

Jelica Šumič Riha*

Ali je drugačen svet mogoč?

Vprašanje, ali je mogoč drugačen svet, zahteva subjektivno držo, ki je v negativnem razmerju do obstoječega kot pogojem za možnost invencije nečesa novega, ireduktibilnega na to, kar že je. Vprašanje o možnosti drugačnega sveta postane žgoče vprašanje takrat, ko se zdi, da ga sploh ni mogoče postaviti. Z vso nujnostjo se vsili času, za katerega je sprememba sveta vse prej kot nekaj samoumevnega, kaj šele uresničljivega. Če si od Badiouja sposodimo koncept sveta kot transcendentnega okvira, ki določa horizont izbir in možnosti, potem ideja o drugačnem svetu postane nekaj problematičnega v dveh primerih: drugačen svet postane nepojmljiv bodisi zato, ker prebivalci sveta doživljajo slednjega kot tako statičnega in stabilnega, da izključuje vsako predstavo o možni spremembi, bodisi zato, ker se sam svet nenehno spreminja. Kadar je nenehnim modifikacijam podvržena sama konfiguracija, ki naddoloča horizont izbir, kadar se sam svet prezentira kot množstvo neskončnih možnosti, so prebivalci takega sveta v položaju pasivnih opazovalcev tega, kar se dogaja, v nenehni zamudi za tempom sprememb sveta.

Eden toposov našega časa je, da živimo v takem svetu, ki je sam permanentno spreminjanje. Naš svet je neskončna sukcesija novosti, ki se prezentirajo kot nešteto nepojmljivih možnosti, ki jih dopušča že sama struktura sveta, in niso torej nekaj, za kar si prizadevamo, kar si želimo. Možnost drugačnega sveta potemtakem danes ni izključena zato, ker sprememb ali novosti ne bi bilo, marveč, paradokсно, zato, ker je sprememb preveč, toda vse te spremembe so notranje sami konfiguraciji sveta. Tisto, kar manjka, kar je odsotno v tej poplavi nešteti novosti, v tej vrtoglavi naglici spreminjanja sveta, je ravno novost, ki bi zaznamovala diskontinuiteto glede na to, kar obstaja, prelom s svetom, kakršen je. Danes je konstitutivno odsotna novost, ki bi bila transcendentalno nova oziroma, ki bi bila nova glede na obstoječi transcendental, novost, ki bi bila ireduktibilna na možnosti, ki jih še dopušča transcendental. Za možnost resnične spremembe sveta ni torej spreminjajoči se svet nič manj nedovzeten kakor popolnoma negiben, stabilen svet. Kajti naglica in nepredvidljivost spreminjanja sveta, nastajanje vedno novih novosti, vodi v pasivizacijo političnega subjekta, nevtralizacijo

njegove inventivnosti in kreativnosti, ker se zdi, da že sam spreminjajoči se svet okupira ves teren možnosti.

Bistvena novost današnje svetne konfiguracije kot horizonta izbir glede na pretekle svetove je namreč v tem, da se prezentira kot edini generator novosti in s tem tudi možnosti. Če torej danes ni druge alternative, če je torej vse zastarelo, in če lahko obstaja samo to, kar obstaja, je to zato, ker se današnja svetna konfiguracija prezentira kot konfiguracija, ki »pokriva« vse možne izbire in spremembe. V taki konfiguraciji je možnost drugačnega sveta vnaprej normirana z vnaprejšnjim priznavanjem obstoječega okvira kot edino veljavnega, s čimer je hkrati zakrita kontingentnost, nenujnost samega tega okvira izbir. Skorajda nepojmljiva plastičnost obstoječe svetne konfiguracije namreč zakriva, da so te možnosti, te izbire pravzaprav izsiljene. Zmožnost sveta, da generira vedno nove modifikacije, da se prezentira kot dozdevno neizčrpna zaloga možnosti, zakrije, da je okvir možnosti, četudi zmožen neskončnih transformacij, vseeno normativen, ker prisili subjektivnost sveta, da se vpisuje v njegove norme, in to celo takrat, ko razglaša, da hoče izstopiti iz teh norm ali jih prekoračiti.

Obstoj sveta kot transcendentala, ki naddoloča možnost izbir, ne pomeni torej, da znotraj takega sveta ni izbir, gibanja, spreminjanja, pač pa pomeni, da je izbrati mogoče samo to, kar struktura dane konfiguracije dopušča kot možne izbire. Vse izbire so torej že vpisane v okvir tega transcendentala, ni pa izbire, ki bi ravno prelomila s tem transcendentalom, ki bi zarisala možnost novega, drugačnega transcendentala. Vsaka emancipatorna politika zato nujno začneja s temeljnim vprašanjem: ali in na kakšen način se je mogoče odtegniti obstoječemu svetu kot transcendentalni prisili, kot horizontu možnih izbir in alternativ? Prelom z obstoječim transcendentalom sveta zahteva torej vznik nekakšnega protitranscendentala ali alternativnega transcendentala, ki pa obstoječemu ni zoperstavljen od zunaj, abstraktno, ampak vznikne sredi danega sveta.

Temeljna hipoteza pretekle emancipatorne misli je bila, da v svetu že obstaja možnost njegovega revolucioniranja. Možnost drugačnega sveta je za to misel vpisana kar v sam transcendental sveta, dana je že s samo objektivno situacijo. Tradicionalno ime za protitranscendental, ki ga ni mogoče reducirati na možnosti obstoječega transcendentala, je revolucija, ki nastopa kot nekakšno sečišče subjektivnega in objektivnega, kajti revolucioniranje obstoječega za tradicionalno emancipatorno misel ni mogoče brez intervencije subjekta. Toda ta intervencija

ima za predpostavko, da je mogoče že na ravni objektivne analize konkretnega, obstoječega sveta detektirati neko že objektivno obstoječo instanco, ki se lahko, kar nikakor ni nujno, spremeni v subjektivni agens revolucionarne spremembe. Natančneje, v samem svetu obstaja nekaj, kar se zdi, kakor da »ni iz tega sveta«, da nima mesta v tem svetu, da je v njem prisotno kakor tujek, ki mu ne pripada. Toda prisotnost te ekstimnosti v svetu postane eksplozivna, motor za revolucioniranje obstoječega šele, ko se »subjektivira«, ove svoje tujosti svetu. Centralno vprašanje za klasično emancipatorno misel je bilo torej, kako spremembo obstoječega sveta misliti v terminih konvergence subjektivnega in objektivnega oziroma v terminih imanentne transcendence.

Ravno nujna predpostavka cirkulacije med subjektivnim in objektivnim opozarja, da za tradicionalno emancipatorno misel spremembe sveta ni mogoče dojeti zgolj kot aktualizacije že obstoječih, a še nerealiziranih možnosti, ki jih dopušča struktura sveta, kakršen je. Nasprotno, vsaka resnična sprememba sveta zahteva prekinitev s tem, kar obstaja. Se pravi, sprememba, za katero gre emancipatorni politiki, mora biti sprememba obstoječega sveta, ne da bi jo bilo mogoče iz njega izpeljati. To dozdevno kvadraturu kroga je mogoče rešiti edino, če se sprememba opira ne na možno, kot ga ta svet dopušča, ampak na tisto, kar je za ta svet nemožno. Zamenjava starega sveta z novim, skratka, zahteva izsiljenje še neobstoječih ali, rajši, nemožnih možnosti, ki pa so vseeno imanentne obstoječemu svetu. Če je revolucija tradicionalno ime za tako izsiljenje nemožnih možnosti, je to zato, ker revolucija v prvi vrsti revolucionira, preobrne, postavi na glavo samo razmerje med možnim in nemožnim konkretnega sveta.

Politika sanj

Da je vprašanje, kako lahko vznikne popolnoma drugačen svet iz obstoječega, torej kot sprememba, ki naj bi bila za obstoječi svet nekaj nemogočega, povzročalo težave emancipatorni misli že na samem njenem začetku, je razvidno že iz nekakšnega regulativnega načela vsake emancipatorne teorije in prakse, kot ga je postavil Marx v svojem slovitim tretjem pismu Arnoldu Rugeju, ko je zatrdil, »da sveta ne anticipiramo dogmatično, ampak da hočemo šele iz kritike starega sveta najti novega«¹.

¹ Karl Marx, »Tretje pismo Rugeju«, prev. Primož Simoniti, v *MEID I*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967–1975, str. 144.

Strateški položaj, ki ga Marx leta 1843 prisoja kritiki, pojasni, zakaj je za klasično emancipatorno misel temeljna predpostavka za revolucionarno spremembo sveta prehod oziroma tranzitivnost med starim in novim svetom. Sama situacija mora torej vsebovati potencial za svoje revolucioniranje, toda ta potencial, ki je latenten v situaciji, mora biti aktiviran, da bi dejansko povzročil spremembo sveta. Aktualizacija revolucionarne potencialnosti same situacije zahteva moment subjektivacije oziroma, če uporabimo Marxov termin, »reformo zavesti«, ki jo je treba razumeti kot »samospoznanje ... časa o svojih bojih in željah«², natančneje, kot trenutek ovedenja oziroma streznitve, v kar je treba čas prisiliti, tudi če tega noče. Kajti pri reformi zavesti gre po Marxu za to, da »prikličemo svetu njegovo zavest, da ga zbudimo iz sanj o njem samem, da mu *razložimo* njegove lastne akcije.« Reforma zavesti zahteva torej nasilno prebujenja sveta iz blodenj. Toda to ovedenje oziroma prebujenje iz sanj je paradokсно, ker ključni zastavek tega prebujenja iz sanj, ki jih ima svet o sebi, ni prebujenje v realnost, torej opustitev načela ugodja in sprijaznjenje z načelom realnosti, ampak, če smemo tako reči, prebujenje v realno sanj. Prebujenje iz blodnih sanj omogoči, da se soočimo z nekimi drugimi sanjami oziroma, z Marxovimi besedami, prebujenje omogoči, da se bo »pokazalo, da ima svet že dolgo samo sanjsko predstavo o neki stvari, ki bi se je moral zavedati, da bi jo dejansko imel. Pokazalo se bo, da ne gre za velik pomišljaj med preteklostjo in sedanostjo, ampak za *izpolnitev* misli preteklosti. Pokazalo se bo slednjič, da človeštvo ne začinja *novega* dela, ampak da zavestno opravlja svoje staro delo.«³

Pri Marxu imajo sanje dve, vsaj na prvi pogled, protislovni funkciji. Sanje nastopijo najprej kot moment imaginarnega. To so blodne sanje, ki jih ima svet o sebi. Te sanje so kontraproduktivne, ker svetu onemogočajo, da bi v iluzorični podobi, ki jo je ustvaril o sebi, odkril vzvode za svojo spremembo. Svet je zato treba zbuditi iz teh sanj in ga prisiliti, da se sooči z realnostjo, zato da bi sploh lahko uvidel, kaj je objekt njegove želje oziroma, kot zatrdi Marx, da bi odkril, »zakaj se pravzaprav bojuje«⁴. Druge sanje, ko svet že v sedanosti sanja o sebi kot drugačnem svetu, pa so sanje kot moment realnega, ki dejansko odprejo dostop do radikalno drugačnega sveta, ki ga bo realizirala šele politična praksa. Sanje kot nekakšna intervencija subjektivnega momenta v realnost, četudi v redu imagi-

50

² *Ibid.*, str. 147.

³ *Ibid.*, str. 146.

⁴ *Ibid.*

narnega, so, če sledimo Marxu, nujne za revolucionarno spremembo sveta, ker še tako točna diagnoza, še tako z dejstvi podkrepljena objektivna analiza obstoječega stanja ne zadostuje za mobilizacijo ustrezne politične akcije. Še več, lahko se zgodi, da taka analiza v sami situaciji ne identificira, ne detektira potenciala za radikalno spremembo, s čimer prolongira obstoječo situacijo. Objektivna analiza, ki ima opravka zgolj s tem, kar obstaja, oziroma s tem, kar konfiguracija sveta dopušča, da obstaja, ne pripelje nujno do tistega, kar je iz obstoječega stanja stvari izključeno in kar nosi potencial za revolucioniranje obstoječega stanja.

Toda kako lahko sanje povzročijo ali vsaj motivirajo odmik od tu in zdaj dane situacije? Same sanje ne morejo namreč pripeljati do radikalne spremembe. To je »v pristojnosti« prakse. Zato pa so lahko sanje dopolnilo objektivne analize, ker omogočijo, da se želja po drugem svetu sploh lahko formulira. Kot anticipacija novega sveta sanje delujejo kot vodič politične prakse, ki bi sicer ostala jetnica izbir, kakršne vsiljuje obstoječa svetna konfiguracija. V nadaljevanju nas bodo zanimala funkcija sanj v revolucionarni spremembi sveta, natančneje, zanimale nas bodo sanje kot anticipacija spremembe, ki pa je prav kot takšna anticipacija pogoj možnosti te spremembe. To bi lahko povedali tudi drugače: četudi vsaka sprememba izhaja iz obstoječe situacije, ni dovolj misliti jo zgolj kot aktualizacijo imanentne zgodovinske potencialnosti. Sprememba zahteva paradokсно časovnost: zato da bi do spremembe prišlo, je nujno, da je ta sprememba na neki način že anticipirana v sedanjosti, drugače povedano, nujno je, da je prihodnja sprememba sveta imanentna njegovi sedanjosti. Svet, ki bo revolucionarno spremenjen, mora že zdaj imeti sanjsko podobo o prihodnosti, ko bo nekaj drugega od tega, kar je zdaj. Zato bi lahko rekli, da je najbolj produktiven moment sanj v tem, da revolucionirajo temporalnost: kot moment nečesa inertnega, kar se nenehno vrača, sanje vzpostavijo novo artikulacijo med prihodnostjo, sedanjostjo in preteklostjo. Te tri časovne modalnosti si ne sledijo sukcesivno, marveč tvorijo kompleksno konstelacijo, v kateri se odpre dostop do prihodnosti edino, kolikor se neka neizpolnjena, nedovršena preteklost vpisuje v sedanjost. Prav na to po našem mnenju opozori Marxovo vztrajanje, da spreminjanje sveta ni delo, ki se ga človeštvo loteva vsakič znova, ampak je opravljanje dela, ki si ga je – četudi le v sanjah – zadalo v preteklosti.

Nas torej zanimata strukturno mesto in funkcija sanj v spreminjanju sveta, bolj kot »vsebina« sanj o drugačnem svetu, kakršna koli naj bi bila. Če je nujno, da ima svet, zato da bi se lahko spremenil, tu in zdaj sanje o sebi kot drugačnem

svetu, da mora torej svet – s pomočjo sanj – v sedanjosti že živeti v svoji prihodnosti, potem bi lahko rekli, da sanje nastopijo kot nekakšna vrzel, praznina med tem, kar obstaja, in tem, kar naj bi obstajalo. Zato golo dejstvo, da imajo sanje neko vlogo pri spreminjanju sveta, pretrga z vsako iluzijo o samodejnem prehodu starega v novo oziroma problematizira do neke mere tudi idejo o aktualizaciji revolucionarnega potenciala starega sveta v novem.

V tej luči je mogoče reči, da je Marxovo pismo Rugeju načrtno dolga tradicijo mišljenja o pogojih možnosti za spremembo sveta, pri čemer poudarek ni toliko na »kako«, na načinu transformacije sveta – tu seveda z revolucijo kot nasilnim prevratom, ki »revolucionira« danost, s tem da zlomi strukturno načelo obstoječega sveta in odpre možnost za drugačno konstitucijo sveta – kakor na tem, da mora obstajati za resnično spremembo sveta nekakšna vez med tem, kar obstaja, in drugačnim svetom, za katerega si politični subjekti prizadevajo. Kajti to, kar se mora spremeniti, je obstoječi svet. Se pravi, četudi spremembe sveta ni mogoče neposredno izpeljati iz obstoječega, mora vseeno ostati povezana s strukturo tega starega sveta. Edino iz perspektive te povezave je spremembo sploh mogoče videti kot odskok, odmik od tega sveta. Preprosto povedano, sprememba, za katero gre, ne more biti kakršna koli. Drugi svet ni sad subjektovega voluntarizma, ni ideal ali »dogmatična abstrakcija«, kot pravi Marx, ki jo poljubno nalagamo na obstoječe, kakršno koli že je. Da je bila opredelitev pogojev možnosti radikalne spremembe obstoječega sveta problem tudi za emancipatorno misel po Marxu, je razvidno že iz tega, kako se je soočala s tole vsiljeno alternativo: voluntarizem ali realizem?, se pravi, ali dejanskosti vsiljevati ideale, abstrakcije, ne glede na to, ali imajo sploh kako zvezo s tem, kar je, ali pa realizirati le tiste spremembe, reforme, ki jih dejanskost, kakršna je, dopušča. Skratka, problem za emancipatorno misel je bila in še ostaja zavrnitev alternative med »spekulativnim levičarstvom«,⁵ kot bo pozneje to pozicijo poimenoval Badiou, in realizmom reformizma.

52

Lahko bi rekli, da je vključitev sanj v emancipatorno teorijo in politiko eden prvih poskusov, kako iznajti »tretjo pot«, tisto, ki zaobide ali nevtralizira izsiljeno izbiro: voluntrizem/reformizem. Zato ostaja vprašanje, zakaj je v politiki sploh

⁵ »Spekulativno levičarstvo« je po Badiouju značilno za tisto politično mišljenje, ki »si domišlja, da se intervencija avtorizira sama in prelomi s situacijo, ne da bi imela drugo oporo kakor lastno negativno voljo.« A. Badiou, *L'être et événement*, Seuil, Pariz 1988, str. 232.

treba sanjati, odprto tudi za teoretike emancipatorne politike po Marxu. Pravzaprav so soočeni se še bolj neprijetnim vprašanjem, namreč, ali ne bi morala biti prava drža revolucionarja, ki sledi Marxovi tezi, da si človeštvo vedno postavlja naloge, ki jih je zmožno uresničiti, da se sanjam odpove? Ali ni pravi revolucionar tisti, ki v nekem radikalnem smislu sploh nima pravice do sanj? Da je to problem, je v znamenitem *Kaj storiti?* priznal tudi Lenin. Potem ko je suvereno zatrdil: »Sanjati moramo!«⁶, je bil hkrati tudi prisiljen omiliti drznost te trditve, ker jo je mogoče razumeti kot zavrnitev Marxove teze, da si človeštvo postavlja le naloge, ki jih je zmožno uresničiti. Kajti ključen problem vsake teorije, ki v politiko vpeljuje sanje, je namreč, kako rokovati z očitnim razkorakom, neskladjem med sanjami in realnostjo? Pri iskanju odgovora na to vprašanje, se je Lenin sklical kar na avtoriteto nekoga drugega, namreč Pisareva:

Nasprotje je lahko takšno ali drugačno, – je pisal Pisarev o vprašanju glede nasprotja med sanjami in stvarnostjo. Moje sanje lahko prehitijo naravni potek dogodkov, lahko pa tudi zaidejo v stran, kamor ne more priti nikdar noben naravni potek dogodkov. V prvem slučaju niso sanje niti malo škodljive; celo podpreti in povečati morejo energijo delovnega človeka [...] Če bi bil človek popolnoma nesposoben tako sanjati, če ne bi mogel včasih steči naprej in gledati v domišljiji celotno in dovršeno sliko tiste ustvaritve, ki se v njegovih rokah šele začenja porajati, tedaj si nikakor ne morem predstavljati, kaka spodbuda naj bi silila človeka, da se loti in da izvede do konca obširna in utrudljiva dela na področju umetnosti, znanosti in praktičnega življenja. [...] Oddaljenost med sanjami in stvarnostjo ne prinaša nikakršne škode, če le sanjajoča osebnost resno veruje v svoje sanje, pazljivo opazuje življenje, primerja svoja opazovanja s tvorbami svoje domišljije in sploh vestno dela na tem, da bi uresničila svojo fantazijo. Če se sanje kakorkoli vjamejo z življenjem, tedaj je vse v redu.⁷

Na prvi pogled je tezo o konstitutivni vlogi sanj pri spremembi sveta mogoče zagovarjati le, če ne pride v kolizijo z Marxovo tezo o rešljivih nalogah človeštva. Se pravi, kljub zatrjeni produktivnosti sanj je treba ohraniti nekakšen korektiv za nesklad med realnostjo in sanjami. Toda ta uhojena interpretacija koristnosti sanj zanemari nekaj ključnega, namreč, da je za same teoretike

⁶ V. I. Lenin, *Kaj storiti? Pereča vprašanja našega gibanja*, Združena založba inozemskih delavcev v ZSSR, Moskva 1937, str. 162.

⁷ Citat iz članka D.I. Pisareva, »Nejasnost nezrelih misli« iz leta 1864. Navedeno po V. I. Lenin, *op. cit.*, str. 162.

in praktike revolucionarne spremembe sam razkorak ali nesklad med sanjami in realnostjo nekaj pozitivnega. Če moramo sanjati, kot vztraja Lenin, tega ne smemo razumeti v pomenu, da nam sanje dajo irealno podobo drugega sveta, ki ga je samo še treba realizirati, upošteva je omejitve, ki jih pri tej realizaciji postavlja obstoječa situacija. Problem za Lenina-Pisareva ni namreč, kakor realizirati sanje, neko idealizirano podobo dejanskosti, pač pa je ključen problem, kako ohraniti vez z obstoječim, a hkrati si prizadevati za nekaj, kar je radikalni prelom z obstoječim. Nekoliko drugače povedano: četudi potencial za revolucionarno spremembo obstaja že na ravni ekonomskih protislovjih, je treba ta, objektivno obstoječa protislovja prevesti v subjektivne termine, se pravi, treba jih je politično radikalizirati. Toda med »objektivno« obstoječimi ekonomskimi protislovji in njihovo »subjektivno« politično zaostritvijo kot *conditio sine qua non* za revolucionarni preobrat situacije obstaja zev, hiatus. Prav v to zev se naselijo sanje. Ne gre torej za to, kako preseči prepad med dejanskim življenjem in nečim, kar je zgolj fantazmatski scenarij, skratka, ne gre za hoteno, zavestno uresničevanje sanj. Vsa vrednost, produktivnost sanj je v tem razkoraku ali tej vrzeli, ker omogoča, da »prehitimo« svoj čas, da izstopimo iz časovno-prostorskih koordinat sveta, v katerem živimo, in delujemo v skladu z anticipacijo izpolnitve naloge, ki smo si jo zastavili.

Vsa poanta sanj je, da s tem, ko obstoječi svet že sanja sebe kot drugi svet, osvoji prostor možnosti, ki ga je doslej strukturiral transcendentni svet. S sanjami se odpre v dani situaciji praznina ali vrzel, ki omogoča odkrivati možnosti, ki v dani situaciji sploh niso vidne. Sanje so produktivne, ker odprejo zev, prazen prostor za invencijo sedanjega odgovora na znameniti Marxov dictum: človeštvo si postavlja samo naloge, ki jih lahko reši. Sanje odprejo človeštvu prostor za eksperimentiranje z lastnimi močmi in možnostmi, da bi ugotovilo, ali je zmožno realizirati le to, kar mu situacija dopušča, ali pa je zmožno izsiliti novo rešitev: formulirati nalogo, za katero je mislilo človeštvo, da je ni zmožno realizirati, da ga nekako presega, skratka, rešitev, kjer se pokaže, da je človeštvo zmožno realizirati več, kot je mislilo, da je zmožno.

54

Tu je mogoče opozoriti še na nekoliko drugačno branje Marxove teze, da »človeštvo ne začinja novega dela, ampak da zavestno opravlja svoje staro delo«. Ta drugi svet, kot se prezentira v sanjah, torej kot nekaj, kar ravno še ni, ne da bi imelo kakršna koli jamstva, da dejansko tudi bo, to »še nerealizirano« v sanjah, ni nujno pomanjkljivost, nekaj, kar za zmerom izgine, če mu ne uspe realizirati

se. Benjamin je nedvomno tisti mislec, ki je najbolj vztrajal na emancipatornem potencialu preteklosti, in to natanko v tisti meri, v kateri je bila zamujena, zgrešena. Preteklo nerealizirano vznikne namreč vsakič, ko se neki sedanji »zdaj« prepozna v preteklem zamujenem, nerealiziranem zdaju. V sanjah je torej prihodnost na neki način že navzoča v sedanjosti, toda le – in ravno tu je Benjaminova teorija o politični temporalnosti dragocena – če se sedanjost vidi kot realizacija zamujene pretekle prihodnosti.

Nenavadno eratično, a vztrajno pojavljanje sanj na dnevnem redu pretekle emancipatorne misli, opozarja, da drugega sveta ni mogoče pojasniti s tranzitivnostjo med starim in novim, ker je za spremembo potreben še nekakšen gineči posrednik med obstoječim in drugim svetom, ki pa vseeno onemogoča neposredno izpeljavo prihodnosti iz sedanjosti. Za tradicionalno emancipatorno misel so funkcijo tega samoizničujočega se momenta, ki s tem, da anticipira spremembo sveta, nastopa kot pogoj za dejansko spremembo, imele sanje.

Sodobna emancipatorna misel interpretira vlogo takega irealnega momenta, ki vzpostavi novo topologijo in novo temporalnost, na dva, nasprotujoča si načina. Za Agambena, ki v tem sledi seveda Benjaminu, je razmerje med prihodnostjo spremembe in sedanjostjo obstoječega sveta vedno že posredovano z momentom irealnega, kakršne so, denimo, sanje, ki nastopajo kot nekakšna v sedanjosti zamrznjena, zablokirana nerealizirana preteklost, ki čaka na prihodnje prilike za svojo aktualizacijo. Za drugo interpretacijsko linijo, ki jo je danes najdlje prignal Badiou, pa bi lahko moment irealnega, ki anticipira drugačen svet, razumeli kot eno od možnih formulacij znamenite maksime emancipatorne politike, da namreč »ljudje mislijo«. Videti v sanjah zmožnost misliti svet, drugačen od tega, v katerem živimo, pomeni, da imajo sanje strukturno funkcijo: sanje odprejo vrzel med objektivnim in subjektivnim časom, se pravi, med tem, kar obstaja, in tem, kar lahko obstaja. Sanje o drugačnem svetu so torej produktivne, ker postavljajo pod vprašaj vsako objektivno temporalizacijo, in sicer natanko v tisti meri, v kateri ohranjajo zev ali razpoko med tem, kar (objektivno) je, in tem, kar je (subjektivno) lahko. Sanje so produktivne za spremembo sveta, ker nam omogočajo misliti »razmerje med tem, kar lahko pride, in tem, kar je«. ⁸ To se pravi, sanje so »koristne«, ker ohranjajo ireduktibilnost tega, kar lahko je, glede na to, kar omogoča zakon nekega konkretnega sveta. Sanje omogočajo

⁸ Sylvain Lazarus, *L'Anthropologie du nom*, Seuil, Pariz 1996, str. 152.

torej misliti spremembo sveta ne kot objektivno temporalno modifikacijo, ki je odvisna od tega, kar je, ampak kot subjektivni čas, kot neko možnost torej, ki je v nekem smislu neodvisna od časa, imuna za objektivno delitev časa na preteklost, sedanost in prihodnost. Sanje v tem pomenu zahtevajo, da mislimo spremembo kot spremembo, ki ostaja sicer sprememba nekega konkretnega sveta, a hkrati kot spremembo, ki je ireduktibilni presežek glede na vzpostavljeni red. Nekoliko drugače povedano, sanjski svet je treba zmerom misliti v kontekstu konkretnega sveta, a tako, da v njem naredi mogoče oziroma ustvari tisto, kar naj bi bilo glede na ta konkretni obstoječi svet nemogoče. V tem smislu sanje omogočajo produkcijo svojega, subjektivnega časa.

Sanje omogočijo uvideti, da se vprašanje subjektivnega časa v politiki zastavlja iz perspektive nečesa, kar se odteguje objektivnemu času, se pravi, iz perspektive nečesa, kar je za obstoječi svet nemogoče. Sanje so v tem smislu držalec-mesta tistega, kar se odteguje zakonu danega sveta in kar lahko zato odpre nove, za ta svet neobstoječe možnosti. Drugi svet, kot se prezentira v sanjah, ni torej svet, ki še pride, denimo, prihodnji možni svet, in tudi ni potencialnost obstoječega sveta, ki zgolj čaka na svoje udejanjenje. Sanjsko podobo drugega sveta je vse prej treba misliti kot nekaj ekstimnega dani situacije, kot tujek znotraj tega sveta, ki pa ravno kot tujek odpira opcije, ki so iz danega sveta gledajoč nevidne. Kot nekaj torej, kar je dejavno v tu in zdaj situacije in jo od znotraj razgrajuje. Ta drugi svet, kot ga utelešajo sanje, je torej mesto nemožne možnosti obstoječega sveta, zato ga je treba misliti ne kot temporalno spremembo, temveč kot preskriptivno možnost, se pravi, kot možnost, ki je strogo vzeto nujno zunaj časa.

56 Naša teza je, da je ideja drugačnega sveta postala danes nekaj problematičnega ali vsaj popolnoma neučinkovitega, ker nismo zmožni ustvariti take vrzeli, ki bi ločila sedanost od nje same, predpogoj za vsako radikalno spremembo tega, kar je, ali, še preprosteje, ker je drugačen svet postal za nas vprašljiv, z eno besedo, ker ne sanjamo več. Če je možnost drugačnega sveta postala za sodobno emancipatorno misel nekaj problematičnega, je to zato, ker sprememba oziroma novost danes ne implicira več preloma, ki bi zahteval zamenjavo paradigem, konec tega, kar obstaja, in začetek nečesa radikalno novega, drugačnega. Po zlomu marksizma se je zlasti ob koncu 20. stoletja vprašanje spreminjanja sveta, se pravi, vprašanje ohranitve ali opustitve prizadevanj za transformacijo obstoječega hegemoničnega reda v najboljšem primeru reduciralo na ločevanje med »demokratizacijo demokracije« (liberalna opcija) in »radikalizacijo demokraci-

je« (kar naj bi bila opcija radikalno-demokratske politike), dve opciji, ki pa že vnaprej izključita možnost radikalnega preloma z obstoječim.

Problem, s katerim se danes sooča emancipatorna misel, ki si prizadeva za drugačen svet, je torej bolj zapleten, kot se zdi na prvi pogled. Ne gre samo za to, da bi morali tradicionalno ime za prelom v polju politike, revolucijo, ki je nekašno generično ime za radikalno spremembo v politiki in je danes zastarelo ali celo diskreditirano, nadomestiti z novim imenom. Problem je v tem, da je danes postala ideja drugačnega sveta nekaj ambivalentnega, ker so vsi označevalci radikalne spremembe, ki so se tradicionalno povezovali z emancipatorno politiko, danes kontaminirani, ker si jih je prilastil dominantni neoliberalni diskurz. Ta ambivalentnost oziroma problematičnost vseh ključnih terminov, ki označujejo odmik od obstoječega, zahteva ponovni premislek tega, kaj pomeni danes politična diskontinuiteta, ki je tradicionalno zaznamovala zamenjavo enega praktičnega in miselnega univerzuma z drugim. Za večino sodobnih teoretikov emancipacije je zato vprašanje, ali je mogoč drugačen svet, sekundarno, izpeljano ali pogojeno vprašanje. Vprašanje, ki ga je treba najprej in predvsem postaviti, je namreč vprašanje, ali obstaja danes nova misel preloma. Skratka, kar manjka danes, je misel o spremembi, ki bi pomenila diskontinuiteto glede na to, kar obstaja, skratka, misel, ki bi na nov način artikulirala razsežnost imanence in transcendence, objektivnega in subjektivnega.

Čas konca časa

Prav tu je mogoče locirati ključno razliko med preteklo emancipatorno mislijo in današnjo. Če objektivna analiza danes ne more več identificirati subjektivnega agensa emancipatorne politike oziroma če take instance v današnjem svetu ni, ali to pomeni, da transcendental našega sveta čisto preprosto izključuje možnost drugačnega sveta? Ali, še drugače, če od objektivne analize obstoječega sveta ni mogoče pričakovati, da bo neposredno identificirala instanco, ki podpira možnost drugačnega sveta, ali to pomeni, da se današnji svet prezentira kot svet, ki nima drugega sveta? Ali bi lahko rekli, da naš svet ne vsebuje virtualnosti drugega sveta kot svoje imanentne določitve? Paradoks globalizacije novega transcendentala, kapitalo-parlamentarizma, če uporabimo Badioujev termin, je namreč v tem, da danes ni več globalnega transcendentala. Novi transcendental se zdi nasprotje vsakega transcendentala, ker ravno zamegli logiko distribucije vidnega/nevidnega, inteligibilnega/neinteligibilnega, obstoječega/

neobstoječega, in sicer zato, ker je sam zakon distribucije suspendiran. V kontekstu takega transcendentala se z vso nujnostjo postavi vprašanje novosti.

Obstajata dva tipa novosti: novosti, ki so strukturne, ker so notranje transcendentale. Danes so strukturne novosti še potencirane, ker je za sam dominantni diskurz, ki valorizira novost kot tako, novost zaradi novosti, zahteva po permanentni novosti celo ena njegovih konstitutivnih zahtev. Ta diskurz zatrjuje, da se svet nenehno spreminja, in to s tako naglico, da se nismo zmožni dovolj hitro prilagajati temu spreminjanju in sprejemati ustrezne reforme, ki bi ujele ritem tega spreminjanja. Toda te nenehno porajajoče se novosti – in to je paradoks novosti danes – so že vključene v fiksno obstoječega horizonta možnosti, v konfiguracijo današnjega transcendentala sveta. Spremembe, ki jih omogoča transcendental, naj so še tako osupljive in nenadne, slednjega ne postavljajo pod vprašaj oziroma so take, da jih transcendental zlahka absorbira. Po eni strani je sam transcendental zmožen nenehnega ustvarjanja svojih variacij, razgrinjanja svoje neskončne polimorfности, po drugi strani pa ostaja kljub svoji polimorfčnosti normativen. Če torej ostajamo zgolj na ravni objektivne analize, se zdi, da je današnji svet neskončnih možnosti svet brez izhoda, to je, brez možnosti preobrazbe v drug svet. Ne zato, ker bi bil tako zaprt, da bi radikalno spremembo izključeval, ampak zato, ker je odprt in kot tak izpostavljen kontingencam, vendar jih zna obenem izrabiti za svoje samoperpetuiranje.

Ključno vprašanje v takem svetu, katerega transcendental dopušča nenehno in neskončno spreminjanje, je zato vprašanje: kako v takem svetu povzročiti prelom, prekinitve? V nasprotju s prejšnjo paradigmo emancipatorne politike, ki je v revoluciji videla sredstvo za globalno spremembo, v sedanji konfiguraciji sveta ni več mogoča nobena obča kategorija, kakršna je bila revolucija, ki bi omogočala misliti imanentno subverzijo sveta glede na njegove notranje določitve. Tudi transcendental našega časa, kljub odprtosti za samotransformacijo, ohranja namreč invariabilnost horizonta izbir. Zato tudi tak transcendental, ki valorizira novosti, ne dopušča novosti, ki mu ne bi bile imanentne, ampak bi bile transcendentalno nove, to je, novosti, ki bi zahtevale spremembo samega transcendentala in s tem spremembo horizonta možnosti in dovoljenih izbir. Obstaja torej neka bistvena razlika glede na transcendental pretekle emancipatorne politike: danes je v najboljšem primeru mogoče upati na deregulacijo transcendentala na neki singularni točki, ki pa je kot taka nepredvidljiva, kajti, če bi bila predvidljiva, bi sodila k notranjemu zakonu sveta, ki določa tudi predvidljivost

svoje transformacije. Ena od posledic te premestitve poudarka z globalnega na lokalno pa je ta, da je postalo centralno vprašanje spremembe sveta vprašanje možnosti ponovne določitve horizonta izbir, izhajajoč iz lokalne deregulacije transcendentala. Paradoks tega primata lokalnega nad globalnim je radikalna kontingenizacija točke, kjer lahko pride do take lokalne disfunkcije transcendentala. Točka, na kateri se manifestira disfunkcioniranje transcendentala, ne more namreč biti katera koli, pač pa mora v nekem smislu zgoščati vse temeljne delitve našega sveta. Toda šele za nazaj, ko pride obravnava te točke v kolizijo s horizontom izbir oziroma možnosti, ki so transcendentalno naddoločene, se lahko pokaže, ali je taka lokalna točka dejansko točka konvergence delitev, ki jih nalaga transcendental sveta, znameniti najšibkejši člen, ki je kot tak tudi točka možne deregulacije transcendentala kot takega.

Vprašanje drugačnega sveta – vsaj od francoske revolucije naprej – je vprašanje transformacije tu in zdaj razmerja med imanenco in transcenco. Drugi svet, za katerega gre v vsaki emancipatorni politiki, je svet, ki vznikne kot posledica transformacije tega tu in zdaj prek modifikacije razmerij imanentno/transcendentno, možno/nemožno, nujno/kontingentno. Danes se vprašanje preloma oziroma transcendentale novosti artikulira predvsem na preobrnjeno razmerje med globalnim in lokalnim. Ta modifikacija razmerja med lokalnim in globalnim oziroma prednost lokalnega glede na globalno je zahtevala tudi razdelavo drugačnega pojma sveta. Slednji ni več mišljen kot totaliteta z določenimi specifičnimi potezami, ki jo singularizirajo, ločijo od drugih. Svet, je treba razumeti predvsem kot določitev, preskripcijo horizonta možnosti in izbir. Posledično zahteva danes tudi vprašanje drugega sveta, ki se je v tradicionalni paradigmi emancipatorne politike situiralo na križišče ali kar konvergenco subjektivnega in objektivnega, primat subjektivnega nad objektivnim.

Na primat subjektivnega nad objektivnim nas opozarja že dejstvo, da smo danes v položaju, ko se ne moremo niti vprašati, ali je kak drug označevalec nadomestil globalni operator spremembe, revolucijo, ker danes ne verjamemo več v možnost novega preloma, ki bi pripeljal do spremembe sveta, ker so za nas vse možnosti preloma, prekinitve izčrpane. Danes smo v marsikaterem oziru še v slabšem položaju kot Mallarmé, ki je po porazu Dogodka njegovega časa, pariške komune, razglasil: »Ni sedanjosti, ne sedanjost, ne obstaja. Razen, če mno-

žica ne razglasi svoje prisotnosti.«⁹ Tudi mi bi lahko rekli, tako kot Mallarmé: »Un présent fait défaut«, »Sedanost manjka« ali »Ni sedanjosti«. Mallarméjevska formula, s pomočjo katere bi lahko opredelili sedanji trenutek kot »manko sedanjosti«, ima to prednost, da izpostavi temeljno značilnost subjektivne dispozicije, odnosa do našega časa: neverovanje v zmožnosti subjekta, da pretrga s svetom, kakršen je, in ustvari možnosti, ki so z vidika sveta strogo vzeto nemogoče. Čas brez sedanjosti je čas, v katerem je ideja o radikalni spremembi odsotna, je čas, v katerem se zdi radikalna transformacija družbenega položaja ne samo neverjetna, pač pa kar nemogoča, mogoča kvečjemu kot nora utopija. Kakšne so torej možnosti emancipatorne politike, ki meri na to, da vzpostavi nov, drugačen svet od obstoječega, če pa nimamo več sedanjosti? Kaj odloča o tem, da neka zgodovinska obdobja imajo sedanost, druga pa ne? Mallarmé je lahko svoj čas označil kot čas brez sedanjosti, ker je vzpostavil neposredno povezavo med navzočnostjo ljudstva kot ključne subjektivne figure na prizorišču zgodovine in produkcijo sedanjosti. Preprosto povedano, Mallarmé povezuje manko sedanjosti z odsotnostjo ljudstva oziroma množice, ker dogodkovni prelom, nenadno pojavitev množice na zgodovinskem odru, postavi kot »pogoj prisotnosti sedanjosti«.¹⁰ Bistvena razlika med Mallarméjevo nostalgično držo in danes prevladujočo subjektivno držo je v tem, da bi lahko v nasprotju z Mallarméjem, za katerega ni sedanjosti, ker ni dogodka, ki je zanj, če ponovimo, prisotnost ljudstva na odru zgodovine, ne da bi pri tem izključeval možnosti, da se v neki še nepredvidljivi prihodnosti vseeno lahko ljudstvo ponovno pojavi na odru zgodovine, kar bo inavguriralo sedanost, ki nam danes manjka, v sedanjem »pomanjkanju« sedanjosti, občutku, da ni pričakovati več nobenih prelomnih dogodkov, videli jasno znamenje, da živimo v času konca časa, času, ki po definiciji izključuje dogodek nečesa novega.

60

Reaktualizirana heglowska teza o koncu zgodovine dobi v času, ki ni zmožen misliti preloma z obstoječim, se pravi, konca obstoječega sveta, in posledično tudi novega začetka, novo, lahko bi rekli, strateško funkcijo. Konec zgodovine je namreč paradoksní konec, ki ne izključuje nadaljevanja, celo neskončnega nadaljevanja tega, kar že obstaja, in to natanko v tisti meri, v kateri razglasi nemožnost novosti oziroma preloma, ki bi naznanjal novi začetek. Živeti v času

⁹ Stéphane Mallarmé, »L'action restreinte,« v: *Igitur, Divagations, Un coup de dés*, Gallimard, Pariz 1976, str. 257. (Naš prevod.)

¹⁰ Alain Badiou, *Mali priročnik o inestetiki*, prev. Suzana Koncut, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2004, str. 49.

konca zgodovine pomeni v tem oziru živeti v redu ponavljanja oziroma večnega vračanja istega. Tu je treba opozoriti na določeno nasprotje ali kar navzkrižje med tradicionalno pozicijo emancipatorne politike, ki radikalno spremembo sveta vedno situira v prihodnost, in tezo o koncu zgodovine, ki v nekem smislu izključuje vsako možnost prihodnjega napredovanja. Konec zgodovine vse prej vztraja na zapori zgodovine, se pravi, na izključitvi morebitne nove, drugačne prihodnosti. Drugače povedano, v nasprotju z emancipatorno politiko teza o koncu zgodovine postavi pod vprašaj možnost vsakršne spremembe obstoječega. V ta kontekst se umešča tudi najbolj razvpita sodobna interpretacija konca zgodovine, namreč Fukuyamova, ki vidi v liberalni demokraciji kot odpovedi radikalnim alternativam izpolnitev zgodovinskega telosa. Fukuyama izhaja namreč iz tele hipoteze:

Če smo zdaj na točki, ko si ne moremo predstavljati sveta, ki bi bil bistveno drugačen od našega lastnega, v katerem ni jasno ali očitno, kako bi lahko prihodnost predstavljala bistveno izboljšanje glede na sedanji red, potem moramo upoštevati možnost, da je morda Zgodovina prišla do svojega konca.¹¹

Iz te perspektive gledajoč, bi lahko rekli: zgodovina se je zgodila tam, kjer je poprej bila samo prihodnost. Zato nobenih tovrstnih sprememb ni mogoče več pričakovati od prihodnosti. Izginotje polarnosti sveta, zlom politične alternative, ki jo je v polju realne politike utelešal državni socializem, zmaga liberalne demokracije kot edinega možnega političnega okvira je sprememba, ki jo po Fukuyami pripeljala človeštvo do točke, ko ne more več napredovati. Konec zgodovine v Fukuyamovem pomenu je tu treba vzeti v obeh pomenih angleške besede *the end*: kot konec, to je, kot točko zaustavitve zgodovine in kot točko realizacije telosa, smotra zgodovine. Lahko bi rekli, da se za Fukuyamo, v nasprotju z znamenito Kantovo tezo o neskončnem napredovanju človeštva k boljšemu, to napredovanje k boljšemu na neki točki ustavi, to pa je prav točka, ko naj bi človeštvo v sedanjosti doseglo svoj telos, uresničilo svojo imanentno smotrnost. Manko prihodnosti, ki ga implicira ideja o koncu zgodovine, je treba razumeti v pomenu izčrpanja prihodnosti, ki prinaša radikalno spremembo. Zaloga prihodnosti je izčrpana, lahko bi rekli, da je prihodnosti dobresedno zmanjkalo. Toda odsotnost prihodnjega izboljšavanja obstoječega še ne pomeni, da ni več nobe-

¹¹ Francis Fukuyama, *The end of history and the last man*, Hamish Hamilton, London 1992, str. 51.

ne prihodnosti. Ključna poanta fukuyamovske interpretacije konca zgodovine je namreč, da je še neka prihodnost po prihodnosti, natančneje, po prihodnosti možnega izboljšanja sveta, ki naj bi je s koncem zgodovine ne bilo več. Konec zgodovine dopušča, če ne celo zahteva, da bo neka prihodnost tudi po koncu zgodovine, in sicer kot nadaljevanje politike v obeh prej omenjenih pomenih: »demokratizacije demokracije« in »radikalizacije demokracije«, ker sta modusa izpopolnjevanja, perfekcioniranja že obstoječe politične paradigme, ne pa zamenjava paradigme. Še enkrat, konec zgodovine ne pomeni izključitve politike, ki je obrnjena v prihodnost. Edini problem je, da ni več nobene radikalne spremembe, ki bi bila situirana v prihodnosti, ker se je ta prihodnost, ki zaznamuje obenem konec zgodovine, že zgodila. Prihodnost je odslej treba razumeti zgolj v temporalnem pomenu, kot tisto, kar še ni zdaj, kar šele pride.

Toda teza, da že danes živimo v prihodnosti, je ključna tudi za diametralno nasprotno interpretacijo »konca zgodovine«. Po tej interpretaciji nismo ujeti v neprekinjen tok zgodovine, ki se izteka ali se je že iztekel, ker je dosegel svoj smoter, pač pa smo ujeti v izjemno stanje, ki bi ga lahko opredelili kot čas nenehnega in nepredvidljivega spreminjanja. Razglasitev izjemnega stanja naj bi bila provizoričen ukrep, ki naj bi omogočil prihodnjo vrnitev v normalno stanje, zato ni nikakor samoumevno, da bodo izredne ali celo kaotične razmere same na sebi vodile v radikalno politično spremembo. Ravno nasprotno, vsi ukrepi, ki jih sprejema suverena oblast danes, so taki, da to izredno stanje podaljšujejo v nedogled, ker se na tak način lahko ohranja.

Da ni nobene kavzalne zveze med izrednimi razmerami in možnostjo revolucionarne spremembe sveta, je temeljno zgodovinsko izkustvo zatiranih, kot je opozoril Benjamin, za katere je »izjemno stanje« prej pravilo kot izjema. Zato da bi lahko prišlo do revolucioniranja situacije, je nujna intervencija subjekta oziroma, z Benjaminovimi besedami, zatirani, kolikor si prizadevajo za radikalno spremembo obstoječega, si morajo dati za nalogo »proizvajanje dejanskega izjemnega stanja«. ¹² Se pravi, pogoj za revolucionarno spremembo obstoječega je dejansko izjemno stanje, ki ga bodo ustvarili zatirani, ko bodo iznašli način, kako prekiniti z izjemnim stanjem, ki je s svojim neskončnim perpetuiranjem postalo kar »normalno stanje«. Ločevanje med »normaliziranim« izjemnim sta-

62

¹² Walter Benjamin, »O pojmu zgodovine,« prev. Frane Jerman, v: *Izbrani spisi*, SH, Zavod za založniško dejavnost, Ljubljana 1998, str. 219.

njem oblasti in revolucionarnim izjemnim stanjem zatiranih je za Agambena izhodišče za ponovni premislek možnosti spremembe sveta:

Medtem ko je bila *Kritika nasilja* usmerjena v potrjevanje obstoja čistega in anomičnega nasilja, pa gre Schmittu za to, da bi tako nasilje spravil nazaj v pravni kontekst. Izjemno stanje je zanj prostor, v katerem je mogoče zadržati Benjaminovo misel o čistem nasilju in anomijo vpisati v sam korpus *nomosa*... V *Politični teologiji* se suvereno nasilje odziva na čisto nasilje v Benjaminovem eseju s podobo oblasti, ki zakona niti ne vzpostavlja niti ga ne ohranja, marveč ga suspendira.¹³

Schmittovsko ali »normizirano« izjemno stanje torej ni radikalna prihodnost, pač pa prej stanje, v katerem izgine razlika med sedanostjo in prihodnostjo, stanje, v katerem prihodnost dobesedno pade v sedanost. Izjemno stanje bi zato lahko videli kot posedanjenje prihodnosti, torej kot čas, iz katerega je radikalna sprememba izključena, oziroma kot čas, v katerem je sprememba vedno znova vključena v izjemno stanje, ki je zdaj normalizirano kot status quo. V tem pomenu je izjemno stanje permanentno, trajno stanje. Za ponazoritev takega perpetuiranja izjemenga stanja, kot ga živimo danes, izjemnega stanja, ki ne dopušča radikalne spremembe, odmika od tu in zdaj, Agamben uporabi Benjaminovo opredelitev temporalnosti baroka, ki je za Benjamina in torej tudi za Agambena oblika prihodnosti, ki ne vsebuje nobene drugosti, heterogenosti in zato tudi nobene alternative temu, kar je: »Barok pozna *eschaton*, konec časa, vendar pa [...] je ta *eschaton* prazen, ne pozna odrešenja niti onostranstva in ostaja imanenten tuzemeljskemu.«¹⁴ Lahko bi rekli, da je izjemno stanje kot zmožnost samoperpetuiranja »končna« ali celo »dokončna rešitev«. Je nekaj večnega natanko v pomenu, da izključuje vsako spremembo, ki bi lahko prišla in bi omogočila, da je nekaj »po njem«.

63

Izjemno stanje in konec zgodovine sta torej dva načina, kako mišljenje radikalne spremembe v prihodnosti pripeljati do skrajnih konsekvenc. Tisto, kar ju družijo, je status oziroma mesto prihodnosti. Prihodnost je postavljena v zgolj časovnih terminih, se pravi, kot nekaj, kar ni bistveno drugače od sedanosti, samo da še ni sedanje, še ni tu. Gre za prihodnost, ki se vsa izčrpava v sedanosti, bodisi zato, ker ne pušča več nič prihodnosti za prihodnost (kar je teza o koncu zgodovine).

¹³ Giorgio Agamben, *Izjemno stanje*, prev. Mojca Mihelič, Založba ZRC, Ljubljana 2013, str. 90.

¹⁴ *Ibid.*, str. 93.

vine), ali pa spreminja sedanost v neskončno prihodnost, sedanost, ki se ne neha (kar je teza o izjemnem stanju). Ker je temporalna prihodnost, kolikor je reducirana na sedanost, konstitutivno nezmožna utemeljiti radikalni prelom s tem, kar že obstaja, lahko dejansko zatrdimo, da danes »ni več alternative«, ker je emancipatorna politika, ki pričakuje boljše čase od prihodnosti, že jetnica sedanosti, in torej nezmožna, da bi z njo odločilno pretrgala.

Kaj bi torej sploh lahko bila alternativa? Natančneje, ali je alternativo obstoječemu mogoče misliti tudi v času konca časa? Ali je mogoč izhod iz te sedanosti, ki je manko sedanosti? Kajti ta sedanost je nenavadna temporalna sekvenca, v kateri sedanost in prihodnost koincidirata. Alternativa obstoječemu in tudi tradicionalni emancipatorni politiki je v tem, da prelom s tu in zdaj ne mislimo več v terminih temporalnosti, ker je že svet, v katerem živimo, zabrisal ločnico med sedanostjo in prihodnostjo. V to smer gre tudi Agambenova radikalizacija Benjaminovega pojmovanja časa kot momenta emancipacije. Obenem pa Agambenova rešitev za »politiko, ki prihaja,« če uporabimo njegovo ime za emancipatorno politiko, dobro ponazarja zagate sodobne misli pri iskanju odgovora na vprašanje, kako misliti netemporalno spremembo:

Eden od paradoksov mesijanskega kraljestva je dejansko v tem, da morata biti drug svet in drug čas prisotna v tem svetu in času. To pa pomeni, da zgodovinskega časa ni mogoče preprosto ukiniti in da tudi mesijanski čas ne more biti popolnoma homogen zgodovini: ta dva časa morata spremljati drug drugega v skladu z modalitetami, ki jih ni mogoče reducirati na dualno logiko (ta svet/drugi svet).¹⁵

Askeza nedovršitve in topologija irealnega

64

Tudi za Agambena je sprememba sveta nastanek drugačnega sveta, se pravi, produkcija nečesa novega. Toda v čem je novost tega novega? Eden od toposov tradicionalne emancipatorne politike je, da »novo nastopi edino z uničenjem starega«¹⁶. Drugače povedano, negativno dejanje destrukcije mora biti ekvivalentno produkciji nove alternative.

¹⁵ Giorgio Agamben, »The Messiah and the Sovereign: The Problem of Law in Walter Benjamin« v: *Potentialities*, Stanford University Press, Stanford 1999, str. 168.

¹⁶ Giorgio Agamben, *The Man Without Content*, Stanford University Press, 1999, str. 105.

Za Agambena je ves problem v tem, kako razumeti uničenje starega, ne da bi padli v past logike transgresije, ki modernega subjekta obsoja na alienirajočo aktivnost in onemogoča, da se umesti v svojo sedanost. Čas je zanj nekaj tujega, v čemer ne more najti opore, nekaj, kar mu nenehno uhaja, čeprav ga pri tem nezadržno vleče naprej, zaradi česar obvisi med starim in novim, med preteklostjo in prihodnostjo. Za ponazorilo te pozicije Agamben uporabi Benjaminovo interpretacijo Kleejevega akvarela »Angelus Novus«. Kleejev angel, ki z odprtimi očmi strmi v nekaj, od česar se želi odmakniti, je za Benjamina podoba angela zgodovine:

Njegovo obličje je obrnjeno v preteklost. Kjer se pred *nami* kaže veriga dogodkov, tam vidi *on* eno samo katastrofo, ki nepretrgano kopiči ruševine na ruševine in mu jih luča pred noge. Gotovo bi rad zastal, obudil mrtve in razbito zložil skupaj. Toda iz raja veje vihar, ki se je ujel v njegove peruti in je tako močan, da jih ne more več zložiti. Ta vihar ga nezadržno žene v prihodnost, ki ji obrača hrbet, medtem ko kup razvalin pred njim raste v nebo.¹⁷

Vsa poanta Benjaminove kritike modernega pojma časa in zgodovine se pokaže šele, ko njegovega angela zgodovine, ki se zgublja v linearnem času zgodovine, zoperstavimo zamaknjenemu angelu z Dührerjeve gravure »Melanholija«, v katerem Agamben vidi angela umetnosti. Kleejev in Dührerjev angel tvorita nenavadno časovno zanko, tako da bi lahko videli v angelu umetnosti resnico angela zgodovine. V obeh primerih imamo opravka z nemožnostjo subjektovega ustreznega vpisa v čas: za Kleejevega angela zgodovine, ki se obrača k preteklosti, vendar ne more zaustaviti svojega ritenskega leta v prihodnost, je derealizirana preteklost, za Dührerjevega angela, ki meditativno strmi v prazno, okoli njega pa so raztresena orodja iz vsakdanjega življenja, pa je derealizirana sedanost. Po Agambenu Dührerjeva gravura kaže, da se je

65

vihar napredka, ki se je ujel v angelova krila, tu polegel in angel umetnosti je videti potopljen v brezčasnost, kakor da je nekaj, kar je pretrgalo kontinuum zgodovine, zamrznilo obdajajočo ga realnost v nekakšnem mesijanskem zastoj... Preteklost, ki je angel zgodovine ne more več razumeti, se rekonstituira pred angelom umetnosti. Toda ta rekonstituirana forma je odtujena podoba, v kateri preteklost ponovno odkrije svojo resnico, edino če jo zanika, tako da je vednost o

¹⁷ Walter Benjamin, »O pojmu zgodovine«, str. 219.

novem mogoča edino kot neresnica starega. Odrešitev, ki jo angel umetnosti ponuja pretekosti, a tako da jo iztrga iz njenega dejanskega konteksta na dan estetske Poslednje sodbe v muzeju estetike, ni torej nič drugega kakor njena njena nemožnost umreti. Angelova melanholija je torej zavest, da je sprejel odtujitev kot svoj svet. Je nostalgija za realnostjo, ki jo lahko poseduje edino tako, da jo naredi nerearno.¹⁸

Za Agambena Dührerjev melanholični angel napoveduje revolucijo v razmerju do časa. Resnico, ki jo melanholični angel izreka o angelu zgodovine, bi lahko formulirali takole: ničesar ni pričakovati od prihodnosti, ker je angel zgodovine že prišel v nebesa. Pravzaprav je bil tam že od začetka. Vihar in nato beg vzdolž linearnega časa napredka sta zgolj utvara, ki jo je ustvaril sam, zato da bi prikrl to vednost in preobrnil svojo večno, nespremenljivo pozicijo v cilj, ki ga je treba šele doseči. Odvijanje zgodovine v linearnem času, ki ustvari vtis napredovanja od ene novosti k drugi, je zgolj dozdevek, ki prikriva temeljno inertnost, imobilnost. Neskončna produkcija novosti zakriva neko temeljno zagato ali kar brezizhodnost modernega subjekta, ki lahko anticipira prihodnost le kot prihodnjo sedanjost, torej kot nekakšno eternizacijo sedanjosti v nedoločni prihodnosti. Ni pa zmožen vzpostaviti razmerja s preteklostjo kot svojo »prihodnjo možnostjo« oziroma ni zmožen preteklost spremeniti v svojo prihodnjo priložnost.

Za modernega subjekta, tako kot za angela zgodovine, kot Agamben povzema Kafka, »obstaja cilj, ne pa tudi pot. Čemur pravimo pot, je zgolj omahovanje. [...] Edino zaradi našega pojmovanja časa lahko imenujemo dan Poslednje sodbe s tem imenom, v resnici gre za naglo sodišče [*Standrecht*], ki nenehno zaseda.«¹⁹ Kafka tu nadomesti predstavo o zgodovini kot neskončnem napredovanju vzdolž praznega, linearnega časa, ki žene Kleejevega angela v nezaustavljivi beg, s paradoksnu podobo zaustavitve, s katero je kontinuum linearnega časa pretrgan, ne da bi s tem ustvarila odprtje onstran sebe. Poslednjo sodbo kot naglo sodišče, ki nenehno zaseda, je po Agambenu mogoče ponazoriti z Benjaminovim pojmom sednanjosti, ki »ni prehod med preteklostjo in prihodnostjo, pač pa trenutek, ko čas miruje,«²⁰ ko se je čas ustavil. Sedanjost je treba, tako kot Kafko-

66

¹⁸ Giorgio Agamben, *The Man Without Content*, str. 109 sq.

¹⁹ Franz Kafka, »Reflections on Sin, Pain, Hope, and the True Way,« v: *The Great Wall of China*, Schocken, New York 1946, str. 283.

²⁰ Walter Benjamin, »O pojmu zgodovine«, str. 223.

vo poslednjo sodbo, razumeti ne kot neki dogodek, ki obstoječi zakon situacije nadomesti z novim, pač pa kot prekinitev ali zaustavitev dogajanja.

To bi lahko povedali tudi drugače: ko ni več mogoč zgodovino prelamljajoč dogodek, ostane samo še operacija v času, prekinitev kontinuuma linearnega časa, ki subjektu omogoči, da spremeni svoj odnos do časa. Edino revolucinarni prekinitvi časa, ki potegne zasilno zavoro, razbije, razstreli ali zamrzne kontinuum časa, naj bi uspelo blokirati logiko neskončne zmožnosti kapitalistične rekuperacije, neskončne zmožnosti reintegracije vsake disonantne note znotraj kontinuirane zgodovine zmagovalcev. Prekinitev ali zaustavitev časa, kot jo implicira Agambenova oziroma Benjaminova koncepcija spremembe sveta, ne izvira iz dejanja oziroma dogodka – ki je po Badiouju »pozaba samega časa, trenutek, ko zaživimo, kot da čas (ta čas) ni nikoli obstajal«, ²¹ vendar ima prav zato zmožnost, da iztrga času možnost drugega časa, novo sedanjost, stkano iz samih posledic preloma – pač pa iz »upanja v preteklosti«, če uporabimo Benjaminov izraz, prepričanja, da je sedanjost vedno sedanjost za preteklost, naslovnica zamujenih, zgrešenih možnosti preteklosti. Zato lahko Benjamin opredeli sedanjost kot zaustavitev časa. Tisto, kar naredi, da sedanjost stoji, kar ustavi prehajanje trenutkov, so ravno pretekle zamujene priložnosti. Sedanost zato ni čas čakanja na boljšo, drugačno prihodnost, sploh ni čakanje, ki bi predhodilo odrešitvi, pač pa je mirovanje, kjer ne čakamo več na nič. Sedanost ni ujeta v prazni tok zmerom enakega kontinuuma, pač pa je tisto, kar izstopa iz tega kontinuuma kot drugačno, dispartno. V tem smislu je sedanost prekinitev kontinuuma časa, v katerem se nič ne zgodi razen same interne revolucije časa. Edino v sedanosti kot mirovanju, inerciji je čas čas, ki ni zgolj prehod v brezčasnost zmerom istega. Reševanje preteklih zamujenih priložnosti ni reševanje ali izpolnjevanje kakih konkretnih zahtev zatiranih, se pravi, ni reševanje iz časa, od časa, pač pa je reševanje samega časa. Emancipacija ni naša emancipacija, osvoboditev od časa, pač pa je osvoboditev časa v nas.

Za Agambena, ki zavrača koncept transformativnega dejanja, ker neogibno pade v past suverene oblasti, tj. neskončnega menjavanja transgresije in ponovne rekuperacije, je treba, tako kot za njegovega predhodnika, Benjamin, revolucioniranje časa kot edino revolucijo, dostopno modernemu subjektu, ute-

²¹ Alain Badiou, *Deleuze, hrumenje Biti v: Deleuze, hrumenje Biti/Drugi manifest za filozofijo*, prev. Rok Benčin et al, Založba ZRC, Ljubljana, 2012, str. 74.

meljiti na konstitutivni nedovršitvi preteklosti. Drugače povedano, zahtevo po radikalni družbeni spremembi nadomesti zahteva po ponovni potencializaciji že aktualiziranega, se pravi, po odkritju aktualnega-realnega v nečem, kar se ni zgodilo, pa bi se lahko. Emancipacija za tako teorijo časa, ni obrnjena v prihodnost, pač pa v *irrealis* neaktualiziranih možnosti preteklosti. To se pravi, ko ni več nič pričakovati od prihodnosti, ker jo že zdaj živimo, je rešitev mogoča edino v obratu v preteklost, v reševanju zamujenih priložnosti. Kajti možnost je možnost edino, ker je zamujena in se prav zaradi svoje zamude, zgrešenosti ohranja kot možnost za prihodnost. Vsaka možnost, ki je bila zamujena, zgrešena v preteklosti, ostaja namreč možnost za prihodnost, in to prav zato, ker ni bila udejanjena. Možno je presežek nad faktičnim oziroma presežek nad vsem, kar lahko postane danost. V tem pomenu je mogoče reči, da je možno čas. Možno je čas tistega, kar še ni in morda nikoli ne bo. Vsaka možnost, se pravi, vsaka zgrešena možnost preživi kot čas, potreben za udejanjenje te možnosti. Čas kot zmožnost možnega, da pride do svoje aktualizacije v dejanskem, je zato vedno čas nedokončanega, nedovršenega.

Paradoks agambenovsko-benjaminovskega pojmovanja revolucionarne spremembe pa je v tem, da potencializacija preteklosti zahteva pretrganje časovnega toka, suspendiranje časa. Če povzamemo: v nasprotju s tradicionalno emancipatorno politiko, ki revolucije situira v linearni čas kot serijo diskontinuiranih sedanjosti, je za Agambena prava revolucija tista, ki ni prekinitev v času, pač pa *prekinitev časa*. Preprosto povedano, prava revolucija je tista, ki zna vsak hip zaustaviti čas. Edino take revolucije si ne more prilastiti nobena restavracija, in sicer natanko v tisti meri, v kateri taka revolucija ne vpelje nove kronologije, pač pa »kvalitativno mutacijo časa«. ²² Prava revolucija je revolucioniranje časa. Zato lahko Kafka zatrdi, da imajo popolnoma prav revolucionarna gibanja, ki razglašajo za nično vse, kar se je dogodilo prej, ker se po Kafki, kot ga interpretira Agamben, »dejansko še nič ni dogodilo«. ²³

68

Suspendiranje časa zato nujno zahteva tudi drugačen modus kreacije, ustvarjanja: kreacija je dandanes mogoča edino kot de-kreacija. V tem pomenu lahko Agamben zatrdi, da sta »ne delo, pač pa brezdelnost in de-kreacija paradigma

²² Giorgio Agamben, *Enfance et histoire*, Payot, Rivages, Pariz 2002, str. 186.

²³ Giorgio Agamben, *The Man without Content*, str. 113.

politike, ki prihaja«. ²⁴ De-kreacija, strogo vzeto, pomeni derealizacijo dogodenega, ne zato, da bi izpostavila aktivno moč ničanja, destrukcije, marveč zato, da bi pokazala razsežnost potencialnosti preteklega, da bi omogočila, da se pokaže »tisto, kar bi lahko bilo«. Formulo de-kreacije bi lahko zapisali takole: tisto, kar bi lahko ne bilo, a je bilo, se razpusti v tistem, kar bi lahko bilo, pa ni bilo. De-kreacije, ki se obrača k preteklosti in ne k prihodnosti, ne smemo razumeti kot re-aktualizacije preteklosti, pač pa kot njeno potencializacijo: tisto, kar je iz preteklosti prenešeno, ustreza ponovitvi možnega in ne nekega dejanskega stanja. O de-kraciji je mogoče govoriti kot o ponavljanju, zato, ker se v de-kreaciji ne ponavlja preteklost, kot je bila, pač pa preteklost, kot bi lahko bila. Edino v tem pomenu je de-kreacija kreacija nečesa novega. De-kreacija je neke vrste ponovitev, ker omogoči, da se manifestira virtualnost preteklosti v sedanosti. Vztrajanje pri nedovrstitvi preteklosti je za Agambena veliko bolj emancipatorno kakor, denimo, Nietzschejevo večno vračanje istega, ki zanika potencialnost preteklosti. Ponovitev je zanj lahko samo ponovitev tistega, kar se je primerilo, tako da je edina rešitev iz ressentimenta volje, ki ne more sprejeti »kar se je zgodilo, se je zgodilo« oziroma ne more preteklega dogodenega spremeniti v nedogodeno, stoiški *Amor fati*, ko volja vzame nase tisto, kar se je zgodilo mimo nje ali celo proti njej, in sicer tako, da vsak »tako je bilo« spremeni v »tako sem hotela«. Nedovršitev kot operacija vpisa preteklosti v sedanost pa izhaja iz predpostavke, da je sama preteklost zgolj nekaj potencialnega, nedovršenega. »Askeza nedovršitve« je nova oblika emancipatorne prakse, ker tisti preteklosti, ki še ni bila aktualizirana, vrne možnost. Z nedovršitvijo ali potencializacijo preteklosti se ne odreši tisto, kar je bilo, kar se je dejansko zgodilo, pač pa tisto, kar ni bilo, kar se še ni zgodilo.

Centralna antinomija take koncepcije temporalnosti, ki vidi rešitev v možnosti »tigrovega skoka v preteklost«, ²⁵ se pravi, v odrešitvi pretekle zamujene priložnosti, obnovi možnosti nečesa preteklega, je implicirana že v Benjaminovi tezi, da »ni nič, kar se je kdaj zgodilo, za zgodovino izgubljeno.« ²⁶ Za Agambena, ki v tem oziru sledi Benjaminu, je status vseh resničnih invencij provizoričen, ker niso nikdar povsem aktualizirane, ali, še drugače povedano, ker so suspendirane, zaustavljene tik pred svojo uresničitvijo. Vse resnične invencije oziroma

²⁴ Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, 2. izdaja, Bollati Boringhieri, Torino 2001, str. 92.

²⁵ Walter Benjamin, »O pojmu zgodovine«, str. 223.

²⁶ *Ibid.*, str. 216.

kreacije nastopajo zato kot spomeniki zamujenim priložnostim, nerazvozlane šifre izključene prihodnosti. V tem pomenu bi lahko rekli, da se prepričanje, da za zgodovino ni nič zgubljeno, v zadnji instanci vzdržuje oziroma je podprto zgolj z logiko suspendiranja realizacije, večnega predzadnjega trenutka.

Ključ za razumevanje revolucioniranja časa, kot ga implicira Agambenova nedovršitev preteklosti, najdemo v njegovi opredelitvi modalitet subjektivnega vpisa v čas. Nas bosta zanimala predvsem dva, ki ju Agamben, opirajoč se na teorijo subjektivne temporalnosti japonskega psihiatra Kimure Bina, opredeli kot *post festum*, dobesedno »po praznovanju«, in *ante festum*, dobesedno »pred praznovanjem«. ²⁷ Gre za subjektivni »patologiji« časa oziroma nemožnosti subjekta, da bi se umestil v »svoj« čas. *Post festum* subjekt je nezavedno usmerjen v preteklost in ni zmožen živeti svoje sedanjosti kot *festum*, to je, kot prisotnost, pač pa prihaja zmerom »po«, potem, ko je že vse mimo, tako da nenehno zamuja samega sebe. *Post festum* temporalnost je nekakšna konstitutivna »melanholi-ja« subjekta, ker je preteklost zanj nepreklicno nepopravljiva in zato dokončno izgubljena. Nasprotno pa je *ante festum* subjekt usmerjen v prihodnost in se nenehno prehitava, zmeraj tvega, da se bo zamudil, da ne bo navzoč na lastnem »praznovanju«. *Ante festum* subjekt živi svoj čas v obliki prehitovanja, ker je njegov temeljni problem nemožnost biti on sam, zato išče dokazila oziroma gotovost, da lahko postane on sam. Časovnost *ante festum* subjekta zahteva primat prihodnosti v obliki projekcije in anticipacije: *ante festum* subjekt obstaja edino, če zmeraj že prehitava samega sebe. Obe temporalnosti, *post festum* temporalnost, ki se manifestira kot melanholikova nepreklicna izguba sebe, in *ante festum* temporalnost, ki se manifestira kot shizofrenikova vnaprejšnja zamuda sebe, sta simetrično inverzna modusa nemožnosti koincidence subjekta in časa. Ali je na ozadju dveh problematičnih subjektivnih vpisov v čas mogoče odkriti še neko tretjo, vmesno subjektivno časovno pozicijo, pozicijo *intra festum*, »med praznovanjem«, kjer bi subjekt koincidiral s svojim časom in dosegel polno prezentnost samemu sebi? Zgleda, ki ju navaja Agamben za *intra festum* subjekta, tesnoba in epilepsija, pokažeta, da vpis v čas za takega subjekta ni nič manj problematičen kakor za prejšnja dva. *Intra festum* subjekt lahko namreč živi svojo sedanjost zgolj kot nezanosno tesnobo, denimo, kot obsesivni nevrotik, ali ekstatično, kar naj bi bilo značilno bodisi za mistika ali za epileptika. Priklenjenost na

70

²⁷ Giorgio Agamben, *Kar ostaja od Auschwitza*, prev. Mojca Mihelič, Založba ZRC, Ljubljana 2005.

sedanjost pri obsesivni nevrozi se manifestira kot obsesivno ponavljanje istega dejanja. Ponavljanje je za subjekta edini dokaz za lastno prezentnost, potrditev, da se ni že spet zamudil. Nekoincidenca med sedanjostjo in subjektovo prezentnostjo je še razvidnejše pri drugem zgledu, epilepsiji, ki je posebna oblika konstitutivnega zamujanja samega sebe, tokrat kot posledica nekakšne ekstatično pretirane prezentnosti. Epileptik namreč izgubi zavest v trenutku, ko naj bi jaz koincidiral s samim seboj. Izguba zavesti za nazaj potrdi nezmožnost zavesti prenesti prisotnost pri lastnem praznovanju. V tem oziru je mogoče epileptično neprisotnost subjekta ponazoriti s trenutkom odločitve, ko subjekt sprejme odločitev kot nekaj, kar mu je bilo tako rekoč vsiljeno od zunaj, kot nekaj torej, pri čemer je odsoten. Odločitev nujno implicira moment tesnobe, ker se v trenutku, ko odločitev pade, subjekt anticipira kot vnaprej izgubljen. Trenutek odločitve je zato trenutek, v katerem anticipacija in retroakcija jaza, se pravi, shizofrenična in melanholična temporalnost paradokсно koincidirata. Ključno pri tem je, da vse subjektive temporalne modalitete kažejo, da je subjektova bit konstitutivno temporalna: subjekt se lahko situira le v zev, interval med mestom, kjer je, in njegovim lastnim *dies festus*. Drugače povedano, subjekt je čas, ki se prezentira kot ta neukinljiv razcep, ki se lahko zapre edino v trenutku odločitve, v katerem subjekta v nekem smislu sploh (še) ni oziroma ni v njem prezenten.

Tu lahko natančneje opredelimo, v čem je ost Agambenovega razlikovanja med subjektivnimi modusi časa (*post festum*, *ante festum*, *intra festum*) kot točk neskladja, nesovpadanja med subjektivnim časom in časom sveta, dojetim kot linearni, objektivni čas. Te tri subjektivne drže so trije načini, kako subjekt živi nemožnost, da bi bil zares prisoten v svoji sedanjosti. Agambena zanima predvsem diskrepanca med kronološkim, svetnim ali objektivnim časom, ki mu je subjekt zaslužnjen, in subjektivno izkušnjo časa, ne glede na to, kaj se mu dogaja. Kajti ravno v tej razliki med kronološkim, objektivnim časom in subjektivnim časom je po Agambenu emancipatorni potencial zmerom spodletelih vpisov subjekta v čas:

Medtem ko nas reprezentacija kronološkega časa kot časa, v katerem smo, loči od nas samih, nas tako rekoč preobrazi v nemočne opazovalce nas samih, ki gledajo na čas, ki beži, ne da bi jim ostalo kaj časa, ki vedno zgrešijo sami sebe, pa je mesijanski čas kot operativni čas, v katerem doumemo in opravimo našo repre-

zentacijo časa, tisti čas, ki smo mi sami – in je zato edini realni čas, edini čas, ki ga imamo.²⁸

Edini način, kako subjekt ni suženj, popolnoma alieniran v poklicanost oziroma mesto, ki ju mu podeli suverena oblast, je ta, da zavzame določeno distanco do te poklicanosti in tega vsiljenega mesta, da ju izpostavi kot nekaj ne-nujnega, kontingentnega. Toda v linearnem, svetnem času ni časa za tako distanciranje. Ta čas se zato lahko proizvede edino, če si subjekt vzame čas, če smemo tako reči. Mesijanski čas ali kairos je čas v linearnem kronološkem kontinuumu, ki si ga subjekt vzame, zato da bi razveljavil vsiljeno mu poklicanost, ali, še drugače, kairos »ni nič drugega kot *chronos*, ki smo si ga prisvojili«. ²⁹ Taka preobrazba časa sveta v subjektov čas je toliko bolj nujna v obdobju »konca zgodovine«, v našem času torej, ki je že sam določena preobrazba časa, operacija v času, ki ga izvede specifična konfiguracija sveta, ki mu Agamben pravi planetarno izjemno stanje. Gre za specifičen čas, ko »ne opazimo, da je sveta že konec, ker ta konec sam 'generira neke vrste čas, v katerem prebivamo in nam sam preprečuje, da bi ga izkusili'.« ³⁰ Gre za preobrazbo časa, pri kateri se svetni čas spremeni v dodatni segment kronološkega časa, s čimer je slednjemu omogočeno, da v neskončnost odlaga svoj konec. Agambenovski pojem emancipacije, pri kateri mesijanski, subjektov čas nastane iz kronološkega, pa zahteva simetrično inverzno transformacijo: če si današnja svetna konfiguracija v nedogled podaljšuje obstoj z vedno novimi ukrepi, ki ohranjajo izredne razmere, je edini možni izhod iz takega stanja, ki mu ni konca, interna transformacija kronološkega časa, ki čas brez konca preobrne v čas konca. Tega seveda ne smemo razumeti kot »kronološki konec časa«, marveč kot neko specifično sedanjost: »sedanjost kot zahteva izpolnitve, kot tisto, kar se daje 'kot konec'«. ³¹ Vsak trenutek kairosa je mogoče razumeti kot tak čas konca, to je, kot trenutek, ko svetni čas, izreče samemu sebi poslednjo sodbo.

72

Za Agambena sta *post festum* temporalnost, tj. melanholična fiksacija na preteklost, in *ante festum* temporalnost, tj. shizofrena temporalnost suspenza, ključna modusa subjektovega časa, ki nista umestljiva v kontinuumu linearne- ga časa, temveč povzročita, da se v tem kontinuumu pojavi razpoka, s čimer

²⁸ Giorgio Agamben, *Čas, ki ostaja. Komentar k Pismu Rimljanom*, prev. V. Troha, Študentska založba, Ljubljana 2008, str. 85.

²⁹ *Ibid.*, str. 86.

³⁰ Tu po Agambenu povzemamo citat Giorgia Manganellija, *ibid.*, str. 88.

³¹ *Ibid.*, str. 94.

se znotraj linearnega kronološkega časa odpre prostor za možnost drugačnega izkustva časa. Toda domet Agambenove teorije revolucije časa se bistveno skrajša, če v teh dveh modusih subjektovega nemožnega situiranja v svojo sedanost prepoznamo predvsem specifično strategijo bega pred časom, kar ne odpira, ampak ravno onemogoča vsak dostop do radikalno drugačne prihodnosti.

Melanholični »prepozno« funkcijonira namreč kot nevalizacija izgube ali grozeče katastrofe tako, da vztraja na njeni konstitutivni predhodnosti. *Post festum* subjekt živi v sedanosti, kakor da se je najhuje že dogodilo. S tem, ko prehiti tesnobni trenutek odločitve, subjekt prehiti sam čas: izguba je zmerom že v preteklosti. Dobiček melanholije je v tem, da je subjekt vedno na varnem: nima več kaj zgubiti, ker že začenja z zgubo. Tu tudi ni več prostora za kontingentnost. Temporalna logika *ante festum* subjekta je inverzno simetrična temporalni logiki *post festum* subjekta: subjekt se pred izgubo brani tako, da je izguba vedno v prihodnosti, katastrofa je vedno že odrinjena na naslednji trenutek. Ritualizirani suspenz je značilna temporalnost takega subjekta: z nenehnim odlaganjem poskuša subjekt ponovno ujeti, imobilizirati in s tem retroaktivno konstruirati trenutek pred katastrofo, ki jo odriva v neskončnost vzdolž lineranega časa. Subjekt nenehno vrača nazaj urni kazalec, zato da bi vedno znova podoživel zadnji trenutek nedolžne anticipacije: najhuje je vedno odloženo, v suspenzu, zato da je subjekt vedno na varni stani nevarnosti, če smemo tako reči. Fantazma permanentnega »še ne« je jamstvo za varnost. Temporalnosti *post festum* in *ante festum* imata torej nekaj vendarle skupnega: nenehno odlagata grozečo nevarnost s pomočjo preventivne fantazme o nesreči, ki se je bodisi že zgodila ali pa je na tem, da se zgodi, toda nikdar ni tu in zdaj. Sedanost ostaja imuna tako za preteklo travmo kot za prihodnjo grožnjo.

»Upanje v preteklosti« je ravno taka kontrafaktična konstrukcija predhodne prihodnosti, zanazajsko prebujenje blokirane možnosti, nenehno zvonjenje budilke, če uporabimo Benjaminovo metaforo, ki zveni toliko bolj glasno, ker je bila prepozno nastavljena. Tako kot fetišist, ki ostaja blokiran v trenutku tik pred neogibno, ireverzibilno katastrofo, tudi Benjamin in njegov nadaljevalec, Agamben, ne nehata konstruirati retroaktivni »prej« zgrešenih, zamujenih priložnosti, trenutek pred dokončnim fiksiranjem kapitalističnih družbenih razmerij, preteklih možnosti, ki so postale berljive zgolj iz pespektive nepopravljivo okrnjene sedanosti.

To meče nenavadno luč na temporalnost Benjaminovega/Agambenovega mesijanstva – reševanje pretekle prihodnosti in retroaktivne oživitve tistega »še ne«, ki je vedno na tem, da šele pride, a nikdar tu in zdaj. Vztrajanje na trenutku »pred« in na nedovršitvi preteklosti ni namreč nič drugega kot subjektova obramba pred dokončnostjo odrešilnega dejanja. Pred takim *passage à l'acte*, ki subjekta odstrani s scene Drugega, subjekt raje beži v paralizirajočo tesnobo, ki mu vendarle zagotavlja neko, resda mučno, prisotnost, četudi jo lahko živi le kot neukinljivi razkorak med svojim časom in časom sveta.