

Kriza kot konec: eshatološke teoretizacije

Uvod

V knjigi *Konec*, ki je izšla le nekaj mesecev pred začetkom pandemije koronavirusne bolezni, opredeli A. Zupančič današnji čas kot čas, ki ga determinira specifično in generalno »vzdušje konca« (Zupančič, 2019: 7), ki niha med »občutkom konca kot takega«, »koncem konca« ter občutkom »nezmožnosti in nedoločenosti konca« (ibid.). Pomenljivo ugotavlja, da nismo več soočeni s koncem kot takšnim, temveč natanko z njegovo mutacijo. Ta mutacija konca se kaže v nenehnem perpetuiranju kriz: politične, ekonomske, socialne, podnebne, zdravstvene, moralne. Multiplikacija kriz je postala značilna za naša življenja in oblikuje eksistencialni občutek pospeševanja katastrofe.¹ Da živimo z nenehno neposredno in realno grožnjo totalnega uničenja planeta, globalnega spopada in izginotja človeške vrste (virusi in pandemije ter naravne katastrofe, nuklearna grožnja, grožnja umetne inteligence), nam je do

1 Glej poglavje Vlaste Jalušič v tej knjigi.

Poglavje je daljša in revidirana različica znanstvenega članka, ki je lani izšel v reviji *Anthropos* (DOI: 10.26493/2630-4082.55.45-58).

dandanes postalo popolnoma normalno.² Nova, specifična modalnost konca se kaže v tem, da nismo pred apokalipso, temveč natanko znotraj nje. »Apokalipsa se je že začela in postaja aktivni del naših življenj in sveta, takšnega, kot je, ne čaka na nas nekje v prihodnosti, temveč že ta hip narekuje družbene, ekonomske, okoljske pogoje sveta« (Zupančič, 2019: 78–79). Ta situacija poraja globalni občutek nemoči, melanholije in letargije.

Argumentacija Alenke Zupančič temelji na tradiciji eshatoloških teoretizacij radikalne politično-filozofske misli, ki jo je zaznati tako na levi, postmarksistični (W. Benjamin, J. Taubes, G. Agamben, S. Žižek, A. Badiou) kot tudi na desni, neonacionalni (A. Dugin) strani. Skupno vsem omenjenim avtorjem (ne glede na očitne in manj očitne ideološke razlike in odklone) ni le, da premišlujejo o svetu skozi eshatološko optiko, temveč tudi, da sedanje stanje apokalipse razumejo in razlagajo kot zadnji stadij globaliziranega kapitalizma. S pomočjo apokaliptičnega mišljenja zato pozivajo k radikalni revolucionarni transformaciji sodobne civilizacije, v kateri dominira liberalni Zahod, ki je s svojimi koncepti demokracije, pravne države in parlamentarizma uokvirjen s kapitalističnim načinom proizvodnje. Še posebej zato, ker Zahod te postulate kot najboljše in celo edine možne načine oblikovanja družbe, s kulturno hegemonijo, ekonomskim izsiljevanjem in nazadnje tudi nenehnimi vojnami, vsiljuje celotnemu svetu. Ob tem je mogoče pri omenjenih avtorjih zaznati vpliv C. Schmitta in njegove slovite teze iz *Politične teologije*, da so vsi najbolj pomembni koncepti moderne doktrine države pravzaprav sekularizirani teološki koncepti (prim. Schmitt, 2005).³ Tako se kot osrednja figura sodobne politične teologije in filozofije zgodovine pri omenjenih avtorjih pogosto znajde figura sv. Pavla, še posebej njegovi koncepti mesijanskega časa, zagonetnega pojma *katéchon* ali egalitarne univerzalnosti onkraj zakona.⁴

Tekst se bo v nadaljevanju posvetil pregledu najpomembnejših in najaktualnejših eshatoloških teoretizacij radikalne politično-filozofske misli

2 Za podrobno analizo aktualnega fenomena »postčloveštva«, ki predpostavlja povezavo človeških možganov in digitalnega stroja (t. i. nevropovezava), in kako ta digitalizacija življenja lahko pelje v konec človeštva (in sveta), kot ga poznamo, prim. Žižek (2019).

3 Schmittovo misel, zlasti njegov pojem političnega, teorijo izrednega stanja in konfliktno, antagonistično, dialektično podobe politike (utemeljene na odnosu prijatelj/sovražnik), je – paradoksalno – reaktualizirala radikalna levica v šestdesetih letih prejšnjega stoletja. Za Schmitta, ki je kritiziral liberalizem, Kantovo idejo »večnega miru« in univerzalizem razsvetljenskega projekta, je svet brez konfliktov tudi svet brez politike, vojna pa najbolj ekstremno politično sredstvo.

4 Prim. odlično študijo, ki v primerjalni perspektivi pokaže, kako so trije sodobni politični misleci (Taubes, Badiou, Agamben) skozi branje sv. Pavla izoblikovali svojo eshatološko misel oz. formulirali odnos subjekta do dogodka, univerzalnega in zgodovine (Gignac, 2002).

s poudarkom na nekoliko bolj poglobljeni prestavitvi omenjenih treh konceptov, ki izhajajo iz sv. Pavla, da bi pokazal, kako se v situaciji, ko se je izčrpal emancipatorni potencial konceptov, ki bi lahko ponudili vizijo nekega političnega nadaljevanja v času konca, najradikalnejši politični misleci premikajo na onkrajpolitično področje, kjer politično upanje gradijo na teoloških konceptih. Po pregledu najpomembnejših in najaktualnejših eshatoloških teoretizacij radikalne politično-filozofske misli prinaša tekst premislek o tem, kakšno politično dinamiko, implikacije in posledice lahko takšne teoretizacije prinesejo in kako nam lahko te pomagajo pri premišljevanju današnjega časa konca. V zaključnem delu tekst trdi, da se koncu lahko izognemo le, če politični emancipatorni potencial zastavimo teološko, če ga torej napolnimo s teološkimi pojmi odrekanja, samokontrole in požrtvovalnosti. To pomeni, da je v nasprotju z idejo množične (kot zbira, kvantitete) kulture individualnosti, ki temelji na razliki, na ideji Drugega, treba ponovno utemeljiti emancipatorno pojmovanje politike, ki temelji na ideji, da »obstaja en sam svet« (Badiou, 2008: 53), ki ga soustvarjamo vsi, in ki se gradi na ideji skupnosti, kolektivitete (kot kvalitete), na ideji Istosti.⁵

Apokalipsa zdaj

Splošni občutek konca, ki postaja vladajoči sentiment današnjega časa, se je, kot izpostavi A. Badiou, oblikoval v teku »dolgega 20. stoletja«⁶ (prim. Badiou, 2005), ki je, kot poudari, okarakteriziran s »strastjo do realnega« (ibid.: 50). V njem so se že zgodili nekateri najstrašnejši dogodki v zgodovini človeštva (dve svetovni vojni, izum in uporaba jedrske bombe, izum koncentracijskega taborišča kot kraja popolne dehumanizacije, pandemija španske gripe, če omenim le nekatere). Kulminacija tega procesa, ki se je začel s koncem hladne vojne in padcem Berlinskega zidu leta 1989, je bila vzpostavitev postideološkega obdobja, ki je razglasilo zmago nad *totalitarizmi 20. stoletja*

5 Za Badiouja emancipatorna politika vodi k strogi logiki Istega, je politika brez Drugega oz. je »zunaj dialektike istega in drugega. Je isto brez drugega, prezentira se kot ista z istim« (Badiou, 2006: 249). Gre za radikalno koncepcijo Istega, ki je indiferentno do vsake posebnosti in do vsakršne razlike. Edina stvar, za katero gre v emancipatorni politiki, je torej stvar kot »sama istost« (ibid.: 250). To pomeni, da v resnični politiki emancipacije Drugi ne obstaja, vendar ne zato, ker bi bil zaničevan, izbrisan ali zanikan, temveč zato, ker je kakršna koli razlika, ki bi lahko ustvarila potencial za obstoj kakršnega koli Drugega, v emancipacijski politiki absolutno irelevantna.

6 Izraz, ki ga ponovno aktualizira Badiou, izvira iz znamenite knjige *Dolgo dvajseto stoletje: kapitalizem, denar in moč* (prim. Arrighi, 2009).

(in njihovo izenačitev), kar naj bi zagotavljalo *večni mir*⁷ in konec družbenih in političnih antagonizmov. Konec, ki ga je s triumfom liberalne parlamentarne demokracije zahodnega tipa in kapitalističnega načina proizvodnje razglasil F. Fukuyama (1992), je utrdilo »postmoderno stanje« (Lyotard, 2002), ki – kot pravi J.-F. Lyotard, ki je napisal nekakšno melanholično slovo od modernosti 20. stoletja – prinaša »konec velikih pripovedi« (ibid.: 31). Vstop v postindustrijsko, postfordistično, prekarno dobo zaznamuje izguba vere v iskanje resnice, saj osnovno vlogo vednosti prevzamejo »jezikovne igre«, ki bazirajo na heterogenosti, sporu in nesoglasju (ibid.: 9). Dokončna uresničitev politike v podobi tistega, kar Badiou definira kot »kapitalo-parlamentarizem« (Badiou, 2006: 239), to je »preveč objektivistično sparjenje tržne ekonomije in volilnega rituala« (ibid.), ustvari situacijo odsotnosti dialektike kot ultimativnega pospeševalca zgodovine oziroma »situacijo nedialektičnega nasprotja med destrukcijo in utemeljitvijo« (Badiou, 2005: 57). »Sloviti 'konec ideologij', s katerim označujemo našo skromnost, našo humanitarno pieteto, pomeni zgolj odpoved vsaki novosti človeka« (ibid.: 50).

Vendar – kot je v knjigi *Najprej kot tragedija, nato kot farsa* pred skoraj petnajstimi leti zatrdil globalno najbolj znani revolucionarni apokaliptik S. Žižek – je po desetletjih zazibanosti v fukuyamovski sen o koncu zgodovine zgodovina ponovno vstala od mrtvih. S kombinacijo Marxove razredne analize družbe in Heglove ideje o nujnosti ponavljanja zgodovine obdela Žižek dogodka, ki sta zaznamovala začetek in konec prvega desetletja 21. stoletja: 11. september 2001 kot tragedijo in finančni zlom 2008 kot farso (prim. Žižek, 2010). 11. september je dogodek, ki označuje simbolni konec določene postmodernosti in vrnitev velikih ideologij, ki zastrujejo svetovno geopolitiko in krepijo apokaliptični občutek (do)končnega spopada. V iracionalnosti globalnega kapitalizma, ki z reševanjem bank in ne ljudi doseže vrhunec leta 2008, Žižek prepozna apokaliptična znamenja, ki jih tržna ekonomija kot taka ne more odpraviti, saj so pogoj njene eksistence.

Žižek v naslednji knjigi *Življenje v času konca* (2010: x) ponovno poudari, da imperativ globalizacije tržnega gospodarstva pripelje globalni kapitalistični sistem do »apokaliptične ničelne točke«. Pokaže na majanje stabilnosti

7 Kantov razmislek o vojni in miru je sprožil številne nadaljnje razprave, vnesel nov pogled na problematiko mednarodne varnosti in posredno pripomogel k nastanku Organizacije združenih narodov. Njegova ideja o večnem miru je predpostavljala, da bi ustavna ureditev, po kateri za začetek novega vojaškega spopada ne bi bila dovolj volja vladarja, ampak bi moralo vodstvo države pridobiti tudi soglasje državljanov, lahko preprečevala nove vojne. Žal pa v razsvetljenskem duhu ni dovolj upošteval dejstva, da se državljanji ne vedemo nujno kot razumna bitja, tudi ko nas pri odločanju nič ne ovira (glej Kant, 1937).

svetovnega reda, ki je temeljila na hipokriziji in dvojnih standardih ter na premik od unipolarnega k multipolarnemu svetu.⁸ »Ameriško stoletje' se je končalo in vstopamo v obdobje, za katerega je značilno oblikovanje več centrov globalnega kapitalizma s specifičnim lokalnim zasukom: ZDA z neoliberalizmom; Evropa s tistim, kar je ostalo od socialne države; Kitajska z 'vzhodnimi vrednotami' in avtoritarnim kapitalizmom; Latinska Amerika s populističnim kapitalizmom. Po neuspehu ZDA, da bi se uveljavile kot edina velesila ('globalni policist'), je zdaj treba vzpostaviti pravila interakcije med temi lokalnimi centri moči v primeru nasprotujočih si interesov. Zato je trenutna situacija potencialno bolj nevarna, kot se morda zdi« (ibid.: 166).

Z uporabo modela petih faz žalovanja Elisabeth Kübler-Ross (zanikanje, jeza, pogajanje, depresija in sprejemanje)⁹ na soočanje naše družbene zavesti z apokalipso Žižek pokaže, kako se postopoma normalizira nemogoče, to je, kako ideja konca počasi postaja sestavni del naših življenj. Proces univerzalizacije globalnega trga, ki ga Žižek poimenuje »vortex globalizacije« (ibid.: viii), je odprl postopno krnjenje socialne države, ki je zagotavljala varnost, stabilnost in blaginjo, in to dejstvo čedalje bolj sprejemamo kot normalno, nujno in nespremenljivo. S pogojevanjem svobode, pravičnosti in materialnega izobilja z nastankom »družbe tveganja« (Giddens, 1990; Beck, 2009) svobodnega tržnega gospodarstva je kapitalizem postal norma v »postpolitični demokraciji« (Žižek, 2010: ix). Sklicujoč se na Freudovo »nelagodje v kulturi« Žižek ta pojav poimenuje »nelagodje v liberalnem kapitalizmu« (ibid.).

Kot izpostavi Zupančič, ki se pri tem sklicuje na P. Virna, generira kapitalistični način proizvodnje določeno zgodovinsko zaporo, občutek konca zgodovine, svoj lastni *déjà vu* oziroma »občutek nezgodovinskosti zgodovinskega trenutka« (Zupančič, 2019: 27). Kot glavna značilnost »postzgodovine« (Virno, 2019: 116) ta *déjà vu* ali »napačno prepoznanje« (ibid.: 91) oz. »spominjanje sedanjosti« (ibid.) sovpadе s stanjem apatije in ravnodušja. Vendar pri tem ne gre za individualno, temveč za kolektivno, javno, zgodovinsko patologijo, za kolektiven občutek »zaprtja zgodovine« (ibid.). Oziroma, kot poudari Zupančič, gre za konstrukcijo »neke bizarne časovnosti,

8 Žižek izpostavi, da so v tistem paktu iz 90-ih let prejšnjega stoletja, ki je urejal odnose med zahodnimi silami in Rusijo, zahodne države Rusijo retorično obravnavale kot veliko silo pod pogojem, da se le ta dejansko ni tako obnašala. Težava pa seveda nastane, ko tisti, ki mu je določena ponudba dana samo zato da bi jo zavrnil, le-to dejansko sprejme. Kaj če bi se Rusija res začela obnašati kot velika sila?, se takrat sprašuje Žižek in danes smo najbrž priče odgovoru na to vprašanje.

9 Model petih faz žalovanja je v knjigi *O smrti in umiranju* iz leta 1969 razvila švicarsko-ameriška psihiatrinja Elisabeth Kübler-Ross.

v kateri so se kot da zataknila sodobne zahodne družbe: kot da bi tekli na mestu; stvari, ki jih počnemo – zlasti v politiki in umetnosti – nimajo pravih konsekvenc in učinka, nikogar ne zmorejo zares prestrašiti in ničesar zares premakniti, kot da se ne bi uspele zares dotakniti realnega, ki mirno in ravnodušno ubira svojo pot« (Zupančič, 2019: 13).

Zatorej sama apokalipsa, v katero nas vodi globalizirani kapitalizem, ni toliko konec sveta, kot je najprej in predvsem *nek nov svet*, nekakšen »grozni novi svet« (ibid.: 79). Vse bolj jasno je, da sta konec sveta in konec kapitalizma notranje povezana in da bi projekt iskanja rešitve za svet potreboval iskanje novega, pravičnejšega produkcijskega načina. »Zgodovina se je spet začela, a začela se je kot začetek konca (sveta). Ne toliko v smislu, da si je lažje predstavljati konec sveta kot konec kapitalizma, ampak bolj v smislu, da sta morda eno in isto« (ibid.: 43–44). V takšni situaciji je vizija emancipatornega političnega projekta nadaljevanja postala zelo otežena.

Konec in sveti Pavel

V delu *Življenje v času konca* Žižek navaja Pavlovo *Pismo Efežanom* (6, 12) – »Kajti naš boj se ne bije proti krvi in mesu, ampak proti vladarstvu, proti oblastem, proti svetovnim gospodovalcem te mračnosti, proti zlohotnim duhovnim silam v nebeških področjih« –, da bi ponazoril paradigmo upora, ki jo prevaja v današnji jezik: »naš boj ni proti pokvarjenim posameznikom, temveč proti tistim na oblasti generalno, proti njihovi avtoriteti, proti svetovnemu redu in proti ideološki mistifikaciji, ki ga vzdržuje« (Žižek, 2010: xv). Ena njegovih zadnjih knjig nosi naslov *Kot tat sredi noči* (2018), kar je neposredno sklicevanje na Pavlovo *Prvo pismo Tesaloničanom*, ki ga uporabi kot metaforo za to, kako misliti konec kapitalizma, kot ga poznamo, to je tehnološko-znanstveni napredek, vsesplošno avtomatizacijo, virtualizacijo, spektralizacijo in (finančno) spekulacijo na eni ter radikalno preobrazbo na drugi strani.

Med razlogi zatekanja k Pavlu je zagotovo dejstvo, da so njegova pisma po naravi eshatološka. Kot del zgodnje krščanske skupnosti je sv. Pavel pričakoval skorajšnji konec časa in ta konec je tematiziral ob značilni »eshatološki indiferentnosti« (Agamben, 2008: 35). Ob tem je značilno tudi to, da je bil Pavel spreobrnjenec in »veliki cerkveni *trouble-maker*« (Kocijančič, 2008: 226), ki je pridigal revolucionarne, subverzivne in antidogmatične načine za prestop iz poti mesa v pot duha, iz zemeljskega v nebeško kraljestvo in iz poslušnosti tuzemskemu zakonu v izničenje vsakršnega zakona v veri. Sv. Pavel je tako za del sodobne politične filozofije postal paradigma upornega subjekta in invokacije

revolucionarne emancipatorne politike (Žižek), egalitarnega univerzalizma (Badiou), konstrukcije kontramoči v mesijanskem (Agamben, Taubes), šibke mesijanske moči (Benjamin) ter svete vojne proti antikristu (Dugin).

a) mesijanski čas (Agamben, Taubes, Benjamin)

V knjigi *Čas, ki ostaja: komentar k pismu Rimljanom* se Agamben posveča poglobljeni analizi Pavlovega *Pisma Rimljanom*, saj v njem vidi ključ za utemeljitev nove politike. Prvzaprav se analitično posveča vsem pomenom prvih desetih besed pisma (*Rim 1, 1-2*), »Pavel, služabnik Kristusa Jezusa, poklican za apostola, odbran za Božji evangelijski«, z namenom, »da Pavlovim *Pismom* poverni status temeljnega mesijanskega besedila Zahoda« (Agamben, 2008: 15).¹⁰

Na podlagi Pavlovega *Prvega pisma Korinčanom* (7, 29-31): »29 To pa rečem, bratje, da je odmerjeni čas kratek. Odslej naj bodo tisti, ki imajo žene, kakor da jih ne bi imeli, 30 tisti, ki jočejo, kakor da ne bi jokali, tisti, ki se veselijo, kakor da se ne bi veselili, tisti, ki kupujejo, kakor da ne bi nič imeli, 31 in tisti, ki ta svet uporabljajo, kakor da ga ne bi izrabljali, kajti podoba tega sveta mineva.«, utemeljuje Agamben koncepcijo, da je Pavlov mesijanski čas, »čas zdajšnjosti« (*ho nún kairós*), paradigma zgodovinskega časa, to je današnjega časa konca (Agamben, 2008: 17).

Kot pojasni, mesijanski čas ni niti kronološki čas (*chrónos*), niti apokaliptični čas (*éschaton*) oz. konec časa, kjer čas preide v večnost, temveč je kratek čas med njima, ko nastane radikalno skrajšanje, skrčenje, pospešek časa. Ker je Pavel apostol in ne prerok, ni usmerjen v prihodnost ampak v sedanjost, v »mesijanski zdaj« (Agamben, 2008: 75), ki producira »mesijanski koncept ostanka« (ibid.). »Tisto, kar apostola zanima, ni zadnji dan, ni trenutek, v katerem se čas konča, ampak čas, ki se skrči in se začneja iztekati (*ho kairòs synestalménos estín: 1 Kor 7, 29*) – ali, če hočete, čas, ki ostaja med časom in njegovim koncem« (ibid.: 79). Mesijanski čas je operativni čas, torej preostali čas in za Pavla edini realni čas, oziroma »čas, ki ga čas potrebuje, da se izteče« (ibid.: 85). Iz tega mesijanskega časa Agamben skonstruira koncept »časa, ki nam ostaja« (ibid.) in v katerem lahko delujemo.

10 Knjiga je strukturirana kot komentar *ad litteram* Pavlovih prvih desetih besed *Pisma Rimljanom*. Ker gre za šestdnevno serijo predavanj, so te besede razdeljene v šest sklopov: *Paulos doulos christou Iesou I Kletos I Aphorismenos I Aposlotolos I Eis euaggelion theou I (Eis euaggelion theou)*. Agamben postavi drzno hipotezo, da je vsaka beseda uvodnega nagovora – *incipita* – povzetek celotnega besedila in da bomo, če bomo razumeli *incipit*, razumeli vse besedilo, saj da je *povzetek* prvzaprav temeljni pojem mesijanskega besednjaka. Navedke iz Biblije navajam po Slovenskem standardnem prevodu *Svetega pisma* (1998), vendar Agamben nekatere dele Biblije prevaja po svoje, in temu je sledil tudi slovenski prevod *Časa, ki ostaja*.

Ker smo za Agambena pravzaprav mi sami tisti, ki smo mesijanski čas – »čas mesijanske inverzije« (ibid.), lahko naše delovanje izhaja le iz razumevanja mesijanske poklicanosti (klêsis): »Vsak naj ostane v tistem stanu, v katerem je bil poklican« (1 Kor 7, 20), ki razveljavi vsako identiteto (Agamben, 2008: 42). Mesijansko loči lastno ime od njegovega nosilca (ibid.: 25) in opredeljuje katero koli identiteto za pomembno, *kot da ne* bi bila ta, temveč katera koli druga identiteta. »Kot (da) ne« (*hos mê*) je, kot zatrdi Agamben, »najpomembnejši tehnični termin Pavlovega besednjaka« (ibid.: 23–39). »Mesijansko življenje pomeni živeti v obliki 'kot (da) ne', v ukitvi vsake identitete, vsakega pravnega in socialnega statusa. Agambena zanimajo strategije družbene subverzije, delujoče brez utopije, ki bi zavezovale k delovanju 'kot da je' (v čemer se seveda vidi kriza postmarksistične utemeljitve politične akcije). Življenje 'v mesijanskem' ni resentment do sveta, ampak svoboda od njega« (Kocijančič, 2008: 255). Politično delovanje je za Agambena tako mogoče skonstruirati edino z zavedanjem, da smo v mesijanskem času, ki se izteka, in z odločnostjo, da je treba delovati zdaj. Subjekt, ki se želi izmakniti biopolitiki, mora uničiti sistem tako, da ga ne nadomesti, in to je Agambenova »šibka revolucionarna politika« (ibid.: 255).

Agambenov koncept mesijanskega časa kot »časa, ki ostaja« je navdihnil Jacob Taubes, kateremu knjigo tudi posveča.¹¹ Predvsem se mu zdi pomembno, da je Taubes videl v Pavlu pravega predstavnika mesijanizma, iz katerega ga je kasnejša krščanska tradicija poskušala iztrgati. »Pavlova apokaliptično-eschatološka izpoved vere pokaže, da 'vera v Boga' ni le grška, temveč je središče mesijanske logike« (Taubes, 2008: 23). Še več, kot zgodovinar religije na podlagi paralele Mojzes-Pavel postavi tezo, »da izhodišče krščanstva pravzaprav ni v Jezusu, temveč v Pavlu« (ibid.: 77). Tudi Taubes je eschatološki mislec: »Kot apokaliptik, si lahko zamislim, da svet mora propasti. Nimam upanja v svet, kakršen je« (ibid.: 187). K teološkemu gradivu sv. Pavla pristopa znanstveno-analitično, saj ga zanima predvsem to, kakšen

11 Rabijev sin in tudi sam rabi, sociolog religije in filozof, predavatelj na Svobodni univerzi v Berlinu, je leta 1987 malo pred koncem svojega življenja, v zadnjem stadiju raka, imel sklop predavanj o »Pavlovi politični teologiji« na Protestantškem inštitutu za interdisciplinarna raziskovanja v Heidelbergu. Na podlagi transkriptov štiridnevnega seminarja je nastala istoimenska knjiga. Uvodoma Taubes pove: »Ko sem se strinjal, da pridem, nisem imel pojma, da se čas *tako* izteka. Mislim sem, da se izteka bolj apokaliptično; nisem vedel, da se izteka tako osebno, namreč v obliki neozdravljive bolezni« (Taubes, 2008: 13). Taubesova misel se je izoblikovala pod velikim vplivom njegovega profesorja G. Sholema, v Nemčiji rojenega izraelskega filozofa in zgodovinarja, ki se je ukvarjal z židovskim mysticizmom, in (tudi po lastnem priznanju) C. Schmitta, ki ga poimenuje »apokaliptik kontrarevolucije« (Taubes, 2008: 129) in s katerim se je tudi osebno srečal leta 1978.

politični potencial se skriva v religioznem simbolizmu. »Ne razmišljam teološko. Preizprašujem politične potenciale v teoloških metaforah, tako kot Schmitt preizprašuje teološke potenciale v pravnih pojmih« (ibid.: 128).

Taubesova najpomembnejša teza je, da *Pismo Rimljanom* vsebuje subverzivno politično teologijo oz. da je »politična objava vojne cesarjem« (ibid.: 38). Pavel je zanj revolucionarni univerzalist, saj s svojim oznanjanjem Križanega, ki odpravlja zakon (*nómos*), meče rokavico v obraz dominantni judovsko-rimsko-helenistični teologiji vladajočega razreda. Pavlov univerzalizem – Taubes poudari, da je ena ključnih besed Pavlovih pisem »vse« (*pás, pánta*) – subverzivno odpravlja legitimnost slehernega reda, tako imperialnega (rimskega), teokratskega (judovskega) kot filozofskega (grškega), in odrešitev utemelji na milosti in ne na zakonu. Pavlov politični genij, tako Taubes, razkrije dejstvo, da je pismo poslal ravno v središče rimskega imperija, ki je zedinjalo religijo in moč, ter tako ne gre le za gesto upora, temveč tudi za poskus vzpostavitve učinkovite kontramoci.

Izhodišče Taubesove »negativne politične teologije« (Kocijančič, 2008: 239) je »marksoidni mesijanski nihilizem« (ibid.), ki stavi na revolucionarno družbeno delovanje in se opira predvsem na W. Benjamina. Kot izpostavi Agamben (Agamben, 2008: 160), je bil Taubes edini, ki je poudaril vpliv, ki ga je sv. Pavel imel na Benjamina in na njegovo zelo posebno in originalno »dialektično teologijo« (Taubes, 2008: 140). Čeprav je bil marksist, je njegova politična misel globoko prežeta s teološkimi motivi. Kot je v pismih izpostavil tudi Taubesov učitelj in Benjaminov vseživljenjski prijatelj G. Scholem, je bil Benjamin vse svoje življenje razpet med svetim in profanim, metafizičnim in materialnim, mesijanskim in dialektičnim, oz. še več, da so Benjaminove najpomembnejše ideje izhajale iz njegovega zanimanja za teološka vprašanja, medtem ko jih je njegov samosvoj materializem le medel.¹²

Svoje mesijansko pojmovanje zgodovine pokaže Benjamin že v prvem stavku *Teološko-političnega fragmenta*: »Šele mesija sam dovrši vse historično

12 Gershom Scholem je knjigo *Poglavitni tokovi židovske mistike* iz leta 1938 posvetil prav Benjaminu: »V spomin na Walterja Benjamina (1892–1940), prijatelja, čigar genij je zaobjemal globino metafizika, uvid kritika in znanje modreca«. Po prvi zbirki esejev W. Benjamina v angleščini z naslovom *Illuminations* iz leta 1968, ki jih je zbrala in uredila Benjaminova tesna prijateljica H. Arendt, je sledila zbirka *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910–1940*, ki sta jo leta 1994 souredila G. Scholem in T. W. Adorno. Velik vpliv mistike na Benjaminovo misel je sprožil svojevrstno kontroverzo med ortodoksnimi marksisti. Benjamin je (po njegovih lastnih besedah) ravno tako navdihoval C. Schmitt, še posebej njegov koncept decizionizma. Leta 1930 mu je napisal in odposlal pismo, na katerega mu Schmitt, kolikor je znano, ni nikoli odpisal, čeprav je Benjamin izrazil globoko spoštovanje do njegovega dela.

dogajanje, in sicer v smislu, da sam šele odreši, dovrši, ustvari njegovo navezavo na mesijansko. Zato se nič historičnega ne more samo iz sebe nanašati na mesijansko« (Benjamin, 2006: 61). Že tukaj je opaziti njegovo globoko apokaliptično razumevanje svetovne politike, ki jo razume kot nihilizem.

Tako Taubes kot kasneje Agamben poudarjata, da je Benjaminovo »šibko mesijansko moč« iz druge *Zgodovinsko-filozofske teze* navdihnilo Pavlovo *Drugo Pismo Korinčanom*. Teza se glasi:

»Preteklost piše skrivni seznam, s katerim opozarja na odrešenje. Ali se nas torej ne dotika sapa, ki je pihala poprejšnjim? Ali ni v glasovih, ki jih slišimo, odmev danes že onemelih? Ali ženske, ki jih snubimo, nimajo sester, ki jih niso več poznale? Če je tako, potem obstaja skriven dogovor med preteklimi in našimi rodovi. Potem so nas na Zemlji pričakovali. Potem nam je kot vsakemu rodu, ki je bil pred nami, dana *šibka* mesijanska moč, na katero računa preteklost. Tega pričakovanja ni mogoče kar tako zavreči. Historični materialist to ve« (Benjamin, 1998: 216).

Drugo Pismo Korinčanom (12, 8-10) se glasi: »8 Trikrat sem prosil Gospoda, da bi ga umaknil od mene, 9 a mi je rekel: 'Dovolj ti je moja milost. Moč se dopolnjuje v slabotnosti.' Zato se bom zelo rad ponašal s svojimi slabotnostmi, da bi se v meni utaborila Kristusova moč. 10 Vesel sem torej slabotnosti, žalitev, potreb, preganjanj in stisk za Kristusa. Kajti močan sem tedaj, ko sem slaboten.«

Šele s tem predznanjem je mogoče natančno razumeti njegovo slovito deveto izmed *Zgodovinsko-filozofskih tez*, ki se glasi: »Ena izmed Kleejevih slik se imenuje *Angelus Novus*. Na njej je upodobljen angel, ki se namerava – tako je videti – odmakniti od nečesa, v kar strmi. Njegove oči so razširjene, usta odprta in peruti razpete. Tak mora biti videti angel zgodovine. Njegovo obličje je obrnjeno v preteklost. Kjer se pred *nami* kaže veriga dogodkov, tam vidi *on* eno samo katastrofo, ki nepretrgano kopiči ruševine na ruševine in mu jih luča pred noge. Gotovo bi rad zastal, obudil mrtve in razbito zložil skupaj. Toda iz raja veje vihar, ki se je ujel v njegove peruti in je tako močan, da jih ne more več zložiti. Ta vihar ga nezadržno žene v prihodnost, ki ji obrača hrbet, medtem ko kup razvalin pred njim raste v nebo. *Ta* vihar je tisto, čemur pravimo napredek« (Benjamin, 1998: 219).

V tem poznem spisu, ki je »neke vrste testamentarni povzetek njegovega mesijanskega pojmovanja zgodovine« (Agamben, 2008: 161), Benjamin kot eden prvih marksističnih mislecev postavi pod vprašaj materialistično idejo napredka oziroma poveže idejo napredka s pojmom konca zgodovine.

Teze pomenijo zadnje dramatično soočenje Benjaminove teološke metafizike in njegovega historičnega materializma in predpostavljajo, da se materializem iz teologije lahko nauči, da je ideja zgodovinskega napredka utvara. Benjaminovo mesijansko pojmovanje časa, navdihnjeno s Pavlom (Agamben, 2008: 163), se pokaže kot kritika zgodovinskega napredka v imenu nedoločenega apokaliptičnega mesijanizma.

Zaključek *Tez* tako ne pušča nobenih dvomov, da se mora materializem zdaj z »meniško disciplino« (Benjamin, 1998: 225) umakniti iz vere v progresivni zgodovinski kontinuum (»bordel historizma«, *ibid.*) in jo nadomestiti s pojmovanjem zgodovine, ki je bližje konceptu tradicionalnega judovstva, saj ohranja »šibko mesijansko upanje« (*ibid.*), da je »vsaka sekunda ozka vratca, skozi katera utegne stopiti Mesija« (*ibid.*). Kot je kasneje pripomnil Scholem, od zgodovinskega materializma v tem hermetičnem besedilu ni ostalo nič drugega kot izraz sam.

b) *katéchon* (Schmitt, Agamben, Dugin)

Ta znameniti, a skrivnostni pojem se pojavi v *Drugem Pismu Tesalončanom* (2, 1-12):

»1 Kar pa zadeva prihod našega Gospoda Jezusa Kristusa in našo združitev z njim, vas prosimo, bratje, 2 da se ne pustite takoj zbegati v umu in vznemiriti ne po kakšnem duhu ne od besede ne od kakega pisma, kakor da je to od nas, češ da je Gospodov dan že nastopil. 3 Naj vas nihče ne vara na kakršen koli način. Kajti prej mora priti odpad in se razodeti človek nepostavnosti, sin pogube. 4 Ta se bo uprl in se povzdignil nad vse, kar se imenuje Bog ali uživa Božje čaščenje, tako da se bo celo usedel v Božje svetišče in se razkazoval, da je Bog. 5 Se ne spominjate, da sem vam pravil te reči, ko sem bil še pri vas? 6 Veste pa tudi, *kaj ga zdaj zadržuje*, da se ne more razodeti pred časom. 7 Skrivnost nepostavnosti je namreč že na delu; treba je samo, da se umakne *on, ki zadržuje* (poudarila L. Z.). 8 In tedaj se bo razodel nepostavnež, ki ga bo Gospod Jezus usmrtil z dihom svojih ust in ga uničil z veličastjem svojega prihoda. 9 Nepostavnežev prihod bo v skladu s satanovim delovanjem in se bo kazal z vso močjo, z znamenji in lažnimi čudeži. 10 Z vsakovrstnim krivičnim zapeljevanjem se bo predstavljal tistim, ki gredo v pogubo, ker niso sprejeli ljubezni do resnice, da bi bili rešeni. 11 Zato jim Bog pošilja delovanje blodnjave, da verjamejo láži: 12 tako bodo obsojeni vsi, ki niso verjeli resnici, temveč so pritrjevali krivičnosti.«

Kot *nekaj*, kar zadržuje, oz. *nekdo*, ki zadržuje prihod nepostavneža (*ánomos*, iz stare grščine, nezakoniti/o, tudi brezbožnik oz. antikrist), to je odlaša apokalipso in konec zgodovine (*éschaton*), a obenem zadržuje tudi prihod Kristusa, je skrivnostni pojem *katéchon* predmet širše filozofsko-teološke diskusije. Prvi ta pojem omeni C. Schmitt v knjigi *Nomos zemlje* (Schmitt, 2006) in pod *katéchonom* razume »zaviralno silo«, ki je lahko krščanski imperij, rimsko cesarstvo, država ali vsaka druga zakonita posvetna oblast oz. sila, ki je zmožna zadržati konec sveta. Za Schmitta je ta sila sama bistvo zgodovine in zanima ga, kako teološki pojem *katéchon* prenesti v pravo in ustavo države, tako da to postane sila, ki ustavlja zlo. To je tudi tisto, kar ga je vodilo v nacizem.¹³

V prvem pomembnejšem obravnavanju pojma, v delu *Čas, ki ostaja*, Agamben sicer prevzame Schmittovo pojmovanje *katéchona* kot oblasti, vendar se v kontekstu Pavlove mesijanske politike, ki gre onkraj zakona, napoti predvsem v sopostavljanje pojmov *katéchon* in *ánomos*. »Potemtakem je *katéchon* moč – Rimsko cesarstvo, a tudi vsaka zakonita oblast –, ki pride navzkriž s *katárgesis* in jo prikriva, je stanje odsotnosti postave, ki je značilnost mesijanskega in k čemur teži; v tem smislu zadržuje razodetje 'skrivnosti *anomíe*'. Posledica razkritja te skrivnosti je, da se pokazeta nedejavnost postave in substancialna nezakonitost vsake moči v mesijanskem času. Torej je mogoče, da *katéchon* in *ánomos* (v nasprotju z Janezom Pavel nikoli ne govori o *antíchristos*) nista različni figuri, ampak označujeta eno samo silo pred končnim razkritjem in po njem. Posvetna oblast – Rimsko cesarstvo ali katero drugo – je videz, ki zakriva substancialno anomijo mesijanskega časa« (Agamben, 2008: 130). Agamben kombinira misli Benjamina iz *Kritike nasilja* in Schmitta iz *Politične teologije* in sklene, da je v tem oziru danes postala osrednji problem pravzaprav sodobna država sama, pri tem pa meri predvsem na liberalno demokratično državo. Konec države in konec zgodovine tako pri Agambenu sovpadata v dokončnem spopadu.

Agamben pojem ponovno vpelje v knjigi *Misterij zla*, v kateri sopostavi dve pismi, odstopno pismo papeža Benedikta XVI. iz leta 2013 in *Pavlovo Drugo Pismo Tesalončanom*. Osrednja ideja je popolna korupcija cerkve, ki jo Agamben interpretativno poveže s pojmom »misterija krivice« (*mysterium iniquitatis*) iz Pavlovega pisma. Trdi, da je odstop papeža Benedikta

13 Razdelek o *katéchonu*, sploh pa primerjavo razumevanja in uporabe pojma pri Agambenu in Duginu povzemam po Kurelić (2023), ki prinaša obsežno in poglobljeno analizo uporabe tega pojma v kontekstu politološke analize današnjega trenutka (konca).

XVI. teološka gesta duhovne moči, ki omogoča razkritje skorumpiranosti in izprijenosti cerkve, ki je v današnjem času izgubila vsako legitimnost. Skozi ta uvid oblikuje zaključek, da mora biti resnično politično delovanje skonstruirano kot ultimativno eshatološko, kot zavest o tem, da se svet, v katerem živimo, približuje svojemu koncu. Eshatologija, premišljanje konca, se mora povezati z ekleziologijo, premišljanjem vloge cerkve, da bi nam zavest o popolni pokvarjenosti in mogočem koncu civilizacije odprla horizont mesijanskega časa. Na ta način Agamben znova pozove k uničevanju dominantne politično-ekonomske ureditve Zahoda.

Privlačnost različnih razlag pojma *katéchon* leži ravno v dejstvu, da so možne različne interpretacije in da ni nujno, da je to nekaj dobrega. *Katéchon* je lahko tudi zlo, ki se uspešno zoperstavlja zlu. Za tiste, ki so v to pripravljene verjeti, bi taka sila, ki odlaša konec sveta, lahko predstavljala različne vrste oblasti – recimo nacistično Nemčijo, kot je mislil Schmitt. Ali Združene države Amerike, kakor verjamejo ameriški desničarji in konservativci. Ali Putinovo Rusijo, kakor misli vse več evropskih desničarjev in tudi (radikalnih) levičarjev. Najbolj znan med njimi je Aleksander Dugin, »najnevarnejši filozof na svetu« (Ratner, 2016). Globalno prepoznavnost je na žalost dobil kot eden najglasnejših zagovornikov totalne vojne v Ukrajini, pred kratkim pa tudi zaradi umora njegove hčerke Darije Dugine v atentatu, katerega tarča je bil nemara prav on.

V obsežni knjigi *Temelji geopolitike* (Dugin, 2017), ki jo piše v istem obdobju, v katerem nastajajo najpomembnejša apokaliptična Agambenova in Žižkova dela, prikazuje zgodovino geopolitike od izvornih paradigmatičnih tekstov do nedavnih strateških študij in opredeli Rusijo kot svetovnozgodovinski civilizacijski fenomen, od katerega je odvisna usoda celotnega človeštva.¹⁴ Iz predpostavke, da je ruski narod dedič posebne civilizacije, katere podlaga je pravoslavlje, temelječe na resnici, duhu in pravici, oblikuje poziv k duhovni, intelektualni in etični enotnosti cerkve in politične skupnosti, to je ruske države, ki bi morala postati Imperij. Pojem *katéchon* zasede osrednjo vlogo v poglavju »Geopolitika pravoslavja«, s katerim se začne šesti tematski razdelek knjige z naslovom »Evrazijska analiza«. V njem postavi Moskvo kot Tretji Rim, Rusijo pa kot dedinjo Bizantinskega cesarstva in kot silo, ki preprečuje globalno ekspanzijo tako katolištva kot tudi liberalizma, ki

14 Oziroma, kot izpostavi Kurelić: »Torej po njihovi oceni, ne glede na to, s kakšnim načinom razmišljanja so do nje prišli, svetovna ureditev po hladni vojni, kakor koli jo imenujejo, ne zagotavlja preživetja človeške rase. Že samo dejstvo, da trije filozofi, ki bi se komaj v čem lahko strinjali, razumejo osnovno svetovno politično-ekonomsko konstelacijo kot apokaliptično, vzbuja skrb« (Kurelić, 2023: 193).

dominirata z atlantsko civilizacijo. Unipolarnosti imperija zla se v Duginovi naraciji v dobrobit celotnega človeštva in ideje multipolarnosti lahko zoperstavi le ruski pravoslavni imperij, mišljen kot *katéchon*.

Dvanajst let pozneje, v svoji politično-filozofsko najpomembnejši knjigi *Četrta politična teorija* (Dugin, 2012), predstavlja teorijo, ki nastaja na pogorišču liberalizma kot edine preživle ideologije današnjega časa. Kot pojasni, je bilo 20. stoletje stoletje ideologij, izpeljanih iz treh političnih teorij. Prva in najdaljša je liberalna teorija, ki se ponaša z idejami razsvetljenstva, individualizma in osebne svobode. Druga je komunizem, ki nastaja kot reakcija na buržoazno-kapitalistični sistem liberalizma. Tudi on trdi, da je dedič razsvetljenstva, ideološka podlaga mu je kolektivizem in razred. Fašizem pa je tretja in najmlajša politična teorija, v nasprotju s prejšnjima dvema se obrača k tradicionalni družbi. Tudi on nastaja kot kritika liberalizma in buržoazno individualističnega reda ter v središče postavlja teorijo države (italijanski fašizem) oz. raso (nemški nacizem).

Kot najstarejši je liberalizem edina teorija, ki je preživela. Fašizem je bil uničen v vojni, v kateri sta se prva in druga teorija združili v antifašistični koaliciji, komunizem pa je bil poražen v hladni vojni, ki je sledila. Svetovnozgodovinska situacija, v kateri živimo, je po Duginu potencialno katastrofalna, saj je globalizacija izenačena z vzpostavitvijo planetarne dominacije liberalne demokracije in kapitalizma. Dokler je liberalna teorija branila svobodo posameznika pred fašističnimi in komunističnimi režimi, ni bila totalitarna, vendar je to postala v trenutku, ko je kot edina preživela ideologija dvajsetega stoletja poskušala vsiliti svoje vrednote kot edine pravilne po vsem svetu, neliberalce pa razglasiti za fašiste in fundamentaliste. Za Dugina je to nova oblika totalitarizma.

»Na tej stopnji liberalizem *preneha* biti prva politična teorija in postane edina *politična praksa*. Prihaja Fukuyamov 'konec zgodovine', ekonomija v obliki globalnega kapitalističnega trga nadomešča politiko, države in narodi razpadajo v talilnem loncu svetovne globalizacije. Po zmagoslavju liberalizem izgine in se spremeni v novo entiteto – postliberalizem. Nima več politične razsežnosti; ne predstavlja več svobodne izbire, temveč postane nekakšna zgodovinsko deterministična 'usoda'. Od tod izvira teza postindustrijske družbe: 'Ekonomija je usoda'« (Dugin, 2012: 12).

Duginova četrta politična teorija je antiliberalna, njen temeljni cilj je odpor globalizacijskemu vsiljevanju zahodne civilizacije vsemu svetu.

Integracija v globalno družbo bi za Rusijo pomenila izgubo lastne identitete, sprejemanje globalizacije pa bi pomenilo propad Ruske civilizacije.¹⁵ Zgodovinska usoda ruskega naroda je tako boj proti unipolarnemu svetu, v središču katerega so ZDA, to je širjenju ameriških vrednot kot univerzalnih. Globalizacija, postliberalizem in postindustrijska družba morajo biti prepoznani kot kraljestvo Antikrista. »Ruska civilizacija je tako ne le *kathéchon* pred širitvijo zla Antikrista po vsej Zemlji, temveč tudi center za ustvarjanje planetarne koalicije za boj proti izvoru globalnega satanizma ZDA« (Kurelič, 2023: 190).

c) *univerzalna singularnost (Badiou)*

Tudi za Badiouja predstavlja Sv. Pavel osrednjo figuro politično-teološke filozofije.¹⁶ V svoji istoimenski knjigi se fokusira na del iz Pavlovega *Pisma Galačanom* (3, 28) ki se glasi: »Ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske: kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu«. Iz te Pavlove izjave razvije Badiou filozofski temelj univerzalne singularnosti. Zanj je Pavel, ki »raziskuje, kateri zakon lahko strukturira subjekt, ki je brez vsake identitete in ki visi na nekem dogodku, katerega edini 'dokaz' je ravno to, da ga nek subjekt deklarira« (Badiou, 1998: 8), simbol utemeljitelja univerzalizma. »Ta paradoksalna zveza med subjektom brez identitete in zakonom brez opore, ki jo razglasi Pavel, v zgodovini utemelji možnost

15 Prim. zelo pomemben tekst (Maçães, 2020), ki odpira vprašanje odnosa med nacionalno državo kot zahodnim konstruktom in konceptom civilizacije, značilnim za vzhod. »Prvič, zahodne vrednote so se mnogim ljudem, ki živijo v Aziji ali Afriki, zdele le ena izmed mnogih alternativ. Obljuba, da je v liberalni družbi mogoče ohraniti tradicionalne načine življenja, je bila usodna domišljavost. Če bi Turčija, Kitajska ali Rusija uvozile celoten niz zahodnih vrednot in pravil, bi njihove družbe kmalu postale replike Zahoda in izgubile svojo kulturno neodvisnost. Medtem ko je bil ta proces viden kot nujna cena za modernizacijo, je kulturna asimilacija ohranila svoj prestiž. Toda v zadnjem času se krepijo dvomi o tem, ali je res treba posnemati zahodne narode, da bi pridobili vse prednosti sodobne družbe. Obstaja še druga težava: zahodne vrednote in norme je bilo vedno treba razlagati in uveljavljati, najmočnejše države na Zahodu pa so si to nalogo vedno privajale.« Oziroma, kot pokaže Kurelič (prim. 2012) v besedilu, v katerem analizira film Apokalipsa zdaj, vojni spopadi med kulturami in civilizacijami lahko odprejo horizont, v katerem deluje radikalno zlo (v arendtovskem pomenu).

16 Oziroma kot drugje zapiše: »V svojih delih rad uporabljam velike metafore s področja religije: čudež, milost, odrešenje, povečano telo, spreobrnitev itn. Na podlagi tega so nekateri sklepali, da je moja filozofija zamaskirano krščanstvo. Knjigi o svetem Pavlu [...] ni uspelo spremeniti tega mnenja. V celoti gledano sem raje revolucionarni ateist, ki se skriva pod religioznim jezikom, kakor pa zahodni 'demokrat', ki pod krinko laičnega feminista preganja musliman(k)e« (Badiou, 2012: 153).

univerzalnega oznanjevanja« (ibid.). Iz Pavlovega pisma namreč sledi, da ni pomembna identiteta, temveč zvestoba procesu resnice, ki temelji na veri in ne na zakonu; singularni dogodek pa individuume ne glede na njihovo raso, spol, družbeni razred [...] ali kakršno koli drugo identiteto univerzalno interpelira v subjekte. Zvestoba dogodku kot stanje odsotnosti zakona je značilnost mesijanskega, kar še posebej poudari Agamben, omogoči delovanje po milosti in se upira vsakršni avtoriteti. Zakon predpostavlja neko razliko, milost pa je translegalna, je nasprotje zakona in pride, ne da bi bila dolžna (priti).

Badiou izpostavi (ne brez Taubesovega vpliva, čeprav tega eksplicitno ne navaja), da nam Pavel kot antifilozof in apostol pokaže, da subjekt procesa resnice nastane v zavrnitvi vsakega *nomosa*, tako judovskega zakona kot grške modrosti/filozofije in ostane zvest dogodku. Zakon je načelo smrti, deklariranje dogodka je načelo življenja.

»Pavlov projekt je pokazati, da univerzalna logika odrešenja ne more shajati z nobenim zakonom, ne tistim, ki povezuje mišljenje s kozmosom, ne tistim, ki ureja učinke neke izjemne izvoljenosti. Nemogoče je, da bi bila izhodiščna točka neko Vse, prav tako nemogoče pa je tudi, da bi bila to izjema Vsemu. Ustrezati ne moreta ne totaliteta ne znamenje. Izhajati je treba iz dogodka kot takega, ki je akozmičen in ilegalen, se ne integrira v nobeno totaliteto in ni znamenje ničesar. Če pa izhajamo iz dogodka, to ne da nobenega zakona, nobene oblike gospostva, ne tiste modreca ne tiste preroka« (ibid.: 45).

Tako grški kot judovski diskurz sta diskurz Očeta in zato oba fiksirata skupnost v neki formi pokorščine zakonu (Kozmosu, Imperiju, Bogu). Možnost univerzalnega, osvobojenega vsakega partikularizma, ima le tisto, kar nastopi kot diskurz Sina. Krščanski »diagonalni« diskurz mora biti v enaki razdalji tako do judovskega preroštva (preroškega gospostva) kot do grškega *logosa* (filozofskega gospostva); tako se lahko dovrši v nekakšnem propadu figure Gospodarja – tako tiste, ki jo avtorizira kozmos (grški gospodar modrosti), kot tiste, ki jo avtorizira moč izjeme (judovski gospodar črk in znamenj). Prava politična figura zato ni niti preroška niti filozofska, ampak antifilozofska in apostolska, zatrdi Badiou.

»Njegovo, strogo vzeto, revolucionarno prepričanje je v tem, da je *znamenje Enega 'za vse' ali 'brez izjeme'*. Da obstaja en sam Bog, moramo razumeti ne kot filozofsko spekulacijo o substanci ali vrhovnemu bitju, temveč izhajajoč iz strukture naslavljanja. Eno je tisto, kar v subjekte, na katere se

nanaša, ne vpiše nobene razlike. Maksima univerzalnosti, kadar je njena korenina dogodkovna, je sledeča: Eno obstaja le, v kolikor je za vse. Mono-teizem je mogoče razumeti zgolj ob upoštevanju celotnega človeštva. Če ni naslovljeno na vse, se Eno razkroji in umakne« (ibid.: 79).

Po Badiouju se koncu lahko izognemo le, če sprejmemo možnost univerzalne interpelacije, ki jo pridiga Pavel, ki se je izgubila v dveh dominantnih režimih sodobnega časa: na eni strani v kontinuiranem širjenju avtomatizmov kapitala in abstraktne homogenizacije, ki sta dovršena, izdelana kot svetovni trg, kjer velja enakost kapitala in številka in ne ljudi, na drugi pa v procesu fragmentiranja na zaprte identitete, ki ga spremljata multikulturalistična ideologija ter relativizem. Tako kapitalo-parlamentarizem na eni, kot identitetne in komunitarne »politike priznanja« na drugi strani so antipolitični in onemogočajo uresničenje potenciala ljudi kot »neštevne neskončnosti« (Badiou, 1998: 15). Prav tako onemogočajo proizvodnjo resnice, katere pogoji so za Badiouja znanost, umetnost, ljubezen in politika.

»Sodobni svet je tako dvojno sovražen procesom resnice. Simptom te sovražnosti se oblikuje prek nominalnih prekrivanj: tja, kjer bi se moralo nahajati ime nekega postopka resnice, pride drugo ime, ki ga potlači. Ime kultura zabriše ime umetnost. Beseda tehnika zabriše besedo znanost. Beseda upravljanje zabriše besedo politika. Beseda seksualnost zabriše ljubezen. Sistem: kultura-tehnika-upravljanje-seksualnost, katerega velika prednost je, da je homogen trgu, in katerega vsi člani označujejo neko rubriko trgovske prezentacije, je moderno nominalno prekritje sistema umetnost-znanost-politika-ljubezen, ki topološko identificira postopke resnice« (ibid.).

Sklep: najti šibko mesijansko moč v sebi

Ne glede na medsebojne ideološke, politične in filozofske razlike se nekaj najpomembnejših sodobnih radikalnih političnih filozofov strinja, da živimo v specifičnem času konca in da mora biti politično delovanje skonstruirano eshatološko, kot zavest o tem, da se svet, v katerem živimo, približuje svojemu koncu. Omenjeni se prav tako strinjajo, da je stanje konca neposredno povezano z globalno prevlado kapitalizma kot agresivnega produkcijskega načina, ki se vsiljuje ne le kot najboljši, temveč tudi kot edini možni produkcijski način. Ideja »there is no alternative«, ni alternative kapitalizmu, je pripeljala do distopije, v kateri živimo danes. Z globaliziranjem kapitalizma

pa je tudi občutek strahu, tesnobe in negotovosti postal globalen. Nezmožnost zamisliti si izhod, prihodnost in nadaljevanje je postala univerzalizirana stalnica današnjega časa. Rek, »Danes si je lažje predstavljati konec sveta kot konec kapitalizma«, razkrije skrb vzbujajoče dejstvo, da kot človeštvo nismo zmožni izumiti pravičnejšega ekonomskega sistema, čeprav nas obstoječi pelje v kolektivni propad. To je zaskrbljujoče samo po sebi in bi nam moralo dati misliti.

Ker se omenjeni teoretiki strinjajo tudi, da je globalizirani kapitalizem uničujoč produkcijski način, ki temelji na ideji nenehne gospodarske rasti, ki je nevzdržna, saj dokončno uničuje naravo, vire in življenje kot takšno, menijo, da boljši svet lahko nastane le na pogorišču kapitalizma. In ker se zavedajo, da je obstoj kapitalizma čvrsto povezan z obstojem današnjega sveta, se v pomanjkanju emancipatornih političnih konceptov zatekajo k teološkim metaforam. Zato si vsi zamišljajo apokalipso kot transformativni dogodek, ki bo pripeljal do uničenja kapitalizma in izuma novega, bolj pravičnega produkcijskega modela. Tako Žižek pledira za novo izumljanje revolucionarnega potenciala leveice, kot nadaljevanje razsvetljskega projekta z jakobinsko-boljševskimi elementi. Badiou zagovarja obujanje Ideje komunizma kot reinvenčijo emancipatorne politike na principih radikalnega egalitarnega univerzalizma. V luči obupa ob moralnem propadu sodobnega sveta Dugin vidi rešitev v fizičnem uničenju Zahoda in nekem novem pravoslavju, ki temelji na tradiciji, suverenizmu in vzhodnih vrednotah. Po Agambenu in Taubesu je politično delovanje mogoče začeti le z zavedanjem, da smo v mesijanskem času, ki se izteka, zato je treba uničiti sistem z učinkovito konstrukcijo kontramoci, ne da bi ga nadomestili. Pri vseh pa je (latentno) prisotna kombinacija Benjaminovih idej, od božanskega nasilja¹⁷ prek kritike ideje napredka do šibke mesijanske moči.

Predstavljene eshatološke teoretizacije nekaterih najbolj radikalnih političnih filozofov nas spodbujajo, da resno premislimo o tem, kako iznajti načine, da izstopimo iz ekonomske logike, ki se je globoko zažrla v vse aspekte življenja: kjer je človek razumljen kot »človeški vir«, kot nosilec vrednosti in generator produktivnosti. Pomagajo nam preizprašati načine za konstrukcijo življenja onkraj blagovne tržne logike, kjer je vse prepuščeno osebni svobodni izbiri posameznika v neskončni ponudbi različnih možnosti. Omogočajo nam, da se vprašamo, ali je mogoča vizija življenja, kjer želja ni reducirana na zahtevo, ki jo uravnava ponudba in povpraševanje na trgu, užitek pa ni skonstruiran kot pravica skrajne individualizacije, ki

17 Prim. poglavje o božanskem nasilju v Žižek (2007).

subjektu dopušča, da zahteva tako rekoč kot eno izmed temeljnih človekovih pravic pravico do svojega posebnega načina uživanja. Ker kapitalizem temelji na izrabljanju strukture želečega subjekta, tako da prezentira kateri koli objekt, ki ga je mogoče dobiti na trgu, kot vzrok želje, je najpomembnejša naloga emancipatorne politike, kot izhaja iz predstavljenih avtorjev, iztrgati resnični užitek iz te ekonomske zanke. Kot to pokaže J. Lacan, je resnični užitek paradigma antivrednosti, antiproduktivnosti, antiprofita; njegova kanonska definicija užitka je: »Užitek je to, kar ne služi ničemur« (Lacan, 1985: 6). Mogoče pa nas le konstrukcija užitka onkraj kapitalistične logike lahko iztrga nihilizmu sedanjega časa.

Na podlagi vsega povedanega se izrisuje, da je eno najpomembnejših političnih vprašanj danes natanko to, kako konceptualizirati novi produkcijski način, ki v nasprotju s kapitalizmom – ki upravlja ekonomijo želje v skladu z nenehno rastjo – promovira, da ne moremo in ne smemo imeti vsega. Nekatero ideje, ki politični emancipatorni potencial mislijo skupaj s teološkimi pojmi odrekanja, samokontrole in požrtvovalnosti, so se že pojavile. To so denimo koncepti odrasti, ki promovirajo etični način proizvodnje, v katerega je všteta omejenost naravnih (in človeških) virov.¹⁸ Takšen način proizvodnje spremlja tudi zavedanje, da nam ni treba zadovoljiti vseh želja, vseh potreb, vseh nagonov. Če na svet gledamo kot na enotnost »živih in dejavnih teles tukaj in zdaj« (Badiou, 2008: 61) in ne kot na enotnost števil, trga in dobička, se nam mogoče lahko odpre odkrivanje istosti v Drugem in drugosti v Istem, kar pomeni preseganje vseh razlik, ki so za emancipacijsko politiko popolnoma irelevantne. To odpira pot za novo emancipatorno pojmovanje politike, ki je onkraj dialektike Drugega in Istega in ki – za razliko od ideje množične (kot zbira, kvantitete) kulture individualnosti, ki temelji na razliki, na ideji Drugega – temelji na ideji, da »obstaja en sam svet« (Badiou, 2008: 53), ki ga soustvarjamo vsi in ki se gradi na ideji skupnosti, kolektivitete (kot kvalitete), na ideji Istosti.

Benjaminova ideja »šibke mesijanske moči«, ki izhaja iz sv. Pavla, tako morda ne pomeni, da potrebujemo novega Mesijo, ki nas bo popeljal do izobilja, temveč da je mesijanska moč v nas samih. Če izhajamo iz dejstva,

18 Teorija odrasti temelji na kritiki koncepta gospodarske rasti (kapitalističnega ali socialističnega) in bruto domačega proizvoda kot poglobitnega merila za uspešnost človeškega razvoja. Je interdisciplinarni (ekonomija, antropologija, ekologija, okoljske vede) pogled, ki trdi, da enotna osredotočenost na rast v smislu denarne vrednosti agregatnih dobrin in storitev in neskončna širitev gospodarstva ni vzdržna in je v nasprotju z omejenostjo materialnih virov na zemlji ter povzroča obsežno ekološko škodo. Namesto tega predlaga teorija kontrolirane rasti osredotočenost na pričakovano življenjsko dobo, zdravje, izobrazbo, dostop do stanovanja in do dela, kot kazalnike blaginje ljudi (glej D'Alisa et al., 2019; Kallis et al., 2022).

da svet ni le kraj človeške eksistence, temveč tudi kraj permanentnega političnega boja, bi morda lahko apokalipso z lastno odločitvijo in angažmajem zadržali le mi sami, mi sami smo lahko *katéchon*, zaviralec konca sveta, kar bi pomenilo našo odločitev za življenje tukaj in zdaj, a tudi odgovornost za to odločitev. Odgovornost za odločitev, da spremenimo ta svet na bolje. Morda bi takšna odločitev lahko vodila v konec krize. In morda je samo od nas in prav od nas odvisno, ali bo konec krize tudi konec sveta ali njegov nov začetek.

Literatura

- Agamben, Giorgio (2008): *Čas, ki ostaja: komentar k Pismu Rimljanom*. Ljubljana: Študentska založba.
- Agamben, Giorgio (2013): *The Mystery of Evil*. Stanford: Stanford University Press.
- Arrighi, Giovanni (2009): *Dolgo dvajseto stoletje: kapitalizem, denar in moč*. Ljubljana: Sophia.
- Badiou, Alain (1998): *Sveti Pavel: Utemeljitev univerzalnosti*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Badiou, Alain (2005): *XX stoletje*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Badiou, Alain (2006): *Pogoji*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Badiou, Alain (2008): *Ime česa je Sarkozy?* Ljubljana: Založba Sophia.
- Badiou, Alain (2012): *Deleuze, brumenje biti; Drugi manifest za filozofijo*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Beck, Ulrich (2009): *Družba tveganja: na poti v neko drugo moderno*. Ljubljana: Krtina.
- Benjamin, Walter (1998): *Izbrani spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Benjamin, Walter (2006): Teološko politični fragment. *Problemi: revija za kulturo in družbena vprašanja*, 44 (5-6): 61–63.
- D'Alisa, Giacomo, Federico Demaria in Giorgos Kallis (2019): *Odrast: besednjak za novo dobo*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Dugin, Aleksandar (2012): *The Fourth Political Theory*. Moskva: Euroasian Movement.
- Dugin, Aleksandar (2017): *Foundations of Geopolitics*. Budimpešta: Arktos Media.
- Fukuyama, Francis (1992): *The End of History and the Last Man*. London: Penguin books.
- Giddens, Anthony (1990): *Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Gignac, Alain (2002): *Taubes, Badiou, Agamben: Reception of Paul by Non-Christian Philosophers Today*. Toronto: SBL.
- Kallis, Giorgos, Susan Paulson, Giacomo D'Alisa in Federico Demaria (2022): *Zagovor odrasti*. Ljubljana: Inštitut za ekologijo in Inštitut Časopis za kritiko znanosti.

- Kant, Immanuel (1937): *Dve razpravi*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kocijančič, Gorazd (2008): O razpotju razlage. V: Giorgio Agamben: *Čas, ki ostaja: komentar k Pismu Rimljanom*, 221–284. Ljubljana: Študentska založba.
- Kurelić, Zoran (2012): Kiša zmija. *Politička misao: časopis za politologiju* 49 (1): 24–40.
- Kurelić, Zoran (2023): Rat protiv liberalnog Antikrista. V: Enes Kulenović (ur.), *Politike polarizacije i kulturni rat u Hrvatskoj*. Zagreb: Fakultet političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu.
- Lacan, Jacques (1985): *Še*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Liotard, Jean-François (2002): *Postmoderno stanje: poročilo o vednosti*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Maçães, Bruno (2020, 15. junij): The Attack Of The Civilization State. *Noema Magazine*. Dostopno prek <https://www.noemamag.com/the-attack-of-the-civilization-state/>, 26. 2. 2024.
- Ratner, Paul (2016, 18. december): The Most Dangerous Philosopher in the World. Big Think. Dostopno prek <https://bigthink.com/the-past/the-dangerous-philosopher-behind-putins-strategy-to-grow-russian-power-at-americas-expense/>, 26. 2. 2024.
- Schmitt, Carl (2005): *Political theology: four chapters on the concept of sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schmitt, Carl (2006): *The nomos of the earth in the international law of the jus publicum Europaeum*. New York: Telos.
- Sveto pismo. Slovenski standardni prevod*. 1998. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Taubes, Jacob (2008): *Pavlova politička teologija*. Reka: Ex libris.
- Virno, Paolo (2019): Fenomen 'dèjà vu' in konec zgodovine. *Problemi: revija za kulturo in družbena vprašanja* 57 (7-8): 85–135.
- Zupančič, Alenka (2019): *Konec*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Žižek, Slavoj (2007): *Nasilje*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Žižek, Slavoj (2009): *First as tragedy, then as farce*. London-New York: Verso.
- Žižek, Slavoj (2010): *Living in the end times*. London-New York: Verso.
- Žižek, Slavoj (2018): *Kot tat sredi noči. Kako misliti kapital*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Žižek, Slavoj (2019): Apokalipsa ožičenih možganov. *Problemi: revija za kulturo in družbena vprašanja* 57 (7-8): 5–29.