

Jacob Rogozinski *Ostanek univerzalnega*

Za začetek bi rad navedel tri utemeljitvene besede našega sveta. Prvo tvorita dve besedi, *isonomia* in *isegoria*, s pomočjo katerih so Grki označevali enakost vseh državljanov pred zakonom, priznavanje enake pravice do sodelovanja pri izvrševanju oblasti in do razpravljanja. Drugo najdemo v *Pismih Galačanom*: »Ni ne Juda ne Grka, ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske: kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu.«¹ Temu dodajam še tretjo izjavo, 1. člen *Deklaracije* iz l. 1789: »Vsi ljudje se rodijo in ostanejo svobodni in enaki pred zakonom«. Znane besede, ki pričajo o temeljni usmeritvi naše zahodne civilizacije. Besede emancipacije, pri čemer vsaka izmed njih na svoj način priča o upiranju zatiranju – pa naj gre za upiranje starodavnim monarhijam, poganskemu cesarstvu ali pa despotizmu po božjem pravu. Besede enakosti, ki kličejo k idealu univerzalnosti, idealu univerzalne skupnosti, ki je (vsaj načeloma) utemeljena na priznavanju enake pravice, enakega dostojanstva ljudi, in to ne oziraje se na vse razlike glede na rojstvo, spol, družbeni status. Po pravici povedano ni videti, da bi ta ideal zadeval grško *isonomia*, ki je bila, kot je znano, omejena zgolj na svobodne, avtohtone državljane moškega spola. Vendar bi se ta pripomba lahko našala tudi na drugi dve utemeljitveni besedi. Pri teh utemeljitvenih besedah gre namreč vsakič za to, da zamejijo obzorje skupnosti, ki se ji pravi polis, cerkev ali pa republika, pri čemer pa sklicevanje take skupnosti na univerzalnost neasimilizabilnega ostanka, izključenega iz skupnosti, vztrajno postavlja pod vprašaj njeno univerzalnost, ne glede na to, ali se temu preostanku enkrat reče suženj, ženska oziroma metek, drugič pa Jud oziroma heretik, na koncu pa še proletarec. Njihova univerzalnost se tako utegne skrčiti na »slabo univerzalnost«, o kateri govori Hegel, na še »partikularno« univerzalnost, ki dopušča zunaj sebe Drugo partikularno, ki se mu ga ne posreči integrirati, dialektično »odpraviti«.

Vseeno pa bi bilo narobe, če bi ta preostanek izenačili s pozabljenimi neke skupnosti, s tistimi, ki jih ideal univerzalne emancipacije, ki jo razvoj dogodkov postavi na laž, pusti tako rekoč za seme. Ko se sklicujemo na nuj-

¹ Pisma Galačanom (3.28). Navedeno po *Sveto pismo Stare in Nove Zaveze*, slovenski standardni prevod, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1996.

ni razorak med idealom in »dejanskostjo«, se ognemo temu, da bi postavili pod vprašaj sam ideal, hkrati s tem pa se brez truda prepričamo v svoj prav. Nam pa gre za nekaj drugega, za to namreč, kako pojasniti, da vzpostavitev teh skupnosti vsakič znova porodi preostanek, saj se te skupnosti prav v imenu svojega univerzalnega projektka nasilno obrnejo proti tej upirajoči se singularnosti in jo poskušajo izničiti. V tem pomenu bi lahko rekli, da nasprotje univerzalnega ni sam status partikularnega – »naravna« neenakost oziroma hierarhija – pač pa prej uničenje singularnega: preganjanje, teror. Tako neskončno preganjanje Židov med krščanskim srednjim vekom podeli tako rekoč za nazaj zlovesči smisel prvemu delu pavlovske izjave (*ne Jud, ne Grk...*). Ostanek republikanske institucije ravno tako ne more biti zgolj tisti, ki je izključen iz »buržoazne pravice«, proletarec, marveč najprej in predvsem žrtev revolucijskega terorja, pa naj se poimenujejo sumljivi, agenti tujine ali pa sovražniki ljudstva. Ali ta krvavi preobrat ideala priča o neuspehu univerzalnega? Ali je ta neuspeh neogibna usoda vsake skupnosti, ki si prizadeva za »univerzalnost«? Ali to pomeni, da bi se morali, kot nas spodbuja nova doksa, sprijazniti z neenakostjo, z izključitvijo, z zatiranjem? Prav gotovo ne. A nemogoče je spregledati učinke zgodovinsko zastavljenih idealov katolištva oziroma republikanske enakosti. To pa nas hkrati obvezuje, da raziščemo konstitucijo skupnosti in preostanka, ki ga izloča.

Četudi je res, da je seveda taka konstitucija vsakokrat posebna, jo je vseeno mogoče obravnavati v luči enega samega modela: v vseh treh primerih, ki smo jih omenili, se utemeljitev skupnosti upodobi v obliki živega telesa. Gre za organsko enotnost telesa, ki določa idealno strukturo grške *polis*, kot lahko vidimo pri Platonu in Aristotelu; po drugi strani pa se je tudi cerkev, in to že v Pavovih pismih, upodabljala kot »mistično telo,« čigar »glava je Kristus«. To paradigmo najdemo, četudi veliko bolj diskretno, že v *Družbeni pogodbi*, temeljni referenci francoske revolucije, a tudi pri Siyéèsu in Billaud-Varennu, torej v govorih ključnih teoretikov te revolucije.² Vsi ti zglede kažejo, da utemeljitev skupnosti v obliki telesa pusti vsakič nekakšen preostanek, nekakšen izmeček, od katerega se mora telo ločiti, zato da bi ohranilo svojo enotnost, tisto namreč, kar Platon v *Državi* označi kot »gangrenast ud«, katerega amputacija je nujna za preživetje države, v *Pismih Rimljanom* pa je označeno kot »veje z oljke« Izraela, ki jih je treba »zaradi nevere odrezati«. Kako naj to pojasnimo? Ali je nujno, da se vsaka človeška skupnost upodablja kot telo? Ali se je mogoče ogniti temu, da bi to kolektivno

² V zvezi s tem vprašanjem bi radi napotili na našo študijo »Comme les paroles d'un homme ivre...«, objavljeni v *Cahiers de philosophie* št. 18, 1994-95 (slovenski prevod: »Kot besedičenje pijanca...«, *Problemi* 6/1995, letnik XXXIII, prevedel Uroš Grilc), kakor tudi na »Etranger parmi nous«, *Césure* št. 9, 1995.

telo izločilo izmeček, slab ostanek, ki ga je treba izvreči? Mar si ne bi mogli zamisliti dručnih upodob skupnosti, drugačnih inaič telesa, drugačnega razmerja do preostanka skupnosti, ki ne bi bil več v nasprotju z njenim razglašnim ciljem, da namreč postane univerzalna?

To vprašanje je nedvomno preveč zapleteno in obsežno, da bi lahko že v okviru pričujoče razprave dal odgovor nanj. Tu bi rad samo nakazal smer raziskave, pot, ki bi nam lahko omogočila, da se približamo temu, kar je predmet našega razpravljanja. Tu mi bo zato šlo predvsem za to, da zoperstavim zahodno prizadevanje po univerzalni skupnosti z drugačnim načinom institucije, ki ne uresničuje enakosti, pač pa strogo hierarhijo, model torej, ki se ne utemeljuje na idealu vedno širše integracije, pač pa na diskriminaciji, na kar najbolj dosledni izključitvi. Tako kot naš svet se namreč tudi ta svet konstituiral tako, da obmeji in izloči neki ostanek. A za razliko od našega sveta ta drugi svet v tem ostanku ne vidi znamenja za neuspeh svojega utemeljitvenega projekta, pač pa vse prej njegovo dosledno uresničitev. Ta Drugi Zahoda, ta kultura, ki nam je tako blizu (tako po svojem izviru kakor po svojem jeziku) in hkrati tako oddaljena, je dala svojim izključenim ime, ki je tudi samo postalo univerzalno: *parija*. S tem imenom poimenuje namreč indijska družba nečisti ostanek svoje skupnosti. Ali, rajši, tako ga je poimenoval Zahod, pri čemer je treba pripomniti, da je bil že od začetka slep za pravi pomen te besede. V resnici ta beseda označuje, denimo v tamilski deželi, kategorijo Nedotakljivih, ki naj bi med verskimi slovestnostmi oziroma žalnimi obredi igrali na *paria*, na boben iz volovskega usnja.³ Od tod tudi ime *paraiyar* – dobesedno: »bobnarji«, ki so ga dali kasti, katere del so. Skrajšano v »parija«, je to ime že od 18. stoletja naprej služilo evropskim kolonizatorjem zato, da so opredelili celoto Nedotakljivih, tistih torej, ki so se jim zdeli zaslužnjeni in prezirani, tisti, ki so ostali »zunaj kasti«. Poznamo usodo te besede: na koncu je kar brez razlike označevala vse preklete sveta, vse ponižane in izključene, pri čemer je zgubila vsak stik s svojim izvirnim pomenom, ki je, če naj še enkrat ponovim, obreden. Kolonizatorjev pogled je na ta način zamračil prav položaj indijskega »parija«, s tem ko je v njem videl zgled za popolno izključitev, izvrženje iz družbenega reda. Nedvomno so *paraiyar* z juga Indije izključeni. Sicer pa že njihovo ime opozarja na simbolni pomen te izključitve, saj je iz teh ljudi naredila Nečiste, Nedotakljive prav nečistost usnja njihovih bobnov. A zato še ne bomo sklepali, da so popolnoma izključeni: njihovo ime, prav to ime, ki nosi znamenje njihove izključitve, hkrati že nakazuje, da opravljajo nujno

³ Tu opozarjam na lepo knjigo Viramma, Josiane in Jean-Luc Racine, *Une vie pariale - rivre des asservis, Inde du Sud*, Plo, »Terre humaine«, 1995.

obredno funkcijo in da zasedajo določeno mesto v hierarjiji kast. Bolj pozorna analiza indijskega sistema kast bi zato vse prej utegnila postaviti pod vprašaj naše pojmovanje »izključitve«, naše nagnjenje, da bi drugo drugi ostro zoperstavljali »integracijo« in »izključitev«.

Po pravici povedano nas že samo dejstvo, da govorimo o »kastah«, o »kastnem sistemu« napeljuje na to, da napačno pojmujeemo indijsko dejanskost, to se pravi, da vanjo projiciramo nekonsistenten pojem, zaznamovan z zahodnim etnocentrizmom. Dejansko so ta pojem skovali Portugalci z izrazom iz njihovega lastnega jezika, ki označuje »čisto« oziroma »brez mešanja«, zato da bi z njegovo pomočjo na ironičen način, pomešan s prezirom, označil brahmanski red, nato pa, širše, tudi druge družbene skupine, ki so naseljevale osvojeno ozemlje. Toda vedeti je treba, da v nobenem izmed indijskih jezikov ne najdemo ustreznega izraza. V nekem smislu indijska civilizacija ne pozna »kaste«, kajti ta dvoumni pojem dejansko zajema dve zelo različni kategoriji: *varna* in *jati*. Tisto, kar Zahodnjaki pogosto napačno označujejo kot »štiri kaste« tradicionalne indijske družbe: svečeniki ali brahmani, vojščaki, kmetje, trgovci in obrtniki, ter služabniki, so v resnici *varna* (dobesedno »barve«). Od teh štirih »stanov«, ki – z izjemo brahmanov – že stoletja ne obstajajo več v svoji »čisti« obliki, je treba ločiti pisano množstvo *jatijev*, teh dednih in endogamih skupnosti, praviloma pripisanih nekemu določenemu poklicu oziroma opravilu in katerih medsebojna razmerja so določena po strogih načelih ločitve, delitve dela in hierarhične podreditve.⁴ Po pravici povedano so ti *jatiji* tisti, ki tvorijo prave »kaste« (če nam je res do tega, da uporabimo ta izraz).

Vprašanje statusa Nedotakljivih v tako imenovanem »kastnem sistemu« zahteva, da ga ponovno preučimo v luči temeljne distinkcije med *varna* in *jati*. Z vidika tistih, ki sodijo v kategorijo *varna*, je mesto Nedotakljivih dejansko mesto Izključenega, torej tistega, ki je zunaj sistema oziroma brez statusa, lahko bi rekli Brezimmnega. Kanonični spisi dejansko odločno potrjujejo našo tezo, da »ne obstaja peta *varna*,« saj kategorije, ki so nižje oziroma tuje štirim stanovom, označujejo s pomočjo parafraz, kakršne so, denimo, »Izključeni,« »Poslednji,« »Tisti, ki so zunaj« ali pa »Tisti, ki jedo pse«.⁵

⁴ Izraza *jati* ni lahko prevesti, saj označuje tako živalsko oziroma rastlinsko »vrsto« in nedvomno izvira iz sanskrskega izraza *jan* (grški *genos*, latinski *genus* oziroma *gens* bi potemtakem pripadala isti družini): gre torej za skupek posameznikov »iste vrste«, za skupek »istorodnih«. Glede razmerij med *varna* in *jati*, brati J. Filliozatova dela, zlasti »Les divisions sociales de l'Inde« in G. Olivierovo *Anthropologie des Tamouls du Sud de l'Inde*, Ecole Française d'Extrême-Orient, 1961 kakor tudi izjemno zanimivo delo G. Deleuryja, *Le modèle indien*, 1977, ponovno izdano pri Kailash, 1993, str. 43-103.

⁵ Zdi se, da je prav to dobesedni pomen izraza *chandala*. Pridevnik »nedotakljivi« (*asprasya*) je veliko novejši: ni ga mogoče zaslediti pred 12. stoletjem.

Četudi izgnani iz *varna*, se ti posamezniki brez vsakršnih težav vključujejo v kompleksno hierarhijo *jatijev*, ki dejansko vključuje zelo veliko število »kast« in »podkast« Nedotakljivih z natančno določenimi funkcijami. Togi zapori sistema *varna*, ki določa idealno strukturo »hindujskega modela« in mu podeljuje simbolno konsistentnost, ustreza skoraj brezmejna odprtost dejanske mreže *jatijev*, ki omogoča vključitev tistih, ki naj bi jih sistem izključeval. S tem ko artikulacija med *varna* in *jati* dá prostor tej strukturi, potem takem dejansko podeli posebno mesto Nedotakljivim: le-ti niso niti popolnoma integrirani, niti popolnoma izključeni, pač pa so hkrati zunaj in znotraj družbenega reda, odrinjeni na njegove meje oziroma rob, potisnjeni v položaj zunanje notranjosti oziroma, če že hočete, *ekstimmnosti*.

Sicer pa je povsem mogoče, da te skupnosti, ki so dozdevno marginalne, v resnici opravljajo izjemno pomembno funkcijo, namreč funkcijo simbolne oporne točke, identifikacijskega tečaja, ki je za oporo celotni strukturi. Številne teorije so si prizadevale pojasniti izvir in organizacijo hindujskega »kastnega sistema«. »Rasnim« blodnjam, ki so bile v modi na začetku stoletja, so sledile predvsem socio-ekonomske teorije, ki so »kaste« prilile družbenim razredom, vendar pa jim tako kot tistim teorijam, ki so jim predhodile, spodleti, ko hočejo pojasniti njihov specifičen značaj. Nedvomno zato, ker minimizirajo ali pa zanemarijo neko temeljno značilnost tega sistema, namreč njegovo religiozno razsežnost, se pravi njegovo *simbolno* razsežnost, ki jo pre nagljeno reducirajo na »ideološko« upravičevanje razmerij dominacije in eksploatacije. Prav narobe pa antropolog Louis Dumont v svoji danes že klasični študiji izpostavi to simbolno razsežnost, s tem ko zatrdi, da je religiozno »univerzalni izrazni način« in poslednji temelj indijske družbene organizacije, da je njena »religiozna govorica govorica hierarhije, hierarhija pa je ... hierarhija čistega in nečistega«. ⁶ Po Dumontovem mnenju je celoten sistem »utemeljen na nujnem in hierarhiziranem obstoju« dveh »enako nujnih« in neločljivih tečajev: tečaja Čistosti, kakor ga reprezentirata brahman oziroma sveta žival – krava – s katero se brahman ritualno identificira, in nasprotnega tečaja Nečistosti, kot ga inkarnira Nedotakljivi. ⁷ Kompleksna organizacija kategorij *varna* in *jati* temelji tako konec koncev na tej izvorni bipolarnosti brahmana in parija, na tem simbolnem razcepu čistega in nečistega ki, ponavljajoč se na vseh ravneh, podpira hierarhično stratifikacijo vmesnih kategorij. Relativna stopnja čistosti vsake skupine se dejansko določa glede na tečaj absolutne čistosti, ki jo utele-

⁶ *Homo hierarchicus – le système des castes et ses implications*, Gallimard, Pariz 1966, 1995, str. 141. A prav v trenutku, ko sem zapisa l te vrstice, sem zvedel za smrt Louisa Dumonta (novembra 1998). Učenjak, mislec je umrl, njegovo delo bo živelo...

⁷ *Op. cit.*, str. 65 in 77-78.

ša brahman, in glede na konkretno vedenje brahmanov do tega tečaja⁸ – tako kot je tudi njegova stopnja nečistosti odvisna od njegove večje ali manjše razdalje od Nedotakljivih. Slednji potemtakem konstituirajo tako kot brahmanci nujno referenčno osišče, nekakšen preizkusni kamen, ki omogoča vsaki skupini, da se sama natančno situira in da s tem situira tudi druge na hierarhični družbeni lestvici. Če brahman uteleša ideal najvišje čistosti, pozitivni tečaj za identifikacijo vseh drugih kast, pa Nedotakljivi reprezentira njihov *negativni identifikacijski* tečaj,⁹ žarišče zavrženosti, ki, tako kot njegov nasprotek, podpira enotnost družbenega telesa.

Položaj tistih, ki sodijo v kategorijo parij in sam njihov obstoj je potemtakem neposredno odvisen od simbolne določitve nečistosti. Tako kot številne druge kulture tudi hindujska tradicija išče pglavitne vire nečistosti v telesnem izločanju: ekskrementih, slini, menstrualni krvi kakor tudi v skrajni umazaniji, do katere pride zaradi stika s smrtjo oziroma s trupli. Zdi se nam, da se po tem, kako opredeljuje Umazanijo, ne razlikuje od drugih tradicij (grške ali hebrejske, denimo), pač pa se razlikuje po tem, da umazaniji pripisuje skrajno nalezljiv značaj, saj verjame, da se je umazanija zmožna prenašati celo s pomočjo neživih predmetov (posode, hrane...), in to ne samo v neposrednem stiku, marveč tudi na daljavo (s pogledom, senco, ali celo z golo navzočnostjo Nečistega). Tako da je videti, da je *hindujsko telo*, hindujska upodobitev Telesa – tako individualnega kakor tudi kolektivnega – še posebej izpostavljena grožnji Umazanije: po eni strani samo telo nenehno izloča umazanijo iz svoje notranjosti, po drugi pa ga le-ta nenehno naskakuje od zunaj. Zdi se, kakor da bi bilo za Hindujce čisto »nemočno spričo nečistega,«¹⁰ nenehno mu grozi, da bo okuženo, potopljeno v nečisto. To pa nedvomno prispeva h krepitvi predstave o stalni, neprizanesljivi umazaniji, ki je nobena žrtev, nobena *catharsis* ne moreta sprati, kakor tudi krepki prizadevanja, da bi to stalno nečistost pripisali neki posebni človeški skupnosti.

⁸ Zato da bi določili stopnjo čistosti neke vmesne skupine, je dejansko treba vsakič ugotoviti, ali brahmanci sprejmejo ali ne sprejmejo vodo ali hrano članov te skupine, ali jih stik z njimi umaže ali ne, ali sprejmejo, da opravljajo zanje obrede, v katere prostore njihovega domovanja smejo vstopiti, s katerimi izrazi pozdrava se obračajo nanje, ali pričakujejo, da bodo pozdravljeni itn.

⁹ Freud je, denimo, omenil možnost »negativne« identifikacije, ki je pendant pozitivne identifikacije »množice« z njenim Vodjo in ki je ravno tako zmožna zacementirati družbeno vez: »sovrastvo do neke osebe ali institucije bi v tem primeru imelo prav tako združujoč učinek in bi ustvarjalo podobne čustvene vezi kot pozitivna privrženost.« »Množična psihologija in analiza jaza,« v *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana 1981, str. 34.

¹⁰ *Homo hierarchicus*, str. 180.

»Tisti, ki se je dotaknil nekega *chandala*, žensko, ki ima mesečno perilo, ... porodnico, truplo, se mora očistiti z vodo:«¹¹ na ta način namreč *Manujevi zakoni* (tisti zakoni, ki so bili tako všeč Nietzscheju...) priličijo *chandal* nečistim izločkom, občasni nesnagi, ki so posledica žalovanja, poroda, menstruacije, vendar s to bistveno razliko, da nečistost nekega *chandala* ni prehodna, saj ga nič ne more očistiti od te Nesnage, *ki je on sam*.¹² In tako je kontaminacija s tako nesnago videti neustavljiva, skorajda brezmejna. Budistične *Jataka*, ki so nekaj stoletij starejše od *Manujevih zakonov*, denimo pripovedujejo o dveh mladih dekletih iz zelo visokih kast, ki sta od daleč zagledali *chandalaja*, zunaj mestnih obzidij. Pri priči sta stekla domov, da bi si umili oči in jih tako očistili... Ta obsedenost z okuženostjo, ki je značilna za hindujsko kulturo, nam pomaga, da bolje razumemo prepovedi in skrajno prisilne zapovedi, ki so bile – pač odvisno od pokrajine in obdobja – naložene Nedotakljivim. Včasih so te prepovedi in zapovedi mejile že kar na norost: nedotakljivom je tako prepovedano gledati brahmana med tem, ko opravlja daritev, ko moli ali pa jé, ravno tako jim je prepovedano, da bi s svojo senco oplazili hišo kakega brahmana, se približali brahmanu na manj kot 124 čevljev oziroma članu kake druge višje kaste na manj kot 74 čevljev, nekaterim *jati*, ki naj bi bili še posebej nečisti, je bilo denimo prepovedano, da se pokažejo pri dnevni svetlobi, da hodijo ali delajo med sončnim vzhodom in polnočjo; po drugi strani pa jim je bila naložena obveznost, da o svojih otrocih oziroma o svojem lastnem telesu ne govorijo drugače kakor v slabšalni in žaljivi govorici, da nosijo zvončke, zato da druge posvarijo, da se jim približujejo, da držijo roko pred usti, ko govorijo, ali da imajo okoli vratu obešen pljuvanik, da ne bi onesnaževali s svojo slino, da hodijo skoraj nagi, zato da ne bi onesnaževali z dotikom svoje obleke, in da ne nosijo drugega kot »oblačila mrtvih.«¹³ ... Tako bi lahko rekli, da je Nedotakljivi manj umazan človek kot človek-umazanija, človek-izmeček, Nečistost, ki je postala človek – tak se nam namreč kaže parija.

Velikokrat so že poskušali pojasniti obstoj Nedotakljivih, sklicujoč se pri tem na funkcijsko nujnost, da se nekaterim naložijo opravila, kjer prihajajo v stik z najhujšimi oblikami nečistosti. Vseeno pa bi se morali vprašati, ali funkcijska nujnost »specialistov za nečistost« zadosti pojasni nastanek in vztrajanje nedotakljivosti, ali le-ta ne izvira vse prej iz simbolne nuj-

¹¹ *Lois de Manu* V-85, prev. Loiseleur-Deslongchamps, Société Asiatique, 1833.

¹² To zelo dobro kaže tamilski izraz, ki še danes označuje Nedotakljivega: *Tintatavan*, »tisti-ki-nenehno-onesnažuje«.

¹³ Cf. C. Bouglé, *Essais sur le système des castes*, 1908, PUF, 1969, str. 20f. kot tudi R. Hutton, *Les castes de l'Inde*, francoski prevod Payot, 1949, str. 80-100 in R. Deliège, *Le système des castes*, PUF, 1993, str. 59-64.

nosti utemeljitve družbene hierarhije na razkoraku med dvema nasprotujočima si tečajema identifikacije. Kakor koli že, naj je pariju naloženo, da opravlja funkcijo zaščite pred grožnjo nečistosti ali pa da nastopa kot negativna referenčna točka, ki naj bi vsakomur omogočila, da se umesti na hierarhični lestvici, njegova naloga je najprej in predvsem ta, da *utrudi zavrženost*, s tem da jo uteleša. S tem da se identificira z Zavrženim, le-temu dá tudi mesto, obliče in ime, »zabetonira« ga v njegovi ekstimmnosti, a ravno s tem pa mu onemogoči, da bi kontaminiral celotno družbeno telo in uničil načelo, na katerega se opira hierarhija. To pa za nazaj nujno afirmira *absolutno nujni* značaj obstoja parij v kastnem sistemu. Za razliko od preganjanih manjšin na srednjeveškem zahodu, Židov, heretikov ali čarovnic, tu ne gre za to, da od parij zahtevajo, da spremenijo svoj status, da so izganjani oziroma iztrebljani. To bi namreč vodilo naravnost v zrušenje samega hindujskega sveta.

Nič ni nujnejšega za dobro funkcioniranje tega sistema, nič ni zanj dragocenejšega od ohranitve tečaja zavrženosti. Vključitev parij v najpomembnejše verske obrede (zlasti v žalne slovesnosti) jim dejansko podeli skorajda vrednost svetosti. Vse doslej povedano nas torej napeljuje na misel, da je klasična Indija tako kot druge kulture priznavala enigmatično dvoumnost Svetega – njegovo »heterogeno« razsežnost, kot bi rekel Bataille – ki na tistem poveže Čisto in Umazano. In res, simbolna »polucija« se zdi tu nenavadno preobrnjena. Tako denimo poročajo, da so se v nekaterih južnih pokrajinah bali, da ne bi tudi samih Nedotakljivih onesnažil ali celo ubil stik z brahmani, tako da so celo njihove hiše premazali s krvjim govnom, zato da bi jih očistili, če je vanje stopil brahman.¹⁴ Toda niso sami najčistejši tisti, ki se pokažejo nečiste v očeh najbolj nečistih, pač pa so, tudi narobe, najbolj nečisti tisti, ki se včasih kažejo kot čistejši od čistih. Najbolj ogrožajoča umazanija je bila zmerom povezana s smrtjo, in najbolj nedotakljivi od Nedotakljivih je v Uttar Pradešu, parijski svečenik, ki opravlja pogrebne obrede. A ta mož, ki naj bi bil izmed vseh najbolj nečist in ki zbuja skrajni odpor, je paradokсно označen za najčistejšega med čistimi, za »Velikega brahmana«... Tako naj bi bile nekatere nedotakljive svečenice tako svete, da naj bi bili njihovi nečisti izločki – zlasti slina – zmožni očistiti člane najvišjih kast.¹⁵ Kako pojasniti to nenavadno reverzibilnost?

V tradicionalnih kulturah je ta ambivalentni značaj, da je nekdo hkrati zavržen in svet, povezan še posebej s *pharmakoi*, s tistimi torej, ki so namenjeni žrtvovanju, naj bodo te žrtve človeške ali živalske.¹⁶ Ali obstaja kakšna

¹⁴ Cf. Hutton, *op. cit.*, str. 88-90.

¹⁵ *Homo hierarchicus*, str. 81 in 111 (opomba).

¹⁶ Zelo številne zglede žrtvovanja najdemo v J.G. Frazerovem delu, v francoskem prevodu objavljenem kot *Le Rameau d'Or*, 1925, Robert Laffont, 1983, zv. III, str. 523-

povezava med institucijo nedotakljivosti in institucijo žrtvovanja? Znano je, da je antična Indija pripisovala največji pomen obredom žrtvovanjem, in to v tolikšni meri, da je iz njih naredila načelo za pojasnitev sveta kakor tudi utemeljitveno shemo za vse simbolne kategorije.¹⁷ Sicer pa so nekateri antropologi domnevali, da hierarhična organizacija indijske družbe izvira iz porazdelitve nalog, ki jih zahteva obred: brahmani naj bi tako izvirno bili tisti, ki so opravljali obred žrtvovanja; kralji in vojščaki pa naj bi žrtvovanje naročili; *vaishya*, so bili tisti, ki so gojili živino, ki je bila namenjena žrtvovanju itn.¹⁸ Toda iz doslej povedanega še ni mogoče videti, kakšna naj bi bila v tej sakrificelni organizaciji skupnosti vloga Nedotakljivih. To analizo bi nedvomno morali še poglobiti, se podrobneje lotiti samega obreda, zlasti pa neutrudljivo ponavljajočih se gest postavljanja oltarja in prižiganja ognja, darovanja vina, zakola žrtve, njenega razkosanja, tako da so bili nato njeni spečeni deli ponujeni bogovom ali prednikom ali ljudem, pač glede na to, kateri del žrtve jim pripada. Pri Hindujskih, tako kot pri Grkih ali Judih, gre pri obrednem žrtvovanju dejansko za temeljno simbolno delitev, saj taka daritev sestoji iz razkosanja žrtve in razdelitve njenih udov.¹⁹ Od delov, ki pripadajo različnim družbenim kategorijam, s čimer bolj ali manj jasno zaznamujejo njihov hierarhični red, pa se vedno razlikuje preostanek, to je del, ki je prihranjen za svečenike oziroma je najpogosteje použit kot spravna daritev, namenjena bogovom ali Bogu. S to delitvijo, ki odreže preostanek, žrtvovalno dejanje obmeji neki heterogeni element, fragment, ločen od žrtvinega telesa, del, ki sicer pripada temu telesu, a mu je hkrati radikalno tuj – hkrati notranji in zunanji: *ekstimen*, če si sposodimo izraz, ki pri Lacanu označuje »objekt-vzrok želje«. Sicer pa tudi Lacan ni bil slep za to, saj gre tudi po njegovem mnenju pri žrtvovanju prav za to, da ponovno umeštimo v Boga objekt svoje želje, oziroma z drugimi besedami, da »skušamo

603 itn. O ambivalentnosti grškega izraza *pharmakon* (hkrati zdravilo in strup) kakor tudi o njegovem razmerju do obredne prakse izločitve ter usmrtitve bitja, namenjenega žrtvovanju, imenovanega *pharmakos*, cf. J. Derrida, »La pharmacie de Platon,« v *La dissémination*, Seuil, 1972, st. 108-118 in 146-153. R. Girard nam je postregel z »antropološko« razlago te ambivalentnosti *pharmakos*, vendar se nam zdi ta razlaga sporna.

¹⁷ Cf. sijajne študije Ch. Malamouda, zbrane v *Cuire le monde*, La Découverte, 1989, kakor tudi nekoliko starejša dela S. Lévíja.

¹⁸ To hipotezo je zagovarjal A. Hocart v *Les castes*, Geuthner, 1938. Po njegovem mnenju naj ne bi iz te delitve obrednega dela izvirale zgolj štiri *varna*, marveč tudi glavni *jati*.

¹⁹ Glede grškega obreda napotujemo na dela, ki sta jih zbrala Détiéne in Vernant v *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Pariz 1979.

v objektu naših želja najti pričevanje navzočnosti želje tistega Drugega, ki ga bom tukaj imenoval *temačni bog*.²⁰

Tu se ne morem podrobneje ukvarjati s to spreverjeno logiko odpuščanja, kjer subjekt, s tem da žrtvuje objekt svoje želje, le-tega »postavi« v Drugega, ga restituira v njem, tistega Drugega namreč, iz katerega izvira, v upanju, da bo dosegel, da mu bodo oproščeni grehi. Zadovoljimo se zgolj z ugotovitvijo, da gre pri žrtvovalni »kuhinji« zmerom za večino sprave z Ostanikom. Predvsem pa to velja za hindujski obred: groza pred nesnago, ki obseda indijsko misel, v resnici ne prizanaša živežnim ostanikom, ki veljajo kot skrajno nečiste, z eno samo izjemo, namreč sakrifične daritve, kjer se ta vrednost popolnoma preobrne. Do te stopnje, da so, kot lahko preberemo v *Bhagavad-Gita*, tisti, »ki se hranijo z ostanki žrtve, brez vsakršne umazani-je«. ²¹ Z eno in isto krettnjo žrtvovalčev nož odreže ostanek in mu preobrne pomen s *catharsis*, ki omogoči, da se iz umazanega spremeni v sveto. Pri žrtvovanju se tako pokaže vsa dvoumnost tega ostanka, o katerih Vede zagotavljajo, da nosi v sebi bit in nebit, smrt in življenje in vse nebeške bogove...

Ali ni tisto, kar v družbenem redu ustreza temu odrezanju žrtvovalnega ostanka in ki nastopa hkrati kot umazano in sveto, prav ta heterogena, dvoumna kategorija, kakršni so v Indiji Nedotakljivi? Po vedski tradiciji temelji družbena delitev na razkosanju telesa pri žrtvovanju. Slovita himna iz Rigved v resnici pripoveduje o tem, kako so bogovi ob stvarjenju sveta žrtvovali Purushaja, prvotnega človeka, in razkosali njegovo telo: »Ko so razdelili Človeka.... /Njegova usta so postala brahman/ Iz njegovih rok so ustvarili Vladarja/ Njegove noge so postali *Vaishya*/ Služabnik se je rodil iz njegovih stopal.« ²² Na ta način se hierarhični red kast s pomočjo utemeljitvenega uboja zakorenini v organski hierarhiji telesa. Drugi viri navajajo, da naj bi bilo to prvobitno telo stvarnika Prajapatija, stvaritelja vesolja, katerega vsaka nova žrtev poskuša rekonstituirati telo, ki je bilo ob Stvaritvi razstavljeno. ²³ Paradokсна operacija, ki poskuša z eno in isto gesto reproducirati izvirno raztrganje Velikega Telesa in ga hkrati zaceliti: na novo ute-

²⁰ Cf. njegove sibilne opazke v »La science et la vérité,« *Ecrits*, Seuil, 1966, str. 872 in v XI. seminarju o *Štirih temeljnih konceptih psihoanalize*, (*Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Pariz 1973, str. 247, slovenski prevod, CZ 1980, str. 364). Glede logike žrtvovanja kot »logike ekstimnosti« cf. B. Baas, »Le Sacrifice et la Loi« v *Le désir pur*, Peeters, Louvain, 1992, str. 120-161.

²¹ Glede vprašanja ostanka v indijski misli cf. Malamoud, *op. cit.*, str. 13-33.

²² *Rig-Veda* X-90, prevod Renou v *Hymnes spéculatifs du Vêda*, Gallimard, Pariz 1956, str. 97. Zanimivo bi bilo soočiti ta indijski mit z drugimi miti, ki uprizarjajo razkosanje božanskega Telesa, kakršen je denimo babilonski mit o Tiamatu ali pa mit o Dioniziju-Zagreu.

²³ Cf. analizo o tem pri Malamoudu, *op. cit.*, zlasti strani 77-80 in 212-220.

meljiti skupnost z legitimacijo njene delitve; obnoviti telo za ceno njegovega razkosanja.

Ta utemeljitveni mit na prvi pogled ne dovoljuje, da bi Nedotakljive identificirali s sakrifičelnim ostankom, kajti ta mit ne predvideva niti možnosti, da bi obstajale kaste, ki bi bile tuje štirim *varna*, in bi bile radikalno izključene iz Velikega Telesa.²⁴ Mit namreč razkrije in hkrati zakrije resnico žrtvovanja: priznava jo, s tem ko simbolno vsaki izmed velikih kast dodeli en kos žrtvovanega telesa, obenem pa ga zakrije, s tem ko zamolči radikalnejšo delitev, ki jo žrtvovanje opravi med posvetnim delom telesa in njegovim svetim ostankom.²⁵ Videti je, kakor da bi utemeljitev hierarhije na žrtvovanju pustila ostaneK, element, ki ga je nemogoče integrirati v družbeni red in ravno tako nemogoče reprezentirati v mitu, ki naj bi upravičil ta red. Prav na tem pa temelji definicija pariya kot *izključenega iz žrtvovanja* – najprej zato, ker pariya v njem ne najde nobenega mesta, ker nima zagotavljene nobene obredne funkcije, saj mu njegova nečistost (še dandanes) prepoveduje, da bi ponudil žrtev ali celo, da bi bil priča žrtvovanju.²⁶ A po drugi strani če pariya ni del štirih redov žrtvovalcev, je to nedvomno zato, ker je implicitno identificiran z žrtvijo, z zaklano in razkosano živaljo ali rajši z izključenim, odrezanim delom njenega telesa, ki mu bo podelil sveto nalogo, se pravi, tudi umazano. Kajti pariya je naloženo, da uteleša zavrženo oziroma neimenljivi izmeček prvobitnega Telesa, tisto namreč, kar operaciji žrtvovanja ne uspe, da bi očistila *brez ostanka*; tisto, kar mit ne uspe upodobiti in imenovati, simbolno umestiti, tako da bi ga pripisal enemu udu razkosanega telesa Človeka. Institucija nedotakljivosti je potemtakem učinek simbolne moči, poskusa, ki si prizadeva imenovati neimenljivo Reč, poskusa, ki si prizadeva, da se ta Reč prikaže v svetu, zato da bi jo laže prepre-

²⁴ Morda bi lahko rekli, da v davnih časih, ko so zapisali *Rig-Veda*, *chandala* sploh še niso obstajali. Vendar pa je obstoj kategorije »izključenih« služabnikov (*niravasita*) oziroma »zunanjih« že izpričan v zelo davni časih. Sicer pa na isti mit trčimo nekaj stoletij pozneje v *Manujevih zakonih* (I-31), kjer mu je dodeljena enaka funkcija, namreč upravičevanje hierarhije. V tem obdobju obstoj Nedotakljivih ni več vprašljiv, vendar pa vseeno ne sodelujejo pri delitvi Purushovega telesa.

²⁵ Naj pripomenimo, da *brahmani* nastopajo v mitu o žrtvovanju, ki je povsem drugačen od mita o Purushaju, iz katerega je razvidna vsa dvoumnost raztelesene žrtve. Ta mit namreč postavi prizorišče strašnega demona, ki ga je Indra premagal in razrezal: iz enega dela njegovega telesa nastane Lunin bog in sveta hrana za bogove, medtem ko je njegovo truplo vir nesnage, ki utegne kontaminirati celotno vesolje. Cf. zgodbo o demonu Vritraju v *Mythes et légendes extraits des Brahmanas*, prevod Varrenne, Gallimard, Pariz 1967, str. 91-104.

²⁶ Zato so Nedotakljivi, ki bi radi opravljali obrede, prisiljeni, da imajo svoje lastne templje daleč stran od krajev za uradne obrede, templje, kjer nedotakljivi svečniki opravljajo svoje obrede in žrtvujejo...

čili, da bi laže fiksirali v mejah skupnosti ta heterogeni, nestabilni heterogeni ostanek, ki grozi, da bo skupnost uničil.

Človek-izmeček: tako se nam zdaj kaže parijski. Zdaj razumemo, zakaj je treba to formulacijo vzeti dobesedno, zakaj se parijski identificira z iztrebki Velikega Telesa, s tistim ambivalentnim ostankom, ki ga to telo izloča. A kako naj to razumemo? Mar ni to napotovanje na telo, ki je ključnega pomena v obredih žrtvovanja in utemeljitvenih mitih vsake človeške skupnosti, zgolj metafora, udobna alegorija, ki naj upraviči hierarhijo? Ali pa je, ravno nasprotno, kot sami menimo, zakoreninjena v *mesu* naše skupnosti, v samemu gibanju njegovega porajanja? V nasprotju z vsemi antropološkimi ali sociološkimi teorijami žrtvovanja (od Maussa in Durkheima do Girarda) se bom sam ravnal po metodološkem pravilu, ki ga je formuliral že Aristotel: da je »mogoče predvsem pri živem individuu opazovati temeljno načelo (*arhké*) gospodarja in političnega vodje.«²⁷ To zapoved je treba razumeti v transcendentnem smislu: na tej ravni konstitucija posameznega telesa nastopa kot zgled za konstitucijo telesa skupnosti. Opiranje na fenomenologijo se tu pokaže nujno, če hočemo razumeti, kako se lahko moje prvobitno meso objektivira v telesu, in to prav prek shiz v samem mesu, tistih shiz namreč, kjer se dotikam sebe kot dotikajočega, kjer sem tisti, ki vidi in ki je hkrati viden; kako se njegova geneza ponovi na intersubjektivni ravni, zato da bi dalo skupnosti monadno formo kolektivnega »telesa«; in kako konstitucija telesa – naj bo individualno ali kolektivno – zmerom proizvede neki ostanek, ki ga ni mogoče integrirati v telo. Transcendentni preostanek, »izvirnejši« od vsakega empiričnega ostanka, ki ga bom poslej imenoval »ostanek«. Geneza ostanka izpostavi ta razmik, notranji shizi, ta časovni hiatus, ki onemogoči vsakemu tečaju mesa, da se popolnoma identificira z drugim, ki prepove dotikajočemu se, videčemu mesu, da se istočasno izkusi kot telo, ki se ga je mogoče dotakniti in videti, a prav zato se to meso sooča s tistim, kar je Merleau-Ponty označil kot »nedotakljivo mojega dotikanja, nevidno mojega videnja, nezavedno mojega zavedanja«. Kajti »dotikajoči se ni nikdar popolnoma istoveten dotaknjenemu«, zapiše Merleau-Ponty, »potrebno je še kaj drugega kakor telo, zato da bi prišlo do spojitve: do te spojitve pa pride v *nedotakljivem*.«²⁸ Nenavadno je, da nas sami izrazi, ki jih uporablja, kar najbolj približajo parijski Indiji. Tu nikakor ne gre za golo homonimnost: nedvomno obstaja nujno razmerje med to transcendentno »nedotakljivostjo« – ta narobna stran mojega mesa in mesa drugega, ki je v našem telesu izključeno kot preostanek – in zgodovinskim obstojem kast Nedotakljivih, kjer se uredniški izključitev tega preostanka na ravni skupnosti.

²⁷ *Politique* I-5, 1254b, prevod Tricot (modificiran), Vrin, Pariz 1982, str. 39.

²⁸ Cf. *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Pariz 1964, 1979, str. 307-308.

Segregacija parij (ali kake druge preganjane manjšine) se na ta način *zdi* zakoreninjena v najbolj skritih kotičkih prvobitnega mesa, že samo to dejstvo pa bi mu moralo podeliti quasi-ontološko nujnost. A to je zgolj videz: v resnici ni nič bolj tuje mesu kakor ločitev, izključitev ali hierarhija. Meso se nedvomno konstituira s pomočjo utemeljitvene delitve, raztrganja, ki je implicirano že v razkoraku njegove shize, vendar pa meso ne neha presegati ta razkorak, ne neha se metati proti tujim tečajem, ki jih nato vsakokrat prepozna kot meso svojega mesa. Njegova dinamika je dinamika razgrinjanja, ki se širi proti vedno bolj oddaljenim področjem ne-mesa, zato da bi jih utelesilo, jim dalo barvo svoje polti. Vsaka segregacija, vsaka izključitev mesenega tečaja nastopa potemtakem kot ovira za to temeljno dinamiko, in to v prvi vrsti zato, ker prvobitno meso ni neko »vse«, ki bi ga bilo mogoče ločiti od »delov«; zato, ker je meja med njegovim »znotraj« in »zunaj« še vedno obrnljiva in nestalna, saj ne omogoča izvrženja notranjega v zunanje. Res je, da ireduktibilni razkorak shize mesu prepoveduje, da bi se utelesilo brez preostanka, da zato zmerom generira neki preostanek. Razmerje med telesom in tem preostankom je še posebej težko opisati. Toda ta preostanek ne more biti popolnoma tuj temu mesu, iz katerega izvira: je izvorno jedro tujega-mojemu-mesu v samem osrčju mojega mesa, hkrati različno od mojega mesa in neločljivo od njega, vpeto skupaj z njim v reverzibilno razmerje, v katerem se nenehno uteleša, se resorbira v razgrinjanju mesa, medtem ko se le-to nenehno deli in kar naprej poraja neki preostanek.

Do ukinitve te reverzibilnosti pa pride, ko se meso objektivira v obliki telesa. Njegovi meseni tečaji se nato fiksirajo v diferenciranih organih, v toliko delih hierarhizirane celote. Konsistentna površina kože poslej ovija telo mesa, strogo razmeji njegov znotraj od njegovega zunaja. A šele v tem trenutku segregacija in izključitev postaneta mogoči. Kajti v telesu ni prostora za kakšen preostanek, prav narobe, telo mora vsak preostanek fiksirati, objektivirati, in to tako, da ga priliči izmečku ali delu telesa, a še to le zato, da bi ga laže izvrglo zunaj sebe. Tako se z »utelešenjem« in objektivacijo preostanka konstituira ta telesni ostanek, na katerega ambivalentnost oziroma ekstimnost smo že opozorili. Šele na tej ravni – v drugi fazi transcendentalne geneze – se situirajo miti o organski utemeljitvi; na tej stopnji tudi intervenirajo sakrifične operacije razkosanja, odrezanja, katarzične inverzije z družbeno diferenciacijo, ki naj bi jo upravičevali. V tem smislu je mogoče reči, da se Bataille ni motil, ko je v žrtvovanju videl »prevaro«, zgolj »pretevo«, ki naj zakrije in popači presežek prvobitne heterogenosti.²⁹

²⁹ Cf. denimo »Hegel, la mort et le sacrifice,« *Deucalion* št. 5, 1955, str. 33-34. Pri Bataillu to heterogeno napotuje na (nemogoče) izkustvo smrti. Sam bi ga situiral drugje, denimo, v izvorno izkustvo mesa in mesene shize.

Ali nam ta fenomenološki pristop (ki je tu komaj nakazan) konstitucije »političnega telesa« omogoča odgovoriti na naše uvodno vprašanje? Zdaj že bolje razumemo, zakaj si človeške skupnosti prizadevajo za to, da se kar naprej upodabljajo v obliki kolektivnega telesa in zakaj to utelešenje neogibno proizvede neki neasimilizabilni residuum, odpadek. Toda naš ovinek skozi Indijo nas je poučil, da človeške skupnosti to ne počno na enak način. V nekaterih izmed njih (v Indiji, a tudi v številnih afriških kulturah), je neki določeni družbeni skupnosti naloženo, da reprezentira ostanek Velikega Telesa in njegove svete dvoumnosti. Hkrati izključena in vključena, ohranjena v položaju ekstimnosti je taka skupnost resda popolnoma integrirana, toda za ceno toge diskriminacije. Obstoj take diskriminacije je priznan kot nujen, saj je s tem, da fiksira orgožajočo nečistost ostanka, dojeta kot temeljni element sistema, ki naj bi ga varoval pred ostankom. Toda tega ne bi mogli trditi tudi za našo zahodno civilizacijo, ki niha med obdobji »egalitarne« integracije in obdobji preganjanja in krvavega izključevanja.

Dolge analize bi bile potrebne, zato da bi razkrili tisto, kar je v teh medsebojno mešajočih se tradicijah, katerih križanja vzpostavijo enotnost naše kulture, onemogočalo, da bi dodelile stalno mesto takemu heterogenemu elementu. Za to bi bilo potrebno raziskati način, kako so se zgodovinsko konstituirale zahodne upodobitve kolektivnega telesa in simbolne operacije, ki so določile razmerja med tem telesom in ostankom njegove utelesitve, to pa so v prvi vrsti prav obredi daritve in žrtvovanja. Prav mitično žrtvovanje božanskega Telesa namreč v Indiji implicitno določi mesto za parijo kot izključenega iz žrtvovanja in hkrati kot izmeček Velikega Telesa. Zdi se, da v kulturi, v kateri se pokaže, da je čisto »nemočno pred nečistim,« operaciji žrtvovanja v zadnji instanci spodleti, da bi *v celoti* očistila družbeno telo in izgnala ostanek. Slednji nastopa potemtakem kot neodstranljiva umazanija, ki jo je treba nenehno pripisovati kasti, ki mora biti zato ločena od drugih. Za razliko od utemeljitvenih tradicij v naši kulturi, kjer izključitev in usmrnitev *pharmakosa* med thargelijskimi slovestnostmi ali pa vloga grešnega kozla ob dnevu kipurja zadostujejo za to, da je (za nekaj časa) celotni polis ali Ljudstvu oproščena krivda, ne da bi še naprej ostala kakšna residualna nečistost, ki bi jo bilo treba fiksirati in jo pripisati neki posebni skupini. Zdi se, da je bilo odrezanje svetega ostanka v Indiji bolj radikalno, bolj odločilno v operaciji žrtvovanja kakor katarza, ki mu obrne pomen, posledica tega paje, da se poslej element, ki je bil odrezan, ohranja in vztraja v svoji dvoumnosti. V zahodnih inačicah obreda pa je katarzična inverzija veliko močnejša od odrezanja, saj se ji posreči, da se s pomočjo sakrifičelnega ostanka očisti njegove nečistosti, vendar pa se razširi na celotno družbeno telo, ki naj se očistilo.

To konfiguracijo pa še bolj okrepi tisto, kar bo postalo dominantna religija Zahoda in katere ideal univerzalne odrešitve se utemeljuje prav na žrtvovanju božanskega Odrešnika. Tu imamo nedvomno opraviti z upodobitvijo skupnosti s pomočjo telesa žrtvovanega boga. Toda to žrtvovanje ni več namenjeno upravičevanju, kakor denimo v indijskem mitu o Puruchuju, družbene hierarhije in segregacije »nečistih«. Kristusovo trpljenje in njegovo zmagoslavno vstajanje, prav narobe, vzpostavi Cerkev kot univerzalni *Corpus mysticum*, kjer ni več »ne Juda, ne Grka«. Utemeljitev skupnosti, ki hoče biti univerzalna, se tu v resnici opira na radikalno inačico sakrifičielne simbolike, kjer mora žrtvovani bog nase vzeti ves propad, vso zavržnost ostanka, zato da bi se lahko uresničil katarzični preobrat. Edino tako lahko kri božanske žrtve umije nesnago skupnosti. Z drugimi besedami ali rajši z apostolovimi besedami, univerzalnost Cerkve ima za predpostavko operacijo *kenose*, to je dramo Utelešenja in Križa, kjer »čeprav je bil namreč v podobi Boga...je sam sebe izpraznil, tako da je prevzel podobo služabnika,...in je sam sebe ponižal tako, da je postal pokoren vse do smrti, in sicer smrti na križu. Zato ga je Bog povzdignil nad vse in mu podaril ime, ki je nad vsakim imenom.« Tako da, »je za grehe daroval eno samo žrtev...Z eno samo daritvijo je torej za vselej naredil popolne tiste, ki so posvečeni.«³⁰ To pa pomeni, da je Kristus postal simbolni dedič Abrahamovega ovna in pravih daritev ob kipurju, a tudi grških *pharmakoi*.

Tako se ob medsebojnem zlitju grških in židovsko-krščanskih tradicij konstituira utopija Zahoda: cilj univerzalne, egalitarne utelesitve, uspešnega žrtvovanja, ki bi se mu posrečilo integrirati prekleti del skupnosti, resorbirati ga *brez ostanka*. A največja tragedija naše zgodovine je prav v tem, da je ta projekt ostal zgolj utopija, Ideja, ki so jo dejstva nenehno postavljala na laž, kajti dinamika zahodne civilizacije ni nehala nihati med idealom totalne univerzalnosti in nasiljem totalne izključitve, katere vrhunec je iztrebljenje. Zdi se, kakor da se je Zahod na koncu pokazal nezmožnega dodeliti mesto heterogenemu ostanku skupnosti, identificirati ga s trdno »oporo«, s tem pa se je hkrati pokazal nezmožnega dati prostor tistim, ki upodabljajo ta ostanek. Ko se v kriznih obdobjih ponovno zbudijo stare tesnobe spričo vdora, okužbe, nesnage, se spet in spet pokaže, da se nič ne postavi po robu preganjanju tistih, v katerih vidijo privržence tega zlega ostanka, njihovemu izganjanju, ubijanju. Kajti Zahod ni bil nikdar zmožen zares priznati nujnost tega negativnega tečaja za identifikacijo, kakor tudi ne njegove svete dvoumnosti.

³⁰ *Pismo Filipljanom*, 2, 6-9 in *Pisma Hebrejcem*, 10, 11. Analizo, ki smo jo tu nakazali, bi morali soočiti z analizo, ki jo je razvil Badiou v svoji študiji *Saint Paul, la fondation de l'universalisme*, PUF, 1997 (slovenski prevod *Sveti Pavel, Utemeljitev univerzalnosti, Problemi 5-6/1998*, letnik XXXVI, prevedla A. Zupančič). Ali Badiou v svoji magistralni rekonstrukciji apostolove misli dovolj upošteva razsežnost telesa in žrtvovanja?

Nedvomno zato, ker je za projekt za univerzalno skupnost značilna slepota za njegove lastne transcendentalne pogoje, saj tak projekt predpostavlja *zanikanje ostanke*, utajitev te mesene heterogenosti, ki nenehno vznika v naših telesih in v naših skupnostih kot zavrženi ostanek, ki ga nobena pretveza za žrtvovanje ne more izbrisati. Vendar pa prav v tej zaslepljenosti ostaja zahodna utopija vseeno bližja resnici prvobitnega mesa, mesa, ki ne pozna ne hierarhije, ne izkjučitve, kakor družbe, ki fiksirajo in okamnijo meseni preostanek, s tem da ga inkorporirajo v nečisto kasto, odrezano od drugih. Zahodni univerzalizem tako pušča odprto perspektivo za meseno skupnost, ki bi bila zmožna – onstran vsake sakrifične logike – drugače ravnati z preostankom, ne da bi ga od slednjega odrezala. Nič nam ne onemogoča, da ne bi predvideli to možnost. Če Indija zagotavlja delno integracijo tistih, ki sodijo v kategorijo parij s pomočjo nekakšne vključevalne izključitve, smo imeli na Zahodu do danes opraviti s prizadevanji za totalno integracijo, ki je redno sprevrča v totalno izključitev. A to nam vseeno ne dovoljuje, da bi to sprevrčanje razumeli kot usodo, in ravno tako nam nič ne dovoljuje, da bi zatrdili, da sta ti dve logiki, ki smo jih opisali, edini možni, oziroma da bi mislili, da se človeške skupnosti niso zmožne organizirati drugače glede na ostanek, ki ga porajajo.

Za sklep bi rad citiral iz vedske himne, kjer najdemo v zgoščeni obliki indijsko misel o Ostanku. Nesmiselno bi bilo, če bi jih hoteli zoperstaviti trem utemeljitvenim besedam našega sveta, ki sem jih na začetku navedel, četudi imamo v tej himni opraviti z ravnanjem z žrtvovalnim ostankom in njegovo ireduktibilno ambivalentnostjo. To pa je prav tisto, kar bodo utemeljitvene besede Zahoda zamračile ali pa zaobšle. Naš svet je zgrajen na izvorni zaslepitvi, srečni zaslepitvi, saj nam je ta zaslepitev morda omogočila, da se ognemo temu, da bi se pogreznili v nizkoten sistem kast in nas pahnila v zgodovino, ki je še nedokončana, saj jo vodi ideal univerzalne človeške skupnosti. Prav ta narobna stran tega Univerzalnega, ta »preostanek« zahodne utopije je predmet, s katerimi se ukvarja ta kritica iz *Atharva-Veda*.³¹ Ali se nam bo končno posrečilo razumeti te besede, ki so starejše od Hezioda in Homerja, starejše od Abrahama in Mojzesa?

Sur le reste sont fondés le nom et la forme, sur le reste est fondé le monde...

L'être et le non-être, tous deux sont dans le reste, la mort, la vigueur et Prajapati, le Seigneur des créateurs...

Le souffle inspiré et expiré, la vue, l'ouïe, le fait que les choses soient impérissables, le fait aussi qu'elles périment:

du reste sont nés tous les dieux qui sont au ciel.

Prevedla Jelica Šumič-Riha

³¹ Navedeno po Malamoud, *op. cit.*, str. 33.