

Bernard Aspe*

Dialektika brezna

»Gospod, kdaj se bomo torej nehali spreminjati?«

Herman Melville, Pismo Nathanielu Hawthornu, junij 1851

Ob tisto, kar ostane od Drugega pravzaprav nerazvozljivo, zadene neka volja: v tem je v nekaj besedah povzeta matrična situacija Melvillovih pripovedi. Toda obstaja več načinov, kako gledati na ta trk, kot pokažeta oba najbolj komentirana primera: *Moby Dick* in *Bartleby*. Na eni strani obstaja neka nora, nezmerljiva volja, Ahabova, ki ne prenese, da bi Drugega prepustila njegovi neprosojnosti, ki pa bo vendar končala tako, da jo bo ta premagala. Na drugi pa obstaja neka nerazvozljivost, ki rezultira iz umika volje – Bartlebyja je povsem mogoče v tem smislu videti kot enega od junakov brezvoljnosti. Obstaja potemtakem neka volja, ki se umika in ki zato, ker se umika, ne dopusti več možnosti prijema drugi volji, dobrovoljnosti pravnika.

V obeh primerih je to neuspeh: Ahabova utopitev, osamljena smrt Bartlebyja – in prepričan sem, da je treba začeti resno jemati, da sta to dejansko neuspeha. Kaj nas naučita? Lahko bi se reklo, da je prvi nauk, ki ga je treba povleči iz njunih neuspehov, da je treba Drugega prepustiti njegovi ireduktibilni drugosti: kar se dogaja v globinah bitja, je, vključno zanj samega, enako neizmerljivo, kot so načrti Boga – ki jih lahko upodablja ireduktibilno enigmatična belina nekega »monstruoznega« stvora. In lahko bi se reklo, da je drugi nauk, ki ga je treba povleči iz tega, ta, da se ni treba preveč zanašati na utvare volje, ki je morda strukturno slepa za tisto, kar ji postavlja meje. Brez dvoma filozofi preteklega stoletja niso zaman naredili iz nje privilegirane tarče »dekonstrukcije«: v najboljšem primeru bi bila neka iluzija, v najslabšem pa skrito gibalo »zahodne metafizike«. Vendar ni gotovo, da moramo ostati pri tem. In predvsem je treba od blizu pogledati, kakšen odnos do drugosti je v igri pri obeh primerih, ki smo ju omenili.

* Université de lettres de Nantes, Francija

I. Nekaj vprašanj o drugosti drugega

Z voljo, ki se radikalno umika, se nujno pretrga vsaka vez do drugega. Bartleby lahko kot zgled ponazarja ireduktibilnost drugosti, toda to se zgodi za ceno zavrnitve možnosti sporazuma s tistim, ki ga poskuša še vedno doseči tam, kjer je. Če zares obstaja Bartlebyjev neuspeh, potem nemara zato, ker se sam, ali bolje osamljen, postavi v svoje zavračanje »preferiranja«, v svoj odpor do hotenja. Kar pa zadeva Ahaba, če obstaja neuspeh v njegovem odnosu do absolutnega Drugega, je to natanko v tisti meri, v kateri se vzdržuje z nekim popačenim odnosom do realnih drugih (Starbucka in svoje celotne posadke). Če je v Bartlebyjevem primeru odnos do drugega pretrgan že zaradi samega umika njegove volje, pa je v Ahabovem primeru zaradi »norega« (osamljenega oziroma solipsističnega) stopnjevanja volje odnos do realnega drugega lahko samo odnos dominacije. V tem primeru je Ahabova karizma, občudovanje, ki ga zbuja v možeh njegove posadke, tista, ki mu omogoča, da si jih *podvrže*.

Da razmerje do drugega ne more biti zvedljivo na karizmatično podreditev, je vendarle tisto, na kar nas Melville neprenehoma spominja, spodbujen s tem, kar je bilo zanj in za nekatere njegove sodobnike edina politična strast, vredna svojega imena: egalitarna strast. Melville neprenehoma na svoj način slavi demokracijo povprečnih ljudi in ireduktibilnost svetov, ki jih nosijo s sabo. Najmanj, kar ta egalitarna strast označuje, je to, da se drugi ne more znova znajti v položaju *opore* za voljo.

Ali to pomeni, da se volja ne more opreti na nič drugega kot nase? Toda kaj bi to lahko pomenilo? Da bi se morala opreti na »mene« [moi]? Toda jaz kot človeška duša se razkrije na koncu kot prazen, kot kaže tale odlomek iz dela *Pierre ali dvoumnosti*,¹ v katerem pripovedovalec primerja odkrivanje človekove notranjosti z raziskavami egiptologov: »na naše veselje smo odkrili sarkofag; dvignili smo pokrov – toda nikogar ni bilo tam! Grozljiva in ogromna praznina je duša človeka!« Treba je raje reči, da je volja natanko tisto, kar lahko zdrži *samo s pomočjo drugega*. Treba je pogledati, kako, in da bi to videli, odgovoriti na tri vprašanja.

¹ *Pierre; or the Ambiguities*; prva izdaja: Harper & Brothers Publishers, New York 1852 (*Op. prev.*).

Prvo vprašanje: kaj narediti iz nerazvozljivosti Drugega ali kaj storiti z njo? Izraz »dialektika brezna« ne uporabljam toliko za to, da bi orisal neko metodo mišljenja, kot da bi orisal neki preizkus: preizkus izpostavitve možnosti neke dejansko nepreklicne nerazvozljivosti. »Dialektika« obstaja, v kolikor je tu v igri dialektični koncept v pravem pomenu, tj. koncept »delitve«. Brezno se odpre tam, kjer se razkrije, da te delitve, četudi se je predpostavljalo, da obstaja, ni bilo.

Tega ni bilo nujno mogoče slišati v ustni predstavitvi, ampak je postalo vidno z napisanim besedilom: začel sem se igrati z obema zapisoma »drugega«, z malim d ali velikim D. To igro je seveda navdihnil Lacan. Naj natančno navedem, da »mali« drugi tu ni *alter ego*, preko katerega se izvrši ujetje realnega drugega v zrcalnem razmerju. »Mali« drugi je tu prav realni drugi, se pravi, da lahko vsakdo izvrši vlom v narcisistični svet in tako onemogoči, da bi se ta svet zaprl vase. Kar pa zadeva »Drugega«, termin naznačuje vsaj to, da če neki subjekt eksistira, potem natanko v kolikor ne more najti v samem sebi svojega izhodišča. »Drugi« naznanja, da je v nas nekaj, kar je vedno tu pred nami. Tako smo lahko v skušnjavi, da mu pridamo neko imaginarno figuro: Bog, Zgodovina, Jezik – in zakaj ne: čista metafizična uganka Nerazvozljivega. Toda te imaginarne figure nam onemogočajo videti ravno to, da je tako razumljeni Drugi najprej tisto, kar bi lahko realnega drugega napeljalo, da ga utelesi. To bo torej moje drugo vprašanje: kako se lahko pripeti, da realni drugi utelesi Drugega? In predvsem: na katere pasti je mogoče naleteti v okolici te možnosti?

Moje tretje vprašanje pa bi lahko formulirali takole: iz česa je sestavljena volja? Takoj povejmo, tudi če to ne odgovarja neposredno na vprašanje, da so za obstoj volje potrebna vsaj dejanja – drugače ne vidimo dobro, kot še posebej poudarja Hannah Arendt, kaj bi moglo razločiti voljo od mišljenja. Dodajmo še to: samo s pomočjo dejanja se lahko nerazdružno verificirata *in* eksistenca volje *in* dostop k realnemu drugemu. Izraz »dialektika brezna« meri na tveganje, ki spremlja zavnavo nujnosti dejanja: mogoče je, da le-to ostane nedeljivo. Vedno je mogoče, da nihče drug ne bo odgovoril na naše dejanje – ali da mi enako ne bomo mogli odgovoriti na dejanje nekoga drugega. Mogoče je, da bo neko dejanje »noro«, kot je govoril Simondon, se pravi, da se bo nanašalo samo nase, da bo zaprto v sebi, nezmožno vstopiti v resonanco s tistim, kar sicer eksistira v svetu. Če to tveganje obstaja, potem le v kolikor je bil vsaj en poskus, da bi presegli nerazvozljivost drugega. To sem že sugeriral: brezno se odpre samo tedaj, ko se ta

poskus izjalovi. Se pravi, da se ne odpre za vse: subjektivitete, ki so pogreznjene v udobje multirelacijskega solipsizma, se ne izpostavljajo možnosti brezna.

Problem zadeva tukaj vprašanje zaupanja. Tveganje, ki ga je treba prevzeti, je vedno neki skok v zaupanje, ki še ni dano, in še več: še ni *preverljivo*. Nič ne osvetljuje bolje tega tveganja (razen, kot bomo videli, tega, kar se lahko odigra v ljubezenskem razmerju) kot prelom v politični pripadnosti; tedaj se namreč prostor, ki se odpre med nekim zaupanjem, ki se lomi, in zaupanjem, ki ga še ni, razkriva vsaj kot negostoljuben; videti je, kot da ne bi imel tal in ne obzorja, kot neki prazen in obenem dobesedno dezorientiran prostor – in vendar je treba najti način eksistiranja v tem prostoru.

Presečno vprašanje je vprašanje o mestu Drugega v volji, *kolikor »Drugi« označuje hkrati tisto, kar ostaja bliže izviru nas samih, in tisto, kar je po možnosti zunaj dosega*. Možnost brezna je v tem, da se lahko zgodi, da tisto, zaradi česar lahko ohranimo našo voljo, izostane.

II. Pierre in njegovi Drugi

Rad bi si vzel čas, da načnem ta vprašanja s tem edinstvenim delom v Melvillovem opusu, ki sem ga že omenil: *Pierre ali dvoumnosti*. Delo je edinstveno najprej v tem, da ima, kot piše Lewis Mumford v Melvillu posvečeni knjigi,² v njem Drugi podobo drugega spola. Naj takoj omenimo, da če pogledamo Melvillovo delo iz tega kota, nas to prisili, da ostanemo odmaknjeni od Deleuzove propozicije, ki vidi v odnosu med glavnimi osebami »odpravo spolne razlike kot posebnosti«.³ Kakor moramo resno vzeti, da je Ahabova pripoved pripoved o neuspehu, je tu primerno vzeti resno, da gre za ljubezensko zgodbo. Eksemplarično je prav okoliščina ljubezni tisto, zaradi česar se lahko pripeti, da realni drugi utelesi Drugega (navkljub »inkonsistenci« slednjega), kakor nas opozarja osmi zvezek Lacanovega *Seminarja*. In razpostava pasti, ki se pokažejo v okolici tega utelešenja, je tisto, kot bomo videli, kar ustvarja vso zanimivost Melvillovega dela.

Zanimivo je videti, da je za Mumforda *Pierre* literarni neuspeh in ta neuspeh naj bi bil znak nezrelosti samega Melvilla (in ne le njegovih junakov) z ozirom na

² Lewis Mumford, *Herman Melville*, Kessinger Publishing, Whitefish 2003.

³ Gilles Deleuze, *Kritika in klinika*, prev. Suzana Koncut, Študentska založba, Ljubljana 2010, str. 113.

odnos, ki ga je imel do drugega spola. Zakaj »neuspeh«? Zlasti zato, ker se velike lirične deklamacije, ki izražajo ljubezensko čustvo, po njegovem sprevržejo v smešnost, in zato, ker so – naj bo to vzrok ali posledica – ženske osebe v njem popolnoma inkonsistentne. Lahko bi odvrnili, da je vendarle natanko to tisto, kar ustvarja vrednost *Pierra*: omogočiti, da se vidi, koliko so lahko govori izpostavljeni njihovim zanikanjem in koliko so bitja, na katera naj bi se naslavljali, lahko pozabljeni, izbrisani v samem izjavljanju teh govorov. Pripoved namreč predstavlja neko osebo, prevzeto od svojih lepih besed, ki pa jih prav zaradi svoje prevzetosti ni sposobna držati. Rekli bomo, da je »subjekt« *Pierra* subjekt zeva med diskurzom, naslovljenim na Drugega, in tistim, ki se lahko vpiše v eksistenco – kolikor lahko v tem zevu samem izgine realni drugi. Domnevna »inkonsistentnost« ženskih oseb naj torej ne bi bila sad Melvillove nesposobnosti, marveč logična posledica in kot taka tudi razvita v vodenju pripovedi o Pierrovem vedenju.

Lahko bi tudi rekli, da je *Pierre* pripoved o obljubah, ki jih ni mogoče držati. Kajti držati svoje obljube predpostavlja, da se uspe združiti neko naznanilo in bolečo plehkost tega, kar večino časa za bitja pomeni dejstvo, da morajo bivati. In za to mora biti dejanje, ki edino lahko izpelje to združitev, prilagojeno. Kar *Pierre* razgrinja, pa je prav pripoved nekega neprilagojenega dejanja ali vrste neprilagojenih dejanj.

Da bi lahko umestil svoj namen, naj v nekaj besedah predstavim diegetskega zasnovo dela: Pierre izhaja iz srečne družine, ki je postala slavna zaradi ponosnih prednikov, ki so se zlasti izkazali med vojno za neodvisnost. Pierre kuje v zvezde svojega očeta, ki je mrtev, obožuje mater (ki jo imenuje »moja sestra«) in je zaljubljen v zaročenko, ki je v vseh pogledih idealna: lepa, tudi sama srečna, in noro zaljubljena vanj. A kaj ko bo neki dogodek pretresel Pierrov svet: srečanje z Isabel, ki se mu predstavi kot polsestra, posledica zunajzakonske ljubezni njenega očeta z mlado Francozinjo. Pierre ji verjame na besedo in ji obljubi, da ji bo pomagal ne glede na to, koliko bi ga to utegnilo stati. Toda obenem noče prizadeti svoje matere ali omadeževati spomina na očeta. Tako se znajde postavljen pred nepomirljive zahteve in to protislovje se mu hitro pokaže: »Tvoji veliki odločitvi – javno priznanje Isabel in usmiljeno prikrivanje njenega obstoja materi – sta nemogoča dodatka. Tudi plemeniti namen, da boš zaščitil očetov častivredni spomin pred grajo, in še druga namera, odkrita obramba bratskega razmerja z Isabel – sta prav tako nemogoča dodatka.« Odločil se bo, da bo veljal za izda-

jalca, najprej pri zaročenki Lucy (ki pa se ne pojavi niti v protislovnih zahtevah, ki si jih tisti trenutek oblikuje; k temu se povrnem), zatem pri materi: poročil se bo z Isabel in bo prepričan, da tako izpolnjuje hkrati obljube, ki jih ji je dal, in zahtevo, da ne bo osramotil svoje družine. Zapusti svojo zaročenko, pretrga vez z materjo (ki ne more priznati za snaho dekleta, ki se je vzelo od nikoder) in se s tem odpove svoji dediščini: vzvišeno dejanje, samožrtvovanje, čista *služba Drugega*, bi rekli. Stvari pa so čisto zagotovo nekoliko bolj zapletene.

Tu bom razkril samo tri točke, ki se mi zdijo bistvene za moj namen: 1. Napačna izbira, ki izhaja iz idealizacije Drugega; 2. Prenagljenost dejanja; 3. Nemogoče izpraznjenje želje.

II. 1. Napačna izbira

Zakaj spodletelost dejanja? Predvsem zato, ker izhaja iz izbire, ki ni enotna, iz kompromisa, ki meri samo na to, da bi obdržal skupaj protislovne zahteve. Do samega konca, celo ko se bo zapuščena zaročenka Lucy vrnila in ko se bo zdelo, da se nakazuje možnost nekega nemogočega trikotnika, do izbire ne bo prišlo: ne do izbire enega (samote, ki bi nemara edina lahko sama omogočila Pierru, da dovrši svoje delo), ne do izbire dveh (biti z Isabel, ljubljeno polsestro, ali biti z Lucy), niti treh (škandalozno in neznosno: nad Pierrovimi močmi).

Toda kateri so razlogi Pierrove nesposobnosti za pravo izbiro? Da bi to razumeli, moramo najprej videti, kako Isabel pride v njegov svet. Isabel je Drugi, ki vdre v neki docela narcisistični svet, kjer je vse tam zato, da bi Pierru povrnilo slavo, ki ga čaka. Pierrova zmota je v tem, da iz tega vdora ustvari priložnost za utelešenje v idealno bitje, ki so mu ga njegovi častni predniki namenili v času, ko je bilo videti, da se ni več mogoče proslaviti z vojaškim junaštvom – v tem smislu ostaja *Pierre* moška zgodba, čeprav se odvije s posredovanjem nekaj žensk, taka ostane vsaj za glavno osebo.

12

Toda da bi sam utelesil ta ideal, mora najprej idealizirati drugega (Isabel); se pravi v tem primeru narediti iz realnega drugega predstavnika Drugega. Isabel je Drugo izpostavljeno kot tako, s katerim lahko biva, ko gre za odnos, samo čista ljubezen. To je radikalno nerazvozljivo Drugo in s *samim tem* zaželeno – toda videli bomo, da z neko breztelesno željo, oziroma ki se kot taka domišlja. Pierre se naredi za varuha ireduktibilne drugosti Drugega, in Isabel ni nič drugega kot

prezentacija skrivnosti čiste drugosti. Zanj je bistveno samo to, da si zagotovi, da se bo lahko vedno našel v njenem pogledu – rekli bomo: da bo mogel vedno preveriti, ali je prisotna tu, da mu lahko zagotovi, da obstaja neka točka (Lacano-ov veliki I) nekje v Drugem, s katere je lahko viden, »od koder mu ugaja biti viden«, se pravi kot nosilec svoje vzvišene geste.

Če nič drugega, je to podlaga, na kateri se izvrši njegova »izbira«; toda nadaljevanje pripovedi nam pokaže, da bo realnost poskrbela za demantiranje idealnega dispozitiva, za katerega verjame, da ga je ustvaril. In moral bo živeti to zanikanje (ali v tem zanikanju). Kajti dejstvo, da je neko dejanje spodletelo, ne prepreči tega, da ne bi bili obsojeni živeti v njegovih nadaljevanjih, ki pa bodo v takem primeru rajši neprijetna. Tu ne bom vztrajal pri ironičnem in pikrem portretu »mlade literarne Amerike«; tudi ne bom vztrajal pri Pierrovem neuspehu kot ustvarjalcu in z njim povezanim neuspehom študija kot oblike življenja (»osem ur do štirih ur in pol«) – samo opozarjam, da gre tu za drugo obliko izkušnje brezna: odsotnost dovršenega dela (ena od poti, kako nas Drugi, v tem primeru v podobi »očetovskih bogov«, zapusti). In končno tudi ne bom vztrajal pri moški maškaradi, s katero se delo konča (umor, ki ga je storil Pierre, njegova obsodba in smrt treh glavnih oseb v celici, v kateri je zaprt): kot neka tragedija, ki ima priokus farse, kot poudarja Mumford, in ki samo poudarja način, na katerega Pierre vse do smrti ni nehal bežati pred izbiro, ki bi jo moral narediti.

Vračam se k temu, kar tvori enkratnost te knjige v Melvillovem delu: k mestu drugega spola. Isabel s svoje strani zelo hitro zasluti možnost prevare in torej neskladja med besedami in dejanji. Zelo kmalu tudi vidi, da je zanjo prepozno: njun nagli beg zaznamuje nepreklicnost dejanja v času, ko še ni bila niti zastavljena možnost, da bi ga delila. Pierre bo nosil svoje dejanje, bo držal svojo besedo zgolj sam, zaprt v samem sebi. Njegova zmota bo v prepričanju, da je s tem, ker se mu je razodelo Drugo, že preskočil brezno, ki mu ga je to razodetje odprlo. Ni videl, da je ta preskok vseboval tveganja in da je predpostavljal težko delo *uglaševanja* (katerega ilustracijo bi lahko videli v *Moby Dicku* v odlomku o »opičji vrvi«, ki povezuje Ishmaela in Queequega – v dobrem in v slabem).

In vendar je to brez dvoma precej običajen paradoks dejanja solipsistične ljubezni. »Toda neka ločena, posebna, izolirana stvar ne da nikoli odgovora na nič«: Pierre to dojame, ko gleda obraz enigmatičnega *alter ega*. Res je bilo videti, da je že spočetka spoznal, da se dejanje lahko zgodi samo tam, kjer lahko spodbudi

neko soglasje, uglasitev: Isabel bi morala sprejeti njegovo dejanje, da bi se to zares zgodilo – toda sprejeti bi ga morala brez zadržka. Takoj postane ujetnik predpostavke, ki jo naredi namesto in na mestu Drugega: kar hočeš (želiš) tudi ti, je idealizirana, breztelesna ljubezen (in ne na primer materialna blaginja itd.); kar torej hočeš, je idealna ljubezen, kakršno imam v mislih.

Torej razumemo, da je mogoče alternativo, pred katero se znajde Pierre v trenutku svoje napačne izbire, reducirati na ti dve imeni: »Lucy ali Bog«. Kajti v tistem trenutku je Lucy figura realnega drugega, se pravi utelešenega in kot takega dejansko zaželenega. Tako je nasprotje Drugega, na katerega se naslavlja idealizirana ljubezen. Lucy je realni drugi, kolikor je bil pozabljen, kot smo videli, v samem načinu, na katerega si je Pierre sprva formuliral protislovne zahteve. Je bitje, ki je bilo odvrnjeno od mnogih vzvišenih zahtev, ki bi jih moralo upoštevati hkrati. Kot realno bitje je ona natanko tista, ki ne more najti mesta med temi zahtevami.

Toda nekaj časa po njenem vzvišenem dejanju in kljub paradoksnemu trenutku sreče, h kateremu se še povrnem, je Isabel ta, za katero je videti, da je pozabljena. Logično je torej, da bo prva pozabljena, Lucy, ta, ki bo našla mesto za vrnitev in sama prevzela figuro Drugega. Se pravi figuro nerazvozljivega – tam, kjer je na začetku pripovedi obstajalo le neko zaradi prosojnosti počasi izginevajoče bitje. Lucy se vrača kot Drugi – se pravi v tem primeru kot tista, ki je, kot *ona*, sposobna vzvišenega dejanja: Pierru predlaga, da bi živela ob njiju (ob poročnem paru, ki ga tedaj oblikuje z Isabel), v njuni hiši, ne oziraje se na vso moralo, ne da bi kaj zahtevala, v svoji sobi, zaradi same sreče, da bi delila življenje s Pierrom, da bi mu bila ob strani ves preostanek življenja.

14

Isabel pa to znova ne bo preslepilo. Prevzela jo bosta ljubosumje, »najmočnejše človeško čustvo«, in rivalstvo, ki izhaja iz njega: »spoštovanje, ki ga bom gojil do nje, bo prevladalo nad tem, ki ga bo ona čutila do mene«. Gotovo ni bolj preteče izjave.

Past idealizirane ljubezni se tako zapre s trojno obsodbo na askezo, ki nosi s sabo neznosen dispozitiv vzajemnega nadzora. Na vrsti je Pierre, da se ujame v mreže idealizirane ljubezni. Zopet se znajde obdan z dvema »angeloma«, ki sta kot taka preveč čista, da bi se delitev s tema dobesedno nedotakljivima bitjema sploh lahko zgodila v dejanskosti. In tako bo končal zagozden »med dvojimi vra-

ti«, razklan v neki drži, za katero je želel, da bi bila vzvišena, ki pa je zgolj groteskna. Vsa Pierrova postopanja niso navsezadnje storila nič drugega kot odvila nit neizprosne logike: ker je hotel obdržati preveč stvari naenkrat, se je znašel z *nekim Drugim povrhu*.

II. 2. Prenagljenost dejanja

Obstaja še drug razlog za neuspeh dejanja, ki gre v tem primeru skupaj z idealizacijo Drugega. Vrnimo se v trenutek, ko je Pierre obljubil Isabel, da bosta njuni življenji za vekomaj povezani. Deveta knjiga pokaže trenutek krize: Pierre je tam prepuščen radikalnemu skepticizmu: Resnica je, da ni poslednjih temeljev za izrekanje resničnega. Od tod težava, da bi se držal začrtanega dejanja: na čem v bistvu sploh sloni? Kaj bi ga moglo zares zagotoviti? Med to krizo se Pierre znova sreča z Dantejevim *Peklom* in predvsem Hamletovo figuro.

Hamlet je vzorec zavlačevanja dejanja – in posredno resnice, kolikor ta ni v celoti iz reda diskurza, kolikor ni resničnega in izrekanja resničnega, razen tam, kjer obstajajo tudi dejanja. *Hamletova* »posebna morala« je, da je »vsako premišljevanje, ki spodbuja k dejanju, brez vrednosti«. Vendar pa Pierrov problem ne bo to, da bi predolgo ostal pri odlogu dejanja, temveč prav nasprotno. Dosti prej bo obratno, še predobro bo znal pri samem sebi zasumiti, da ne bo deloval dovolj hitro; in ta sum bo povzročil prenagljenost dejanja.

V trenutku, ko se Pierre odloči delovati, uboga nekakšen hamletovski nadjaz, ki mu zapoveduje, da naj se več ne izmika, da naj se ne kaže kot strahopetec. Res je, da dejanje predpostavlja konec izmikanja, premlevanja, neskončnega ocenjevanja položaja (ki na primer nekaterim v politiki pravi, da »pogoji še niso primerni« za akcijo); obstaja trenutek, ko je treba presekati, in noben diskurz ne bo nikoli zagotovil, da smo presekali, kakor je bilo treba. Toda ta resnica lahko povleče za sabo čezmerno zaslepljenost z ozirom na razloge za dejanje (ali za njegov »motiv«). Res je, da ima vsako dejanje nujno neki slepi del; v pasti smo, če se prepustimo tej vsaj delni slepoti, ki jo nujno prinaša s sabo, in če se nanjo sklicujemo, kot da je sama njegov poslednji razlog. S tem pa je v tem primeru fetišizirana nedoumljiva skrivnost Drugega in nujno je, da se nanjo slepo odzovemo.

Lahko bi rekli, sledeč neki Wittgensteinu ljubi distinkciji, da volja tu ne počiva na njenih razlogih, ampak na vzrokih, ki ostajajo nepojasnjeni. Počivati na svojih razlogih pa ne uspe, natanko v kolikor ni upoštevala tega, kar se izmakne izjavljanju vseh teh razlogov – strani želje.

II. 3. Nemogoča izpraznitev želje

Kateri so torej vzroki Pierrovega dejanja? Reducirajo se na vznik neke želje, ki ne more najti svojega mesta v tem, kar je bilo do tedaj njen svet. Seveda najprej zato, ker gre za incestuozno željo in kot tako v nasprotju celo s samimi temeljnimi moralnimi normami. A tudi zato, ker v svojem nepreračunljivem izbruhu razdre vse vezi, ki so sestavljale ta svet. In prav to se na samem začetku izrazi s prelomom obljub, ki jih je dal nekaterim drugim (zaročenki, materi).

Toda Pierre noče videti, da gre tu prav za željo: kot smo videli, jo skriva pod domišljjski ovoj idealizacije. Vendar pa je ta želja na neki način priznana kot taka že od začetka (glej na primer odlomek, v katerem je prisiljen opomniti, da Isabel ne bi dal toliko obljub, če bi bila grda, se pravi, če zanj ne bi bila utelešenje »transcendentne ženske lepote«). Ta na pol priznana želja je potrjena s tem trenutkom obhajila na podlagi blasfemije in zrušenja vseh obstoječih vrednot, ko se Pierre in Isabel bolj kot kdaj koli približata incestuoznemu dejanju (»naj bogovi skrbijo za svoje gorivo. Če so položili vame sode smodnika – naj sami pazijo nanje! Naj samo pazijo nanje!«). Dejanje, po katerem bi se lahko zgodila edino dovršitev – toda kakor koli bi že bilo, ne bi zadoščalo, da bi se zgodilo ali da se je bilo zgodilo, kajti morali bi ga spremljati tudi pogoji njegove ponovitve. Ta trenutek obhajila je vendarle trenutek, v katerem se osebe z opustitvijo slehernega družbenega ali idealnega nadjaza približajo neki čutni sreči, ki je videti horizont njihove eksistence, in morda vse eksistence. K tej točki se bom malo natančneje vrnil v sklepnem delu.

Govoril bom o na pol priznani, ali bolje, priznani in zanikani želji. V Lacanovem besednjaku bi rekli, da je iz srečanja z Isabel porojena želja objekt neke vednosti, ki se ne ve. Da se vednost lahko ne ve, nas spominja zlasti epizoda z branjem brošure (XIV. knjiga), ki jo je Pierre našel v trenutku svojega bega z Isabel, in ko ga ireverzibilnost njegovega dejanja že začenja uničevati. Vsebinske te brošure tu ni pomembna: bistvo tega odlomka je, da nam pokaže, da razumevanje nikoli ni takojšnje, in sicer natanko v kolikor se ne reducira na neko

intelektualno operacijo. Da bi razumeli, bi morali že razumeti – in razumevanje zajema eksistirajočega kot eksistirajočega. Da bi nekje v sebi razpolagali z neko vednostjo, ki se ne ve, se je moralo nekaj, denimo neki dogodek, vriniti (v tem primeru: srečanje med nekaj drobci vendarle abstraktnega diskurza in nekim eksistencialnim, še vedno neprosojnim pretresom). In to vrinjenje, ki ga sprva kot takega ni mogoče zopet zgrabiti, pusti v subjektu znamenja, sledi, ki jih bo morebiti nekega dne prisiljen pogledati. Ta epizoda v vsakem primeru odkriva, da Pierre od začetka razpolaga z neko vednostjo, ki se ne ve, ki se nanaša na njegovo željo, in s samim tem na realno vsebino njegovega dejanja (kar se bo potrdilo veliko pozneje).

Pierru na njegovem prvem sestanku z Isabel ni uspelo povedati predvsem tega, kar se je namenil povedati, in zlasti izreči obljube, ki ji jo je hotel dati. Tako bi lahko verjeli, da je bil razlog tega zadržanja to, da se mu je zdelo nujno poiskati boljšo izravnavo med tem, kar je mogoče obljubiti, in tem, kar zares ustreza realnosti Drugega. Dejansko pa se zgodi nekaj drugega: Pierre si ni na jasnem s svojo željo, ali natančneje, v zadregi je zaradi dejstva, da je vzniknila neka želja, ki je kot taka nezvedljiva na vse, kar se lahko *izreče*.

Da je želja kot taka pretresla same temelje diskurza, pokaže tudi hamletovska kriza, ki sledi drugemu sestanku. Toda Pierre je ne razume tako in odgovori na to krizo, kot smo videli, s prenašanjem dejanjem. Ne razume, ker mu ne uspe jasno predočiti svoje lastne želje. Če si še naprej sposodimo pri Lacanu, bomo rekli, da je želja tisto, zaradi česar je neko bitje ireduktibilno na tisto, kar se lahko od njega ali od nje vpiše v polje »Drugega« – tu razumljenega kot polje simbolnega. Toda ravno zato, ker smo bitja želje, se ne moremo razumeti samo v besedah – ali: da bi se razumeli, potrebujemo prav nekaj drugega od besed. Dejanje se zgodi *zato, da bi prišlo do spojitve glede na željo*, se pravi v samem prostoru, kjer so bitja ireduktibilna na to, kar se lahko od njihove biti vpiše v polje simbolnega. Ali: da bi izvedli to spojitve, so potrebna dejanja.

Da bi bilo neko dejanje prilagojeno realni situaciji, se pravi temu, kar v neki situaciji zadeva tisto, kar v njej srečamo od realnega drugega, predpostavlja, da je mogoče želji povrniti njeno temeljno nedoumljivost. Kot je zapisal Lacan, »to je rob nedoumljivega, ki je rob želje«. ⁴ Iz tega je mogoče sklepati, da je vsaka lju-

⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre VIII, Le transfert*, Seuil, Pariz 1991, str. 250.

bezenska zveza podprta z nekim dejanjem (natančneje: z njegovo ponovitvijo), od katerega naprej je mogoče skupaj bedeti nad tem, kar ostaja nedoumljivo.

S tem pa znova najdemo nedvomno privilegirani Melvillov motiv: motiv nerazvozljivosti Drugega. Vendar pa je ves problem, kot smo videli, da iz te nerazvozljivosti ne napravimo izgovora za paradokсно samozaščito subjekta, ki verjame, da ga varuje. Ravno to pa se pripeti Pierru v tem procesu idealiziranja, pri katerem je Isabel zgolj njegov nosilec. Idealizirana ljubezen sloni na zanikanju želje drugega, kot to skuša Isabel zaman pojasniti svojemu polbratu, najprej s tem, ko mu reče, da njegova izjemna tankovestnost ni na pravem mestu, in nato, ko mu reče, da je njegova ljubezen nenavadno podobna sovraštvu.

Toda kako naj natančneje razumemo to zanikanje želje drugega? Ali izhaja iz pretiranega vdiranja v drugega, v notranjost tega, kar bi moralo ostati rezerviran, pravzaprav nepredrugačljiv prostor? Ali morda ravno nasprotno iz izostanka vdiranja?

III. Nekaj orisov odgovorov o mestu drugega

Tu bi želel priklicati neko drugo figuro iz Melvillovih pripovedi, Benita Cerena, za katerega se mi zdi, da nas tu spomni na bistveno dejstvo: zgodi se, da drugi čaka natanko na to, da se zgodi vdor vanj. Tako obnašanje Benita Cerena, ki je pravzaprav nerazvozljivo, ne kliče h kultiviranju njegove nerazvozljivosti. Kar si želi, je, da bi komu uspelo doumeti to, kar njemu ni mogoče izreči – pod grožnjo, da mu bo uporni suženj, ki ga je zaslužnil, prerezal vrat. Komedijska, ki jo je očitno prisiljen igrati, vzdržuje stalen nesporazum z osebo, ki poskuša razvozlati njegovo obnašanje, ki pa ni dovolj bistroumna, da bi prodrla v njegovo skrivnost. Vendar pa Benito Cereno čaka samo na nekaj: da ga ne bi obravnavali kot ireduktibilnega Drugega, da bi se nehalo poskušati razpršiti njegovo »skrivnost«. Mogoče je, da smo v svetu kapitala, katerega prisilni sodobniki smo, bolj kot kdaj koli obkroženi s trumo Benitov Cerenijev, ki čakajo, da bodo osvobojeni njihove neizrekljive drugosti, spoštovanja, ki jim gre, in prave distance, ki vzpostavlja to spoštovanje.

Tudi Isabel, ki je začela v Pierrovih očeh utelešati Drugega, ni zahtevala veliko. Brez dvoma bi imela raje globlje ali primernejše razumevanje svojega obnašanja in svoje zgodbe, kar bi omogočilo boljše *zaokrožiti* njeno željo – ne da bi kaj mo-

gla za to, da se je ta znašla nekoliko priganjana. Iz tega bi bilo mogoče sklepati, da čuvati nedoumljivost v ljubezenski zvezi vsekakor ne pomeni zamenjati jo z nedotakljivim, s svetim. Kar ni ustvarjeno za to, da bi bilo razumljeno, enkrat za vselej uvrščeno v enega od velikih predalov simbolnega polja, pa ne ostaja nič manj premestljivo – vendar na načine, ki se nikakor ne dajo podvreči preračunljivosti in napovedovanju.

Po tem ovinku bom torej začrtal neko pot odgovora na prvo vprašanje, ki je bilo postavljeno v mojem uvodu: da se realni drugi odloči nositi v sebi nekaj nedoumljivega, tudi njemu samemu, ga ne obvezuje k temu, da bi se lahko opisal kot nevrotična fetišizacija drugosti. Obstaja nerazvzljivo na drugem, natanko na isti način in iz istih razlogov, kot obstaja na »sebi«. Ta nerazvzljivost ni tisto, kar prepoveduje delitev, ampak nasprotno tisto, kar kliče po njej ali jo celo nujno zahteva. In seveda prav zato, da bi imeli v oblasti če že ne same želje, pa vsekakor tisto, kar v naši eksistenci inducira dejstvo, da smo želeča bitja, je nujno, da se sporazumemo tudi o tem, kar vendar ne more biti razumljeno.

Da bi sprostili poti za odgovor na druga vprašanja, se je treba vrniti k tej točki: kaj je prilagojeno dejanje? Recimo, da predpostavlja najmanj dve simetrični stvari (da bi ostali samo pri relaciji do drugega, tu ne odpiram težkega vprašanja prilagajanja celoti elementov, ki sooblikujejo dano situacijo): prvič, določiti delež želje kot ireduktibilne na tisto, kar se lahko izjavlja ali razume; drugič, kljub vsemu vzeti nase nujnost dela uglaševanja.

Na začetku sem rekel, da je prilagojeno dejanje dejanje, ki je potisnjeno v delitev: dejanje, ki na en ali drug način zahteva odgovor in ki ga na en ali drug način (na primer v obliki nekega drugega dejanja) dobi. Rekli bi, da možnost delitve nekega dejanja tvori srce pozitivne dialektike, ki je kot taka edini mogoč odgovor na dialektiko brezna.

Opomnimo, da dejanje zahteva sporazum o njegovih posledicah, ne o njegovih virih: ne zahteva neskončnega interpretiranja, nasprotno, zaznamuje točko zaustavitve interpretacije. Na neki način je dobro, da se razumemo *enkrat za vselej* – čeprav je lahko ta »enkrat za vselej« samo neskončnokrat ponovljen kot tak. Če še enkrat povemo z Lacanovimi izrazi: v dejanju je neka odločitev, ki vzpostavi nekega Ti in retroaktivno neki jaz. V tem smislu je ves subjekt *druga supozicija*. Ves subjekt je supozicija, ki poteka iz supozicije, pri kateri bo navzoč

neki drug subjekt, da bo odgovoril – kar pomeni: kar je suponirano, je, da ne bo prevare in da se bo zaupanje na en ali drug način potrdilo. Samo od tega vprašanja naprej bo obstajala »volja« – in s tem trajanje dejanja, se pravi repriza tega, kar se bo začelo.

Ni subjekta brez predpostavke nekega drugega subjekta. Potemtakem kaj takšnega, kot je izolirana, »solipsistična« volja, nikoli ne obstaja. Verjeti, da bi takšna volja lahko obstajala, je Ahabova zmota, pa tudi Pierrova zmota – paradokсна zmota, kajti pri sebi verjame, da lahko postane junak neke volje do ljubezni. Da bi volja lahko bila, mora realni drugi zmoči odgovoriti na to, kar naj bi prinesla. Drugi ni neka imaginarna ali simbolna figura; realnost ima samo preko nekaterih drugih, ki se bodo postavili višje od mene samega. In ti niso samo to, zaradi česar bi si bil lahko nekoliko bolj na jasnem o svoji želji; so tudi to, zaradi česar lahko eksistira moja »lastna« volja.

Vendar vse doslej povedano še ne pokaže dovolj jasno tega, kar karakterizira voljo kot voljo. Da bi to razumeli, je branje *Pierra* poučno. V *Pierru* se volja izenakuje z možnostjo držati svoje obljube; Pierru pa se pripeti prav to, da jih ne more. To nam ponudi bistven podatek, čeprav je ta podatek »negativen«: naša volja v bistvu ni nič drugega kot *skupek obljub, ki smo jih dejansko sposobni držati*. Od tod je mogoče zlahka razumeti, da se lahko brezno odpre tam, kjer se drugo umika, se pravi tam, kjer se po Lacanovi formuli razkriva »izostanek obljube«. Kajti subjektivna podlaga, na kateri bi lahko zdržala naša volja, je tista, ki bo sama umanjala – in naša želja, ki postane znova bolj kot kdaj koli neprosojna za naše lastne oči.

20

Naša sodobnost ni lačna obljub. Brez dvoma smo se navadili, da jih zamenjujemo z govori oblastnikov, za katere vsakdo ve, da niso drugega kot laži (kaj bi se zgodilo, če bi oblastnik resno vzel svoje obljube kot obljube: to je predmet lepega filma Gregoryja La Cave *Gabriel Over the White House* – da pa bi se kaj takega res zgodilo, je treba, kot nam pokaže film, še vedno verjeti v angele). Brez dvoma smo se tudi naučili (povejmo, da nas je okolica nenehno hotela naučiti), kako težko je držati obljube. Tako da sami drugega raje vnaprej opozorimo, da to, kar se reče ali stori, k ničemur ne zavezuje, da v tem ni treba videti nobene obljube. »Ničesar ne obljubim« je prav najbolj izrabljena fraza sveta kapitala. Najsi gre za ljubezen ali za politiko, ima naša sodobnost fobijo do obljube, za katero se zdi, da ni prilagojena temu, kar se zahteva od fleksibilnih subjektivacij, ki jih je

mogoče neskončno modulariti in se neprestano redefinirajo in po podobi katerih naj bi se hoteli modulariti mi sami.

Vse prej rečeno ima za cilj samo to, da nam pojasni pogoje za obstoj volje. Celoto teh pogojev bi lahko zbrali v dveh komplementarnih izjavah: več kot en subjekt je potreben, da se ustvari volja; biti moraš več kot en, da si subjekt.

Biti moraš »več kot en«, v kolikor volja predpostavlja (in ne »je pogoj« za) dejanje. In dejanje vedno izhaja iz tega, kar v nas ostaja nespoznavno. Če se vprašamo, »*kdo* deluje v dejanju«, je odgovor, ki nam ga ponujajo mnogi odlomki v Melvillovem delu (v *Pierru*, v *Mobyju Dicku*, toda tudi na primer umor starega čarovnika v *Mardiju*), da ni subjekt, ali natančneje, da ni subjekt tisti, ki deluje, odkar lahko ve zase – odkar lahko reprezentira samega sebe. Kot je rekel Schelling, kar je nedavno povzel Slavoj Žižek, vsaka prava odločitev izvira iz nečesa, česar ni mogoče privedi do jasne zavesti. Vsaka prava odločitev je nepomnljiva. Paradoks, ki se tiče Pierra, je, da v sebi neprenehoma opaža ponore, temačne kotičke – vendar ne izbira s *pomočjo* teh ponorov; odloči se, da ne bo upošteval tega, kar mu nakazujejo.

Po drugi strani je torej treba biti več kot en, da bi zgradil voljo. Da bi lahko volja bila, bo rečeno, je treba najmanj to, da se drugemu pusti sredstva, s katerimi nam bo dal razumeti, kako se nam lahko naše lastno sporočilo vrne v sprevrnjeni obliki. In narobe.

Morda bi bilo treba zabeležiti tole točko: iz predhodnega bi lahko deducirali, da je izraz »skupna volja« pleonazem. Toda to bi bilo le na pol resnično: vedno obstaja trenutek, v katerem mora subjekt v samoti biti kos temu, za kar se je v svoji eksistenci zavzel. Z mislijo na to nujno soočenje v samoti se tudi legitimira uporaba koncepta »volje«.

Sklep: vse in nič

Za konec bi se želel na hitro vrniti k Pierrovi zmoti: lahko bi rekli, da njegovo dejanje presega njegove moči. To je neprilagojeno dejanje, za katero je značilno, da nosi s sabo *razrušenje subjektivnosti, ki je verjela, da ga bo lahko prenesla*. To dejanje »presega njegove moči«, v kolikor on ni Ahab, se pravi v kolikor Pierre ni neko izjemno bitje, kakršno je Ahab, zmožno trdne volje, ko je obdano s hladom

odsotnosti Boga in odsotnosti vsega drugega (»In Ahab stoji sam med milijoni zemeljskih prebivalcev in njegovi bližnji niso ne bogovi ne ljudje.«⁵ – Toda videli smo: tudi sam Ahab je v zmoti, kakor je na svoj način Bartleby.

Kakšna bi bila njuna skupna zmota? Rekli bi: to, da nista znala držati skupaj obeh plati volje. S tem ne razumem, kot predlaga Deleuze,⁶ »voljo do nič«, ki naj bi bila vezana na Ahabovo figuro, in »nič volje«, ki bi bil vezan na figuro Bartlebyja. S tem bolj razumem z ene strani voljo, ki hoče vse – ali nič; voljo, ki se postavlja pred alternativo: vse ali nič, in ki potemtakem ne more prenesti nobenega kompromisa. In z druge, »voljo, ki noče ničesar«, če povzamemo Schellingov izraz – in ki, natanko kolikor ničesar noče, pride do neke oblike dovršitve. Brez dvoma bodo rekli, da ima vsaka volja jasno opredeljene cilje. Toda razgradnja (recimo »analitika«) vsake od njenih manifestacij bi na koncu vedno našla ti dve očitno protislovni komponenti.

V jedru dejanja, sproženega z nezumno voljo, se razvije občutek neranljivosti (in to drži tudi za Pierra). In ta občutek neranljivosti ni brez odnosa z odkritjem otočka miru v osrčju groze (»Kakor obkroža grozotni ocean zelenečo zemljo, tako leži v človekovi duši edini otok Tahiti, poln miru in veselja, toda obdan z vsemi strahotami komaj na pol znanega življenja.« – *Beli kit*, str. 305). Od tod pomen »Ahabove solze« (»Izpod poklapanega klobuka je Ahabu zdrknila solza in padla v morje; morda ni imel ves Tihi ocena v svojem naročju ničesar tako dragocenega, kot je bila ta kaplja bolečine.« – *Beli kit*, str. 599), potočene v trenutku harmonije kot sladka spojitev neba in morja, ki prikljče v spomin prisotnost ljubljenih bitij. Kot možnost okusiti občuteno srečo ali srečo občutka in jo deliti z bližnjimi.

22

Ta trenutek mirnosti evocira čudoviti tekst, ki ga je Melville napisal skoraj na koncu svojega življenja – *John Marr*: tudi tu se zdi brezno Drugega (v tem primeru tega, ki je on sam, John Marr, ta, ki je obsojen biti za vse tiste, s katerimi prihaja v stik, potem ko opusti svoj poklic mornarja in izgubi ženo in hčerko) bolj kot kdaj koli nezapolnljivo. In vendar na koncu pripovedi oseba najde neko obliko mirnosti v dejstvu, da je obdana s svojimi bližnjimi, ki so vendarle odsotni, izginuli in ki se jim torej ne more pridružiti v tem svetu. Tu ni več volje, tudi

⁵ Herman Melville, *Beli kit*, prev. Mira Mihelič, CZ, Ljubljana 1966, str. 612.

⁶ Gilles Deleuze, *Kritika in klinika*, str. 119–121.

ni nič več realnega drugega; so samo še njihove sledi, vpisane v edino mesto, kjer se zbere neka izkušnja: neko življenje in nujno luknjičav spomin, ki zbere nekaj trenutkov, iz katerih je bilo to življenje sestavljeno – in v bistvu je kaj malo pomembno, ali bo sploh kdaj kaj prevzelo podporo tega, ki je tako zbrano.

Ta trenutek občutene sreče, onstran vsake volje, je navsezadnje tisti, ki ga okušata Pierre in Isabel, ko se združita v incestuozni želji, za katero se je na koncu verjelo, da je dovoljena, ki pa ju odtegne družbenim obveznostim in dolžnostim, ki so vezane na preveč človeške strasti.

V svoji nedavni analizi »Prizorišč estetskega režima umetnosti« Jacques Rancière primerja Bartlebyjev odnos s tem, kar se dogaja Stendhalovim osebam, ko so tudi te enkrat odtegnjene človeškim strastem, in s tem različnim pripetljajem, ki jih je mogoče postaviti v pripoved. Rancière govori o poskusu Julienu Sorelu, da bi ubil svojo ljubico, kot o brezumnem dejanju, ki ga pahne »na drugo stran«: na stran tega »idealnega življenja«, kjer je mogoče ne početi ničesar. Ko je Sorel enkrat zaprt, mu ni treba početi ničesar več, ničesar več dokazovati, ničesar več doseči, njegova usoda je zapečatenana; odtlej lahko okuša življenje, po katerem dotlej ni znal seči. Rancière evocira »to srečo [ki] se skrči v preprosto formulo: uživati v tej kvaliteti čutne izkušnje, ki jo dosežemo, kakor hitro se neha preračunavati, hoteti in pričakovati, kakor hitro se odločimo ne početi ničesar«; in ki sestoji v tem, da »se ne misli na nič drugega kot na pričujoči trenutek, da se ne uživa v ničemer drugem kot v čistem občutku eksistence in eventualno zadovoljstva, da se to deli z *enako* občutljivo dušo«.7 Uživanje občutene sreče, kjer se je mogoče odtegniti imperativom dejanja volje, ki ga bežno okušata Ahab ali Pierre, ki bi ga lahko okusil in ga je zagotovo zaslutil Bartleby in ki ga na svoj način ob koncu življenja najde John Marr.

Toda ta »ne hoteti ničesar početi«, kateremu odgovarja Bartlebyjeva formula »raje ne bi«, je tudi, nam pravi Rancière, problem vse literature 19. stoletja. Kar se odvija na straneh Flaubertovih sodobnikov, je neka pisava, kjer se razgrinja, da »ni nobena situacija, noben subjekt preferabilen«: bitja in poljubni trenutki imajo tu natanko toliko pomena kot bitja in trenutki izjeme, in to izenačevanje poljubnega in izjemnega je tisto, ki opredeljuje »estetski režim«, v katerega je vstopila ta literatura.

⁷ Jacques Rancière, *Aisthesis*, Galilée, Pariz 2011, str. 67 in 68.

Toda ta »raje ne hoteti«, nam pravi Rancière, je samo hrbtna stran tega, kar razglaša proletarska himna: »bili smo nič, bodimo vse«. Ali tudi, bi se lahko reklo, druga stran izjave, v kateri so italijanska avtonomistična gibanja iz 70. let povzela celoto njihovih »zahtev«: *mi hočemo vse*.

Brez dvoma paradoks, za katerega pa se mi zdi, da ustreza natanko temu, kar konstituira dve »plati« volje. Paradoks, ki preide v samo notranjost literature in zlasti v notranjost Melvillovih spisov, v kateri, kot smo videli, najbolj nezmerna volja prihaja v stik z »ne hoteti nič več (početi)«. Toda če je ta paradoks v literaturi, potem je samo toliko, kolikor je v igri zunaj literature in posebej v politiki.

Le-ta je še zlasti mesto voluntarističnega delovanja – lahko bi se celo reklo, da je mesto, kjer se lahko sreča *prav* nezmerno voljo. Kajti morda bo samo po »mi hočemo vse« – če se strinjamo, da je »vse« tu druga beseda za »revolucijo« – mogoče za nas danes znova *zmoči* nekaj. Toda kot vztraja Rancière v odlomkih svoje knjige, posvečene Stendhalu, revolucionarna politika je tudi mesto, kjer je mogoče najti možnost »ne hoteti ničesar početi«: možnost njene delitve. Vloga revolucionarne politike je v tem, da omogoči, da postane to, kar ostaja rezervirano za elito, stvarno dosegljivo vsem. Drugače rečeno, vloga revolucionarne politike je, da bi lahko bila radikalna enakost pred možnostjo občutene sreče (sreče občutka). Ob predpostavki, da ta enakost ne bo ustrezala nekemu zmanjšanju te sreče, temveč ravno nasprotno njeni razširitvi za vsakogar: teksti mladega Marxa niso nikoli govorili ničesar drugega.

Za to pa je treba brez doma začeti s tem, da se znova naučimo trdno držati se angažmajev naše volje – in zlasti angažmajev naše politične volje, ki v našem času, bolj kot kadarkoli, ne more biti nič drugega kot revolucionarna volja.