

DEMOKRATIČNA INVENCija KOT MESIJANSKI DOGODEK

KATJA KOLŠEK

V pričujočem besedilu bomo prikazali mesto srečanja Lefortove demokratične invencije in mesijanskega dogodka v interpretaciji Giorgia Agambena. Pri tem nas bo vodilo dvoje. Sledeč Agambenovemu naporu iskanja emancipatorične plati sodobne biopolitike, bomo pokazali, da je že sam vznik moderne demokratične družbe po Claudu Lefortu vrh ter hkrati razrešitev strukturne zagate Agambenove biopolitike. V nadaljevanju bomo izpostavili dvojni razcep, način nastanka tako Lefortove demokratične družbe kot Agambenovega ljudstva-ostanka ter iskali skupne lastnosti njunih form subjektivnosti.

Bistvena lastnost mutacije družbenega, ki se po Lefortu ireverzibilno zgodi s francosko revolucijo – namreč dezinkorporacija družbenega na ozadju kristološke interpretacije Kristusa kot Boga-Človeka, ki se preneša na monarha v *Ancien Régimu* – botruje nastanku družbe kot subjekta dvojnega razcepa. Do podobne strukture dvakrat razcepljenega subjekta po drugačni poti pride tudi Agamben skozi interpretacijo ljudstva-ostanka mesijanskega dogodka. Analizirali bomo Lefortovo konstitucijo demokratične družbe, kot se kaže predvsem z vidika koncepta »mesa« (*chair*) družbenega, pri Agambenu pa subjekt lastne desubjektivacije. Na kratko, poskušali bomo argumentirati, zakaj je Agambenova »politika, ki prihaja«, pravzaprav že tu, in sicer v potencialu, ki ga nosi Lefortovo branje dogodka demokracije.

Osrednja točka Lefortovih politično-filozofskih analiz je, če uporabimo Tocquevillov izraz, »demokratična revolucija«, tj. sprememba družbenega, ki se zgodi s prehodom iz *Ancien Régima* v demokracijo. Le-ta določa tudi njegovo nadaljnje raziskovanje tenke meje, ki ločuje demo-

kracijo od totalitarnega režima. Lahko bi rekli, da se obe osi njegove raziskave vrtita okrog vprašanja, kaj daje integriteto družbi, ko je kralju odsekana glava. Po Lefortu namreč »francoska revolucija, že dolgo podtalna, eksplodira, ko je uničeno kraljevo telo, ko političnemu telesu pade glava, in ko se hkrati razkroji telesnost družbenega«.¹

Preobrazba simbolnega reda, ki nastopi z demokracijo oziroma dejstvo, da se mesto oblasti izprazni, na čemer Lefort ves čas vztraja,² se zgodi na ozadju teološkopolitičnega modela, ki ga je podrobno obravnaval Ernst H. Kantorowicz v delu *Kraljevi dve telesu. Študija o srednjeveški politični teologiji*. Po tem modelu je bil kralj analogno s Kristusom vladar svojega teritorija in hkrati zastopnik Boga.³ Kantorowiczeva analiza predstavlja genealogijo spoja duhovne in svetne oblasti, združene v eni osebi, in je prikaz zgodovine simbolnih premestitev sprege religioznega in političnega (pozneje pravnega). Začenja se z obravnavo *Rex imago christi*⁴ in končuje z opisom dvojnosti kraljevega telesa, saj kralj poseduje tako naravno kot politično telo. To najbolj slikovito prikazujejo pogrebni obredi francoskih kraljev v srednjem veku, ko so naravno kraljevo telo po smrti skrivali in razkazovali njegovo posmrtno podobo (voščeno lutko).⁵

¹ C. Lefort, »L'image du corps et le totalitarisme«, v: *L'invention démocratique*, Fayard, Pariz 1994, str. 172.

² »Utelešena v kralju, je oblast dajala družbi telo. Prikrita, vendar učinkovita vednost o tem dejstvu, o tem, kar je bila *eno za drugega*, je obstajala v vsem prostoru družbenega. V ozadju tega modela izstopi revolucionarna in nezaslišana poteza demokracije. Mesto oblasti postane *prazno mesto*.« Cf. C. Lefort, *Vprašanje demokracije v: Prigode demokracije. Izbrani spisi Clauda Leforta*, Liberalna akademija, Ljubljana 1999, str. 23.

³ *Ibid.*, str. 22.

⁴ V 11. stoletju je Neznani Norman predstavil kristocentrično teorijo kraljevskosti, ki sicer ni bila zelo razširjena, vendar dobro približa izhodišče poznejših prepletov polja religioznega in pravnega: »Kralj je popolna posebitev Kristusa na zemlji. Ker je kraljev božanski model hkrati Bog in človek, mora kraljevski *christomimētēs* ustrezati tej podvojitvi; in ker je božanski model hkrati Kralj in Duhovnik, se morata kraljevskost in duhovniškost Kristusa kazati tudi v njegovih vikarjih, to je v Kralju in Škofu, ki sta hkrati *personae mixtae* (duhovna in svetna) in *personae geminate* (človeška po naravi in božanska po milosti).« H. E. Kantorowicz, *Kraljevi dve telesu: študija o srednjeveški politični teologiji*, Temeljna dela, Ljubljana 1997, str. 68.

⁵ Cf. *Kraljevi dve telesu*, str. 403-419. Strnjen opis Kantorowiczovega projekta poda J. Rogozinski: »Kantorowicz je pokazal, preko katerih simbolnih preoblikovanj je teološki pojem 'mističnega Telesa', ki je prvotno označeval »realno prisotnost« Kristusa v hostiji, prišel do tega, da je označeval celotno Cerkev, ki je bila predstavljena skladno s Pavlovo formulo kot edinstveno Telo, 'katerega glava je Kristus', preden je bil 'laiciziran' in, z aplikacijo dogme o dveh Kristusovih naravah na osebo monarha, prenešen na politično telo kraljestva.« Cf. J. Rogozinski, »Kot besedičenja pijanca...!: meso zgodovine in politično telo«, v: *Problemi*, XXXIV, 1995/6, str. 99.

Po Agambenu, ki se tu sklicuje na Bodina, naj bi Kantorowiczewa analiza teh obredov dokazovala predvsem absolutno in večno naravo kraljeve oblasti (*le roi ne meurt jamais*), kjer kraljevska *dignitas* preživi fizično telo njenega nosilca.⁶ Lefort, nanašajoč se na Kantorowiczewo razpravo trdi, da je družba *Ancien Régime* našla svojo reprezentacijo enotnega telesa prav v figuri kraljevega telesa, s katerim se je identificirala tako, da se je spojila tako z njim kot z njegovo glavo. Po Lefortu je nenavadno to, »da je dolgo po tem, ko so se izbrisale sledi liturgičnega kraljestva, kralj ohranil moč v svojem telesu utelesiti skupnost kraljestva, takrat že posvečenega, politično skupnost, nacionalno skupnost, mistično telo.«⁷ Naroče pa demokratična invencija prelamlja s to logiko, saj se »demokratična družba se vzpostavi kot družba brez telesa, kot družba, ki onemogoči reprezentacijo organske totalitete. *Vendar ne zato, ker je brez enotnosti, brez definirane identitete*« [podčrtuje KK]; ravno nasprotno: izginotje naravne določenosti, nekdanj pripete na osebo kralja in na obstoj plemstva, je omogočilo vznik družbe kot povsem družbene, tako da ljudstvo, narod, Država nastopijo kot univerzalne entitete in je vsak posameznik, vsaka skupina v enakem razmerju do njih. Toda niti Država, niti ljudstvo, niti narod ne nastopajo kot substancialna enotnost.«⁸

Kljub temu, da Lefort zanika obstoj sprege religiozno-političnega v moderni demokraciji,⁹ se na tem mestu sprašujemo, ali sama Lefortova zastavitev demokratične družbe brez temeljev gotovosti, ki se konstituira z inavguralno razcepitvijo, ki družbo sploh omogoči, in ki s permanentno notranjo delitvijo ustvarja meso (*chair*) družbenega, vendarle ne priča o nujnosti učinkovanja religiozno-političnega, ki družbo ohranja v razmerju do nekega »zunaj« zgolj kot točke *x*? Navzlic temu, da razcep med oblastjo in družbo implicira, da ne obstaja neki zunaj, ki bi pripadal Bogu, državi ali sveti zemlji, ne neki znotraj, ki bi pripadal družbeni substanci, Lefort zapiše: »[o]blast napotuje na neki *zunaj* [podčrtuje KK], glede na katerega se družba opredeljuje. Ne glede na obliko, oblast vedno napotuje na isto uganko, namreč na uganko zunanje-notranje artikulacije, razcepa, ki vzpostavlja skupni prostor oziroma preloma, ki je hkrati vzpostavitev razmerja, gibanja povnanjenja družbenega, ki ga spremlja gibanje njegovega ponotranjenja.«¹⁰ Lefortov »zunaj« bi bilo vendarle

⁶ G. Agamben, *Homo sacer. Suverena oblast in golo življenje*, Študentska založba, Ljubljana 2003, str. 103.

⁷ C. Lefort, »L'image du corps et le totalitarisme«, str. 171.

⁸ C. Lefort, »Vprašanje demokracije«, str. 24.

⁹ Cf. »Trajnost teološko političnega?«, str. 123-177.

¹⁰ *Ibid.*, str. 139.

moč brati kot sled sprege religiozno-političnega, ki vztraja naprej tudi v moderni demokratični družbi, in je kljub ločitvi cerkve od države vitalnega pomena za njen obstoj, saj je ravno ta točka vpisa v »isti milje«, v »isti prostor« točka transcendence, ki preprečuje potop družbe v samoimanenco in hkrati s tem ohranja možnost njene samorefleksije. Po tem, ko nas Lefort opozori, da mesta, ki smo ga opredelili kot »zunaj«, ne gre projicirati v dejanskost, če ne želimo izgubiti njegovega pomena za družbo, zapiše: »In res, dejstvo, da je ta prostor organiziran kot isti prostor, in to kljub njegovim različnim razdelitvam (oziroma, prav zaradi njih), kot isti v vseh svojih različnih razsežnostih, implicira sklicevanje na mesto, od koder ga je mogoče videti, brati, imenovati. Pokaže se, da je ta simbolni tečaj oblast, in to še preden jo začnemo preučevati v luči njenih različnih empiričnih določitev. Oblast izpostavi zunanost družbe glede na samo sebe in ji hkrati s tem zagotavlja kvazirefleksijo o sami sebi.«¹¹

Prazno mesto oblasti, ki je sam razmik med simbolnim in realnim,¹² se v moderni demokratični družbi ohranja le na ekranu odsotnosti kraljevega telesa. Ta prikrita transcendenca pa se vselej lahko vidno substancializira v ljudstvu-Enem (*peuple-un*) totalitarnega režima, kjer obe kraljevi telesi sovpadeta v naravnem telesu Egokrata.¹³ Na samem robu med dezinkorporacijo in reinkorporacijo družbenega se izvajajo tudi govori revolucionarjev francoske revolucije, ki jih Lefort analizira v članku »Revolucijski teror«.¹⁴ Prazno mesto oblasti ima za posledico, da se družba ne more reprezentirati kot skupnost ali »z drugimi besedami, to je tudi razlog, zakaj ni materializacije Drugega – ki bi omogočala oblasti, da prevzame funkcijo posrednika, ne glede na to, kako je ta Drugi opredeljen – niti materializacije Enega – ki bi omogočalo oblasti, da prevzame funkcijo uteleševalca.«¹⁵

Lefort pokaže, da je pogoj nastopa demokratične družbe ravno pretrganje samoumevnih povezovalnih vezi. Za obstoj demokratične družbe kot simbolne enotnosti, ki sliši na ime »demokratična invencija« in se mora zato vedno znova potrjevati skozi simbolni disenz (volitve, spor), z Lefortovega vidika ne moremo reči, da gre za razcep, za delitev v slabo neskončnost, pač pa za takojšnjo in neposredno hkratnost popolnega razcepa in družbenosti.¹⁶ Bistvo Lefortove demokratične invencije je

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Cf.* »Totalitarna logika«, str. 63-82.

¹⁴ *Ibid.*, str. 83-121.

¹⁵ *Ibid.*, str. 140.

¹⁶ Za samo simbolno razsežnost oblasti je bistvena refleksija razlike med simbol-

torej konstitutivni razcep, ki družbo z zarezo vanjo hkrati tudi omogoči: »Tako se oblasti ne da ločiti od dela delitve, s katerim se vzpostavi družba. Družba se zato lahko nanaša sama nase edino prek preizkušnje notranje delitve, ki ni delitev *de facto*, pač pa delitev, ki generira družbeno konstitucijo.«¹⁷ Ta hiat, čista simbolna gesta delitve, poteka na dveh oseh. Prvo opredeljuje stavek »delitev je v izvoru družbe«, kar pomeni, da gre za izvorno negativiteto, čisti antagonizem, ki ga je nemogoče izpeljati iz kakršnih koli realnih, empiričnih nasprotij. Gre za delitev kot »delitev med družbo in njo samo kot svoje drugo«. Gre za trenutek samopovnanjenja družbe. Pri tem je treba izpostaviti, da ta delitev ni deficit, ki bo izginil v stanju brezrazredne družbe (Marx), ampak je po Lefortu pogoj možnosti obstoja družbe.¹⁸

Druga os je notranja delitev družbe, ki je neizogibna za družbeno kohezivnost: »če razredni boj ločuje, obenem med stranke v sporu umešča neko skupno«. Skozi spor se ustvarja družbena vez.¹⁹ Paradokсно, notranji razcep, praznina ustvari družbo, ki vznikne vsled manka skupnega temelja. Družbeni protagonisti skozi nespravljiv spor generirajo družbo. Ni naključje, da je tovrstna struktura notranje delitve, razmerja med zunanostjo in notranostjo, prenos v polje političnega iz Merleau-Pontyjeve ontologije t. i. »mesa biti« (*chair*)²⁰: »Kadar, denimo, produkcijskim raz-

nim in realnim v samem simbolnem. To je tudi tista točka, ki omogoči, da se družba ne substancializira, a hkrati, da se ne razprši v negativnosti. Tako R. Riha, »Claude Lefort in politična filozofija«, v: *Filozofski vestnik*, 1/1990, str. 108: »Simbolno v svoji razliki do realnega ni nekaj poljubnega, pač pa je ravno neodpravljliva in ireduktilna razlika do realnega tisto, kar je v simbolnem, če smemo tako reči, najbolj realno, kraj, kjer se simbolno dotakne samega realnega [...] simbolno konstitucijo družbenega skozi njegovo in uprizarjanje sklene nek radikalno kontingenten moment, moment, ki mu formiranje družbenega, moč negativnega, ki izniči sleherno izvorno substancialno varnost, ne more do živega, saj je prav on tisti, ki zagotavlja neskončen tok družbenega formiranja.«

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ O. Marchart, »Division and Democracy: On Claude Lefort's Post-foundational Political Philosophy«, v: *Filozofski vestnik*, XXI, 2000/2, str. 53.

¹⁹ *Ibid.*, str. 57.

²⁰ Claude Lefort je bil Merleau-Pontyjeve učenec. Napisal je vrsto predgovorov in uvodov v njegova dela. Za podrobnejši uvod v Merleau-Pontyjevo ontologijo *Cf.* T. Hribar, »Fenomenologija telesnosti in/kot filozofija mesenosti«, spremna beseda k *Vidno in nevidno*, Phainomena, Ljubljana 2000, str. 149-150: »La chair, meso/telo ni snov, ni duh, ni substanca, marveč je kot tisto skupno vsega, kar je, *element*, »element biti«; element v pomenu, kakor so ga razvili predsokratiki, ko govorijo o vodi ali zemlji ali vetru ali ognju kot elementu, le da je meso element pred vsemi temi elementi. Je, kakor pravi Merleau-Ponty, »obča stvar« in kot tak tudi *la vision en général*, obča vidljivost, tisto, čemur pravi Husserl praprisotljivost: 'L'Urpraesentierbarkeit c'est la chair'«.

merjem in razrednemu boju pripišejo status dejanskosti, pozabljajo, da je *družben razcep* mogoče opredeliti – razen če ne zagovarjajo nesmiselnega stališča, za katerega je razcep razcep med družbami, ki so si tuje – edino v tisti meri, v kateri uteleša notranji razcep, to se pravi, kot razcep znotraj istega miljeja, znotraj istega »mesa« – če povzamemo Merleau-Pontyjev izraz – edino v tisti meri, v kateri sta njegova člena določena z razmerji, ki so tudi sama določena z njihovim vpisom v isti prostor in pričajo obenem o občji zavesti o tem vpisu.«²¹ Postavimo, da gre pri Lefortovem razcepu kot družbeni konstituciji za podobno strukturo kot pri Merleau-Pontyjevski vrzeli med mesom in telesom, za »meseno razliko« (*différence charnelle*) in za »hiazem«.²²

Jacob Rogozinski v razčlembi razmerja meso-telo (*Leib-Körper*) na podlagi Husserlove fenomenologije živega mesa Ega izpostavi, da doje-manje totalitete telesa nasploh temelji na neki izvorni spodletelosti doje-manja lastnega telesa, kjer »radikalna imanentnost mojega mesa le-temu 'predstavlja oviro v zaznavanju samega sebe', in tako ostaja 'reč, ki je na presenetljiv način nepopolno konstituirana'«. ²³ Znan je Husserlov primer dveh rok istega telesa, ki se dotikata, ko se »iz izkustva taktilnega hiazma, moje meso 'izvorno konstituira v dvojnem modusu', 'se obenem pojavlja kot meso in kot materialna reč': ko se moja roka dotakne moje druge roke, jo najprej zaznava kot neko reč; toda ta roka-reč *se* sama čuti dotaknjeno, 'postane meso', medtem ko se ji roka-meso, ki se je dotika, 'prav tako kaže kot reč'. 'Obenem' (*zugleich*) se vsaka izmed obeh prekrizanih rok zase in za drugo daje hkrati kot telesna reč in kot meso«. ²⁴ Takšno vnaprejšnje predpostavlanje telesnosti naj bi zrušila Merleau-Pontyjeva opazka v *Phénoménologie de la Perception*, kjer zapiše, da »desna roka, objekt, ni desna roka, ki se dotika: prva je splet kosti, mišic in mesa, ki je prežeto na določeni prostorski točki, druga kot izstrelek preči prostor,

²¹ C. Lefort, »Trajnost teološkopolitičnega?«, str. 129.

²² T. Hribar, *op. cit.*, str. 158: »Beseda 'hiazem' je sposojena iz literarne teorije, ponazarjajo ga primeri kot so: 'njegova pot je bila dolga, dih pa kratek', 'vložek je bil velik, dobitek pa majhen«. Kot zapiše T. Hribar; »sicer je beseda izpeljana iz grške črke X, najbolje pa jo upodablja klepsidra, peščena ura, ki jo, ko se izteče, lahko obrnemo, in ko začne pesek drseti skozi odprtino v sredini, ura znova steče...ne gre niti za običajno recipročnost niti običajno reverzibilnost... vzvratna obrnljivost... Na podlagi vzvratne obrnljivosti se potrjuje medtelesnost, katere podlaga je meso, ki omogoča, da se razdrobljene stvari kot dejstva razporejajo okoli 'nečesa'.

²³ J. Rogozinski, »Kot besedičenja pijanca...: meso zgodovine in politično telo«, str. 85.

²⁴ *Ibid.*, str. 86, 87.

da bi zunanji objekt razkrila na njegovem mestu.«²⁵ Merleau-Ponty v nasprotju s Husserlom trdi, da do prenosa iz mesa na telo nikoli zares ne pride, ampak gre pri tem za »uspeh v spodletelosti«. Obstaja le ta predzavestni in pred-individualni razcep, ki vztraja tako v odnosu individua do sveta kot v odnosu med posamezniki.²⁶ Po besedah J. Rogozinskega, se omenjeni »uspeh v spodletelosti« hiazma kaže kot nadloga, ki spremlja zgodovino nastajanja teles (tako individualnih kot kolektivnih ali skupnosti) – inkorporiranja tako, da neuspešno prvo inkorporiranje botruje zgodovini izmenjave dezinkorporacije (ki nikoli ne bo dokončna zaradi hipostaziranja telesa-mesa) in zato reinkorporacije. Zgodovina krhkega, razgradljivega telesa kot celote, razdeljive na dele, ki zakriva divje meso, proizvaja različne imaginarije, predvsem izključujočo vključitev »umazanega« preostanka (Tujca), ki omogoča konstitucijo celote tako na ravni posameznika kot skupnosti, hipostazo *corpus mysticum* dveh kraljevih teles, nastop Ljudstva, Naroda, dezinkorporacijo skupnosti, ki je nepreklicno zaznamovala moderno, in tudi totalitarne figure »Telesa-Enega«.²⁷ Očitek Rogozinskega moderni dekonstrukciji hipostaziranega telesa je, da ne gre dovolj daleč, ko družbo razgradi na posameznike, ne da bi videla možnost obstoja družbe kot an-arhično in pluralno meso: »Meso, ki se upira Enemu, ki je vselej že razdeljeno, ki ga polarizira Dvoje hiazma, ki pa še ne pozna nobene hierarhije, nobene nereverzibilne ločitve med delom, ki ukazuje, in drugim, ki uboga. Mesa, ki je gostoljubno do tujosti drugega pola, ki ga ne vrže nazaj v zavrženost ne-mesa, temveč ga po zaslugi hiazma pripozna za meso svojega mesa.«²⁸

Naše branje Merleau-Pontyjevega »neuspelega hiazma«, s čimer se približamo misli Rogozinskega, je, da se zgolj v vztrajanju na dokončni nemožnosti hiazma, v nemožnem pripoznanju drugega pola kot mesa, tako svojega notranjega kot mesa drugega, razkriva ves potencial tako njegovega »mesa biti« kot nekakšne »nemožne skupnosti« Lefortove demokratične invencije. Namreč, trdimo, da Lefortova izjava, da »demokracija oblikuje skupnost čisto nove vrste, ki se ne more zapreti v svoje meje, ampak se odpira obzorjem nepredstavljive človeškosti«,²⁹ ne govori o možnosti neskončnega povezovanja razklanih tečajev mesa, pač pa narobe: monade v demokraciji združuje edinole nemožna vez, ki tvori

²⁵ *Ibid.*, str. 88.

²⁶ T. Hribar, *op.cit.*, str. 161.

²⁷ *Ibid.*, str. 89-94.

²⁸ *Ibid.*, str. 109.

²⁹ C. Lefort, »Humanizem in antihumanizem«, v: *Prigode demokracije*, str. 201.

skupen medprostor – »vmesno telo«. ³⁰ To pomeni, da ne obstaja nikakršen notranji ali zunanji vzrok, ki bi nas zapiral v skupnost, ampak središčna praznina oblasti, ki je pravzaprav ta dvakrat neuspeli hiazem sam. Gre za čisto simbolno razločitev oblasti od družbe, za družbo Lacanovega rekla »ni Drugega (od) Drugega«, za prelom, zapreko znotraj samega Drugega, ki konstituira to družbo. Neuspelost izhodiščnega predindividualnega hiazma seveda lahko postane vidna samo vzvratno, v že vzpostavljeni družbi, ko z unarnim razcepom naenkrat vznikne družbeni hiazem v podobi »praznega mesta oblasti«.

Razcep med oblastjo in družbo kot žariščem (*foyer*) družbenega nastopi kot luknja v Drugem, ki demokratično skupnost, čisto potujeno v Drugem, dela »ne-vso«. Po drugi strani to ne pomeni, da gre za divje množstvo brez referenčne točke. ³¹ Prav s tega vidika je šele možno dojeti kohezivno moč mesa družbenega. Vezivo družbenega je v Lefortovem primeru prazno mesto oblasti, v kolikor gre pri tem za čisto performativno učinkovanje razcepa. Morda bi celo lahko rekli, da gre za družbo, ki jo ustvarja njen lastni razpust.

Lefortova delitvena gesta demokratične družbe, ki sredi svoje notranjosti ohranja nič drugega kot oblast kot praznino, pa na neki način razrešuje Agambenovo zagato golega življenja v obliki ujetnika pasti notranje zunanosti, s pomočjo katerega se oblast vzdržuje v razmerju zapuščenosti oziroma ne-razmerju. Ni naključje, da Agamben v enem svojih zadnjih del *Izjemno stanje. Homo sacer II/1*³² poglavje naslovljeno z *Gigantomahija okoli neke praznine* v celoti posveča prav problematiki čistega »zunaj« zakona. Celoten Agambenov opus namreč preči spraševanje o tem, kako se izviti primežu »zahodne« metafizike, ki je zanj tudi (bio)politika, kako misliti bivajoče zunaj Biti (*fuori di essere*) in življenje kot tako zunaj biopolitičnega stroja, ki živi od razmaka med *zoé* (živalsko življenje) in *bíos* (politično življenje). To seveda ne pomeni preproste vrnitve k *zoé* ali k *bíos*, saj se skozi zanko izključujoče vključitve vzajemno vzpostavljata, od moderne naprej pa celo tvorita nerazdružljivo nečloveško jedro biopolitike (ne človek ne žival, ne *zoé* ne *bíos*) in politike nasploh (»Musliman«). ³³

³⁰ *Ibid.*, »Vmesno telo«, str. 179-199. V tem eseju Lefort analizira pot vdora totalitarnega režima v posameznikovo notranjost.

³¹ Cf. R. Riha, »Claude Lefort in politična filozofija«, str. 105: »Oblast je v središču politične analize kot fenomen, v katerem se refleksija dotakne prve konstitutivne delitve družbenega prostora, kot ponavzočenje in hkrati tudi že specifična amortizacija razcepa, ki vzpostavlja družbeno.«

³² G. Agamben, *État d'exception. Homo sacer II/1*, Seuil, Pariz 2003.

³³ Topologija vključujoče izključitve suverene izjeme v razmerju do zakona je razdelana v delu *Homo sacer. Suverena oblast in golo življenje*, v prvem poglavju »Paradoks

Če parafraziramo, Agambenovo spraševanje stremi k temu, kako misliti ta čisti *hypokeimenon*, Bit, ne kot predpostavko, ampak kot čisto izpostavljenost, ne da bi ponovili metafizično operacijo, rekodirali samo to izpostavljenost in tako izgubili izpred oči današnjo čisto prezentifikacijo (*visage*)³⁴ samega »med« obema.

Agambenova razčlemba prikritega teoretskega disputa med Walterjem Benjaminom in Carlom Schmittom o problemu razmerja med zakonom in njegovo zunanostjo (nasiljem) v zgoraj navedenem poglavju, posredno osvetljuje njegovo lastno spraševanje o usodi zakona po dovrstitvi zgodovine, o *Odprtem (L'Aperto)* torej, ki je tudi naslov enega njegovih pomembnejših del. Obstoje tovrstnega »zunaj« (*Fuori*)³⁵ zakona ali »odprtega« v Agambenovem univerzumu implicira tudi način emancipacije golega življenja oziroma način, kako osvoboditi oblast in življenje od zakona, ki obstaja zgolj tako, da se skozi formo trajne samoukinitve nanaša na življenje in ga zaslužuje kot golo življenje. V tem poglavju vidi Agamben glavna Benjaminova (*H kritiki nasilja, O izvoru nemške baročne drame*) in Schmittova dela (*Politična teologija*) kot zaporedje izmenjav odgovorov na vzajemno problematiko *anomije* (izredno stanje, pravopostavljajoče in pravoohranjajoče nasilje). Medtem ko Schmitt stanje anomije vselej vrača pod okrilje prava in zakona (stanje izjeme, suveren kot kraj

suverenosti«: »Izjema, ki opredeljuje strukturo suverenosti, pa je še kompleksnejša. Kar je zunaj, se tu vključi ne samo preko prepovedi ali ponotranjenja, temveč z začasno razveljavitvijo ureditve, torej tako, da se odmakne od izjeme, jo zapusti. Ni izjema tista, ki se izmika pravilu, temveč je pravilo tisto, ki z začasno razveljavitvijo naredi prostor [*dà luogo*] za izjemo, in samo tako se vzpostavi kot pravilo in se ohranja v razmerju z izjemo.« Cf. G. Agamben, *Homo sacer. Suverena oblast in golo življenje*, Študentska založba, Ljubljana 2004 str. 28. Za primer tega, kako se v isto zanko tokrat antropološkega stroja ujame živalsko življenje cf. *L'Aperto. L'uomo e l'animale (Odprto. Človek in žival)*, Bollati Boringhieri, Torino 2002. Za primer prezentifikacije golega življenja na primeru »Muslimanov« v Auschwitzu prim.: *Kar ostaja od Auschwitzta. Arhiv in priča (Homo sacer III)*, Založba ZRC, Ljubljana 2005.

³⁴ *Visage* ali *Obraz* je naslov poglavja v Agambenovi knjigi *Sredstva brez ciljev. Zapiski o politiki. (Moyens sans fins. Notes sur la politique)*, Rivages, Pariz 1995.

³⁵ V knjigi *Skupnost, ki prihaja* v poglavju »Zunaj« Agamben opredeli »katerokoli singularnost«, ki deleži na ideji neke nedoločene in prazne celote svojih možnosti, ne v obliki meje, ki ne pozna zunanosti, temveč praga, torej, stične točke z nekim zunanjim prostorom, ki mora ostati prazen: »Katerikoli je v tem pomenu dogodek nekega zunaj.« Gre za izkustvo neke čiste zunanosti. Agamben navaja, da v mnogih jezikih beseda kot v italijanščini »fuori« pomeni »na vratih« (*fores* v latinskem jeziku pomeni vrata hiše, *thyrathen* v grškem pa dobesedno »na pragu«.) Tu zapiše: »Zunaj (*fuori*) ni neki drugi prostor, ki leži onkraj nekega določenega prostora, pač pa je prehod, zunanost, ki mu omogoča dostop, z eno besedo: njegovo obličje, njegov *eidós*.« Cf. G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, str. 55-56.

odločitve – *Entscheidung* in mejni pojem zakona – *Grenzbegriff*), si ga Benjamin prizadeva brezkompromisno iztrgati zakonu, četudi bi šlo zgolj še za spektralno delovanje zakona brez izvrševalne moči (*force-de-loi*) in utrditi prepričanje, da je čisto nasilje (*Reine Gewalt*) rezultat in čista manifestacija prekinitve razmerja med nasiljem in zakonom in ne povrnitev v naravno stanje pred zakonom. Agamben zapiše: »Vse se torej dogaja tako, kot da bi pravo in *logos* potrebovala nekakšno anomično (ali a-logično) cono začasne razveljavitve, da bi lahko postavila temelje za njuno navezavo na življenjski svet. Zdi se, kot da pravo ne more obstajati drugače, kot s polastitvijo anomalije, in kot da jezik ne more obstajati drugače, kot s polastitvijo ne-jezikovnega. V obeh primerih se zdi, da spor vodi k nekemu praznemu prostoru: na eni strani k anomaliji, pravnemu vakuumu, na drugi pa k čisti biti, prazni vseh določitev in realnih predikatov. Za pravo pomeni ta prazni prostor izjemno stanje kot konstitutivno razsežnost. Razmerje med normo in realnostjo implicira prekinitve norme, enako kot v ontologiji razmerje med govorico in svetom implicira prekinitve denotacije v formi jezika.«³⁶ Torej, če je Schmittovo izjemno stanje maska pod katero zakon še naprej deluje z določenim namenom, čeprav je razmerje med zakonom in realnostjo že pretrgano, skuša Benjamin doseči dejansko izjemno stanje, stanje onkraj zakona kot čisto posrednost, čisto »sredstvo brez cilja«.³⁷ Tu ne gre za stanje brezkončnega prehajanja ali dekonstrukcije zakona, pač pa povedano z Benjaminovimi besedami v eseju o Kafki: »da pravo – ki se ga ne izvaja, temveč proučuje – ni pravičnost, ampak zgolj vrata, ki vodijo k njej. Kar omogoči prehod k pravičnosti ni izničenje, temveč dezaktivacija ter *désœuvrement* (brezdelje) zakona-se pravi drugačna uporaba le-tega.«³⁸

O čem govori Agambenov »zunaj«? O tem, da ne gre čakati na dan pogreba zakona v službi suverenosti, saj zunaj pomeni biti na vratih, zato je ta dan vedno že tu. Ni potrebno čakati na Mesijo, saj je mesijanski dogodek že samo to pričakovanje. »Mesijansko kraljestvo ni ne prihodnost (milenij) ne preteklost (zlata doba): je *preostali čas*.«³⁹ Ko je enkrat znano, da je temeljni način delovanja zakona pravzaprav forma njegove samoukinitve, zakona ni več oziroma obstaja kot življenje ali kot »zunaj«.

³⁶ G. Agamben, *État d'exception*, str. 102. O tem, na kakšen način jezik ob nastanku na enak način kot zakon zgrabi zunanost ali kako določena entiteta za svojo afirmacijo potrebuje izključitev, negacijo, torej problem denegacije cf. E. Benveniste, *Problemi splošne lingvistike I*, ŠKUC, Ljubljana 1988.

³⁷ Naslov Agambenovega zgodnejšega dela *Sredstva brez ciljev. Zapiski o politiki*.

³⁸ G. Agamben, *État d'exception*, str. 108 in 109.

³⁹ G. Agamben, *Kar ostaja od Auschwitza*, str. 112.

Agambenov poskus izhoda iz današnjega prevladujočega delovanja oblasti se tako vrne nazaj v dogodek, rojstvo demokracije po Claudu Lefortu v Lacanovem pomenu stavka »zbudimo se zato, da sanjamo naprej« ali še drugače, ko stopimo ven, smo zakorakali v najbolj skrito notranjost.

V Lefortovem primeru se družba sicer formira na podlagi t. i. konstitutivne zunanosti⁴⁰, a kar je inkorporirano v notranjost, ni zunanost kot naravno stanje pred zakonom, živalsko življenje (*zoé*), pač pa oblast sama (simbolni razcep) kot prazno žarišče, ki, kolikor je ločena od zakona ter vednosti, s svojo praznino onemogoča, da bi se suverenost (zakon) neposredno polastila golega življenja. Bistveno je, da oblast demokratične invencije po Lefortu ni zavezana ne zakonu ne vednosti in ne državi (»pojav dezinkorporacije, ki smo ga že omenili, spremlja razveza med sfero oblasti, sfero zakona in sfero vednosti«).⁴¹ Akt demokratičnega razcepa kot notranja delitev družbe je hkrati razmik med oblastjo in družbo oziroma oblastjo ter vednostjo in zakonom. M. Gauchet poudarja, da demokratični družbeni razcep nima temeljev, utemeljen v samem sebi, pa implicira antagonizem med družbo in njo samo: »Družba je v svojem bistvu proti sami-sebi, ne vzpostavlja se drugače kot proti sami sebi, tako da se naredi Drugega same sebe.«⁴² Kot smo poskušali pokazati, je razcep med simbolnim in realnim znotraj simbolnega tisti, ki ohranja trajno vez s točko x, ki ni ne zunaj ne znotraj in ki vzdržuje razmik med zunanostjo in notranostjo. Ker je oblast ločena od zakona, vednosti, torej suverenosti, se ne izvaja na temelju golega življenja, pač pa med *zoé* in *bíos* zgradi nepremostljivo pregrado (prazno mesto oblasti). Lefort to razmerje poimenuje enigma razmerja med notranostjo in zunanostjo, saj oblast »napotuje na neki zunaj«, za katerega velja: »Previdni moramo biti, da ne nanašamo te zunanosti na realno; če bi to storili, to ne bi imelo več nobenega pomena za družbo. Bolj pravilno bi bilo reči, da oblast napotuje na neki *zunaj*, in da se določa v razmerju do tega zunaj. Kakršna koli bodi njena forma, se vedno naslavlja na isto enigmo: enigmo notranje-zunanje artikulacije, razcepitve, ki vzpostavlja skupni prostor, preloma, ki ustanavlja razmerja, gibanje povnanjenja družbenega, ki gre z roko v roki z njenim ponotranjenjem.«⁴³ Agambenova mesijanska politika kot kontra biopolitiki govori o formi oblasti in o življenju po koncu zakona,

⁴⁰ O. Marchart, *op. cit.*, str. 54.

⁴¹ C. Lefort, *op. cit.*, str. 23.

⁴² O. Marchart, *op. cit.*, str. 53.

⁴³ C. Lefort, *Democracy and political theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1988 v: O. Marchart, *op. cit.*, str.56.

kjer zakon ni izničen, ampak neuporaben kakor stara igrača. Lefortov odnos do zakona v njegovi zastavitvi demokratične invencije pa ne razkriva nič drugega kot to, da sta zakon in oblast (suverenost) ločena, in da je zakon le ena od reprezentacij praznega mesta oblasti⁴⁴, ki predstavlja tisti »zunaj«, ki z inavguralnim razcepom družbe dalje benjaminovsko prikazuje na razpuščeno vez med zakonom in nasiljem. To dokazuje tudi, da je Lefortov »zunaj« vselej prisotna nevarnost substancializacije družbe v ljudstvo-Eno, točke prehoda iz demokracije v totalitarizem.

V nadaljevanju nas bo zanimalo, kako Lefortova demokratična družba vselej že implicira politični subjekt, ki ustreza formi subjektivnosti – katerikoli singularnosti (*singularità qualunque*) »politike, ki prihaja«, ki jo Agamben išče po »koncu zgodovine« in »dovršitvi biopolitike«.

Če se osredotočimo na politično, je glavno Agambenovo zanimanje, kako preprečiti sodobno politično težnjo, da bi dokončno prešla biopolitični razcep med *zoé* in *bíos* in preprečila pogled na obličje, na čisto prezentifikacijo zgoraj opisane vezi med nasiljem (življenjem) in zakonom. Z ozirom na to se Agamben sprašuje, kakšen subjekt bi onemogočil suvereno resubjektivacijo golega življenja in se ohranil v čisti desubjektivacij – v formi paradoksnega subjekta kot subjekta lastne desubjektivacije. Agamben v političnem smislu vidi tak subjekt v ljudstvu-ostanku (*il resto*), trdnem, pa vendar deljivem preostanku cepitve/delitve biopolitičnega ali metafizičnega pogona, ki deluje ne kot substrat, ne odlagališče in ne kot usedlina na kateri, bi se lahko izgrajevala metafizična stavba. Kot primer podaja operacijo dvojne delitve ljudstva pri Sv. Pavlu v trenutku mesijanskega dogodka, ki po njegovem, med drugim, postavlja današnjo politično situacijo fantazme *eschatona*, konca časa, zgodovine, politike v novo luč.

V navezavi na Pavlova pisma sta filozofsko tradicijo od nekdanj zanimala mesijanski dogodek kot mišljenje notranjih aporij zakona in t. i. Pavlov univerzalizem.⁴⁵ Sv. Pavel naj bi spadal med Farizejce, ki so se držali ne le pisnega zakona Tore, pač pa tudi ustnega, ki je narekoval ščitenje zidu razlikovanja ali ograje okrog Tore. Mesijansko sporočilo naj bi nagovarjalo k rušenju prav tega razločevalnega zidu. Tako Agamben uvede podobo dvojne delitve ali delitve delitve, ki ponazarja mesijansko

⁴⁴ *Mise en scène, mise en forme* ter *mise en sens* so po Lefortu trije načini, ki ponavzročajo in reprezentirajo oblast, ki ne obstaja zunaj lastne reprezentacije.

⁴⁵ Za primerjavo cf. A. Badiou, *Sveti Pavel. Utemeljitev univerzalnosti*, Analecta, Ljubljana 1998.

ukinitev zakona. Agamben izpostavlja, da grška beseda *nomos* izhaja iz glagola *nemein*, ki pomeni deliti, razvrščati, in da je »zid ločitve«, ki ga odpravi mesija, pravzaprav zakon ločevanja obrezancev od neobrezanih, Judov od Grkov in tako človeštvo razdeli brez preostanka. V nasprotju s tem pa se, kot poudarja Agamben, znotraj te delitve pojavi še ena, dodatna delitev: »V odgovor na te delitve, je Pavel vpeljal neko dodatno delitev, ki z njimi ne sovpada, ni pa jim niti zunanja. Mesijansko reklo se izvaja skozi same delitve zakona in jim nalaga naknadno delitev. Gre za delitev na *sarx* in *pneuma*, na meso in duh.«⁴⁶ Tako ta delitev dodatno deli manifestne, torej Jude po mesu, in skrite, Jude po duhu, kar implicira (tega Pavel izrecno sicer ne izreče), da ta delitev velja tudi za ne-Jude. Prvotna delitev na Jude in ne-Jude v luči te dodatne delitve tako ni več ne jasna ne popolna, ker obstajajo Judje, ki niso Judje, in ne-Judje, ki niso ne-Judje. Pojavi se tretja kategorija ne-ne-Judje, skupina, ki izhaja iz delitve z obeh strani prve delitve: »Delitev na Jude in ne-Jude znotraj zakona in brez zakona poslej tako z ene kot z druge strani pušča ostanek, ki ga je nemogoče opredeliti kot judovskega ali ne-judovskega: gre za ne-ne-Juda, tistega, ki je v zakonu mesije.«⁴⁷ To pa ne pomeni »da predstavljajo ne-ne-Judje samo en del Judov ali ne-Judov. Prej kot to, predstavljajo tudi nemožnost, da bi Judje in *goyim* sovpadli med seboj in so kot neke vrste ostanek delitve med ljudstvom in njim samim.«⁴⁸ Agamben na tem mestu poudari odmik te Pavlove geste od sodobnega univerzalističnega humanizma, ki staplja vse razlike in riše poslednjo mejo, onkraj katere ni možno nikakršno razlikovanje več. Po Agambenu je z njegovim branjem Pavlove geste onemogočena izgradnja kakršnega koli novega temelja metafizične univerzalnosti. Obstaja le ostanek kot nemožnost Judov in Grkov, da bi sovpadli tako vsak s samim seboj kot med sabo. Ustvari se napetost med njimi in njimi samimi. Agambenova interpretacija Judov kot izbranega ljudstva se tako oddalji tako od interpretacije Judov kot številčnega preostanka, ki je preživel katastrofo kot od interpretacije, ki Izrael v celoti enači z izbranim ljudstvom: »V odločilnem trenutku, se izbrano ljudstvo – vsako ljudstvo – prikaže kot ostanek, kot ne-celo.«⁴⁹ Agambenova kategorija ne-ne Judov nam lahko v luči njegove sodobne politične filozofije služi kot univerzalni model prekinitve vseobsegajočega povzjetja golega življenja v suverenosti, *zoé* v *bíos*, kot dejanski, in

⁴⁶ Agamben, G.: *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, Rivages, Pariz 2002, str. 83.

⁴⁷ *Ibid.*, str. 86.

⁴⁸ *Ibid.*, str. 87.

⁴⁹ *Ibid.*, str. 92.

nič več biopolitično virtualni razcep znotraj demokratičnega Ljudstva in ljudstva, ki za vedno prepreči dialektično nadvlado prvega nad slednjim znotraj samega sebe. Natanko v smislu takšnega ostanka lahko beremo tudi Agambenov subjekt pričevanja – »Musliman«, ki je za nas tudi tisti, ki nepovratno ustavi metafizično hipostaziranje in biopolitični stroj, v kolikor je »Musliman« popolna manifestacija figure *homo sacerja* in tako tudi že »zunaj« te figure, ki je pravo utelešenje usodne povezave suverene oblasti in golega življenja. Kot zapiše Agamben v *Kar ostaja od Auschwitza*, je »Musliman« ostanek, ki za vedno ponavzoči parazitiranje zakona na življenju in »med« njima postavlja zapreko: »V konceptu ostanka aporija pričevanja sovpade s tisto mesijansko. Kolikor ostanek Izraela ni ne celo ljudstvo ne samo njegov delež, ampak pomeni natanko nemožnost, da bi celota in delež sovpadla sama s seboj in med sabo; in kolikor mesijanski čas ni ne zgodovinski čas ne večnost, marveč razmik, ki ju razločuje, tako tisto, kar ostaja od Auschwitza – pričevanja – niso ne mrtvi ne preživeli, ne potopljeni in ne rešeni, ampak tisto, kar ostaja *med* njimi.«⁵⁰ In nena zadnje, če privzamemo, da je Auschwitz hrbtna plat moderne z demokratično revolucijo vred, ali nas to ne vodi ponovno nazaj k misli o Lefortovi demokratični invenciji kot mesijanskemu dogodku.

Torej, ali gre tudi pri demokratični družbi za ljudstvo-ostanek? Prav družbena delitev je tista, ki po Lefortu onemogoči, da bi se demokracija prevesila v totalitarizem in, kadar je iz ekonomskih razlogov ali vojne »oblast videti resnično oslabljena, s tem ko nastopa kot nekaj partikularnega, v službi interesov in apetitov ambicioznih prostakov, ko se kaže v družbi, le-ta pa se zaradi tega kaže kot razdrobljena, takrat se razvije fantazma o ljudstvu enem, (*peuple-un*), iskanje substancialne identitete, družbenega telesa, zraščene s svojo glavo, utelešujočega oblast, državo, *brez delitev*.«⁵¹ Ali v Lefortovi demokratični družbi ne pride do podobne dvojne razcepljenosti, ki jo je pokazal Agamben? Prava podobnost z Agambenovo interpretacijo mesijanskega dogodka kot delitve samega zakona delitve izstopi šele, če upoštevamo razcepljenost mesa družbenega, pred-individualni notranji razcep kot notranji neuspeli hiazem tvorca demokratične družbe. Vendar pa ta proces delitve nastopi hkrati ob nastanku družbe in ne ob koncu kot je na splošno mišljeno za mesijanstvo. Če uvedemo primerjavo z mesijansko delitvijo delitve, je torej meso vselej že notranje razcepljeno na dva nepovezana tečaja, na »meso« (*chair*) in »duh« (*souffle*). V trenutku demokratičnega razcepa, ki konstituira druž-

⁵⁰ G. Agamben, *L'État d'exception*, str. 152 in 153. Podčrtuje KK.

⁵¹ C. Lefort, »Vprašanje demokracije«, str. 26. Podčrtuje KK.

bo in jo hkrati notranje razdeli, postane meso dvojno razcepljeno. Že razdeljene tečaje mesa tako preči dodatna delitev – hiazem demokratične družbe. Tako po drugi poti podobno pridemo do deljivega, a kompaktnega ostanka demokratične družbe: ljudstva-ostanka, za katerega enako velja, da ni deljiv v neskončnost, saj to neskončno delitev zaustavi praznina družbenega hiazma, prazno mesto oblasti, ki jo amortizira. Šele ta druga delitev, ki poteka v obratni smeri od mesijanske, omogoči kohezivno vez med razcepljenimi tečaji mesa, ki se s svojim notranjim razcepom tako umeščajo v simbolni razcep družbe. Ta omogoča, da so lahko udeleženi na Enem, ne da bi bili hkrati v celoti subsumirani pod njega: »Reči, da v družbi obstaja delitev je reči, da obstaja dimenzija celote, ki jo vpeljuje odsotnost«. ⁵² To dokazuje Lefortovo poudarjanje splošnih volitev. Ne zato, ker bi bilo pomembno, kdo bo zasedel mesto oblasti, saj vemo, da ostaja vedno prazno, ne glede na to, kdo ga zasede, pač pa so volitve, glede na to, da se ljudstvo »razkroji v element števila prav v trenutku, ko izpriča svojo suverenost«, ⁵³ dejansko *mise en scène* oblasti – Enega-praznine. Povezuje nas sam izvorni razcep med nami ter nami samimi. To je tudi edina vrsta »Enega«, ki podeljuje digniteto množtvu.

Agambenov in Lefortov politični »razcepljeni« subjekt imata po našem to skupno lastnost, da vsak na svoj način (dezinkorporacija/desubjektivacija) preprečujeta resubstancionalizacijo subjekta, ki bi pri prvem označeval ponovni zagon biopolitičnega stroja, pri drugem pa nastop totalitarizma. Pri Agambenu druga mesijanska delitev zaznamuje izstop iz zveze zakona in suverenosti in obstoj družbe v obliki ljudstva-ostanka, pri Lefortu pa nastanek družbe kot razcepljenega subjekta na neki način že predstavlja dvojno delitev. Nobenemu od obeh subjektov ne bi mogli pripisati oznake ljudstvo, nemara zgolj ljudstvo kot ostanek, kar pomeni ireduktibilno razcepljeno ljudstvo.

Po tej začetni vpeljavi množva kot ostanka lahko na hitro omenimo, da pri subjektu, ki smo ga tu opisovali – ljudstvo kot ostanek, ne gre za Eno množva, kot ga Paolo Virno pojasnjuje v *Slovnici množva*. ⁵⁴ Odmik se pokaže že v izhodišču, ko Virno postavi množstvo nasproti ljudstvu:

⁵² Gauchet, M., »L'expérience totalitaire et la pensée du politique«, v: *Ésprit*, Julij-avgust 3-28 v: O. Marchart, *op. cit.*, str. 80.

⁵³ C. Lefort, »Trajnost teološkopolitičnega?«, str. 146.

⁵⁴ P. Virno, *Slovnica množva. K analitiki oblik sodobnega življenja*, Krt, Ljubljana 2003.

»Ljudstvo je rezultat sredotežnega gibanja: od atomiziranih individuov do enotnosti 'političnega telesa', do suverenosti. Eno je skrajni izid tega sredotežnega gibanja. Mnoštvo pa je izid sredobežnega gibanja: od enega k mnogim.«⁵⁵ Taka postavitev Enega mnoštva predpostavlja produkcijo mnoštva, ki vodi v slabo neskončnost in prikazuje samo hrbtno plat ljudstva, ki je neskončno postajanje Enega iz mnoštva. Eno mnoštva, ki izhaja iz Agambenove in Lefortove zastavitve pa je v neskončnost deljivi, vendar trdni preostanek –hkratne in enkratne vzpostavitve tako Enega kot mnoštva skozi dvojno delitveno gesto. Gre za to, da mnoštvo kot Eno ne nastaja, pač pa da v ustreznih situacijah sredi mnoštva vznikne ljudstvo, ki pa ne preneha hkrati biti tudi mnoštvo. Hkratna vloga Enega in mnoštva pa je možna zgolj zato, ker dvojna delitev ljudstvu onemogoča, da sovpadе s samim seboj in hkrati predstavlja totaliteto in partikularnost. Za Agambena »ljudstvo ni ne celota ne del, ne večina ne manjšina, pač pa je tisto, kar ne more nikoli sovpasti s samim seboj, ne kot celota ne kot del – to, kar z vsako delitvijo vztraja v neskončnost in se nikoli ne pusti zvesti na nekakšno večino ali nekakšno manjšino«.⁵⁶ Za Leforta se demokratična družba vzpostavi z unarnim razcepom, ki bi, kot smo skušali pokazati, lahko poosebljala dvojno mesijansko delitev. Ta delitev je unarna, z njo pa se odpre podobna struktura mnoštva kot pri Agambenu, ki oblikuje odprto enotnost: »Ideje človečnosti v človeku kot tudi ideje človeškosti, ki zaobseže vse ljudi, nikakor ni moč opredeliti. Tisti, ki ju kritizirajo, imajo prav edinole v tem pogledu. Toda njihov realizem – njihovo pojmovanje »dejanskega človeka« – jim prikriva poseben značaj demokracije, ki slehernemu preprečuje, da bi istočasno lahko bil izključno domoljub, izključno državljan, izključno posameznik, tako da se kot hrbtna stran te nemožnosti pokaže človek.«⁵⁷

Z drugimi besedami, tako Lefortov kot Agambenov zastavek zaznamuje vprašanje razmerja med transcendenco in imanenco ali z Lefortovimi besedami: »vsak korak v smeri imanence [je] hkrati tudi korak v smeri transcendence«.⁵⁸ Zdi se, da se ga oba avtorja lotevata na podoben način, a nemara z nasprotnih strani. Lefort išče sledi odsekane kraljeve glave – sprego transcendence in imanence, brez katere ni mogoče misliti prostor demokratične družbe. Agamben na drugi strani razbira strdke v imanenci golega življenja, ki bi naznanjali *Odprto* – vpis transcendence (ljudstvo) v in »med« samo imanenco kot Ljudstvo-ostanek.

⁵⁵ *Ibid.*, str. 27.

⁵⁶ G. Agamben, *Le temps qui reste*, str. 95.

⁵⁷ C. Lefort, »Humanizem in antihumanizem«, str. 201.

⁵⁸ C. Lefort, »Trajnost teološkopolitičnega?«, str. 176.