

Demokracija za vsako rabo

Rado Riha

Neposredni povod za nastanek pričujočega besedila je bil praktično-politične narave. V Sloveniji so namreč v preteklem letu¹ nekateri dogodki v politiki in odmevi nanje v t.im javnem mnenju opozarjali na to, da je nova slovenska državitvornost pripravljena razvijati v svojem okviru tudi pojave samobitno-slovenskega nacionalizma in populizma. Kot *političen* odgovor na takšne težnje, kot del nujnega praktičnega političnega boja proti njim, je nastalo tudi pričujoče besedilo.

S tem povodom je povezan tudi pravi razlog za nastanek besedila, ki pa ni političen, ampak je zgolj teoretski, natančneje rečeno, znotrajfilozofski. Od povoda do razloga pridemo, če izhajamo iz vprašanja, ki si ga je ob sedanjem razmahu slovenskega nacionalističnega populizma verjetno postavil marsikdo med tistimi, ki so v Sloveniji 80-tih let delovali kot politični aktivisti »demokratskih bojev in bojev za demokracijo« (Mastnak). Če izhajamo torej iz vprašanja: »Kako se je to lahko zgodilo? Kako je mogoče, da je v Sloveniji pet let po reinveciji demokracije raven politične kulture pod tisto ravnijo, ki je bila značilna za civilnodružbeno politično kulturo v Sloveniji pet let pred zmago demokratskega reda?«

Vprašanje je naivno samo na prvi pogled. Njegova naivnost se izgubi, če razumemo že samo vprašanje kot sestavni del politične situacije, o kateri sprašuje. V tem primeru namreč z njim niti ne izražamo svojega nerazumevanja, presenečenja ali razočaranja nad sedanjim stanjem, niti nam ne gre za to, da bi sociološko, politološko ali zgodovinsko opisali in analizirali vzroke, ki so pripeljali do nastopa slovenskega pritlehnega nacionalizma. S tako zastavljenim vprašanjem vse prej *prevzamemo odgovornost* za takšno stanje². Prevzeti

¹ Prva inačica besedila je nastala marca 1994 kot predavanje v okviru cikla »Meje demokracije«, Cankarjev dom, Ljubljana. Predelana inačica predavanja bo izšla v zborniku Liberalne akademije. Uredništvo *Filozofskega vestnika* se zahvaljuje LA za prijazno dovoljenje za predčasno objavo besedila.

Kljub temu, da je neposredni povod za njegov nastanek, »Predlog o spremembah in dopolnitvah zakona o državljanstvu RS«, tačas že izginil s političnega prizorišča, se je nam je pri pripravi besedila za objavo zdelo potrebno, da ohranimo tudi tisti njegov del, ki se je neposredno nanašal na »Predlog«. Sedanja pobuda za zbiranje podpisov za referendum o odvzemu državljanstva, pridobljenega po 40. členu zakona o državljanstva, govori o pravilnosti te odločitve.

² Prevzeti odgovornost seveda ne pomeni, da smo, – po načelu: vsi smo v istem čolnu – vsi enako

odgovornost pa pomeni, da zaradi okoliščin, ki se nemara niso razvile tako demokratično, kakor smo to hoteli, nimamo tudi že pravice, da se odpovemo demokraciji in nekdanjim bojem za politiko emancipacije. Prezvzeti odgovornost pomeni, da nimamo druge izbire, kakor da nadaljujemo s preverjanjem in udejanjanjem emancipacijskega aksioma, ki pravi, da je katerokoli govorilo enako kateremukoli drugemu govorilu.

Vprašanje »Kako je to mogoče?« je zaradi svoje refleksivnosti torej že implicitno filozofsko. A kako je mogoče postaviti to vprašanje znotraj filozofije same? Kakšni so njegovi učinki, če implicitno filozofsko razsežnost razvijemo kot eksplicitno filozofsko zastavitev? Če sprejmemo stališče A. Badiouja, ki pravi, da je, prvič, filozofija kot mišljenje biti, resnice in subjekta v dobi postmoderne enako možna kot v dobi antike ali moderne, in da sodi, drugič, k pogojem njene možnosti, poleg znanosti, umetnosti in ljubezni, tudi politično³, potem seveda ni težko razumeti, da se filozofija vselej že nekako umešča v razsežnost tistega »prevzemanja dogovornosti«, ki jo zarisuje naše vprašanje. A kako je mogoče filozofsko razdelati in dojeti to, kar je na delu, ko abstraktni univerzalizem filozofskega diskurza »prevzema odgovornost« za realno politično situacijo? Ko torej filozofija določa, ko misli samo sebe kot filozofijo v razmerju do političnega?

V poskusu, začrtati vsaj okvirjen odgovor na to vprašanje, je vsebovan pravi, znotrajfilozofski razlog za nastanek tega besedila. Prepričani smo namreč, da mora filozofska misel v Sloveniji v obdobju vzpostavljene demokracije razdelati nov tip razmerja filozofije do političnega, natančneje rečeno, do tiste politične prakse, ki je na ravni svoje naloge, se pravi, do politike emancipacije. V Sloveniji sta doslej prevladovala, nekoliko shematsko rečeno, dva tipa razmerja med filozofijo in politiko.

Prvič, del filozofov v Sloveniji je, skupaj z delom sociologov, zgodovinarjev, politologov itn., na podlagi takšnih ali drugačnih – civilnodružbenih, levičarskih, nacionalističnih... – izhodišč neposredno sodeloval v demokratizacijskih procesih v nekdanji jugoslovanski državi. O razmerju med filozofijo in političnim lahko seveda v tem primeru govorimo le v prenesenem pomenu, saj je politična dejavnost filozofov delovala kot pogoj same filozofije kvečjemu posredno.

Drugič, del filozofije v Sloveniji, in sicer del, ki ga je določala zavezanost nauku J. Lacana, je od sedemdesetih let dalje sistematično razvijal filozofijo tako, kakor se je filozofija v razmerah realnega socializma edino lahko razvijala,

krivi za nacionalistično državotvornost. Tu moramo biti jasni: nacionalistični populizem je proizvod strank slovenske skrajne desnice in njenih vodilnih politikov.

³ Da je torej filozofija določena in da se določa skozi svoje reflektivno razmerje z znanostjo, umetnostjo, ljubeznijo in političnim. Cf. k temu A. Badiou, *Conditions*, Seuil, Pariz 1992.

če je hotela biti na ravni svojega pojma. Filozofijo je razvijal kot filozofijo v »kantovski nameri«: kot prostor, kjer mora biti, kot je zapisal Kant leta 1794, »um upravičen, da govori javno«⁴ S tem, ko je lacanovsko zastavljena filozofska misel izgrajevala filozofijo kot prostor njene lastne vidnosti in slišnosti, kot prostor in institucijo svobodne in javne rabe uma⁵, pa je tudi že neposredno, kot *filozofija*, delovala kot sestavni del demokratičnih bojev, kot dejavnik politike emancipacije.

Nov, tretji tip razmerja med filozofijo in političnim bi lahko zdaj opredelili takole: njegova naloga je, da omogoči misliti razmerje med filozofijo in političnim kot *zgolj filozofsko razmerje*⁶. V tem razmerju se filozofija vzpostavlja kot *zgolj filozofija* tako, da misli samo sebe v razmerju do političnega kot enega izmed svojih pogojev. Drugače rečeno, kot čista filozofija, ki misli, če ponovimo za Badioujem, artikulacijo kategorij biti, subjekta in resnice, je možna edino, kolikor je pod pogojem (tudi) političnega. V *zgolj filozofskem razmerju* med filozofijo in političnim je filozofija sicer pod pogojem političnega, ni pa s političnim pogojena, določena: pogojena je samo s tem, da *mora misliti* pogoj političnega. Tretji tip razmerja torej prekinja zvezo filozofije s politično prakso, njeno strukturno državotvornost in jo vzpostavlja kot filozofijo, ki je s politično prakso v razmerju ne-razmerja.⁷

⁴ I. Kant, *Streit der Fakultäten*, A 10, cf. slov. prev. M. Golob, *Spor fakultet*, Vestnik inštituta za marksistične študije, let. 8, št. 1, ZRC SAZU, Ljubljana 1987.

⁵ Drugače rečeno, kot mrežo inštitucij in dejavnosti, ki je obsegala poučevanje, raziskovanje, publiciranje, društvene dejavnosti in različne oblike mednarodnega komuniciranja.

⁶ Njegova naloga je torej, da nadaljuje filozofijo na tisti točki, kjer je drugi tip razmerja strukturno nujno trčil na svojo mejo. Njegova notranja meja, ki se je pokazala potem, ko je bil demokratični red dejansko vzpostavljen, pa je njegova strukturna *državotvornost*. Ker je prostor svobode in javnosti v moderni demokraciji zamejen z institucijami, normami in pravili državnega in pravnega ustroja, je tudi vzpostavitev filozofije kot prostora javne rabe uma vselej že državotvorno obeležena. Drugače rečeno, v drugem tipu razmerja filozofija določa politično, a je zato tudi sama določena s političnim.

⁷ Vzpostavitev filozofije skozi *zgolj filozofsko razmerje* filozofije in političnega, se pravi, skozi *zgolj filozofsko določitev političnega*, je zato vedno že tudi politična gesta. *Zgolj filozofska določitev političnega* ne pomeni, da je politično v zadnji instanci zadeva filozofije, da sodi pod oblast filozofskega pojma. S takšno določitvijo postane vse prej možno, da politično v svoj avtonomiji izpade iz filozofskega pojma, da vznikne kot preostanek pojmovne določitve, ki je ireduktibilen na pojem. Drugače rečeno, filozofija kot čista filozofija koristi politiki emancipacije in ji kot avtonomni praksi daje dodatno težo. Tu torej nikakor ne zagovarjamo stališča, da je treba danes opraviti »načelno raz-ločitev« politike in kulture, filozofije in ideologije, da se morajo filozofi, še pred kratkim angažirani za »stvar demokracije«, potem, ko je ta postala »naša«, »slovenska stvar«, odvrniti od politične prakse in se posvetiti, denimo, stvari mišljenja.

I.

V nadaljevanju bomo različne možne rabe demokracije, o katerih govori naslov, omejili na tri njene rabe. Tem trem rabam ustrezajo trije glavni deli pričujočega besedila.

V prvem delu se bomo navezali na t.im. dnevopolitično dogajanje v Sloveniji, ukvarjali se bomo z demokracijo v našem vsakdanjem življenju, torej z demokracijo v njeni neposredni, parlamentarno-demokratični javni rabi. Drugi del zapiše raven politične prakse in se ukvarja že z bolj teoretičnim problemom. Zanimalo nas bo, katero teoretično načelo moderne demokracije bi bilo treba v tem trenutku udejanjiti v Sloveniji, da bi lahko razsodili, da je demokracija pri nas »primer pravila«, se pravi, primer demokratične politike emancipacije⁸. V tretjem delu bomo naposled popolnoma zapustili področje prakse in stopili na področje čiste teorije, natančneje rečeno, filozofije.

Začnimo torej s slovensko demokracijo v njeni vsakdanji, parlamentarno-demokratični rabi. Povod za nastanek pričujočega besedila je bil poskus spreminjanja zakonodaje o državljanstvu, slavni »Predlog o spremembah in dopolnitvah zakona o državljanstvu RS« in odmevi na ta predlog v t.im. javnosti. Prvotna inačica predloga, po kateri bi bile določeni kategoriji slovenskih državljanov odvzete že pridobljene pravice, je bila najprej okleščena na predlog o odpravi dvojnega državljanstva, ki je le s težavo skrival svojo segregacijsko, proti-«južnjaško» ost, nato pa so številni amandmaji predlog nevtralizirali in vso zadevo prestavili v (nedoločeno) prihodnost.

Dogodek sam, se pravi, dejstvo, da se je v slovenskem parlamentu pojavil predlog strank desnice, ki je skušal uzakoniti segregacijo državljanov na osnovi pripadnosti rodu in grudi, je postal seveda resničen političen dogodek šele potem, ko se je nanj odzvalo še občinstvo zunaj parlamenta. Šele z odzivom občinstva je dejanje parlamentarne desnice postalo sestavni del političnega življenja. Postalo je nekaj, kar je v polju političnega v Sloveniji možno videti in kar je zato mogoče, tudi če za nekaj časa potone v pozabo, vselej znova aktualizirati.

⁸ Kot izhodišče sprejemamo tu teorijo J. Rancièra, po katerem demokracije ni mogoče zreducirati na parlamentarizem, pravno državo, vladavino večine, načelo individualne svobode..., pač pa je vse prej specifičen *način subjektivacije politike*. Subjektivacijo lahko razumemo tu v najbolj elementarnem smislu kot vnašanje neke ireduktibilne razlike v pozitivnost družbenega. Demokracija je boj za udejanjenje in pripoznanje radikalne ne-istovetnosti družbenega telesa z njim samim: neistovetnosti danega družbenega reda, neistovetnosti vladajočih univerzalnih načel, neistovetnosti političnih akterjev. Demokratična logika emancipacije, logika avtonomije, je heterologika, skozi njo uveljavljamo sami sebe le kot vselej že druge od samih sebe. Tako torej, da pristajamo na ireduktibilno neistovetnost lastnega »sebstva«.

Odziv javnosti na poskus, da bi uzakonili rodnogrudno samobitnost⁹ slovenstva je bil, kot vemo, medel. Še zlasti medlo se je poskusu takrat uprla intelektualna javnost, ki ima v Sloveniji vendarle še nekaj političnega vpliva. Namesto odločne zavrnitve smo bili vse prej priča poskusu vrednostno nevtralnega obravnavanja »Predloga«. Tako so se, denimo, uredniki sobotnega TV-dnevnikarja, ki je imel takrat navado, da je o bolj aktualističnih političnih temah izvajal nekakšno telefonično minianketo, domislili, da bi opravili anketo tudi o tem, koliko ljudi podpira odpravo t.im »dvojnega državljanstva«. Rezultat te ankete je bil, kakršen je pač bil, tu nas ne zanima. V primeru ankete o državljanstvu namreč velja ravno nasprotno od tistega, kar velja za parlamentarni predlog segregacijskega zakona. Pomen dejanja je bil v primeru ankete utemeljen že v dejanju samem, ne pa šele v odzivu nanjo, v njenem rezultatu. Drugače rečeno, pripravljenost izvesti anketiranje in dejanje anketiranja samo sta že bila pozitivni, odobravajoči odziv javnega mnenja na pobudo desnih strank. Anketo si je bilo namreč mogoče zamisliti le ob predpostavki, da je o kategoriji državljanstva, ki sodi v korpus temeljnih človekovih pravic in svoboščin, mogoče odločati na podlagi večinskega mnenja, referendumsko. Anketiranje je nato to predpostavko uprizorilo kot mnenje javnosti. Anketa je tako uprizorila prav tisto, česar predlog ni mogel izreči na legalen način, uprizorila je njegov skriti zastavek – sprevrnitev demokratičnega akta *formalne zakonodaje* v nacionalistično-populističen akt *večinskega odločanja*.

Tu se naravnost vsiljuje vzporednica med politično situacijo v Sloveniji 1994 in v Nemčiji 1992. Za nemško politično situacijo je bilo značilno troje: rasistični izgredi proti »tujcem« oz. proti vsem tistim, ki niso sodili v okvir nemškega »Normalbürger«; občinstvo, ki je dolgo časa »pasivno«, se pravi, pogreznjeno v odobravajoči molk, spremljalo dogajanje; prizadevanje vlade, da bi spremenila ustavno načelo o pravici do azila, ki naj bi s svojo »liberalnostjo« spodbujalo priseljevanje »tujcev«.

⁹ Slovenskim privržencem samobitnosti nikakor ne želimo priskutiti tega žlahtnega izraza. Želimo le opozoriti na njegov zgodovinski in politični kontekst. Ko analizira sedanji in pretekli srbski populizem, navaja Nebojša Popov med drugim tudi tole značilnost predvojnega srbskega populističnega gibanja »Zbor«, ki ga je vodil Dimitrije Ljotić (Beograd 1891 – Ajdovščina 1945) in ki je med vojno sodelovalo z okupacijsko oblastjo: »*Antimodernizam*: Individualno stvaralaštvo u umetnosti, kulturi uopšte, izaziva pravo pomamu, bes među čuvarima nacionalne samobitnosti«. Ti čuvarji samobitnosti se pritožujejo, da so 'grobarji kulture'. Grobari su učutkali prave nacionalne pisce...protagoniste 'principa samonarodnosti i samobitnosti', pa ih stoga valja potamaniti, pobiti, odmah. » In, v opombi, ki se nanaša na citirani odlomek: »Dimitrije Najdanović, jeden od glavnih ideologa 'zborša', 'grobare naša kulture' posmatra kao 'hor krastavih žaba'. To su, veli on, isti oni protagonisti moderne koji internacionalnim đubretom zasipaju rodne njive samobitnog narodnog stvaralaštva...«. Nebojša Popov, *Srbski populizam. Od marginalne do dominante pojave*, Posebni dodatek časopisa Vreme, št. 135, 24.5., Beograd 1993, str. 9.

Zahtevo po spremembi ustavnega načela so nemški politiki¹⁰ pri tem utemeljevali z argumentom, da mora vlada upoštevati občutenje, želje in zahteve ljudstva, denimo, mnenje 80% prebivalstva v novih nemških deželah, ki da, kot je kazala neka mnenjska raziskava, nasprotuje dozdevno »liberalnemu« vladnemu odnosu do prosilcev za azil. Argument se je pojavljal v številnih inačicah, z njegovim vztrajnim ponavljanjem pa je nastal vtis, da je večinsko izražena volja družbenega telesa edini kriterij za pravilnost političnih odločitev in s tem za demokratično vlado v bistvu tudi že obveza.

S takšnim argumentiranjem so konzervativni nemški politiki zakrili oz. spregledovali tisto strukturno neravnovesje, ki je v jedru moderne demokracije, moment, ki demokratično ureditev spravlja v gibanje in jo kot demokratično hkrati ohranja pri življenju. Gibalni moment moderne demokracije je, če nekoliko poenostavimo, v nepremostljivem razcepu med dvema tipoma občosti, ki sta vgrajena v temelj demokracije. Temelj demokratične ureditve je legitimna občost, se pravi, absolutna večina, *večina, sestavljena iz vseh* – denimo, »ljudstvo« oz. »nacija«, ki je vir in nosilec suverene oblasti. Vendar pa ta večina vseh v vsakdanji politični praksi nikoli ne nastopa v svoji čisti obliki. V vsakdanji politični praksi se kaže vse prej v obliki navadne, legalne občosti, se pravi, v obliki zgolj relativne *empirične večine*, ki ne zajema kar že vseh, ampak je rezultat vsakokratnih volitev. Problem je v tem, da se oba tipa občosti nikoli ne prekrivata, da si nikoli ne ustrezata. Navadna večina ne more nastopati kot pravi legitimacijski temelj demokratične (državne) oblasti, saj nikoli ne vključuje zares vseh. Legitimna večina, obča volja ljudstva, pa nikoli ne more doseči takšne empirične upodobitve, ki bi ustrezno izražala idejo celote ljudstva, na kateri temelji legitimna večina.

Razcep med obema tipoma občosti je v modernih demokracijah zapolnjen s pravno fikcijo. Empirična volja, volja večine, je priznana kot nekakšne zakonit nadomestek legitimne obče volje. Nastopa in učinkuje torej tako, *kot da* bi ustrezno in zadovoljivo izražala voljo suverena, voljo celote ljudstva. Ključni moment te fikcije pa je spoznanje, da je empirična volja podvržena zmoti in da lahko zato zgreši, napačno predstavi voljo suverena. Zato tudi demokratična oblast legitimnosti svojih odločitev ne črpa neposredno iz empirične večinske volje. Črpa jo iz premise, ki je utelešena v pravnem in političnem sistemu, da so odločitve, sprejete na temelju večinsko izražene volje, načeloma zmotljive in zato podvržene natančno določenemu procesu nenehnega preizpraševanja in verifikacije.

¹⁰ Pri orisu in komentiranju nemške situacije prevzemamo argumentacijo, ki je razvil filozof Manfred Frank v govoru, ki ga je imel novembra 1992 v sinagogi v Frankfurtu ob obletnici »kristalne noči« 9.11.1938.

Razlika med absolutno občo voljo, volenté general, in vselej relativno empirično voljo, volenté de tous, je ključnega pomena tudi za status temeljnih človekovih pravic in svoboščin. Temeljne so te pravice zato, ker sodijo v domeno absolutne obče volje. Ne pa nemara zato, ker jih vsak človek načeloma, »v temelju« sicer ima, a jih lahko v odvisnosti od okoliščin, od tako ali drugače razpoložene empirične večinske volje, tudi izgubi. Drugače rečeno: *temeljne človekove pravice so brezpogojna načela, ki veljajo ne glede na okoliščine in jih ni mogoče spreminjati v nobeni zamišljivi realni situaciji.*

Tu lahko zopet navežemo na slovensko politično situacijo. Ne mislimo zanikati, da so razlike med politično situacijo v Nemčiji 1992 in tisto v Sloveniji 1994, med rasističnimi izgredi s smrtnimi žrtvami in pritlehnim nacionalizmom, ki si še zatiska oči pred samim seboj, velike, tako velike, da empirično gledano obeh situacij sploh ne moremo primerjati. Želeli bi le poudariti, da je to, kar vzporejanje onemogoča, se pravi, izkustvo različnosti dveh situacij, hkrati tudi tisto, kar naravnost zahteva, da ju ne le primerjamo, ampak navsezadnje tudi obravnavamo po enakih merilih. To, kar je obema situacijama skupno, pa je naslednji nauk: demokratične odločitve so sicer vedno sprejete v specifičnih, vselej različnih situacijah, vendar ne morejo biti, če hočejo veljati za demokratične, nikoli sprejete *na temelju* različnih situacij. *Demokratične odločitve temeljijo na brezpogojnih in univerzalno veljavnih načelih in obstajajo le kot argumentacijska praksa njihovega nenehnega preverjanja.* Nemška in slovenska izkušnja nas nikakor ne uči da se je treba, kot to vedno znova slišimo, »boriti proti nacionalizmu«. Pač pa nas uči, da obstaja demokratična ureditev samo toliko časa, dokler so tako demokratična država kakor njeni državljani pripravljene in sposobni, da s svojim delovanjem udeležujejo in preverjajo demokracijo kot vladavino brezpogojnih in univerzalno veljavnih načel, ki urejajo življenje enakopravnih in svobodnih posameznikov.

Prvi del lahko zdaj zaključimo z naslednjo ugotovitvijo o slovenski demokraciji v njeni vsakdanji, parlamentarno-demokratični javni rabi: tako politika kakor javnost v Sloveniji sta, vsaj začasno, dopustili možnost, da empirična volja vseh odloča o temeljnih človekovih pravicah, da torej nelegitimno posega na področje obče volje. Pristali sta na to, da se izgubi razlika in napetost med občo voljo in voljo vseh, ki je konstitutivna za demokratično pravno državo. Poskus spreminjanja zakona o državljanstvu je tisti politični dogodek¹¹, ki je na mesto te razlike vpisal *nacionalizem* in *populizem*. *Populizem* je bil vpeljan s podmeno, da se demokratično politično odločanje legitimira s številom, z večinsko voljo, ne pa z racionalno bolj utemeljeno, se pravi, večjih empiričnih specifikacij zmožno verifikacijo brezpogojnih demokratičnih načel. *Nacionalizem* je bil vpeljan tedaj, ko je v pojmu nacije predmoderni moment rodu in

¹¹ Danes že lahko rečemo: eden tistih dogodkov.

grude, moment etničnokulturnega izvora, prevladal nad modernim momentom politične identitete državljana. Nacionalizem in populizem pa sta podpirala drug drugega s tem, da sta zarisovala tak način poenotenja in mobilizacije družbenega telesa, v katerem ima podreditev članov družbe etničnokulturno definirani skupnosti prednost pred svobodo individua.

II.

Na tej točki lahko zapustimo slovenski parlamentarno-demokratični vsakdan in preidemo k bolj teoretičnemu vprašanju. Zanimalo nas bo »kaj storiti, kako na demokratičen način uporabiti demokratična teoretična načela v praksi?«, se pravi, vprašanje demokratične realizacije formalne demokracije. Izhajali bomo iz tega, da je razlika med nemško in slovensko politično situacijo razlika med moderno in postmoderno. Medtem ko so rasistični izgredi v Nemčiji *dogodek naše dobe*, se pravi, izrazito *postmoderen pojav*, je slovenski nacionalistični populizem *vrnitev preteklosti*, se pravi, skoz in skoz *moderen pojav*. V Nemčiji imamo opraviti z imanentno krizo formalne demokracije, z neposrednim nastopom tistega vsebinskega momenta, tistega realnega, ki ga kot svoj nikoli ujemljivi presežek proizvede sam formalni, univerzalni demokratični red. V Sloveniji pa gre, nasprotno, za poskus enostavne negacije moderne demokracije, za poskus, da bi abstraktni demokratični formalizem »presegli« z afirmacijo predmodernih momentov »samobitnosti«, organske rodnogrudnosti, izvorne etične skupnosti, korporativistično organiziranega družbenega telesa itn.¹²

To, kar potrebuje nova demokratična politična realnost v Sloveniji, je zato močnejši odmerek modernosti: več univerzalnosti, več formalizma splošno-veljavnih zakonov. Za problem državljanstva, denimo, je mogoče tak odmerek najti v modernem državljanskem republikanizmu. V njegovem okviru je mogoče razdelati splošno demokratično načelo, ki je uporabno tudi pri praktično-političnem odločanju o državljanstvu v Sloveniji. Demokratično načelo, ki bi, uporabljeno v slovenski politični praksi kot njeno vodilo, omogočalo, da se ta praksa udejanja kot primer demokratičnega pravila, je načelo *ustavnega patriotizma*. Tu ga bomo predstavili v tisti obliki, v kateri ga je razvil J. Habermas.¹³ Dodajmo še, da kaže uporabnost načela ustavnega patriotizma v zdajšnji slovenski politični situaciji na to, da je liberalizem, ki je v tem trenutku

¹² Obratno velja za srbski populizem, da je »dogodek naše dobe«, da je izrazito postmoderen pojav. Takšen seveda ni sam na sebi, pač pa ga kot postmoderen pojav vzpostavlja reakcija realnih demokracij nanj, fascinacija, ki jo srbski rasizam zbuja pri sedanjih imperialnih evropskih silah Franciji in Angliji.

¹³ Opiramo se na besedilo »Volkssouverenität las Verfahren« in »Staatsbürgerschaft und nationale Identität«, v: *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1992.

potreben v Sloveniji, liberalizem¹⁴, navezan na Rousseaujeve in Kantove koncepte, se pravi na tradicijo »močnih« konceptov razsvetljske politične misli.

Habermas s svojo uporabo koncepta ustavnega patriotizma nadaljuje in razvija v ožjem smislu Rousseaujev in Kantov koncept suverenosti ljudstva, v širšem pa republikansko interpretacijo državljanstva. Za Rousseauja in Kanta suverenost ljudstva ni ne prenos vladanja od vladarja na ljudstvo ne delitev suverenosti med vladarjem in ljudstvom, ampak označuje predvsem preoblikovanje vladanja v *samozakonodajo*. Družbena pogodba zanju ni zgodovinski pakt o delitvi oblasti, ampak abstraktni model, ki opredeljuje način vzpostavitve in upravičenja (ljudske) oblasti. Politična oblast in avtoriteta države ne temeljita več na nasilju in naravni moči, ampak sta realizacija, izraz in ključni zalog procesa, v katerem se množica posameznikov poenoti in združi tako, da se konstituirata kot »ljudstvo«, se pravi, kot asociacija svobodnih in enakih posameznikov, ki so svobodni in enaki natanko v meri, v kateri se »vsi kot eden« podreajo zakonom, ki si jih dajejo sami, v kateri torej v mreži egalitarnih razmerij vzajemnega priznavanja skupaj določajo pravila in načela skupnega sožitja. V suverenosti ljudstva so tako neločljivo povezani trije momenti: prvič, *celota* »ljudstva«, nedeljiva, neodtujljiva, in nezmotljiva »obča volja« (Rousseau), »enotna volja vseh«, v kateri »odločajo vsi za enega in eden za vse« (Kant)¹⁵; drugič, svobodni in enaki individui, ki so konstitutivni in kot državljani tudi konstituirani *deli celote* ljudstva; tretjič, ljudska oblast, ki ni le mesto vladanja, ampak je vedno tudi že legitimiranje vladanja, in sicer vladanja kot načina samovzpostavitve in samoorganizacije družbene *celote*.¹⁶

Združeni in poenoteni prek »obče volje« delujejo emancipirani posamezniki kot avtorji svoje skupne usode, ki v kooperativni praksi vzpostavljajo lasten življenjski kontekst. Ključni moment v kooperaciji in participaciji svobodnih in enakih posameznikov je proces zavestnega formiranja politične volje in političnega mnenja. V tem procesu, v katerem sodelujejo posamezniki kot državljani, se namreč izraža in potrjuje demokratična svoboda. Le-ta ima dvojni izvir, izvira hkrati iz posameznika in iz suverenosti ljudstva, v obeh

¹⁴ Zdi se, da prevladuje trenutno v Sloveniji tisti podoba liberalizma, ki jo rišejo njegovi nasprotniki: liberalizem kot gospostvo posestniškega, ozkosrčnega, egoističnega individua.

¹⁵ »Zakonodajna oblast lahko pripada le združenim volji ljudstva. Iz nje mora namreč izhajati vso pravo, zato mora biti takšna, da s svojim zakonom ne bo absolutno nikomur prizadejala krivice. A brž ko nekdo nekaj ukrene proti komu, je vselj možno, da mu s tem dela krivico. Nikoli pa ne more te krivice prizadejati s tem, kar sklene, da bo naredil samemu sebi (kajti *volenti non fit iniuria*). Torej je lahko zakonodajna le soglasna in združena volja vseh, kolikor odloča vsak o vseh in vsi le o vsakomur eno in isto, torej le vobče združena ljudska volja«. I. Kant, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, par. 46, A 166/B 196.

¹⁶ Zadnji smoter oblasti je zato vedno oblast sama, se pravi, izvrševanje in potrjevanje kolektivne prakse samodoločanja, skozi katero se vzpostavlja in ohranja družbena celota, ljudstvo.

primerih pa označuje tisto prakso subjekta, v kateri se ta podreja zakonom, ki si jih predpisuje sam, v kateri torej subjekt avtonomno določa in udejanja samega sebe kot svobodnega. Status državljana deluje torej predvsem tako, da omogoča in ureja dostop do tistih demokratičnih političnih pravic soudeležbe, sodelovanja in komunikacije, s pomočjo katerih lahko posameznik sam spreminja svoj položaj v družbi. Te pravice so reflektivne, z njimi si posameznik pridobi pravico, da izbere samo izbiro, da torej ne izbere le tega ali onega objekta ali smotra, ki ga ponuja družba, ampak da svobodno izbere same pogoje, ki omogočajo izbiro smotrov in sredstev za njihovo uresničenje. Kot državljan pristane posameznik na to, da »svobodno« izbere občestvo, ki ga vzpostavlja kot svobodnega člana občestva. In občja volja obstaja le, kolikor je predmet nenehne svobodne izbire vseh tistih, ki jo morajo izbrati, da bi lahko bili svobodni in enaki posamezniki.

Problem koncepta ljudske suverenosti, ki se ga zaveda tudi Habermas, je v tem, da sodi med t.im. »močne« koncepte razsvetljenstva. Rousseaujev koncept občje volje velja tako danes za skorajda šolski primer abstraktnega razsvetljenškega univerzalizma in racionalizma, ki uveljavlja svojo moč na račun partikularnega in ki s fikcijo popolne enotnosti in samotransparentnosti družbene celote pelje k spregledovanju, zanikanju ali prisilnemu poenotevanju heterogenosti njenih posameznih delov. Skratka, koncept občje volje nastopa kot paradigmatski primer za dogmatizem abstraktne teorije, za neomejeno vladavino uma nad vso realnostjo, ki se izkaže v praksi kot teror dobrih namenov. Moderna politična misel ga zato večinoma zavrača kot tisto razumevanje demokracije, ki ne uvaja le tiranije večine, ampak implicitno upravičuje tudi strahovlado terorja in totalitarizem.

Že malo bolj podrobno ukvarjanje s Kantom pa zahteva, da zavrremo orisano razumevanje razsvetljenškega univerzalizma. Za koncepte razsvetljenstva je namreč značilno, da takrat, kadar so razviti na ravni svojega pojma – ta pojem pa je dan v Kantovi filozofiji – kadar gre torej za koncepte, kjer je um zares razvit kot moč univerzalnega, ravno niso brezmejni in vseobsegajoči, ampak so notranje omejeni. Bolj ko so razsvetljenski koncepti teoretsko čisti, sklenjeni v sebi, konsistentni in koherentni, bolj proizvajajo sami moment, ki blokira njihovo univerzalnost in od znotraj prebija sklenjeni krog pojmovnega zajetja. Tako, denimo, tudi koncept občje volje razvija tak tip univerzalnega oz. tak način družbene totalizacije, ki proizvaja kot notranji pogoj svoje totalnosti nekaj, kar je nanj ireduktibilno, kar ga vselej že presega iz iz njega izpade. Občja volja zahteva sicer totalno odtujitev posameznikovega »sebstva« v njej, opustitev individualnih razlik in posebnosti kot pogoj za to, da se lahko posamezniki vzpostavijo kot svobodni in enaki člani občestva, kot državljanji. A hkrati s tem postane državljan kot ena izmed temeljnih pravic individua

tisto, kar je v njem tako rekoč bolj svobodno in enako od njega same, tisto, kar ni za občestvo nikoli do kraja razpoložljivo.

Poglavitna zasluga Habermasove teoretizacije ustavnega patriotizma je po našem mnenju ravno v tem, da s svojim navezovanjem na rousseaujevsko-kantovski koncept ljudske suverenosti vrača filozofsko razmišljanje o političnem k vprašanju, ki je *primarno*, da ga usmerja k točki, ki je *pred* razmišljanjem, značilnim za moderno političnofilozofsko misel. Ta se ukvarja predvsem z vprašanjem, kako je mogoče na področju političnega preseči gospodstvo razsvetljskega univerzalizma, kako je mogoče v refleksiji o družbenem povezati ali zoperstaviti dva člena – univerzalno in partikularno, liberalizem in komunitarizem, pravice skupnosti in svobodo posameznika, univerzalna načela formalne demokracije in njene partikularne vsebine itn. Primarno vprašanje filozofske refleksije političnega pa se vse prej glasi: kako je mogoče misliti univerzalizem moderne v skladu z njegovim pojmom, se pravi, v skladu z njegovo notranjo blokiranostjo? Kako je mogoče misliti moment singularnega, ki vznikne znotraj univerzalnega kot presežek ali preostanek univerzalnega zajetja vsega partikularnega? Drugače rečeno, filozofska refleksija političnega se ne ukvarja z vprašanjem, kako povezati ali razvezati univerzalno in partikularno. Ukvarja se z vprašanjem: katero univerzalno? Tisto, ki mu partikularno stoji nasproti in se torej pojavlja v obliki odnosa med univerzalnim in partikularnim, ali tisto, ki je sicer vseobsegajoče, a proizvaja ravno kot takšno neki nanj ireduktibilni moment singularnega?

Habermas sam skuša odgovoriti na to vprašanje s pomočjo Kantovega pojma regulativnih idej uma. Tu seveda ne moremo razviti zapletene problematike, ki jo vsebuje Kantova zastavitev. Na najbolj splošni ravni jo lahko opišemo kot poskus nekakšne imanentne, znotrajpojmovne »oslabitve« pojma: regulativna je tista raba pojma, v kateri ta sicer še nadalje funkcionira kot pojem, kjer torej ohranja (in celo še okrepi) svojo temeljno funkcijo pojmovnega poenotenja, a za ceno tega, da ni več »pravi« pojem, se pravi, da ni več del izkustvenega spoznanja in s tem objektivne realnosti. Habermas uporabi postopek takšne »oslabitve« pojma z njegovo regulativno omejitvijo na pojmu ljudske suverenosti. Pojem ljudske suverenosti, interpretiran v okviru Habermasovega specifičnega razumevanja regulativnosti idej uma, je pojem, ki je podvržen dvema med seboj povezanimi operacijama. Na eni strani Habermas pojem ljudske suverenosti *derealizira*: predstava o asociaciji svobodnih in enakih posameznikov, ki jih povezuje intersubjektivna praksa samozakonodaje in samodoločanja, ni več moment družbene realnosti, ampak je iz realnosti prestavljena v točko normativnega ideala, ki vodi in usmerja, čeprav ga v družbeni realnosti nikoli ni mogoče doseči in scela uresničiti, intersubjektivno prakso emancipiranih posameznikov. Hkrati skuša Habermas pojem ljudske suverenosti tudi *relativizirati*: predstave o kolektivni praksi samozakonodaje

in samodoločanja ni mogoče realizirati v realnosti natanko v meri, v kateri je ni mogoče realizirati že na ravni same predstave. Drugače rečeno, po Habermasovem mnenju danes samonanašanja, ki ga implicira predstava ljudske suverenosti, ni več mogoče misliti kot prakse enotnega subjekta, ki povsod in v vsem srečuje in razvija le samega sebe.

V okviru tako razumljene ljudske suverenosti razvije Habermas tudi svojo intepretacijo *ustavnega patriotizma*. Poudarimo tisti dve premisi te interpretacije, ki sta zanjo ključni. Prvo smo na kratko omenili že zgoraj. Gre za Habermasovo mnenje, da se je načelo ljudske suverenosti v visokorazvitih kapitalističnih družbah dokončno desubstancionaliziralo. Klasična demokratična teorija izhaja iz predstave o družbi, ki prek suverenega zakonodajalca oblikuje samo sebe. Ljudstvo načrtuje zakone, ki že implicirajo načine, kako naj se jih izvršuje in uporablja, tako da se storitve in ukrepi, ki so jih družbeni člani sami načrtovali kot državljani, vrnejo k njim v obliki institucionaliziranega in splošno zavezujočega sistema upravno-pravnih odločitev. Celotna predstava temelji na predpostavki družbe kot subjekta v velikem, ki določa in uravnava samega sebe prek medijev prava in politične moči. Kompleksnost sodobnih družb, v katerih podsistemi prava, politične oblasti in denarja sledijo lastni logiki delovanja, ki blokira načelo samoregulacije družbenega telesa, pa zahteva po Habermasovem mnenju redefinicijo normativne ideje o samoorganizaciji družbe. Suverenost se je v sodobnih družbah dokončno desubstancionalizirala, nastopa le še v obliki intersubjektivno razpršenih, anonimnih diskurzivnih procesov formiranja mnenja, iskanja resnice, in formiranja volje, iskanja večinske odločitve. O tem, kako in kdaj so lahko odločitve politične volje, ki ni istovetna z umom in je načeloma podvržena zmoti, sprejete kot začasno najbolj racionalne, kdaj torej lahko nastopajo tako, *kot da* reprezentirajo resnico, odločajo brezsubjektni diskurzivni procesi formiranja volje in mnenja. V družbah visokorazvitega kapitalizma je ljudska suverenost sublimirana v kompleksno interakcijo med samoregulativnimi podsistemi smotnoracionalnega delovanja in brezsubjektnimi, razpršenimi procesi neformalne javne komunikacije.

Drugič, komunikativno sublimirana suverenost nujno, tako rekoč kot svoj humus, rabi prebivalstvo, ki sta ga tako tradicija liberalne in egalitarne politične kulture kakor socializacija »navadili« na svobodo. Suverenost mora biti ukoreninjena v racionaliziranem svetu življenja, nosi jo lahko le ozadje prepričanj in motivov, ki ženejo državljane k temu, da s svojim delovanjem priznavajo normativni pomen splošneveljavnih zakonov. V tej drugi premisi Habermasovega podvzetja je vsebovana njegova specifične preinterpretacija na eni strani aktivnega državljanstva v republikanizmu, na drugi pa zahteve komunitarcev, da se državljan identificira z življenjsko formo skupnosti.

V pravni filozofiji obstajata dve interpretaciji aktivnega državljanstva. Liberalna tradicija naravnega prava, ki izvira iz Locka, interpretira status državljana individualistično in instrumentalistično. Republikanska teorija države, ki se opira na Aristotela, pa je razvila komunitarno in etično interpretacijo državljanstva. Po liberalni interpretaciji je državljanstvo dojeta kot pripadnost organizaciji, ki zagotavlja posamezniku njegov pravni položaj enakosti in svobode. Po republikanski interpretaciji pa je državljanstvo dojeta kot pripadnost etično-kulturni skupnosti, ki sama sebi predpisuje svoj smoter. Po liberalni interpretaciji so posamezniki državi zunanji in realizirajo v razmerju z njo svoje predpolitične interese, po republikanski so njen konstitutivni del, svojo osebno in socialno identiteto lahko izgradijo le v okviru splošno priznane politične institucije, državljanstvo pa se udejanja kot kolektivna praksa samodoločitve.¹⁷

Po Habermasu je klasični model republikanske skupnosti, v katero je državljan popolnoma vključen, preveč enostaven in neprimeren za sodobne družbe in za moderno razumevanje politike.¹⁸ Vendar pa ima vseeno določeno prednost pred čistim organizacijskim modelom, v katerem je razmerje med individuom in državo čisto funkcionalno. Ta prednost pa je v njegovi predpostavki, da politična avtonomija ni zgolj sredstvo za nemoteno uresničevanje predpolitičnih interesov, ampak je sama na sebi smoter, ki se udejanja zgolj v zavestni skupni intersubjektivni praksi. Pravni status državljana zahteva od posameznika, da sprejme stališče sodelujočega »mi« in ne zgolj stališče zunanega opazovalca ali igralca, ki mu gre le uspeh lastne akcije.

Moderno pojmovanje državljanstva izhaja torej iz tega, da se reprodukcija mreže egalitarnih razmerij vzajemnega priznavanja, utelešena v pravu, ne realizira že kar sama na sebi. Iz samih formalnih, abstraktno-občih zakonov, ki na splošnoveljaven način urejajo in zagotavljajo skupno sožitje posameznikov, ni mogoče razložiti njihovega normativnega pomena. Reprodukcijsko razmerij

¹⁷ Ch. Taylor opredeli oba antagonistična koncepta državljanstva takole. »Prvi /liberalni/ model se osredini predvsem na individualne pravice in egalitarno delovanje, prav tako tudi na delovanje vlade, ki mora upoštevati preference državljana. Te preference mora varovati in ohranjati. Dejavnost državljana je samo zmožnost, da si pridobi te pravice in da si zagotovi enako ravnanje, prav tako tudi zmožnost, da vpliva na tiste, ki odločajo...Te institucije imajo zgolj instrumentalni pomen. Sodelovanju kot takemu ni pripisana nobena vrednost. Drugi /republikanski/ model pa določa sodelovanje pri samozakonodaji kot bistvo svobode, kot del tistega, kar je treba zavarovati. To je bistvena sestavina zmožnosti državljana. Sodelovanje pri samozakonodaji je dojeta kot del oblikovanja vladajočega konsenza, v katerem se lahko skupaj z drugimi identificiram. Vladati in biti vladan pomeni, da so vladajoči vsaj nekaj časa 'mi' in ne zgolj 'oni«. Ch. Taylor, »The Liberal-Communitarian Debate«, cit. po J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1992 str. 641.

¹⁸ Eden od razlogov za njegovo neprimernost je tudi, da se opira na homogeno etnično skupnost s skupno zgodovino in tradicijo.

priznavanja in normativni pomen zakonov zagotavlja le kooperativna praksa državljanov, ki je ne more zapovedati nobena pravna norma, saj bi pravna obveznost realizacije demokratičnih pravic demokracijo spremenila v totalitarizem. Pravni status državljana je zato odvisen od sožitja z ozadjem motivov in prepričanj, ki ženejo državljana k realizaciji skupnega dobrega, sožitja, ki ne more biti produkt pravne prisile. Svobodne institucije, za katere jamči ustavno pravo in na katere se opira republikanski model, imajo zgolj tisto vrednost, ki jim jo dajejo posamezniki, ki so bili socializirani v tradiciji politične svobode in ki so se pripravljene identificirati z »mi«, ki konstituira prakso kolektivnega samodoločanja. Skratka, le če je državljanstvo, institucionalizirano v pravnem sistemu, vkoreninjeno še v politično kulturo, katere smoter je svobode, je lahko nekaj več od skupka predpolitičnih interesov individuov ali pa od uživanja pravic, ki so bile individuom paternalistično podeljene.

Habermas tako sprejema stališče komunitarcev, da morajo biti univerzalistična načela pravne države politično in kulturno determinirana.¹⁹ Vendar pa pri tem postavlja v ospredje izkušnjo multikulturnih družb, ki po njegovem mnenju kaže, da politična kultura, v katero se morajo vpisati ustavna načela, da bi lahko zaživel kot del svobodne in egalitarne družbene prakse, ne predpostavlja etničnega, jezikovnega ali kulturnega izvira, skupnega vsem državljanom. Kar predpostavlja, je vse prej njena lastna zmožnost, da egalitarno in nenasilno povezuje in posreduje različne kulturne življenjske forme. Za sodobne družbe čedalje bolj velja, da je edini skupni imenovalc liberalne politične kulture lahko le načelo *ustavnega patriotizma*: v njem se lahko individui skupaj identificirajo kot svobodni in enaki državljani.

Kako naj torej razumemo ustavni patriotizem kot identifikacijsko načelo državljanov? Negativno ga opredeljujeta dve možnosti, ki ju izključuje: na eni strani komunitarni model, ki skuša univerzalna demokratična načela neposredno povezati ze neko partikularno kulturno življenjsko formo, ki zagotavlja individuom njihovo identiteto; na drugi strani klasična republikanska identifikacija s samim abstraktno-občim univerzalizmom demokratičnega reda. Za razlago ustavnega patriotizma nam tako preostane naslednja možnost. Ustavni patriotizem ni drugega kakor zavezanost državljana sami formi liberalne in egalitarne politične kulture. To pa je forma, ki nima nobene posebne vsebine, a

¹⁹ Za komunitarce je bistvena patriotska identifikacija državljana z življenjsko formo skupnosti. Taylor, denimo, poudarja kolektivno zavest, ki izvira iz identifikacije z reflektivno posredovano tradicijo etične in kulturne skupnosti. Patriotizem je skupna identifikacija z zgodovinsko skupnostjo in njenimi specifičnimi vrednotami, vendar mora biti ena izmed teh vrednot nujno svoboda. Tu puščamo ob strani vprašanje, koliko Taylor s tem, da svobodo enostavno predpostavi kot del tradicije, ne zaobide temeljni problem, kako je sploh mogoče povezati svobodo posameznika in skupnostno načelo republikanizma.

jo odlikuje »prepustnost« za vsebinsko raznolikost življenjskih form, ki soobstajajo v sodobnih družbah. Forma liberalne in egalitarne politične kulture ni drugega kot prazno mesto, ki ga zaseda spreminjajoča se raznolikost partikularnih form in načinov njihovega medsebojnega povezovanja. To, v kar se vkoreninja demokratično državljanstvo postnacionalnih družb, tisti vsebinski moment, ki daje državljanu njegovo identiteto, torej ravno niso več homogene vsebine, kakršna je, denimo, nacionalna identiteta ljudstva. Pač pa je to vselej znova aktualizirana zmožnost članov skupnosti, da gradijo svojo identiteto, ki je vselej vkoreninjena v neki partikularni življenjski formi, prek praznega mesta same univerzalne forme politične kulture.

Seveda pa je treba tu narediti korak naprej od Habermasa in njegovega stališča, da je ustavni patriotizem lahko nekaj vsem državljanom skupnega edino v meri, v kateri je forma prepustnosti za pluralnost partikularnih kulturnih življenjskih form. Geslo o »formi prepustnosti za pluralnost« ostaja namreč v okviru klasičnega liberalnega »priznavanja drugega, razlike in pravice do različnosti«. Problematičnost tega stališča pa je, kot je znano, v tem, da svoje načelo »priznavanja razlike« vselej že predpostavi, ne da bi znal ali hotel pojasniti te njegove vloge vselejšnje predpostavke. V politični praksi zato načelo »priznavanja pravice do razlike« ni kaj več kot priznavanje razlike tistim, ki priznavajo, tako kot mi, priznavanje razlike. Zato bomo Habermasovemu stališče dodali še naslednjo trditev: ustavni patriotizem lahko zaživi kot načelo v politični praksi šele takrat, kadar je načelo samo, se pravi, sama »forma prepustnosti za različnost partikularnega« nekaj, kar je glede na realno politično situacijo radikalno različno. Forma politične kulture je lahko tista »vsebina«, ki daje identiteto državljanom, skratka, je lahko skupna točka državljanske identifikacije le tako, da je nekaj na realno situacijo ireduktibilno singularnega, heterogenega. Tako, da nastopa sama forma prepustnosti za pluralnost v singularnem aktu zavezanosti njej sami.

To trditev bomo skušali razviti podrobneje v tretjem delu. Najprej pa bomo povzeli tisto, zaradi česar se nam zdi načelo ustavnega patriotizma, v inačici, ki jo razvil Habermas, uporabno za aplikacijo v aktualni politični praksi v Sloveniji. Kar je v Habermasovi teoretizaciji najbolj produktivno, pa čeprav ostaja pri Habermasu samem bolj ali manj neizkoriščeno, je njegov poskus, da bi v načelu ustavnega patriotizma *hkrati artikuliral* dve načeli. Na eni strani univerzalizem moderne demokratične kulture in umno zahtevo po totalnosti kot njeno osnovo. Na drugi strani pa partikularne, zgodovinsko tradiirane življenjske forme, v katere se vselej že ukoreninja abstraktno-obči formalizem demokratične ureditve, tisto »ozadje motivov in prepričanj«, ki ji zagotavlja, da se lahko nenehno re-producira.

Teoretska pertinentnost tega Habermasovega poskusa hkratne artikulacije je v

tem, da nam kaže, da je mogoče pravice partikularnega uveljavljati danes le na temelju »prednosti univerzalnega«. Načelo ustavnega patriotizma nas uči, da se lahko razmerje med univerzalnim in partikularnim vzpostavi kot razmerje dveh enakopravnih členov šele takrat, kadar je univerzalno razvito v obliki, ki sama zahteva kot pogoj svoje možnosti moment partikularnega²⁰. *Praktična pertinentnost* Habermasovega poskusa pa je v tem, da skuša načelo ustavnega patriotizma dojeti kot čisto, v sebi prazno formo demokratične politične kulture, kot prazno mesto, prek katerega se vzpostavlja v svoji identiteti partikularna življenjska forma. To prazno mesto v zadnji instanci, se pravi, v praksi, ni drugega kot dejstvena navzočnost in medsebojno učinkovanje raznolikosti partikularnih življenjskih form. Te partikularne forme se v svoji identiteti konstituirajo le preko priznavanja skupne forme politične kulture, tako, da to formo vpisujejo vase. A ker ta skupna forma ni drugega kakor prazno mesto priznavanja raznolikosti, vpisujejo s tem kot moment svoje identitete vase tudi moment nič, vrzeli – nečesa torej, kar od znotraj onemogoča njihovo polno identiteto. Uporaba načela ustavnega patriotizma v praksi zato ni postopek, v katerem bi bogastvo partikularnega postopno podvrgli poenotujočemu občemu. Uporaba tega načela je možna le kot konkretna praksa uveljavljanja konkretnih, vselej partikularnih političnih zahtev in projektov, ki so konkretni in partikularni natanko v meri, v kateri artikulirajo kot sestavni moment svoje partikularne identitete tudi moment neidentičnega, moment ireduktibilne »konstitutivne razlike«, ki cepi in onemogoča njihovo identiteto.

Ustavni patriotizem je torej odgovor na vprašanje, *katero* načelo moderne demokracije je treba uporabiti v politični praksi, ki hoče veljati za demokratično. Hkrati je tudi odgovor na vprašanje, *kako* je mogoče to načelo uporabiti v praksi, natančneje rečeno, kakšno razmerje med teorijo in prakso implicira njegova uporaba. V politični situaciji pa ga je mogoče uporabiti tako, da deluje sicer kot načelo, ki to situacijo vodi in usmerja, a hkrati kot načelo nikoli ni njen sestavni del. *V politični situaciji* obstaja le v obliki konkretnih političnih praks svojega udejanjenja, se pravi, v obliki političnih praks, ki morajo prestati preizkus, da so »primer pravila«, primer ustavnega patriotizma. Biti »primer pravila« pomeni, da morajo biti hkrati konkretne in obče, da morajo obče načelo, ki ga udejanjajo, same tudi konstituirati. Hkratno artikulacijo konkretnega in občega lahko izrazimo tudi takole: političnim subjektom daje partikularna življenjska forma, v imenu katere nastopajo, njihovo identiteto zgolj, kolikor priznavajo v tem imenu tudi postulate, norme in institucije, ki so do te mere vsebinsko prazni, da se v njih lahko prepozna katerikoli politični subjekt.

²⁰ Drugače rečeno, uči nas, da lahko tudi v Sloveniji pride skrb za t.im. kulturno in zgodovinsko identiteto družbenega korpusa do besede le na podlagi dosledno razvitega formalizma demokratične kulture.

III.

Vendar pa vsebuje praktično-politična uporaba načela ustavnega patriotizma, delovanje tega načela kot regulativne ideje, ki vodi in usmerja praktično delovanje, še problem, ki smo ga doslej pustili bolj ali manj ob strani. Temu problemu se lahko približamo s pomočjo naslednjega vprašanja: ustavni patriotizem ni drugega kot v sebi prazna forma liberalne in egalitarne politične kulture, nekakšen nič, ki s tem, da se »dodaja« partikularnim življenjskim formam, omogoča njihovo medsebojno povezovanje, njihovo egalitarno poenotenje v okviru dane družbene skupnosti. A kako je mogoče, brž ko začnemo brezvsebinsko obče načelo ustavnega patriotizma uporabljati v praksi, ohraniti njegovo nujno praznost? Kako je mogoče zagotoviti, da uporaba načela ne bi v njegovem imenu izvajala neke partikularne politike, ki določene življenjske forme privilegira, druge pa izključuje? Načelo ustavnega patriotizma je, kot smo dejali, v politični situaciji vselej odsotno, v njej je navzoče le v obliki praznega mesta, prek katerega se vzpostavljajo in povezujejo partikularne življenjske forme. Vendar pa je odsotnost načela tudi že postulirana kot prisotnost resnične demokracije, brez tega postulata odsotnost sploh ni zares prisotna. A kako je mogoče *postaviti*, torej vendarle *ponavzočiti* odsotnost, ne da bi jo kot odsotnost izgubili?

Če Habermasovo razumevanja ljudske suverenosti in ustavnega patriotizma kot regulativnih idej na to vprašanje nima odgovora, potem zato ne, ker določa regulativno idejo kot normativni ideal. Pomanjkljivost vsakega ideala pa je, da je zgolj ideal. Ideal ni nekaj, kar je onstran realnosti, ampak je nekaj skoz in skoz tostranega, nekaj, kar je vpeto v družbeno in zgodovinsko realnost. Kot poudarja L. Strauss, velja za vsak družbeni ideal, da je vedno že napolnjen s konkretno, zgodovinsko spremenljivo vsebino in bolj ali manj utelešen v danih institucijah in življenjskem slogu.²¹ In res lahko Habermasovemu pojmovanju ustavnega patriotizma očitamo s praktičnega gledišča predvsem njegov implicitni parlamentarno-demokratski konformizem. Njegova političnofilozofska refleksija ponavlja v zadnji instanci tiste predstave, pričakovanja in zahteva, ki so sestavni del imaginarija, praktičnega procesa samorazumevanja zahodnih parlamentarno-demokratskih družb. Habermasov koncept ustavnega patriotizma ravno ne deluje kot čista, brezvsebinska forma demokratične politične kulture, pač pa naletimo tam, kjer ne bi smeli srečati nič vsebinskega, že na vsebinske vrednote realne zahodne demokracije. Če navežemo na naše prejšnje formulacije: pri Habermasu deluje načelo ustavnega patriotizma kot sestavni del realne politične situacije.

²¹ Cf. k temu Jelica Šumič-Riha, Človekove pravice kot konstituent demokracije, Problemi-Eseji 1-2, Ljubljana 1992

A vrnimo se še enkrat k temu, kar se nam zdi v njegovi teoretizaciji ustavnega patriotizma najbolj produktivno. Gre za implikacijo, da je mogoče misliti avtonomne pravice partikularnega le na temelju prednosti univerzalnega, da je ireduktibilnost partikularnega na univerzalno mogoče razviti le kot notranji pogoj do kraja razvitega univerzalnega. Tu je treba storiti tisto, česar Habermas ne naredi. To implikacijo je treba eksplicirati, v njegovem polnem pomepu je treba razviti dejstvo, da je druga plat »prednosti univerzalnega« vznik nekega singularnega momenta, ki ga univerzalno nikoli ne more zajeti, nekega momenta, ki je univerzalnemu ireduktibilno zunanji od znotraj. Prav zato moramo precizirati zgornjo formulacijo, da je ustavni patriotizem načelo, ki obstaja v politični situaciji le v obliki konkretnih političnih praks svojega udejanjenja, se pravi, kot dejstvena navzočnost in medsebojno učinkovanje različnih partikularnih življenjskih form, ki svojo identiteto konstituirajo prek priznavanja (praznosti) tega načela. Rekli bomo, da lahko obstaja obče načelo ustavnega patriotizma v obliki indiferentne množice partikularnih življenjskih form, ki vse enako priznavajo čisto formo demokratične politične kulture, le pod enim pogojem. In sicer, da se vsem možnim partikularnim formam »doda«, da se k njim »prišteje« še neka »partikularnost«, neka singularna točka, ki reprezentira samo njihovo združljivost v okviru ene, vsem skupne politične situacije. Natančneje rečeno, »dodano«, »prišteto« mora biti tisto, kar mora iz situacije, sestavljene iz med seboj razlikujočih se, neprimerljivih in nezdružljivih partikularnih življenjskih form, izpasti, da bi bile te forme v situaciji združljive: izpasti mora *samo načelo njihove združljivosti*. Na ta način smo tudi že naznačili, kako je lahko obče načelo navzoče v dani politični situaciji kot odsotno: tako, da politično situacijo suplementira moment čiste singularnosti. Moment, ki v situaciji sicer obstaja, a v njej ničesar ne pomeni, pač pa kot njen presežek, kot njen ne-smisel drži v njej mesto odsotnega občega načela.

Ustavni patriotizem se kaže tako na eni strani kot načelo, ki ga je mogoče »aplicirati« v politični praksi tako, da se ta udejanja kot primer demokratičnega pravila²². Aplikacija v tem primeru ni drugača kot afirmacija množstva različnih političnih bojov, zahtev in projektov, prek katerih različni politični subjekti konstruirajo svojo specifično identiteto na podlagi priznavanja skupne forme politične kulture. Na drugi strani pa je v ustavnem patriotizmu vselej že nekaj več od njega samega, množica partikularnih življenjskih form obstaja kot »pojavná oblika« občega načela le, kolikor jo suplementira nekaj, kar vanjo ni umestljivo. To, kar situacijo suplementira in kar vanjo ni umestljivo pa je *akt zavezanosti* prazni formi demokratične politične kulture. Ta zavezanost ni

²² Kolikor razumemo demokratično pravilo v najsplošnejšem smislu kot zahtevo, da lahko obstaja univerzalizem demokratične politične kulture le, kolikor ga nosi moment partikularne življenjske forme, ki pride hkrati prek univerzalizma do svoje partikularne identitete.

sestavni del politične situacije, ampak je tisto, kar iz nje izpade in kar jo ravno s tem konstituira.

Kot tak izpadli moment pa je zavezanost formi demokratične politične kulture objekt filozofije. To ne pomeni, da se filozofija vzpostavlja kot zadnja resnica politične prakse. Filozofija lahko namreč misli ta izpadli moment politične situacije le tako, da prekine svoje razmerje s politično prakso, da sama reprezentira tisto, kar izpade iz politične situacije. Skratka, da je s političnim v razmerju ne-razmerja.

Akt zavezanosti formi demokratične politične kulture ni niti odločitev za demokracijo niti ni eksistencialna drža subjekta, ki se politično angažira. Prej bi ga lahko orisali kot akt, v katerem je ponovljena tista artikulacija Dobrega in Zla, na kateri temelji demokratska invencija. Da bi pojasnili našo trditev, bomo najprej na kratko orisali, kako delujeta Dobro in Zlo v moderni demokratični politični kulturi.

Na eni strani temelji logika modernizacija in racionalizacije, ki določa tudi razvoj moderne politične kulture, na prednosti formalno-obče zakonodaje pred kakršnokoli vsebinsko določitvijo norm in ciljev, nujnih za dobro življenje. Moderno določa primat pravičnosti nad dobrim: načela pravičnosti morajo biti izpeljana neodvisno od posebnih pojmovanj dobrega, saj morajo upoštevati pluralnost med seboj bojujočih se koncepcij dobrega. Skratka, za demokratično politično kulturo je značilna desubstancionalizacija Dobrega, odsotnost kakršnegakoli substantiviranega občega Dobrega, ki bi posamezniku narekovalo, kako naj deluje.

Na drugi strani pa nam delovanje realnih demokracij kaže, da nastopajo v njihovem okviru človekove pravice, eden izmed temeljev demokratične formalno-obče zakonodaje, predvsem kot pravica do ne-Zla. V praksi realnih demokracij so človekove pravice zreducirane na pravico človeškega bitja, da ni ogroženo njegovo življenje, njegovo telo, njegovo razpolaganja s svojimi svoboščinami, njegova kulturna, spolna itn. identiteta..., skratka, na pravico, da se mu ne prizadane zlo. Kot takšne predpostavljajo človekove pravice nekakšno samoraslo in univerzalno zmožnost identificirati Zlo²³. Splošni konsenz glede človekovih pravice je konsenz glede tega, katere okoliščine in katera dejanja človeškemu bitju prizadanejo zlo in jih je treba zato izločiti.²⁴

²³ Svoje stališče opiramo na interpretacijo etike človekovih pravic, ki jo je razvil A. Badiou v: *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*, Hatier, Pariz 1993.

²⁴ Kot nam kažejo konkretni primeri realdemokratičnega delovanja v imenu človekovih pravic, primeri Bosne, Haitija, Ruande, Somalije, se predpostavljana univerzalna identifikacija Zla v praksi zreducira na določitev še dopustne mere Zla. Boj za človekove pravice je v realdemokratični praksi obramba pred pretiranim Zlom, boj za *pravo mero Zla*.

Prepoznanje Zla je seveda možno le na temelju vednosti o Dobrem. Način, kako delujejo človekove pravice v politični praksi demokratičnih družb nam tako razkriva neko neskladje. Na ravni načel moderne demokratične politične skupnosti je izključeno, da bi se skupnost vzpostavljala na temelju predstave o skupnem Dobru. Uporaba človekovih pravic v realdemokratični praksi pa govori o tem, da v demokratičnih političnih skupnostih, ne glede na geslo o primatu forme pred vsebino, pravičnosti pred dobrim, vendarle obstaja neko Dobro, da to Dobro vseskozi že uravnava demokratično politično prakso. Razumevanje človekovih pravic kot pravice do ne-Zla določa nosilca teh pravic na dva načina. Na eni strani je človek, ki mu te pravice pripadajo, določen kot trpeče, pasivno bitje, kot *žrtev*. In sicer žrtev v tistem pomenu, v katerem za nekoga rečemo, da je »žrtev okoliščin«. Človek človekovih pravic »...je tisti, ki je zmožen samega sebe prepoznati kot žrtev«, ²⁵ se pravi, ki samega sebe, svoje najbolj intimno bistvo dojema kot proizvod okoliščin. Na drugi strani pa zmožnost univerzalnega prepoznanja zla že vseskozi predpostavlja tisti minimum dobrega, ki človeka dela za človeka, predpostavlja torej neko identično bistvo človeka. Človek-žrtev je hrbtna plat človeka-poseselnika lastnega Dobrega: človek poseduje svoje Dobro, kolikor mu le-tega ne jemlje zlo okoliščin. Demokratična politična skupnost temelji na tihem konsenzu o minimumu Dobrega, ki ga človeku za ceno njegove človeškosti ni mogoče vzeti.

Iz uporabe človekovih pravic v praksi lahko tako potegnemo naslednji sklep: zmožnost univerzalnega prepoznanja Zla in obramba pred njim je način, na katerem je Dobro, ki je v moderni demokratični politični kulturi po definiciji odsotno, v njej vseeno prisotno. Dobro v njej ni zares odsotno, ampak je iz nje zgolj izključeno v svoji neposredni pojavnosti. Dobro kot tako je izključeno, zato pa se na prikrit način vrača v obliki spontane in univerzalne zmožnosti prepoznanja Zla. A tako kot velja za Dobro, da deluje prek ovinka, tako velja tudi za Zlo, ne glede na to, da je nenehno evocirano in da se človekove pravice določajo *glede nanj*, da ni nikoli zares prisotno kot tako, kot nekaj, kar je bistveno za definicijo subjekta. Zlo je človeku človekovih pravic vedno zunanje, locirano je v okoliščine, ki ga ogrožajo od zunaj. Skratka, za realdemokratično politično prakso je značilno, da deluje tostran meje, kjer se začenja področje Dobrega in Zla, da Dobrega in Zla pravzaprav ne pozna. In če se je najprej zdelo, da demokratična praksa oporeka demokratičnim načelom, se zdaj kaže, da je vendarle v skladu z njimi.

Teorija in praksa, demokratična načela in njihova realizacija, se torej istočasno ujemata in spodbijata. Praksa postavlja na laž teorijo, s tem pa jo v zadnji instanci zopet potrjuje: demokratična kultura očitno res ne pozna Dobrega in

²⁵ A. Badiou, *L'éthique*, str. 12.

Zla, je, kot smo dejali, tostran meje, kjer se Dobro in Zlo začenjata, toda pozna ju zato ne, ker v svoji praksi vseskozi proizvaja neko podobo Dobrega in Zla. To razmerje hkratnega ujemanja med teorijo in prakso je treba po našem mnenju razumeti kot znamenje za to, da resnica ne pripada sama na sebi ne teoriji ne praksi. Proizvede se šele v njunem srečanju, skozi uporabo načel v praksi, in sicer kot tisto, kar oba člena spregledujeta. Praksa na sprevrnjen način udejanja tisto resnico, za katero ostaja teorija slepa. Resnica, ki jo proizvaja srečanje teorije in prakse, se pravi, tisto skupno sprevidenje resnice, ki je temelj njunega razmerja, pa se glasi: substancialno Dobro je sicer v moderni politični kulturi res izključeno, vendar pa v njej vseeno deluje neko »Dobro«. Sama odsotnost substancialnega Dobrega je kot taka že neko specifično »Dobro« moderne demokracije, »Dobro« čisto posebnega kova.

Vrnimo se še enkrat k načelom demokratske invencije. Prednost formalno-občega zakona pred vsebino, pravičnosti pred Dobrim pomeni tudi, da demokratični subjekt – človek, ki ga določa prednost univerzalnega, forme – nima nobene vsebinske opredelitve, nobenega substancialnega bistva. Bistvo človeka kot subjekta je v tem, da je izprazenjen vseh substancialnih določitev. Njegova edina določitev je, da se vzpostavlja *ne glede* na kakršnekoli vsebinske določitve: njegovo bistvo ni drugega kot prazno mesto, ki se odpre s tem, da je subjekt najprej tisti, ki ne more poznati nobene rasne, verske, nacionalne, kulturne itn. opredelitve²⁶. Človek je torej subjekt zato, ker mu okoliščine ne morejo prizadejati zla, natančneje rečeno, ker mu ne morejo ne prinesiti dobrega ne prizadejati zla. Drugače rečeno, človek je subjekt, kolikor ni žrtev. Kot subjektu mu vse prej ustreza tisto ime, ki mu ga daje Badiou: je neko Nesmrtno.²⁷

Nesmrtnost sicer ni človekovo lastno delo. Je pa nekakšen stranski produkt njegove subjektivacije, njen izmeček, ki deluje hkrati tudi kot njeno gonilo. Drugače rečeno, subjektivacija človeka, njegovo izpraznenje od sleherne substancialne določitve, od slehernega Dobrega, ki bi dajalo njegovi eksistenci njen končni smisel, proizvede sama neko vsebino, neko »Dobro«. In sicer neko »Dobro«, ki se od vsega ostalega Dobrega razlikuje po tem, da se upira gesti izpraznitve, izničenja Dobrega, da se torej človek kot subjekt nikoli ne more določati *ne glede* nanj. A če je to »Dobro«, prej smo ga imenovali Nesmrtno, tisto, pred čemer gesta izpraznitve obnemore, je hkrati tisto, za kar v subjektivaciji človeka zares gre. Nesmrtno je tisto, kar ohranja status subjekta in kar omogoča, da človek kot subjekt sploh deluje.

²⁶ Seveda človeka vselej že določajo okoliščine, vendar je subjekt po tem, da svobodno »izbere« svojo določenost z okoliščinami. Drugače rečeno, je tisti v okoliščinah vedno manjkajoči zadnji vzrok za to, da ga določajo (prav te in ne kake druge) okoliščine.

²⁷ A. Badiou, *L'éthique*, str. 13/14.

Temeljna poteza moderne politične kulture, odsotnost kakršnegakoli substantiviranega občega Dobrega, ki bi posamezniku narekovalo, kako naj deluje, je torej sama v sebi že pozitiven projekt, se pravi, artikulira neko »vsebinsko« idejo, ki jo vodi in določa. *Resnica demokratske invencije je, da demokracija združuje ljudi okoli neke pozitivne ideje »Dobrega«.* Z njo je kot »Dobro« vpeljan v moderno družbo kot njen najbolj notranji del moment neke radikalne in ireduktibilne negativnosti, moment vrzeli, razcepa, manka. Skratka, moment nemožne možnosti, nekaj, kar pride do svoje biti le prek absolutne prekinitve s tem, kar je dano, kar obstaja. Kot takšno je »Dobro«, ki ga artikulira demokratska invencija, nerazločljivo od razkroja družbenega telesa in razvezave družbene vezi, se pravi, od Zla.

In človekove pravice so temeljna pridobitev demokratske invencije le v toliko, kolikor reprezentirajo »Dobro«, ki ga artikulira moderna demokracija, se pravi, kolikor so zmožne v realdemokratični praksi držati mesto tega »Dobrega«. Niso pravice do ne-Zla, obramba življenja pred smrtjo, preživetja proti bedi, ampak so pravice Nesmrtnega: »pravice Nesmrtnega, ki se uveljavljajo kot take, oziroma, to so pravice Neskončnega, ki uveljavlja svojo suverenost nad kontingentnostjo trpljenja in smrti«. ²⁸

Mesto »Dobrega« v realdemokratični situaciji pa lahko kategorija človekovih pravic reprezentira edino takrat, če so ti pojmi uporabljeni kot pojmi brez slehernega konkretnega, zgodovinsko določenega pomena, kot čista forma brez empirične vsebine, kot pojmi ki ničesar pozitivnega ne izjavljajo. Ker so človekove pravice vedno že napolnjene s specifičnim pomenom, ki jim ga daje samo dejstvo njihove formulacije v konkretnih družbenih in zgodovinskih pogojih, pomeni ta zahteva naslednje: vloga človekovih pravic kot pozitivnih, afirmativnih stavkov je le, da delujejo kot *omejitev* vsakokratne pozitivne politike, kot zastopnik meje, tostran katere se mora zadrževati pozitivna politika. ²⁹ Uveljavljanje človekovih pravic torej ni politika spoštovanja razlike, spoštovanja drugega. Nezaostnost gesla o spoštovanju razlike drugega, spoštovanja, ki ga razglašajo pogosto za največjo dragocenost demokratične politične kulture, je v tem, da nimamo nobenega kriterija, s pomočjo katerega bi lahko presodili, da v drugem zares priznavamo njegovo drugost, ne pa le naše podobe o drugem, nas same v drugem. Drugače rečeno, izjava o »pravici do razlike« vedno že predpostavlja neko mesto, od koder je mogoče presojati razlike, mesto, ki je samo izvzeto spletu razlik. Izjavljalno mesto te izjave je vedno neko identično sebstvo, ki ga razlika ne zadane, ki torej samo razlike ne

²⁸ *Ibid.*, nav. po prevodu Jelice Šumič-Riha, ki bo izšel v reviji Problemi.

²⁹ O tem, v kakšni meri takšno dojetje človekovih pravic predpostavljajo fikcijo naravnega prava cf. Jelica Šumič-Riha, Človekove pravice kot konstituent demokracije, Problemi-Eseji 1-2, Ljubljana 1992, prav tako tudi Guy Lardreau, *La veracité*, Verdier, Pariz 1993, str. 209 ssl.

pozna. Zato se ustrezna formulacija političnega stališča, ki zase trdi, da »drugim« – priseljencem, homoseksualcem, mariginalcem.. –, priznava njihovo razliko, glasi takole: »Postanite kot mi in pripoznali bomo vašo razliko!«

Spoštovanje človekovih pravic ni spoštovanje diference drugega, ampak je vse prej spoštovanje njegove indiferentnosti, spoštovanje neke Istosti, na katero je pripet človek kot subjekt. Priznanje razlik, ki preplavljajo sleherni, tudi našo lastno identiteto, priznanje tega, da subjekt ni gospodar v lastni hiši, da je sam sebi že vedno drugi, je danes postalo skorajde že truizem. Veliko težje pa je priznati, da sodi k bistvu subjekta neka Istost, da je prav v tej Istosti njegova ireduktibilna Drugost, nedoločljivost. Skratka, veliko težje je priznati, da je Drugost Drugega neka inertna Istost.

Istost, kakor jo razumemo tu, je torej radikalno zoperstavljena temu, kar je dano, kar realno obstaja. Realno obstajajo situacije, ki so vedno nedoločena množica različnih elementov, splet različnih razlik. Kot moderne subjekte nas v resnici določajo razlike, z njimi smo preplavljeni. A razlika ni znamenje Drugosti, nečesa, kar situacijo radikalno transcendirata, ampak je vse prej znamenje tega, kar je *zgolj* dano, kar *zgolj obstaja*³⁰. Prav Istost je tisto, kar ni umestljivo v situacijo kot splet različnih razlik, tisto, kar ostaja sleherni situaciji vedno zunanje, čeprav se artikulira le na njeni podlagi. Prav kot takšna Istost delujejo človekove pravice. So eno izmed imen tistega »Dobrega«, okoli katerega združuje ljudi demokratična invencija, ureditev, ki deluje v imenu pravičnosti proti slehernemu partikularnemu Dobremu. Drugače rečeno, so resnica demokratične kulture, tisto, kar je Isto in kar velja za vse, a kar ni mogoče zreducirati na nobeno realno situacijo in kar nihče v realni situaciji ne more utelešati.

Zdaj lahko natančneje določimo, zakaj je akt zavezanosti demokratični kulturi ponovitev tiste artikulacije Dobrega in Zla, na kateri temelji demokratična invencija: ponovitev te artikulacije je prav s tem, da reprezentira tisto, kar ni umestljivo v nobeno realno demokratično situacijo, tisto, kar s tem, da iz situacije »izpade«, da se k njej »dodaja«, omogoča, da se demokratična situacija sploh konstituirata kot takšna, se pravi, kot *demokratično prešita* množica različnih elementov. Akt zavezanosti ima strukturo samonanašajočega govornega dejanja, v katerem temelji pomen izjave na samem izjavljalnem aktu: to o čemer govori izjava »ta politična praksa je primer demokratičnega pravila«, »slovenska situacija je primer ustavnega patriotizma kot spoštovanja človekovih pravic«, obstaja edino na podlagi samega izjavljanja, da je nekaj primer pravila. Akt zavezanosti demokratični kulturi pa deluje in se izraža na dveh področjih, na področju politične prakse in na področju teorije, natančneje rečeno, filozofije.

³⁰ Cf. A. Badiou, *L'éthique*, str. 26 sl.

Na področju politične prakse, ki smo jo tu s posebnim ozirom na slovensko politično situacijo obravnavali zgolj kot prakso udejanjanja načela ustavnega patriotizma, se manifestira zavezanost demokratični kulturi, denimo, v obliki soobstoja in medsebojnega povezovanja različnih partikularnih življenjskih form, ki vse konstituirajo svojo identiteto tako, da vpisujejo vase »nič« prazne forme skupne politične kulture.

Na področju teorije, se pravi, znotraj filozofije³¹, se izjavljala zavezanost demokratični kulturi manifestira kot zgolj filozofska naloga filozofije,³² da, denimo, misli idejo človekovih pravic v politični situaciji kot točko Istosti, kot tisto, kar presega sleherni dano situacijo in kar drži mesto za možnost radikalne prekinitve z dano situacijsko logiko. S takšno opredelitvijo človekovih pravic filozofija prekinja svoje razmerje s politično prakso. Filozofija omogoča, da mislimo realno, tisto Isto, ki vztraja v absolutni prekinitvi z vsako realno situacijo in ki se vedno vrača na isto mesto te prekinitve, edino tako, da sama prekine s politično prakso, da je glede na politično situacijo tisto, kar iz nje izpade, kar ji je heterogeno.

A filozofija, ki misli politično, lahko artikulira človekove pravice kot točko Istosti, realnega, le pod pogojem, da je zmožna *znotraj realne politične situacije*³³ identificirati neko politiko kot primer spoštovanja človekovih pravic. Pogoj za to, da misli človekove pravice kot brezpogojna načela, ki veljajo ne glede na okoliščine in jih ni mogoče spreminjati v nobeni zamišljivi realni situaciji je torej izjavljalni akt, s katerim filozofija postavlja, *da politika spoštovanja človekovih pravic, politika emancipacije obstaja*, da obstaja neka specifična politična praksa, ki udejanja samo sebe kot »primer« spoštovanja brezpogojnosti človekovih pravic, človekove pravice pa razume kot »pravilo« svojega prakse. Edina opora filozofske izjave, da takšna politika obstaja, pa je sam izjavljalni akt filozofije, akt, s katerim filozofija reflektirajoče razsodi: »to je primer pravila«, »to specifično politiko lahko razumemo kot politiko emancipacije«.

³¹ In sicer filozofije, če še enkrat ponovimo, ki je pod pogojem političnega, ki je torej v sami sebi pogojena s tem, da mora misliti politično kot svoj pogoj.

³² Kot naloga, ki je ni zmožna uresničiti nobena druga panoga vednosti, in kot naloga, ki ni politična.

³³ Dejstvo, da mora biti filozofija zmožna, da znotraj realne politične situacije prepozna možne nosilce politike emancipacije, zaheva seveda, da še enkrat premislimo, na kakšen način lahko filozofija prekine svoje razmerje s politično prakso. Tu postavljamo naslednjo tezo: razmerje ne-razmerja s politično prakso zahteva od filozofije, da gesto prekinitve s prakso ponovi v sebi sami. Da torej znotraj sebe razloči del, ki ostaja vselej zavezan neki specifični politiki, del, kjer deluje filozofija kot ideološka praksa, in del, kjer se vzpostavlja kot čista filozofija. Gre za nalogo, ki jo je skušal misliti Althusser: da je namreč na eni strani sleherne praksa možna samo prek neke ideologije iz iz nje, da vselej že govorimo in delujemo v ideologiji in iz nje, in da je na drugi strani takšno trditev o vseprisotnosti ideologije mogoče izreči le z nekega zunajideološkega mesta.

To izjavljanje ni proces, v katerem bi bila neka posebna politika določena v svojem pomenu s subsumpcijo pod obče pravilo. Izjavljalni akt »to je primer pravila« se sicer opira na nekaj partikularnega, na neko konkretno politično prakso, vendar ni ta posebna politika sama tisti »primer«, za katerega gre. »Primer« je tu vse prej tisto, kar je v posebni politiki več od nje same. Posebna politika zgolj kaže na »primer«, zgolj drži njegovo mesto: sama na sebi ni drugega kot opora za vedno znova opravljeno reflektirajočo razsodbo »to je primer pravila«. Drugače rečeno, »primer« je prisoten v konkretni politiki kot subverzija njene vsakokratne določnosti in istovetnosti, njenega določenega položaja v okviru obstoječega. »Primer« je tisto, kar drži v neki realni posebni politiki mesto za vznik nečesa radikalno drugega, novega, za vznik dogodka kot tistega, kar je ireduktibilno na realno politično situacijo.

»Primer pravila« ni nekaj, kar realno obstaja. Je dogodek, ki ga lahko postavlja edino filozofski izjavljalni akt »to je primer pravila«, reflektirajoče razsojanje, ki postavlja neko posebno politiko kot »primer pravila«. Ta filozofski izjavljalni akt ne temelji na ničemer v realnosti: njegova edina opora je zvestoba tistemu dogodku, ki ga z izjavljanjem postavlja, dogodku, ki ni niti pretekeli niti sedanjemu niti prihodnjemu, ampak obstaja edino v modusu »bo bil«. Tako kot obstajajo tudi človekove pravice le kot tisto, kar se vedno znova vrača na isto mesto, na mesto absolutne meje sleherne pozitivne politike, kjer so vselej že bile.³⁴ Filozofski izjavljalni akt je sam na sebi brez-smiseln, vendar pa ga je mogoče prenesti vsem. In ravno s tem, da v mediju samega univerzalnega artikulira neko točko singularnega, filozofija propagira akt zavezanosti demokratični politični kulturi, politiki emancipacije.

Zdaj lahko formuliramo odgovor na naše začetno vprašanje, kaj se dogaja, ko kot abstraktni dejavniki univerzalističnega filozofskega diskurza »prevzemamo odgovornost« za realno politično situacijo. Filozofija, ki misli politično, »prevzema odgovornost« za politično situacijo na dva načina. Tako, da je zmožna v realni politični situaciji identificirati primer politike emancipacije, da se torej vzpostavlja kot sestavni del politike razsodne moči. In tako, da s

³⁴ Da se izjavljalni akt »to je primer spoštovanja človekovih pravic« opira edino na zvestobo tistemu, kar v izjavi postavlja, na zvestobo človekovim pravicam kot enemu izmed imen demokratičnega »Dobrega«, nas opozarja seveda na to, da demokratična drža, akt zavezanosti demokratični kulturi, sama na sebi ni nosilec nekega pozitivnega družbenega projekta. Drugače rečeno, akt zavezanosti demokratični politični kulturi, politika emancipacije, je zaradi svoje samonanašajoče se strukture vselej vezan na razvezanje družbenih vezi, na razpustitev družbenega telesa. Kar tudi pomeni: *politika emancipacije je nerazločljiva od Zla*. Paradoks je nemara le v tem, da jo lahko kot politiko, ki vpisuje Zlo v samo jedro demokratičnega projekta, udejanjamo le tako, da se borimo proti tistim političnim praksam, za katere je zlo družbenemu projektu vedno vnanje, proti rasizmu, populizmu, nacionalizmu. Demokratično »Dobro« zahteva politiko emancipacijo, ki se bori proti zlu, kolikor zlo zanika nerazločljivost Dobrega od Zla.

tem, ko v mediju mišljenja artikulira to, kar s pojmom ni mogoče zajeti in kar na pojem ni mogoče zreducirati, omogoča, da postane singularni akt zavezanosti politike emancipacije nekaj, kar je mogoče prenesti vsem.