

Alberto Toscano*

Politika v predpolitičnih časih

Filozofsko zahtevo po zajetju svojega časa v misel danes obdaja nihanje med tesnobno zmedo in ponovno porajajočim se entuziazmom.

Tesnobo določa objektivna časovnost krize, ki jo – v skladu z medicinsko izpeljavo termina iz Hipokratove medicine – razumemo kot stanje, »v katerem smo pred odločitvijo, ki še ni bila sprejeta«,¹ ali ko odločitve tako rekoč iščejo svoje subjekte. Nad to tesnobo visi senca katastrofe, saj – brez najave sublimnih podob končnega sesutja – vlada globoko zakoreninjeni občutek, da bo »okrevanje« privzelo obliko družbene stagnacije ali regresije in da bodo sicer brezoblično prihodnost zaznamovali nadvse negativni dogodki.

Entuziazem pripada zavesti gledalca, ki je naprošen, da izrazi kolektivno, univerzalizabilno in strastno sodbo o političnem delovanju. Če javno slavje ob francoski revoluciji v Kantovem Königsbergu in njegovo transcendentalno zajetje tega trenutka razumemo kot »prvotno sceno« ambivalentnega odnosa filozofije do revolucije, potem lahko rečemo, da smo danes soočeni s predzgodovinskimi znaki. Ne torej z zgodovinskimi znaki, katerih zasidranje v regulativni zgodovini vrste bi lahko problematično presodili kot prinašalca napredka (in postavili v oklepaj teror instrumentalnost, ki ga je pogojevala), ampak z znaki, ki pravijo, da bi politika in zgodovina lahko postali objekta tako kolektivne kot filozofske afirmacije – kar bi pomenilo suspenz ali konec postzgodovinskih in postmodernih interpretacij politične sodbe.

Ti znaki so »predzgodovinski« tudi zato, ker so vstaje v Tuniziji in Egiptu sicer postavile besedo revolucija na dnevni red, toda koncept in praksa revolucije, primerna našemu času, še nista razvita. Če združimo ta dva afektivna registra, pridemo do sklepa, da naše mišljenje emancipacije (še en termin našega modernega političnega leksikona, ki predstavlja problem in zahtevo ter čaka na svoj

¹ Reinhart Koselleck, »Crisis«, *Journal of the History of Ideas*, 2/2006, str. 361.

* Goldsmiths College, University of London

koncept in prakso) zaznamuje nekakšen tesnobni entuziazem. Na čisto notranje filozofski ravni pa se zdi očitno, da je danes pod vprašaj postavljen določen »zdravi razum«, ki je bil v radikalnem mišljenju zadnjih tridesetih let splošno sprejet in politično naddoločen, čeprav pogosto le impliciran.

Takšno radikalno mišljenje je ob predpostavki zastarelosti pripovedi o neuklonljivi emancipaciji in globalni revoluciji – pogosto v nasprotju z dvodimenzionalno podobo historičnega materializma – poskušalo ostati zvesto emancipatorični negaciji *statusa quo* z elaboracijo figur politične diskontinuitete, na primer dogodka, dejanja ali nesoglasja. Shematično bi vznik pojma »dogodka« kot osi »kontinentalne« filozofske in politične misli 70. in 80. let lahko povezali z izgubo oziroma kritiko totalizirajočega horizonta, ki bi upravičil uporabo kategorije revolucije kot imena za globalno spremembo, preobrazbo sveta. Da bi izravnali brezupno oceno družbenih virov politične subjektivnosti oziroma odsotnosti razrednega subjekta, so poskušali obdržati možnost emancipatoričnega preloma za ceno okrnitve njegove obsežnosti, obenem pa so akterja razumeli kot posledico diskontinuitete in ne obratno. Z drugimi besedami, odločitev zdaj predhaja odločevalcu, slednji pa ni več očitni nosilec globalnega projekta spremembe.

Kljub temu so bili prelomi in diskontinuitete, ki so v zadnjih dveh desetletjih tako zaposlovali radikalno mišljenje, vsaj implicitno subjektivni; čeprav je družbeni obstoj kolektivnega akterja nemara negotov, so edine prave prekinitve in disfunkcije vladajočega reda kljub svoji prekarnosti prinesli subjekti. V tem oziru se večina različnih postmarksistične radikalne misli kljub priseganju na antiekonimizem in antideterminizem nemara spogleduje z napako – ki jo Gramsci kritizira pod oznako »zgodovinskega misticizma« – obravnavanja preloma kot hkrati nujnega in zadostnega razloga subjektivacije, pri čemer zanemarja Gramscijevo pripombo, da nas lahko le predhodno izgrajeni kolektivni akter pripravi na krizo družbene in ekonomske ureditve, vanjo poseže ali jo po potrebi pospeši.²

² »Neposredni ekonomski element (kriza itd.) je zanjo poljska artilerija, ki v vojni napravi dovolj veliko vrzel v sovražnikovi obrambi, da bodo skoznjo lahko vdrle lastne čete in dosegle dokončen (strateški) uspeh ali vsaj pomemben uspeh za vodilno strateško linijo. Seveda velja v zgodovinski znanosti učinkovitost neposrednega ekonomskega elementa za veliko bolj kompleksno kakor učinkovitost težke artilerije v manevrski vojni, ker ga pojmuje kot element z dvojno učinkovitostjo: 1. da odpira vrzeli v sovražni obrambi, potem ko je sovražnika spravil iz ravnotežja ter povzročil, da je izgubil zaupanje vase, v svojo moč in v svojo prihodnost; 2. da bliskovito organizira lastne čete, da ustvarja kadre ali vsaj da bliskovito postavlja obstoječe kadre (ki jih je do tega trenutka izoblikoval splo-

Danes pa si zastavljamo vprašanje, če ni ideja politike dogodka (ali dejanja, nesoglasja) – kot je bilo bolj ali manj eksplicitno v 70. in 80. letih, v času obra- ta stran od marksizma, pojmovanega kot politične metafizike, onto-teologije emancipacije – korelat nasičenja in zastarelosti ideje revolucije. Nadomestitev revolucije z dogodkom kot imenom za emancipatorično, antisistemsko diskonti- nuiteto je bila globoko prepletena tudi z napadom na metafizično nekonsistenco kategorij totalitete in totalizacije.

Badioujeva filozofija, metapolitika in politični komentarji so edinstveni nosilci in kazalci teh vprašanj. Igra političnih vpisov in filozofske kreacije, ki zaznamu- je njegovo delo, zaznava tudi premike v samem pojmu filozofskega zajetja časa v misel, posebej v svojih gestah periodizacije oziroma odpiranja faz in zaprtja sekvenc. Ali gre za zgolj politični čas, ki izhaja iz subjekta izjeme, ali pa ga je mogoče totalizirati, reprezentirati ali »idealizirati« kot Zgodovino, je eno ključ- nih vprašanj, ki jih zastavlja njegovo mišljenje.

Z ozirom na trdoživost – naj bo ta še tako krhka in obskurna – revolucionarnega horizonta v našem mišljenju emancipacije želim raziskati tako naslov kot ključ- ne teze *Le Réveil de l'Histoire*,³ zadnje knjige iz Badioujeve serije polemičnih ese-jev in političnih intervencij *Circonstances*. Toda to bom storil po ovinku – delno zaradi težavne narave poskusa misliti dvojico dogodek/revolucija na način, ki ne bi bil površinski – skozi kategorijo, ki je navzoča v dveh knjigah, za kateri bi lahko morda nekoliko optimistično rekli, da stojita na obeh koncih Badiouje-vega poskusa reinvencije koncepta politike nedominacije v pogojih reakcije in restavracije – omenjena *Le Réveil de l'Histoire* in *Ali je mogoče misliti politiko?*⁴ (slednja je bila objavljena leta 1985, njeno vsebino pa tvorita seminarja iz let 1983 in 1984). Ta kategorija, ki se dobro ujema z tesnobnim entuziazmom, o ka- terem sem govoril, je kategorija *predpolitičnega*.

šni zgodovinski proces); 3. da bliskovito oblikuje ideološko zavest o cilju, ki ga je treba doseči. Bil je oblika jeklenega ekonomističnega determinizma s to obtežilno okoliščino, da so njegovi učinki veljali kot bliskoviti v času in prostoru; zato je bil pravcati zgodovinski misticizem, pričakovanje nekakšne čudodelne strele z neba.« Antonio Gramsci, »Politični boj in vojaška vojna«, *Izbrana dela*, prev. Anton Žun et al., Cankarjeva založba, Ljubljana 1974, str. 205–206.

³ Alain Badiou, *Le Réveil de l'Histoire. Circonstances 6*, Lignes, Pariz 2011.

⁴ Alain Badiou, *Ali je mogoče misliti politiko?; Manifest za filozofijo*, prev. Rado Riha in Jelica Šumič Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2004.

Povezava med predpolitičnim in politiko revolta, upora ali vstaje, ki jo definira umanjkanje revolucionarne zavesti in usmeritve (ali Ideje komunizma), seveda ni Badioujeva posebnost, temveč znotraj historičnega materializma od Engelsove *Nemške kmečke vojne* naprej določa različne poskuse ločevati – glede na temporalnost, subjektivnost in (kapitalistično) totaliteto – med revoltom in revolucijo. Ko je britanski marksistični zgodovinar Eric Hobsbawm v *Primitive Rebels* Engelsovo shemo poskušal uporabiti za študij modernih milenijski gibanj med kmečkim prebivalstvom v obubožanih in perifernih pokrajinah evropskih držav, ki trpijo za razlastitvami in prevrati kapitalistične modernizacije (Sicilija v Italiji, Andaluzija v Španiji), je njegove raziskave v veliki meri usmerjala ravno kategorija predpolitičnega.

V tem okviru se milenarizem izkaže za reakcijsko tvorbo, katere »primitivni« značaj ne moremo razumeti na političen način: kmetje, ki se na kapitalistično katastrofo odzovejo z mobilizacijo na milenijski osnovi še niso zmožni doseči organizacijske trdnosti in političnega vpliva, značilnega za zrele oblike anti-kapitalizma (namreč delavskega gibanja), ki so izšle iz trebuha kapitalistične zveri. Znano je, da Hobsbawm objekte svoje knjige, ki še vedno predstavljajo številčno večino svetovnih množic, označi kot »predpolitične ljudi, ki še niso našli oziroma šele začenjajo odkrivati specifično govorico, v kateri bodo lahko izrazili svoja pričakovanja od sveta.«⁵ »Pred« se nanaša na prostorsko zunanost oziroma perifernost, ki se na časovni osi kaže kot zaostalost v pomenu politične miselnosti in organizacijske zmožnosti. V predgovoru k svoji študiji milenijskih gibanj Hobsbawm poda naslednjo poučno izjavo:

Možje in žene, s katerimi se ukvarja ta knjiga, se od Angležev razlikujejo po tem, da v svet kapitalizma niso bili rojeni kot inženirji s Tynesida, za katerimi stojijo štiri generacije sindikalistov. Vanj so rojeni kot imigranti prve generacije, oziroma, kar je še bolj katastrofalno, zadane jih od zunaj, z zahrbtnim delovanjem ekonomskih sil, ki jih ne razumejo in nad njimi nimajo nikakršnega nadzora, ali pa z brezsravno zasedbo, revolucijo ali temeljitimi spremembami zakonodaje, katerih posledice morda ne razumejo, četudi so nastale z njihovo pomočjo. Doslej še niso rasla z družbo ali v njeno notranjost, temveč so bila vanjo potisnjena ali pa so, redkeje [...], vanjo vpadla. Njihov problem je v prilagoditvi temu življenju

⁵ Eric J. Hobsbawm, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Norton, New York 1965, str. 2.

in težavam, predmet te knjige pa je proces prilagoditve (ali njegov neuspeh) kot ga izražajo njihova arhaična družbena gibanja.⁶

Odziv milenijskih gibanj na problem prilagoditve vsaj v zgodnji fazi privzame negativno obliko. Glede na to, da jih vodi »globoka in popolna zavrnitev sedanjosti in zlobnega sveta ter strastna želja po nekem drugem in boljšem svetu«, se zdi, da je neuspeh prilagoditve njihov *raison d'être*. Zaradi potopljenosti v apokaliptično ideologijo, ki jo črpajo iz starejšega kanona ali pa jo na novo sestavijo, in sovražnosti do političnega sveta kot takšnega, jim vlada tudi »temeljna nejasnost, v katero je ovit dejanski način, na katerega bo nastala nova družba.«⁷ Če politika predpostavlja organizacijo sredstev v pričakovanju predvidljivih rezultatov (Hobsbawmova klasična »programatična« premisa), so ta gibanja res predpolitična, čeprav bi to morda morali razumeti na protopolitični način v smislu okrilja radikalne potencialnosti, ki ji zavezništva in boji lahko priskrbijo resnično politično težo. Hobsbawmova privlačna teza se glasi, da se milenijska gibanja za razliko od drugih oblik predpolitične mobilizacije, na primer družbene lopovščine, lahko politično modernizirajo prav zaradi njihove vseobsegajoče negativnosti in »nemogoče« želje po povsem novem svetu. Paradokso je prav fanaticizem, zaradi katerega je težko določiti njihovo »racionalno politično jedro«, v zadnji instanci njihovo dejansko racionalno politično jedro.

Milenijski utopizem je politični realizem *sui generis*. Gre za »verjetno nujno sredstvo proizvodnje nadčloveških naporov, brez katerih ni mogoče izpeljati nobene večje revolucije«; poleg tega ta gibanja aktivistom in opazovalcem dokazujejo, da je res mogoče povsem spremeniti svet, začevši s transformacijo doslej depolitiziranih množic v politične subjekte.⁸ Nasprotno pa iz revolucionizma nastane na neuspeh obsojeni revolt, če mu ne uspe najti organizacijske oblike, ki se lahko dejansko zoperstavi kapitalističnemu sistemu, ki je sploh sprožil kulturno krizo. Tu se pokaže Hobsbawmovo videnje politike, saj andaluzijsko spajanje kmečkega milenarizma in anarhistične agitacije na negativen način primerja z odpravo sicilijanskih *fasci* v delavsko gibanje, pri čemer se prvo poveže s pona-

⁶ *Ibid.*, str. 3.

⁷ *Ibid.*, str. 57–58.

⁸ *Ibid.*, str. 60–61.

vljajočim se porazom herojskih revoltov, drugo pa z vključitvijo v revolucionarno politiko, ki je zmožno od kapitalizma izsiliti resnične reforme.⁹

Kritika Hobsbawmovega političnega modela milenarizma je igrala pomembno vlogo pri nastanku subalternih študij v Indiji. Po Ranajitu Guhi sam pojem »predpolitičnega« zastira logiko revoltov na podcelini, še bolj pomembno pa je, da tistim, ki so se vedno znova zoperstavili dominaciji britanskega imperija odvzame praktično zavest in politično subjektivnost – *negativno* zavest in *negativno* subjektivnost. Guha pravi, da sta ta logika in zavest utemeljeni na politiki, ki sistematično negira radikalno distanco in zatiranje, ki zaznamujeta razmerje subalternih do imperialne oblasti, o čemer pričajo vrste nasilja, ki so jih privzeli kmečki uporniki: »ko je bleščanje gorečih hiš zamrlo in so se oči navadile na dejstvo vstaje, se je videlo, da ta nikakor ni bila slučajna.«¹⁰ Ideja »predpolitičnih ljudi« implicira oblike slepe spontanosti ali lažne zavesti, ki po Guhi ne ustrezajo potezam (»osnovnim vidikom«), ki jih lahko razločimo v več kot stoletju kmečkih uporov. Še več – ker je ekonomsko izkoriščanje Indije v 18. in 19. st. potekalo z uporabo neposredne sile, »ni bilo v militantnih gibanjih ruralnih množic, ničesar, kar ne bi bilo politično.«¹¹

Formulacija in formalizacija predpolitičnega v Badioujevi *Ali je mogoče misliti politiko?* v veliki meri nadaljuje, sicer v morda bolj dialektični maniri, njegovo artikulacijo Engelsove obravnave kmečke revolucije iz leta 1525 skozi teorijo »komunističnih nespremenljivk« iz *De l'idéologie*. V tekstu iz leta 1985, ki je shematsko razdeljen na *uničenje* in *rekompozicijo* marksistične politike, gre obenem za opustitev totalizirajočega, tranzitivnega, programatičnega in/ali ekspresivnega pojmovanja revolucionarne politike in zavrnitev »idealizma«, ki bi – kot v velikem delu postmarksizma – jamčil za potencialni izbruh politike iz katerekoli točke znotraj pokrajine podreditve in dominacije. Badiou z zavrnitvijo kanoničnega časovnega in subjektivnega razumevanja predpolitike pri avtorjih, kot je Hobsbawm, pri katerih ta na razvojni črti pride *pred* resnično revolucionarno politiko in na nek način stoji *pod* pridobitvijo polne politične zavesti, predpoli-

80

⁹ Jasno kritiko Hobsbawmovega ovrednotenja španskega anarhizma najdemo v Michael Löwy, »From Captain Swing to Pancho Villa. Instances of Peasant Resistance in the Historiography of Eric Hobsbawm«, *Diogenes* 48 (2000), str. 3–10.

¹⁰ Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Duke UP, Durham 1999, str. 20.

¹¹ *Ibid.*, str. 6.

tično na zanimiv način predstavi kot problemsko polje in material politike nedominacije oziroma komunizma. Predpolitične so situacije, ne ljudje.

V *Ali je mogoče misliti politiko?* Badiou zapiše: »Predpolitična situacija imenujem sklop dejstev in izjav, v katerem so kolektivno vključene delavske in ljudske singularnosti in v katerem je mogoče razbrati neuspeh Enega. Torej neki ireduktibilni 'obstaja Dvoje'. Ali tudi: točka, ki je ni mogoče reprezentirati. Ali tudi: prazna množica.«¹² Predpolitika je učinek dogodka, saj definira situacijo, v kateri je bila zapora delovanja znotraj zakona in jezika situacije že spodkopana. V tem smislu predpolitično ni neke vrste družbena latentca, ampak že politični učinek. Toda politika, torej organizirana, transformacijska politika, ne vključuje golega prepoznanja ali predpostavke te nove premene in dualnosti, tega neuspeha Enega, ampak njegovo razširjenje skozi niz posledičnih preiskav in odločitev onstran izvorne situacije. »Politika imenujem to, kar vzpostavlja v redu interpretacije konsistentnost dogodka in ga širi čez predpolitično situacijo. To razširjanje ni nikoli ponovitev. Je učinek subjekta, konsistentnost.«¹³

Toda ta razširitev se ne oblikuje v strategijo, ki bi se umestila v vnaprej določena gibala moči in transformacije. Intervenira v svet, toda ni iz tega sveta, saj je že prelomila z njegovimi merili možnosti. Od tod – v osupljivem kontrastu z idejo filozofskega zajetja svojega časa v misel – pojem »gluhosti za glas časa«, za vse, kar v nekem času »onemogoča« politiko. Kot pravi Badiou v poklonu Rousseauju: »Ob strani je treba pustiti vsa dejstva, da bi lahko nastopil dogodek.«¹⁴ Morda še bolj skrajna pa je Badioujeva trditev, da je intervencija kot stava, ki določa njegovo pojmovanje politike nedominacije, vedno *onstran analize*: »Znotrajpolitični poraz je zame intervenirajoča nesposobnost razločiti politično od analize. Ne uspeti pomeni ne prekiniti dano stanje gotovosti.«¹⁵

81

Na tem mestu je ustvarjeno predpolitično – ustvari ga gluhost, postavitev materialne racionalnosti in imanentnega zakona danega stanja stvari na stran.

Bistvo zgodovinsko pripisanega nemožnega je torej v tem, da si gluhi za glas časa. Tako nastane torej predpolitična situacija, katere načelo je, kot vidimo,

¹² Alain Badiou, *Ali je mogoče misliti politiko?; Manifest za filozofijo*, str. 53.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, str. 54.

¹⁵ *Ibid.*, str. 71.

prekinitev. Prekinitev vsakdanjega družbenega poslušanja, abstrakcija dejstev. Prav zato tudi pride policija, ki je zmerom policija dejstev, policija proti gluhim. »Ste gluhi?«, pravi kifelj. In to upravičeno. Policija ni nikoli kaj drugega kot ojačevalec že vzpostavljenih dejstev, njihov največji hrup, namenjen vsem tistim, katerih delovanje in govorjenje potrjuje, to pa je zgodovinsko nemogoče, da slabo slišijo.¹⁶

Prikladnost tega obrata althusserjevskega prizora interpelacije našemu času, v katerem se srečujemo z naraščajočim zavračanjem toleriranja zahtev po poslušanju družbenega in ekonomskega razuma in z represivnimi reakcijami proti tej strateški, osvobajajoči, predpolitični gluhosti, je precejšnja. Kot v naslednji osupljivi definiciji povzema Badiou, najde kolektivna subjektivnost svoje vire prav v tej predpolitični ločitvi od razširjene in vztrajne zahteve po uklonitvi resničnemu svetu: »Kolektivno organizirano telo je najprej gluhost za ukaze vzpostavljenih dejstev.«¹⁷

Sledenje povezavi te formalizacije predpolitičnega z razvojem teorije subjekta in politiko dogodka bi seveda presehalo namen tega članka. Kljub temu pa lahko raziščemo razmerje vprašanj, ki jih postavlja *Ali je mogoče misliti politiko?*, z refleksijo problema predpolitičnega, ki je na drugačen, občasno nasproten način razvit v *Le Réveil de l'Histoire*, knjigi, ki se s tem problemom ukvarja do te mere, da bi ji lahko celo dodali podnaslov *Ali je mogoče misliti predpolitično?*

Začnimo s problemom revolucije. V zvezi z delavskim gibanjem na Poljskem, ki je zanj zaznamovalo tisto, kar na nekem drugem mestu imenuje »pregnanstvo marksizma«, v zaključku *Ali je mogoče misliti politiko?* Badiou zapiše:

82

Ker je neskončno dogodkovna konsistentnost, kakor jo propagira intervenirajoče tveganje, te neskončnosti ni mogoče nikoli prezentirati. Politika je nesprejemljiva na svojem izvoru in nerepresentabilna v svojem postopku. Zato je hkrati radikalna in brez konca. Ker ni ne konca ne simbola njene neskončnosti, se mora politika odpovedati sublimnemu. Nedvomno se prav zaradi tega na ravni subjektivnega kar najbolj radikalno razmejuje od revolucionarne reprezentacije. Kot lahko vidimo pri Kantu, je sublimna indeksacija revolucionarne zgodovinskosti prisotna že

¹⁶ *Ibid.*, str. 66.

¹⁷ *Ibid.*, str. 75.

na izvoru. A bodimo pozorni na to, kar je morda najgloblja značilnost poljskega gibanja, in sicer nenehni notranji boj proti sublimnosti akcije.¹⁸

Sklicevanje na Poljsko nas opozori na zanimivo spremembo periodizacije in razsojanja o političnih sekvencah. Kar se je v *Ali je mogoče misliti politiko?* prikazovalo kot začetni znanilec delavske politike onkraj ekspresivne teleološke teorije revolucije delavskega razreda, je v *Le Réveil de l'Histoire* skupaj z iransko revolucijo razumljeno kot znak konca »jasnega obdobja revolucij«. Skupaj s premikom v periodizaciji pride do opazne spremembe v filozofskih predpisih. Ne le, da *Le Réveil* predlaga nekaj takšnega kot – v provokativnem kontrastu z Badioujevimi filozofskimi načeli – totalizirajočo reprezentacijo Zgodovine kot emancipacije, ampak tudi zamenja raven, kakor so ga že njegovi teksti o komunizmu, od omejenega delovanja k mnogo bolj globalnemu horizontu odpora.

Sprememba v tonu je torej tudi zaznamek konceptualne preureditve. Opustitev »revolucionarne reprezentacije« se je preobrazila v zahtevo po njeni reinveciji, kar po mojem mnenju ni le terminološko vprašanje. Če je »sedanji trenutek dejansko trenutek samega začetka globalne ljudske vstaje proti tej [kapitalistični] regresiji«,¹⁹ kot Badiou trdi v *Le Réveil*, potem lahko rečemo, da se je problem obrnil: ne borimo se več proti sublimnosti delovanja, ampak proti omejitvam, ki si jih je samo zadalo, proti njegovi lažni skromnosti. Ali Badiou v *Le Réveil*, ko ugotavlja, da »manjka odprta, skupna in univerzalno izvedljiva figura emancipacije«, ne pravi, da je tisto, kar nam najbolj manjka prav ... revolucionarna reprezentacija? Ali res lahko rečemo, da smo presegli politiko reprezentacije, če najti politično *formo* pomeni črpati moč iz *skupne* Ideje? Ali ni v sami ideji komunizma, kot jo formulirajo Badiou in drugi, navzoče pripoznanje nepremostljive potrebe po »ideologiji«, torej po *reprezentaciji*, ki bi orientirala in mobilizirala? Ali to ne pomeni, da morajo »afirmativne singularnosti«, da bi vzpostavile neke vrste trajanje, ustvariti nekakšen dozdevek konsistence?

Vprašanje reprezentacije je drugi problem, ki ga odpre preiskava predpolitičnega v teh dveh knjigah in ki lahko služi kot teoretični in periodizacijski zaznamek Badioujeve misli in mišljenja politike (revolucije, demokracije in filozofije) v širšem smislu. Tvegati bi tezo, da so nekatera nasprotja, ki so podpirala mišljenje

¹⁸ *Ibid.*, str. 78.

¹⁹ Alain Badiou, *Le Réveil de l'Histoire. Circonstances 6*, str. 14.

Badiouja in nekaterih drugih mislecev in miselnih tokov (v obdobju, ki mu pravi »Restavracija«), izgubila svojo metapolitično prikladnost, če že ne svoje notranje-filozofske koherence. Menim, da je – skupaj s premestitvijo od revolucije k dogodku in zavrnitvijo totalitete v korist mnogoterosti – enačba med emancipatorično in ne- ali antireprezentacijsko mislijo (enačba, ki jo pogosto podpira prehiter prehod med epistemično in parlamentarno reprezentacijo) globoko problematična, na kar kaže Badioujev lastni obrat k razpravi o komunizmu v smislu ideje, simbola ali celo dozdevka.

V *Ali je mogoče* je Badiou dialektiko preoblikoval v skladu z drugo, francosko genealogijo kot antireprezentacijsko misel. Gre za dialektiko kot miselno prakso stave in izjeme. »Dialektično misel lahko najprej prepoznamo po tem, da se bojuje z reprezentacijo. Taka misel zasleduje v svojem polju nereprezentabilno točko, od koder se pokaže, da se dotikamo realnega.«²⁰ In še: »Misel, ki ne reprezentira, proizvaja učinke tako, da pretрга verigo reprezentacij. Sleherni dialektična misel je torej najprej interpretacija-zareza.«²¹ Zavrnitev oziroma prelom z reprezentacijo je povezan z zmožnostjo resnice, z obstojem postopka, v katerem resnica kroži, ne da bi bila reprezentirana.

V postavitvi teh formulacij, ki po mojem mnenju še vedno globoko zaznamujejo Badioujevo misel, ob neproblematiziran način, na katerega Badiou obravnava obstoj kapitala kot totalitete ter nujnost totalizirajoče reprezentacije revolucionarne ali emancipatorične politike v *Le Réveil* in drugih tekstih, je torej nekaj ironičnega. Politika dogodka temelji na nekonsistenci strukture in neobstoju totalitete – toda če sta obe mišljeni kot pristranski, protislovni in procesualni, potem bi moral določen pojem dogodka *biti* kompatibilen z *dialektičnim* pojmovanjem totalitete. Zdi se, in v tem je ironija, da Badiou v *Le Réveil* predlaga reprezentacijo sodobnega kapitalizma (kot oligarhije, lopovščine in regresije v dobo Imperija), ki je mnogo bolj enoznačna in neprotislovna kot bi si lahko kadarkoli dovolila marksistična teorija vrednosti ali krize.

Nasprotno pa razprava o Ideji dopušča veliko več prostora in poudarka na reprezentaciji, kot je to kdajkoli storil marksizem relativno ortodoksne vrste. Marxovo pojmovanje komunističnega gibanja kot negativne prakse morda res trpi

²⁰ Alain Badiou, *Ali je mogoče misliti politiko?; Manifest za filozofijo*, str. 59.

²¹ *Ibid.*, str. 60.

za ideološkim in motivacijskim primanjkljajem, toda upoštevati moramo, da je primanjkljaj političnega agenta redko razumel v smislu primanjkljaja ideološke koherence. Kot poudari v rokopisih iz leta 1844: »Za odpravo *misli* privatne lastnine, za to *mišljeni* komunizem povsem zadošča. K dejanski odpravi privatne lastnine pa sodi *dejanska* komunistična akcija.«²²

V *Le Réveil* Badiou z določitvijo posebnosti in izmenjav neposrednih, latentnih in zgodovinskih uporov (*émeutes*) vzpostavi sugestivno produktivno fenomenologijo naših sodobnih predpolitičnih oblik antagonizma. V skladu s tem sta preoblikovani tudi kategoriji predpolitičnega in dogodka:

Predpolitični *dogodek*, zgodovinski upor, proizveden takrat, ko intenzivni nadobstoj, povezan z ekstenzivnim protislovjem, določi mesto, na katerem se situacija v celoti lomi z univerzalno naslovljeno vidnostjo. V trenutku lahko prepoznamo dogodkovno situacijo: ker je univerzalno naslovljena, nas, tako kot vse ostale, zgrabi univerzalnost njene vidnosti. *Vemo*, da se je na mestu, ki ji je lastno, pravkar pojavila bit neobstoječega. Prav zaradi tega je, kot smo rekli, nihče ne more javno zanikati.²³

V tem konceptualno zgoščenem odlomku Badiou na nek način obudi kantovsko teorijo zgodovinskega znaka, predstavijo univerzalnega in njegove javnosti, in jo obenem razveljavi, s tem ko subjektivno lokalizacijo preloma z Enim situacije eksplicitno predstavi – v pojavih kot je ljudska zasedba trga Tahrir v Kairu – kot »represencijo celote v protislovju«.²⁴ Celota tu pomeni Ljudstvo, kar je zopet kategorija, ki se zdi neločljiva od problematike reprezentacije in njenih dobro znanih zagat, predvsem notranje delitve ljudstva na *sujet de l'énonciation* in *sujet de l'énoncé*.

Če se lahko vrnemo k reprezentaciji v smislu revolucionarne ideje in revolucionarnega subjekta, potem bi jo morali znova premisliti tudi v povezavi z vprašanjem kapitalizma. V *Le Réveil* se je Badiou tega vprašanja lotil prek zavrnitve postdelavske teme kreativnega, kognitivnega in postmodernega kapitalizma, s tem pa se je izognil bolj zanimivemu političnemu in filozofskemu problemu od-

²² Karl Marx, »Kritika nacionalne ekonomije«, prev. Primož Simoniti, *MEID I*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1969, str. 354.

²³ Alain Badiou, *Le Réveil de l'Histoire. Circonstances 6*, str. 104–105.

²⁴ *Ibid.*, str. 97.

nosa med krizo in dogodkom, kapitalom in njegovo negacijo. Gre za zelo obširno temo, posebej kar zadeva povezavo in ločenost med kapitalom in državo ter politiko in ekonomijo, zato bi želel izpostaviti le naslednje: če premislimo problem krize in omejitev kapitala – kot tisto, kar je Marx imenoval »avtomatični subjekt« in družbena forma, in ne le kot lopovsko organizacijo enega odstotka (kar je seveda *tudi*) –, se morda ne bomo strinjali s tezo, da »Zgodovine zagotovo ne obudijo kapitalizem in njegovi politični podaniki, če 'obuditev' razumemo kot vznik zmožnosti, ki je obenem destruktivna in kreativna in katere cilj je resnično izstopiti iz uveljavljene ureditve«. ²⁵

Razumeti »krizo« kot enoten fenomen bi pomenilo zapasti v »zgodovinski misticizem«, toda ne moremo zanikati njene zmožnosti *negativno totalizirati* gibanj, ki so sicer razpršena in ki jih trenutno ne združuje projekt, program ali Ideja, ampak njihovo nasprotovanje tistemu, kar Badiou upravičeno predstavi kot nevzdržno regresijo. V tem oziru bo morala ideja komunizma tekmovati z zlonamernim objektivnim duhom krize, s to slabo novo rečjo, ki pravzaprav spodbuja – ne pa tudi determinira ali avtomatično proizvede – razširitev predpolitične situacije po področjih, ki doslej niso imela ničesar ideološko ali subjektivno skupnega.

Dialektiko, historični materializem in komunizem lahko v veliki meri določa njihov odnos do predpolitičnega. Je predpolitično latentca, potencial, predpostavka, teleološko usmerjeno gibanje? V našem času, ki je čas uporov, pa tudi tesnobe, je Badioujevo mišljenje predpolitičnega ključni preizkusni kamen oziroma sogovornik za vsakogar, ki ga danes zanima ponovni premislek povezave med filozofijo, revolucijo in politiko. K njegovi formalizaciji in fenomenologiji našega časa uporov bi želel dodati potrebo po premiku onstran oligarhične podobe kapitala, ki je danes tako primerna, a hkrati zavajajoča, da bi lahko zares mislili politične valence trenutne krize in posebno razliko predpolitičnega v njej, s tem pa tudi nepredvidljivo, a nearbitrarno prepletanje političnih sekvenc in kapitalistične časovnosti. Če tega ne storimo, bomo razširjene oblike družbene organizacije in naddoločenosti politike, ki so danes odkrito prisotne v smislu vse bolj odprte »diktature buržoazije« (diktature pa ne smemo razumeti le kot dominacije, ampak kot sile permanentne izrednosti), razumeli kot neke vrste ozadje oziroma zgolj subjektivno figuro sovražnosti

²⁵ *Ibid.*, str. 26.

(oligarhi, lopovi, 1% ...), ne pa kot ključni pogoj družbenih in političnih gibanj, ki ne morejo drugače – saj se soočajo z brutalnostjo abstraktne dominacije kapitala in z njenimi konkretnimi personifikacijami –, kot da se lotijo praktične kritike politične ekonomije.

Prevedel Rok Benčin