

## RAZPRAVA

**Predsedujoči** (Slavoj Žižek): Razpravo bi začel z nekim mimogrednim vprašanjem, ki zadeva ob koncu omenjeno logiko ekvivalenc. V vajini knjigi je razvito, kako tradicionalni komunizem vzpostavlja serijo ekvivalenc skozi naštevaje elementov, ki tvorijo blok »naprednih« sil: »Proletariat, revni kmetje, nacionalna buržoazija...« — nato pa se zmeraj doda »...in poštena inteligenca«. Od kod to nenavadno dejstvo, da je inteligenca pripuščena v blok »naprednih sil« le skozi rešeto tega moraličnega predikata (»poštena«), zakaj ni govor tudi o »pošteni nacionalni buržoaziji« itd.:

Moje glavno vprašanje pa zadeva Hegla. Menim, da je v heglovski Aufhebung ne le nekaj zgubljeno, marveč pomeni gibanje Aufhebung celo radikalno zgubo, zgubo same zgube. Kaj hočem reči s tem? V zadnji instanci sestoji gibanje Aufhebung preprosto v tem, da izkusimo, kako tega, kar smo zgubili, sploh nikoli nismo imeli. Vzemimo primer kmeta, ki ima znotraj antagonističnega razmerja občutek, da je njegova identiteta zgubljena, da »ne more več biti kmet« — Aufhebung tu ni v tem, da bi kmet znova pridobil svojo identiteto v drugi obliki, marveč v tem, da izkusi, kako sploh nikoli ni bil kmet, kako je nostalgična podoba starih dobrih časov, ko so stvari še bile na svojem mestu, zgolj retroaktivna iluzija. Ali, še drug primer, pozicija feministke: feministka hoče uničiti — ne moškega kot takega, marveč, recimo temu takole — »moško šovinistično svinjskost« v moškem. Aufhebung te njene kritične pozicije nastopi, ko feministka izkusi, kako je njena lastna pozicija odvisna od, zavezana podobi moškega kot »moške šovinistične svinje«, t. j. kako mora, če hoče res prevladati »moško šovinistično svinjskost«, spremeniti najprej samo sebe, se odpovedati svoji vlogi nedolžne žrtve, pasivnega objekta moškega izkoriščanja. Ko smo v neki poziciji žrtve, se je najtežje odpovedati užitku, ki nam ga daje samo žrtvovanje, užitku, da smo »vse dali« — heglovski rečeno, najtežje, najbolj boleče je žrtvovati samo žrtev. Upam, da je od tod vsaj malo jasno, v katerem pomenu mislim, da heglavska Aufhebung ni odprava zgube, marveč šele radikalizacija zgube.

Da ne bi preveč razvlekel diskusije o Heglu, bom zastavil še neko drugo vprašanje. Našteli ste tri možna pojmovanja strukture: strukturalizem-1, strukturalizem-2, post-strukturalizem. Mislim, da obstoji še četrto, in da je prav to četrto tisto, ki ga prakticirata v vajini knjigi. Naj pojasnim. Gre za to, kako se struktura zapre, kako lahko pride do njenega zaprtja, ko pa je — to je rezultat post-strukturalizma — vsaka struktura zmerom v zadnji instanci ne-cela, nepopolna itd. Edini način, da se struktura zapre, je zato, da vključi neki element, ki je na prvi pogled element na isti ravni z ostalimi, pozitivni element, v resnici pa drži mesto praznine, uteleša manko, nemožnost, okoli katere je zgrajena struktura. Drugače povedano, struktura se zapre, se sklene tako, da vključi element, ki zastopa nemožnost tega zaprtja, te sklenjenosti. Vzemimo primer fašizma: temeljna ideološka operacija fašizma je, da skuša razredno razliko oz. natančneje razredni antagonizem brati kot organsko razmerje znotraj sklenjene hierarhične družbene strukture: kapital in delo kot glava in roke družbenega organizma itd. Takšna harmonična podoba družbe seveda vključuje antagonizem — kako potem razložiti dejstvo, da je dejanska družba antagonistična? Fašizem postopa tako, da v svojo ideološko zgradbo vključi element, ki je na prvi pogled pozitivno dan, ki pa v resnici zgolj zastopa manko,

pozitivira tisto, kar fašistična ideološka zgradba izključuje kot nemogoče: Jud, ki zastopa razkroj, ne-organska razmerja, z eno besedo: družbeno negativnost. Fašizem torej sklene podobo družbe tako, da vključi vanjo element, ki zastopa, ki pozitivira nemožnost sklenjene družbene totalnosti — Juda. In moja poanta je v tem, da prav te logike zaprtja skozi element, ki zastopa nemožnost zaprtja, ne more misliti t. im. post-strukturalizem, se pravi, da je tu razlika med post-strukturalizmom in Lacanom. Post-strukturalizem da poudarek na nemožno totalizacijo, na to, kakor vsako totalizacijo zmerom znova spodnese odprt tekstualni proces, Lacan pa pokaže, kako se struktura sklene skozi element, ki zastopa samo to nemožnost. V tem je razlika med post-strukturalističnim pojmom vozalne točke /point de capiton/: post-strukturalizem dojame vozelo točko kot iluzoren, na propad obsojen poskus totalizacije, sklenitve strukture, poskus, ki je nemožen, ki ga tekstualni proces zmerom znova subvertira — česar post-strukturalizem ne vidi, je, da je sam ta element, skozi katerega se struktura totalizira, dokaz, da totalizacija ni možna, ker ta element prav utelesi nemožnost totalizacije. To najdemo že pri Lévi-Straussu, ki definira označevalec »mana« kot lebdeči-plavajoči označevalec /le signifiant flottant/: označevalec, ki zaustavi lebdenje, drsenje vseh ostalih označevalcev, je lahko le označevalec, ki sam utelesi to lebdenje kot takšno.

**Ernesto Laclau:** Glede prve točke bom razložil, kako je ta logika ekvivalenc delovala v komunističnem diskurzu, potem pa bom nakazal, kako so po mojem mnenju nekateri izmed teh elementov naprej delovali še pozneje. Glede tega drugega aspekta pa mislim, da lahko moj diskurz dopolnite bolje kakor jaz, saj nimam nikakršne izkušnje o deželah, ki jih iz meni nejasnih razlogov imenujejo socialistične dežele.

Mislim, da se logika ekvivalenc začne v komunističnem diskurzu uveljavljati ob zelo določenem času v zgodovini, to je okoli 7. kongresa komunistične internacionale leta 1935. To se pravi v času, ko so lansirali politiko ljudskih front. To je treba seveda postaviti v kontekst načina, kako se je razvijala marksistična diskurzivnost. Nasprotje, ki sem ga prikazal — opozicija med ljudstvom in starimi režimi — je začelo zgubljati svojo zgodovinsko produktivnost nekje v drugi polovici 19. stoletja. Razloge za to sem omenil. Marksizem je tedaj poskusil poiskati neko novo teorijo o tem, kako bi bilo mogoče skonstruirati novo mejo, novo dihotomizacijo družbenih prostorov. Odgovor je bil: skoz antagonizem med buržoaznim in delavskim razredom. Ta novi antagonizem, značilen za industrijsko družbo, naj bi nadomestil stari antagonizem med ljudstvom in *ancien régime*. Že od vsega začetka se je ta nova teorija družbene razdelitve spopadala s številnimi problemi, saj je bilo jasno, da je družba razdeljena na različne načine, tudi na drugačne načine, ki ne ustrezajo temu temeljnemu razrednemu antagonizmu. Zato je bilo treba v argumentacijo vpeljati nekatere dodatne hipoteze, kakor na primer: Resda še nismo dosegli tiste točke v zgodovini, ko se bo zgodovina razrešila v enem samem edinem spopadu med buržoazijo in proletariatom, a dogaja se vse večja proletarizacija srednjih razredov in kmetstva, tako da bomo navsezadnje le lahko prišli do transparentnosti razrednega antagonizma kot načela družbene dihotomizacije. Kakor veste, proces kapitalističnega razvoja ni šel v to smer. V tridesetih letih je, kakor mislim, komunistični diskurz prvikrat priznal to dejstvo. Ideja o spopadu razreda z razredom, ki je bila linija dvajsetih let, ni nič več delovala. Ostritev razredne meje ni omogočala, da bi razumeli družbene

delitve, ki so obstajale v takratni družbi. V času ljudskih front so zato nadomestno vpeljali antagonizem med demokracijo in fašizmom kot glavni politični antagonizem — ne kot družbeni antagonizem, pač pa kot politični antagonizem; ustrezno tej liniji so tudi postavili definicijo prijatelja in sovražnika. Ohranili so izključno razredno koncepcijo identitete družbenih dejavnikov, a hkrati so morali te družbene dejavnike distribuirati na nov način, ki ni več ustrezal pojmovanju razrednega antagonizma. Kako so diskurzivno rešili ta problem? Preprosto so našteji vse sektorje, ki so se po njihovem znašli na isti strani barikad, recimo logičnih barikad. V tem zgodovinskem trenutku je ta logika naštevanja v komunističnem diskurzu po vsem svetu postala popolnoma osrednja in monotona. Na eni strani so se znašli delavski razred, malomeščanstvo, progresivni sektorji nacionalne buržoazije in tudi nekateri buržoazni politiki, ki so iz oportunitizma bili pripravljeni, da za nekaj časa igrajo to vlogo; na drugi strani pa so bili tisti, ki so prestopili h komercialni buržoaziji itd. To je bilo zelo pomembno. Mislim, da je bil to eden izmed najbolj pozitivnih trenutkov v razvoju komunističnega diskurza, saj je omogočil nekakšno odpiranje, ki je omogočilo ves diskurz odpora in osvobodilnih vojn. Tako npr. v Jugoslaviji, prav gotovo tudi v Italiji in v številnih drugih delih sveta. Pravzaprav sta Togliattijeva koncepcija progresivne demokracije, Maova koncepcija nove demokracije poskusa, da bi ustvarili nove politične entitete, ki jih pred tem v marksističnem diskurzu ni bilo. Občutek imam, da je ta ločnica, da je ta diskurz prav gotovo deloval v času konstitucije ljudskih demokracij v vzhodnem bloku po 2. svetovni vojni. To je bila seveda zelo realna in živa ločnica v času osvobodilne vojne, pozneje pa je postala nekakšna skrepenela državna ideologija, s katero so začeli manipulirati, tako da so definirali in enačili sovražnike ljudstva in sovražnike režima. Prepričan sem, da danes ta ločnica v vzhodni Evropi ne deluje več. Ta ločnica nič več ne deluje kot način, s katerim bi bilo v teh družbah mogoče dihotomizirati družbene prostore.

Kar zadeva Hegla, pa mislim, da je način, kako ste formulirali problem, voda na moj mlin, da pomaga mojemu argumentu, saj ste *Aufhebung* definirali kot zgubo zgube, kar je pač samo drugačen izraz za negacijo negacije. Negacija negacije pa pomeni, da negacija nazadnje ne prevladuje. Na primer: Hegel je rekel, da svetovna zgodovina ni področje sreče. Potemtakem so vse najrazličnejše krivice, ki nas lahko doletijo v obstoječi družbi, nazadnje nujni momenti v procesu, katerega polna pozitivnost bo pozneje povrnjena. Torej zguba zgube pomeni, da zguba pravzaprav ni zgubljena. Če pa pravimo, da zguba ni zares zgubljena, to pomeni, da pravimo, da logika identitete še naprej deluje. Strinjal bi se z vami, da je Heglov diskurz veliko bogatejši od te formule, da v marsičem ni konsistenten s seboj samim in da tudi kategorija negativnosti v njegovem diskurzu igra zanimivejše vloge, kakor je tista, ki ji jo pripisuje koncept *Aufhebung*. Sam pojem *Aufhebung* pa je po mojem mogoče razumeti samo v smislu logike identitete.

Glede tretje točke se popolnoma strinjam. Ta ne-fiksna ravnica implicira utelešenje zgube v nekem posebnem označevalcu, ki je v primeru, ki ste ga navedli, Jud. Mislim, da se prav to dogaja. Ko je struktura subvertirana, ne pride do čistega nefiksiranega kaosa elementov, saj bi radikalna nefiksna navsezadnje bila diskurz psihoze, pač pa ta diskurz doseže nekakšno stabilnost s tem, da ta element zgube, negativnosti utelesi v nekem aspektu družbe. To je prav tisto, kar hočem povedati o logiki ekvivalenc. Vsaka družba se konstituira kot relativno fiksiran red s pomočjo izključitve, tj. s tem, da ustvari

mejo, ki izvrže nekaj, kar velja za utelešenje negativnosti. V razpravi danes dopoldne smo si ponazorili vrsto zgledov. Nekdo je rekel, da je trenutek, ko je Jugoslovan samega sebe zares prvič občutil kot identiteto, ki ustvarja mejo, bil med narodnoosvobodilnim bojem, potem pa še leta 1948 — v časih, ko je bilo treba ustvariti enotnost domovine. V trenutku, ko pa se je ta zunanja meja začela krhati, se je spet začel uveljavljati sistem notranjih razlik. To je zelo podobno Bernsteinovemu dokazovanju v *Evolucionarnem socializmu*, ko pravi, da je bilo v času protisocialističnih zakonov v bismarckovski Nemčiji zelo lahko ohranjati identiteto delavskega razreda, saj so jo prav ti zakoni s prepovedjo ustvarjali. Ko pa so te antisocialistične zakone odpravili, je prišlo do razpršitve interesov različnih skupin delavcev, ki jih ni več družila opozicija proti skupnemu sovražniku, pač pa so bili prav narobe na različne načine absorbirani v državo. Na ta način se je zameglila celotna identiteta delavskega razreda kot enote, ki je odvisna od politične ločnice. Tega problema se je v marksistični teoriji lotil tudi Sorel. Sorel se je popolnoma zavedal tega zabrisavanja politične ločnice, prav kakor Bernstein, a nanj je hotel odgovoriti radikalno. Njegov odgovor je bil: identiteto proletariata je mogoče ponovno ustvariti samo z vojno — v tem je vsa njegova koncepcija nasilja.

**Slavoj Žižek:** *Seveda bi želel odgovoriti, toda ker nočem monopolizirati razprave, dajem besedo dvorani.*

[...]

*Ker ni vprašan, bom sam prenesel Laclauu neko vprašanje, ki sem ga slišal v dvorani v premoru med prvim in drugim predavanjem in ki zadeva problematiko, o kateri je Laclau pravkar govoril. Zdi se mi, da se razprava po predavanju Chantal Mouffe nekako ni sklenila, vprašanja so ostala odprta. Vprašanje iz dvorane, ki ga prenašam, zadeva problem ekonomske učinkovitosti, ekonomske logike: kakšno vlogo ima ekonomska učinkovitost v vašinem modelu radikalne demokracije?*

**Ernesto Laclau:** Mogoče bi Chantal na to lahko bolje odgovorila. Jaz bi rad pripomnil le to, da jaz mislim, da je v načinu, kako ste postavili vprašanje, mogoče neizrečena predpostavka, natančno tista, ki bi jo jaz rad spodbil. Če se motim, mi, prosim, oprostite.

Vprašanje je: Kateri ekonomski plan ali katera ekonomska logika je v skladu z modelom radikalne demokracije? Rad bi spodbil sam pojem ekonomskega modela, ki ga ni uporabljal samo socialistični in marksistični diskurz, ampak ga je najti tudi v drugih političnih diskurzih. Razprava med laburistično stranko in gospo Thatcher je, na primer, diskusija o tem, kateri je tisti ekonomski model, ki bo lahko Veliki Britaniji zagotovil ekonomsko ekspanzijo. Je ta model tržna ekonomija ali ekonomija obsednega stanja [siege economy] — to se pravi alternativna ekonomska strategija. Pri obeh odgovorih pa je ista predpostavka — da namreč obstaja neki komplet ekonomskih ukrepov, ki bi, če bi jih uvedli, prinesli magično rešitev, tj. obnovili ekonomsko rast. Oba odgovora torej predpostavljata, da je na ravni ekonomije, pojmovane kot avtonomno področje, nekaj, v čemer se skriva formula za ponovno ekspanzijo. Prav to pa je po mojem napačno. Preprosto zato, ker ta ideja o ekonomiji, ki naj bi bila enotno področje, ne ustreza današnji realnosti kapitalizma. Že v tridesetih letih je Keynes zelo dobro vedel, da je sleherni ekonomski cilj prav močno odvisen od odločilnih političnih intervencij. To pomeni, da je po-

dročje ekonomije pragmatično področje, ki je popolnoma prepleteno s področjem političnega, in da vprašani, kaj je možno v ekonomski sferi in kaj je možno v politični sferi, nista popolnoma različni vprašani. S tem hočem reči tole: v Veliki Britaniji so zdaj nizki profiti. Gospa Thatcher trdi, da zato, ker so imeli v nekem času sindikati veliko moč. V tej trditvi je nekaj resnice. Prav gotovo so imeli sindikati neko moč, ki je potisnila profite pod neko določeno točko. Na drugi strani pa se gospa Thatcher moti, ko pravi, da je še neka druga logika profita, ki bo, če ji bomo pustili prosto pot, nujno pripeljala do ekonomske rasti. Namreč zato, ker so ti profiti povezani z neko določeno organizacijo finančnega trga, ki je sama spet povezana s političnimi odločitvami in političnimi percepcijami — tega pa ekonomija, kakršna je britanska, nikakor ne more spremeniti. Potemtakem obstaja tu zelo zapleten politično-ekonomski mehanizem, v katerem imajo transformacije na politični ravni reperijske na ekonomski ravni in narobe.

Mislím, da je ena izmed stvari, ki jih je treba danes postaviti pod vprašaj, ideologija rasti, kakor so jo razumeli v dveh desetletjih po drugi svetovni vojni. Ta ideologija rasti je bila kvantitativna ideologija, po kateri naj bi bile družbe srečnejše, če je mogoče ohranjati nepretrgano rast. To pa ni nujno res. Ni res, da naj bi bila rast za vsako ceno boljša rešitev s stališča organizacije družbenih razmerij. Denimo, da pride do krize. Recimo, da ta kriza prizadene ekonomijo države. Kdo bo tej krizi kos? Niti gospa Thatcher niti jaz ne veva, kakšna naj bi pravzaprav bila rešitev za britansko ekonomijo. Prav gotovo pa je, da bo izid šel v neko določeno smer, če se ves politični sistem razvija tako, da ljudi vse bolj izrinjajo iz ekonomskega odločanja. Zato mislim, da danes socialističnih ali radikalno demokratičnih zahtev ne smemo postavljati na ta način, da bi rekli »imamo pravo rešitev za ekonomijo, ti drugi pa je nimajo«. Zato ker ni ene in edine prave rešitve. Imamo vrsto pragmatičnih ukrepov, katerih dolgoročni rezultati so za vsakogar neznani. Reči pa moramo tole: če od nas zahtevajo vse te žrtve, da bi prišli do nekih rezultatov, potem moramo sodelovati pri teh odločitvah na raznih ravneh. Tako da lahko kriza sama, mislim, paradokсно pripelje do demokratične strategije in ne tako kakor v preteklosti, ko so mislili, da je sleherna demokracija povezana s procesom ekonomske ekspanzije, ki jo vodi kapitalistični razred — saj ta koncepcija konstruira individualnost družbenih agensov izključno kot porabnike. So pa še druge vrste družbene subjektivnosti, ki jih je treba ustvariti skoz številne boje, njihova glavna zahteva pa se mora osredotočati okoli tega problema participacije. Tako je na primer zlom vojaških režimov v Južni Ameriki v zadnjih letih po mojem mnenju radikalno povezan s tem. Ljudje seveda nimajo magične rešitve, novega ekonomskega modela — tržnega mehanizma ali regionalnega protekcionizma ali nacionalističnega vojaškega režima à la Naser. Ljudje so preprosto zgubili vero v modele, v ideologijo modelov kot taka. Danes skušajo ljudje povedati, da ne bodo več pripravljeni na žrtve, če ne dobijo možnosti, da posežejo v politično sfero. To pa je tisto, kar je po mojem mnenju pomembno. Mislim, da lahko poglobimo radikalni demokratični projekt — a ne s tem, da bi ga skušali braniti kot nujno formulo, ki bo pripeljala do rasti, pač pa s tem, da relativiziramo to ideologijo rasti in poudarimo problem demokratičnega upravljanja.

**Slavoj Žižek:** *Povsem se strinjam z odgovorom in v potrdilo vama dajem še zgled iz naše, jugoslovanske prakse. V našem realnem socializmu je namreč*

zahteva po ekonomski učinkovitosti skupna točka tako uradnega diskurza kot novih gibanj v okviru oblikujoče se civilne družbe — vsi smo »za ekonomsko učinkovitost«, toda politična komponenta te zahteve je povsem različna. Ko vladajoči birokrat v svojem govoru omenja potrebo po ekonomski učinkovitosti, kateri je tu metaforični presežek, kaj s to zahtevo še zahteva na političnem področju? Mislim, da bi njegovo zahtevo lahko prevedli nekako takole: kako bi se lahko rešili iz sedanje ekonomske zmede, ne da bi zares spremenili obstoječa razmerja politične moči? »Ekonomska učinkovitost« pomeni njemu čudežni recept ozdravitve ekonomije brez posega v sfero oblasti. Če pa kdo iz socialnih gibanj zahteva učinkovito ekonomijo, pa je poanta njegove zahteve seveda natanko v tem, da reorganizacije ekonomije, ki naj poveča njeno učinkovitost, ni možna brez radikalnih sprememb političnih razmerij moči — njegova zahteva je tiha zahteva po politični spremembi, tako kot v znani šali, ko so Čeha vprašali, katere so tri njegove največje želje, in je trikrat ponovil »Da bi nas okupirali Kitajci!«, na začudeni pogled spraševalca pa je pojasnil: »Ker bo morala kitajska armada vsakič, da bi prišla do nas in da bi se vrnila domov, pregaziti Rusijo!« Tisti iz socialnih gibanj so torej kot Čeh, ki bi rad bil okupiran od Kitajcev (rad bi učinkovito ekonomijo), da bi bila zato Rusija (vladajoča birokracija) pregažena. Je še kaj vprašanj?

**Tomaž Mastnak:** V zvezi z razpravo o heglovski Aufhebung — pač glede na ključno mesto, ki ga ima ta pojem v Heglovi dialektiki — bi vprašal, kakšne konsekvence ima vaša razprava za samo dialektiko? Ali lahko po tem, kar ste povedali, sklepam, da zavračate dialektiko?

**Ernesto Laclau:** Ne gre čisto za zavrnitev. Reči hočem, da je bila dialektika najbolj ambiciozni in skrajni poskus, da bi družbeno negativnost ali negativnost *tout court* ali ne-identiteto spravili v sklad z logiko identitete. Prvi poskus, da bi se lotili tega problema, je bila Aristotelova *Metafizika*. Pojem spremembe kot aktualnosti možnega kot možnega je bil poskus, da bi pokazali, kako je spremembo mogoče reducirati na identiteto. Rekel je: Seme postane drevo; a če seme že od samega začetka ni bilo že drevo — s stališča logične identičnosti — potem bi sprememba bila iracionalna. Tako je Aristotelu uspelo, da je gibanje spravil v sklad z identiteto biti, le tako, da je diferenciral moduse biti. Dialektika pa je še napornejši in skrajni poskus, da bi negativnost uskladili s pozitivnostjo biti. V tem primeru namreč človek ne skuša pojasniti zgolj razvoja, pač pa kontradikcijo samo. Ta drugi poskus — iz razlogov, za katere mislim, da sem jih navedel, navedel pa jih je po mojem tudi Žižek, čeprav jih interpretira drugače — še zmerom nujno ostaja na terenu polnosti bivanja. Če namreč problem formulirate kot zgubo zgube, potem je zguba samo en moment v razvoju višje identitete in v tem smislu lahko ta moment negativnosti prikažete kot moment na poti k višji pozitivnosti. In v tem smislu višja pozitivnost pojasni celotni niz. Strinjal pa bi se, da so pri Heglu njegov sistem nenehno prebijale njegove intuicije, in da je v tem smislu njegov diskurz, tako mislim, veliko radikalnejši in subverzivnejši, kakor so termini, v katerih je skušal svoj diskurz konceptualizirati. A mislim, da bi se na tej točki Žižek bržkone z menoj ne strinjal.

**Tomaž Mastnak:** V mislih imam nekatere kritike dialektične metode, ki so bile objavljene v zadnjih letih. Na eni strani so tu nekateri vzhodnoevropski

avtorji, denimo Mihály Vajda, ki dokazuje, da z dialektično metodo ni mogoče razložiti t. i. realnega socializma. Marksizem zavrača prav na tisti točki, na kateri ga je njegov rojak in učitelj Lukács konstituiral. Na drugi strani imamo npr. Negrijevo interpretacijo Marxovih Očrtov. Antonio Negri zavrača nekatere temeljne pojme Marxove metode, v neprikritem nasprotovanju do dialektičnih miselnih operacij afirmira mišljenje separacije, išče možnosti pozitivne in avtonomne artikulacije proletarskih interesov itd. Imate do teh poskusov kak odnos? Ali je še mogoče uporabljati dialektiko?

**Ernesto Laclau:** Mislim, da je mogoče narediti dve stvari, ki sta navsezadnje odvisni od intelektualne politike. Ena je ta, da dialektiko preprosto ponovno definiramo v popolnoma novem pomenu, če namreč upoštevamo, da je ta beseda polna čustvenih konotacij, ki bi jih ljudje radi ohranili. Druga pa je, da preprosto pokažemo na meje in pomanjkljivosti dialektike — in da smo post-dialektični v istem smislu, v katerem smo, kakor je rekla Chantal, postmarksisti. To ne pomeni, da bi v celoti zanikali temu polju sleherno veljavo, da bi menili, da je to polje brez koristi — pač pa gre za to, da nekatere njegovih strani razvijemo v eni smeri, druge strani pa zberemo in jih omejimo. Meni osebno je ljubša ta druga vrsta rešitve. A bila je tudi negacija dialektike, ki je šla v popolnoma drugo smer. Ni šla v smer, da bi radikalizirala misel negativnosti, ampak jo je zanikala. Tako sta na primer v Italiji napadla dialektiko Galvano della Volpe in Lucio Colletti — a mislim, da sta njuna napada leta in leta za dialektiko, saj jo napadata v smislu logike identitete najbolj tradicionalnega tipa. Moj poskus bo šel v omenjeni drugi smeri.

**Slavoj Žižek:** Dodal bi le drobno pojasnilo, zakaj mislim, da zguba same zgube ni ponovna vzpostavitev pozitivnosti. Vzemimo primer zgube, ki ga navaja sam Laclau: v procesu razkroja »samoraslih« razmerij kmet zgubi svojo identiteto kmeta. Tu imamo še zmerom opraviti s pozitivnim merilom, s katerim merimo zgubo: kmet primerja svoj sedanj položaj z neko mitično preteklostjo, ko je »še bil pravi kmet«, ko so »stvari še bile na svojem mestu«, in v primerjavi s to polno preteklostjo je njegov sedanj položaj zguba. Aufhebung ali negacija negacije pa je trenutek, ko kmet zgubi samo to pozitivno mero, od koder meri zgubo: ko npr. izkusi, da tiste mitične preteklosti nikoli ni bilo, da je prav njegova lastna preteklost kriva, da se je znašel v sedanjih težavah, in da se je zato ne da zoperstavljati sedanjosti kot polni ideal. Že spontana intuicija nam da čutiti, da je takšna »zguba zgube« ne le še vedno zguba, marveč da je šele takšna »zguba zgube« zares radikalna zguba, ko se znajdemo zares v praznem. Ali vzemimo primer nekoga, ki se žrtvuje za skupnost: žrtvuje se, vse zgubi, toda samo to žrtvovanje mu daje globoko narcistično zadovoljstvo, da dela nekaj plemenitega — »zguba zgube« oziroma »žrtev žrtve« je točka, ko izkusi, da njegove žrtve nihče ne rabi, da je bila njegova žrtev prazna, da je s svojim žrtvovanjem sam v lastno zadovoljstvo reproduciral stanje, ki je zahtevalo njegovo žrtev, namesto da bi to stanje spremenil. Ta točka »zgube zgube« bi ustrezala temu, čemur Hegel pravi »absolutna negativnost«: dialektični manko, ki ni manko ničesar, ničesar pozitivnega, a je kljub temu še vedno manko. Če imamo v takšni »negaciji negaciji« opraviti z neko novo pozitivnostjo, potem je to pozitivnost same zgube kot take, dejstvo, da je zguba kot taka v sebi pozitivna, ne pa neka nova pozitivna identiteta, ki bi ukinila zgubo.

**Ernesto Laclau:** Že od vsega začetka razpravljamo o tej stvari — hkrati pa ves čas govorimo, da o tem ne bomo razpravljali. Naj torej povem o tem še zadnjič nekaj besed.

Ves problem je v tem, kako gledate na disolucijo pozitivnosti v negativnosti. Je ta negativnost proizvajalec nečesa, kar je v njej implicitno — ali pa je negativnost, ki je zgolj negacija pozitivnosti? Ali negativnost nosi v sebi neko novo pozitivnost, ki jo lahko iz te negativnosti izpeljemo? Če je prvo res, če nosi v sebi novo pozitivnost, potem ni čista negativnost. Namreč zato, ker ne pomeni zgolj manko, ampak pomeni manko, ki vnaprej določa, kako naj bo zapolnjen. In prav v tem je, mislim, operacija *Aufhebung*. Če pa je drugo res — če gre za negativnost, ki ne teži k temu, da bi se preobrazila v kaj drugega, če je tako, pa ni mediacije, brez mediacije pa ni dialektike.

**Slavoj Žižek:** *Moj odgovor na to je zelo enostaven. Drži, da imamo skozi ves heglovski dialektični proces opraviti z negativnostjo, ki se sprevrča v novo pozitivnost, toda obstoji točka, na kateri negativnost končno vznikne kot taka, ne več zastrta z novo pozitivnostjo — tej točki se pri Heglu pravi »absolutna vednost«. Daleč od tega, da bi bila »absolutna vednost« končno povzetje vsega negativnega v pozitivni samoidentiteti absolutnega pojma, je »absolutna vednost« prav afirmacija manka kot takega, negativnosti, ki je ne maskira več nobena pozitivna danost. O tem se lahko prepričate že na kar najbolj dobesedni ravni, če le preberete zadnje poglavje Heglove Logike, tisto o »absolutni ideji«: s stališča »vsebine« v njem Hegel ne pove čisto nič — kar seveda nikakor ni mišljeno kot kritika Hegla.*

**Ernesto Laclau:** Res je absolutna vednost vednost o manku, vendar v smislu, da je proces, ki se zmerom znova začenja, krog krogov . . .

**Slavoj Žižek:** *Da, toda zakaj zmerom znova začenja? Zakaj, če ne zato, ker je manko kot tak priznan kot absoluten? To se mi zdi edina možna razlaga dejstva, da se kroženje zmerom znova začenja.*

**Ernesto Laclau:** Prav. A jaz te rešitve ne morem sprejeti. Povedal vam bom, zakaj. Ne zato, ker se ne bi strinjal z vašo koncepcijo absolutne vednosti. Vednost o manku, ki predeterminira vse oblike svojega gibanja v krožnem gibanju, je po mojem mnenju prav nujnost, ki eliminira element arbitrarnosti. Vzemimo primer Freudove igre Fort-Da, o kateri smo govorili dopoldne. Z gibanjem stvari otrok preprosto predstavlja, simbolizira prisotnost/odsotnost matere. Ta proces simbolizacije, razmerje med tem, kar simbolizira, in tistim, kar je simbolizirano, je razmerje, ki je razmerje vpisa. To pomeni: arbitrarno razmerje. Če imate vednost o manku, ki vnaprej obvladuje celotno igro pozitivnosti in negativnosti, potem mislim, da ne delate istega kakor otrok v igri Fort-Da. Obvladujete negativnost kot tako. In v tem primeru negativnost ne more biti konstitutivna. Mislim pa, da bi to zahtevalo daljšo diskusijo.

**Slavoj Žižek:** . . . res je. S tem, kar ste nazadnje razvili, se sicer ne strinjam, toda diskusijo raje prekinjam in se obračam na vas v dvorani, če ima še kdo kakšno vprašanje.



**Miloš Gregorič:** *Imam zelo vroče vprašanje, ki zadeva pojem antagonizma, ki ste ga razvili. Bi ga lahko preprosto primerjali z Althusserjevim tipom antagonizma, se pravi s konceptom razrednega boja? Ali lahko tega drugega reduciramo na esencialistični diskurz ali ne? Ga lahko reduciramo na varianto esencializma ali ne?*

**Ernesto Laclau:** Hočete reči, da je Althusserjev koncept kontradikcije mogoče reducirati na boj?

**Miloš Gregorič:** *Da.*

**Ernesto Laclau:** Mislim, da res. Mislim, da je tudi pri Althusserju poskus, da bi prelomil z esencializmom s pomočjo svoje kategorije naddoločenosti, ki jo je povzel po psihoanalizi in ki je v njegovem diskurzu ravno pretirano poudarila simbolno razsežnost sleherne družbene identitete. Stvar pa je v tem, da je pozneje svoj diskurz zaprl z drugimi esencialističnimi elementi — s pojmom strukturne vzročnosti in s pojmom ekonomske determinacije v zadnji instanci. S tem, da pravi, da obstaja nekaj, kar je ekonomska determinacija v zadnji instanci, in da to ima status principa za sleherno možno družbo, s tem vzpostavlja nekakšen a priori socialnega, ki določa podlago, na kateri je treba misliti družbeno — vse empirične družbe. V tem primeru pa je področje naddoločenosti od vsega začetka zreducirano na področje učinkov, to pa je huda omejitev, saj samo ne bo nikoli naddoločeno. Pa tudi koncept strukturne kavzalnosti po mojem mnenju postavlja evidenten problem v razmerju do esencializma. Ideja strukturne kavzalnosti je namreč, da je vzrok polno navzoč v svojih učinkih. Denimo, pri arhitektonski konstrukciji, je vzrok, da je tam steber ali baza ali glavič, v tem, da je vsakteri izmed teh elementov to, kar je, na čisto diferencialen način, totalna struktura pa je navzoča samo v totalnosti svojih učinkov. A če je ta totalnost zaprta totalnost, potem iz nje ne morete nikoli izpeljati gibanja. To je problem v *Lire le Capital*. Tu imamo natančno Spinozovo večnost. A ta večnost ne teži k temu, da bi se spremenila v kaj drugega, kot je sama. Althusser je poskusil ta problem rešiti tako, da je vpeljal razredni boj in njegovo neenakomernost, ki zagotavlja prehod z ene stopnje, v tem primeru iz enega produkcijskega načina v drugi način. A vprašanje očitno še zmerom ostaja: odkod ta vrsta razrednega boja prihaja? Če je razredni boj zgolj ena izmed strukturnih determinacij sistema, potem ne teži k temu, da bi sistem spremenil. Če pa prihaja od zunaj sistema, kje se potem konstituira? Mislim, da je problem althusserjancev v tem, da skušajo delno prelomiti z esencialističnimi kategorijami, a tega poskusa v resnici ne radikalizirajo. V najini knjigi sva poskusila radikalizirati althusserjevsko problematiko, tako da sva poudarila koncept naddoločenosti in da sva odpravila nekatere druge esencialistične konotacije v njegovem diskurzu.

**Slavoj Žižek:** *Kljub temu, kar ste rekli, me še vedno daje skušnjava, da bi rešil pojem razrednega boja, kot ga pojmuje Althusser. Mar ni namreč prav razredni boj pri Althusserju lep primer tega, kar vi razvijate kot družbeni antagonizem: neka nemogoča entiteta, ki ni nikjer pozitivno dana, ki se je ne da zvesti na neko pozitivno notrajdružbeno razmerje, ki je nikjer »v« družbi ni, ki zaznamuje zgolj neko neujemljivo mejo družbenega, ki pa kljub temu, da ni nikjer pozitivno dana, ima celo vrsto učinkov. V tem pomenu je raz-*

redni boj entiteta, ki je navzoča zgolj v svojih učinkih, kljub temu pa ni zvedljiva na svoje učinke: v svojih učinkih je navzoča na način nemožnosti, skozi nemožnost, da bi jo njeni učinki zajeli.

**Ernesto Laclau:** Drži, toda mislim, da to ne ustreza povsem pojmu strukturalne vzročnosti, kot ga je razvil Althusser.

**Slavoj Žižek:** Če prav berem govorico telesa vas v dvorani, potem je zdaj pravi trenutek, da sklenem in da se v imenu vseh institucij, ki so organizirale ta lepi dan, se pravi Inštituta za marksistične študije — nemara bi bilo primerno, če bi se po današnji razpravi preimenovali v Inštitut za postmarksistične študije — in ostalih institucij, zahvalim vsem vam, predvsem pa seveda našima gostoma, Chantal Mouffe in Ernestu Laclauu. Upam, da to ne bo naše zadnje srečanje, moje upanje pa ni brez utemeljenih razlogov: slovenski prevod njune knjige bo letos izšel v zbirki Društva za teoretsko psihoanalizo *Analecta*, in ker založba nima deviz za plačilo *copyrighta*, se bosta morala avtorja zadovoljiti z dinarskim honorarjem, ki ga bosta pač morala zapraviti tukaj, kar bomo izkoristili za organizacijo novega srečanja. Tako bosta avtorja za plačilo za prevod njunega dela morala še enkrat skozi današnjo muko, nam pa bo uspelo to, čemur v angleščini pravimo *have a cake and eat it* — hvala vam.