

KAKO LAHKO VIDIM REVOLUCIJO?¹

RADO RIHA

I.

Ali je danes na področju politike sploh še smiselno razmišljati o revoluciji? Ali nismo v času globalizirane vladavine kapitala in parlamentarne demokracije revolucijo v politiki že pustili za seboj, tako da lahko o njej razmišljamo, kot je to s svojo tematsko številko »mourning revolution« pred kratkim predlagala angleška revija *parallax*, samo še kot o nečem, kar je predmet žalovanja ali pa obžalovanja?² Ali pa je morda še možno, da revolucijo postavimo za predmet in gibalo želje, naše želje, kar je s tematsko številko »Désir de révolution«, »Želja revolucije«, pred nekaj leti naredila druga revija, tokrat francoska?³

Poskus odgovora na ta vprašanja naj vpeljeta dve pripombi. Prva zadeva vprašanje o smiselnosti in upravičenosti razmišljanja o revoluciji na področju politike. Naj takoj povem, da se mi zdi v današnji globalizacijski konjunkturi, ki deluje kot univerzum brez zunanost in brez meje, redkokatera tema tako aktualna, tako pertinentna za mišljenje politike, kot je to prav tema revolucije. Vprašanje revolucije razumem kot vprašanje o tem, ali je možna afirmativna nedržavna in zunajdržavna politika, politika emancipacije, ki bi bila zgrajena kot akt, kot prekinitev dane situacije in invencija novih načinov bivanja. Akt, za katerega gre tu, sicer

¹ Prva inačica pričujočega besedila je bila predstavljena l. 2001 na predavanju v okviru Delavsko-pankovske univerze, tematski cikel »Maj 68«, druga, razširjena inačica je bila pod naslovom »Seeing the Revolution, Seeing the Subject« objavljena v tematski številki »Mourning revolution« angleške revije *parallax*, 27, april-junij, Routledge 2003, z naslovom »Želja revolucije« pa v beograjski reviji *Prelom* l. 2005. Obe inačici sta bili za objavo v *Filozofskem vestniku* ponovno predelani.

² »Mourning revolution«, *parallax*, št. 27, april-junij 2003, Routledge.

³ »Désir de révolution«, *lignes*, št. 4, februar 2001, Editions Léo Scheer.

ni akt ustvarjanja iz nič. Je pa v njem vsebovana večšina rokovanja z momentom nič, ali tudi, z neko konstitutivno odsotnostjo, pri čemer lahko razumemo s to konstitutivno odsotnostjo dejstvo, da ni nobenega zadnjega, transcendentalnega pogoja, ki bi politično so-bivanje ljudi prešil v celoto.

Druga pripomba zadeva revolucijo kot predmet žalovanja in obžalovanja. Težko bomo oporekali temu, da danes z revolucijo v politiki ni povezano tisto občutje entuziazma, s katerim je po Kantu občinstvo pred več kot dvesto leti spremljalo Francosko revolucijo.⁴ 20. stoletje se je začelo kot udejanjenje revolucionarnega upanja zatiranih množic, končalo se je s polomom in sesutjem sistemov državnega socializma, ki so se uveljavili kot edina prava materializacija tega upanja. Zdi se torej, da se po zlomu realno obstoječega socializma problem revolucije na ravni političnega in filozofskega delovanja za levo misel res ne more zastavljati drugače kakor uzrt skozi prizmo grenkih izkušenj spodletelih in izdanih revolucij. In samo po sebi se razume tudi, da tej izkušnji ustrezajo občutja bolj žalobne, tesnobne vrste.

Vendar bi nas po mojem mnenju v tej samoumevnosti nekaj le moralo zmotiti. Kako naj razumemo dejstvo, tako se lahko vprašamo, da revolucionarnega upanja in prepričanja emancipatorične misli, kot se zdi, ni zamajal že *obstoj* držav realnega socializma, tudi če je ta misel v njih večini videla grobarje revolucije? Pač pa se je leva misel šele v trenutku, ko so se sesuli državni sistemi, ki niso bili drugega kakor materializacija spodletelih, izdanih revolucij, začela vesti tako, kakor da ne vidi več nobene revolucionarne perspektive, kakor da ni več »upa zmage«?

Kakor da je misel revolucije in revolucionarno občutje entuziazma dokončno pokopalo to, da v polju politike nenadoma ni bilo več videti ničesar, da ni bilo več nobenega vidnega referenta, na katerega bi se lahko revolucionarna misel nanašala. Zdi se, da je bila revolucija za imaginarij leve misli vseskozi vezana na nekega *predstavljivega referenta* – povsem v nasprotju s tem, kar je ta misel sama razumela in predstavljala kot temeljno revolucionarno izkušnjo: umanjkanje vsakega trdnega referenta, ireduktibilno novost in radikalno prekinitev, akt ponavzočenja tega, kar je brez podobe in nepredstavljivo. Skratka, izkušnjo proizvodnje odsotnosti v tem, kar je prisotno.

Pa vendar bi bilo zlom realnega socializma mogoče dojeti tudi kot dogodek, ki je v praksi potrdil Lacanovo misel iz *Televizije*, misel, ki ni

⁴ Cf. I. Kant, *Spor fakultet*, prevod M. Golob, *Vestnik IMS*, VIII, Ljubljana 1987, str. 32/33.

bila namenjena le psihoanalitikom in psihoanalizi: da namreč izhod iz kapitalizma ne bo napredek, če bo to izhod samo za nekatere.⁵ Misel nas dovolj jasno opozarja na to, da izhod iz kapitalizma ne more biti pridržan posvečenim, da ga je treba misliti kot nekaj, kar velja le, kolikor se naslavlja na vse. Ali niso ravno države realnega socializma igrale vlogo elitnega kluba, vlogo tistih »zgolj nekaterih«, ki se jim je posrečil izhod iz kapitalizma? Ali se ni torej ravno z njihovim zlomom odprla možnost resničnega izhoda – to pa je izhod ne le za nekatere, ampak *za vse*? Drugače povedano, izhod kot politično dejanje, ki ga je mogoče neposredno univerzalizirati? Ki ne velja za nikogar, če ne velja za vse.⁶

A če je videnje revolucije z žalnim trakom tudi rezultat predpostavke, da je revolucija nekaj, kar je mogoče videti, pa čeprav le v obliki izdanega upanja, čeprav le kot nejasno, skoraj popolnoma izbrisano sled, če je torej ta predpostavka nekakšna spontana ideologija leve misli, ali ne bi mogel biti prvi korak k preboju te ideološke države v tem, da si z vso resnostjo zastavimo naslednje enostavno vprašanje: *kako je pravzaprav revolucijo sploh mogoče videti?* Natančneje povedano, kako jo je mogoče videti *kot revolucijo*, torej kot moment radikalne prekinitve, ki v prisotnem evocira brezno odsotnosti, kot radikalno kontingentno politično akcijo, ki transformira polje možnega, vidnega tako, da v njem uveljavi to, kar je njegovo nemožno, nepredstavljivo, nevidno? V svojem prispevku za številko revije *lignes*, posvečeno »*Želji revolucije*«, navaja Catherine Malabou tudi misel

⁵ Cf. J. Lacan, *Televizija*, prevod A. Zupančič, *Problemi-Eseji*, XXXI, 3, Ljubljana 1993, str. 60: »Bolj ko smo svetniki, bolj nam je do smeha, to je moje načelo, celo izhod iz kapitalističnega diskurza – kar pa ne bo noben napredek, če se zgodi le za nekatere«. Za problematiko lacanovskega oziroma psihoanalitskega zarisa izhoda iz kapitalizma cf. Jelica Šumič, »Drugost v politiki, drugost v psihoanalizi: isto v drugosti«, *Filozofski vestnik*, XXV, 3, Ljubljana 2005, str. 23-38.

⁶ Čeprav s tem presegamo okvir te razprave, se lahko na kratko spomnimo na politično prakso dela socialnih in političnih gibanj v Vzhodni Evropi ob koncu osemdesetih let. In sicer na prakso tistega dela gibanj, ki jih v njihovem boju proti realnemu socializmu ni vodila regulativna ideja restavracije parlamentarne demokracije in nacionalne države. Pač pa so proti obstoječemu socializmu nastopala na osnovi enostavne predpostavke, da gre za sistem, ki ga je treba radikalno, teoretično in praktično kritizirati. Delovala so na osnovi univerzalistične maksime delovanja, ki jo lahko imenujemo tudi *Marxov kategorični imperativ*, da je namreč potrebno preobrniti [umwerfen] »vse odnose, v katerih je človek ponižano, zasluženo, zapuščeno in zavrženo bitje«; cf. K. Marx, *H kritiki Heglove pravne filozofije: Uvod*, prev. M. Dekleva-Modic, v: MEID I, CZ, Ljubljana 1969, str. 201. Izstopa iz socializma niso razumela kot vstop v kapitalizem, ampak kot eno od fragmentarnih zmag v procesu politike emancipacije. Lahko bi rekli tudi: kot ustvarjanje pogoja možnosti za to, da postane t. i. »izhod iz kapitalizma« drugo ime za politiko emancipacije, za nenehno ponovitev akta prekinitve z razmerami nesvobode in neenakosti človeških bitij.

Guya Deborda, da je »[...] veliki stil obdobja še vedno v tem, kar usmerja *evidentna in skrita* nujnost revolucije«. ⁷ Mislim, da se lahko strinjamo z njenim mnenjem, da je revolucionarnost Debordovega razmišljanja v tem, da je v njem revolucija določena z zvezo vidnega in nevidnega, navzočnosti in ločitve. A tudi če pristanemo na opredelitev revolucije kot zveze evidentnega in skritega, s tem še vedno nismo odgovorili na vprašanje, kako je ne le mogoče, da se to, kar je skrito, nepredstavljivo pojavi v predstavi, da odsotnost vznikne sredi prisotnosti, ampak da to pojavitev nevidnega tudi vidimo, in sicer natančno kot pojavitev nevidnega?

Na to vprašanje ne morem dati celovitega odgovora, v nadaljevanju bom poskušal razviti samo nekaj nastavkov, ki bi jih moral tak odgovor vsebovati. Vrnimo se najprej k vprašanju o možnosti revolucije v sodobni konjunkturi globalizacije. Verjetno lahko brez večjih težav sprejememo posplošeno ugotovitev, da bo, ne glede na zdajšnjo prevlado urejenega univerzuma neoliberalnega kapitalizma ali pa ravno zaradi te prevlade, tudi v prihodnosti gotovo prihajalo do revolucij. Revolucije v pomenu nepredvidljivih, bolj ali manj nasilnih prevratov družbenega reda ali forme politične ureditve, revolucije v vseh tistih različnih oblikah, ki smo jih že lahko spoznali, »nacionalne«, »anti-birokratske«, »spolne«, »verske«, »konzervativne« revolucije, revolucije v drugih, še neznanih pomenih in oblikah, vse te revolucije so v prihodnosti ne le možne, ampak skorajda neizogibne.

Vendar pri vprašanju o možnosti revolucije v razmerah globalizacije ne gre za spraševanje o verjetnosti prihodnjih dogodkov vstaje ali upora, izbruhov bolj ali manj artikuliranega in organiziranega nezadovoljstva množic. Pač pa gre za vprašanje, *ali bo v vseh teh revolucijah à venir tudi kaj revolucije?* Vprašanje ni novo, sodi v kontekst Francoske revolucije. A morda prav izkušnja s spodletelimi socialističnimi revolucijami aktualizira za nas vprašanje, ki ga je Robespierre v govoru z dne 4. novembra 1792 naslovil na žirondince: »Državljeni, ali bi želeli revolucijo brez revolucije?«. ⁸

Ni razloga, da tudi danes tega vprašanja ne bi vzeli resno. Sam se bom pri tem omejil le na eno od njegovih razsežnosti: iz Robespierrovega vprašanja dovolj jasno izhaja, da je z revolucijo, natančneje, z njeno perspektivo *revolucije z revolucijo*, torej s perspektivo res *revolucionarne* revolucije, povezana želja, želja tistih, ki jim gre za revolucijo. Zanimala

⁷ Ch. Malabou, »Atteinte...sans le savoir«, v: »*Désir de révolution*«, *op. cit.*, str. 124–129; kurziva R. Riha.

⁸ Bralca napotujemo na besedilo E. Balibarja, od katerega prevzemamo robespierrovski motiv »revolucije z revolucijo«, cf. E. Balibar, »Sed intelligere«, v: »*Désir de révolution*«, *op. cit.*, str. 11–15.

me bo torej zveza med *željo* in *revolucijo*. Robespierrov govor je politično dejanje, zato bi bilo narobe, če bi v pojmu želje, s katerim operira, videli ime bodisi za moment individualno-psiholoških pričakovanj, upanj, strahovanj in emocij, ki spremljajo revolucijo, bodisi za razsežnost revolucionarnega ideološkega imaginarija. Željo, za katero tu gre, moramo po mojem mnenju razumeti kot moment, ki je kar najbolj neposredno povezan z revolucionarno politiko. Želja, ki jo evocira Robespierrovo vprašanje, je neločljiva od revolucije in je kot njen *konstitutivni del* strogo politična kategorija. Želeti revolucijo z revolucijo ne pomeni drugega kakor želeti revolucijo, katere sestavni del je želja. In sicer *želja revolucije*: to pa je želja kot moment, ki daje, na eni strani, revoluciji njen *resnično revolucionarni značaj*, pri čemer na drugi strani velja, da je prava le tista želja, ki jo kot željo določa in poganja sama revolucija, želja, v kateri je na delu *revolucija v samem zelenju*.

Ni torej revolucije brez želje in ni želje brez revolucije – vendar tu ne smemo spregledati bistvenega: da namreč med obema deloma izjave ni recipročnosti. Obe izjavi se med seboj povezujeta le *pod pogojem želje*. Drugače povedano, želja revolucije, želja, ki jo poganja revolucija in ki sama omogoča revolucijo z revolucijo, se pojavi le, kolikor je zaželjena. Srečanje želje z njo samo je trenutek revolucije v sami želji, ta revolucija pa se politično manifestira tako, da tisti, ki jih je revolucija zagrabila, udejanjajo revolucijo z revolucijo. Skratka, tu postavljam, da lahko Robespierrovo zahtevo, da je treba želeti *revolucijo z revolucijo*, beremo tudi kot zahtevo, da je treba *želeti samo željo*. Vprašanje: ali želite revolucijo brez resnične revolucije? lahko razumemo tudi kot vprašanje: ali želite željo brez prave želje? Ali tudi, če nekoliko poenostavim, kot vprašanje: ali res hočete to, kar želite? Ali kot človeška bitja željo, ki vas žene kot revolucionarje, ali to, kar hočete kot revolucionarni subjekti, ali torej svoje revolucionarno hotenje tudi želite?

Kaj torej dobimo, če vzamemo, kot to predlagam, Robespierrovo povezovanje revolucije z željo resno? Mislim, da je ključna implikacija tega povezovanja v tem, da pri vprašanju revolucije in revolucionarne želje ne gre toliko za to, *kaj* želimo. Za revolucijo in željo revolucije gre v resnici šele takrat, ko se z vso resnostjo zastavlja vprašanje, *kako* želimo. Odločilno, revolucionarno odločilno vprašanje se glasi: ali *svojo željo tudi želimo*? Šele to vprašanje nas pelje k resnični revoluciji, k revoluciji z revolucijo. Robespierrovo vprašanje ne dovoljuje nobenega dvoma glede tega, kdo je pravi revolucionar. To ni preprosto tisti, ki misli in govori, pa čeprav še tako goreče, da želi revolucijo. Prav tak revolucionar je vedno sumljiv: njegova želja je psihološka, ne pa strogo revolucionarna kategorija. Kar

pomeni: danes želi revolucijo, jutri bo enako goreče želel nekaj drugega, npr. mesto in položaj v državnem aparatu. Pravi revolucionar je samo tisti, ki želi svojo željo revolucije. Takega je težje spraviti z revolucionarne poti. Skratka, želja revolucije sama za revolucijo ne zadošča, pač pa jo mora tisti, ki deluje za stvar revolucije, tudi še želeli.

Iz Robespierrove teme revolucije z revolucijo izpeljujem torej trditev, da sodi k pojmovnemu aparatu revolucionarne politike tudi pojem želje, da politike emancipacije kot revolucionarne politike prekinitve z dano situacijo ni mogoče misliti brez pojma želje. Na tem mestu je treba seveda povedati, da teoretskega ogrodja za svoje razumevanje želje ne prevzemam od Robespiera. Želja, ki jo ima tu v mislih, je določilo človeka kot govorečega bitja, in pojem te želje je razvila Lacanova psihoanaliza. Želja pri Lacanu ne pripada registru humanega, če smem tako reči, registru antropologije v najširšem smislu, v katerega sodi vse tisto, od razuma do hotenj, interesov in občutij, kar človek kot kultivirano naravno bitje potrebuje za to, da ohrani pri življenju samega sebe in svoj rod in pri tem še doseže največjo možno mero srečnosti. Vsa ta antropološka vsebina lahko namreč začne zares človeško delovati šele na neki ne-človeški ravni, takrat, ko je *subjektivirana*, ko jo na vselej specifičen način oblikuje in usmerja delovanje človeka kot *subjekta želje*.

Prav zaradi radikalno ne-humanističnega značaja želje lahko Lacan tudi vzporeja željo in moralni zakon in zapiše, da je »moralni zakon«, ki se vzpostavlja z žrtvovanjem vse vsebine ljubega Jaza, »želja v čistem stanju«.⁹ In tako kot moralni zakon suspendira vse, kar sodi na raven izkustvenega hotenja in delovanja individua, tako tudi želja metonimično drsi od objekta od objekta, a je ne more noben zadovoljiti, pač pa jih želja vse enako izničuje. A to, da je želja na tak način vedno želja ničesar, ne preprečuje, da ne bi vendarle imela svojega objekta-razloga: to, kar jo poganja, je Nič, a Nič kot Nekaj, realno želje. V nekem prvem času je želja pri tem organizirana kot obramba pred tem, kar sama proizvaja kot svoj realni razlog, organizirana je kot beg pred tistim realnim, ki je predpostavka in presežni produkt njenega delovanja. In analitično izkustvo uči, da je šele v nekem drugem času, takrat, ko se nekdo odloči za drugačen dostop do svoje želje, takrat, ko tudi hoče to, kar želi, beg želje pred tem, kar sama proizvaja kot svoje gonilo lahko ustavljen, želja pa se lahko sooči s svojim realnim razlogom, ne da bi v tem soočenju ugasnila. Dostop želje do njenega realnega lahko, zavedajoč se poenostavitve, opi-

⁹ J. Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, prev. R. Močnik, Z. Skušek, S. Žižek, Analecta 1996, str. 258.

šem takole: kot govoreča bitja smo sicer vedno že subjekti želje, a zares se *subjektiviramo* šele takrat, ko tudi *hočemo to, kar želimo*. Ko torej hočemo realno svoje želje. Antropološka vsebina je subjektivirana takrat, ko je človeško bitje, ki mu daje življenje njegova želja, s svojo željo tudi usklajeno, ko najde dostop do nje in njenega razloga.

Kar bi želel tu poudariti, je naslednje: operacija subjektivacije oziroma hotenja svoje želje je operacija, v kateri je na vselej specifičen način *ponavzočeno*, se pravi *narejeno vidno*, ali tudi, pripeljano do pojavitve realno želje. Subjektivacija je operacija, v kateri je treba narediti vidno natančno to, kar ni in ne bo nikoli mogoče videti, pokazati je treba to, kar ni in ne bo nikoli navzoče v neki pozitivni, predikativno določljivi podobi. In šele s to operacijo ponavzočenja realnega želje se pojavi tudi subjekt želje. O operaciji subjektivacije lahko torej govorimo, kolikor je njen zadnji rezultat v tem, da vidimo, kako se pojavi subjekt želje, natančneje, kako se človeško bitje pojavi kot subjekt.

Svojo obravnavo želje revolucije lahko zdaj povzamem takole: Robespierre postavlja, da je revolucionarna politika povezana z željo, interpretacija želje v okviru Lacanove konceptualizacije pa omogoča, da mislimo obstoj revolucionarne politike emancipacije, ki ni ne pozitivna državna politika, ne negativna politika t. i. civilne družbe, ampak je politika prekinitve z dano situacijo in novega začetka, politika izumljanja novih načinov bivanja. Lahko bi rekel tudi, da povezava Robespierra in Lacana omogoča, da mislimo politiko kot eno od tistih področij človeškega delovanja, kjer se človeško bitje lahko subjektivira.¹⁰ Če zdaj upoštevam zgornjo opredelitev procesa subjektivacije kot procesa, v katerem na specifičen način postane vidno realno želje, razpolagamo tudi že z nekim prvim odgovorom na izhodiščno vprašanje, kako je mogoče revolucijo, in sicer prav kot revolucijo, sploh videti. Odgovor se glasi: revolucijo lahko vidimo tako, da takrat, ko gledamo, tudi *želimo videti*. Da smo v tem, kar gledamo, udeleženi z našo *željo videti*. Revolucija in njena želja se pojavlja procesu subjektivacije, ki ni drugega kot *želja videti*. Robespierrovo vprašanje bi lahko zato za tiste, ki danes ne vidijo več možnosti revolucije, preformulirali takole: *Državljeni, ali želite videti revolucijo brez želje videti?*

Želja videti se v svoji elementarni obliki manifestira kot želja videti *nekaj* tam, kjer ni, vsaj ne na prvi pogled, videti *nič*, vsaj ne nič posebne-

¹⁰ Podrobno razdelano teorijo politike kot forme subjektivacije bo bralec našel v delu J. Rancièrja *Nerazumevanje*, prevod J. Šumič-Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2005.

ga. Je želja videti *Nič kot Nekaj*. Kar je tudi temeljno določilo revolucionarne politike emancipacije, tiste politike ki vidi *nekaj*, se pravi možnost radikalnega predrugačenja dane situacije, tam, kjer situacija vse dotlej ni dovoljevala videti nič, natančneje povedano, nič razen danih možnosti same situacije. A revolucionarna politika vsebuje željo videti v dveh med seboj neločljivo povezanih pomenih: prvič, je želja videti na mestu dane situacije možnost novega stanja situacije, in drugič, je želja ohraniti v tem novem stanju situacije vidno to, kar ni in ne bo nikoli mogoče videti, ponavzočiti v pojavitvi novega tudi nekaj, kar ni in ne bo nikoli pozitivno navzoče. Resnična revolucija, revolucija z revolucija, je revolucija, ki jo vidimo v navedenih dveh pomenih. Na ta način pa jo vidimo zato, ker *želimo videti*. Zato, ker je v njej v obliki *želje videti* na delu proces subjektivacije: proces, v katerem svojo željo, željo revolucije, tudi hočemo. Proces, v katerem na vselej specifičen način omogočimo pojavitev njenega realnega razloga – revolucije.

Videti revolucijo, ali tudi, videti revolucijo z revolucijo pomeni toliko kot videti politiko kot proces politične subjektivacije, to pa zopet pomeni: videti, kako se na področju politike, kjer običajno ni videti drugega kot agente in aparate države, pojavi *subjekt*. Edino v svoji revolucionarni obliki je politika torej akt politične subjektivacije, edino v tej obliki se človeško bitje na področju politike lahko pojavi kot subjekt. A da bi razumeli politično pojavitev subjekta, je treba, kar bo naloga drugega dela tega prispevka, proces subjektivacije razložiti nekoliko podrobneje. Pri poskusu te razlage si bom pomagal z Malevičevo sliko »Črni kvadrat na beli podlagi«. Slika me tu zanima zato, ker se na njej vidi subjekt, in sicer subjekt, ki ustreza revolucionarni politiki emancipacije. Gre torej za subjekt, ki se pojavi kot produkt naše želje videti, drugače povedano, za subjekt, ki *je* subjektivacija, če uporabim Badioujevo formulo iz *Svetega Pavla*.¹¹

II.

Do trditve, da se na Malevičevi sliki »Črni kvadrat na beli podlagi« vidi subjekt nas peljeta dva koraka. Prvi je, če smem tako reči, zgolj teo-

¹¹ A. Badiou, *Sveti Pavel. Utemeljitev univerzalnosti*, prevedla A. Zupančič, Analecta, Ljubljana 1998, str. 85. S tu predlagano interpretacijo Črnega kvadrata skušam hkрати korigirati svojo preveč »teoreticistično« razlago Malevičevega platna v članku »Scene Dvojega I. Črni kvadrat na beli podlagi«, *Filozofski vestnik*, XXI, 3, Ljubljana 2001

retski, je bolj ali manj logična dedukcija. Drugi ni možen, če v njem nismo kot gledalci udeleženi sami. Izhodišče obeh pa je teza, ki jo razvil G. Wajcman v svoji knjigi *L'objet du siècle*,¹² da je namreč to, kar je naslikano na platnu sam Nič. Teza ne trdi, da ni na platnu ničesar naslikanega, ali pa, da je tema platna nič, vrzel nezapolnjive odsotnosti. Pač pa je Črni kvadrat platno, na katerem je naslikana sama odsotnost, na katerem je materialno navzoč Nič sam.¹³

Bleščecho in podrobno argumentacijo, s katero Wajcman utemeljuje svojo tezo, bom tu zaradi prostorskih razlogov zreduciral na njeno grobo osnovno teoretsko ogrodje. S pomočjo naslova »Črni kvadrat na beli podlagi«, ki nam pove, da je to, kar vidimo, belo ozadje, pred katerim je črn kvadrat, lahko sliko v bistvu zreduciramo na neko temeljno opozicijo: na opozicijo kvadrat/ozadje, ali pa spredaj/zadaj, zgoraj/spodaj, znamenje/površina, označevalec/mesto njegovega vpisa. Če mislimo te opozicije v okviru označevalne logike, moramo seveda tudi upoštevati, da teorem diferencialnosti zahteva, da je označevalec, še preden je v razmerju z drugim označevalcem, že v razmerju s samim seboj, natančneje povedano, s praznim mestom lasne odsotnosti, krajem svojega vpisa. Da bi lahko bil, zahteva označevalec kraj, kamor se lahko vpiše. Ko pa je označevalec vpisan, ko torej je, kraj vpisa izgine. Razmerje med označevalcem in njegovim krajem je v resnici nemožno razmerje. Ni enega brez drugega, ni označevalca brez kraja njegovega vpisa. A oba hkrati tudi nista možna.¹⁴ Glede na lahko aksiom označevalne logike zapišem tudi takole: Eno se vselej cepi na Dvoje. Temu aksiomu je treba seveda dodati še to, kar je rezultat Lacanove razdelave označevalne logike: manko, ki je konstitutivni del označevalca, je kraj samega subjekta. Dvoje, na katero se cepi Eno, je vselej že subjektivirano Dvoje.

Temeljni dosežek Malevičevega platna je prav v tem, da na njem elementa, ki nikoli nista možna hkrati, označevalec in prazno mesto njegovega vpisa, vseeno lahko vidimo hkrati. Ko zagledamo belo površino s črnim madežem v sredini na Malevičevi sliki kot »Črni kvadrat na beli podlagi«, vidimo naenkrat to, kar je *izza* znamenja-črnega madeža, vidimo torej kraj njegovega vpisa. A dosežek Malevičevega platna ni v tem, da na nek čudežen način vidimo *izza* črnega kvadrata, pa čeprav ni »tam

¹² G. Wajcman, *L'objet du siècle*, Verdier, Pariz 1998.

¹³ Maleviču gre za to, zapiše Wajcman v članku »Umetnost, psihoanaliza, 20. stol.«, v katerem lahko bralec najde osnovna stališča njegovega dela *L'objet du siècle*, da bi naredil sliko odsotnosti objekta, proizvedel objekt, ki bi poprisotil samo odsotnost objekta; cf. *Problemi* 3/4, 2001, str. 68; prevedla A. Zupančič.

¹⁴ Cf. J.-A. Miller, »Matrice«, *Ornicar?* 4, Pariz 1975.

zadaj« v resnici nič, čeprav slika ne skuša zbujati nobene perspektivne iluzije in je pred našimi očmi zgolj čista površina. Prav narobe, dosežek slike je v tem, da vidimo kraj vpisa izza črnega kvadrata natanko zato, ker dejansko, »objektivno« ne vidimo nič drugega kot površino, ker kraj vpisa znamenja-črnega madeža *ni drugega nič kot nič*. Zadaj, za črnim madežem ni drugega nič kot nič – in ta nič, nič kot tak nam kaže Malevičeva slika spredaj, v podobi črnega kvadrata. Slika nas uči osnove materializma. Uči nas, kdaj lahko vidimo nič kot tak – vidimo ga takrat, ko vidimo, *da ni izza površine nič drugega kakor površina sama*. V tem natančnem smislu lahko rečemo, da takrat, ko zagledamo belo površino s črnim madežem v sredini v podobi »Črnega kvadrata na beli podlagi«, vidimo *Nič kot Nekaj*.

Označevalna logika nas torej pelje k temu, da vidimo v črnem kvadratu naslikan sam Nič. S tem pa se začne na sliki tudi že pojavljati figura subjekta. In sicer prav v črnem kvadratu, tej materializaciji Niča. Kakor hitro vidimo, da ni v znamenju-črnem madežu drugega nič kot prazno mesto njegovega vpisa, vidimo namreč v skladu z logiko označevalca v črnem kvadratu tudi subjekt. Malevičevo platno bi lahko zato poimenovali tudi: »Črni kvadrat na beli podlagi ali Subjekt se vidi«. Gre za subjekt, ki se pojavlja na mestu naslikanega Niča, za subjekt, pri katerem je vsa njegova bit locirana v neki točki, ki ni drugega kot materializacija Niča. Subjekt, ki ustreza tudi, kot sem zapisal, revolucionarni politiki emancipacije, je subjekt, katerega biti-tu je vsebovano v nekem netransparentnem, brezpomenskem madežu, v nekem kosu smisla brez pomena, kakršen je v našem primeru madež črnega kvadrata na Malevičevi sliki.

Vendar pa se pri prvem koraku dokazovanja trditve, da se na Malevičevi sliki vidi subjekt ne moremo ustaviti. Ne zato, ker bi bil odgovor »v črnem kvadratu vidimo v resnici subjekt« nerazumljiv ali celo nesmiseln. Brez večjih težav bi namreč bilo mogoče stavek »subjekt je črni kvadrat« argumentirati takole: v brezpomenskem madežu črnega kvadrata je fiksirano tisto konstitutivno neujemanje med subjektom in vsemi njegovimi možnimi pojavnimi oblikami, ki je sama bit subjekta. Nezadostnost orisanega prvega koraka je drugje. V tem, da je figura subjekta, do katere smo tu prišli, *čista logična dedukcija*. Izjavo »subjekt je črni kvadrat« nam namreč z logično nujnostjo vsiljuje sama označevalna logika, ki je bila okvir našega prvega koraka. Logično gledano pa je subjekt *nerazločljivo eno* s črnim kvadratom, neposredno je madež črnega kvadrata – posledica tega pa je, da na Malevičevi sliki, v nasprotju z zgornjo trditvijo, ravno ni videti subjekta.

Eno je torej logično deducirati figuro subjekta na Malevičevi sliki. Nekaj popolnoma drugega je, da kot gledalec vidim na Malevičevi sliki subjekt *kot* črni kvadrat. Da mi črni, kvadratasti madež govori: to, kar tu vidiš, ta črni, kvadratasti madež, to si ti, *ti, gledalec, kot subjekt*. Skratka, nekaj drugega je moj *subjektivirani* pogled. To pa je pogled, s katerim vidim v črnem kvadratu sebe, gledalca – vendar ne kot gledalca, ampak *kot subjekt*. V čem je jedro tega drugega koraka, kako se lahko na sliki vidim kot subjekt, in sicer zato, ker vidim na sliki subjekt kot črni kvadrat?

S tem vprašanjem sem se v resnici vrnil k želji videti. Odgovor na zgornje vprašanje se namreč, tako kot odgovor na vprašanje revolucije glasi: na Malevičevi sliki se v črnem kvadratu vidi subjekt pod pogojem, da gledalec *želi videti*. Seveda to ne pomeni, da vidi gledalec na platnu v podobi črnega kvadrata subjekt zato, ker ga pač vanj s svojo željo projicira. Želja videti ni nekaj subjektivno psihološkega, ni del gledalčevega imaginarija. Čeprav je res, da zahteva gledalca – nekoga, kogarkoli, ki ne le gleda, ampak tudi *želi videti*. Obstajajo tisti, ki ima oči zato, kot pravi Sv. pismo, da ne bi videli.¹⁵ Gledalec, ki želi videti, pa ima oči zato, da bi z njimi tudi videl. Ne zadovolji se preprosto s tem, da kar gleda in strmi, se pravi, da vidi tisto, kar mu daje videti situacija. Pač pa želi videti tudi tisto, kar mu situacija strukturno nujno »skriva«. Želi videti to, kar je za situacijo samo njeno nemožno in kar evocira njeno radikalno kontingentnost. To pa je natančno želja videti v njenem osrčju. Tista želja videti, ki jo situacijska mreža »objektivnih možnosti« skuša spregledati in potlačiti.

A želja videti tudi ni čisto logični, strukturni moment. Čeprav je res, če se vrnemo k Maleviču, da označevalna logika slike željo že implicira, da črni madež tu pred nami čutno nazorno kaže, da vsako znamenje, če navedem Wajcmana, samo s tem, da se materialno, vidno pojavi v polju vidnega, skriva to, kar je za njim.¹⁶ In da s tem skrivanjem »povzročča«, izziva gledalčev pogled, njegov »hočem videti«. Vsako znamenje je v toliko potencialno že želja videti. Toda, da bi znamenje-črni madež zares deloval kot želja videti, za to je potreben še dodaten pogoj. Ta dodaten pogoj pa je, še enkrat, gledalec, ki ne le gleda, ampak tudi *želi videti*. Nekdo, ki znamenje preprosto želi videti kot znamenje – se pravi kot *željo videti*. Skratka, nekdo, ki svojo željo, željo videti, tudi želi.

Želja videti je gledalec, ki stopi *v sliko*. V sliko vstopi z aktom, s ka-

¹⁵ Cf. Sv. pismo, Pavlovo pismo Rimljanom 11, 8.

¹⁶ »Oko vstopi v sistem s tem, česar ne vidi, s tem, kar mu je skrito«. G. Wajcman, *L'objet du siècle*, str. 109.

terim odloči, da se na sliki vidi subjekt *kot* črni kvadrat. Edino zaradi tega akta se na sliki sploh pojavi subjekt. A *na sliki* gledalec ni navzoč kot gledalec, ampak kot subjekt. Kaj torej povzroči gledalčev akt odločitve? Povzroči dvoje: da se črni kvadratasti madež aktivira kot želja videti, in da v tej želji gledalec izgine *kot gledalec*. Znova se pojavi v črnem kvadratu, a tokrat v podobi subjekta. In sicer kot subjekt, ki ni drugega kot želja videti. Le da gre za željo videti, ki je kot želja tudi aktivirana. Skratka, ko vidim sebe, gledalca, v črnem kvadratu kot subjekt, sem nekdo, ki se vzpostavlja kot subjekt želje tako, da svojo željo tudi želi.¹⁷

Drugi korak, ki je potreben, da se na Malevičevi sliki res vidi subjekt, korak, s katerim kot gledalec stopa v sliko, je *proces subjektivacije*. Gre za proces, v katerem postane empirični gledalec sestavni del subjekta, nečesa, kar ga od znotraj presega. In gre za proces, v katerem se subjekt sploh šele konstituira. To hkratnost skušam tu izraziti z zgoraj zapisano sposojeno formulacijo »subjekt *je* subjektivacija«. Rezultat prvega koraka je bila ugotovitev, da je subjekt, logično vzeto, nerazločljivo zlepljen z madežem črnega kvadrata. In da se prav zaradi tega subjekt v resnici ne vidi. Formulaciji subjekt *je* subjektivacija, sklepnemu delu drugega koraka, lahko zdaj dam naslednji pomen: subjekt, ki je proces subjektivacije, je subjekt, za katerega ne velja izjava »subjekt se vidi«, pač pa izjava »vidim, kako se pojavim v subjektu, ki se vidi«. Prav proces subjektivacije poskrbi za to, da je subjekt mogoče videti v modusu »vidim, kako se pojavim kot sestavni del subjekta, ki se vidi«. In edino kolikor se na tak način vidi, subjekt je.¹⁸

Subjektivacija oziroma vstop gledalca v sliko ni, to je za mojo razlago bistveno, *interpretacija slike, ampak je akt*. Ko kot gledalec vstopam v sliko v resnici izstopam iz slikovne realnosti v realnost samo. Moja izjava, da se na sliki vidi subjekt kot črni kvadrat, je akt, s katerim postavljam, da lahko tudi sam bivam kot subjekt. Da lahko torej organiziram svoje bivanje okoli nečesa, kar ni v dani situaciji pravzaprav nič, nič več kot nekakšen brezpomenski črni madež, toda nič, ki sem ga zmožen preoblikovati v nekaj, kar načeloma ne velja za nikogar, če ne velja za vse. Bistvo procesa

¹⁷ Lahko bi rekel tudi, da sreča želja videti, ki je na gledalčevi strani, v črnem kvadratu svoj realni vzrok, in da se gledalec, ko se v črnem kvadratu sooči z realnim svoje želje, konstituira kot subjekt.

¹⁸ Izjava, da se na Malevičevem platnu vidi subjekt, zahteva naslednje pojasnilo: ni gledalec tisti, ki vidi subjekt – pač pa gledalec vidi, kako se subjekta sestavlja, in to zato, ker vidi subjekt kot črn kvadrat, ker torej vzpostavlja med subjektom samim in njegovim »biti-tu« neko minimalno distanco. Še manj je subjekt sam tisti, ki se vidi kot subjekt – pač pa se subjekt vidi, ko gledalec vidi, kako se na področju politike sestavlja in pojavlja subjekt.

subjektivacije je torej v tem, da se z njim vzpostavi minimalna distanca med subjektom in realnim črnega madeža, v katerega je umeščeno tisto malo njegove biti. Ta distanca, vsebovana v tem, da vidim na Malevičevi sliki subjekt *kot* črni kvadrat, je minimalna, nična praznina same razločitve med subjektom in točko, v kateri je njegovo »biti-tu«. A čeprav je nična, je ta distanca hkrati absolutni pogoj za to, da se na zgoraj opisani način v polju vidnega pojavi subjekt. Minimalna distanca je akt gledalca, s katerim je črni madež na sliki suspendiran, *aufgehoben* kot nesmiseln madež in s katerim je sam gledalec vedno znova afirmiran kot sestavni del subjekta.

Ob zaključku tega dela prispevka se lahko na kratko navežem še na neko drugo in nič manj slavno Malevičevo sliko, in sicer na njegov »Beli kvadrat na beli podlagi« (1918).¹⁹ Tudi za to sliko lahko po mojem mnenju rečemo, da je na njej naslikan sam Nič: na njej ni naslikano nič razen beline. In ta »nič razen beline« nam daje slika videti s pomočjo minimalne razlike med belo podlago in geometrijskim likom belega kvadrata na njej. Torej z minimalno razliko med belino in belino. Prav ta minimalna razlika je vaba za naše oči, lovi naš pogled in povzroča našo željo videti.

Ali lahko torej tudi za to sliko rečem, da se na njej vidi subjekt? Subjekt, ki je subjektivacija? Moj odgovor je dvojen: da in ne. Odgovor »da« pomeni, da lahko na podlagi slike res postavim izjavo: Beli kvadrat na beli podlagi ali Subjekt se vidi. Gre za subjekt–željo videti, ki jo, kot sem že zapisal, povzroča minimalna razlika med belim in belim na sliki. Z odgovorom »ne« pa imam v mislih naslednje: specifičnost »Črnega kvadrata na beli podlagi« je po mojem v tem, da lahko zanjo rečem, da na mestu te minimalne razlike izumi neko vsebino. Bistveno je tu, da gre za vsebino, ki lahko postane *vidna za vse*. Pri »Belem kvadratu na beli podlagi« pa srečamo le minimalno razliko, ne da bi na njenem mestu vzniknila neka nova vsebina. Drugače povedano, minimalna razlika je vsebina, ki ravno ni vidna za vse. Obstajati mora nekdo, ki pove, da se tu, v tej minimalni razliki lahko vidi subjekt. Vendar gre pri tem za ne-subjektivirani pogled, za pogled Drugega, ki nikoli ne more postati tisti vselej moj pogled, v katerem lahko vidim, kako izginjam kot Jaz, kot sestvo in postajam gradivo subjekta.

¹⁹ Gre za platno, s katerim A. Badiou v svojem *20. stoletju* ponazarja strast realnega, cf. A. Badiou, *20. stoletje*, prevedla A. Žerjav, Analecta 2005, str. 76 sl.

III.

V zaključnem delu bom skušal razviti tezo, da je ena od oblik, v kateri se danes na področju politike lahko pojavlja operacija želiti svojo željo, ali tudi, operacija subjektivacije, *akt afirmativnega odpora*. Afirmativni odpor razumem tu na zelo splošni ravni kot politično dejanje, ki skuša kot del situacijskega skupka različnih možnosti uveljaviti tudi to, kar situacija izključuje kot nekaj zanjo nemožnega. Kot izhodišče za podrobnejšo razlago odpora kot akta politične subjektivacije bom tu vzel hibridno tvorbo, ki jo dobimo, če na znano Mao-ce-tungovo maksimo »vedno smo upravičeni, da se upiramo«, cepimo zastavitev Kantove morale univerzalnega. Če damo torej maksimi »vedno smo upravičeni, da se upiramo« obliko nekakšnega šibkega kategoričnega imperativa politike emancipacije.²⁰

Pri Maovi maksimi me bo zanimalo naslednje vprašanje: ali je mogoče vselej *partikularna, lokalna* dejanja odpora in upiranja vsem tistim institucijam in mehanizmom, ki jih individui ali kolektivi izkušajo kot opresijo, neposredno *univerzalizirati*? In sicer, če lahko tako rečem, *resnično univerzalizirati*? Tako torej, da bi bil odpor *več* kot samo zakonita, v pravnem sistemu regulirana *splošna individualna in kolektivna pravica*? Da bi bil odpor prav kot ekscesivno, čezmerno dejanje, ki ga ni mogoče integrirati v sistem in ne meri le na popravo krivic in poravnavo, *brezpogojna, univerzalna pravica* sveta, v katerem živimo? Da bi bil kot točka na sistem ireduktibilne singularnosti neposredno tudi že nekaj univerzalnega? Maksima »vedno smo upravičeni, da se upiramo« bi v tem primeru pomenila: *vsakdo ima v vsakem trenutku nevprašljivo pravico, da se upira vsemu*, zaradi česar se mu svet kaže kot svet zatiranja. In sicer zato, ker »gonilo«, ker razlog njegovega odpora v zadnji instanci ni drugega kakor odpor sam.

Razumimo maksimo pravilno: maksima nikakor ne postavlja, da se lahko vsakdo z vsemi sredstvi upira vsemu, kar v danem trenutku po njegovem mnenju pač tako ali drugače ovira njegovo »identiteto«. Maksima ne vodi k izenačevanju in upravičevanju vseh oblik odpora, tudi

²⁰ Branje Maove maksime kot brezpogojnega praktičnega zakona predlaga Guy Lardreau v svoji knjigi *La vérité*, Verdier, Pariz 1993, str. 248. Lardreau hkrati opozarja, da je pogoj za takšno branje, da maksimi odvzamemo zaključek. V integralni obliki se namreč maksima glasi: »vedno smo upravičeni, da se upiramo reakcionarjem«. O šibkem kategoričnem imperativu govorim tu zato, ker pač ne izpolnjuje tistih pogojev čistosti, očiščenosti od vse empirične vsebine, ki jih zahteva Kantov moralni zakon.

tistih najbolj barbarskih. Zakaj ne? Zato, ker je njeno pravilo *brezpogojnost* pravice do odpora, *odpor kot akt brezpogojnega*. Brezpogojnost odpora pa pomeni, da odpora ne *določa* in *odloča* njegova vsebina, specifični pogoji situacije in konkretne zahteve kolektivov v borbi. Čeprav so seveda specifični situacijski pogoji vedno povod za odpor in se zahteve kolektivov v borbi vselej nanašajo na specifično situacijo. To, za kar gre v aktu afirmativnega odpora ravno ni njegova *vsebina*, upiranje takšni ali drugačni obliki diskriminacije, segregacije ali opresije, ki naj uveljavi ali ohrani takšno ali drugačno identiteto. Pač pa pri brezpogojnosti odpora šteje zgolj sama *forma* odpora. Ta forma deluje kot, povedano s Kantom, *vobče zakonodajalna forma političnega delovanja*. In s pomočjo te forme se maksima političnega delovanja »vedno smo upravičeni, da se upiramo« preoblikuje, kot sem zapisal zgoraj, v nekakšen šibak kategoričen imperativ politike emancipacije. Razumemo ga lahko takole: borba proti vsem tistim razmeram, v katerih je človek »ponižano, podjarmljeno, zapuščeno, zaničevanja vredno bitje«, ima univerzalno razsežnost, je torej resnično *politično dejanje* le takrat, kadar jo *hkrati* podpira tudi brezpogojnost samega odpora. Univerzalizirati dejanje partikularnega odpora bi v tem smislu pomenilo: kolektive v borbi, lahko jim rečemo tudi multitudine, subjektivira, spreminja v *politične subjekte* tisto dejanje odpora, ki ga *določa* dana situacija, *naddoloča* pa to, da je njegov nosilec v svojem delovanju zainteresiran za odpor kot samosmoter, za odpor, če uporabimo Kantov izraz iz *Kritike razsodne moči*, kot »smotrnost brez smotra«. Ali tudi, za odpor kot revolucionarni akt radikalne prekinitve obstoječe situacije.

A zakaj lahko rečemo, da je akt afirmativnega odpora dejanje politične subjektivacije? Vprašajmo se najprej, kakšna podoba subjekta ustreza aktu afirmativnega odpora. Če izhajamo iz tega, da ima ta akt univerzalnoveljavno formo kategoričnega imperativa politike emancipacije, potem moramo seveda postaviti, da je subjekt afirmativnega odpora ves navzoč v točki brezsmotrne smotrnosti odpora. Vso bit, ki jo premore, ima subjekt brezpogojnega odpora v proizvodnji odsotnosti, v afirmaciji tega, kar je za dano situacijo kot skupek različnih možnosti njeno nemožno, realno. Subjekt afirmativnega odpora *tako rekoč* ni drugega kakor želja brezsmotrne smotrnosti odpora, je *tako rekoč* strast realnega *in actu*. Ko tu poudarjam ta *tako rekoč*, želim povedati naslednje: ker so v točki brezsmotrne smotrnosti odpora suspendirani vsi partikularni smotri delovanja, lahko za njo rečemo le, da sama na sebi pravzaprav ni kaj več od tistega črnega brezpomenskega madeža, ki ga vidimo na Malevičevi sliki. To pa tudi pomeni, da je subjekt, ki bi bil neposredno spojen z željo in njenim realnim razlogom, strogo vzeto nekaj nemožnega. Drugače povedano,

v njegovi prazni, brezpomenski biti ga ni mogoče kar že neposredno videti. Da bi ta želja brezpogojnega odpora lahko dejansko obstajala *kot* subjekt, da bi torej subjekt res bil tu, je potrebno še, če se navežem na prvi del tega prispevka, da kolektivi v borbi tudi *želijo videti*. Z drugimi besedami, potreben je še akt politične subjektivacije. Šele želja videti je strast realnega *in actu*, in le zaradi nje lahko politični subjekt sploh obstaja, se pravi se vidno pojavi.

Kolektive v borbi ne subjektivira že sama forma brezpogojnega odpora, pač pa se pojavijo v obliki političnega subjekta šele takrat, ko uspešno povežejo na eni strani akt brezpogojnega odpora, na drugi pa konkretne zahteve konkretnih emancipacijskih bojev, ki merijo na spremembo vseh tistih konkretnih razmer, v katerih je človek žrtev, ponižano in spoštovanja ne vredno bitje. V tej povezavi je na delu želja videti in v njej se udejanja ključna funkcija procesa politične subjektivacije. To pa je, če še enkrat ponovim, vzpostavitev minimalne distance med subjektom afirmativnega odpora in črnim brezpomenskim madežem njegovega realnega razloga, točko brezsmotrne smotrnosti odpora, v kateri ima subjekt vso svojo bit. Gre za tisto minimalno distanco, ki je pogoj za to, da se lahko v polju vidnega na vselej specifičen način pojavi realno želje, s tem pa tudi njen subjekt.

Delovanje kolektivov v borbi afirmira brezsmotrnost smotrnost odpora tako, da ji daje obliko konkretnih zahtev in projektov političnega boja. Če še enkrat ponovim, bistvena je tu hkratnost akta brezpogojnega odpora in njegovih pojavnih oblik. To hkratnost lahko mislimo na naslednji način: empiričnemu kolektivu v borbi dajejo njegovo začasno, vselej negotovo identiteto zahteve, za katero se bori. Toda vselej odprto, prekarno, v sebi raznotero identiteto kolektiva zares subjektivira šele to, da postavlja svojo eksistenco v odvisnost od brezpredikativne Istosti brezpogojnega odpora. Od tiste realne točke, ki je kraj družbene razveze in radikalne odpovedi Drugemu.

Brepogojni odpor kot kategorični imperativ politike emancipacije tudi zahteva, da noben od konkretnih emancipatoričnih bojev ni zastavljen in udejanjen kot dokončna politična rešitev. Politika emancipacija je nenehna invencija novih vsebinskih zahtev, njihovo povezovanje z drugimi zahtevami, njihova aplikacija na nova področja: noben njenih konkretnih bojev in zahtev ni kaj več in kaj drugega kot materija, v kateri lahko postane za trenutek viden primer brezpogojnega odpora. Drugače povedano, želja brezsmotrne smotrnosti odpora, strast realnega, ki oživlja politiko emancipacije, je strast površine – manifestira se kot zmožnost kolektivov v borbi, da od situacije do situacije, od ene konkretne zahteve

do druge konkretne zahteve v vseh njih ohranja realno prekinitve. Strast realnega se manifestira kot želja videti, akt afirmativnega odpora prekinja situacijo, vedno znova skuša prodreti za površino – toda ne zato, da bi se, končno osvobojeno od zaslepljujočega površinskega ovoja podob prikazalo realno samo. Pač pa zato, ker se nikoli ni mogoče odtegniti imaginarnemu površine in prodreti »za« njo, k realnemu. Natančneje povedano, to je možno samo pod pogojem, da vemo, da ni izza površine nikoli nič drugega kakor površina sama. Realno je lahko tam, kjer je, za površino imaginarnega samo toliko časa, dokler bomo v našem prodoru izza površine zopet zagledali le novo površino. Kolektivi v borbi lahko vidijo, kako se na področju politike vzpostavlja nekaj novega, in sicer politični subjekt, želja brezpogojnega odpora, samo toliko časa, dokler so sposobni svojim konkretnim bojem dajati vedno nove konkretne oblike.

Na podlagi tega, kar sem skušal tu povedati, je morda vsaj nekoliko postalo jasno, zakaj je tako težko videti revolucijo. Ne le zato, ker je ni mogoče videti, ne de bi bili v tem, kar vidimo, sami udeleženi z našo željo. Ampak predvsem zato, ker se v tem, kar vidimo, ko zagledamo revolucionarno politiko, odpira brezno raz-veze družbe, radikalne odpovedi Drugemu, ker se naša lastna identiteta v njej kaže kot nekaj, kar vztraja kot brezpredikativna Istost nenehnega predrugačenja lastne drugačnosti, kot to, kar je neizrekljivo, nevidno, nereprezentabilno. Kar pa je, ker in kadar to od nas zahteva politika emancipacije kot dejanje afirmativnega odpora, ravno treba izreči, pokazati, prezentirati, in sicer tako, da je vidno za vse.

Končal bom z vprašanjem, ali nas ne pelje prav razumevanje revolucije kot ključnega pogoj možnosti za to, da deluje politike kot področje, kjer se človeška bitja lahko subjektivirajo, tudi k temu da opustimo nenehno iskanje »izhoda« iz kapitalizma? Nekoliko drugače povedano, ali ne bi bilo politično produktivnejše, če bi v globaliziranem kapitalističnem univerzumu brez zunanosti in izjeme vprašanje »izhoda« postavili najprej kot vprašanje o možnosti, da v zid globalizirane kapitalistične realnosti izsekamo odprtine? Ne zato, da bi videli ven, v svet srečnosti in svobode. Ampak zato, da bi sploh lahko videli. Kaj vidimo in kaj naredimo, pa je potem naša stvar, stvar naše želje videti.