation and replacing it through the idea that politics is a transindividual experiment in interrupting, in the process of liberation, the re-emergence of destructive and reactionary forces.

Dominiek Hoens

Pascalovska stava politike: pripombe k Badiouju in Lacanu

Ključne besede: Badiou, čista ljubezen, Fénelon, Lacan, Pascal, perverzija, stava

Badioujevo zanimanje za Pascala je posledica načina, kako slednji misli skupaj um in vero, namesto da bi ju preprosto zoperstavljal. Um mora ne le spoznati svoje lastne omejitve, ampak tudi pripoznati presežek, ki deluje hkrati kot ovira in kot poriv njegovega delovanja. Badiou je očitno naklonjen pascalovskemu subjektu, ki veruje, ne da bi bila njegova vera zunanja in zoperstavljena umu. A vseeno se zdi, da Badiou spregleda poseben kontekst Pascalove misli in zato ostaja slep za problematičen značaj pascalovskega, s tem pa tudi svojega lastnega militantnega subjekta. Na kratko rečeno: politični militant zase morda misli, da je subjekt postopka resnice, a da bi to naposled tudi postal, se bo moral izogniti vsaj temu, da postane objekt temačnega, okrutnega in nevhvaležnega Boga. Tu nam prav Lacanovo branje Pascala omogoči izdelati bolj rafinirano teorijo subjekta, ki je hkrati svarilo pred krščansko, »perverzno« eksploatacijo tega subjekta. Sodoben primer tovrstne eksploatacije je mogoče videti v neoliberalizmu, ki od nas pričakuje, da dejansko ljubimo sistem, ki nam v zameno ne dolguje ničesar.

Dominiek Hoens

The Pascalian Wager of Politics: Remarks on Badiou and Lacan

Key words: Badiou, Lacan, Pascal, Fénelon, pure love, wager, perversion

Badiou's interest in Pascal can be explained by the latter's way of thinking together of – instead of simply opposing – reason and faith. Reason should not only recognise its own limitations, but also acknowledge a surplus that functions as both an obstacle and

a motive for reason's functioning. It is clear that Badiou is sympathetic towards a Pascalian subject that believes without this belief being outside or opposed to reason. Yet, Badiou seems to overlook the particular context of Pascal's thought, resulting in a blind spot for the problematic nature of this Pascalian, and therefore Badiou's own militant subject. Briefly put: the political militant may think that he is the subject of a truth procedure, but in order to do so he will at least need to avoid the option of being the object of a dark, cruel, ungrateful God. Here it is Lacan's reading of Pascal that allows for a more refined theory of the subject and, more crucially, as a warning against any Christian, 'perverse' exploitation of this subject. A contemporary example of this sort of exploitation can be found in neoliberalism, where one is supposed to actually love a system that owes you nothing in return.

Stijn Vanheule

Singularnost in realno, ki ga ne moremo zapisati: Frege pri poznem Lacanu

Ključne besede: Frege, diskurz, dozdevek, Lacan, pomen, predstava, realno, seksualnost, simptom, smisel, užitek

V prispevku bomo raziskali, na kaj meri in kaj poskuša osvetliti Lacan, ko v sedemdesetih letih razpravlja o konceptih *Sinn* in *Bedeutung*. Prispevek pričinja s kratkim orisom Fregejevih konceptov *Sinn* in *Bedeutung* ter pokaže, da Frege poleg teh dveh poda še z njima povezano tretjo dimenzijo, dimenzijo *Vorstellung* ali predstave. Članek nato preide na pomembno linijo Lacanovega razmisleka od sedemdesetih let dalje in na njegovo specifično rabo Fregejevih konceptov *Sinn* in *Bedeutung*. Za Lacana se *Bedeutung* nanaša na dimenzijo Realnega kot primarno izraženega na ravni seksualnosti in spolnega razmerja. *Sinn* pa se po drugi strani nanaša na označevalce, ki tvorijo nezavedno, ter na dvoumnost označencev, ki so asociirani s temi označevalci. Lacan se *Vorstellung* ne dotakne izrecno, a v terminih logike diskurza analitika bi si sam upal zatrditi, da je to komponento mogoče umestiti na raven prostih asociacij, s katerimi se prične analitično delo.

Stijn Vanheule

Singularity and the Real that Cannot Be Written: on Lacan's Use of Frege in his Later Work

Key words: Frege, discours, semblance, Lacan, meaning, representation, the real, sexuality, symptom, sense, enjoyment

This paper discusses what Lacan aims to make clear as he discusses Frege's concepts *Sinn* and *Bedeutung* in the 1970s. The paper starts with a short discussion of Frege's concepts *Sinn* and *Bedeutung*, which makes clear that Frege also discerns a related third

dimension: the *Vorstellung* or idea. Next, important lines of thought in Lacan's work from the 1970s are discussed, as well as his specific use of Frege's concepts *Sinn* and *Bedeutung*. It is argued that for Lacan, *Bedeutung* refers to the dimension of the Real, as primarily expressed at the level of sexuality and the sexual relation. *Sinn*, in its turn, refers to the signifiers that make up the unconscious, and to the equivocality of the signifieds that are associated with these signifiers. Lacan does not discuss the *Vorstellung* explicitly, but in terms of the logic of the discourse of the analyst I suggest that it can be situated at the level of free that all analytic work begins with.

Rosaura Martinez Ruiz

Freudovski duševni aparat: bioartefakt

Ključne besede: bioartefakt, duševni aparat, gon smrti, gon življenja, spomin

Freudovski duševni aparat je bioartefakt, tj. stroj, ki medira med življenjem kot napetostjo in smrtjo kot popolno sprostivjo te napetosti. Ta stroj hiperbolično požene v gibanje življenje, ki pa ni drugega kot ovinek na poti k smrti. Za Freuda življenje v zgodovinskih in evolucijskih terminih pomeni breme, ki ga je treba *odživeti*. Paradokсно in spekulativno razmerje med Erosom in Thanatosom predstavlja »izvor« duševnosti kot kompleksnega mehanizma posredovanja med življenjem in smrtjo. Duševnost kot stroj je tako ustvarjena z namenom sprostitve napetosti (življenja), obenem pa se pokorava še neki drugi težnji, ki jo Freud imenuje *načelo konstantnosti*. To načelo ustvari zalogo energije v obliki spomina, ki se upira ubiranju bližnjic, neposredni smrti ali samomoru. Spomin je tako tisto, kar hrani odloženo sprostitev, kot tudi pot sproščanja prihajajočih napetosti. Tovrsten arhiv tvori varovalo pred smrtjo. Gon smrti je v tem pomenu hkrati korelat potrebe po tvorjenju zaloge ter korelat uničenja slehernega arhiva. To pomeni, da so kanali za sprostitev napetosti lahko erotični in da afirmirajo življenje. Freudovski duševni aparat je torej stroj *življenja smrti* ali stroj »dobrega življenja umiranja«.

236

Rosaura Martinez Ruiz

The Freudian Psychic Apparatus: A Bioartifact

Key words: Psychic apparatus, bioartifact, memory, death drive, life drive

The Freudian psychic apparatus is a bioartifact, that is, a machine that mediates between life as tension and death as the complete discharge of it. This apparatus sets life in motion in a hyperbolic fashion, but as a detour towards death. For Freud, life in historical and evolutionary terms is a burden that has to be *lived off*. The paradoxical and speculative relation between Eros and Thanatos is the "origin" of the psyche as a complex mechanism of negotiation between life and death. Thus, the psyche as an apparatus is designed in order to discharge tension (life), but, at the same time, it

also obeys another tendency which Freud calls the *constancy principle*. This principle creates a reserve of energy in the form of memory that resists a shortcut, immediate or suicidal death. Memory is that which saves a deferred discharge and the way through which upcoming tensions discharge. This sort of archive constitutes protection against death. In this sense, the death drive is, on one hand, that which livens the need to create a reserve and, on the other and at the same time, that which is directed at destroying any archive. This means that the channels for the release of tension can be erotic and life-affirmative. The Freudian psychic apparatus turns out to be a *lifedeath* apparatus or an apparatus of “good *livingdying*”.

Jacques Rancière

Čas, pripoved, politika

Ključne besede: velike pripovedi, kriza, Aristotel, Virginia Woolf, Okupirajmo, emancipacija

Avtor proti dolgo uveljavljeni tezi o koncu velikih pripovedi postavlja trditev, da dominantni aparati konsenza še vedno slonijo na pripovedi o zgodovinski nujnosti, kar je danes, v času krize, še posebej očitno. Temelje specifične časovne strukture te pripovedi najdemo v Aristotelovi *Poetiki*, zoperstavlja pa se ji moderna revolucija v literaturi. Na tej podlagi avtor v zaključku analizira tudi sodobna emancipatorna gibanja.

Jacques Rancière

Time, Narrative, Politics

Key words: grand narratives, crisis, Aristotle, Virginia Woolf, Occupy, emancipation

Against the long-established assertion regarding the end of grand narratives, the author claims that the dominant apparatuses of consensus still rest on the narrative of historical necessity, which has gained momentum in the present time of crisis. The foundations of the specific temporal structure of this narrative, which can be found in Aristotle's *Poetics*, were challenged by the modern revolution in literature. In the conclusion, the author expands his analysis to include contemporary emancipatory movements.

Jelica Šumič Riha

Čas in dejanje

Ključne besede: čas, dejanje, realno, zgodovina, psihoanaliza, filozofija Badiou, Freud, Lacan

Pričujoči članek preiskuje kompleksno in paradokсно razmerje med časom in dejanjem. Izhaja iz teze, da se je z globalizacijo kapitalističnega diskurza spremenilo tudi naše raz-

merje do časa. To spremembo je mogoče deterkirati tako na ravni uničenja časovnega izkustva, kolikor je tudi sam čas sprejmen v blago, kot tudi na ravni “patologij časa”, ki pričajo od radikalno drugačnem vpis subjekta v čas. Opirajoč se na Badioujev in Lacanov pojem dejanja, članek analizira različne artikulacije časovnih modalitet v psihoanalizi in filozofiji.

Jelica Šumič Riha

Time and Act

Key words: time, act, real, history, psychoanalysis, philosophy, Badiou, Freud, Lacan

This article is an inquiry into the complex and paradoxical relationship between time and act. Its departure point is the assumption according to which, with the globalisation of the capitalist discourse, something has radically changed in our relation to time. This change is detected both at the level of the destruction of experience of time insofar as time itself is turned into a merchandise as well as at the level of the “pathologies of time” that testify to a radically different way of living time. Drawing on Badiou’s and Lacan’s conception of act, the article analyses different articulations of temporal modalities in psychoanalysis and philosophy.

Rok Benčin

Možni svetovi in nemožna pripoved: od Leibniza do Prousta

Ključne besede: sodobna filozofija, svet, pripoved, možnost, fikcija, literatura, pojavnost

Razprava obravnava sodobne koncepte sveta izhajajoč iz interpretacij Leibnizeve problematike možnih svetov pri Gillesu Deleuzu, Giorgiu Agambenu in Alainu Badiouju. S pomočjo dela Jacquesa Rancièra nato razišče konstitutivno vlogo pripovedi in kategorije možnega pri vzpostavitvi sveta. Omenjeni filozofi dejanskemu in možnim svetovom zoperstavljajo še posebno vrsto nemožnega svet (»svet« biti, postajanja ipd.), članek pa predlaga četrti tip sveta, fikcijski svet, katerega koncept je izpeljan iz branja *Iskanja izgubljenega časa* Marcela Prousta. Koncept fikcijskega sveta je formuliran kot predlog dopolnila Badioujeve teorije svetne pojavnosti resnice.

Rok Benčin

Possible Worlds and the Impossible Narrative: from Leibniz to Proust

Key words: contemporary philosophy, world, narrative, possibility, fiction, literature, appearance

The paper discusses contemporary concepts of world, starting from interpretations of Leibniz’s conception of possible worlds offered by Gilles Deleuze, Giorgio Agamben and

Alain Badiou. Through the work of Jacques Rancière, it explores the role of narrative and the category of the possible in the constitution of the world. Each of the above-mentioned philosophers add their own version of an impossible world (the “world” of being, becoming or similar) to the already established pair of actual and possible worlds, while the paper proposes a fourth type of world, namely, the fictional world. This concept, based on a reading of Marcel Proust’s *In Search of Lost Time*, is put forward as a supplement to Badiou’s theory of the worldly appearance of truth.

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.