

*Nemožnost skupnosti in možnost demokracije*

Ali je skupnost relevantna kategorija za teorizacijo političnega? Ali ima ta kategorija emancipatoričen potencial, ki bi ga bilo mogoče mobilizirati za politični boj za radikalno, pluralno demokracijo? Da na gornja vprašanja ni mogoče dati nedvoumnega odgovora, je razvidno že iz silovitih razprav med modernisti in postmodernisti, ki so zaznamovale sodobno politično teorijo zadnjih dvajset let. Za postmoderniste, ki hočejo za vsako ceno braniti absolutno heterogenost, ireduktibilno »drugost«, je vsaka skupnost že vnaprej suspektna, in sicer v tisti meri, v kateri skupnost kot taka, po tem gledanju implicira marginalizacijo oziroma zanikanje razlik in s tem zatiranje partikularnosti. Za moderniste, in to tako za liberalce kakor za komunitarce, skupnost kot taka ni vprašljiva. Sporno je zgolj vprašanje razmerja med individuom in skupnostjo, natančneje vprašanje primata: kaj je izvirna danost individuum, kot menijo liberalci, ali skupnost, kot trdijo komunitarci? In še naprej, ali se skupnost konsituira na formi, to je, na univerzalnih, za vse sprejemljivih pravilih, in formalnih procedurah, kot menijo rawlsovci in habermasovci, ali na substanci, to je, na skupni tradiciji in skupnih vrednotah, kot zatrjujejo komunitarci? Za začetek bomo torej ugotovili, da vlada v sodobni politični teoriji ob vseh razlikah in celo radikalnih razkolih soglasje vsaj glede tega, da je vprašanje skupnosti eno izmed osrednjih vprašanj našega časa.

V nasprotju s to reaktualizacijo skupnosti v sodobni politični teoriji, pa naj je to posledica prehoda iz alternativnih političnih modelov v liberalno demokracijo, ali pa upora marginaliziranih in izključenih proti hegemoničnim skupnostim, njihove zahteve po afirmaciji drugačnih skupnosti, se bomo mi vprašali, ali je mogoče v sodobnem svetu problem skupnosti zastaviti drugače. Prvi korak na poti k tej drugačni konceptualizaciji skupnosti bo zato razbitje omenjenega konsenza v politični teoriji in problematizacija tako teoretske kakor tudi politične pertinentnosti te kategorije tradicionalne politične filozofije. Pri tem bo naše vodilo ena najbolj radikalnih tez sodobne politične misli, namreč teza, da je »*realno* sveta skupnost, kolikor je nemožna.«<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. A. Badiou, *Conditions*, Seuil, Paris 1992, str. 216f.

Toda kako je mogoče trditi, da je skupnost nemožna? Mar te trditve ne ovrže že izkustvo? Kako je mogoče zanikati možnost družbene vezi in skupnosti v svetu, ki ni drugega kot proliferacija skupnosti, bodisi kvazi-substancialnih (rasnih, spolnih), bodisi diskurzivnih (nacionalnih, verskih, kulturnih itn.)? Še več, kako je mogoče zanikati »skupnost vseh skupnosti,« namreč državo, katere koncept je bil in je še danes alfa in omega politične filozofije? Ali s tem, ko zatrdimo nemožnost skupnosti, ne zanikamo politične realnosti, v kateri živimo in ki se utemeljuje na konsenzu glede »pravil igre« in njihovega priznavanja, skratka, na konsenzu, ki bi bil seveda nesmiseln zunaj in onstran skupnosti? Kako je torej mogoče trditi, da je skupnost v našem svetu nemogoča, ko pa ta svet ni drugega kot manifestacija njene raznolike prezenze?

Toda ti na prvi pogled prepričljivi ugovori, v luči katerih se zdi teza o skupnosti kot meji tega sveta nesmiselna, postanejo brezpredmetni, brž ko ločimo skupnost kot realno tega sveta, od skupnosti, ki temu svetu pripadajo, to se pravi, od skupnosti, za katere bi lahko rekli, da so »po meri« tega sveta. Toda tu se postavi novo vprašanje. Kako je mogoče skupnosti pripisati status lacanovskega realnega? Ali ni ta teza problematična že na prvi pogled? Problematična vsaj v dveh ozirih? Če je realno, kot ga definira lacanovska teorija, »agregat, v katerem se ne vzpostavi nobena vez, nobena lastnost, nobena podobnost ali različnost,«<sup>2</sup> skratka, če je realno tisto, kar razkroji vsako vez, vsak odnos in zato po logični nujnosti tudi vsako skupnost, mar ni skupnost, opredeljena kot realno, *contradictio in adiecto*?<sup>3</sup> Z drugimi besedami, ali je mogoče skupnost kot realno sveta misliti kako drugače kot golo zanikanje, kot razpršitev vseh skupnosti tega sveta?

Ena od težav je nedvomno v tem, da je mogoče skupnost kot mejo sveta, kot realno konceptualizirati zgolj negativno. Najprej in predvsem je to skupnost, ki je prav negacija skupnosti, kakršne priznava naš svet. Kajti, za razliko od teh skupnosti je skupnost-realno skupnost brez izvira in brez sedeža, ali, kot pravi Badiou, je skupnost »brez substance in brez utemeljivene pripovedi, brez ozemlja in brez meja.«<sup>4</sup> Te skupnosti ne konstituira nobena delitev, nobeno zatiranje, zato je tudi ni mogoče razumeti, kot bi to storili marksisti, kot goli negativ hegemoničnih represivnih

<sup>2</sup> Cf. J.C. Milner, *Les noms indistincts*, Seuil, Paris 1983, str. 62.

<sup>3</sup> Kajti taka skupnost, če je realna v lacanovskem smislu, koincidira z razpršitvijo: »Kdo ne vidi, da ni ta razpršitev nič drugega kakor realno samo, kakor si ga zaman poskuša predstavljati imaginarno?« *Ibid.*, str. 13.

<sup>4</sup> Cf. A. Badiou, *Conditions*, Seuil, Paris 1992, str. 217.

skupnosti, denimo, kot skupnost vseh zatiranih in izključenih. Realna skupnost ni »boda tega sveta na kupu«. Prej narobe, gre za skupnost, za katero ni mogoče reči ne da je konstituirana, ne da bo konstituirana, saj je paradokсна skupnost: je onstran vsake delitve, »nedeljiva, ne da bi se zčila s sabo, dovršena, a brez zapore.«<sup>5</sup> Ni skupnost, ki bi čakala zgolj na to, da jo nekdo odkrije, kot pravi Badiou, oziroma ki bi se ponujala tistemu, ki jo hoče. Podobna je ljubezenski skupnosti, saj je ni mogoče »izvoziti«, prenesti na nekaj zunaj nje. Pravzaprav je zanjo najbolj ustrezna opredelitev: skupnost, ki je ni mogoče priznati (*inavouable*), kot pravi M. Blanchot.<sup>6</sup> Za razliko od skupnosti, ki jih priznava svet in ki imajo svoje meje in svoje ozemlje, je to skupnost, ki ji ni mogoče določiti teritorija, lahko bi rekli, da je »zunajteritorialna«. Toda tudi časovno je ni mogoče umestiti. Ni nekaj, kar bi se vzpostavilo in se nato tudi ohranjalo. Pač pa je skupnost »brez sedanosti in prisotnosti, ujeta zgolj v svoj prihod«,<sup>7</sup> oziroma je skupnost, ki ji G. Agamben pravi »skupnost, ki prihaja: *la communauté qui vient*.«<sup>8</sup> Z drugimi besedami, ta skupnost ni nikdar že tu, marveč mora zmerom šele priti, skupnost *à venir*, kot bi rekel Derrida. Zato je njen vznik v dani »objektivni« situaciji oziroma v svetu popolnoma negotov, kontingenten, skratka, je dogodek. Prav ta radikalna kontingentnost te skupnosti tudi upravičuje njeno enačenje z lacanovskim realnim, saj je tako kot realno prekarna, negotova, prej rezultat nehotenega, v zadnji instanci zgrešenega srečanja, prej rezultat *tyche* kakor zavestne namere ali akcije, zato jo je mogoče opredeliti, kot J.-L. Nancy kot brezdelno skupnost (*la communauté désœuvrée*).<sup>9</sup> Če povzamemo: brezdelna, skupnost, ki je ni mogoče priznati, skupnost, ki šele pride: to so edine »pozitivne« opredelitve skupnosti kot meje našega sveta, skupnosti kot realnega tega sveta.

Zdaj se lahko tudi vprašamo, kaj pomeni, da je skupnost meja sveta? Skupnost ni meja sveta zato, ker je kot nekakšna norma ali ideal nedosegljiva,<sup>10</sup> ker njeno realizacijo onemogočajo empirične razmere. Ravno tako je ne smemo razumeti kot manifest razglašene postmodernistične etike singularnega, ki vsako idejo skupnosti razglasi za teroristično in

---

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Badiou tu opozarja na M. Blanchotovo knjigo *La Communauté inavouable*, Ed. Minuit, Paris 1984.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Gre seveda za znamenito Agambenovo knjigo *La Communauté qui vient*, Seuil, Paris 1991.

<sup>9</sup> Cf. J.-L. Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris 1990.

<sup>10</sup> Skupnost kot meja sveta zato nima nič skupnega, denimo, s »transcendentalno iluzijo« Habermasove idealne komunikacijske skupnosti.

totalitarno.<sup>11</sup> Nič ne bi moglo biti bolj tuje realni skupnosti oziroma »ideji skupnosti,«<sup>12</sup> kot pravi Badiou, od postmodernistične, in do neke meje tudi liberalne teze, da je skupnost nemogoča zato, ker vsako združevanje, kakršno koli že je, v večji ali manjši meri terorizira singularno, si ga podredi. »Nemogoča«, realna skupnost torej ni ne etična obsodba skupnosti v imenu singularnega, ne razkrinkavanje laži obstoječih skupnosti, razkrivanja razkoraka med dejanskostjo skupnosti in proklamiranimi ideali. Prav narobe, koncept realne skupnosti že implicira zanikanje pertinentnosti takih pojmovanj skupnosti. Taka pojmovanja namreč po Badiouju zgolj potrujejo, kar »svet« oziroma »*Realpolitik*« vseskoz trdita: da je namreč skupnost nemogoča. Natančneje, trdita, da je mogoča le skupnost, ki je v skladu s pogoji možnosti tega sveta, z zakonitostmi tega sveta.

Zato poanta Badioujeve teze ni, da se skupnost ne more realizirati, da je nemogoča na sebi, marveč da je realna-nemogoča, nepojmljiva za naš svet, to je za svet, ki temelji na konsenzu, na racionalnem upravljanju, na ravnotežju sil in cirkulaciji kapitala.<sup>13</sup> Kajti ta svet pozna le skupnosti v

<sup>11</sup> Zato da bi odstranili vsak morebiten nesporazum, je treba že na začetku opozoriti, da se Badiou distancira od vsakršne postmodernistične (derridajevsko-lyotardovske) interpretacije nemogućnosti skupnosti. Tudi sodobna sofistika, tako namreč Badiou poimenuje ta pristop, izhaja iz aksioma o nemogućnosti skupnosti, iz katerega izpelje sklep, da tudi emancipacijska politika ni mogoča. Za Lyotarda, denimo, ne skupnost, ne njena emancipacija nista mogoči zato, ker se vsako prizadevanje za kolektivno osvoboditev, vsako zavzemanje za pravično v imenu skupnosti sprevrže v svoje nasprotje. Če Badiou kritizira ta umik iz politike, značilen za derridajevce in Lyotarda, in zatekanje v etiko, je to zato, ker taka drža politiko, odrezano od ideje pravičnosti in emancipacije, reducira na golo rokovanje z nujnim (*op. cit.*, str. 219) oziroma, lacanovsko rečeno, na upravljanje z dobrinami.

<sup>12</sup> Badiou namreč vseskoz vztraja, da je skupnost filozofski koncept in ne politična kategorija. Nobena politika ne more hoteti skupnost, kajti filozofija lahko edino izhajajoč iz izjav neke politike, tako rekoč za lastno rabo, proizvede to ime 'žskupnost' (ali 'žpravičnost', kar je isto). In to ime ni ne politično ime, ne politična resnica. »Narobe pa filozofija uporabi ime skupnost za to, da pokaže, kaj neka politična resnica *bo bila (aura été)*, če bi ji zvesto sledili. »A kljub temu se filozofska zatrditev biti resnice, trditev, ki to bit prenese v prihodnji preteklik, ne bi smela zlititi s procesom te resnice in ravno tako ne bi smela nastopati kot ideal ali norma.« Cf. A. Badiou, *op. cit.*, str. 222f.

<sup>13</sup> Cf. A. Badiou, *op. cit.*, str. 218. Ob tem je treba opozoriti, da nemogućnost skupnosti ni mogoče razumeti niti kot nečesa prehodnega, kot začasno oviro na poti realizacije »prave« skupnosti. Kajti ne gre za to, da bi bila skupnost nemožna zgolj v našem svetu, to je v svetu, za katerega je tako rekoč očitno, da ga »drži skupaj« konsenz. Pač pa je nemogoča za vsak svet, kolikor je namreč svet kot tak reduciran zgolj na realnost v Lacanovem pomenu oziroma na konsenzualno konsistentnost.

množini: *les communautés*. A po Badiouju ni nič bolj v nasprotju z idejo skupnosti kakor »komunitarna substanca, židovska, arabska, francoska ali zahodna. Nič ne naredi skupnost bolj nemožno kakor realistično zavezništvo med ekonomijo in komunitarnimi kulturnimi ozemlji.«<sup>14</sup> Ideja skupnosti ima potemtakem smisel le kot negacija takih skupnosti, kot zanikanje omejitvev, ki jih skupnosti postavlja svet konsenza in ekonomije, kot *negacija nemožnosti skupnosti*. Preprosto povedano, če je v politični viziji našega sveta mogoče samo tisto, kar obstaja, saj že s svojim obstojem dokazuje, da je mogoče, potem je nujno, da trditev, da je skupnost nemožna v našem svetu, izhaja iz nasprotnega aksioma, namreč iz aksioma, po katerem iz obstoja oziroma neobstoja nečesa ni mogoče sklepati ne na njegovo možnost, ne nemožnost.<sup>15</sup> Poudarek zato ni na zanikanju skupnosti, marveč, prej narobe, na afirmaciji skupnosti, katere nemožnost je, če smemo tako reči, pozitivna opredelitev.

Reči, da je skupnost meja sveta, da je nemožna za svet, ne implicira, da je »za nas« možna, denimo, kot ideja, ki si jo lahko vsaj zamislimo, četudi tako zamišljena skupnost dejansko ne obstaja in tudi ne more obstajati, ker svet aktivno sodeluje pri onemogočanju njene realizacije. Razumeti nemožnost skupnosti na ta način bi pomenilo reducirati jo na problem omejenosti oziroma končnosti. A ne gre za to, da svet zaradi svoje omejenosti ne vidi prek svojih pregrad. Toda trditi, da je svet omejen, končen, pomeni, da ga gledamo z neke zunanje, svetu izvzete točke, od koder bi si lahko zamislili drugačno skupnost, drugačno od tistih, ki jih dopušča svet. A če je teza o skupnosti kot realnem tega sveta radikalna, kot smo zatrdili na začetku, je to prav zato, ker je izrečena s strogo imanentnega stališča oziroma s stališča, ki prepoveduje vsakršno izvzetost svetu. Za tako radikalno imanentno stališče ni nobene točke zunaj sveta, od koder bi presojali, kaj je zanj možno oziroma nemožno, kar z drugimi besedami pomeni, da je končnost oziroma omejenost sveta tudi naša končnost, naša omejenost. Z drugimi besedami, nemožnost skupnosti moramo misliti kot radikalno nemožnost, kajti če je skupnost nemožna za svet, je nemožna tudi »za nas«, ker smo tudi »mi« del tega sveta.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, str. 217. Tu se Badiou približa Rancièrovemu stališču, ki našo dobo opredeli kot dobo nihilizma. Temeljna značilnost nihilizma našega časa je po Rancièru v tem, da priznava obstoj le tistega, kar je mogoče reducirati na pogoje možnosti dane dobe ali »sveta«. Vse tisto, kar ni v skladu s temi pogoji možnosti, je izključeno, razglašeno za nemogoče oziroma za neobstoječe. Cf. J. Rancièr, *La Méésentente*, Galilée, Paris 1995, str. 174-180.

Na prvi pogled se zdi, da nas strogo imanentistična pozicija obsoja na to, da sprejmemo svet, kakršen je. Zato se postavlja vprašanje, ali je mogoč izhod iz pasti *Realpolitik*, v katero se ujameta cinizem in pozicija lepe duše? Ta izhod je po našem mnenju mogoč le, če si ogledamo, na kakšen način se artikulirata realno in realnost, svet in njegova meja. Reči, da je realno nemogoče, to ne pomeni, da se ne more zgoditi, pač pa, narobe, pomeni, da se zgodi, četudi je glede na »zakone« sveta nemogoče, neverjetno. »Možnost nemožnega« – to je le drugo ime za dogodek – je tista »motnja«, ki prekine krogotok sveta in krši zakone situacije. A ta motnja ne prihaja od zunaj, ni transcendentna glede na situacijo, marveč jo je treba misliti iz same situacije, to je, imanento. Če pa skupnost vznikne v svetu, če je skupnost-realno dogodek za ta svet, je to zato, ker je konfiguracija sveta tista, ki v zadnji instanci dopušča vznik realnega. To pa je mogoče le, če je svet »neskončnost ontoloških situacij,« kot pravi Badiou.<sup>16</sup> Reči, da je svet neskončen, pomeni, da ni ničesar, kar bi bilo zunaj sveta, da ni nobene izjeme, ki bi se mu izvzemala. Toda ta neskončnost sveta, ta nemožnost izvzemanja, ki svet naredi ne-cel je učinek kontingentnosti, tako da bi lahko rekli, da je neskončnost sveta zgolj drugo ime za njegovo radikalno kontingentost.<sup>17</sup> Edino v svetu, ki je tudi sam kontingenten, je namreč vse mogoče ali, rajši, je »nemogoče mogoče«. Kajti ne le da ni nobene nujnosti, da bi svet bil tak, kot je, pač pa tudi ni nobene nujnosti, da sploh je. In prav ta neskončnost odpre prostor za »nemožno« skupnost oziroma, še bolj natančno, za emancipacijsko politiko, ki je edina zmožna »proizvesti« tako skupnost.<sup>18</sup>

Zdaj lahko vidimo, zakaj priznanje radikalne kontingentnosti ne vodi v resignacijo, v opustitev vsakega emancipatoričnega projekta, kot je značilno za postmodernistične teorizacije političnega, pač pa prav narobe ponuja, kot pokaže E. Laclau, »doslej neznane možnosti za radikalno kritiko vseh oblik dominacije kakor tudi za formulacijo projektov osvobajanja.«<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Cf. A. Badiou, *op. cit.*, str. 245.

<sup>17</sup> Na medsebojno korelacijo neskončnosti in kontingentnosti je prvi opozoril J.C. Milner, *L'Oeuvre claire*, Seuil, Paris 1995, str. 64f. Cf. tudi našo knjigo *Avtoriteta in argumentacija*, Analecta, DTP, Ljubljana 1995, str. 24f.

<sup>18</sup> Pravzaprav bi morali reči, da pri Badiouju ne gre toliko za sámo skupnost, kolikor za afirmacijo emancipacijske politike danes. Zato lahko Badiou zatrdi, ne da bi padel v protislovje, da mora biti emancipacijska politika mogoča tudi v našem svetu, četudi skupnost, ki je zastavek te politike, ni mogoča: »Tò, da naj bi bila skupnost nemogoča, nikakor ne zanika imperativa emancipacijske politike, naj se ta imenuje komunizem ali kako drugače.« Cf. A. Badiou, *op. cit.*, str. 220.

<sup>19</sup> Cf. E. Laclau, *New Reflections of the Revolution of Our Time*, Verso, London, New York, 1990, str. 4.

Namesto resignacije, ki narekuje tako umik iz politike kakor tudi zatekanje v etiko, bomo mi, sledeč Badiouju in Laclau, poskušali s pomočjo koncepta realne, nemožne skupnosti konceptualizirati možnosti emancipatorične politike danes. A prvi korak na poti k taki radikalni politiki ni zanikanje, temveč ravno narobe priznanje, »da je kontingentna in prekarna narava vsake objektivnosti postala očitna šele s sodobnim kapitalizmom in z njim povezanimi dislokacijskimi učinki, ki opozarjajo na zgodovinskost biti.«<sup>20</sup>

Zdaj je že bolj jasno, kaj pomeni nemožnost skupnosti za naš svet. Nemožnost skupnosti za svet pomeni paradokсно, da ni in je »po njegovi meri«: ni po njegovi meri, kolikor se svet percipira kot cel, v tem smislu je skupnost meja sveta. Po drugi strani pa je po meri sveta, namreč »po meri« ne-celega, neskončnega sveta. Zato bi lahko rekli, da je skupnost prav s tem, da ni po meri sveta, v resnici po njegovi meri, oziroma da je v svoji neadekvatnosti adekvatna. Adekvatna natanko v tisti meri, v kateri mu razkriva njegovo radikalno kontingentost, njegovo ne-celost. Nemožnost skupnosti za svet je torej način, kako svet potlači ali izključi svojo necelost, neskončnost. Če svet ničesar ne ve oziroma noče vedeti o svoji neskončnosti, je to zato, ker gesto izključitve oziroma potlačitve spremlja korelativna operacija konstitucije instanc izjeme, izvzetosti iz sveta, kakršne so Bog, Človek, Suveren itn., s katerimi se svet zaceli, a te instance niso drugega kot imaginarne upodobе zunaja sveta.

Ena od težav v zvezi s skupnostjo, opredeljeno kot realno, kot nemožno sveta, je tudi v tem, da njena »nemožnost« na neki način obeleži z nemožnostjo tudi njeno konceptualizacijo. To je mogoče pokazati že pri Badiouju, ki niha med dvema opcijama, ko poskuša opredeliti status nemožne skupnosti. Na eni strani to nemožnost opredeljuje *per negationem*. Skupnost po Badiouju ni nemožna že kar na sebi – to je stališče sodobne sofistike, ki ga Badiou ravno zavrača – temveč je nemožna za svet. Da pa bi to pokazal, mora svoje pojmovanje skupnosti razmejiti od vsakršnega substancialističnega, esencialističnega ali tudi konsenzualnega pojmovanja skupnosti. Toda to obsesionalno prizadevanje po popolni desubstancializaciji skupnosti pripelje Badiouja na koncu do tega, da pod vprašaj postavi samo kategorijo skupnosti. Ta kategorija se mu kaže kot ne-pertinentna, kolikor se ne more znebiti suma, da koncept skupnosti tako rekoč samodejno, po strukturni nujnosti napeljuje na končnost, polnost in substanco.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Cf. A. Badiou, *op. cit.*, str. 244.

Na drugi strani pa hoče »nemogočo« skupnost konceptualizirati »po meri« dogodka, to je, kot skupnost, ki bi se utemeljevala na suspenzu, na zamajanju obstoječega stanja stvari oziroma sveta. Z drugimi besedami, konceptualizirati jo hoče kot *contradictio in adiecto*, če smemo tako reči, namreč kot skupnost, ki se lahko v svoji zvestobi realnemu, ki mu Badiou pravi dogodek,<sup>22</sup> manifestira prav kot ne-skupnost, kot razpršitev vsake substance, vsake vezi. Tako bi lahko rekli, da je Badioujeva skupnost nujno desubstancializirana, preluknjana, ne tvori celote, ker je tak tudi dogodek, na katerem temelji: zmerom že izginul, naključen, negotov itn. Kajti tudi proces resnice, torej tisti generični proces, ki restituira sledi dogodka v dani situaciji in ki jo s tem naredi ne-popolno, jo izprazni, ne obnovi dogodka kot prisotnosti in polnosti, marveč prav nasprotno kot odsotnost in praznost, skratka, restituira ga kot nerazločljivega, neimenljivega, nedoločljivega, neumestljivega.<sup>23</sup> Zato ne preseneča, da negativna opredelitev dogodka zadene tudi skupnost, ki je po meri tega dogodka. V Badioujevi neodločenosti glede uporabnosti kategorije skupnost bi zato lahko videli že enega od učinkov samega realnega, natančneje, enega od učinkov njegove izmikajoče se, odtegujoče se narave. In prav zato, ker se tudi skupnost, opredeljena kot nemožna, izmika, odteguje in upira konceptualizaciji, bomo vztrajali pri tem konceptu, ne oziraje se na Badioujeve zadržke, zato da bi pokazali, kako se nekatere konceptualizacije skupnosti, ki so konstituirale našo »politično realnost,« naš »svet«, soočajo z realnim svojega sveta.

Produktivnost teze o nemožni skupnosti bomo preizkusili v analizi Kelsnovega parlamentarističnega pojmovanja demokracije. Izbira seveda ni naključna. Kelsnov pristop vzpostavi namreč tudi horizont za današnje razumevanje skupnosti, to je, kot utemeljene na pravilu, na normi, namreč tisto razumevanje, za katero je realna skupnost, to je, skupnost »brez ozemlja in meja«, kot pravi Badiou, skupnost brez substance in utemeljitvenega mita, skratka, skupnost, ki je prav ireduktibilna na ta model, nujno izključena.

Poskusimo upravičiti izbiro Kelsna. Prvo vprašanje, ki se nam ob tem postavlja, je tole: ali Kelsen sploh govori nam razumljiv jezik? Lahko bi sicer rekli, da smo Kelsnovi dediči, kolikor je pralamentarna demokracija,

<sup>22</sup> Badiou resda ne reče, da je dogodek realno, vendar ga vseskozi opredeljuje kot kontingentno, izginevajoče srečanje. Cf. denimo A. Badiou, *Léthique. Essai sur la conscience du Mal*, Hatier, Paris 1993, str. 47 in naš prevod *Etika. Razprava o zavesti o Zlu, Problemi*, 1/1996, str. 34f.

<sup>23</sup> Cf. zlasti »Conférence sur la soustraction,« *Conditions*, str. 179-195.



katere zagovornik je bil Kelsen, postala prevladujoča realnost našega sveta. A taka trditev ne bi še ničesar pojasnila. Predvsem pa ne bi pojasnila, kako je realno, ki smo ga opredelili kot nemogočo skupnost, konstitutivno za vsako politično konfiguracijo, za vsako družbeno vez. Nas pa bo zanimalo prav to, na kakšen način realno zadeva naše pojmovanje skupnosti in demokracije. Pri tem se bomo osredotočili predvsem na dvojno imaginarizacijo simbolnega in realnega. Tako bomo pokazali, da se določena politična forma, parlamentarna demokracija, četudi ji priznavajo, da je nepopolna, nezadovoljljiva, skratka, »najslabša izmed vseh možnih oblik vladavin«, konstituira kot edina možna oziroma kot »najboljša« zato, ker se že od začetka izhaja iz domneve, da boljših ni, oziroma da so vse druge alternative »(naj)slabše« in zato izključene kot nemogoče. Drugače rečeno, pokazali bomo, da se lahko parlamentarna demokracija etablira kot »edina alternativa« le, če so vse druge politične konfiguracije prikazane kot grožnja skupnosti, kot kaos, razpršitev, razkroj družbene vezi, skratka, kot realno. Prav v tem oziru nam je lahko Kelsen za zgled. Kajti ni naključje, da Kelsen trči na problem realnega prav takrat, ko razpravlja o demokraciji.<sup>24</sup>

V čem je po Kelsnu temeljni problem demokracije? V svojem delu *Vom Wesen und Wert der Demokratie* Kelsen pokaže, da ključno politično vprašanje ni, kako se demokracija loči od drugih političnih form, zlasti od diktature oziroma avtokracije, kakor sam pravi, marveč vprašanje, kako je sploh mogoča demokratična politična skupnost, če pa sta svoboda in enakost, torej *oba* temeljna postulata demokracije, *antisocialna*. Svoboda je po Kelsnu antisocialna zato, ker je reakcija na prisilo, tako rekoč upor nature proti družbi, pravi Kelsen. Na drugi strani pa je enakost zanikanje večvrednosti drugega, ressentiment podrejenega do gospodarja, do vodje, »ki je človek kot on, ki mu je torej podoben, tako da se sprašuje, s kakšno pravico mu potemtakem ukazuje.«<sup>25</sup> Od tod Kelsen potegne sklep, da ni in ne more biti skupnosti enakih in svobodnih oziroma da bi bila skupnost enakih in svobodnih prav negacija skupnosti, gola razpršitev, razkroj vsakršne družbene vezi. Skratka, za Kelsna je *sama demokracija*, kolikor je opredeljena kot skupnost enakih in svobodnih, tisto, kar je *realno-nemogoče*.

Tu se nam seveda postavi vprašanje, od kod govori Kelsen, ko zanika možnost skupnosti enakih in svobodnih? Za katero gledišče so svoboda & enakost in skupnost v antinomičnem razmerju? Odgovor je lahko samo tale: za tisto, za katero ima *skupnost absolutni primat*. Kajti po Kelsnu je

---

<sup>24</sup> Tu se sklicijemo na Kelsnovo razmeroma malo znano delo, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Tübingen 1929 (2. izd.).

<sup>25</sup> Cf. H. Kelsen, *op. cit.*, str. 17.

mogoče govoriti ne le o demokraciji, temveč o kateri koli politični formi le, kolikor obstaja skupnost. Za Kelsna torej ni ničesar ne pred skupnostjo, ne zunaj skupnosti oziroma lahko bi rekli, da Kelsen izhaja iz tegale aksioma: »Zunaj združevanj ne obstaja. Sama združevanja pa so matrica, v katero se vpisuje poljubna družbena vez.«

Ker pa Kelsen razume problem demokracije zgolj in samo kot problem konstitucije objektivnega reda, je zanj lahko razmerje med svobodo & enakostjo in skupnostjo zgolj izbira med dvema »nemogočima« opcijama: bodisi ukinitvev svobode & enakosti, bodisi ukinitvev skupnosti. Skratka, razmerje med svobodo & enakostjo in skupnostjo je pri Kelsnu ujeto v smrtonosni *vel*: ali svoboda & enakost, toda za ceno razpršitve, ali skupnost, a v tem primeru gresta v izgubo svoboda in enakost. In narobe, po Kelsnu svobode & enakosti ni mogoče izbrati, in to iz dveh razlogov: prvič zato ne, ker pomeni taka izbira ne le nemožnost skupnosti. Enaki in svobodni, kot smo videli, ne morejo vzpostaviti družbene vezi, ker svoboda in enakost po definiciji onemogočata konstitucijo vsake družbene vezi, in narobe, družbena vez, na kateri temelji skupnost, zmerom implicira podreditev oziroma gospodstvo. Drugič pa zato ne, ker bi pomenila izbira svobode & enakosti tudi nemožnost subjekta. Kot eksplicitno zatrdi Kelsen: »Če bi bila svoboda individua neskončna, potem sploh ne bi več mogli govoriti o subjektu.«<sup>26</sup> Kajti svoboden in enak individuum po Kelsnu ni nič, je utvara liberalistične ideologije, ne pa subjekt, saj subjekt postane šele, ko se podredi objektivnemu družbenemu oziroma pravnemu redu.<sup>27</sup>

Kelsnovi kritiki liberalizma gotovo ni mogoče oporekati. Toda tu bi morda lahko nakazali tudi možnost drugačnega branja opozicije individuum/skupnost oziroma opozicije med liberalnim in Kelsnovim glediščem. Kot pokaže Lardreau v izvrstni knjigi *La Vérité*, ima lahko koncept »individua«, kljub temu, da je »iluzija«, skratka, teoretsko pomanjkljiv koncept, pozitivno, praktično funkcijo, in sicer natanko v tisti meri, v kateri stoji na mestu realnega, oziroma tistega, kar družba oziroma Simbolno ne more »požreti«. Lahko bi rekli, da ima Kelsen nedvomno bolj prav od liberalcev in kontraktualistov, ker kritizira »individua« kot iluzijo, kot utvaro, toda zato ni njegova koncepcija družbe nič manj »totalitarna«, kot bi rekel

<sup>26</sup> *Op. cit.*, str. 20.

<sup>27</sup> Individuum torej po Kelsnu ne more postati subjekt, če ne prizna objektivne veljavnosti družbenega reda, neodvisnega od njegove volje. Zato bi lahko rekli, da je alienacija po Kelsnu konstitutivna za subjekta: Drugi je za subjekta zmerom že tu, oziroma o subjektu je mogoče govoriti šele v okviru družbenega oziroma pravnega reda.

Lardreau. Kajti tisto, kar vodi tako koncepcijo, je prav ideja, da se ne bi smelo družbi, natančneje, Zakonu, nič izvzeti. Liberalci pa bi v tej perspektivi zastopali sicer teoretsko problematično stališče, ki pa ima praktično vrednost, ker odpira prostor za možnost nečesa, kar se upira totalizaciji.<sup>28</sup>

Kelsnova rešitev izbire med skupnostjo in enakostjo & svobodo je potemtakem dejansko *izsiljena izbira*, izbira skupnosti. Ali, kot zatrdi Kelsen:

»Na mesto radikalnega zanikanja vsake družbene vezi in s tem tudi države *stopi priznanje specifične oblike te vezi*, demokracije, ki skupaj s svojim dialektičnim nasprotjem avtokracijo zaobsega vse možne oblike tako države kakor tudi družbe.«<sup>29</sup>

Toda s tem problem demokracije za Kelsna še zdaleč ni rešen. Kljub na prvi pogled logični konsekvenci, da demokracija kot skupnost enakih in svobodnih ni mogoča, Kelsen vztraja, da je demokracija mogoča oziroma da lahko obstajajo skupnosti, ki se utemeljujejo na enakosti in svobodi. Zato bi lahko rekli, da za Kelsna problem ni v tem, da je treba izbrati skupnost proti svobodi & enakosti, problem je v tem, kako pojasniti obstoj skupnosti, ki se legitimno sklicuje na svobodo in enakost. Preprosto povedano, kako je lahko skupnost demokratična? Kelsnov odgovor na to vprašanje je retematizacija koncepta svobode. Kajti

»... ideja svobode je in ostaja večna dominantna vseh političnih spekulacij, *in to ne glede na to ali, rajši, natanko zato, ker je po svojem najglobljem bistvu popolno zanikanje družbenega in zato tudi političnega*, in tvori protiutež za vsako teorijo družbenega, za vsako politično prakso. Prav zaradi tega razloga se ... svoboda ne more vključiti v sfero družbenega ali celo političnega v čistem stanju, marveč se mora pomešati z nekaterimi drugimi elementi, ki so ji tuji.«<sup>30</sup>

Z drugimi besedami, po Kelsnu je sprava med skupnostjo in demokracijo, četudi se zdi, da sta njeni temeljni načeli in skupnost v razmerju medsebojnega izključevanja, mogoča, vendar le za ceno preinterpretacije svobode: ideja svobode mora, če naj bo še vedno temelj demokracije, radikalno spremeniti pomen. Kelsen se pri tej subverziji svobode opira na Rousseaujevo tezo, po kateri subjekt odtuji svojo svobodo, zato da bi jo ponovno odkril kot državljan. Res je sicer, pravi Kelsen, da je »trditev, da je državljan svoboden le s pomočjo *la volonté générale* in da je s tem, ko je prisiljen, da se ji podredi, prisiljen, da je svoboden,« protislovna, toda to

---

<sup>28</sup> Cf. G. Lardreau, *La Vérité*, Verdier, Paris 1993.

<sup>29</sup> Kelsen, *op. cit.*, str. 18. (Podč. J.Š.R.)

<sup>30</sup> *Ibid.*, str. 38. (Podč. J.Š.R.)

protislovje je po Kelsnu »učinek imanentne logike« same ideje svobode.<sup>31</sup> Z drugimi besedami, zato da bi demokracija bila mogoča, se moramo zaslepiti za *paradoks svobode*. Še bolj natančno, če hočemo verjeti, da je skupnost demokratična, to se pravi, da temelji na svobodi, se moramo zaslepiti za to, da se moramo normativnemu redu te skupnosti poprej podrediti.

V nasprotnem primeru po Kelsnu ni mogoče odgovoriti na vprašanje, zakaj individuum, ki se razume kot svobodnega in mu je zato neznosna že misel, da bi mu vladali podobniki, ne vidi, da ni svoboden, ker se mora nujno podrediti objektivnemu družbenemu redu, *la volonté générale*. Kelsnova rešitev je v bistvu Rousseaujeva, to je, identifikacija: svoboden državljani je zgolj in samo tisti, ki prepozna v *la volonté générale* tudi svojo lastno voljo. Če državljani ugotovi, da se *la volonté générale* razlikuje od njegove volje, to po Kelsnu ne pomeni le tega, da se bo moral podrediti *la volonté générale*, marveč tudi to, da se je v nekem smislu motil glede svoje lastne volje. Kajti kot državljani lahko hočem le tisto, kar hoče *la volonté générale*. Zakaj? Kot eksplicitno zatrdi Kelsen: Če bi bil »moraš« pogojen s »če je to tisto, kar hočeš,« tistega, na katerega se nanaša, bi red izgubil ves svoj družbeni pomen.«<sup>32</sup> Preprosto povedano, možnost razkoraka med mojo voljo in *la volonté générale* ne pomeni drugega, kakor da kot svoboden državljani ne vem, kaj hoče *la volonté générale*, oziroma, kar je za Kelsna isto, da ne vem, kaj hočem, dokler mi tega ne povedo. Rešitev paradoksa svobode torej ni mogoča brez *transferja*, to se pravi, brez verovanja v instanco, ki ve. Ta instanca je po Kelsnu *la volonté générale*, toda le, kolikor nastopa kot fiktivni subjekt-garant vednosti. Edino kot »subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve«, lahko *la volonté générale* premosti prepad med subjektivno voljo in objektivnim redom. Toda ključno pri tem je, da Kelsen pripisuje tej instanci status fikcije:

»S pomočjo konstrukcije misteriozne kolektivne volje in skorajda mistične kolektivne osebe, različne od individualnih volj in oseb, postane anonimna oseba države subjekt politične oblasti. .... V avtokratičnih režimih spoznajo za vodjo človeka iz mesa in krvi, četudi ga pobožanstvijo. V demokraciji nastopi sama država kot subjekt oblasti. Personifikacija države je tenčica, ki prikrije dejstvo, neznosno za čut za demokracijo: gospodstvo človeka nad človekom.«<sup>33</sup>

Demokratična skupnost je torej mogoča le na podlagi utaje, namreč zanikanja te dominacije vladajočih nad vladanimi. Odločilno vprašanje

<sup>31</sup> *Ibid.*, str. 24.

<sup>32</sup> *Ibid.*, str. 20.

<sup>33</sup> *Ibid.*

pri tem pa je, kako se v demokraciji zaslepimo za dominacijo, oziroma kako se v demokraciji konstituira iluzija identitete med objektom in subjektom oblasti, vladanimi in vladajočimi. Ključno vlogo pri tej zaslepitvi ima *fikcija suverenosti ljudstva*. Demokracija kot vladavina ljudstva po Kelsnu implicira nujnost razcepa ljudstva na množstvo individuov na eni strani in zahtevo, da to množstvo konstituira eno, ljudstvo kot subjekt oblasti.<sup>34</sup> Odločilno vprašanje za demokracijo je po Kelsnu zato vprašanje *konstitucije te enotnosti*, ki ji oporeka realnost: množstvo, razkrojeno zaradi nacionalnih, religioznih, ekonomskih polarizacij, ki ravno onemogočajo vsako predstavo o koherentni množici, o enotnosti.

Kje je torej enotnost ljudstva-suverena? Ljudstvo po Kelsnu nastopa kot eno in enotno »zgolj s pravnega vidika, njegova enotnost, ki je normativna enotnost, je v bistvu posledica pravne danosti: podreditve vseh članov istemu državnemu redu.«<sup>35</sup> Enotnost ljudstva, to se pravi glavni atribut »ljudstva-suverena«, ki je v demokraciji, kolikor se legitimira s sklicevanjem na »ljudstvo-suverena«, zmerom že predpostavljena kot nevprašljivo izhodišče, ni izvirna danost, ni dana že vnaprej, marveč se proizvede šele retroaktivno, in sicer s podreditvijo vseh, empiričnega ljudstva, dani normi ali pravnemu redu. Natančneje: tisto, kar konstituira skupnost, je simbolni oziroma »idealni« red, kot pravi Kelsen,<sup>36</sup> oziroma enotnost se proizvede s podreditvijo simbolnemu, normi. Zato bi lahko rekli, da ljudstvo kot eno obstaja le za normo, za pravni red. Zunaj tega pravnega razmerja »ljudstva« sploh ni. Ali, še bolj eksplicitno: »V nasprotju z našo naivno predstavo 'ljudstvo' ni množica, konglomerat individuov, pač pa zgolj in samo sistem posameznih, določenih dejanj, ki jih uravnava državni red.«<sup>37</sup> Ta norma je torej tisti izjemni označevalec, S1, označevlec-gospodar, za katerega konkretna dejanja podreditve reprezentirajo »ljudstvo«, toda ne ljudstva-suverena, marveč ljudstvo kot *objekt* oblasti. Paradoks demokratične oblasti, utemeljene na suverenosti ljudstva, je potemtakem v tem, da se empirični posamezniki, empirično ljudstvo prepozna kot »ljudstvo«, to je, kot subjekt oblasti, šele ko se podredi simbolnemu, normi.

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, str. 25. Lahko bi rekli, da je Kelsen skoraj pol stoletja pred Lefortom odkril razcep ljudstva na simbolno, legitimirajočo instanco, ljudstvo-suveren, in empirično ljudstvo, množstvo vseh, ki so podrejeni danemu objektivnemu družbenemu redu.

<sup>35</sup> *Ibid.*, str. 26.

<sup>36</sup> Ta idealni oziroma simbolni red je »sistem norm, predpisov, ki določajo vedenje individuov, članov skupnosti, in ki prav s tem dejansko konstituira skupnost.« *Ibid.*, str. 42.

<sup>37</sup> *Ibid.*

Ob tem se nam postavlja tole vprašanje: Če enotnost ljudstva obstaja zgolj za normo, zakaj je potem potrebna še fikcija suverenosti ljudstva? Preprosto rečeno: zakaj simbolna enotnost ne zadostuje? Kelsnov odgovor je, da skupnosti ne more »držati skupaj« zgolj označevalec. Oziroma taka skupnost še ni skupnost, saj člani take skupnosti nimajo nič skupnega, nič razen tega, da so vsi podrejeni normi. Zato, da bi postali skupnost, mora negativno načelo univerzalne indiferentnosti – vsi so podrejeni normi, ne glede na njihove razlike, skratka, za normo ni razlik – postati pozitivno načelo enakosti. Z drugimi besedami, zato da bi skupnost bila, mora to simbolno vez, to univerzalno, indiferentno enakost, ki jo ustvari norma, zacementirati predstava o njihovi medsebojni podobnosti. To podobnost, na kateri se utemeljuje demokratična družbena vez, po Kelsnu ustvari prav fikcija »ljudstva-subjekta oblasti«. Ta fikcija je potemtakem tista reprezentacija, tisto imaginarno, ki zacementira demokratično družbeno vez, demokratično skupnost, katere enotnost se opira zgolj na simbolno normo. Bistveno pri tem pa je, da po Kelsnu demokracije ne postavimo na laž, če opozarjamo na fiktivni, iluzorični status »ljudstva-suverena«. Ne le da je po Kelsnu ta razcep ljudstva na fikcijo in na empirijo konstitutiven za demokracijo, marveč bi morali reči, da demokracija obstaja toliko časa, dokler ta fikcija ne sovpaše z empiričnim ljudstvom. In narobe, identifikacija »obeh ljudstev«, ki zakrije prepad med obema instancama ljudstva, lahko po Kelsnu vodi le v ukinitvev demokracije.

\*\*\*

Poglavitna vrednost Kelsnovega pojmovanja demokracije kot politične skupnosti oziroma kot *specifične družbene vezi* po našem mnenju ni zgolj v tem, da ponuja tako rekoč v čisti obliki model simbolne konstitucije skupnosti, to je skupnosti temelječe na pravilu oziroma zakonu. Pač pa v tem, da pokaže, da je skupnost učinek interakcije simbolnega in imaginarnega, fikcije in verovanja. Kot je razvidno iz Kelsnove interpretacije fikcije suverenosti ljudstva, Zakon oziroma norma, sama na sebi ne konstituira in zato tudi ne pojasni skupnosti. Paradoks tega utemeljitvenega Zakona skupnosti je v tem, da strogo vzeto ne obstaja, preden se skupnost ni konstituirala. Razumeti ga je mogoče le kot retroaktivno anticipacijo: Zakon, torej tista instanca, ki je vselej že predpostavljena in ki naj bi kot taka poenotila disperzno mnoštvo v skupnost, je namreč zgolj fikcija, ali, drugače rečeno, retroaktiven učinek verovanja v njegov obstoj. In narobe, skupnost ni nič drugega kakor verovanje v fikcijo Zakona.

Toda ne le za demokratično skupnost, za vsako skupnost velja, da je učinek medsebojne interakcije fikcije in verovanja. V čem se potem demokratična skupnost razlikuje od drugih skupnosti? Za Kelsna, a tudi za

samorazumevanje demokracije se demokratična skupnost od drugih loči po tem, da je ta Zakon dojet kot Zakon, ki velja za vse. O demokraciji, kakor jo razume Kelsen, je potemtakem mogoče govoriti le, če ni nikogar, niti vodje, ki bi se lahko izvzel temu Zakonu. Preprosto povedano, demokracija je za Kelsna vladavina Zakona-za-vse oziroma družbena vez, za katero je izjema od pravila nedopustna, izključena. Po drugi strani pa demokracija prav kot družbena vez – in to ob vsem utemeljevanju na suverenosti ljudstva, na enakosti in svobodi članov skupnosti, po Kelsnu sploh ne bi mogla obstajati, če ne bi dopustila podreditve, dominacije:

»Iz ideje, da smo vsi enaki, idealno enaki, lahko izpeljemo, da nihče ne sme ukazovati nekomu drugemu. Toda izkustvo nas uči, da moramo, če hočemo ostati enaki tudi v *realnosti*, prav narobe, dovoliti, da nam ukažejo.«<sup>38</sup>

Z drugimi besedami, tudi demokracija ne more brez vodje. Ves problem demokracije je zato v tem, kako narediti kompatibilna dva pola, ki se vnaprej izključujeta: na eni strani vladavino Zakona-za-vse, S2, na drugi strani pa vodjo oziroma instanco izjeme, S1. Kako dopustiti obstoj vodje, če pa je slednji za samorazumevanje demokracije »protinaturalna« instanca, inkomenzurabilna s pojmom demokracije?<sup>39</sup> Kako vključiti vodjo v demokracijo, ne da bi vodja subvertiral demokratični družbeni red? Bistveno pri tem je, da se demokracija po Kelsnu ne loči od avtokracije po tem, da za razliko od slednje ne pozna vodje. Kelsen namreč vseskoz vztraja, da je vodja tako v demokraciji kot v diktaturi »kreacija skupnosti«, da je njegova izvzetost iz skupnosti odvisna od mesta, ki ga zaseda, in ne od njegovih »božanskih« lastnosti. Pač pa se demokracija in avtokracija ločita po načinu izbire svojega vodje, kot pravi Kelsen. Tisto, kar naredi vodjo za vodjo v demokraciji, ni substanca, pač pa gola forma. Drugače rečeno, v demokraciji obstaja poseben formalen postopek izbire vodje. Zato je lahko po Kelsnu vodja v demokraciji kdor koli izmed »nas«, zadostuje, da ga za to funkcijo določi Zakon, popolnoma formalen postopek in ne njegova substanca kakor v avtokraciji. Specifičnost demokratične izbire vodje je v tem, da, zgolj s tem, da je izmed vladanih izbran Eden s popolnoma formalnim postopkom, vodji odvzame vso karizmatičnost. Ali drugače rečeno, za razliko od avtokracije, ki strukturno funkcijo izjeme legitimira s skritim zakladom, *agalma*, *objet a*, ki naj bi tičal v vodji, demokracija reducira vodstveno funkcijo zgolj na mesto v strukturi, na učinek same diskurzivne vezi.

---

<sup>38</sup> *Op. cit.*, str. 17. (Podčr. J.Š.R.)

<sup>39</sup> Cf. Kelsen, *op. cit.*, str. 80f.

Četudi je ves zastavek volitev etabliranje Zakona-za-vse, lahko to storijo le za ceno spregledanja nekega paradoksa. Lahko bi rekli, da so volitve, to je, izbira vodje, utelešenje paradoksa demokracije, namreč razkoraka med ideologijo in realnostjo. Kako razcep med demokratično ideologijo svobode in realnostjo družbene vezi, skratka, med svobodo in dominacijo, zaznamuje izbiro vodje? Iz perspektive demokratične ideologije se volitve kažejo kot prenos oziroma delegacija volje volilca na izvoljenega. Toda paradoks demokracije in s tem tudi izbire vodje je v tem, da moramo, četudi vemo da je »logično nemogoče« delegirati voljo, na neki način verjeti v to »logično nemožnost,« ker je edino na ta način mogoče ohraniti fikcijo Zakona-za-vse in svobode:

»Ker volja, zato da bi bila svobodna, ne sme biti tudi sama določena, je nujno, da vodilno voljo izvoljenih razumemo kot voljo samih volilcev. Od tod izvira tudi fikcija identitete med volilci in izvoljenimi.«<sup>40</sup>

Paradoks volitev je torej v tem, da preobrne hierarhijo ustvarjalca in ustvarjenega oziroma paradoks je v tem, da »vladani določijo svojega vodjo, to se pravi, subjekti-podložniki norm avtoriteto, ki te norme ustvarja«<sup>41</sup>, ali, še bolj eksplicitno:

»Psihološko oziroma psihoanalitično izkustvo nas namreč pouči, da si družbeno avtoriteto predstavljamo kot očetovsko avtoriteto. ... In prav ta psihološki izvir družbene avtoritete onemogoča, da bi doumeli, da so avtoriteto ustvarili njeni lastni podložniki. To bi namreč pomenilo, da otroci ustvarijo očeta, stvaritev svojega stvaritelja. In tako kot si na primitivni stopnji totemizma člani plemena med orgiastičnimi praznovanji nadenejo masko svete totemske živali, namreč plemenskega prednika, zato da bi se s tem, ko bi vzeli nase vlogo očeta, za nekaj trenutkov iztrgali vezem in prisilam družbenega reda, tako v demokratični ideologiji ljudstvo, podvrženo normam, vzame nase vlogo neodtujljive avtoritete, ki pa jo dejansko lahko zgolj prenese in vsakič znova tudi mora prenesti na tiste, ki jih je izvolilo. Sam nauk o ljudski suverenosti ... ni nič drugega kot totemska maska.«<sup>42</sup>

Za Kelsna torej suverenost ljudstva ni že kar sama na sebi temelj in opora demokracije, marveč lahko to funkcijo opravlja le kot »totemska maska«. Lahko bi rekli, da je suverenost ljudstva mašilo za »prazno mesto oblasti«, če povzamemo Lefortov izraz, mit, ki zakrije odsotnost suverena.

<sup>40</sup> *Ibid.*, str. 79.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Ibid.*, str. 80. V zvezi z vlogo Očeta cf. tudi Kelsnovo razpravo, »La notion d'Etat et la psychologie sociale. A propos de la théorie freudienne des foules,« (1923) *Hermès*, 1990, str. 44-46.



Toda vsa poanta Kelsnovega pojmovanja demokracije, natančneje, parlamentarne demokracije, je v tem, da moramo, če hočemo ohraniti demokratično skupnost, verovati v njene »totemske maske«, kljub temu, da vemo, da so zgolj maske. Kelsen namreč – za razliko od Schmitta in drugih kritikov parlamentarizma, ki iščejo izhod iz konstitutivnega razcepa demokracije v novih formah konstitucije skupnosti zunaj parlamentarne demokracije, v neposredni demokraciji – vztraja, da se ne bi razkrojile le institucije parlamentarne demokracije, marveč bi se zrušila tudi sama demokracija, brž ko bi nehali verjeti v njeno »totemsko masko«. <sup>43</sup> Preprosto rečeno, demokracija je po Kelsnu mogoča le za ceno fetiškega »saj vem, pa vendar«. <sup>44</sup>

Iz te zavestne fetišistične pozicije je mogoče razložiti tudi Kelsnovo zagovarjanje parlamentarizma oziroma fikcije reprezentacije, kot pravi Kelsen. Tudi Kelsen namreč priznava, da ta fikcija s tem, ko legitimira parlament s suverenostjo ljudstva, prikrije dejansko okrnitev svobode. A njena vloga je po Kelsnu vseeno pozitivna, ker s tem, da spodbuja in ohranja verovanje, da »ljudstvo« prek parlamenta politično vlada samo sebi, onemogoči, da bi prišlo v politični realnosti »do pretiravanj z idejo demokracije.« <sup>45</sup> kot pravi Kelsen. Ta pretiravanja pa se manifestirajo bodisi kot involucija demokracije, regresija »na primitivno stopnjo,« bodisi kot zrušenje obstoječega družbenega reda. Verovanje v fikcije demokracije, v njene totemske maske, to v ničemer utemeljeno dejanje vere, ima za cilj onemogočenje dveh še »slabših« alternativ: direktne demokracije, ki jo Kelsen razume kot sprevrženje v avtokracijo, to je, v korporativno demokracijo z vodjo, ali pa revolucije, ki jo razume kot padec v »naravno stanje, kot razkroj vsake družbene vezi. Staviti na parlamentarno demokracijo pomeni torej po Kelsnu staviti na politično formo, ki onemogoči tako padec v diktaturo kakor tudi reševanje družbenih konfliktov s krvavo revolucijo. Daleč od tega, da bi bila parlamentarna demokracija za Kelsna samo-umevna danost ali celo »najboljša rešitev«, bi morali vse prej reči, da gre za izbiro slabšega zato, da bi se izognili najslabšemu. Kaj je namreč zastavek te izbire: *pire ou le pire?* Kot zatrdi Kelsen, če »ni dvoma o tem, da je ideo-

<sup>43</sup> Cf. H. Kelsen, *Staatform und Weltanschauung*, Tübingen 1933. To je tudi razlog, zakaj vidi Kelsen v zagovarjanju neposredne demokracije, v vztrajanju pri »božjem pravu« ljudstva, poskus legitimiranja avtokracije oziroma diktature. Cf. *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, str. 90f.

<sup>44</sup> Cf. O. Mannoni, *Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre Scène*, Seuil, Paris 1969. Tu lahko zgolj opozorimo na to, da je verovanje v »totemsko masko« demokracije pendant Kelsnovemu pravoznanstvenemu verovanju v fiktivno avtoriteto, ki izreka temeljno normo, to je normo, ki zaceli pravni sistem.

<sup>45</sup> *Ibid.*, str. 40.

logija parlamentarne demokracije svoboda, ki pa je družbeno neureničljiva, je njena realnost mir.«<sup>46</sup>

Šele ta alternativa: svoboda ali mir, postavi v pravo luč Kelsnov centralni problem: kako je mogoče konstituirati skupnost oziroma družbeni red na tistem, kar razvezuje, razpršuje, skratka, na svobodi? Kot smo videli, je Kelsnova rešitev problema demokracije, to se pravi, medsebojne artikulacije svobode in skupnosti, paradokсна: na eni strani svobodo izključi, ker razkrajja vsako vez, na drugi pa jo kot ideologijo oziroma kot fikcijo, postavi kot pogoj možnosti skupnosti. Ta paradokсна gesta izključitve-vključitve bi bila po našem mnenju nepojmljiva brez diferenciacije pojma svobode, toda diferenciacije, ki je pri samem Kelsnu zamračena. Ta zamračitev pa je posledica primata, ki ga Kelsen podeli družbenemu redu oziroma skupnosti.

Kajti skupnost kot taka zahteva izključitev ene razsežnosti ali enega tipa svobode, namreč tiste svobode, ki razkrajja vsako vez in s tem onemogoča skupnost. Tej svobodi, ki naj bi obstajala pred nastopom simbolnega, pred vzpostavitvijo objektivnega družbenega reda in ki je za Kelsna nemogoča in zato konstitutivno izključena, bomo rekli *realna* svoboda. Svoboda individua, je za Kelsna zgolj liberalistični mit, iluzija, s pomočjo katere si politični subjekt, podrejen objektivnemu, heteronomnemu redu, to je, normativnemu družbenemu redu, prikriva svojo odvisnost, podvrženost tuji volji. Tej svobodi bomo rekli *imaginarna* svoboda.<sup>47</sup> Od tod izhaja, da za Kelsna obstaja edino svoboda državljana, se pravi, formalna, abstraktna svoboda, ki bi ji lahko rekli *simbolna* svoboda. To je namreč svoboda, ki jo omogoča šele konstitucija družbenega reda in njegovega normativnega sistema.

Ključno vprašanje pri tem je seveda vprašanje artikulacije razmerij med tremi svobodami. Iz doslej povedanega je razvidno, da nimajo razpršilna svoboda enakih, ki ne konstituirajo skupnosti, svoboda liberalističnega individua in svoboda državljana za Kelsna nič skupnega, nič razen besede svoboda. Ta beseda funkcionira torej kot točka sprevračanja homonimov v sinonime, a to sprevračanje, prav kolikor je spregledano, je pogoj možnosti obstoja in funkcioniranja demokracije kot objektivnega družbenega reda, natančneje, kot reda, ki se legitimira s sklicevanjem na svobodo. Za Kelsna, a tudi za siceršnje razumevanje demokracije, je dopustna zgolj »dialektika« formalne svobode abstraktnega državljana in imaginarne svobode individua, pri čemer je tretja, disruptivna, realna svoboda, izključena.

<sup>46</sup> *Ibid.*, str. 67.

<sup>47</sup> Koncept treh svobod si sposojamo od J.C. Milnerja, *Les noms indistincts*, str. 96f.

Ali, drugače povedano: četudi realna svoboda nastopa pri Kelsnu kot odvečni, a hkrati ogrožajoči dodatek, suplement, pa v resnici šele ona omogoča vez med prvima dvema. Je tisti paradoksní členek v verigi, ki šele omogoči povezavo prvih dveh. Tako bomo rekli, da ti trije modusi ali te tri forme svobode, ki smo jih izločili iz Kelsnovega bolj nerazločljivega koncepta svobode, tvorijo boromejski vozé. A če realna, simbolna in imaginarna svoboda tvorijo boromejski vozé, za katerega je, kot je znano, značilno, da bi se razpustil, če bi umanjkal kateri koli izmed treh členov, potem je nujno, da izključitev realne svobode ni preprosta odsotnost.

Dejansko realna svoboda v Kelsnovem pojmovanju demokracije ne izgine brez sledi, pač pa vseskoz posega v obstoječi družbeni red, četudi prek ovinka in v drugi obliki. To je razvidno že iz funkcije demokratične ideologije svobode, katere naloga je po Kelsnu v tem, da »ohranja iluzijo svobode, za katero se pokaže, da je v družbeni realnosti nemogoča.«<sup>48</sup> Toda po našem mnenju bi popolnoma zgrešili poanto Kelsnovega pojmovanja demokratične ideologije, če bi jo reducirali na nedosegljivi ideal ali pa na liberalistični mit oziroma na imaginarno svobodo posameznika. Kajti tisto, kar je bistveno za vlogo, ki je pri Kelsnu pripisana demokratični ideologiji svobode, je prav ohranjanje za samo demokracijo konstitutivnega razcepa med ideologijo (subjektivnim pomenom) in realnostjo, to je, med dejanskimi zakonitostmi pravne in družbene ureditve (objektivnim pomenom). Demokratična ideologija svobode torej ni ideal, pač pa prej tista instanca, ki nenehno zahteva »več«, tista instanca, ki uteleša imperativ želje: »Ne popustiti glede svobode! Ne popustiti glede demokracije!« Na drugi strani pa demokratična ideologija, s tem da drži odprto brezno [*gap*] med ideologijo in realnostjo svobode, deluje kot tista čer, kot tista ovira, ki prepreči identifikacije danega družbenega reda z Demokracijo, koincidenco demokracije in Demokracije, oziroma kot tista instanca, ki preprečuje demokraciji, da bi bila demokracija. V toliko bi lahko rekli, da demokratična ideologija svobode »drži mesto« realnega, to je tiste instance, ki simbolnemu, objektivnemu družbenemu redu prepreči, da bi »požrl« singularno. Toda tako »imagarizirana« realna svoboda ima legitimno mesto v Kelsnovi koncepciji demokracije samo zato, ker je drugi obraz realne svobode, o katere prezenci priča revolucija, nepojmljiva in nemogoča. Ni nemogoča v tem pomenu, da se po Kelsnu ne bi mogla uresničiti. Prav narobe, Kelsen ji celo priznava status politične alternative. Pač pa je nemogoča zanj, to je za zagovornika primata objektivnega družbenega reda, skupnosti, zato,

---

<sup>48</sup> Cf. *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, str. 75.

ker lahko revolucijo razume le kot realizacijo »divje svobode«, to je, kot razkroj vsake družbene vezi, kot zrušenje vsakega družbenega reda. Z drugimi besedami, revolucija je za Kelsna politična katastrofa, ker sesuje tisti okvir, Drugega, v katerem je subjekt kot politični subjekt sploh mogoč.