

## Sodobni slovenski esej



Foto: Matej Metlikovič

### Miklavž Komelj Misel in diskurz

Misel sama v sebi je zunaj časa in prostora; je *pred* njima. Občutje in volja sta tista, ki zahtevata čas in prostor. Percepcija je v času in prostoru; ne pa tudi notranja temeljna misel v percepciji.

Fernando Pessoa: *Zmagovalec nad časom* (*Profesor Serzedas*)<sup>1</sup>

#### 1.

V liku Veronike v filmu Mihaila Kalatozova *Letijo žerjavi* je nekaj strašno sublimnega. Veronika in Boris sta par, poln ljubezni. Nenadoma Nemčija leta 1941 napade Sovjetsko zvezo, on gre na fronto in Veroniko zaupa v varstvo svojemu prijatelju Marku, pianistu, ki je prav tako zaljubljen vanjo, a na veliko manj sublimen način, saj jo med nekim bombardiranjem verjetno posili; ona se nato poroči z Markom, ne vedoč, da je Boris prav takrat umrl v vojni. Toda čeprav je Veronika poročena z Markom, nestrpno čaka, da se bo Boris vrnil. Čaka samo njega. Red odnosov, v katerega se je ujela, bi impliciral, da bi si morala želeti, da se ne bi vrnil, da bi se njegove vrnitve bala – da bi bila njegova morebitna vrnitev situacija, kakršno nam kaže slavna slika Ilje Repina *Niso ga pričakovali ...* Ona pa ne, ne pomisli, da bi nova situacija spremenila njeno čakanje na to, da se bo ljubljeni Boris

<sup>1</sup> Prevedeno po tekstu, dostopnem na internetni strani <http://arquivopessoa.net/textos/2640>.

vrnil. Ko izve za njegovo smrt, najprej noče verjeti, še naprej ga čaka. Ne glede na vse ga čaka, novi red odnosov je ob njeni edini ljubezni nebitven.

V tem liku vidim analogijo s položajem resnične misli glede na diskurze, v katerih se ta misel pojavlja. Neki red diskurza predpostavlja neko mrežo avtomatiziranih pomenov, ki determinira vse, kar je v njej – razen resnične misli. Preizkus resnične misli bi bil lahko prav v tem, ali ta misel lahko vztraja tudi, če so koordinate diskurza, v katerem se pojavlja, popolnoma spremenjene; če z zamenjavo koordinat diskurza od neke misli ne ostane nič, to pomeni samo to, da že prej ni bila resnična misel, ampak samo avtomatični učinek nekega diskurza.

Misel je v nekem diskurzu vselej prav tisto, kar ni učinek diskurza. Misel je vselej tisto, kar se v nekem redu diskurza pojavi, ne da bi bilo to mogoče izpeljati iz njega. Ravno možnost, da neka misel ostane ista v diskurzivnih kontekstih, ki si med sabo nasprotujejo ali se morda celo izključujejo, kaže resnično moč te misli; misli, ki včasih potrebuje nasprotujoče si in celo izključujoče se diskurzivne kontekste, da lahko izpelje vse svoje konsekvence. Morda v skladu s tisto temeljno maksimo, da je neka trditev toliko resničnejša, kolikor več protislovja vsebuje,<sup>2</sup> ki ji je vse življenje sledil Fernando Pessoa, ko je s svojim sistemom heteronimije zavestno vzpostavljaj različne diskurze, ki so edini lahko zaobjeli njegovo misel v vsej njeni notranji protislovnosti.

## 2.

Vzemimo primer Richarda Wagnerja. Vsekakor so se njegove pozicije glede na diskurzivne okvire zelo spreminjale. Začel je kot levičarski revolucionar, ki se je navduševal nad filozofom Feuerbachom in je prijateljeval z Bakuninom ter zelo konkretno sodeloval v majski vstaji v Dresnu leta 1849; pozneje se je navdušil nad Schopenhauerjem in je svojo misel razvijal v diskurzivnem okvirju, ki je črpal iz njegovih pojmov; iz nekega diskurzivnega okvirja, ki ga je določal optimizem, zahtevajoč spreminjanje sveta, je prestopil v diskurzivni okvir, ki ga je določal pesimistični pogled na svet, usmerjen v preseženje sveta. Obenem pa je dobil politično zaščito v konservativnih silah; *Nibelungov prstan* je bil projekt, za katerega je najprej načrtoval, da bo prvič izveden po zmagoviti svetovni revoluciji, dejansko pa je bil izveden pod patronatom bavarskega kralja. Skratka, na prvi pogled

<sup>2</sup>Prim. Miklavž Komelj: "Pessoa, kraj, kjer se čuti ali misli", Fernando Pessoa: *Psihotipija. Izbrano delo*, prevedli Miklavž Komelj, Mojca Medvedšek in Ciril Bergles, Mladinska knjiga, Ljubljana, 2007, str. 442.

gre za tisto standardno zgodbo, ki jo je porogljivo opisal Nietzsche v svoji knjigi *Primer Wagner*; čeprav je ta odlomek splošno znan, je tako slikovit, da ga je vredno citirati:

– Povem še zgodbo Prstana. Sodi sem. Tudi to je zgodba odrešitve: samo da je to pot odrešen Wagner. – Pol življenja je verjel v *revolucijo*, bolj kot ne vem kateri Francoz. Stikal je za njo v runski pisavi mitov, verjel je, da je v *Siegfriedu* odkril značilnega revolucionarja. – “Od kod izvira vsa nesreča na svetu?” se je spraševal. Iz “starih pogodb”, je odgovoril, kakor vsi ideologi revolucije. Po slovensko: iz nravi, zakonov, moral, institucij, iz vsega tega, na čemer sloni stari svet, stara družba. “Kako spraviti nesrečo s sveta? Kako odpraviti staro družbo?” Samo s tem, da napovemo vojno “pogodbam” (izročilu, morali). *To stori Siegfried*. S tem začne zgodaj, zelo zgodaj: že njegovo spočetje je bojna napoved morali – na svet pride iz zakonoloma, iz krvoskrunstva ... *Ne* pripovedka, Wagner je iznašel to korenito potezo; v tej stvari je *popravlil* pripovedko ... Siegfried nadaljuje, kakor je začel: sledi samo prvemu impulzu, zavrže vse izročilo, vse spoštovanje, ves *strah*. Kar mu ni všeč, zabode. Nespoštljivo se zaganja v stara božanstva. Predvsem je njegova dejavnost *emancipacija ženske* – “odreševanje Brunhilde” ... Siegfried *in* Brunhilda; zakrament svobodne ljubezni; začetek nove dobe; somrak bogov stare morale – *zlo je odpravljeno* ... Wagnerjeva ladja je dolgo veselo plula v *tej* smeri. Ni dvoma, Wagner je v nji iskal *svoj* najvišji cilj. – Kaj se je zgodilo? Nesreča. Ladja zadene ob čer; Wagner nasede. Čer je bila Schopenhauerjeva filozofija; Wagner je obtičal na *nasprotnem* svetovnem nazoru. Kaj je spravil v glasbo? Optimizem. Bilo ga je sram. Za povrh še optimizem, za katerega je Schopenhauer ustvaril hudoben vzdevek – *brezbožni* optimizem. Znova ga je bilo sram. Dolgo je preudarjal, njegov položaj je bil videti obupen ... Nazadnje je zaslutil izhod: čer, ob kateri se je razbil, kako? Kaj, ko bi jo razložil kot *cilj*, kot podnamen, se pravi smisel svojega potovanja? *Tu se razbiti* – tudi to je cilj. *Bene navigavi, cum naufragium feci* ... In je *Prstan* preveden v schopenhauerjanščino. Vse gre navzkriž, vse gre k vragu, novi svet je tako zanič kakor stari: – *nič*, indijska kirka vabi ... Brunhilda, ki naj bi se po starejši zamisli poslovila s pesmijo na čast svobodni ljubezni, potolažila svet s socialistično utopijo, s katero “bo vse dobro”, dobi zdaj drugo opravilo. Najprej mora študirati Schopenhauerja, mora spraviti v verze četrto knjigo “Sveta kot volja in predstava”. *Wagner je odrešen* ... Z vso resnobo, to je res odrešitev. Dobrota, ki jo Wagner dolguje Schopenhauerju, je neizmerna. Šele od *filozofa décadence* je dobil umetnik *décadence samega sebe* –<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche: *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom. Primer Wagner. Problemi glasbenikov. Ecce homo. Kako postaneš, kar si. Antikrist. Prekletstvo nad krščanstvo*, prevedla Janko Moder (prva tri dela) in Tine Hribar (zadnje delo), Slovenska matica, Ljubljana, 1989, str. 117–119.

Toda pri Wagnerjevi misli je osupljiva prav paradoksnost, s katero ves čas kaže, kako je vse to spreminjanje svetovnih nazorov in z njimi povezanih diskurzivnih kontekstov zanj popolnoma nebitveno; skozi vse premene Wagner govori isto, govori nekaj, kar je od njih neodvisno. In naj se med komponiranjem *Nibelungovega prstana*, tako eminentno političnega dela, njegovi nazori še tako spreminjajo, lahko skozi vse premene komponira glasbo na isti tekst, ničesar mu ni treba spreminjati. Umik odlomka Brunhildinega monologa iz finala *Somraka bogov* ni bil odpoved revolucionarni poziciji, ampak kvečjemu odpoved neki preveč naivni retoriki; Alain Badiou ima prav, ko pravi, da je tekst v končni verziji brez tega odlomka v nekaterih pogledih bolj revolucionaren. Tako kot lahko pritegnemo njegovi misli, da se v nasprotju s prevladujočim mnenjem Wagnerjeva revolucionarna drža nikoli ni spremenila.<sup>4</sup> Resnična revolucionarnost te drža je bila namreč prav v neodvisnosti od diskurzov, v nezvedljivosti na "levi" ali "desni" svetovni nazor<sup>5</sup>; Wagner je brezkompromisno sledil svoji misli, nekonvencionalni, neulovljivi v tovrstne sheme. To je misel, ki si utira pot skozi skrajna nasprotja – v tej neulovljivosti ostaja zvesta nekemu škandaloznemu kljubovanju, kakršnega je načrtovala že Wagnerjeva v najstniških letih napisana igra *Leutbald in Adelaide*, ki se je z ekscesom groze posmehovala logiki sveta in jo je obenem hotela transcendirati – in zaradi ekscesnega patosa so jo vsi, ki jim jo je mladi Wagner pokazal, imeli za smešno čudaštvo, Wagner pa vendar ni popustil, ampak je nekaj, kar se je zdelo bizarna blodnja, tako stopnjeval, da je postalo zavezujoča resničnost. Wagnerjeva misel ne more biti zvedljiva ne na tekst, ne na glasbo, ne na odrsko dogajanje, vzpostavlja se v interakciji vsega tega in ta interakcija vedno znova priklicuje prav témo subjektivne metamorfoze, ki jo je poantiral Alain Badiou ob Wagnerjevih monologih; ne gre za "bil sem tak in tak, zdaj pa sem drugačen", ampak za "spremembo iz enega stanja v drugo v samem diskurzu"<sup>6</sup>. Wagnerjeva misel se v odnosu do diskurza, v katerega vstopa, realizira prav kot ta transformativni potencial.

Ali pa pomislimo na osebnost, ki je v svojem skrivnostnem življenju združila dva tako različna in na prvi pogled celo nasprotujoča si diskurzivna konteksta kot Hugo Ball. Ball je bil najprej ena ključnih osebnosti

<sup>4</sup> Alain Badiou: *Five Lessons on Wagner*, Verso, London, New York, 2010, str. 100–101.

<sup>5</sup> Še malo pred smrtjo je Wagner na vprašanje, katero načelo vladavine je vodilo popolno izvedbo *Parsifala* v Bayreuthu leta 1882, odgovoril, da je bila to anarhija. Prim. Carl Friedrich Glasenapp: *Wagner-Enzyklopädie: Hauterscheinungen der Kunst- und Kulturgeschichte im Lichte der Anschauung Richard Wagners*, E. W. Fritzsche, Leipzig, 1891, str. 49.

<sup>6</sup> Alain Badiou, *op. cit.*, str. 89.

dade, gibanja, ki je pomenilo čisti eksces v odnosu do obstoječega smisla zahodne civilizacije, gibanja, ki je z neizprosno čistostjo postavilo pod vprašaj vse njene vrednote in je razglasilo protičloveško akcijo deviškega mikroba. Nato pa se je posvetil krščanski mistiki, kar bi marsikdo lahko razumel kot popolno nasprotje prejšnje pozicije, toda če beremo njegovo knjigo *Bizantinsko krščanstvo*, vidimo, da med tem, kar je poskušal v obdobju dada, in tem, kar je poskušal zdaj, ko so ga navduševali "Kristusovi rokoborci, ki razbijajo železne prsne oklepe navade"<sup>7</sup>, kot je povzel metaforo svetega Klimaka, v bistvu ni razlike. Hugo Ball opiše "Božjo norost" svetega Janeza Klimaka tako, da njegov podvig po radikalnosti nič ne zostaja za dado, ampak jo samo še stopnjuje. "Vsi naši pojmi naravnosti in realnosti niso zanj nič drugega kot perverzija."<sup>8</sup> "Očistiti je treba tudi samo nezavedno, odgovornost pa mora segati tudi na področje blodnjavosti."<sup>9</sup> "Pred Božjim obličjem padajo misli, besede in dela. Tu celo boj z demoni postane igra."<sup>10</sup> In ob svetem Simeonu Stilitu zapiše: "Božji jezik za svoje razumevanje ne potrebuje človeškega. [...] Njegove besede so nad glasom in pisavo. Njegove črke utripajo v krivuljah usode, ki nenadoma s poplavo svetlobe zarežejo skozi našo zavest."<sup>11</sup> In: "Božji jezik ne potrebuje človekove odobritve. Poseje svoja znamenja in čaka. Vse, kar je človeško, je zanj le povod, medtem ko je zakon njegovega delovanja govoriti vselej eno in isto. Temačnost tega jezika pozabi vse vmesne stavke. Poudarka njegove drznosti ni mogoče doumeti. Kjer se polasti ljudi, postane vihar, ki se usmerja proti volji, in bič tistega, ki ga zadene; preobilje doživljanja, morje solz ali grmeča strela."<sup>12</sup> V svoji interpretaciji svetega Dionizija Areopagita (o katerem je zase dejal, da ga je v imenu dada pravzaprav poklicala dvojna kratica njegovega imena) pa Ball znotraj krščanske ortodoksije izpelje nekaj, kar je v bistvu skrajna subverzija: uspe mu preseči nasprotje med krščanstvom in gnostično magijo in ju spraviti v skupni viziji, tako kot na koncu njegove knjige sveti Simeon Stilit kači, ki jo Ball poveže s kačo iz raja, ne zdrobi glave, ampak ji pomaga. Skratka, Ball je ostal v svoji temeljni misli vse življenje popolnoma premočrten in radikalnost te misli se je samo stopnjevala, ne glede na to, da so se diskurzi, skozi katere je šla, lahko komu zdeli komaj združljivi ali nezdružljivi. Ravno različnost kontekstov,

<sup>7</sup> Hugo Ball: *Bizantinsko krščanstvo*, prevedel Alfred Leskovec, KUD Logos, Ljubljana, 2016, str. 30.

<sup>8</sup> *Ibid.*, str. 28.

<sup>9</sup> *Ibid.*, str. 14.

<sup>10</sup> *Ibid.*, str. 53.

<sup>11</sup> *Ibid.*, str. 253.

<sup>12</sup> *Ibid.*, str. 253–254.

v katere je ta misel vstopala, nam omogoča videti njeno silovitost, njeno novost, njeno moč; navidezna nezdržljivost diskurzov je nekaj, kar je ta misel potrebovala, da se je manifestirala v vsej notranji napetosti. Tako kot je zavest o dadi nepogrešljiva za razumevanje njegovega razumevanja krščanske mistike, nam šele njegovo razumevanje krščanske mistike in gnostične magije omogoči zares dojeti, kaj je bila zanj dada; ni naključje, da je imel med svojim najslavnejšim dadaističnim nastopom v vlogi magičnega škofa mistično videnje. Menjava diskurza samo še bolj pokaže, kako ta misel ni determinirana z nobenim diskurzom, prestop v krščansko ortodoksijo pa je v nekem smislu še stopnjevanje dadaistične geste, saj pomeni eksces glede na sam dadaistični eksces.

In če hočemo najti resnične skrajnosti, je prav iz dade izšla še ena osebnost, ki je potrebovala na videz najbolj nezdržljive diskurzivne kontekste, da je lahko realizirala svojo misel, katere konstanta je bila prepričanost o zasidranosti v nečem nečloveškem, neminljivem – obenem pa se je želela manifestirati v čistem delovanju. Neulovljivi Julius Evola je bil v nekem trenutku ključna osebnost dadaizma v Italiji, nato se je za nekaj časa posvetil čisti filozofiji, od tam pa se je preusmeril v ezoteriko in magijo ter pisal o tako različnih témah, kot so alkimija, budizem, tantra, različne magijske tradicije, metafizika seksa in upor proti modernemu svetu. V svoji filozofski – oziroma, kot jo je sam imenoval, spekulativni – fazi je izdelal teorijo magičnega idealizma in absolutnega individuuma, ki vzpostavlja samega sebe in sam kreira svet; ta teorija je vključevala poskus filozofske utemeljitve solipsizma, vendar s pozicije nadosebnega absolutnega Jaza; v naslednji fazi pa se je orientiral v smer integralnega tradicionalizma pod vplivom Renéja Guénona; na prvi pogled največje nasprotje, ki pa je za Evolo pomenilo zelo premočrtno stopnjevanje iste misli. *Misel* pa zanj ni pomenila nekaj zgolj cerebralnega, ampak nekaj v najglobljem smislu elementarnega; o tem je najjasneje pisal v članku *Magija ustvarjanja*, objavljenem v glasilu *La flèche (Puščica)* Marie de Naglowske:

Toda vedite: za nas USTVARJANJE ni bleda metafora, o kateri govorijo smrtniki. Za nas pomeni ustvarjati dati življenje različnim in realnim bitjem z neposrednim dejanjem misli, ki daje dušo fluidni formi, objektivizirani zunaj naše lastne snovi.

Ta misterij boste razumeli, ko boste nehali poznati samo mrtvo misel, ki projicira inertne sence verbalnih konceptov in abstrakcij in se izgublja v polemikah in sterilnih idejah.

Ta misterij boste razumeli, ko boste spoznali globoko misel, ki vznikla iz vašega celotnega telesa kot nekaj težkega in drhtečega, plastičnega in ELEMENTARNEGA. To je dih mesa in kosti, želja kamna.<sup>13</sup>

Na koncu svoje knjižice *Individuum in postajanje sveta* je izpeljal skrajne konsekvence iz svoje ideje o jazu, ki postane to, kar hoče – in ki lahko ravno v stopnjevanju absolutne anomalije na koncu vzpostavi afirmacijo dobrote, reda, ljubezni kot *skrajni eksces*.<sup>14</sup> Izrazilo anarhični impulz, v mladosti med drugim spodbujen z branjem Rimbauda, je pri tem Evolo politično usmeril v desno, v afirmacijo hierarhije, po drugi strani pa je njegovo radikalno subjektivnost postavil celo v nevarno relacijo do fašizma in nacizma; ko je Evola v nekem trenutku razvijal poskus, da bi kot nekakšno protiutež nemškemu rasizmu izdelal spiritualno teorijo ras, ga je to povežalo s konteksti, zaradi katerih danes v splošni percepciji velja za skrajno kontroverzno. V svoji ljubezni do ekscesa je resnično združil skrajnosti – od radikalnega dadaista do nekoga, ki ga je fasciniral tisti vidik SS, ki naj bi obnovil nemški “črni red” ... Na koncu svoje poti pa se je spet približal svojim mladostnim izhodiščem. Toda naj se je zapletel v še tako problematične kontekste, ne moremo zanikati, da je v vsem njegovem menjanju diskurzivnih kontekstov skrajna koherenca misli, ki ostaja v največjih nasprotjih ves čas ista in ki do skrajnosti radikalno tematizira problem svobode, ki se za Evolo prav začne šele v tem, da se ne pristane niti na tisto determinacijo, ki se kaže kot notranja nujnost:

Naj se izrazim še jasneje: z rastlino, ki bi bila prisiljena večno vegetirati, ne bi bilo nič drugače kot z mislijo, ki bi bila prisiljena biti večno racionalna, ali z absolutom, ki bi bil večno prisiljen biti absolut: usojenost racionalnosti, popolnosti in same svobode ni nič manj usojenost od gravitiranja, vegetiranja, od čutnega poželenja. Jasno je, da kdor se ustavi v tej točki, niti ne slutiti, kaj je v resnici svoboda ...<sup>15</sup>

Navedeni primeri – lahko bi izbrali tudi druge, kar pa ne pomeni, da so ti izbrani naključno – ne govorijo o nestalnosti misli teh ljudi, ampak o tem, kako je bila njihova misel tako intenzivna, da se ni mogla izčrpati s tem, da bi se priličila redu obstoječih diskurzov; ravno v tem, da je šla skozi

<sup>13</sup> Julius Evola: “The Magic of Creation”, v: Maria de Naglowska: *Initiatic Eroticism and Others Occult Writings from La Flèche*, Inner Traditions, Rochester, Vermont, Toronto, Kanada, 2013, str. 234–235.

<sup>14</sup> Julius Evola: *L'individuo e il divenire del mondo*, Edizioni Mediterranee, Rim, 2015, str. 56.

<sup>15</sup> Julius Evola: *Saggi sull'idealismo magico*, Edizioni Mediterranee, Rim, 2006, str. 60–61.

na videz nezdržljive diskurzivne kontekste, je udejanjila svojo skrajno konsistenco.

Tudi kadar se neka misel izoblikuje in vztraja v enem samem diskurzivnem kontekstu, je preizkus njene relevantnosti vedno znova prav to, da ni zvedljiva nanj, da se v njem ne izčrpa. Resnična misel te kontekste vedno znova relativizira, deluje onkraj njih. Močnejša ko je misel, manj je njeno delovanje odvisno od diskurzivnega konteksta, v katerem se pojavlja, pa če gre za še take kontraste in nezdržljivosti. Carl Schmitt je v nekem obdobju svojega delovanja svojo misel delno povezal z nacizmom, a je s to mislijo vplival na politično teorijo na levisi. Pier Paolo Pasolini je bil lahko z istimi idejami percipiran kot radikalni levičar in komunist, a tudi kot reakcionar. Resnična misel v diskurzivnih kontekstih ne najde opore; ko vstopa vanje, se z njimi ne pusti determinirati, ampak jim jemlje vsako samoumevnost identifikacij in pokaže na akcidentalnost spontano vzpostavljenih dvojnosti. Tako je lahko v sledenju svoji misli Louis Althusser svoj komunizem videl kot logično nadaljevanje svojega katolicizma; kot komunist je po lastnih besedah ostal globoko katoliški.<sup>16</sup>

Seveda pa imamo še veliko več primerov, ko nekdo zamenja diskurz in se s tem popolnoma spremeni tisto, kar je imel za svojo misel; ko z zamenjavo diskurzivnega konteksta od njegove prejšnje misli ne ostane nič – ampak ali ni prav to že znamenje, da ta misel že ves čas sploh ni bila misel, ampak samo funkcija perpetuiranja nekega diskurza? Ravno zato ti primeri niso nekaj, kar bi se sploh vpisovalo v resnično zgodovino mišljenja. Kdor je v zadnjih desetletjih spremljal filozofski diskurz v Sloveniji, ima gotovo v zavesti Tomaža Erzarja, ki je bil v nekem obdobju najpomembnejši slovenski deleuzovec. Nato je spremenil svoj svetovni nazor, prešel je v katoliško okolje – in tam ni nadaljeval tega, kar je zastavil v deleuzovskem obdobju, ampak je prevzel drug diskurz, ki je popolnoma spremenil in determiniral njegovo nadaljnje razmišljanje; zdaj je to diskurz družinske in zakonske terapije – in to, kar je Erzar pisal prej, je od tega, kar piše zdaj, tako različno, kot da to pišeta dva različna človeka. To je seveda legitimno, v odločitvi za popolno spremembo pozicije je celo neki pogum, ki vzbuja spoštovanje, toda ta nepovezanost tudi kaže, da v tem, kar naj bi bila njegova misel v deleuzovskem obdobju, ni bilo nič takega, kar bi lahko vztrajalo po zamenjavi diskurza – ko je nehal perpetuirati ta diskurz, je pustil za sabo tudi tisto, kar naj bi bila znotraj tega diskurza njegova misel, ki se je pokazala kot funkcija perpetuiranja tega diskurza, nezmožna preživeti zunaj njega kot *ista*.

<sup>16</sup> O tem prim. Althusserjev intervju, dostopen na <https://www.versobooks.com/blogs/3312-the-crisis-of-marxism-an-interview-with-louis-althusser>.



In večina tega, kar se proizvaja kot diskurz akademske filozofije, je pravzaprav predvsem takšno perpetuiranje diskurzivnega mehanizma, ki za svoje funkcioniranje ne potrebuje misli. S tem si razlagam tisto občutje, ki me je dolgo spravljal v osuplost – ko sem videl, kako mnogi ljudje, ki so se naučili funkcionirati v nekem zapletenem diskurzu, takoj ko stopijo ven iz mej tega diskurza, pravzaprav mislijo zelo preprosto – ali, bolje rečeno, sploh ne mislijo. V slovenskem prostoru sem to izkušnjo kar nekajkrat dobil v pogovorih z ljudmi, verziranimi v heglovskem in/ali lacanovskem diskurzu.

Zgolj funkcioniranje znotraj nekega diskurza sploh ne potrebuje misli, ker je diskurz avtomatizem, ki se perpetuira sam. Diskurz je družba, misel je samota.

To je zelo dobro zaznal William Butler Yeats, ki je v svoj dnevnik 14. januarja 1909 zapisal te besede:

Prejšnji večer je bila v Umetniškem klubu debata o nekem političnem vprašanju. Za trenutek sem se nagibal k temu, da bi uporabljal argumentacijo samo zato, da bi odgovoril temu, kar je rekel en ali drug govorec. Da bi sledil maski, pa sem odločil, da bom govoril samo umišljene in osebne stvari in se tako rešil iz zgolj spopada. Storil sem tako in opazil sem, da je vse argumente, ki so mi prišli na misel pred tem, izrekel ta ali oni. Logika je stroj; lahko jo prepustimo njej sami; ne da bi ji pomagali, bo prisilila tiste, ki so navzoči, da izčrpajo snov. Bedak bo enako verjetno kot modrec izrekel primeren odgovor na vsako trditev. Če je neki argument pozabljen, bo šel nekdo domov nesrečen. Svoj denar vržeš na mizo in dobiš prav toliko drobiža. Stil in osebnost (zavestno pridobljena in s tem maska) sta edini izhod iz vse te vneme barantanja, iz vsega razen pogleda na menjalce denarja.<sup>17</sup>

Mehanizem diskurza, ki je v tem primeru diskurz logične argumentacije, je samozadosten; ta argumentacija je neodvisna od tega, ali je sploh aktualizirana ali ne; za svoje perpetuiranje ne potrebuje misli; za perpetuiranje diskurza ni treba biti nekdo, ki misli, stroj diskurza bo izvil isto iz bedaka ali modreca. (In prestopi med različnimi vrstami diskurza bodo prav tako sledili neki vnaprej determinirani algebraični logiki, kot je to lepo pokazal Lacan.) Misel pa vselej vznikne na strani subjekta; misel je vedno iztrganje iz mehanizma, v katerem “sem mišljen”, preskok iz “sem

<sup>17</sup> W. B. Yeats: *Memoirs. Autobiography – First Draft*. Journal, Macmillian, London, 1972, str. 138–139. Metaforična povezava diskurza z denarjem je stara, poznamo jo vsaj od Plutarha dalje.

mišljen” v “mislim”. Navsezadnje prav o tem govori tudi Descartesov *cogito*: vznik misli je neločljiv od vznika subjekta, misel se vedno zgodi kot subjektivacija. Citirani Yeatsov zapis govori o vzniku misli – in v njem sta na strani misli “stil in osebnost”, in ne stroj argumentacije. Temu bi lahko ugovarjali, češ da gre za zapis pesnika in da to velja za poezijo, in ne za mišljenje; toda misel je poetična v izvornem smislu grške besede *poiesis*: v smislu delovanja, s katerim privedemo v obstojanje nekaj, kar prej ni obstajalo.<sup>18</sup> Tako je misel v razmerju do abstraktnosti diskurza vedno skrajno konkretna; tako kot poezija je tudi misel nekaj, kar postane mogoče šele s svojo konkretno realizacijo, nekaj, kar s svojo vzpostavitvijo retroaktivno odpre svojo lastno možnost.

Zato je misel v razmerju do diskurza, v katerem se realizira, vedno znova odvisna od vsake besede – in ravno zato, ker je odvisna od vsake besede, v svojem bistvu ni diskurzivna.

### 3.

Neodvisnost misli od mehanizma diskurza se torej dogaja v nekem posebnem razmerju s konkretno situacijo vsakokratnega diskurza, v katerega vstopa; ne kot odlepljenost od diskurzov, ne kot plavanje v praznem prostoru onkraj njih – ravno nasprotno: ko se misel polasti nekega diskurza, postane vsak element tega diskurza konkretnejši, kot to predvideva avtomatizem njegove logike; tako resnično močna misel vedno na novo izumlja svoj diskurz. Šibkejša misel pa lahko popusti pred mehanizmi diskurzov. Med mislijo in diskurzom je tako vedno neka napetost; po eni strani misel oblikuje diskurz, po drugi strani si avtomatsko delovanje diskurza poskuša podrediti misel in jo nevtralizirati.<sup>19</sup>

A ne samo to – v napetosti med mislijo in diskurzom lahko nastanejo tudi kratki stiki.

Zato nikakor ni vseeno, v kakšnem diskurzu se neka misel pojavi.

Vzemimo *Bhagavad gito*. To je najsublimnejši sveti tekst, ki človeka uči najvišjega principa čistega delovanja v popolni nevezanosti na sadove tega

<sup>18</sup> Tu si ne morem kaj, da ne bi citiral aforizma, ki ga je 5. 7. 2019 na Facebooku objavil srbski pisatelj Vladimir Tabašević: “*Filozofija treba da se zove ‘primenjena umetnost’ i mirna backa.*”

<sup>19</sup> To poznam tudi iz lastne izkušnje; kadar sem se preveč družil z ljudmi iz določenih krogov, ki so se povezovali med sabo na podlagi pripadnosti določenemu redu diskurza, je to v nekih trenutkih vplivalo na mojo misel in jo delno nevtraliziralo; ko danes berem nekatere svoje zapise izpred let, lahko natančno vidim, kje je diskurz prevladal nad mislijo, družba nad samoto.

delovanja, onkraj ujetosti v utvare pojavnega sveta. Toda ko silovita misel, da tudi če ubijamo, dejansko ni mogoče nikogar in ničesar ubiti, presenetljivo sorodna misli iz *Bhagavad gite*, s katero Krišna prepriča Ardžuno, da izpolni svojo dolžnost v boju, iz sublimne metafizične sfere pride v materialistični diskurz 18. stoletja, jo v njem za svojo argumentacijo zlahka uporabi perverzni morilec – mislim na Bressacova izvajanja v de Sadovi *Justini*.<sup>20</sup>

V romanu Dostojevskega *Zločin in kazen* pa Raskolnikov govori kot o resničnem razlogu svojega zločina o svoji *misli* – umor stare oderuhinje in njene prijateljice, ki ga je zagrešil, vidi kot posledico svoje misli, in to je bila, tako je prepričan, misel o veličini, misel o drznosti, misel o nečem novem, misel, ki je težila k vzvišenemu. Zato se še na koncu, ko je že priznal svoje dejanje in je v kaznilnici v Sibiriji, sprašuje:

V čem [...], v čem je bila moja misel neumnejša od drugih misli in naukov, ki rojijo po svetu in zadevajo drug ob drugega, odkar ta svet stoji? Treba je le presoditi stvar z docela neodvisnim, širokim pogledom, prostim vsakdanjih vplivov, in že se kakopak pokaže, da moja misel nikakor ni tolikanj ... čudna. O, zanikovalci in pogošni modrijani, zakaj se ustavljate na pol poti?<sup>21</sup>

Kaj je tisto, kar je iz neke misli, ki je težila k temu, da bi bila velika in da bi vodila k nečemu velikemu, naredilo nekaj, kar je Raskolnikova usmerilo v docela banalen zločin? Morda pa je to povezano tudi s tem, kako si je njegovo misel, ki je hotela biti velika, a je bila v resnici šibka, že v samem procesu formuliranja priličil banalni diskurz, v katerega je vstopila. In je tako sama ostala na pol poti – ter Raskolnikova s *tem* pripeljala do katastrofičnih posledic. Ni naključje, da je poskusil Raskolnikov svojo misel, ki jo je čutil kot nekaj, kar ga vodi ven iz banalne vsakdanjosti, izraziti v diskurzu žurnalizma, torej v emblematičnem diskurzu tistega sveta, iz katerega je hotel izstopiti.

Med tremi ljudmi, katerih misel sem prej navedel kot primere za neodvisnost misli od diskurzivnih kontekstov, dva kot misleca pogosto veljata za primer kontroverznosti prav zato, ker so si njuno misel poskušali prilastiti zelo problematični diskurzivni konteksti; še posebej mislim na diskurz nacizma.

<sup>20</sup> Donatien Alphonse François de Sade: *Juliette; Justine*, prevedla Zoja Skušek, Delo, d. d., 2005, str. 305–306. Zanimivo je, da je na strukturno povezavo med de Sadom in *Bhagavad gito* opozoril Evola. Prim. Julius Evola: *Metafisica del sesso*, Edizioni Mediterranee, Rim, 2009, str. 133–140.

<sup>21</sup> Fjodor Mihajlovič Dostojevski: *Zločin in kazen*, prevedel Vladimir Levstik, pregledal Vital Klabus, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1979, str. 534.

Skoraj ni obravnave Wagnerjeve misli, ki ne bi nekaj prostora namenila njegovemu antisemitizmu, zaradi katerega se pogosto poskuša prikazati celotno Wagnerjevo misel in z njo povezane ideale kot nekaj sumljivega. Če beremo Wagnerjev pamflet *Judovstvo v glasbi*, je njegova glavna ideja pravzaprav presenetljivo blizu glavni ideji razprave Karla Marxa *K judovskemu vprašanju*, ki trdi, da bo resnična osvoboditev Judov šele osvoboditev od judovstva; tudi Marxov tekst so nekateri, med drugim Hannah Arendt, označili kot antisemitski, toda ker ga beremo v diskurzivnem kontekstu marksizma, ni tega teksta nihče imel za nevarnega; Wagnerja pa je pozneje za svojega predhodnika razglašal Adolf Hitler in to seveda učinkuje zlovesče. Wagnerjeva kontroverznost ni vezana na njegovo misel, ampak nastopi v trenutku, ko si njegovo misel poskuša prilastiti vulgarni rasistični diskurz, kakršnega povezujemo s Hitlerjem.

Evola, čigar enigmatično in skrajnosti izzivajočo misel si je večkrat hotela prilastiti tako imenovana skrajna desnica, je poskušal tik pred drugo svetovno vojno in med njo v nasprotju z Rosenbergovim rasizmom, utemeljenim na vulgarno dojeti biologiji, zasnovati neko teorijo ras, ki ne bi bila biološka, ampak duhovna – s posebnim poudarkom na tem, da biologija ne določa resnične duhovne konstitucije; toda že dejstvo, da je v tem času govoril o rasi, je povzročilo, da so bile njegove izjave dojete v kontekstu zlovesčega diskurza, ki je, čeprav ni bil nikoli diskurz samega Evole, v percepciji v tem primeru prevladal nad samo Evolovo mislijo, ki je v celoti postala stigmatizirana kot sumljiva. In čeprav je Evola v svoji knjigi o budizmu uporabljal pojem *arijsko*<sup>22</sup> (vztrajal je pri dobesednem prevajanju “štiri arijske resnice”), v izvornem smislu vrojene plemenitosti, in ne v biološkem smislu, je že afirmacija tega pojma v danem zgodovinskem kontekstu (knjiga je prvič izšla sredi druge svetovne vojne) delovala tako, da to misel v percepciji naddoloci zlovesči diskurz, ki je ta pojem povezal s pogošnim biologizmom. To pa je seveda še toliko bolj razumljivo, če vemo, da je imel Evola v tem času nekaj predavanj za vodstvo SS. Tega, *kdaj in komu* je o nečem govoril, od njegove misli v tem primeru ni mogoče odmisлити – in ne glede na to, kakšna je bila njegova misel, je bil diskurzivni kontekst tako agresiven, da se zastavlja vprašanje zgodovinske odgovornosti.

A vendar – v obeh primerih je bila neki misli kontroverznost pripisana zaradi tega, ker je poskušal s sklicevanjem nanjo operirati neki diskurz, ki je od te misli skrajno oddaljen. (Seveda je bilo razmerje do tega diskurza pri

<sup>22</sup> Julius Evola: *La dottrina del risveglio*, Edizioni Mediterranee, Rim, 1995, str. 29–37.

Wagnerju in Evoli povsem različno: pri Wagnerju je šlo za postumni poskus prilastitve, Evola pa je v nekem obdobju očitno paktiral vsaj z nekaterimi elementi fašizma in nacizma, ker je zmotno pričakoval, da bodo v njunem okviru lahko uresničene nekatere njegove tradicionalistične ideje.) Toda tako Wagnerjevi kot Evolovi misli je skupno to, da težita k vzvišenemu – in destruktivnost v njuni recepciji je videti povezana prav s kontrastom do vulgarnosti v diskurzu, ki si je poskušal prilaščati misel enega in drugega. Brutalno rečeno: tragika njune recepcije je v tem, da si je misel, ki je – kljub določenim problematičnim nastavkom – nedvomno težila k vzvišenemu, skušal prilastiti diskurz drhali in jo priličiti svojemu horizontu.

Za Hitlerjev pogled na svet je bilo bistveno skrajno nasprotje: po eni strani fantazije o vrnitvi nekega davnega vzvišenega sveta, ki bi bil kot kraljestvo svetega grala, sveta, povezanega z izgubljeno tradicijo, fantazije, ki jih je za Hitlerja utelešal prav Wagner, po drugi strani pa povezava teh fantazij z diskurzom pogrošne lumpenproletarske vulgarnosti, materialističnim in biologistično determinističnim. Hitler se opaja z mislijo na vrnitev neke davne čistosti, a se pri tem zavestno odloči za najvulgarnejši populistični diskurz svojega časa, kar ponazarja znani odlomek iz *Mojega boja* o tem, kako je postal antisemit; potem ko se je ob pogledu na nekega človeka v kaftanu s črnimi kodri najprej vprašal, ali je to Žid, in nato, ali je to Nmec, si je prvič kupil antisemitske brošure.<sup>23</sup> Hitlerjeva odločitev za antisemitizem se je zgodila kot zavestna odločitev za predajanje avtomatizmom najbolj pogrošnega diskurza, za obsceni užitek v tem diskurzu.

In če lahko rečemo, da je bila katastrofičnost nacizma povezana tudi s tem, da je hotel transcendenco prenesti v imanenco, jo priličiti imanenci, obenem lahko rečemo, da si je poskušal prilastiti misel, ki je vsebovala elemente Tradicije (v smislu, kot jo je dojemal na primer Evola), tako da jo je hotel priličiti vulgarnemu dominantnemu diskurzu svojega časa; da je hotel prenesti kraljestvo svetega grala v mentalni horizont vulgarnega materialističnega determinizma. Bistvo tega povzema že sama transformacija pojma *arijsko* – v nacizmu je pojem, ki je izvorno pomenil plemenitost, postal emblem biologističnega determinizma, emblem zoologizacije človeka.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Adolf Hitler: *Mein Kampf*, Eher Verlag, München, 1941, str. 59–60.

<sup>24</sup> Zato je videti najpravičnejša sodba o Hitlerju tista, ki jo je o njem zapisal Emil Cioran, v mladosti sam očaran nad njim: "Hitler je gotovo najbolj zlostna zgodovinska osebnost. In najbolj ganljiva. Posrečilo se mu je uresničiti nasprotno od tistega, za kar si je prizadeval: do zadnjega koščka je razdejal svoj ideal. Zato je posebne vrste pošast, se pravi, dvakratna pošast, kajti celo njegova ganljivost je pošastna." Emil Cioran: *Padec v čas. O nevshečnosti biti rojen*, prevedla Tanja Lesničar - Pučko in Aleš Berger, Študentska založba, Ljubljana, 1998, str. 135.

V razmerju med mislijo in diskurzom torej lahko nastane destruktivni kratki stik, ko si hoče avtomatizem nekega diskurza priličiti neko misel, ki je oddaljena od njegovega dometa; nevarnost je toliko večja, kolikor večja je ta oddaljenost.

#### 4.

Toda zaradi te nevarnosti je v današnjem času kot nevarna praviloma prikazovana prevlada misli, ne prevlada diskurza.

Travmatična izkušnja fašizma in nacizma v povezavi s katastrofo druge svetovne vojne nikakor ni povzročila, da bi bil po njej zaradi nje zares radikalno problematiziran diskurz vulgarnega materializma, ki obvladuje kolektivno zavest (problematizirane so bile samo njegove najbolj ekscesne oblike), ampak je prevladalo prepričanje, da so nevarni in potencialno fašistoidni duh, logos, tradicija, metafizika, sklicevanje na moč in elementarnost, težnja po preseganju človeškosti, vsakršno iskanje svetega grala ... Zato je postala sumljiva celo poezija – za to stanje duha ni nič bolj emblematičnega od razvpite Adornove izjave, da je pisanje poezije po Auschwitzu barbarsko.<sup>25</sup>

V tej situaciji se dominantna misel odpevuje sama sebi; hoče lastno šibkost, lastno razpršitev, lastno abdikacijo. Sama poskuša utemeljiti prevlado diskurza nad mislijo; tako nastaja kraljestvo samozadostnih samoperpetuirajočih se rizomskih diskurzov, ki se perpetuirajo toliko bolje, če je sam diskurz razglašen za edino relevantno misel. Temu se vse bolj približuje situacija v svetu sodobne umetnosti, katerega doksa je uspela razglasiti identičnost med umetnostjo in umetnostnim sistemom.

Nekaj je glede te težnje po nevtraliziranju vsega, kar je silovito, razumljivo: 20. stoletje je bilo z obema svetovnima vojnama tako katastrofično, da se je po njiju zastavilo vprašanje, kako preprečiti take katastrofe, take izbruhe smrti. In s tema dvema vojnama se je zgodilo nekaj, kar je v svetovnozgodovinskem smislu postavilo pod vprašaj temeljne metafizične pojme. To najbolj vidimo ob samem pojmu vojne. Z uporabo novih tehnologij za vojskovanje, ki so vojno spremenile v prizorišče množičnega tehnološkega uničenja, ki lahko ogrozi obstoj človeštva in planeta, je postala jasna

---

<sup>25</sup> Vseeno je treba upoštevati, da je bila ta izjava zapisana pod vtisom šoka ob ravnokar minulem dogajanju. Sam sem prepričan, da je veliko resničnejša teza Slavoj Žižka, da ob takih strahotah postane nemogoča vsakdanja proza, ne poezija; da je prav poezija edina govorica, ki lahko vzdrži soočenje s takimi ultimativnimi strahotami.

neskladnost teh tehnologij z metafizično kategorijo vojne oziroma boja, ki je bila pred tem v človeških družbah temeljna metafizična kategorija; vojna oziroma boj (πόλεμος) je pri Heraklitu “oče vsega in vsega kralj”<sup>26</sup>; kot taka seveda nikakor ni bila omejena samo na vojaško spopadanje; za Danteja je na primer vojna tudi njegovo potovanje v podzemlje – vojna hoje in usmiljenja.<sup>27</sup> Da ne govorimo o ideji svete vojne, ki v islamu nikakor ne pomeni samo oboroženega boja, ampak se nanaša tudi na moralni in duhovni boj; v sufizmu je prav tak boj razumljen kot superioren vojaškemu.

To neskladje je po prvi svetovni vojni čudovito opisal Srečko Kosovel:

Ali ni to kozmično veselje nad brezsilno silo najlepši žig mladega močnega človeka, trepet borca pred borbo, ali ni ta bojaželjnost že izraz veselja nad borbo s trdo skalo življenja, ali ni tako življenje, kjer se taka borba vrši, najlepša podoba stvarjajočega življenja, ki se ne vpraša, kaj mu je cilj. Kajti kdor instinktivno ustvarja, ustvarja iz napona in centralne sile veseljstva, ustvarja zato, da se izživlja v brezkončno, neomejeno svobodo, zato, da postane njegova zavest brezmejna in neskončna.

Toda bolna mati rodi bolne otroke. Bolna doba nas je rodila bolne. Kakor ni bila vojna izraz veselja do boja, ki je na primer zagorelo v duši pračloveka, ampak skrajna vezanost, skonstruiranost, preračunanost in spekulacija in so vsi vojaki vedeli po svojem naravnem nagonu, da ne smejo moriti, in so vendarle morili [...]<sup>28</sup>

Kosovel je zelo jasen: to, kar je resnično katastrofično, ni metafizična ideja boja in vojne, ampak to, kako si je to idejo prilastila “bolna doba” in jo priličila svojemu docela neheroičnemu horizontu skonstruiranosti, preračunanosti in spekulacije.

V nasprotju s Kosovelovim razumevanjem je bila prevladujoča reakcija na izkušnjo te katastrofičnosti, ki jo je nato izkušnja druge svetovne vojne samo še stopnjevala, poskušanje, kako človeštvo pacificirati – prav s tem, da bi se ga rešilo metafizičnih idej in da bi se na njihovo mesto postavilo zgolj skonstruiranost, preračunanost in spekulacijo.

Iluzornost takih poskušanj je ob koncu druge svetovne vojne najlepše poantiral Bertolt Brecht v fragmentu *O miru*, ki je nastal v kontekstu pesnitve *Manifest*, temelječe na upesnitvi Marxovega in Engelsovega *Komunističnega manifesta*:

<sup>26</sup> Heraklitos Efeški: *Fragmenti*, prevod in spremna študija Franci Zore, Obzorja, Maribor, 1993, str. 30–31.

<sup>27</sup> Dante Alighieri: *Inferno*, II, 4.

<sup>28</sup> Srečko Kosovel: *Vsem naj bom neznan*, Goga, Novo mesto, 2019, II, str. 474.

Mnogi se v našem času, presunjeni od strahot vojne, zdaj silovito in obtožujoče obračajo proti "vojaškemu duhu". Kajti zdi se jim, da iz takega duha izhaja vojna, In ko se borijo proti njemu, mislijo, da bodo s tem zadeli vojno. Toda vojne ne nastanejo iz vojaškega duha.<sup>29</sup>

Nasproti temu Brecht poudarja, da vojne povzročajo strokovnjaki, roko-delci, ljudje, ki vojne ne ljubijo, ampak jo razglašajo za neizogibno, ko jo imenujejo nadaljevanje svoje politike z drugimi sredstvi.

Če bi to poskušali aplicirati na prej opisano razmerje med mislijo in diskurzom, bi lahko rekli, da v razmerju med mislijo in diskurzom te vojne ne prihajajo s strani misli, ampak s strani samoperpetuirajočih se diskurzov.

Vsekakor pa kraljestvo samoperpetuirajočih se diskurzov idealno ustreza svetu, ki si za najvišjo vrednoto postavlja samoperpetuiranje zemeljskega življenja. Toda organizacija sveta, ki je v imenu napredka in udobja odmisllila smrt, je s skonstruiranostjo, preračunanostjo in spekulacijo samo potlačila gon smrti; s tem pa samo povzroča, da lahko ta nepričakovano izbruhne na še bolj neveren in nekontroliran način – o tem je zelo jasno pisal Jukio Mišima v svojih komentarjih k samurajskemu priročniku *Hagakure*.<sup>30</sup>

Samoperpetuirajoči se diskurzi so ob tem nemočni. V razmerju do njih je resnična misel, ki se edina lahko sooči s smrtjo: videti nekaj, kar potencialno vedno prihaja s strani smrti – kot tisti razsvetljujoči ogenj, o katerem je pisal Kosovel, kot bi se navdihoval pri knjigi *Hagakure*, ki govori o tem, da je pot samuraja smrt: "Ogenj smo, ki mora izgoreti, izžareti v to temo, da jo razsvetli. A ogenj ni materija, ampak poslanstvo. Zato se ne bojimo prav nič smrti, smrt je naše poslanstvo, smrt gnilemu, strašnemu življenju."<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Bertolt Brecht: *Gesammelte Werke in 20 Bänden*, 10. zvezek, Suhrkamp Verlag, Frankfurt ob Majni, 1967, str. 908.

<sup>30</sup> Yukio Mishima: *On Hagakure. The Samurai Ethic and Modern Japan*, Penguin Books, London, 1977, str. 31–34.

<sup>31</sup> Srečko Kosovel: "Ni glavno", *Zbrano delo, III*, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1977, str. 107.