

K FILOZOFIJI CIKLIZMA: IN QUO TEMPORE?

Zgodovina filozofije je do časa pred svojim začetkom običajno zavzemala eno od dveh možnih stališč. Predzgodovinski in predfilozofski čas mitske, arhaične, primitivne ali ciklične misli je bil bodisi – v klasični kolonialistični varianti – proglašen za nezrelo, primitivno divjaštvo, ki ga je zahodni človek z vstopom v zgodovino enkrat za vselej veličastno presešel, bodisi – v modernejši, nostalgичni varianti – za izgubljeni raj, nedolžno, naravno stanje človeka, ki smo si ga z željo po vednosti nepovratno zapravili. Sočasno z razsvetljenskim vihanjem nosu nad »barbari« smo tako vsaj od romantike dalje priče tudi nostalgичnemu vzdihovanju utrujene evropske misli po dobrih starih časih, ko so naši predzgodovinski predniki še živeli polno življenje, neodtujeno naravi – ko je bil človek še doma v svetu in duša v telesu in preden je šlo z iznajdbo metafizike vse po zlu. Skupna poteza obeh pogledov je, da ciklizem (kot bomo tega slabo opredeljenega pojmovnega spačka »kulture, ki ni naša« imenovali v tem tekstu) razumeta kot nekaj absolutno preteklega in preseženega – nekaj, kar je izginilo brez ostanka in česar ne bomo mogli nikoli niti razumeti, kaj šele ponoviti. Pričujoči tekst pa se mimo te samoumevne gotovosti evropske misli v nedoumljivost in nepovratno odmaknjenost ciklizma kot svojega »totalno drugega« sprašuje, kakšne so možnosti za zagovor ciklične drže, če jo skušamo demistificirati ven iz njene ujetosti v megleno koncepcijo nekega »izgubljenega raja« in si jo skušamo predstaviti kot, da ni nikoli izginila: kot možno tukaj in

zdaj. Tekst torej v tem smislu z neposrednim, perečim vprašanjem o možnosti sodobnega ciklizma, dostopnega brez odloga in v tem trenutku, stremljivo razbiti navidezno »vednost« o ciklizmu kot po definiciji izgubljenem, neizbežno nedojemljivem »popolnoma drugem« (pa naj je ta dojet pozitivno ali negativno), ki lahko neizbežno rabi le kot motor slabe ideološkosti in imperializma.

Plemenskost ciklizma

Če ciklizem uvodoma definiramo kot držo, ki je izrazito značilna za družbeno enoto plemena, s tem ciklizma ne skušamo zgolj etnografsko uvrstiti, ampak skušamo predvsem poudariti, da gre pri tej drži za izrazito »lokalno« in »privatno« religijo, ki se pri prestopu na raven razredne družbe neizbežno izkaže za nemožno v vlogi »uradne«, »državne« religije in se praviloma umakne v domeno »neuradnega« verovanja nadvladanega razreda. Ciklizem, skratka, ni uresničljiv s sredstvi razredne družbe: bistveno brezrazreden je. S tem pa ga ravno nočemo poriniti izključno v neko področje absolutne preteklosti nepredstavljive »predrazredne družbe« niti v neko nedosegljivo prihodnost »brezrazredne družbe«, ampak vztrajamo ravno na njegovi stalni prisotnosti v nerazrednih družbenih formacijah, ki se ohranjajo v osrčju vsake razredne družbene organizacije. Ciklizem ni neka fantazmatska preteklost, ki bi jo lahko povrnili s sredstvi družbene revolucije, ciklizem je vedno že tu, v plemenski zavesti, ki nesmrtno vztraja nespremenjena v vsaki obliki razredne družbe in ki ne glede na duhovne preskoke v nadstavbi zgodovinsko razvijajoče se kulture razredne družbe kar trmasto vztraja v svoji arhaični religioznosti. O ciklizmu lahko tako govorimo kot o »ljudski« religiji, toda ljudstva tu ne gre razumeti kot nekega specifičnega družbenega razreda, na primer »ljudstva« kot zbora nadvladanih tlačanov srednjeveške družbe ali ljudstva kot tistega, ki naj bi vladalo v demokraciji. Ko Bahtin govori o ljudskosti karnevala, cilja ravno na vsečloveško razsežnost »ljudstva«, ki sega povsem onkraj razrednega. Tudi kadar ciklično religiozno prakso izvaja določen, običajno nadvladani družbeni razred, prihaja v totalnem značaju »vsečloveških gostij« teh kultov do izraza razsežnost lokalnega ljudstva kot zastopnika »utopične totalitete človeštva«. Lokalno ljudstvo s svojim lokalnim cikličnim slavljem teži k razširitvi na celoto človeštva, pri čemer pa ta širitev ni dojeta kot dosegljiva s sredstvi razredne družbeinkatere vedno metonimični del je lokalna, brezrazredna skupnost plemena. Kolikor se zavzemamo za ciklično držo kot edino pravo (in celo možno) držo do sveta sploh, pa pri tem ne gre za pričanje o neki *skriti modrosti*, ki jo je zdravi razum »navadnih ljudi« ohranil ob vseh norih premenah družbenih odnosov. Pri vztraj-

nosti ciklizma v neuradni, ljudski kulturi gre prej za neko *temeljno norost* neverjetne teže in pomena, ki povsem mimo volje zdravorazumskih, plehkkih ali celo primitivnih (v najslabšem smislu te besede) posameznih ljudi vztraja v njihovi brezosebni razsežnosti »ljudstva«, ki vznikne na dan na veselicah lokalnih skupnosti in ima povsem emergenten, dodaten pomen, neodvisen od zavestnih nazorov po na njej udeleženi posameznikov. Pozicija tega teksta torej nikakor ni »populistična« v smislu, da bi bi bilo avtorju moč očitati naivno vero v nekakšno naravno dobroto »navadnih ljudi«, prav ker s svojim konceptom ljudstva kot nosilca cikličnega pogleda na svet cilja na nekaj, kar se v njihovi praksi razodeva ravno mimo konkretnih »navadnih ljudi«, pa tudi mimo razlike, ki razmejuje »navadne« ljudi in avtorja, ki jih idealizira: ljudstvo tu nastopa prav kot neka razsežnost, v kateri vsi ljudje, ki so kadarkoli živeli na zemlji, vključno z avtorjem tega teksta, sočasno nehotе nastopajo še na »nekem drugem prizorišču« in kjer tvorijo nezavedno svetovnozgodovinskega duha. V tem smislu bi za povzetek našega vprašljivega »populizma« lahko parafraziral cinično frazo Ivana Karamazova, s katero je v slavnem romanu Dostojevskega nakazal deziluzijo svojega humanizma (*»ljubim človeštvo, a ne prenesem konkretnih ljudi«*) v: *»ne prenesem posameznih ljudi, a ljubim ljudstvo«* – tj. nosilec bistva mojega pogleda na svet je ljudstvo kot tista brezosebna dimenzija mojega lastnega jaza, ki »je nekdo drug«.

Apokalipsa zdaj

Ta bistvena plemenskost ciklizma je še posebej razvidna v razliki med ciklizmom »arhaične, predzgodovinske zavesti« in njegovo apropiacijo s strani zgodnjih zgodovinskih družb, ki jo v svoji klasični študiji izpostavlja Mircea Eliade. Za slednjo je značilen nauk o velikem letu (dolgem tudi po več deset tisoč let), ob izteku katerega se svet vedno bolj degenerira ter nazadnje povsem uniči in obnovi, medtem ko je za izvirni ciklizem značilna vera v periodično obnavljanje sveta v doglednem času: svet se v plemenskem kozmosu obnavlja vsaj ob vsakem novem letu, običajno pa še ob številnih drugih praznikih, ob postavitvi vsake nove hiše, ob vsaki poroki itd. Ta izvirni ciklizem se je, kot poudarja Eliade, vedno ohranil v obliki ljudskih verovanj tudi potem, ko je vladajoča elita kot uradno razlago sveta že proglasila teorijo kozmičnih ciklov. Politične implikacije tega nasprotja so jasne: stalno odsotni, a grozeče bližajoči se Dogodek prenove je vladajočemu razredu omogočal tako mobilizacijo svojega ljudstva v boju za čimprejšnje ustoličenje Nove dobe kot tudi upravičenje porazov kot dela fatalistično dojete dekadence in začasne zmage »grešnikov«,

ki napoveduje skorajšnje apokalipso. Plemenska utopija »prenove sveta« pa je bila za poganke podložnike vedno na dosegu roke: uničenje in ponovno stvarjenje sveta skupaj z začasnim prestopom v zlato dobo mitskega časa so bili za vernega ciklista redni in pogosti dogodki njegovega družbenega življenja – kar dela tako širjenje ozemlja in prepričanj svoje države kot zvestobo njenemu vladarju za povsem odvečne koncepte. Na spregledu te razlike Charles-Henry Puech v svojem zagovoru gnosticizma (glej seznam literature na koncu) osnuje ovržbo religioznega ciklizma in linearizma z enim samim argumentom. Puecheva osnovna poanta je, da se tako katoliški linearizem kot (uradni državni) ciklizem ujemata v eni točki: radikalni odsotnosti Dogodka – v katolicizmu je ta odmaknjen v neko stalno pričakovano, a nikoli aktualno prihodnost Drugega prihoda, v ciklizmu pa v neko večno preteklost Zlate dobe. Gnoza, trdi Puech, naj bi s to logiko stalno premeščenega Dogodka presekala, tako da ga koncipira kot dostopnega izključno tukaj in zdaj (s predstavitevijo v posebno duhovno stanje, seveda) – še več, Dogodek je v gnozi sploh definiran kot »večna sedanjost« (in ne preteklost ali prihodnost kot to predvidoma velja za ciklizem in linearizem).

82

Če vprašanje ovrednotenja gnostične poti pustimo ob strani in se za zdaj posvetimo le obrambi ciklizma, nam Eliade ponuja morje dokazov, da je bila dostopnost Dogodka kot večne sedanjosti že razločujoča poteza izvirnega ciklizma napram poznejšemu državnemu ciklizmu Velikega leta.¹ V novoletnem obredu ciklist dejansko izniči stalno odtekajoči čas vsakdanjosti in v celoti prestopi v *illud tempus*: ciklični obred ni le gesta spominjanja Dogodka ali njegove reprezentacije, ampak je njegova dejanska aktualizacija – ponovitev, ki ni v ničemer slabša od svojega izvirnika. To pa je točka, v kateri se ciklizem razlikuje od nekaterih drugih religij aktualnega Dogodka (npr. zen-budizma ali različnih krščanskih mistik – o tem več v post scriptumu) – namreč v tem, da je bistveno ponovljiv, needinstven – še več, da nikoli ni povsem izviren, vedno je prisiljen referirati na nek izvirnik, čigar ponovitev (četudi popolna) je. V skladu s tem Eliade v uvodnem delu svoje predstavitve arhaične zavesti to postavlja v tesno zvezo z začetki metafizike in Platona predstavlja celo kot misleca, ki je arhaični misli prvi dal filozofski izraz. Elementi ciklistovega sveta imajo po-

¹ »Celo v okviru treh velikih religijskih sklopov – iranskega, judovskega in krščanskega – ki so omejevali trajanje kozmosa na določeno število tisočletij in trdili, da bo In illo tempore zgodovina prenehala obstajati, lahko najdemo preživele sledove starodavne doctrine o periodičnem obnavljanju zgodovine. Skratka: zgodovino je mogoče pred končnim eschaton večkrat ukiniti in obnoviti.« (Eliade 1992: 130)

men le, če posnemajo nebeški arhetip in so v tem smislu res podobni sliki sveta, ki jo je zgodovini metafizike podaril Platon: sveta, kjer so stvari resnične le toliko, kolikor deležijo na svojih nadčutnih arhetipih – idejah. Vendar pa moramo na tem mestu postaviti razliko v odnosu med arhetipom in njegovo obredno ponovitvijo ter metafizično idejo in njeno emanacijo. Svetni objekti lahko v metafiziki na svojem viru resničnosti zgolj deležijo, nikoli pa ne morejo povsem ukiniti razlike med njima, ne morejo dejansko postati svoj lasten arhetip. Človek se lahko s svetom dejanske resničnosti združi, toda šele po smrti, tj. šele ko se svetni objekt, ki ga uteleša, v celoti odkloni od svojega nadčutnega arhetipa: ko telo povsem preneha deležiti na svetu idej, se lahko duša z njim povsem poistoveti. Najvišja resničnost, na katero kot na svoj izvor referira celota sveta, je tako v metafiziki s sveta vedno radikalno odsotna. Odnos ciklista do »drugega časa in prostora«, iz katerega črpa resničnost njegov svet, je precej drugačna, ker je le-tega, čeprav je dojet kot konstitutivno odsoten (kot pripadajoč neki absolutni preteklosti), skozi svojo fizično imitacijo v vsakem trenutku mogoče povsem poprisotiti v svetu tukaj-in-zdaj. Izvir resničnosti cikličnega sveta ima možnost, da v vsakem trenutku postane njegov otipljivi del, da se v obredni imitaciji poprisoti v ponovitvi izvirnega Dogodka, ki je ni mogoče razločiti od izvirnika. Ciklist v obredu dejansko *je* svoj prednik in *živi* v mitskem času – ne odseva ga in ne predstavlja, še najmanj pa na njem deleži.² Toda kaj ta možnost, da zgolj preko izvajanja določenih gibov in oblačenja v določeno masko dosežemo nekaj tako načelno nemogočega, kot je popolna ponovitev absolutne preteklosti, pomeni za status resničnosti izvirne absolutne preteklosti same, za mitski čas? Spričo direktnosti te trditve moramo postaviti povsem naivno vprašanje: če je ples v maskah popolna ponovitev mitskega dogodka, ali to pomeni, da so že mitski junaki nosili maske? Če je slika že popolna ponovitev in ne odslikava izvirne realnosti, ali to ne pomeni, da je že izvirna realnost le slika? Za ciklično zavest je »izvirni Dogodek« sicer nujen, a ravno kot mit, se pravi kot fantazma-dojeta-kot-fantazma (lahko bi rekli, da je

² Nenavadnost te navidez nemogoče možnosti je bila ena od motivacij, ki so številne avtorje sočasno vzpodbujale k občudovanju ciklista in k popolnem zanikanju možnosti vrnitve v njegovo stanje. Prepametni smo: vrata so se zaprla – ne moremo se več pretvarjati, da lahko poprisotimo boga s kosom lesa na obrazu, nič bolj kot se, ko enkrat odrastemo, ne moremo več pretvarjati, da plišast slon dejansko lahko poje banano. In ciklizem lahko spet varno zapremo za vrata izgubljenega raja, odkoder nas je za vedno speljala golj'fiva kača želje po vednosti: rahlo otožni, a nekako ponosni na žrtev, ki smo jo opravili v imenu osvoboditve iz ignorance. V nadaljevanju bom skušal pokazati, kako je to pretirano čudenje zmožnosti poprisotenja božanskega osnovano na napaki dojemanja narave božanskega v cikličnem, kako želja po vednosti ni nobena ovira za ciklično držo in nazadnje, kako je tudi za ciklista raj že *ab initio* izgubljen.

torej že za ciklista mit bil »mit« – v istem smislu kot ta izraz uporabljamo danes), čigar funkcija je le ta, da obredu kot poprisotenju mitskega časa priskrbi zunanjo referenco, ki je za delovanje obreda sicer nujna, a resničnost katere pravzaprav ni tako važna, kot je važna resničnost samega obreda kot njene ponovitve. Obred si tu preko transfernega ovinka priskrbi lastno resničnost in ta resničnost je kot »prisotni Dogodek« tista luknja, skozi katero v cikličnem svetu z občudovanja vrednim čarovniškim trikom vznika sveto.³

To je napaka v razumevanju, ki jo v svoji legendarni raziskavi zagreši Malcolm Frazer (glej seznam literature). Osnovna poanta Frazerjeve *Zlate veje* je, da so obredne slike »uboja kralja«, ki zaključujejo karnevalska slavlja (npr. naš sežig pusta) dejansko le omiljena verzija neke prvotne situacije, kjer je bil namesto lutke ubit pravi človek in katere bled odsev je sodobni obred, ki prvotnega le reprezentira. Frazer svojo trditev podpre s primeri žrtvovanja sužnjev, vojnih ujetnikov ali deviških svečenic, ki pa vsi izhajajo iz izrazito že-zgodovinskih družb: zgodnjih imperijev Aztekov, Judov in Rimljanov (taistih, ki razvijajo tudi dvomljivo nadgradnjo plemenskega ciklizma v teorijo Velikega leta), medtem ko so njegovi primeri »omiljeno reprezentativnega« obreda sicer običajno res kronološko kasnejši – Frazer se tu v glavnem sklicuje na lokalne ljudske običaje sodobne Evrope – a očitno plemenskega tipa in povsem v duhu obče priznane zgodnejših obredov predzgodovinskih družb s plemensko organizacijo. Obredi, ki jih Frazer navaja kot poznejšo omilitev krvavih obredov,

84

³ Lahko bi se vprašali, čemu je ta ovinek potreben – zakaj ciklizmu Dogodek tu-in-zdaj ni dostopen neposredno – kot bi to lahko trdili za primer evangelijske države ali budistove nirvane. Odgovor se skriva v razliki med obema Dogodkoma. Prvič, Dogodek v ciklizmu je za razliko od nirvane ali mistične ekstaze izrazito vsebinske, narativne in slikovne narave. Da bi nekaj tako konkretno vsebinskega lahko resno fingiralo kot epifanija, se mora za nazaj utemeljiti kot ponovitev nečesa neskončno starega, si prišiti zgodovino. Kar ciklizem ločuje od vulgarne ideologije, je povsem brezsrčna ravnodušnost do prikrivanja umetne narave tega samoutemeljevanja. Drugič, prav zaradi svoje vsebinskosti je Dogodek v ciklizmu zaznamovan z užitkom, ta pa se po definiciji vedno poraja iz vrnitve nekega izgubljenega objekta (pri tej koncepciji se delno opiram na: Lacan 1985). Trik ciklizma je, da mit predstavi kot mit, se pravi kot nikoli zares aktualen, absolutno preteklen in tako že po definiciji »izgubljen«, odsoten in hkrati kot zmožen poprisotenja skozi obred. V cikličnem obredu je tako (kot pove že izraz »ponovitev absolutne preteklosti«) začasno povrnjen objekt, ki je po definiciji nepovratno izgubljen. Ciklizem ni izgubljeni raj. Raj je izgubljen že v ciklizmu. Še več – lahko bi celo rekli, da je za ciklizem raj še bolj nepreklicno izgubljen kot za nas, kategorialno razločen od sedanjosti kot absolutna preteklost, ki ne le, da nikoli ne bo, ampak tudi nikoli ni bila sedanja. Vendar pa ravno ta totalna izgubljenost raja ciklizmu tako priskrbi poligon, ki zagotavlja za tuzemski užitek – obred, ki omogoča popolno vrnitev po definiciji izgubljenega objekta.

značilnih za imperije Velikega leta, so tisti, ki jih bo Eliade pozneje razlagal kot sledove arhaične zavesti, ki so se v obliki »ljudske« religije ohranili v osrčju vse bolj zgodovinskih družb novejše doktrine Velikega leta. Naše stališče je diametralno nasprotno Frazerjevemu: izvirnega, realnega Dogodka cikličnih obredov ni, prvotna oblika Dogodka je že slika (ki se legitimira kot ponovitev mita-kot-mita) in poznejši poskusi vulgarne »realizacije« obredne slike mitskega časa so le žalosten indic vpreganja mitskega statusa *illud tempore* v kolesje državne ideologije odkrito imperialistične politike.

Morda bomo razkol med ideološkimi obredi zgodnjih zgodovinskih družb ter nezgodovinskimi slavji popularne kulture (ki so hkrati pred-, pod- in pozgodovinska) lažje razumeli, če posežemo po sodobnejšem primeru z zelo primerljivo nastrojenostjo. Hitlerjev tretji rajh je bil natančno tak poskus realizacije nekega mita o prvotnem germanskem imperiju s sredstvi in orožjem sodobne družbe, pri čemer je bilo v ospredju ravno sklicevanje na pogansko zavest – od indijskih svastik pa do paradoksalno uradnih »ljudskih proslav«. Komu je pripadla vloga grešnega kozla, je seveda znano in v nacističnem karnevalu niso gorele le lutke. Nacistični imperializem osnovna načela ciklične države krši že s svojim statusom uradne državne ideologije (ciklizem smo definirali kot bistveno plemenski in neuraden) in s svojo imperialistično ekspanzivnostjo (ciklizem je bistveno lokalni, karnevalska utopija sicer stremi k širitvi na celotno človeštvo, a po načelu metonimije, zgolj z zgledom in ne s podreditvijo: karnevalski anarhizem in mešanje domačega s tujim, ki je zanj značilno, onemogoča koncept »vladajoče rase«), predvsem pa z razumevanjem statusa utopije in *illud tempus*, za katerega poprisotenje gre obema. Vrnitev Zlate dobe je za nacizem realni cilj trenutno aktualne družbe, realizacija neke utopije, za katero je treba izvesti določene družbene reforme, poddržaviti določene ekonomske vire, iztrebiti ali deportirati ta ali oni del prebivalstva, ki predstavlja oviro za to realizacijo itd. – in ko bodo vse te žrtve opravljene, nas na koncu predvidoma čaka konec zgodovine, družbena realizacija izgubljenega raja. To ni le načelo nacizma, v omiljeni in bolj prikriti obliki se pojavlja v uradni ideologiji vsakega političnega imperializma od zgodnjega katoliškega širjenja razodetja z mečem in ognjem pa do vse ameriške politike po drugi svetovni vojni. Logika je vedno enaka: v imenu skorajšnjega poprisotenja Dogodka je potrebno potrpeti še to odrekanje udobju, izvesti še to nasilno operacijo, izrezati še en notranji organ, ki me zapeljuje ... Cilj posvečuje sredstvo: skorajšnji, a neprestno odloženi prihod Dogodka vnaprej blagoslovlja temačno dolino, ki vodi v njegovo kraljestvo. Poanta poprisotenja utopije v razmerah

cikličnega karnevalskega slavlja pa je ravno obratna: Zlate dobe ne blokira nobena družbena zapreka, ker tudi uresničljiva ni po poti uradne državne politike. Utopija je ne glede na družbeno stanje ves čas na dosegu roke, dosegljiva s sredstvi plemenske družbe, ki vztraja v osrčju vsake razredne družbene organizacije. *Illud tempus* je nenadoma tu, čim si nekdo na vaškem sejmu nadane masko in s tem on in maska postaneta bog, ki se je vrnil na zemljo. Pri ciklični poanti o dostopnosti Zlate dobe ne gre za to, da bi morali odvreči maske in živeti karneval v svoji človeški goloti, niti za to, da bi morala toga, lesena maska oživeti kot bog iz mesa in krvi, ki ga predvidoma »predstavlja« – sama maškerada je utopija kot taka: imaginarna konstrukcija »vrnitve Zlate dobe«, ki pa je njen edini realni modus. Karnevalska »slika«, kot jo rad imenuje Bahtin, je čisti simulaker v smislu »imitacije brez templata« – ponovitev Zlate dobe, ki pa izven ponovitve sploh nima izvirnika.

86

Pri tem moramo poudariti razliko med »sliko«, kakršen status ima v pogojih linearizma – kjer je od nas vedno ločena z estetsko distanco, utelešeno v okvirju, gledališki »rampi«, robu ekrana itd. – ter cikličnim pomenom, kjer sliko sestavlja sama zamaskirana skupnost, ki v karnevalu »slika« mitski čas – in ki ima ekvivalent estetske distance vgrajen znotraj same sebe – kot masko, ki materializira razcep med telesom člana ciklične skupnosti in njegovo karnevalsko vlogo. Utopični Dogodek v ciklizmu ni niti odsoten niti vulgarno realen, ampak slikoven, toda na način slike brez okvirja, slike, ki ne dopušča, da bi izven nje obstajala še kakšna realnost in v kateri je mogoče dejansko uživati, ustvarjati in se preobraziti. Linearistično dožemanje Dogodka kot dobesedno, vulgarno realnega je pravzaprav sovisno z njegovo odsotnostjo (ker je njegova prisotnost kot »realnega« nemogoča). Šele dožemanje Dogodka kot bistveno slikovnega, kot irealnega, omogoča, da ta postane prisoten kot odslikava neke nevidne slike (fantazme), ki pa je zgolj-postulirana. Slikovni Dogodek karnevala se dejansko ne opira na nobeno realnost, je čista lebdeča slika kot edina resničnost sploh – fantazma »izvirne realnosti«, za katero naj bi ponavljal, je tu le zato, da omogoči njegovo vznikanje.

Tak koncept slikovnosti, maskavosti realnosti same naj bi onemogočal napačno razumevanje ciklične utopije, češ da je za njeno vzdrževanje nujna zamaskiranost udeležencev karnevala in da bi se, če bi maske padle, ob razgaljenju resničnosti utopija razblinila v banalno realnost.⁴ Formalna zamaskiranost,

⁴ Vztrajno odpravljanje banalne, profane realnosti, ki jo ob arhaični zavesti stalno omenja Eliade, priča o njeni trdni veri, da ta pravzaprav sploh ne obstaja, skoraj neustavljivo širjenje prazničnih dni

fizična prisotnost maske na obrazu ni niti nujni niti zadostni pogoj prestopa v praznično utopijo. To zagotavlja šele duh karnevala, tj. dojemanje karnevalske maske kot svoje »prave narave«, ob kateri naš vsakdanji obraz sam lahko zbledi v navadno masko. Tako se zdi, da ima formalno zamaskiranje v karnevalu pravzaprav zgolj vlogo dojemanja individualnega značaja kot nečesa maskastega: če se lahko v svoji pustni maski počutim povsem doma, potem tudi moj vsakdanji značaj nemara ni nič tako stalnega in substancialno vezanega name, kot to privzemam v vsakdanjem življenju. Tako za duh karnevala zamaskiranost sploh ni nujna – bolje rečeno: nujno je dojemanje vsake navidez lastne poze kot že-zamaskiranosti. Zato si upam trditi, da gre sodobni karnevalski duh nemara prej kot v relikviarnih ostankih starih poganskih običajev, kakršen je naš pust, iskati na zelo nepričakovanem kraju, ki na videz nima nobene zveze z maskiranjem: ob vsakem miroljubnem prijateljskem omizju, kjer pod vsaj simboličnim vplivom alkohola sogovorniki pričenmo komunicirati s svojimi individualnimi maskami, s svojimi specifičnimi fetiši in fobijami, s katerimi veselo mahamo pred obrazi prijateljev, ker vemo, da nas imajo zaradi njih radi in kjer eden drugemu pritrjujoče smešimo ta svoja vse preveč otipljiva osebna bistva. Karnevalsko vzdušje posamezniku omogoča, da sprosti krčeviti oprijem tistega »nečesa več«, kar naj bi določalo njegovo individualnost onkraj te kontingentne maske specifičnih fetišev in fobij, s katero maha pivskim prijateljem, in le-to sprejme kot svoje edino individualno bistvo. Gre zato, da je v obzorju ciklične zavesti individualna duša nekaj povsem materialnega in otipljivega, nek objekt, ki ga nosim zunaj, vsem na oče.⁵ Mitski korelat te doktrine so številne legende o »zunanji duši«, ki jih v istoimenskem poglavju *Zlate veje* navaja Frazer: številni junaki cikličnih mitov imajo dušo spravljeno na primer v kakšnem jajcu, ki leži v ptičjem gnezdu v deželi za devetimi gorami in devetimi vodami. V primitivnih skupnostih to vero uprimerjajo ritualne uporabe amuletov, talismanov in totemov kot individualnih fetišev. Ta identifikacija lastne duše z nekim objektom je osvobajajoča, kolikor je uvidena v svoji nesubstancialnosti, kontingentnosti in eventualni zamenljivosti. Prav tako kot brezpogojno navezanost plemena na svoj totem utemeljuje le nek formalen »mit o izvoru«,⁶ tudi moja navezava na fetiš, ki določa mojo individualnost, ni

karnevala v srednjem veku, ki ga opisuje Bahtin (glej seznam literature), pa kaže na karnevalsko težnjo po popolni ukinitvi lažne vsakdanjosti v imenu praznične realnosti.

⁵ Kot bomo videli pozneje, v ciklistu je še nekaj, kar ga dela občega in božanskega, vendar pa je to povsem neosebna praznina, kakršno v sebi najde na primer zen-budist.

⁶ Levi-Strauss v *Divji misli* ugotavlja povsem formalno vlogo tega mita, ki je vedno sestavljen po istem obrazcu (pleme je некоč hodilo po gozdu in videlo to in to žival) in se od vseh mitov najmanj

substancialna; fantazma, »mit o izvoru«, ki me veže na ta naključni objekt namreč ne odseva nujno nobene realne izvirne travme. S fetišem sva povezana povsem kontingentno a hkrati trmasto – kot tista komična junaka, ki ju v zaporu slučajno vklenejo v isto verigo in morata po pobegu iz ječe po vsem svetu bežati skupaj. Izbira moje objektne duše je kontingentna, a hkrati tej kontingentni izbiri ostajam usodno zvest. Po duhu poganški komični junaki so zato vedno tipski – niso globoke, kompleksne osebnosti novejših drame, ampak enoplastne, površinske karikature. Kompleksnost v obliki ambivalence, ki jo v karnevalu tako izpostavlja Bahtin, v komičnih žanrih najde drug vhod: skozi permutacije stalnih površinskih elementov, njihove variacije in način, kako se uspejo strditi na površini vsake situacije, ter končno skozi njihovo skrajno kontingenco in eventualno zamenljivost.⁷ »Psihofizična enotnost«, ki je ena od stalnic pri nostalgичnem objokovanju izgub ob izstopu iz ciklizma, je res nezamisljiv koncept, če izhajamo iz sodobnih pojmov duše in telesa, vendar pa je pri tem spregledano, da je to »izgubljeno rajsko stanje« nemara ves čas na dosegu roke v konceptu karnevalske maske starih: »telesne duše« kot neke nesubstancialne slike.

88

Res je, ciklizem je »religija prednika« (zaradi česar je pogosto deležen obsodbe konzervativnosti, nezmožnosti asimilacije novih podatkov itd.), toda to je »religija izmišljenega prednika«. Če hočemo biti še bolj točni: ciklizem je religija trenutka in sodobnika, toda »religija sodobnika kot edine kopije izmišljenega prednika« in »religija trenutka kot kopije neobstoječe absolutne preteklosti«.

Proti ignoranci ciklizma

Eden očitnejših argumentov proti možnosti ciklizma danes je v večini teorij o arhaični religiji prisotna teza, da je ciklična drža nezdružljiva z moderno težnjo po neskončni akumulaciji novega znanja. »Krog, v katerem Grki metafizično

trudi v smeri kakšne realistične prepričljivosti. To nakazuje na čisto kontingenco vezave plemena in totemske živali – mit je tu le zato, da na to kontingenco pritisne žig formalnega blagoslova. (Prim. Levi-Strauss 2004: 253)

⁷ Le stereotip se lahko obrne v svoje diametralno nasprotje: zamenja vlogo s svojim največjim sovražnikom itd. Osvoboditev je dostopna v transformaciji v komičnega junaka – skozi samokarikiranje. Ne bi nas smelo presenetiti, da v zaključku prvega zvezka *Mitologik* Claude Levi-Strauss kot primer operacije, sorodne mitu, omenja karikaturu, ki prav tako ne skuša »reproducirati svojega modela«, temveč si zgolj izbere neko njegovo kontingentno potezo ter jo s ponavljanjem spreminja v označevalec. (Levi-Strauss 1980: 319)

žive, je manjši od našega: zato se nikoli ne moremo zares vživeti vanj; bolje rečeno: krog, katerega zaprtost pomeni transcendentalno svojevrstnost njihovega življenja, se je za nas razpočil; v zaprtem svetu ne moremo več dihati. Iznašli smo produktivnost duha: zato so pravzori za nas nepovratno izgubili svojo predmetno samoumevnost in naše mišljenje gre po poti nenehnega, nikoli dopolnjenega približevanja.« (Lukacs 2000: 6) To zapiše Georg Lukacs o nepovratnosti prehoda iz sveta epa v svet romana – iz mita v zgodovino. Ko se omejeni, lokalni svet cikličnega kozmosa enkrat razpre, poti nazaj ni več. Cena za sodobno vztrajanje v ciklični drži bi bilo skrajno nefilozofsko ignoriranje podatkov, ki pričajo o neskončnosti sveta, o njegovi nepredvidljivosti in o novih znanstvenih razlagah, ki so enkrat za vselej zamenjale mitske. Vrnitev v ciklizem je lahko le znak konzervativnosti. Eliade navaja morje primerov, ko so ciklisti, ki živijo na robu ali v osrčju velikih civilizacij, primorani ukinjati dokaze o zgodovini, s katero prihajajo v stik. (Eliade 1992: 11) Eliade celo kozmogonske obrede periodičnega uničenja in ponovnega stvarjenja kozmosa – ki so tako za nas kot zanj *sine qua non* ciklizma – pripisuje tendenci po ukinjanju sledov neskončnosti zgodovine, ki na bi se skozi leto nakopičili v kozmosu in prisilili njegove prebivalce, da se vrnejo na začetek in svoj mali svet naredijo na novo.

Toda ciklizem dejansko sploh ne stoji na stališču končnosti. Ciklični kozmos je res lokalno omejen navzven, toda hkrati je neskončen notranje, v svojem popku. Če je ciklični kozmos nemara res osnovan na izključitvi zunanosti, pa je ta v obliki kaotičnega presežka vedno kot temelj zakopana v njegovo osrčje, odkoder periodično vznika na površje in ga od znotraj odpira neskončnosti. Karneval je bil že v srednjem veku vedno praznik, ko je mesto odprlo vrata totalni zunanosti, ko so v mesto priromale neskončne vrstah potujočih zabavljacev, romarjev, indijskih čudes, afriških bestiarijev in druge eksotike. Kot priča epizoda iz Rabelaisovega romana, ki ga ima Bahtin za najzvestejši zapis karnevalske kulture: ciklični človek sosednje države ne najde zunaj, onkraj sebe, ampak v lastnem telesu. Švica ne leži čez mejo Francije, ampak v ustih nekega lokalnega velikana. Ciklist je do dogajanja čez mejo svojega kozmosa razmeroma ravnodušen, ker verjame, da je vse, kar bi tam utegnil najti, ponovljeno v duplinah njegovega lastnega sveta. Prav tako, kot je za ciklista vsak človek le mikrokozmična ponovitev svojega lokalnega kozmosa, je tudi lokalni kozmos zanj le mikrokozmična ponovitev morebitnega kozmosa onkraj njega. Natančno to smo lahko opazovali pri zgornji obravnavi vloge motiva boja med herojem in pošastjo pri ciklizmu in linearizmu: ciklist podobo, ki mu jo line-

arizem potiska pod nos kot upodobitev svoje zmage nad njim, prepozna kot le eno od enakovrednih podob iz arsenala lastne mitografije, ki se izmenjujejo v mitskem ciklu – kot enega izmed zgolj topografsko razporejenih organov lastnega telesa. Tako je treba razumeti tisto slavno hladnokrvnost, s katero je zahodne obiskovalce presenetil aborigin, ki so mu pokazali helikopter: »Ah, da, to poznamo, to najdemo v levem jetrnem režnju tega in tega lokalnega boga.« Ciklični svet ni svet ugodja, ki si je za ohranitev svoje blaženosti prisiljen zatiskati oči pred nepredvidljivostjo realnega, ki brbota izven lokalnega kozmosa – za ciklista realno ne more biti grožnja, saj ga v pomanjšani kopiji nosi kot vrzel v lastnem osrčju. Ciklizmu je vse tuje že vnaprej domače, ker ima tisto radikalno tuje že vzdano v sebi kot tisto najbolj notranje svoje. Ciklični kozmos tako nikakor ni zaprt, končen ali enostavno izključujoč: sprejme lahko vsak zunanji podatek in ga prebavi v lasten proizvod, v izbruh motorja novega, ki ga ima vgrajenega v lastnem popku. Če ga pogledamo prav, je ciklizem celo manj diskriminativen od linearizma, ki elemente na svoji sicer res neskončni črti znanstvenega napredovanja ureja hierarhično in sedanje in bodoče vedno preferira nad preteklimi – ciklizem lahko povsem lokalno omejen sprejme vse in hkrati vse razporeja povsem nehierarhično, topografsko, kot organe svojega velikanskega telesa. Henry Miller je glede tega neskončnosti naboja grške religioznosti izrekel naslednje: »Ljudje pravijo, da je to / občutek domačne svetosti, s katerim naj bi Grčija navdajala obiskovalca / zato, ker je to majhna dežela. Toda Grčija je ogromna, Grčija je kot Indija ali Kitajska, lahko bi požrla cel svet, pa se ji še poznalo ne bi.«

90

Ciklizem danes

Linearistično razumevanje ciklizem vedno dojema kot nekaj, kar je bilo z začetkom zgodovine enkrat za vselej preseženo, anihilirano brez ostanka in puščeno za sabo ter nadomeščeno z novo, boljšo resnico. Ta značilna poteza linearizma ga dela razpoznavnega celo, kadar do ciklizma zavzema simpatizerski odnos, ki pa je vedno odnos nostalgije. Ciklizem je tako, kadar ni razumljen kot temačno obdobje barbarstva, v okviru linearizma dojet kot »izgubljeni raj«, kot tragično odsotni Dogodek iz začetka časa, ki smo ga s prestopom v zgodovino enkrat za vselej pustili za sabo in si tako za vedno zaprli pot do tistega blaženega obdobja, ko je bil človek v svetu še doma, ko sta bila njegova duša in telo zvezana v nerazdružljivo enoto in ko pretekli čas še ni za vedno izginjal v breznu nič. Kar nostalgичni linearizem v ciklizmu bistvenega spregleda, je, da je tudi primarna družba z začetka časa do Dogodka že dostoj-

pala kot do preteklega, do mita kot zgodbe o nečem vedno-že-minulem, kar pa hkrati stalno živi v praznični ponovitvi kot v svoji edini, imaginarni razsežnosti. Svet prvotne družbe ni karnevalska slika kot realna, toda Dogodek je v njem dostopen kot pretekla sedanost, ki se iz temeljev sveta ciklično vrača na površje kot živa slika. S stališča ciklične slike sveta zmaga linearizma lahko pomeni le toliko kot herojeva zmaga nad zmajem: linearizem je premagani ciklizem moral vgraditi v temelj svojega sveta, kjer mu lahko hkrati služi kot neobhodni notranji sovražnik (hudičeva religija, ki neprestano ogroža vero v Boga in onemogoča njeno polno uveljavitev) in kot dejanski zastavek linearističnega napredka: kot skriti, odsotni Dogodek izgubljenega raja in božjega kraljestva na zemlji. Karneval s svojo mešano ideologijo pekla in raja na zemlji kaže prav na to paradoksalno povezavo. V ljudskih imaginarnih utopijah »tu in zdaj«, strukturiranih kot slike, ki pa generirajo realen užitek, ciklizem preživi skozi celotno zgodovino razredne družbe kot njeno skrito, plemensko jedro – iz katerega, če sledimo Bahtinovim interpretacijam – družba sploh črpa zastavke za svoje razredne revolucije. Linearizem je religija trenutka, ki stalno zastaja med dvema Dogodkoma – preteklim in prihodnjim, izmed katerih se vsak obljubljačo svetlika na koncu nestvarne, abstraktne linije, katere dolžina se nikoli ne spreminja, pri tem pa si zakriva, da je Dogodek prav v imaginarni utopiji karnevala že tu, na dosegu roke, dostopen v vsakem trenutku.

Če linearizem spoznamo po tem, da je linija iz njegovega imena razpotegnjena med dva večno odsotna realna Dogodka, človek, ki na njej živi, pa na zgolj-representativno obhajanje njunega spomina in pričakovanja, sta pri ciklizmu, prvič, oba Dogodka (začetek in konec časov) najprej izenačena in drugič, njuna odsotna oblika je dojeta kot zgolj formalnost – realen status imajo v ciklizmu izključno njune slikovne ponovitve: ustvarjalne imitacije nekega nemara nikoli obstoječega templata. Ciklični obred ni reprezentacija Dogodka: ta obred Dogodek dejansko, brez ostanka poprisoti tu in zdaj. Pri tem se sicer obvezno formalno legitimira kot ponovitev nekega fantazmatskega izvirnega Dogodka, vendar pa je realnost slednjega v veliki meri postavljena v drugi plan (važna je realnost ponovitve – ta je vse, kar imamo: če pa se je templat, ki se domnevno ponavlja, kdaj sploh izvirno zgodil ali ne, je pri tem razmeroma vseeno) in njegova vsebina v veliki meri prepuščena svobodni izbiri. Kljub pregovorni togosti institucije tradicije, ki naj bi arhaični zavesti puščala le malo prostora za svobodo, je poučno opazovati, kako malo spoštovanja ta dejansko namenja njeni fiksnosti. Presenetljivo je, kako malo omejitev si pri invenciji novega postavlja ustvarjalnost arhaične zavesti, če le lahko vsako inovacijo za nazaj

prikaže kot imitacijo nekega za to priložnost posebej izmišljenega arhetipa. Dejstvo je, da se lokalni miti v času spreminjajo s presenetljivo frekvenco – za ciklista, ki vanje verjame, je važno le, da je vsaka nova stopnja razvoja za nazaj vpisana v čas, kot da je tam že od pamtiveka. Ciklist je sposoben pravkar zgrajeno kapelico v roku nekaj let proglasiti za delo nekega lokalnega svetnika, ki da jo je že pred približno dvesto leti postavil med svojim romanjem po deželi. Levi-Strauss navaja neverjetno ravnodušnost pripadnikov nekega južnoameriškega plemena do odsotnosti določenih relikviarnih objektov na svetem kraju, ki naj bi pričale o njegovi umestitvi v mitsko zgodbo: kjer so ti arhivski dokazi manjkali, so jih Indijanci brez vsakega občutka blasfemije izdelali sami. Nič čudnega ni, da Eliade arhaično zavest tako pogosto povezuje z umetniško.

Res je, ciklist vsako svoje dejanje razume kot neizvirno – kot le čim bolj zvesto ponovitev nekega dejanja iz fantazmatske »zlate dobe« – toda zlata doba, ki s svojo ponovitvijo stvaritvam ciklista podarja resničnosti status, je pri tem v veliki meri dojeta kot dokaj svobodno spremenljiva, ponaredljiva itd. Resničnost vseh ciklistovih dejanj garantira neka zunanja točka, katere status resničnosti je presenetljivo zanemarljiv in neobvezujoč. Važna je resničnost ponovitve: ali je original kot izvor njene resničnosti resničen ali ne, je dokaj nepomembno. V tej potezi ciklizma gre iskati tudi za koga nemara presenetljivo metodo naše raziskave. Za razliko od nostalgika kot linearističnega zagovornika arhaične zavesti, ki ga v raziskavi vodi načelo čim bolj zveste predstavitve ciklizma, kot ga zgodovinsko dokumentirajo etnografski teksti, pričujoče besedilo stremi k zvestobi samemu stališču, ki ga do svojih virov resničnosti zastopajo sami ciklisti in ki ga s tem tekstom poskuša ne le natančno predstaviti in upodobiti, ampak dejansko ponoviti, tako kot lahko ciklist ponovi vsako dejanje storjeno v illo tempore – pa četudi bi moral pri tem sam »izvirni ciklizem« razumeti precej svojevoljno. Navsezadnje je torej vseeno (in s tem izkazujemo zvestobo načelom samega ciklizma – kot ga razumemo), ali naša konstrukcija ciklizma v tem besedilu dejansko ustreza svetonazoru kakšne v sedanosti ali preteklosti dejansko obstoječe družbene skupine ali gre pri arhaični zavesti, na katero se opiramo, za s podtaknjenimi arhivi vzdrževano izmišljotino: to, kar je važno, je realnost njene ponovitve: svetnazora, ki ga zastopamo s tem tekstom. Če nam je uspelo s tem besedilom zgraditi nek »ciklizem«, ki ga je danes mogoče živeti in vanj verjeti, je vprašanje, ali je njegova resničnost podprta z resničnostjo neke izpričane pretekle družbe – in to po načelih samega ciklizma, kot ga tu postavljamo – v bistvu odvečno.

Ciklizem nikakor ne stoji na stališču cinične ovržbe vsake resničnosti kot fikcije, nedvomno pa se v umetniški razsežnosti svoje zavesti zavzema za premik od resničnosti izvora k resničnosti produkta kot njegove ponovitve.

V tej potezi ciklizma lahko najdemo tudi možnost za njegovo povezavo z že-obstoječimi strategijami sodobne zavesti, ki bo naši trditvi o njegovi sodobni vrnitvi na površje morda dala videz manjše samovoljnosti. Naša, predvidoma postmoderna doba ima do zgodovine namreč sumljivo podoben odnos kot ciklist do mitskega časa. Tudi postmodernizem se po preteklosti nostalgичno ozira kot po času, ko so se stvari zares dogajale, ko je bil herojski angažma še možen, ko nedolžnost še ni bila izgubljena, ko je bilo mogoče v naivnosti še avtentično delovati itd. – hkrati pa se, paradoksalno, dobro zaveda, da je preteklost (vsaj v tej svoji idealizirani obliki) v veliki meri fiktivno skonstruiran mit brez bistvene zveze z izvirno realnostjo zgodovinskih obdobj. »Dober« postmodernizem (moj primer zanj je John Barth, pionir ameriške metafikcije in avtor vsaj dveh eminentno postmodernističnih knjig napisanih v šestdesetih, *The Sott-Weed Factor* in *Giles the Goat Boy*) svojo ustvarjalnost izpelje prav iz te navidezne dileme: s citiranjem preživelih žanrov preteklost ponavlja, tako da realizira svojo idealizirano, fantazmatsko predstavo o njej in jo s tem dejansko prvič šele ustvari – Barthove (pa tudi na primer Süskindove) imitacije razsvetljenskega (ali novoromantičnega) *Zeitgeista* so bolj »razsvetljenske« in »novoromantične« od originala, ki ga navidez imitirajo. To je presežni naboj vse nostalgичne »retro« mode našega časa. Strip Tonyja Millionaireja, *Maakies*, ki je v zadnjem času tudi kritiško priznan kot ena najkvalitetnejših novitet na tem področju, svoj umetniški učinek v veliki meri dolguje avtorjevemu poskusu ponovitve duha stripov in otroških slikanic iz prve polovice preteklega stoletja, ki jih je bral v svojem otroštvu. Pri tem je važno poudariti, da avtor tu ne kopira izvirnih starih stripov, ampak na papir pretaka svojo fantazmo dvajsetih, nabrano iz usedlin svojega otroškega branja - izvirnega materiala namerno ne gleda ponovno, saj pravi da, »se ta izkušnja vedno izkaže kot razočaranje«. Njegova strategija torej ni niti nemogoča in v skrajni instanci razočarana vrnitev v »izvirno Zlato dobo« niti ni nemočno nostalgичno oziranje po tem za vedno izgubljenem raju, ampak je spoznanje lastne fantazme kot fantazme in hkrati njena ustvarjalna realizacija – umetniška produkcija »zlate dobe dvajsetih«, kakršne nikoli ni bilo in ob primerjavi s katero izvirna dvajseta lahko zbledijo v slabo kopijo Millionairejevih stripov. Ko je dokončal svoj zadnji projekt, rahlo grozljivo slikanico, je zadovoljno dahnil: »Končno sem napisal otroško

knjigo, ki sem si jo vedno želel najti skrito za steno pod babičinim stopniščem. Morda gre za zgodbo, ki mi je ostala v spominu, morda sem jo le sanjal; karkoli je že bilo, se je zgodilo že pred dolgo, dolgo časa.»⁸

Post scriptum: ciklizem, mistika, zen

Raznoliki mistični kulti imajo skupno prav možnost izkušnje svetega tostran telesne smrti kot začasnega preluknjanja realnega časa našega življenja. Kar se nam kaže kot problematično pri mistični izkušnji Boga, je prav dejstvo, da je Bog tu razumljen kot neka onstranska polnost, ki v mistični izkušnji vstopa v pasivni, manjkavi subjekt. Mistika torej še vedno vztraja pri dimenziji svetega, ki bi jo lahko povzeli z »nič in vse«, ter ki je za nas definirala linearistično misel. Kar mistiko razlikuje od čistega linearizma je prav to, da je ta »nič in vse« hkrati tudi »nekaj«, kolikor je lokus njegove epifanije konkretni subjekt nekega konkretnega trenutka realnega časa. Za Lacana mistični pristop predpostavlja feminiziran subjekt – užitek mistike je užitek necelega subjekta, ki ga v celoti polni neka nevidna totalnost. Lacan gre celo tako daleč, da trdi, da ženska v spolnem aktu uživa, prav kolikor »moškega zamenjuje z Bogom« – torej prav, kolikor jo polni nek nevidni polni objekt in ne konkretni, banalni, rahlo pošastni penis, ki se ga ženska praviloma boji. Ta mistična razsežnost polnosti, ki je neimaginarna, a dosegljiva v realni izkušnji, je v ciklizmu prisotna prav v podzemni zmajevi glavi, ki nemo in nevidno iz temelja sveta diktira svojo kulturno nadstavbo, dokler v karnevalu ne vznikne na površje kot pošastni objekt. Poročila potrjujejo, da je prav na razsežnost »zakopanega, nevidnega božanskega falosa« vezana kulturna praksa ženskega dela ciklične združbe. Ženske plemena k nevidnemu, podzemnemu božjemu falosu običajno molijo za plodnost itd. Mistika torej ni nekaj, kar bi bilo ciklični drži povsem tuje, naša edina kritika ji velja, kolikor bi mistik svojo izkušnjo razumel kot nekakšen predogled neke trajne mistične izkušnje, ki jo kot »pravi Dogodek« projicira onkraj svoje telesne smrti. V tem primeru se mistika vklaplja v line-

⁸ Pri tem je zanimivo, kako iz istih premis »slab« postmodernizem (naš primer zanj je Umberto Eco s svojim *Imenom rože*, čigar hendikep je v prvi vrsti umetniške narave, predvsem pa je razviden iz njegovih teoretskih spisov o postmodernizmu) izpelje povsem drugo shemo. Svojih fantazem o preteklosti kot o času neposrednosti, naivnosti (a tudi nasilnosti, ideološkosti itd.) in o samem sebi kot o epohi, ki je s to logiko končno uspela prekiniti, ne dojame kot fantazem in si s tem zapre možnost za njuno umetniško realizacijo. Citat, s katerim v svoje delo uvaja zgodovinske žanre, tako tu nima funkcije realizacije fantazme o preteklosti, ponovitve preteklosti, ki bo resničnejša od preteklosti same, ampak indicira zgolj razmak, distanco, ki jo do postulirane »naivne neposrednosti« izvirnika zavzema citirajoči avtor.

aristično misel »odsotnega Dogodka«. V ciklizmu izkušnja skrite zmajeve glave v centru sveta *je* lahko pojmovana kot predogled, a predogled »drugega sveta«, ki se z dvigom glave na površje scela pojavi v karnevalski sliki ob koncu letnega cikla. Ciklična kritika mistiki velja, tudi če se slednja v razmerju do »skrite polnosti« izmika *identifikaciji*. Mistika je problematična, kolikor skrito silo, ki manjkavi subjekt polni v razsvetljenju, razume kot neko absolutno Drugost – kolikor, skratka, v bizarnem, tujem objektu zmajeve glave ne prepozna svojega lastnega bistva.

Hisamatsu se v svojem tekstu o Satori zavzema za izrazito razlikovanje med zen-budističnim in mističnim razsvetljenjem. Tudi za zen-budista je sveto dostopno skozi meditativno prakso v realnem času. Toda izkušnja zenovskega razsvetljenja se od mističnega razlikuje v vsaj treh poglavitnih črtah:

a) Medtem ko se mistik v svojem razsvetljenju razume kot prazna posoda, v katero vstopa neka celovita, popolna Drugost, je zen-budist v meditaciji bistveno *aktiven*: z natančno izdelanimi navodili si načrtno izprazni zavest.

b) Sama prazna zavest v zed-busizmu ni razumljena kot posoda prodora polne Božje biti, ampak je sama radikalna *praznina zavesti* – ko je ta res dokončno izpraznjena – *že tisto sveto*.

c) Sveto tu torej ni nekaj od subjekta radikalno Drugega, ampak je v končni instanci tista praznina, ki jo zen-budist najde kot določujočo svetost v vsakem svetnem fenomenu in ki je hkrati identična z njegovim lastnim sebstvom: *praznina je srce*.⁹ Ta poanta je povsem analogna Lacanovi poanti, ki argumentira ne le, da je tisto »nekaj več« v Drugem, po čemer se nam zdi, da nas presega, dejansko le neko bistveno prazno mesto, manko v osrčju Drugega, in da je tako Drugi prav tako preluknjan kot subjekt, ampak še več – da je sam manko v Drugem pravzaprav mesto subjekta – da je sam *subjekt luknja v Drugem*. Zenovska poanta je dobesedno identična: to, kar svet veže skupaj in iz česar vsa vidna polnost izvira, ni neka nevidna polnost (nevidno življenje, nevidni Oče, nevidni falos), ampak čista praznina, ki pa ni nek vakuum, ki bi od zunaj

⁹ »Tako kot Bog v krščanski religiji, je tudi Buda v budizmu mahajana viden kot nekdo drug, kot nekaj, kar stoji nasproti. /.../ Toda Buda-srce, o katerem govorim tu, ni subjekt drugega, nasproti stoječega, teveč subjekt, ki je kot drugi obenem moje lastno sebstvo. To tudi ni subjekt kot naivno lastno sebstvo novoveškega humanizma, marveč prav subjekt, ki je kot drugi hkrati moje lastno sebstvo.« (Hisamatsu 1995: 34–35)

ogrožal polno prezenco subjekta, ampak je »praznina sveta« dejansko identična s praznim mestom subjekta, s »praznino srca«. ¹⁰

To je poanta, ki se v svoji vsebini povsem sklada z našimi uvidi v ciklizem, s to razliko, da v ciklizmu *prazno sveto nikoli ni dostopno že na sebi, ampak je vedno bistveno uokvirjeno z neko temporalno naracijo oziroma s topološko imaginarnostjo*. Za katero od obeh možnosti naj se torej opredelimo? Sam priznam, da navijam za obe, a se vsaj za zdaj kot za templat lastni praksi izrekam za drugo. Zenovska poanta ni nikoli zgolj teoretski uvid: to je stvar prakse – sami zenovski mojstri, pri katerih lahko beremo o praznini srca, vztrajajo, da je vse njihovo pisanje le sekundarnega pomena – to ni filozofija, to je *praktično navodilo* za razsvetljenje. Dokler torej nismo pripravljeni oditi v budistični samostan in priznati praktičnemu razsvetljenju absolutnega primata pred narativno oblikovano, z metaforami prepredeno filozofijo, nimamo pri oblikovanju lastne filozofije nobene pravice do sklicevanja na izkušnje razsvetljenih budistov. Če je tisto pravo dosegljivo le v budističnem razsvetljenju, zakaj bi potem še pisali filozofske knjige? Če ob spoznanju resnice za budističnim razsvetljenjem še vztrajamo pri filozofiranju, ki je vedno narativno in slikajoče, lahko naš glas velja le ciklični drži. Le stališče, da se sveta praznina producira le kot ostanek neke narativne ali slikovne prakse kot njun neslikovni, nenarativni presežek – kar pa je prav stališče poganškega ciklizma – lahko opraviči našo lastno filozofsko prakso, ki jo sam razumem prav kot tip »mitske slikovne naracije (o predniku)«, zgrajene okoli nemogočega, praznega objekta svetega. ¹¹

¹⁰ »V nasprotju s (teizmom), pri katerem vstajenje iz absolutnega zanikanja v absolutno potrjevanje izhaja iz Boga kot Drugega, za (samoprebuditveno podobo človeka) velja tole: v sami absolutni negaciji vznikne resnični človek, kateremu je to, kar je negirano, se pravi sebstvenost, imanentno.« (Ibid., str. 56) Tj., če gre pri teizmu za to, da se sam spoznam kot manjkavega izključno na ozadju fantazme o Drugem kot celem in s tem spoznanjem lastne manjkavosti napram Drugemu dosežem, da sem deležen odrešitve po Njegovi milosti, gre pri zen-budizmu – obratno – za to, da spoznam svojo manjkavost, ne-celost kot absolutno (ne relativno glede na nekega celega Drugega) in hkrati prav to luknjo v sebi spoznam kot svojo lastno božansko naravo – kot mesto Realnega v meni in mesto, po katerem sploh sem subjekt. »Samoprebuditveni način biti torej pomeni: človek je absolutno samostojen in neodvisen, absolutno avtonomen, ne potrebuje od zunaj nikakršne opore. Ne ,Boga kot Drugega', ne Bude. Na tej točki je samoprebuditveni način biti veliko bolj ateističen, kot pa je to naivni, nekritični ateizem.« (Ibid., str. 57)

¹¹ S tem se seveda neizbežno izrekamo za filozofijo kot nekakšno potvarjajočo filologijo (ki se vedno veže na predniške tekste, a jih vedno tudi nasilno interpretira, s čimer šele prihajajo do svojega bistva) z – v končni instanci – estetiško motivacijo. Pomen slednje sintagme je, da je zavezujočnost podanih teoretskih izsledkov pravzaprav v končni instanci zavezujočnost estetske sodbe.

Če se nam je do zdaj ciklizem v primerjavi s feminilno mistiko kazal kot »možat«, pa moramo dodati, da je v primerjavi z zenom ciklizem pravzaprav enako feminilen kot mistika. Zen je edini tip *religije praznega svetega tu in zdaj*, ki *ne vključuje razsežnosti užitka*. Užitek je vedno priča določene feminilnosti subjekta, kolikor vedno vključuje njegovo bistveno preluknjano: užitek je vedno prav indic, da se je preluknjanemu subjektu *vrnil* njegov izgubljeni objekt *kot izgubljen*. Prav zato ostaja ciklični karneval vedno vezan na *illo tempore*, katerega simulakerska ponovitev je: karneval je dogodek tu in zdaj, a prav razsežnost uživanja, ki ga določa, kaže na neko temeljno premestitev njegovega bstva v *izgubljeni objekt*, v vrnitvi katerega se v karnevalu uživa. Zen je edina možnost dejansko *nepremeščnega* dostopa do svetega kot lastnega praznega sebstva in je zato – kolikor radikalno izstopa iz logike *izgubljenega objekta* – ne le onkraj načela ugodja, ampak celo *onkraj načela užitka* in onkraj cikliranja. S tem pa se Zen postavlja tudi *onkraj filozofije*, umetnosti in kulturne produkcije sploh, kolikor je v njej subjekt vedno ekscentričen, kolikor je v produkciji subjektov center vedno v zunanjem objektu kulturnega produkta – slike, teksta. Če se izrekamo za nemožnost odrekanja produkciji sploh – in kot filozofi in umetniki neizbežno vztrajamo prav na tem stališču – smo neizbežno obsojeni na premestitev, na feminilnost, na »histeričnost« naše lastne pozicije – in na užitek. Zenovski mojstri in angeli se smehljajo z blaženimi nasmeški večnega ugodja, pogani in komični junaki pa se krohotajo tako uživajoče, da od smeha včasih celo počijo.

LITERATURA:

- BAHTIN, Mihail (1978) *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjeg veka i renesanse*. Beograd: Založba Nolit.
- ELIADE, Mircea (1992) *Kozmos in zgodovina*. Ljubljana: Založba Nova revija.
- FRAZER, Malcolm (2001) *Zlata veja*. Ljubljana: Založba Nova revija.
- HISAMATSU, Shinichi (1995) *Polnost nič; Satori*. Maribor: Založba Obzorja.
- LACAN, Jacques (1985) *Seminar Jacquesa Lacana. Knjiga 20: Še*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1980) *Mitologike I: presno i pečeno*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod Prosveta.
- LEVI-STRAUSS, Claude (2004) *Divja misel*. Ljubljana: Krtina.
- LUKACS, Georg (2000) *Teorija romana*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- PUECH, Henri-Charles (1951) »Gnosis and Time«, Campbell, J. (ur.) (1983) *Man and Time (Eranos Yearbooks)*. Princeton: Bollingen Series XXX/3.
-