

Guy Lardreau
*Resničnost**

Ideja negativne politike

Izhajali bomo iz Kanta, in sicer iz tistih vrstic *Osnutka k večnemu miru*, ki po našem mnenju z vso potrebno strogostjo, jasnostjo in enostavnostjo opredeljujejo alternativo, v katero se nujno vpisuje politika, ter formulirajo vprašanje, od katerega je odvisna vsaka filozofska odločitev, ki zadeva politiko:

»Seveda, če ni svobode in na njej temelječega moralnega zakona, ampak je vse, kar se godi ali more zgoditi, zgolj naravni mehanizem, je politika (kot večšina, ki ta mehanizem uporablja za to, da vlada ljudem) vsa praktična modrost in pojem prava misel brez stvarne vsebine. Če pa se nam vendarle zdi, da je neogibno potrebno združiti ta pojem s politiko, da ga je treba celo povzdigniti v pogoj, ki politiko omejuje, je treba priznati, da sta oba združljiva.«¹

Kaj je povedano v tem dobro znanem odlomku? Da je politika ali znanost, ki si v okviru narave zameji svoje specifično področje – področje človeške narave, ki je po svojemu bistvu družbena in je torej, če je stroj edini dispozitiv, ki ponazarja naravo, mehanično obvladljiva – saj brez te zamejitve ne bi bila *posebna* znanost, ampak bi bila homogena drugim, s tem pa ne bi bila *znanost*. Ali pa se mora politika, kolikor mora računati s svobodo, se pravi, s postulatoma, ki presega znanost, opreti na neko drugo instanco.

Gre torej za vprašanje, v kakšnem smislu je politika v bistvu *praksa*. [...] Je politika *praksa* zato, ker ji gre za spremembo objekta, ki ga teorija hoče zgolj spoznati, pri čemer pa izhaja izključno iz vednosti o objektu, ki jo dobi od teorije, tako da ne reče ničesar o realnem objektu, kakršnega

* Prevedeni sta dve poglavji iz dela Guy Lardreau, *La véracité*, Verdier, Pariz 1993, in sicer: »Druga knjiga: 'Negativna praksa', Drugi razdelek: 'Politično', str. 207- 245.

¹ I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, B76/A 71; slov. prev. K večnemu miru. Filozofski osnutek, prev. I. Cankar, Slovenska matica, Ljubljana 1937; prevod smo na nekaterih mestih spremenili.

sprejema od teorije; ničesar mu torej ne dodaja, pač pa vse prej odteguje vse tisto, kar posredno ali neposredno ne ustreza njeni nameri (praksa pomeni torej toliko kot »aplikacija«, in interes, ki si ga tu določa – če namreč ta interes zahteva izvirno razmerje do objekta – samemu objektu ne predpisuje ničesar). Ali pa je, narobe, mogoče trditi, da izhaja politika iz *praktičnega* interesa samo, če hkrati zatrdimo, da postavlja svet, ki radikalno prelomi s svetom, kakršnega si daje teorija, tako da od teorije ne more pričakovati nobene vednosti o svojih objektih, vendar ne le zato, ker to, kar zahteva, ni vednost, marveč tudi zaradi tega, ker že sama razlika v zahtevi predpostavlja, da nimata istih objektov.

Kakor lahko zlahka vidimo, če »praksa« nima istega pomena v eni in drugi zvezi, je to zato, ker tudi *interes* nima iste vrednosti v enem in drugem primeru. V prvem primeru lahko sicer obstajajo različni interesi uma, a le zaradi tega, ker se lahko um na objekt, ki mu edino spoznanje zagotavlja, da je *neki* objekt, nanaša na različne načine, v skladu s *svojimi* hotenji, s tem torej, ali hoče objekt zgolj spoznati, kakršen je sam na sebi, ali pa ga hoče za sebe spremeniti, v skladu s tem torej, ali gre za objekt, ki je umu imanenten ali transcendenten. V drugem primeru, v katerem eksistira um le v obliki *svojih* interesov in ga je, tako kakor njegove objekte, mogoče izreči le v množini, pa zadošča, da se nanje »nanaša« na različne načine, in že se med seboj razlikujejo tudi objekti, tako da je v ednini mogoče izreči zgolj *Voljo*. Skratka, na eni strani imamo »realistično« filozofijo, in sicer v tem pomenu, da interese uma vselej veže in artikulira na »realno« objekta, za katerega se zanima edino spoznanje samo na sebi (tako da je mogoče interese tudi hierarhizirati), paradigmo za to filozofijo pa lahko najdemo pri Aristotelu; na drugi strani imamo filozofijo konstitucije, v kateri interes vsakič proizvede realnost, za katero se zanima, pri čemer pa iz nje izpade neko realno.

Politika je torej »praksa« v dveh popolnoma antagonističnih pomenih:

1 – Ali razumemo s tem zgolj, da *obstaja pozitivna* politika, to se pravi, da je mogoče na podlagi teorije, ki uravnava objekte kot objekte vednosti, artikulirati določeno število propozicij, ki tvorijo *nauk* in zadevajo razmerja oblasti, ki dejansko povezujejo ljudi med seboj.

2 – Ali pa želimo, nasprotno, reči, da morajo imeti propozicije politike, ki so v zadnji instanci podvržene Zakonu, saj edino Zakon omogoča eksistenco prakse, isto pravilo kot moralne trditve: vsaka izmed propozicij velja le kot zanihanje teoretične propozicije, kot njena meja. Posledica tega pa je, da obstaja, ali pa bi vsaj *morala* obstajati – in sicer v tisti meri, v kateri je mogoče filozofu, ki je predpostavljen na mestu uma, naložiti dolžnost, da skrbi za politiko – politika zgolj, kolikor je *negativna*. [...]

Naša teza bo, da si pozitivne politike ni mogoče le zamisliti, ampak da v resnici tudi obstaja. Da nam je na razpolago nekaj, kar je mogoče opredeliti kot empirično falsifikabilno vednost, za katero ni pomembno, komu jo pripišemo – Machiavelliju, Hobbesu, Marxu, Comtu – prav tako kakor ni pomembno, ali imamo njena načela za nekaj, kar je že določeno ali, narobe, za nekaj, kar je podvrženo reviziji. Vse prej gre za to, da se nanjo lahko opira *racionalna* gotovost, da ustvarijo ljudje med seboj skupnosti, ki jih je mogoče spoznati na način mehanike, to se pravi, skupnosti, katerih pravila za ustvarjanje in ohranjanje ne presegajo to, kar je mogoče spoznati s pomočjo likov in gibanj, in so torej mehanično obvladljive. In prav *v razmerju* do take vednosti, ki ji v okviru njenega reda *nič* ne spodbija njene regularnosti ali ovira njene ekspanzije, politika *kot negativna*, se pravi, kolikor se praktični interes *odloči*, da se v njej prepozna, ne torej zaradi tega, ker bi bila sama na sebi nujno negativna, *po naravi* stvari nedostopna za oblikovanje racionalne vednosti (torej onstran eruditskega in pasivnega seznama, ki ga je mogoče vselej sestaviti, če ne drugače pa vsaj za zgled, preteklih dejanj velikih mož), *reprezentira* njeno mejo, torej tako, da jo ukinja prav na mestu, kjer samo sebe prepozna.

To mejo – politiki jo postavlja interes, vendar različen od tistega, ki od politike zahteva, da enostavno *pozna* svoj objekt, zato da bi lahko z njim zares upravljala – bomo tu pomenovali *pojem* prava. Toda ne Pravo [*le droit*], ki obstaja vselej le kot pozitivno pravo, kot števeni skupek maksim, ki *empirično* omejujejo dano politiko, kot tisto torej, kar v bistvu ni drugega kakor njegova lastna preteklost, kolikor ji je uspeh podelil solidnost norme. Pač pa gre za njegov *pojem*, se pravi, za čisto idejo forme brez empirične vsebine, in to prav v tisti meri, v kateri deluje natanko kot meja sleherni vsebini, ki bi jo lahko empirično zapolnila.

Ali je torej mogoče, da se ta pojem prava ne bi prekrival s tem in da ne bi potrjeval tega, kar je filozofska in pravna refleksija razdelala s pojmom *naravnega prava* v njegovi opoziciji in hkratni artikulaciji s pojmom pozitivnega prava? Natančneje rečeno, z idejo »človekovih pravic«, ki jo je mogoče neposredno izpeljati iz mišljenja naravnega prava in ki izrecno meri zgolj na to, da v razmerju do sleherne mehanične politike – ne glede na epistemološki dispozitiv, na katerega se le-ta sklicuje, in ne glede na specifični smoter, ki ga pripisuje oblasti – *postavlja mejo*, da torej univerzalno reprezentira tisto točko, ki je izvrševanje oblasti *ne sme* prekoračiti, če le-ta hoče, ne le da jo *de facto* prenašajo, ampak da je tudi *de iure* dopustna?

Toda, ali ni treba priznati, vsaj od Rousseauja naprej (ta namreč s svojo kritiko nadaljuje in na novo utemeljuje argumente, ki so bili povečini razviti že poprej, podeljujoč s tem vsakemu izmed njih njegovo skrajno

moč), da se lahko mišljenje naravnega prava opira le na nekaj *fikcij*, ki jim seveda ne bomo očitali, da so fikcije (razen kadar gre za dodaten in *ad hominem* argument, naperjen proti temu ali onemu mislecu, ki zatrjuje njihovo realnost in zgodovinskost), ampak da so teoretsko nekonsistentne? Skratka, ne le, da ne vsebujejo *spoznanja* o družbeni vezi, katere genealogijo ponujajo, marveč to vez, ki jo preprosto jemljejo takšno, kakršna dejansko obstaja, projicirajo na izvor; ta pa jo za nazaj legitimira: na ta način postane družbena vez prej predmet spoštovanja, kakor pa spoznanja. Inverzne fikcije torej, ali tudi perverzne, ki ne merijo na to, da bi na podlagi neke možnosti, dane z metodo variacij, *pojasnile* obstoječe, ampak ga skušajo vse prej *upravičiti*, in sicer tako, da na njegovi podlagi rekonstruirajo to, kar je bilo edino možno, in sicer brez vsake variacije – tako da je naposled to, kar obstaja, hkrati tudi vse, kar bi *moralo* biti. Te fikcije torej nimajo druge vsebine, kakor da omogočajo to, kar v resnici zahtevajo, da naj namreč obstaja edino to, kar je. In ta inverzija se nujno manifestira v bistvenem protislovju, ki razbija vse nauke naravnega prava, tudi če ga vsak izmed njih izraža v naključnih nesmislih: da naj bi namreč bila struktura za ne-udružbljeno sama družba.

A fortiori je težko mogoče razumeti, kako in v imenu česa je mogoče danes, po velikih pozitivnih naukah 19. stol., po Comtu ali Marxu, še pristajati na takšne fikcije.

A tu se nujno postavlja vprašanje, ki bi moralo vznemirjati kritiko, in sicer natanko v tisti meri, v kateri s tako lahkoto razkriva tako očitne nedoslednosti: kako je mogoče, da teh nedoslednosti niso opazili filozofi, marveč so jih, prav narobe, sprejeli? Seveda vemo, da so zahteve uma zgodovinske, tako kot ne zanikamo, da lahko razredni interesi tistega, ki jim je podvržen, zapeljejo v nespoznanje. Nikakor pa ni mogoče trditi, razen s stališča skrajnega narcizma, da se je um kakega Grotiusa, Locka ali Puffendorfa zlahka zadovoljil z argumenti, ki jih imajo naši, manj zahtevni umi za kršitev najenostavnejše logike. Vprašali se bomo torej, katero *funkcijo* so imele te fikcije, funkcijo, ki je morala biti *filozofsko* dovolj neizogibna, da zavoljo nje niso hoteli videti težav, ki so, ne glede na domnevno zgodovinsko zaslepljenost, tako očitne? Ta funkcija gotovo ni mogla zadevati *vednosti*, saj so vednosti nudile bolj malo virov, zato pa toliko več nevšečnosti. Prav tako moramo izhajati iz tega, da fiktivna genealogija družb nima hevrstične vrednosti hipotetičnih genez naravnih objektov, ki skušajo, od *Timaja* do *Razprave o svetu*, s skrajno stopnjo verjetnosti pojasniti njihovo aktualno strukturo. Vse prej gre za to, da so, s stilom, ki je tem genezam kar se da blizu, izdelani *praktični nasveti*; da namen »zgodovine« družbe ni, kot je vedel že Rousseau, razumevanje tega, kar družba je, ampak prikaz

tega, kar družba *naj* bo, da bi ustrezala svojemu pojmu, vendar ne tistemu, ki ga določa teoretični interes, marveč tistemu, ki ga narekuje praktični interes.

Konec koncev se vse osredinja na več kot očitno pomanjkljiv koncept »individua«. Podpori tega koncepta je namenjen absurdni scenarij naravnega stanja kot razpršenosti, ki mu sledi pogodba oziroma pogodbe, tako kot se tudi sam pojem individua opira na to, zaradi česa je bil skovan, še preden lahko utemelji njegovo instanco: da naj bi namreč pred slehernim pravom že obstajalo pravo, in da naj bi bilo nekaj tega, o čemer govori pakt, iz samega pakta ravno izvzeto.

A vse preveč zlahka se da dokazati, da ta koncept nima pomena, naj si zanj še tako prizadeva, razen v okviru družbe. Dokaz je izpeljal že Aristotel; Marx je v tem oziru, tako kot v veliko drugih, dokončal njegovo delo in ni pokazal le tega, da individuum obstaja, nasploh vzeto, kot individuum družbe, marveč tudi, da je vselej učinek nekega načina subjektivacije, značilen za zgodovinsko določeno družbeno formacijo. Toda, ali so misleci naravnega prava zares »verjeli« v individua, ali so menili, da mu pripada zunaj njihove zahteve res kaj realnega, kar bi jim jo vsiljevalo? Nisem prepričan, da bi problem morali postaviti na tak način.

Pričakovani učinek koncepta individua in teze o atomistični konstituciji družb, ki mu podeljuje smisel, je ta, da naj družbe ne bi mogle totalizirati človeške eksistence; da naj bi v tej eksistenci bilo dano nekaj, kar naj bi se odtegovalo družbenosti in kar naj bi se, s tem, ko je mišljeno kot tisto, kar predhodi družbenemu, a tako, da je podvrženo spremembi, ne pa tudi ukinitvi, potrjevalo kot načelo legitimnosti, ki legalnosti predpisuje njene meje in na katero se je mogoče v njenem okviru vedno sklicati. V resnici torej sploh ne gre za razumski koncept, ki bi nekaj pozitivnega ponujal spoznanju, ampak za Idejo, ki afirmira zgolj *praktično* mejo ali negacijo. Tisti skrajni zahtevi, ki jo po svoj definiciji vsebuje sleherna družba, zahtevi po popolni vladavini nad subjekti, ki so ji podvrženi, reče enostavno *ne*.

In narobe, nauki, ki se opirajo na edino gledišče, ki ga je mogoče *teoretično* zagovarjati, namreč gledišče o prevedbi realnosti »individua« v družbeni učinek in o nujni predhodnosti družbe, s tem ko zavračajo samo možnost, da bi karkoli že v človeški eksistenci bilo v razmerju do družbe presežek, da bi bilo *a fortiori* izvzeto, lahko sprejmejo zgolj dobesedno »totalitarni« sklep, ki pravi, da je družba *cela*, brez točke, ki bi jo suspendirala, vsaj v človeškem redu, s katerim koincidira. Lahko bi tudi rekli, da je za takšno problematiko družba – *glede na svoj pojem* – zgolj s tem, da je, tudi že vse, kar mora biti. Seveda bomo priznali, da je mogoče navesti nešteto empiričnih družbenih udejanjenj, za katera je, prav nasprotno, značilna

spodletelost. Še več, nedvomno so številni misleci sprejeli »totalitarno« problematiko le zato, da bi na koncu razkrili spodletelost empirično dane družbene realnosti, še več, spodletelost vseh udejanjenj, ki nam jih je do danes ponudilo izkustvo. Vendar pa to ničesar ne spremeni na tem, da družbi spodleti ob njenem *lastnem pojmu*, ta pa določa, če še enkrat ponovimo, da naj družbe ne bi nič presevalo. Družba kot družba vsebuje potemtakem maksimo, ki ni niti njena skrajno nelegitimna zahteva, niti njen ideal, pač pa prej pravilo njenega koncepta, namreč maksimo, da je zmerom narobe, če se upiramo. Tako da ni s te strani, z gledišča koncepta ali tudi teorije, ki bo vselej upravičeno kazala na spekulativno ničnost naukov, po katerih se nekaj v človeštvu odteguje družbi, nikoli mogoče postaviti zahteve po uporabi drugače kakor z namenom velike uvedbe, s katero bo poslej postal vsak upor kot tak nelegitimen.

Nahajamo se torej pred nenavadnim hiazmom. Naukom naravnega prava so upravičeno očitali, da njihove nesmiselne fikcije ne nudijo vednosti nobenega orodja, da je zatorej edina funkcija, ki jo imajo, praktična, in sicer ta, da legitimirajo družbo, takšno, kakršna dejansko je, da jo ovekovečajo kot naravno in da ji s tem odrekajo sleherni najstvo. A preiskava tistih teorij, ki izničujejo »naivno« sklicevanje naukov naravnega prava na naravo, pri čemer same dovoljujejo le kritiko, kaže, da se opirajo same na tak koncept družbe, po katerem njena bit in njeno najstvo *končno* (kot bi dejal Comte) koincidirata.

A v celoti vzeto je razlaga tega hiazma preprosta: Družba, kakor jo razume naravno pravo, torej družba, »taka, kakršna je«, ima svoj zakon zunaj sebe, v nekem najstvu, ki je njena mera ravno zato, ker ga družba nikoli ne more ustrezno udejanjiti. Nasprotno pa ima družba, kot jo razumejo kritične totalitarne teorije, in sicer natanko taka družba, kakršna ni, svoje pravilo v sami sebi, v najstvu, s katerim se mora na koncu nujno ujemati. Hiazem je torej rešen tako, da »dolžnost« v tem in onem primeru nima istega pomena: »bit«, ki ga to najstvo določa, označuje enkrat pravno in konec koncev moralno instanco, drugič pa je identificirana s prihodnostjo in označuje instanco zgodovine.

Skratka, trdimo, da je teoretična šibkost naravnopravne misli neposredno v funkciji njene praktične moči, tako kot velja tudi narobe. Fikcije, na katerih temelji naravnopravna misel, ponovimo še enkrat, ne omogočajo spoznanja družb. Izhajajoč iz postulata, da je bistvo družbene vezi v tem, da absorbira vase brez preostanka to, kar povezuje, da briše sleherni razliko, vse prej organizirajo, – in sicer s pomočjo predstav, ki zanikajo izvorno realnost te vezi in goljufajo glede njenega pravega udejanjenja, – neki dispozitiv brez konceptualne pertinentnosti, neki *scenarij*, ki omejuje njeno

praktično kraljestvo in bolj ali manj uspešno upravičuje tisti preostanek, ki se ga vez, prepuščena svojemu lastnemu gibanju, polasti. V toliko so ti nauki nedvomno najšibkejši, kadar je treba razločiti, denimo, dve sukcesivni pogodbi, ker vnaprej postavljajo dvojni branik pred širjenjem oblasti, organizirajo dvojni umik, zagovarjajo dvojni preostanek. A prav zato najbolj ustrezajo intenci naravnega prava in se potrjujejo kot najmočnejši².

Kot lahko vidimo, ni pri fikcijah naravnega prava – razen če ni um stopljen s spekulacijo, če njegov interes ni investiran le vanjo – *filozofsko* nesprejemljiva njihova teoretična šibkost sama na sebi, saj le-to odtehta njihova praktična učinkovitost. Vse prej gre za pomešanje interesov, značilno za njihov stil, pri katerem so *postulati*, ki veljajo zgolj *praktično*, predstavljeni na tak način, da morajo ali pa vsaj morejo (znamenje popolne zmede interesov je prav v tem, da narava izjav tu ni toliko napačno določena, ampak je popolnoma nedoločena) veljati za *teoretično* veljavne *hipoteze*. Ker se pomešanje teoretičnega in praktičnega tu neposredno izraža kot pomešanje tega, kar je omejeno, in tega, kar omejuje, lahko gornjo trditev izrazimo tudi takole: izjave, ki so pertinentne zgolj *negativno*, se lahko, kot se zdi, potegujejo za *pozitivnost*.

² Hipoteza o naravnem stanju kot razpršitvi, ki zahteva, da je povezava *učinek* prehoda v »družbenost«, ni *samo* teoretično šibka. Seveda, če se jo uporablja za prikaz geneze *realnosti*, je čista fikcija, kar priznava tudi večina njenih uporabnikov, a fikcija, ki je razen tega tudi nekonsistentna. A po drugi strani je mogoče reči, da ta hipoteza pokaže, da je razpršitev samo realno, tako da je vez možna le kot imaginarna ali kot »proti-naravna«.

Na ta način bi lahko učinkovito obravnavali naslednje eksemplarično vprašanje (kolikor gre v nekem pomenu za politično vprašanje kot tako, vsaj za razumevanje moderne): kako je mogoče, da »ljudstvo«, po definiciji fizično močnejše od vladarja, ki si ga podreja, prenaša despotizem?

Pogosto trdijo in si domišljajo, da so »makiavelistični«, ko njuno razmerje pojasnjujejo s tem, da vladar uspe moč ljudstva *razdeliti*. A če naj fikcijo naravne razpršenosti vzamemo resno, je treba trditi ravno nasprotno: daleč od tega, da bi tiran imaginarno delil neko totalnost, ki je pred njim bila »realna«, naredi vse prej to, da mnoštvo, ki se je pred njim imaginarno vzpostavilo, sooči z njegovo realno razpršenostjo; natančneje rečeno – kolikor seveda tudi tiran sam vzpostavlja *vez – svoje* podložnike sooča, v nekem trenutku, ki ga je mogoče izolirati le abstraktno, z njihovo dejansko razpršenostjo samo zato, da bi jim pokazal, da so drug z drugim povezani le prek njega. Prav to nas uči Hobbesova jasnovidnost.

In narobe, fikcija dveh pogodb, ki dopušča družbo, ki je pred institucijo suverena, je sicer teoretično *nična*, nima nikakršne analitične vrednosti, vendar pa vsaj do neke mere upravičuje nekaj takega kot odpor, kolikor namreč predpostavlja, da je ljudstvo zmožno tvoriti *celoto* še pred svojim vladarjem.

Fikcije naravnega prava so torej popolnoma legitimne, pod pogojem seveda, da so jasno *zastavljene*, da so izrecno zreducirane na svojo zgolj praktično naravo, na svojo mejno vrednost, na svoj enostavno negativni značaj. In hkrati s temi fikcijami so legitimne tudi človekove pravice, ki nedvomno v najčistejši obliki izražajo tisto zadnjo intenco, ki upravičuje nauk, na katerem temeljijo.

Človekove pravice tako navsezadnje ne *izjavljajo* ničesar, nimajo nobene *vsebine*, in afirmativne propozicije, s katerimi skuša neko obdobje, v skladu s termini, ki mu jih predlaga zgodovina, narediti zahteve človekovih pravic zase veljavne (s tisto spremenljivo koherentnostjo, ki jo zgodovina prav dopušča, s tistimi izrazi, ki jih uporabljajo vsako obdobje), se lahko uveljavljajo kot legitimne le, kolikor je njihova resnična funkcija v tem, da so *meja* za pozitivne prakse ali izjave; še več, da se konec koncev vzpostavijo kot meja med njimi samimi.

V prizadevanju, da bi bili kar se da ekonomični, bomo rekli v naših lastnih terminih tole:

Nauk o človekovih pravicah je legitimen le, kolikor ga je mogoče v celoti zreducirati na historično udejanjeno formo misli o družbeni vezi, natančneje rečeno, o suverenosti, formo, ki ne zahteva, da njun pojem ne preprečuje omejitve in suspenza obeh konceptov, pač pa da ju mora naravnost zaobseči, še več, formo, ki mora vpisati v njuno bistvo ali dovršitev neko bistveno nedovršenost. To se pravi formo, ki mora podpirati, natančneje, ki mora omogočati, da prav na točki, ki jo vzpostavlja, na točki, kjer se povezujeta Simbolno in Imaginarno, proti obema postavimo stran Realnega, ki pa ga sama, v boju proti barbarskemu pomešanju Realnega in imaginarnega³, izbere kot svoje lastno rojstno mesto.

Kako naj razumemo to navidez protislovno postavljanje na stran Realnega, to nenavadno spreminjanje alians?

Vsako v pravem pomenu praktično propozicijo je mogoče razumeti, kot smo dejali, le kot zavrnitev ali zanikanje teoretične propozicije. Trditev, da individuum *praktično* obstaja pred sleherno družbo, še več, da obstaja človek, ki ima pravice, še pred vsakim pravom, je smiselna le na podlagi hipoteze, da je v interesu uma, da proizvaja izjave, ki »nimajo smisla«, to se pravi, ki ne omogočajo nobenega spoznanja. Skratka, da je um zainteresiran še za kaj drugega razen za tisto, kar lahko spozna zato, ker je to tudi vzpostavil: zainteresiran za to, kar je, prav kolikor izpade iz tega, kar

³ Avtor razume »imaginarno« (z malo začetnico) kot poskus (neposredne) upodobitve nemožnega Realnega, op. prev.

um počne, mogoče označiti kot realno. Naša teza, ki še zdaleč ni trivialna, se glasi, da »človek« ali »individuuum«, prav kolikor sta brez vsake realnosti, o čemer simptomalno priča šibkost misli, ki se nanju sklicuje, razkrivata nekaj realnega: prav kolikor se odtegujeta vsemu, kar je mogoče vedeti o subjektu kot subjektu vezi, je razvezovanje vsaj pokazatelj ali neki *sum* o tem, da gre za realno tega subjekta kot čiste razpršitve.

Če je tako mogoče za človeka reči, da ima pravice, potem le v tisti meri, v kateri, prav zato, ker nima nobene realnosti, njegovo ime vztraja kot ime nečesa realnega. Prav kolikor ni nikoli mogoče srečati nič, kar bi bilo »individuuum«, prav kolikor ta beseda ne označuje nobene empirične realnosti, nam omogoča, da na določen način prikažemo vsaj nekaj realnega subjekta, tisto njegovo instanco realnega, ki jo realnost, konsituirana kot družbena realnost, ravno ukinja; s tem da izpostavi singularnost čiste fikcije, omogoči, da lahko skrivoma vztraja singularno realno subjekta, in to pod samo prevaro, ki ga prekriva: na ta način je lahko *sredi samega* Imaginarnega, ki ga izključuje, tako rekoč posredno prikazano realno. Neasimilizabilno, ne-generično želje, v kateri se predstavlja realno, pa lahko s pomočjo enostavne iluzorične oblike »pravic« postane objekt. Seveda ne objekt pripoznanja, saj je realno tu obravnavano le kot spregledano [*méconnu*], ampak objekt neke, recimo, minimalne tolerantnosti, s čimer je realnemu prepuščeno neko področje, ki ga bo to lahko štel za osvobojeno cono.

A prav kolikor je na vztrajanje želje prostor odprt na način *pravic*, dispozitiv ne preprečuje niti njegove zdrsnitve v imaginarno, niti njegove vključitve v Imaginarno. Praktično vrednost ureditve, ki dejansko še danes nima tekmice, četudi je teoretično šibka, lahko torej, opišemo takole⁴: gre za to, da proti dvojici Simbolno/Imaginarno podpira Realno/Simbolno, tako kot proti dvojici imaginarnega/Realnega podpira Simbolno/Imaginarno. Vrednost, ki ni, če še enkrat ponovimo, nič pozitivnega, ampak je vsa v sposobnosti, da neko odločitev spremenimo v pregrado za drugo, in sicer zgolj s tem, zamenjata mesti: *igra ene proti drugi – čista meja*.

Povzemimo: Na področju politike obstaja nasprotje med teoretičnim interesom in praktičnim interesom. Praktični zahteva, da so ljudje priznani kot svobode, ki stremijo k nadčutnemu. Teoretični pa zahteva, prvič, da obravnavamo ljudi kot fenomene –v nasprotnem primeru ne bi mogli ra-

⁴ Seveda ne trdim, da pred naukom o »človekovih pravicah«, ki je v vsakem pogledu povprečen, ni bilo misli, ki bi opravljala identično funkcijo, tako kot ne trdim *a fortiori*, da odslej ni več možno razviti misli, ki bo zavrgla nizkotnost tega nauka in ohranila njegovo veličino. *Empirično* je preprosto res, da je nauk o »človekovih pravicah« opravljal to funkcijo vsaj slabo.

zumeti nobene družbe – in drugič, da mora biti suverenost, če naj pojem ne bo protisloven, absolutna. A postavi problem na ta način pomeni od Kanta naprej, da smo ga tudi že rešili. *De facto*, se pravi, fenomenalno, se pravi, kolikor obstaja človeška narava, ki jo je mogoče opazovati in s tem voditi, se pravi, končno, kolikor je možna politična teorija, si mora vsaka oblast prizadevati za koincidenco s svojim pojmom, kar pomeni, z absolutizmom. Na drugi strani pa je vsak subjekt *de facto* razpet med željo, da bi se uprl, in nagnjenjem k podreditvi. Kolikor pa je v politiko investiran praktični interes, ki presega faktičnost, se lahko pojavlja zgolj kot instanca meje, in sicer meje, postavljene na eni strani suverenosti, na drugi uporu, in ni mogoče, da ne bi šlo za eno in isto mejo.

Mi smo to mejo prepoznali v človekovih pravicah. »Pravicah«, ki ne le da ničesar pozitivnega ne *predpisujejo*, ampak strogo vzeto še »meje« niso, saj jih ni mogoče izreči v obliki negativnih propozicij, ki bi jih bilo mogoče *izrecno* določiti, vkalkulirati. Prej bi lahko rekli, da je njihova naloga, da *reprezentirajo* mejo, da na področju, ki po definiciji ne pozna ne meje, ne negacije, na področju konkretne politike, se pravi, na področju razumne uporabe nasilja, najsi gre za nasilje vladarja ali upornika, *zastopajo* negacijo. V razmerju do tistega čistega imaginarnega, ki pozna *eno* samo geslo – glede katerega soglašata upornik in tiran – namreč geslo »vse je možno«, *upodabljajo* realno, zamišljajo njegov pritisk.

Človekove pravice se torej ne morejo na noben način in v nobenem oziru vzpostaviti kot program, se *a fortiori* artikulirati kot politika – še kot Ideal ne morejo nastopiti. In prav tako se ne morejo zoperstaviti temu, da ne bi vdrlo v obliki telesa, osebe, izvira, to, kar morajo upodabljati – to je tudi njihovo edino upravičenje – in sicer v njegovi odsotnosti in v ogledalu: namreč realno. A če se morajo upreti temu, da bi Barbarski Angel, kot bomo podrobneje razvili v nadaljevanju, upodabljal to realno, pa ne razpolagajo z nobeno pregrado proti Angelu, ki je realno iz mesa in krvi. Skratka, če človekove pravice razumemo tako, kakor jih je po našem mnenju treba razumeti, je njihova izključna funkcija v tem, da preprečujejo barbarstvo, ne da bi lahko kadarkoli priporočale nizkotnost.

S fikcijami, ki so praktični postulati, je namreč povezano tveganje, da se začnejo uveljavljati kot teoretične hipoteze: to bi pomenilo pomešanje interesov, katerega posledica ni le teoretična nekonsistentnost, kar smo poudarjali doslej, ampak tudi neposredna praktična nizkotnost, saj je pomešanje teoretičnega in praktičnega neizogibno tudi pomešanje pozitivnega in negativnega. Praktične maksime človekovih pravic je mogoče interpretirati kot teoretične propozicije, v tem primeru pa se iz izjavljanja enostavne meje sprevržejo v izjavljanje pozitivnih danosti, ki jih je mogoče

subsumirati rubriki »človeške narave« in iz katerih je mogoče *izpeljati* neko politiko – politiko, ki je glede njenih praktičnih učinkov ni mogoče razločiti (razen v terminih »več« in »manj«, katerih skepticizem govori sam zase), od katerekoli druge pozitivne politike, čeprav je bila edina legitimnost njihovega postuliranja v onemogočanju takšnih politik.

Če hočemo oceniti razliko med obema funkcijama, ki ju lahko prevzamejo človekove pravice, je dovolj, če enostavno in konkretno opozorimo na razliko, ki je očitna že za zdravo pamet, in sicer na razliko med diskurzom človekovih pravic, ki ga uporablja zatirani proti tistemu, kdorkoli to že je, ki si ga podreja, in med njihovim diskurzom, spremenjenim v trdno *politično filozofijo*, še več, povzdignjenim v »svetovni nazor«, ki ga zatiralec *vrača* zatiranemu, ko mu naznanja to, kar lahko človekova narava edinole *po pravici* zahteva. In sicer zato, da bi mu zatirani nehal nasprotovati in bi, spreminjajoč, kot pravimo, nujno trenutka v krepost, preoblikoval svojo bedo v srečnost in svojo mržnjo v pripoznanje. Tudi tu gre, če že hočemo, za »mejo« – a v natanko *nasprotnem* pomenu.

Kako je torej mogoče preprečiti to sprevernitev? Kako je mogoče zagotoviti, da negativna politika, tako kot smo jo definirali doslej, v svojih *praktičnih* posledicah ne bo, vtem ko pristaja na red, vtem ko afirmira skupnost tako, karšna je, zmerom že koincidirala z enostavno negacijo politike, ki da ni sposobna jasnosti in razločnosti, negacijo, ki smo jo najprej zavrnili?

Ali je dovolj, da prepovemo sleherno kontaminacijo enega interesa z drugim, za kar smo se, kot se zdi, tu zavzemali? Da ju strogo razločujemo, da trdno vztrajamo na tem, da fikcije neke prakse niso fikcije neke teorije? Gotovo, že to bi bilo veliko, vendar pa to še ni odgovor na to, kar zahtevamo. Sprevernitev bi na ta način bila nekaj akcidentalnega, ne pa, kar sami mislimo, da je, nekaj strukturnega, bistvenega za definicijo negativne politike. In to akcidentalnost bi bilo mogoče na drugi strani v celoti zreducirati na pomanjkanje strogosti v mišljenju. Tako da bi bila rešitev, navsezadnje, *teoretična*.

Sami, nasprotno, mislimo, da je to *bistveno* nezadostnost negativne politike, razumljene kot enostavna meja sleherne pozitivne politike, mogoče dopolniti edino *praktično*. Drugače rečeno, treba je najti drugačen način vztrajanja negacije v razmerju do politike. V politiki se mora realno nedvoumno pojavljati v obliki neke druge negativnosti, ne tiste, ki je v tem, da politiki postavlja mejo, na katero se politika opira, razen če se noče spreverniti v perverzno pozitivnost. Skratka, pričakujemo, da je lahko negacija nekako *navzoča* v politiki, in sicer drugače kot meja, pa čeprav le zato, da bi tu delovala popolnoma nedvoumno kot meja.

A preden nadaljujemo, je potrebna neka digresija, pa čeprav le navidezna [...]. Gre za odgovor na naslednje vprašanje: *kaj pomeni razumeti politično situacijo?*

Privesti do konca kritiko stališča, ki so ga nekateri poimenovali »politična koncepcija sveta«, ne pomeni le, da razkrijemo tiste njegove posledice, ki so *praktično* perverzne – tudi če bi pri tem z vsem potrebnim empiričnim poznavanjem povezali vse njegove različne učinke in vse njegove različne oblike, tako da bi se naposled pokazala *logika*, ki jih vse ureja. Ne glede na vso koristnost takega podjetja in na njegovo odmaknjenost od naglice, značilne za naš čas, se z njim ni mogoče zadovoljiti. Politična koncepcija sveta namreč trdi, da nastopa v imenu *resnice*, v razmerju do tega pa lahko vse empirično dokazljive posledice dobijo obliko naključja: dejansko izjavlja, da je realnost, ki je njen objekt (to je njena *teza*, za ceno katere je ravnodušna do sleherni posebne koncesije) v celoti, vsaj *de iure*, razumljiva.

Skupaj z Marxom bomo rekli, da razumemo situacijo le tako, da jo preoblikujemo. Seveda ne v pomenu, v katerem razume preoblikovanje Marx, ki predpostavlja, da *preizkusimo* v praksi lastnosti situacije, ki so obstajale že pred tem preizkusom (kot sta, skratka, v isti dobi opredelila znanstvenika Claude Bernard ali Pasteur, češ da fenomena v laboratoriju ne razume, če ga ni podvrigel *variiranju*). Vse prej gre pri tem za to, da poznamo lastnosti neke situacije samo, če smo jo proizvedli, lastnosti, ki niso obstajale pred to proizvodnjo (in tu, mimogrede rečeno, čeprav tega vprašanja na tem mestu ne moremo razviti, nikakor nismo prav daleč od *realnega* v znanstvenem izumu). Politično je torej natančno v tistem položaju, ki ga Kant pripisuje profetu. Tako da se rečenica »razumeti to, kar se dogaja«, izkaže za perverzno naivno: *dogaja* se namreč samo tisto, kar smo *navedili*; tako da ne gre toliko za to, da »razumemo«, ampak da se, narobe v zadostni meri »zaslepimo«, kot pravi Milner, da bi lahko dejanje, ki so ga lastnosti empirične situacije ravno prepovedovale, s tem, da se je dogodilo, postalo možno, in tako odprlo pot za to, da kot pogoji njegove možnosti retroaktivno vzniknejo lastnosti, ki niso obstajale. Ta zaslepitev lahko dobi najrazličnejša imena: Francija, Čast, Ljudstvo, karkoli že hočemo – če se s temi imeni opredeli neka *Ideja*. In če ta Ideja uravnava *upanje*: kajti v redu političnega pomeni, kar je jasno videl Sartre, upati in razumeti eno in isto. Politika je, skratka, paradokсно mesto, kjer se izmenjujejo tri kantovska vprašanja: to, kar lahko vem, je prav to, kar mi je dovoljeno upati, kolikor mi predpisuje to, kar moram storiti.

Z eno besedo in v zadnji instanci, če torej že moramo afirmirati »pozitivnost« politike, to ne bo pozitivnost vezane vednosti, pa čeprav je lahko

le-ta najprej predpostavljena, celo nujna, če drži, da se *gesta*, ki vedno sklene vednost, opira na znanost samo zaradi tega, da jo vselej absolutno presega. Vse prej bo to nekalkulabilna pozitivnost brez števila, pozitivnost pravšnjega mnenja. Lahko bi rekli tudi takole: politika, kolikor je zanjo značilna neka radikalna specifičnost, specifičnost političnega (subjekt hkrati s svojo gesto, vedno znova inavguralno, ki preskuša njegovo kvaliteto) ne izvira neposredno iz znanosti, ali iz določujoče sodbe, ampak iz *razsojanja*, se pravi, iz reflektirajoče sodbe.

Končajmo torej v grobem s tem, s čemer smo začeli. Trditev, da obstaja *pozitivnost* politike, je zgolj hipoteza, ali, če hočemo Ideja, glede na katero je možno politično razsojanje. Ta ovinek gotovo ni bil nekoristen. [...]

Nadaljujmo torej na podlagi naslednjega vprašanja: v kakšnem pomenu je lahko politika določena z negacijo?

1 – Obstaja lahko *negacija politike*. To se pravi: v politiki ne obstajajo jasne in razvidne ideje. Razlog, zakaj ne moremo sprejeti te teze, neodvisno od tega, kar je v njej po našem mnenju plod empirično določljive zmote (v resnici je namreč mogoče pokazati, da obstajajo teorije, ki politike sicer resda ne morejo v celoti pojasniti in razložiti, ne omogočajo torej njene popolne dedukcije iz lastnih načel, zato pa je politiko na njihovi podlagi vsaj mogoče razložiti, to pa je zahteva, onstran katere fizika, ki ji obravnavana problematika ne odreka znanstvenosti, ampak jo jemlje vse prej za mero, ne deluje nič bolje), je v tem, da v ničemer in v nobenem oziru ne omogoča negativne prakse. Negacija je tu v resnici teoretična, ne pa praktična, in opravljena ni s stališča negativnega teoretičnega, ampak, prav narobe, v imenu pozitivne določitve vednosti. Če je torej res, da praktični interes ne ponikne v teoretičnem, to drži le v toliko, kolikor postavljamo, da ni *zmožen* teorije: teoretični interes je tisti, ki odloča, *razočaran*, da obstaja in kje obstaja praktičen interes. Tako da le temu, oropanemu orientacije, ne preostane drugega kakor privolitev.

2 – Obstaja lahko *negativna politika*. S tem razumemo tu, da obstaja pozitivna politika in da mora biti prav zato tej politiki predstavljena meja; zoperstavljena ji mora biti neka točka, ki se lahko sklicuje na realno, in sicer vsaj v toliko, da rečemo na tej točki »ne« (gre seveda za čisto praktično dolžnost, ki se postavlja le tistemu, ki se je odločil, da se bo ravnal po želji ali po subjektu). Kljub temu pa smo opazili, da se tako stališče ne more izogniti temu, da ga njegovo lastno gibanje ne bi pripeljalo do preobrata: po svojem bistvu je nestabilno in zato nujno pripelje do tega, da vpelje v pozitivni red, ki ga tako navsezadnje vzpodbuja, »da«. Razen če se seveda ne opira ne neko bolj radikalno negacijo, ki jo lahko vpelje v igro le, kolikor jo ta že sama *zagradi*.

3 – Obstajati mora torej še *politika negacije*. Negacija mora biti torej reprezentirana v razmerju do same negativne politike. Obstajati mora neka zadnja instanca negativnosti, tako da se mogoče v okviru negativne politike, razumljene kot enostavna meja, začrtana pozitivni politiki, sklicevati na negativno politiko, kjer ima realno zadosti teže, da ga je mogoče, ne da bi bil več možen preobrat, v njej na določen način predpostaviti. Za politiko velja tako *mutatis mutandis* to, kar smo dejali za teoretično. Pri njem smo negativni proces, ki omogoča predpostavko realnega, zoperstavili enostavni negaciji, ki je v bistvu ravnodušna do izjav, ki jih določa, in v kateri smo razkrili imaginarno negacijo, katere nujna posledica je podlost. Videli smo, da se misel, ki je enostavno negativna, ne more izogniti temu, da ne bi postavljala ekvivalentnosti vseh diskurzov – s tem pa se, konec koncev, njena negativnost sprevrne v popolnoma pozitivno pritrjevanje enemu izmed tistih nauk, ki v imenu Neizrekljivega pozitivno vzpodbuja ponižanje uma. Enako velja za politiko, ki je enostavno negativna, ki je torej svojo moč izčrpala s tem, da je *poljubni* politični izjavi reprezentirala njeno mejo: tudi ona je navsezadnje privedena do tega, da *nadomešča* pozitivnost, ki jo imaginarno zanika. In tako kot je enostavna negacija poniževala teoretični interes uma, s tem ko je razglašala njegovo nezmožnost, da izreče karkoli o realnem, tako ponižuje tu njegov praktični interes, vtem ko mu reprezentira mejnike, ki mu jih predpisuje človeštvo, in ko izjavlja, da ni možno, da bi politična gesta kdajkoli pričala o realnem, kdajkoli presegala empirično realnost razmerij zatiranja, skratka, da bi kdajkoli zarisala neko nadčutno poklicanost.

Zato se bomo zdaj vprašali, ali je mogoče misliti za politiko neki način negacije, ki ne bi bil nihilizem, ampak *nadafirmacija*.

Sublimna politika ali barbarski angel

[...] Nadaljujmo z zahtevo, da mora biti na neki način možno *naznačiti* v političnem redu realno, kolikor ta red določa neko specifično področje prakse, katerega pravilo artikulira interesa uma ali pa vsaj omogoča, da se ti interesi križajo in da se prekrijejo svetovi, ki jih vsak izmed interesov konstituira.

Skratka, naša teza se glasi, da obstaja nadčutna poklicanost govorečega subjekta; in tako kot mora teoretični interes onstran resnice uveljaviti resničnost, se pravi, podpirati plat realnega, tako je subjekt pozvan, da onstran potreb, ki strukturirajo njegovo empirično življenje, onstran zahtev, v katerih to življenje sanja, praktično razkrije nekaj želje, ki presega svet, oziroma da svet razcepi z nečem realnim.

Prav v imenu te zahteve, te nadčutne poklicanosti, katere sled mora v sebi tako ali drugače nositi tudi red političnega, smo bili tudi primorani zavrniti »človekove pravice«, brž ko so, strjene v ideologijo, hotele ljudem prepovedati, da bi njihovo hotenje merilo onstran človeških zadev.

A tu moramo biti natančni. Prav tako kakor resničnostni ni mogoče prikazati kot enostavne negacije ali podcenjevanja resnice, ampak lahko, prav narobe, obstaja le v resničnih diskurzih, tako rekoč kot predstavljena tem diskurzom, tako tudi praktična plat realnega ne more biti vsebovana v ponižanju čutne biti umnega subjekta in v zavrnitvi potreb in zahtev, v katerih se ta bit izraža. Videli smo že, da je negativna morala, prav narobe, nalagala skrb za empiričnega subjekta, za njegovo najbolj vsakdanje trpljenje. Politika negacije ne opušta skrbi za čutni politični subjekt, za »individuum« in njegovo minimalno željo, da je on sam tisti, ki vlada svojemu telesu in svojim idejam, in da je njegovo življenje zavarovano. Kritika nauka o človekovih pravicah kot *dokse*, ki hoče biti politična filozofija, ni tudi že zavrnitev ali ukinitve njihove veljavnosti, kolikor so te pravice glede na red situirane na svoje mesto: nujnost, na katero kaže kritika, da se človekove pravice opirajo na negacijo, ki presega negacijo, vsebovano v njih samih, jih ne razveljavlja, pač pa izreka pogoj, ki jamči za to, da se izvajajo v službi »individua«. Ta nujnost ne izreka le obveze, da politika negacije vključuje pravice, ampak implicira tudi, da je edino v okviru te vključitve prepovedana njihova sprevernitev iz meje, ki jo subjekt postavlja svojemu gospodarju, v mejo, ki jo gospodar postavlja subjektu.

A navežimo na to, kar smo povedali doslej. Če je specifičnost političnega reda taka, kot smo dejali, da je, potem se problem naznačitve realnega na tem področju prakse radikalno razlikuje od tistega na področju morale, in težava se zdi najprej nepremagljiva. Prikažemo jo lahko v dveh točkah, pri čemer je druga seveda vsebovana v prvi, a jo je treba, po našem mnenju, od nje najprej ločiti, če hočemo od začetka korektno ovrednotiti to, s čemer se moramo sprijeti.

1 – Čisti praktični interes zahteva, da je treba postulirati intelegibilni svet, ki je popolnoma ločen od čutnega sveta, tako da ne more nič, kar se dogaja v zadnjem, veljati kot kriterij za ovrednotenje dogodka v prvem. Mešani ali angažirani praktični interes, ki ga podpira politika, pa zahteva, da mora biti, nasprotno, možno, da se inteligibilni svet tako ali drugače vpisuje v čutni svet, tako da je imperativ, ki ureja prvi svet, nekako »v zvezi« z vednostjo, prek katere se ureja drugi, in narobe, tako kakor nahaja vsak izmed dogodkov v enem izmed svetov svoj izraz v nekem dogodku v drugem. Skratka, »prehod«, ki smo ga v celoti zavrnili, ko je šlo za določitev čistega praktičnega interesa [...] nahaja tu ne glede na vse končno neko le-

gitemnost, nadčutno, ki je v razmerju do morale vztrajalo tako, da ni poznalo prikaza, pa prejme sedaj, nasprotno, neko obliko *prikaza*.

2 – A tu ne gre le za težavo, čeprav že ta zadošča, namreč za težavo, ki jo vsebuje protislovna zahteva, da je treba čutno prikazati nadčutno, se pravi, neko prisotnost, ki se, sredi same konstitucije, definira zgolj s tem, da ni konstituirana. Moralni subjekt je, kot smo dejali, konstituirani nekonstituirajoči subjekt, ki deluje na podlagi ideje, da je konstituirajoč in nekonstituiran: in če je sicer res, da se vpisuje med imaginarno singularnost empiričnega »jaza« in simbolno singularnost transcendentalnega subjekta, pa na ta način vsaj omogoča, da v sami formi singularnosti vztraja nekaj takega kot poziv realnega. Tòda red, glede na katerega je treba sedaj naznačiti nadčutno, ne obstaja le kot zgolj čuten, ampak je čuten le v toliko, kolikor je v njem mogoče zaznamovati subjekta samo z ozirom na neko vez. Na ta način je potrebno realno predpostaviti sredi samega imaginarnega kot takega, ne da bi bil vezi predpisan kak zadržek.

Kot vemo, pozna Kant tri načine, na katere je mogoče nadčutno, ki ga ni možno neposredno pozitivno prikazati, vseeno prikazati drugače: lepe naravne forme, umetniško delo, občutek sublimnega. Prva dva načina (ki nudita, v svetu, ki ni dani čutni svet, posreden ali simboličen prikaz, in sekundaren prikaz) puščamo tu ob strani, saj mora politika pričevanje nadčutnega umestiti na eni strani v kulturni realnosti, a taki, kakršna je, na drugi strani, aktualno dana. Za tretji način (ki ponuja neposreden, a negativen prikaz), pa se nasprotno zdi, da ustreza naši zahtevi: ne zahteva namreč prikaza v naravi kot taki, ampak v duši, povzroča ali sproža pa ga objekt, ki mora biti, kakršen koli že je, aktualno dan subjektu, ne pa da ga subjekt ali kdo drug, ki mu je podoben, proizvede *poleg* tega, kar običajno doživljajo kot konstituirano realnost. Ali ne bi torej mogli postaviti, da je navsezadnje docela naključno ali vseeno, ali gre res za »naraven« objekt, samo da nastopa v razmerju do subjekta *kot* naraven objekt, pri čemer šteje s stališča koncepta le to, da matematično ali dinamično proizvajajo tisti učinek izničenja, nato pa vzhičenosti uma, ki ni drugega kot sublimno? Predpostaviti moramo torej samo možnost, da obravnavamo politično realnost kot naravo – s tem pa smo enostavno zopet prišli do ideje, ki smo jo že zapisali, da zahteva namreč najmočnejša oblika negacije v politiki, da mora obstajati ta negacija v nečem pozitivnem, kar tudi pomeni, v neki vednosti.

Izjava, da *obstaja sublimna politika*, je nedvomno najprej videti neuskaljena v sami sebi, saj povezuje subjekt in predikat, ki sta popolnoma heterogena. Vendar bomo kljub temu, razen prejšnjega argumenta (da je verjetno naključno, da je prav narava na mestu sprožilca), navedli, in to v

skladu s Kantovo rabo koncepta, še naslednja dva razloga, ki omogočata, da politiki prilagodimo besedišče sublimnega:

1 – Politika je utemeljena, kakor smo pokazali, prav v tisti zmožnosti, ki edina daje smisel sublimnemu, se pravi, v razsodni moči.

2 – Kant sam zarisuje, kot se zdi, možnost take premestitve.

Odločilno znamenje je treba iskati v naslednji propoziciji: *zgolj sila je sublimna*. A več kot očitno je, da se izjava, v kateri je vsebovana tista moralna politika, ki je smoter filozofije zgodovine, nasprotno, glasi: *zgolj pravo je vredno spoštovanja*. Če vidi torej filozofija Zgodovine svojo Idejo v miru (tudi če priznava konflikt kot sredstvo, s katerim deluje umna natura, da bi dosegla svoj smoter), tedaj postavlja sublimno, ki je tudi kategorija, s katero um ne more misliti Zgodovine, pač pa z njo, nasprotno, vrednoti politiko, za svoj *končni element vojno*. Tako velja, denimo, da vzpodbuja dolgotrajen mir trgovski duh, egoizem in podlost, tako da ponižani duh ljudstva ni več sposoben spoznati, da je v nevarnosti sami in v odločni odločitvi, da se ji zoperstavi, edini preizkus njegove poklicanosti (ali vsaj, kot bo nato postavil Hegel, njegove enostavne eksistence).

Nevarnost, ki je predmet mišljenja, se pravi, *tveganje* kot tako, je edini kriterij, ki ga Kant v zadnji instanci uveljavlja kot neovrgljivo znamenje za to, da obstaja nadčutni smoter; najsi gre za individuum ali za rod, najsi nastopa kot zasnova moralnosti ali kot težnja k napredku.⁵ Najprej torej ni mogoče videti razloga, zakaj bi bil občutek sublimnega zaradi dejstva, da je povezan z izkustvom tveganja, primeren za to, da mislimo *politični* vpis inteligibilne poklicanosti. A tega, da je tveganje tu kljub temu izrecno navezano na razmerje sil, na moč, da je podoba *bojevnika* tista, ki na privilegirani način predstavlja odločitev *odpora*, saj je edino pod tem pogojem mogoče neko silo opredeliti kot duhovno, tako kot, narobe, silo, ki se ji zoperstavlja, in sicer samo s tem, da se ji zoperstavlja, opredeljuje kot materialno – vsega tega po mojem mnenju ni mogoče obravnavati kot nključne variacije, ki v ničemer ne spreminja bistveni pomen teme, ampak ji daje zgolj neko posebno barvo. Zdi se mi, da je sprememba dovolj odločilna, da lahko ne le zatrdimo, da je smiselno postaviti domnevo o

⁵ Kant je pogosto poudarjal, da je *tveganje*, kot *predmet mišljenja*, ne kot doživeto tveganje, zadnji kriterij nadčutne zasnove, kolikor se edino na tak način nespodbitno potrjuje, da se, proti slehernemu *conatusu*, sleherni želji po ohranitvi sebe kot specifičnega »sebstva«, v vsakomur uveljavlja volja, presegajoča sleherni empirični interes, da bi se ohranil kot »človeštvo«, se pravi, kot digniteta. (KpV, par. 6, KdU, par. 28, Spor fakultet, II,6.).

političnem prikazu nadčutnega, ampak da se nemara tudi vprašamo (sprevrtačajoč, skratka, ugovor o njegovi univerzalnosti kot kriteriju) ali *tveganje*, prav kot tveganje, ne vsebuje na določen način ideje, da je navsezadnje možen prikaz nadčutnega zgolj v *politiki*.

Če ni ničesar, kar bi se moralo samo na sebi upirati taki razširitvi koncepta, potem lahko rečemo, da je oz. da bi lahko bila tista politika *sublimna*, ki ponazori od narave čisto neodvisno smotrnost: s tem, ko dela silo moči upodobitve, zbuja v nas občutek za neko zmožnost, ki presega sleherni reprezentacijo. Sublimna je politika, zaradi katere lahko odkrijemo v nas samih sposobnost, da se upremu vsemu, kar nam zbuja strah; je, naposled, tista politika, zaradi katere vse tisto, kar bi lahko zahtevalo, da popustimo, ne šteje za nas več nič.

A vrednost take uporabe sublimnega ni le v tem, da nam omogoča dati vsebino zahtevi, ki smo jo postavili (da lahko realno vztraja na področju, na katerem mora, kolikor je definirano zgolj s kolektivnim in z zvezo, očitno umanjhati). Razen tega nam omogoča tudi, da kar se da jasno opredelimo nevarnost, s katero je povezana zadovoljitev te zahteve: nevarnost, ki jo je Kant poimenoval *Schwärmerei* ali entuziazem.

Način, na katerega prikazuje Idejo sublimno, je dejansko sam na sebi čisto negativen; je, če smemo tako reči, prikaz nemožnosti slehernega prikaza, in edino kot tak kaže neki smoter, ki presega sleherni čutnost. A če negativni prikaz izključuje kot iluzorično vsako hotenje, na podlagi katerega sanjamo s pomočjo načel, blodimo s pomočjo uma, pa velja tudi, da ga spremlja neki afekt, ki se bo zaslepil za svojo namero ali za svoje sredstvo: na ta način pa sprosti čutno moč upodobitve in jo osvobaja pravila (zato je vsaka vlada zainteresirana za otročjo aparaturo podob, v kateri subjekt izgublja svoj zagon, in sicer ravno v toliko, kolikor si domišlja, da ga v njej prepoznava).

Sublimno, kolikor dopušča politično interpretacijo, se bo torej čisto približalo temu, kar smo imenovali Angel. V tveganju, ki je z njim povezano (ne več kot tveganje, ki ga konstituira in ki naznanja inteligibilno poklicanost, ampak kot tveganje, ki ga konstituira sam Angel, kot tveganje, ki ga le-ta, kot pravimo, »jmlje nase), pa lahko prepoznamo *Barbarskega Angela*.

Angel je tisto, kar ponazarja in skuša dokazati naslednje teze:

– Empirična zgodovina nam kaže gibanja, ki se ločijo od drugih po tem, da na neki radikalen in absoluten način merijo na oblast ljudi nad ljudmi, in sicer tako, da svoje subjekte odtegujejo od vseh dispozitivov, s pomočjo katerih je mogoče v skladu s tremi instancami v dani dobi in v določeni družbi, v kateri so konkretno razvite, izvajati to oblast. Ne merijo torej le na neko modalnost oblasti, na neko historično udejanjeno obliko

podreditve, ampak vse prej na samo bistvo oblasti, na pogoj, pod katerim je gospodstvo kot tako sploh možno.

– Ta gibanja sama na sebi niso nosilci kakega novega izvajanja oblasti, kakega novega pravila prisile (najsi gre za presežno delo, ali za presežno vednost). Ne odpirajo možnosti za drugačno obdobje zgodovine, pač pa s tem, da neposredno napadajo sleherno obliko oblasti, sleherni način prisile, merijo na konec zgodovine same. Te vstaje niso komenzurabilne z revolucijami – ki priznavajo ravno nasprotna določila – zato jih bomo imenovali *upori* [*rébellions*], tako kot smo distributivno razločevali izraze *ideološka revolucija*«, »*kulturna revolucija*«. In nismo dejali le, da teh uporov ni mogoče zreducirati na revolucije, ampak smo si prizadevali pokazati, da prevzemajo revolucije od uporov to, kar je v njih močnega in plodnega, pri čemer včasih izumljajo nove oblike izmenjave, zveze, oblasti le tako, da parazitirajo na načinih, na katere so hoteli upori razbiti sleherno oblast, sleherno menjavo in sleherno vez, in da jih sprevačajo.

Ali niso torej ti upori v resnici ubežali temu, čemur so hoteli ubežati, se pravi, Zgodovini? Ali niso nedostopni za vsako analizo, ki bi se sklicevala na realnost oblasti, še posebej za tisto izmed njih, ki je v okviru tega reda najbolj plodna in meri izdelovanje te realnosti z *razredi* in njihovim bojem?

Zdi se, da upori v toliko, kolikor se spoprijemajo s *človekom* »v tistem, kar je v njem najgloblje«, to se pravi, kolikor se spoprijemajo z neko realnostjo, o kateri nočejo ničesar vedeti, razen ene same stvari, da je namreč ime, ki ji ga dajejo, »globoko«, da udejanjajo njene sanje, ti upori torej, kot se zdi, vzpodbujajo nekaj, na čemer temeljijo njihove predstave in kar je ireduktibilno na sleherno sociološko analizo ter tuje sleherni cepitvi na skupine, nekaj »ahistoričnega«, kar izvira, denimo, iz »človeka« kot takega, če je že treba najti neko trivialno ime. Da to ahistorično ni enostavno iluzija, ki bi podpirala sanjsko življenje upora, pač pa tako rekoč prečka zgodovino, je v njej dejansko na delu, o tem priča, z vso tisto zanesljivostjo, ki jo priznavamo empiriji, da kaže vse, kar lahko označimo s tem imenom, vselej in povsod iste poteze, da uporablja iste besede, da upodablja svoje sanje s pomočjo istih shem, da na identičen način strukturira svojo prakso in da, kot je treba dodati, propada na isti način. In vse to drži ne glede na vso različnost ravni, na katerih deluje Angel, na specifično učinkovanje, ki si ga zastavlja za cilj, na različne učinke, ki jih konkretno proizvaja: ne zahteva namreč le neke filozofije, ampak tudi specifično čutnost, ki nima svojega aparata, v obliki, denimo, kake religiozne struje, v katero bi se stekalo upanje celega ljudstva, ali pa kake manjšinske gnoze: v tem oziru *Angel ni materija, ampak forma*.

Vse razloge imamo torej za predpostavko, da imamo opraviti z transzgodovinsko formo Zgodovine. In če lahko to formo legitimno označimo kot upor, potem lahko tisto nekaj, kar v vsakem človeku zahteva, da naj bo njegov namen zadovoljen, imenujemo: želja po uporu.

A obstajala so vprašanja, na katera *Angel*, prav kolikor se je umeščal v samo notranjost te želje, ni mogel zares odgovoriti, pa čeprav se zastavlja jo le na njegovi podlagi:

– Kakšno je tisto realno, ki ga spravlja v igro upor, da se lahko iz nje izvije želja? Kaj v »človeku« – ki se tega ravno osvobaja – stremi k razvezanju vseh vezi, kaj v njem zahteva absolutno svobodo, upirajoč se razliki na sebi?

– Nekateri upori so imeli možnost da razvijejo svojo moč, izničujoč red, proti kateremu so se borili, udejanjujoč protislovje, da vzpostavijo kot oblast svoje bistvo, negacijo sleherne možne oblasti; in v vsakem teh empirično določljivih primerih je šlo za brezimno grozo.

Vprašanje se torej glasi: zakaj mora biti angelski protest, motor vseh možnih sprememb, podzetih ponavadi z najboljšimi nameni, tako grozljiv, brž ko se otrese vsega blišča, ki ga ponavadi krasi, brž ko torej *a fortiori zmaga* v svoji goloti? Ali zadošča reči, da vsebina nekega koncepta ne more biti nikoli njegova lastna negacija, da so torej trditve, denimo, da je bistvo človeka to, da nima bistva, da lahko vez povezuje okoli zavračanja vezi, enostavne *flatus vocis*?

Odgovor je sicer pravilen, a je tudi prekratek. Vendar pa nedvomno razpolagamo tudi s sredstvi, s katerimi lahko nekoliko bolj zadovoljivo odgovorimo na vprašanje.

Ker je sublimna politika ali *Angel* označevala prikaz realnega v politiki, lahko rečemo tudi, da gre za način, na katerega politiko muči smrt kot realno želje.

(Da je *Angel* podoba smrti – zato je v vsakem angelu nekaj grozljivega – v tem ni ničesar, kar bi presehalo to, na kar neposredno napeljuje najbolj skromno poznavanje »angelskih« besedil: želja, ki se ji očitno in brez izjeme vsi podrejajo, meri na ukinitve sleherne neenakosti, sleherne razlike, najprej pa na gibanje, od koder, pred sleherno razliko, izvirajo, skratka, na to, kar se imenuje življenje).

A če je *Angel* politično ime za željo po smrti, potem mora obstajati, kot smo pokazali, njegova katastrofična imaginarizacija v smrtnem gonu, ki ni drugega kakor želja, zgoščena, prevarana želja po nekem objektu, želja, ki spregleduje samo sebe ter se nanaša na korelativni podobi jaza in drugega.

Barbarskega Angela razumemo tu prav kot takšno imaginarizacijo – neoizogibno, brž ko želja po pozitivnem prikazu realnega, ki je temelj

entuziazma, sprevrne sublimno iz čiste negacije v negacijo, katere edina opora je afirmacija. Skratka, brž ko sublimna politika ni več v celoti vsebovana v dejanskem in navzočem zavračanju, brez izravnave v prihodnji privolitvi, vseh oblik, ki svetu dajejo značaj sveta zatiranja, skratka, brž ko ni več vsebovana v *odporu*, ampak hoče svet razrušiti, kolikor se to razrušenje kot njen *objekt* ujema z vzpostavitvijo *drugačnega* sveta. Realni subjekt, ki se je na tak način posvetil objektu, je samega sebe proizvedel kot svojega temačnega dvojnika. Če je torej Angel politika realnega subjekta, je Barbarski Angel politika dekonstituirajočega dekonstituiranega subjekta.

Sublimna politika, ki je postala pozitivno razrušenje, enostavna negacija, neposredna afirmacija nadčutnega, se ne more izogniti temu, da ne bi vzpostavila v entuziazmu, historičnem tkivu, družbeno vez – saj je prav entuziazem odslej tisto, kar je videti kot totalnost pogojev, torej kot brezpogojno, gledišče, ki ni drugega kot »totalitarno«⁶. S tem pa postane sublimna politika ena izmed vseh preostalih možnih podob politike, in če v njej kljub temu vztraja realno, če v besedah in v gestah še obstaja resničnost, ki jo ta politika zahteva – s čemer se razločuje od vseh drugih politik in je z njimi vselej le v razmerju homonimije – je to možno le v obliki barbarstva.

Skratka, zdi se, da srečamo tu v specifični obliki politične aplikacije vsa tista *topoi*, s katerimi duhovni diskurz izreka ambivalentnost in nevarnosti resnice (razumljene prav v pomenu resničnostnosti), ki ji, tako kot soncu in smrti, ni mogoče nekaznovano gledati v obličje: če je namreč sonce njena metafora, je smrt njen subjekt.

Posledica tega bi morala verjetno biti, da je politika področje, v katerem se resničnost, čeprav se lahko drugje pojavlja, ne more pojavljati, saj lahko v njenem okviru obstaja le kot barbarstvo. Rekli bomo, da ima z resničnostjo opraviti le prek posredovanja, ki reprezentira resničnost v politiki. Politika sicer ne more sama sebi reprezentirati tega posredovanja. Ponujeno ji mora biti od zunaj, vendar pa s tem še ni rečeno, da mora potekati prek pogodbe, prek *volonté générale*, države, ali prek kakšne druge homogene instance, ki jo lahko poimenujemo s pomočjo Hobbesa,

⁶ *Sublimno* estetiko »totalitarizma«, najsi gre za hitlerjevsko ali »stalinsko«, je mogoče zreducirati na načelo, ki jo utemeljuje, ne kot zahteva, naslovljena najprej na »umetnosti« v njihovem predpostavljenelem sistemu, ampak kot imperativ uprizoritvi, ki je neposredno političen, a ni ne očiten, ne nizkoten: *zgolj množice so lepe*.

Rousseauja, Hegla ali koga drugega. Pač pa jo je mogoče (v skladu s Kantom, bomo nedvomno rekli) najti samo v morali.

Negacija, na katero se lahko avtentično sklicuje politika, ima tako dva pomena; izvrševati se mora, iz istega razloga, v razmerju do dveh politik, ki sta enako »pozitivni«, čeprav v nasprotnem pomenu, dveh politik, ki na dva nasprotujoča si načina in zaradi antagonističnih razlogov identično obravnavata »človeštvo« kot sredstvo:

– Najprej gre za to, da je postavljena meja empirični politiki, se pravi, tehnologiji oblasti, »vladanosti« kot je dejal Foucault, izvedenemu upravljanju, ki ga evocirajo vrstice v *Vječnem miru*, iz katerih smo izhajali, *empirični politiki*, ki temelji v tehnični antropologiji.

– Toda tehnična, »umna« politika utegne morda zadovoljiti vse, kar hočemo, ne pa tudi uma: je čista politika razuma, kolikor noče ničesar slišati o zahtevi uma, ki meri na nadčutni namen. Meja te politike je tako, še pred sleherno »racionalno« opozicijo, spontana zavrnitev uma, da popusti glede svoje dolžnosti. Um nenehno in ne da bi čakal na filozofijo in na zdržek, ki ga ima le-ta do obravnave smotra kot sredstva, radikalno spodbija politiko razuma, in to v obliki sublimne politike, ki zahteva neposreden in pozitiven prikaz nadčutnega v čutni družbenosti.

Če torej tehnična politika vedno pametno nasprotuje umu, tedaj sublimna politika nujno postopa nespametno s pomočjo uma.

Negativna filozofija se kot misel meje ne sme zoperstaviti na eni strani eni politiki in na drugi strani drugi, natančneje rečeno, ne sme se najprej spoprijeti s prvo, da bi se lahko nato soočila z drugo. Poklicanost in moč, da je prepreka za prvo, ima le, kolikor onemogoča drugo. Kar enostavno pomeni, da je vsa v *negativnem* prikazu sublimnega. Kot prikaz *sublimnega* bo proti sleherni empirično podkovani politiki uveljavljala uporniško jamstvo nadčutnega namena umnega bitja: sleherni tehnologiji, ki obravnava to bitje kot sredstvo, bo zarisala mejo, ki jo vsebuje dejstvo, da je po svojem značaju umno bitje smotrno. Kot *negativen* prikaz pa bo sublimni politiki kazala nemožnost čutne realizacije tega namena: s tem pa je le znova zarisana smotrna narava »človeka« – *pozitivno* sublimna politika obravnava namreč »človeka« enako kakor empirična politika kot sredstvo, naravo, čutnost: *sredstvo* za njen lasten nadčuten namen, *narava*, v kateri se lahko ta namen ustrezno *čutno* prikaže.

Poudarimo še enkrat, da gre samo za to, da eno tezo omejimo z njenim nasprotjem: da v politiki razuma reprezentiramo um, v nauku, ki pozna zgolj čutni značaj, pa intelegibilni značaj; da, na drugi strani v politiki uma reprezentiramo razum, v misli, ki želi poznati le intelegibilni značaj, pa čutni značaj. Analiza dokazuje namreč, tako kot najobičajnejše iz-

kustvo, da »človeka« s tem, ko priznavamo v njem *zgolj* intelegibilno pripadnost, dejansko zreduciramo na čutno. Obe politiki, ki sta *enostavni* v nasprotnem pogledu, tako ne proizvajata le, kar bi lahko bilo naključje, istega učinka – da namreč obravnavata »človeka« izključno kot sredstvo – ampak prihaja v tej enotnosti posledic do izraza njuna bistvena sinonimnost.

A videli smo, v kakšni meri stališče, ki zatrjuje ekvivalentnost obeh politik zaslužnjevanja, samo tvega, da se konča z *nizkotnostjo*. Vprašanje se torej glasi: ali lahko to stališče *obstaja* v politiki še kako drugače kot smrt duha, z učinki vred, o katerih govori Hegel, se pravi, z ničnostjo in *dolgočasjem*, navado? Z neizogibno perverzno sprevernivijo, da proizvaja v politiki prav tisto, zaradi česar, kot samo trdi, v politiki ne mora vztrajati resničnost, se pravi, barbarstvo. Gre za to, čemur pravi, denimo, naše obdobje – ne da bi o tem karkoli vedelo – »terorizem«, in kar je predvidel že Hegel, ko je vsakdanjo ničnost opredelil kot izginotje notranjega protislovja, izginotje, ki priključuje od zunaj, iz onstranstva mej, barbarsko protislovje. Terorizem ni drugega kakor barbarski ugovor proti dolgočasu. Tako kot je nizkotnost izpeljava iz pravilne trditve, da nadčutno v politiki ne more obstajati pozitivno, tako je terorizem izpeljava iz pravilne trditve, da je sleherna politika, ki ne pozna obstoja nadčutnega, nična.

Zdi se torej, da je v bistvu tako, da obstaja, na eni strani, vednost le, če je v imenu resnice izključena resničnost, in da obstaja, na drugi strani, politika brez pretirane groze in podlosti le, če je iz nje izključena resničnost, a tako, da lahko na določen način v njej vendarle vztraja, da je z njo, recimo temu, *stopljena*, tako kot je bila z resnico stopljena vednost. Sled te stalitve, ki je ni mogoče ne organizirati, ne z ničemer spariti, omogoča pa, da zavrremo tako presežek resničnostnosti kakor njeno absolutno zanikanje v uhojenem upravljanju mnenj in potreb, lahko skupaj s Platonom – ki se je na koncu, vsaj v *Zakonih*, nemara uklonil tej prilagoditvi – imenujemo, denimo, *pravičnost*.

A kljub temu ni gotovo, da bi se morali zadovoljiti s tako rešitvijo. Na eni strani je očitno, da zaostaja v razmerju do vztrajanja resničnostnosti v resnici, katerega pravice je utemeljila teorija, in to kljub analogiji, na katero se je morala sklicevati. Na drugi strani in predvsem pa je v resnici praktično nerazločljiva od najbolj malodušne »kantovske« rešitve, za katero ima politika svoj zakon le v razmerju do prava, ki nahaja samo svoj zakon le v morali – kar pomeni v zadnji instanci, da priznavamo, če dosežejo človekove pravice v morali očitno svojo najvišjo inačico, navsezadnje te pravice kot ideal vezi, ki so je ljudje zmožni. To pa je misel, za katero smo pokazali ne le, da je šibka, ampak tudi, da je sramotna.

Pravico imamo, da se upiramo

[...] Politika je področje, na katerem realno ne sme vztrajati in resničnost ne more obstajati. Na um se lahko sklicuje le stališče, ki pristaja na red, kakršnega dejansko nahajamo pred seboj, tam, kamor nas je naplavila usoda, pri čemer je stališče kvečjemu še pripravljeno, da učinkovanje obstoječega omeji z moralo. S tem se je torej zopet vrnil Descartes (če s tem imenom še enkrat označimo najvišjo obliko, ko jo lahko doseže ta misel).

A nemara bi lahko izpeljali neko drugo posledico, ki zahteva samo, da se gesta, s katero realni subjekt vdre v politiko, ne opira na noben *objekt*, v katerem bi se moral imaginarizirati. Jasno rečeno: odpor je v razmerju do realnega le, kolikor je popolnoma brez objekta.

V bistvu trdimo, da si negativna politika, ki jo mučijo človekove pravice, in politika negacije, na katero preži barbarstvo, popolnoma ustrežata (zato bosta tako prva kakor druga neugledljivo privedli vsak pokončen duh do negacije politike). Gre za dva načina, določljiva a priori, kako se negacija sprevača v pozicijo, meja v teritorij, dva načina imaginarizacije, prvi porine subjekt, ki se sklicuje na realno, v Imaginarno, drugi v imaginarno. Skratka, kakor smo že dejali: na eni strani nizkotnost, na drugi strani groza.

Problem se tako končno postavlja, tako kot je prav, v zelo enostavni obliki (priznavamo namreč, da ne obstaja filozofija, ki ne bi šla od enostavnega k enostavnemu, seveda na podlagi tega, da je pot, ki vodi od enostavnih vprašanj k najenostavnejšim odgovorom, vselej nekoliko kompleksna, saj »enostavno« na dveh krajih izjave nima istega pomena). Ali je možno *misliti* tako držo do sveta, opirajočo se na razmerja moči, ki svet tak, kakršen je, radikalno zavrača, tako kot se, vpričo sramote, s katero nas zaslepljuje, v celoti pridružuje slehernemu odporu, ne glede na način, na katerega je le-ta formuliran, in ne glede na to, na kaj meri, a pri tem ne nosi s seboj nič manj radikalne in absolutne volje po razdenjaju tega sveta, da bi ga lahko naposled nadomestila z drugim?

Kot vidimo, je vprašanje res tako enostavno, da si sam Kristus ni zastavil drugačnega, posledica tega pa je bil vznik enega izmed nedvomno najbolj impresivnih množičnih gibanj v zgodovini. Vendar pa smo sami zavrnilo možnost take rešitve, ki je kar najbolj neposredno elegantna, da namreč umestimo prihod nadčutnega v neko drugo kraljestvo.

Ali smo zaradi tega tudi brez moči? Zdi se nam, da nam, nasprotno termini, v katerih smo zastavili problem, skupaj s tem, kar je bilo že povedano, že nudijo odgovor.

Če je ideja o tisočletnem kraljestvu že sama na sebi protislovna, razcepljena v sebi, če je mogoče pokazati nemožnost sleherne rešitve, ki bi bila, v kar se da dobesednem pomenu, *končna*, če izkustvo z neovrgljivo očitnostjo priča o neizogibni sprevrnitvi Angela v Barbarskega Angela, iz tega nikakor ne izhaja, da se je treba odreči odporu kot navzočnosti nadčutnega v čutnem. Z vsjo potrebno jasnostjo smo namreč, kot upamo, opozorili na to, da je dejansko sleherna rešitev, predpostavljena kot *končna*, zahtevala, da si je treba zamisliti neko družbeno formacijo, v kateri ni več legitimen, še enostavno možen ne, nikakršen odpor. Nasprotje od trditve »obstaja končna rešitev« nikakor ni »sleherni odpor je ilegitemen«, ampak, narobe: »vselej imamo pravico do upora«.

Vendar pa je treba na vsak način preprečiti pomešanje te maksime in tiste, ki jo podaljša tako, da ji predpiše cilj – Maojeva izjava, ki je naperjena »proti reakcionarjem«, nastopa tu za zgled – saj jo s tem preobrne v končno maksimo. *Proti...*: empirična določenost maksime zadošča za to, da »um« tu spremeni pomen in da se sprevrne *interes*, ki mu je pripisan. V maksimi, ki smo jo predlagali, je treba videti čisto *praktično* zapoved; maksima, ki se izreka »proti«, je praktična zapoved, ki je *spravljena* s tem, kar mi teoretični um zarisuje kot *to, kar mora biti* (ne v smislu dolžnosti, ampak nastajanja).

Bodimo še bolj natančni: Na eni strani imamo sodbo, ki analitično veže upor z njegovim ciljem – »um« to povezavo samo fiksira –; na drugi imamo sodbo, ki sintetično veže upor in um, tako da mora biti um v uporju kot takem zainteresiran neposredno, brez pomoči cilja: upor mora torej biti smoter na sebi, ali tudi, smotrnost brez smotra.

Iz tega izhajajo dve posledici.

– Če velja upor za smoter na sebi, je na sebi legitimen *vsak* upor. Ne gre le za nasprotje med analitično in sintetično sodbo, ampak tudi za nasprotje med posebno in občo sodbo.

Verjetno nam bodo ugovarjali, da obstajajo barbarski, ali tudi, divji upori, in da smo s tem, ko smo jih *vse* razglasili za legitimne, onemogočili obsodbo teh zadnjih. Vendar pa ugovor ne upošteva tega, kar je že bilo povedano: pokazali smo namreč, da takšni »upori« zgrešijo svoj lasten pojem, ki ga sprevrtajo v podobo. Realni upor je v tem primeru torej *odpor*, ki ga povzročajo: s tem seveda ne razumemo *proti-upora*, *pozitivno* nasprotovanje starega reda novemu, h kateremu stremijo ti upori, pač pa enostavno gesto, ki jih s tem, ko se jim zoperstavlja, cepi v njih samih in jih, *razločujoč* v njih to, kar vztraja v uporju kot smotrnosti brez smotra, in to, kar že služi vzpostavitvi Imaginarnega, ki je stvano iz imaginarnega, spreminja v nekaj enostavnega.

To seveda implicira, da tu ni mogoče, tako kot to ni bilo mogoče na področju morale, izločiti instance *sodbe*: da je vsak subjekt poklican, da vpriči tega, kar se vsakokrat empirično daje kot »upor«, uporabi svojo lastno pamet in *razloči* to, kar je upor in to, kar ni upor.

A iz same defincije upora izhaja še neka trditev, ki je tudi *a priori* veljavna in po kateri se lahko ravna sodba.

– Če se lahko upor, ki oživlja subjekt, dejansko predstavi sam na sebi, kot edini smoter, ki ga ima, pa se lahko kolektivizira edino tako, da izbere neki objekt. Sleherna kolektivizacija predpostavlja namreč vpis ločenih subjektov v imaginarno: in če se ti ne povezujejo prek tretjega objekta, prek katerega se lahko prepoznavajo kot podobniki v Imaginarnem, se bo moral kolektiv sklicevati zgolj na imaginarno. A ta objekt bo moral biti kolikor le možno zapisan izginevanju, če naj realno upora kot smotrnost brez smotra ne bo z njim docela zaslepljeno. K najčistejšim uporom torej ne bodo sodili tisti, ki razobešajo kar najbolj »sublimne« ambicije, ki razglašajo radikalno voljo »spremeniti svet«, pač pa prav nasprotno tisti, ki se ponižajo do najbolj drobnih objektov, najbolj preprostih, najbolj transparentnih. Naj torej velja naslednji *logion*, s katerim se pridružujemo celotni delavski tradiciji: zares *sublimen* je le tisti upor, ki ne zahteva več kot tri groše.

A po tej trditvi se sodba gotovo ne more *ravnati*. Dejansko ne moremo ne sklepati, da je nujno pravičen vsak upor, ki si zastavlja kar najbolj skromen objekt, ne da je nujno nepravičen vsak upor, ki hoče naskočiti nebo: tako da nam tu določujoča sodba ne rabi. Prav *nič* nam ne more prihraniti razločitve, ki nam edina omogoča, da zaznamujemo, *sredi* vsake empirično danega upora, dve niti, rdečo in črno. Recimo torej, da imamo vso pravico zahtevati od sebe, da smo, kakor hitro nastopa neki upor z ambicijo spreminiti svet in človeka, ki edina lahko zadovoljita našo melanholijo, še posebej *pazljivi*.

Prevedel Rado Riha