

Jelica Šumič-Riha*

Komunizem med smrtjo in vstajanjem

Večna aktualnost komunizma

Ena od nepričakovanih posledic razkroja državnega socializma je bila na prvi pogled z ničemer, razen morda z golo nostalgijo izzvana želja vztrajati pri ideji ali zgolj imenu političnega projekta, katerega zlomu smo bili priče konec osemdesetih. Cela vrsta najbolj izvirnih in politično radikalnih sodobnih mislecev, ki jim ni manjkala lucidnost, ko je šlo za kritiko etatizacije »skupnosti enakih« v »dejansko obstoječem socializmu«, je po sesutju tega režima razglašala, da je čas za vrnitev h komunizmu vsaj v filozofiji, če že ne oziroma še ne v politični praksi. Kako je lahko komunizem še aktualen za mišljenje, potem ko se zdi, da je praktično, se pravi politično-zgodovinsko postal dokončno neaktualen? Ali je v tej nenadni strasti do komunizma kaj več od histerične želje, tipične za nespravljivo filozofijo, ki toliko bolj voljno podleže čaru nemogočega, kolikor bolj se sooča s svojo nemočjo spremeniti obstoječe? Ali pa bi lahko natančnejša analiza te fascinacije s komunizmom – ki je mobilizirala intelektualno energijo številnih, a po svojih teoretskih usmeritvah tako različnih, celo nezdržljivih mislecev: od Blanchota, Nancyja in Agambena prek Hardta in Negrija do Rancièra in Badiouja – omogočila izluščiti moment realnega v komunizmu, nečesa transtemporalnega, kar ostaja ireduktibilno na družbenozgodovinske koordinate njegove vsakokratne mizenscene?

Ni dvoma, da je to obujanje komunizma od mrtvih vsaj do neke mere motivirala želja spopasti se s tistim, kar bi lahko označili kot sodobni nihilizem »politike brez politike«, in s tem odpreti prostor za nov in drugačen premislek emancipatorne politike. Ravno tako ni dvoma, da že sama možnost povezovanja komunizma s kristološko dvojico smrti in vstajenja opozarja, da je, vsaj za nekatere sodobne mislece, v komunizmu nekaj imunega za čas, nekaj invariantenga, skratka, nekaj, kar se, z Lacanovimi besedami, vrača na isto mesto. V pričujočem prispevku bomo to dialektiko smrti in vstajenja komunizma obravnavali v luči enega najbolj najbolj radikalnih poskusov rešiti »čast« komunizma po letu

* Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana

1989, torej v času, ko je bil komunizem z eno in isto gesto razglašen za mrtvega in kriminaliziran, namreč Badioujeve vpeljave komunizma kot še dandanes veljavne politične hipoteze. Badioujeva problematizacija »smrti komunizma« in afirmacija večnosti komunistične ideje nam bo obenem rabila kot referenčni okvir za preiskavo razmerja med večnostjo in spremembo v politiki.

Seveda so Badioujevi razlogi za to, da se je obrnil k zmožnosti komunizma, da ponovno mobilizira mišljenje, razumljivi predvsem iz francoskega konteksta politične dezorientacije in ideološke zmede, katere znamenje je na eni strani izvolitev Sarkozyja, na drugi pa dominacija peresno lahke »nove filozofije« na intelektualni sceni. Z »dezorientacijo« ni mišljena zgolj dezorientacija levičarskih intelektualcev, celo nekdanjih maoistov, ki so verjeli v komunizem, dokler je bil utelešen nekje drugje, se pravi, ravno ne v tu in zdaj njihove konkretne situacije, ampak najprej in predvsem dezorientacija t.i. »materialne baze« emancipatorne politike, tj. nepreštevne množice izkoriščanih, naj gre za zaposlene ali brezposelne, domače ali »uvožene« delavce, delavce s »papirji« ali brez njih.

Že v *Mračni katastrofi*¹, ki je eden prvih resnejših poskusov bilance razkroja socializma, a veliko bolj eksplicitno v dveh priložnostnih aktualnopolitičnih intervencijah novejšega datuma, *Ime česa je Sarkozy?*² in *Komunistična hipoteza*³, se Badiou sprašuje: ali komunizem še ostaja uporabno ime za emancipatorno politiko v razmerah eternizacije novega tipa gospodarjevega diskurza, ki ga sam poimenuje »kapitalo-parlamentarizem«, Hardt in Negri imperij, Agamben pa večno izjemno stanje? Kakšne subverzivne učinke ima lahko označevalec komunizem v režimu, katerega distinktivna poteza je, da je brez alternative, skratka, brez drugega, še zlasti, če ima razkroj simbolnega sistema polarizacij za posledico na ideološki ravni zameglitev topoloških orientirjev (desno/levo itn.)?

76

Zato Badiouja vsaj toliko kot vprašanje, kaj je zares umrlo z zlomom državnega socializma, zanima skorajda obsesivno prizadevanje »modernih reakcionarjev«, kot pravi nosilec dominantne ideologije danes, izbrisati vsako sled komunizma z intelektualne in politične scene, in to potem, ko naj bi bil dokončno pokopan.

¹ A. Badiou, *D'un désastre obscur. Droit, Etat, Politique*, Editions de l'Aube, La Tour d'Aigues 1991. (V nadaljevanju DO.)

² A. Badiou, *Ime česa je Sarkozy?*, prev. Miranda Bobnar, Sophia, Ljubljana 2008. (V nadaljevanju IS.)

³ A. Badiou, *L'hypothèse communiste*, Lignes, Pariz 2009. (V nadaljevanju HC.)

To, na kar merijo novi reakcionarji, je na prvi pogled nekaj absurdnega: vnaprej ukiniti vsako možnost komunizma, kar zahteva dodaten intelektualni napor. Sama hipoteza, da bi se komunizem še lahko vrnil, mora postati nepojmljiva. Ogrožajoča ni torej zgolj realnost komunizma, ampak tudi gola ideja, da bi lahko bil možen. To dozdevno nesmiselno početje: prepovedati misliti komunizem, prepovedati vzeti komunizem celo kot nepreverjeno in morda tudi nepreverljivo hipotezo o možnosti sveta, drugačnega od sveta kapitalo-parlamentarizma, še zlasti, če se ta predstavlja kot dokončna rešitev, torej kot zapora zgodovine na področju politike, je mogoče razumeti edino, če militnati komunizma in novi reakcionarji izhajajo iz iste predpostavke oziroma enačbe, ki jo Badiou formulira takole: »Komunistična hipoteza je hipoteza emancipacije.«⁴ Doba popolne hegemonije kapitalo-parlamentarizma, tega novega transcendentala sveta, če uporabimo Badioujev besednjak, ki se predstavlja kot poslednji režim kolektivne organizacije človeštva, s čimer ne začrta zgolj polja specifičnih možnosti in s tem seveda tudi specifičnih nemožnosti našega časa, ampak se prezentira kot neprekoračljivi horizont našega časa, ki vnaprej izključi možnost preboja te zapore, dopušča dve, izključujoči se interpretaciji te enačbe. Za nove reakcionarje je edini sklep, ki ga je mogoče potegniti iz nje, da je treba dokončno izkoreniniti »vsakršno idejo, ki si predstavlja, da je možno vztrajati na neki realni točki izven državnega zakona, izven prisile sveta, ki ga obvladujemo [namreč 'mi, moderni reakcionarji']'. [...] Iz same možnosti mišljenja želimo izkoreniniti prepričanje, da je tovrstna odločenost za vztrajanje na realni točki možna« (IS, 37). Narobe pa je za Badiouja že golo dejstvo, da si nekateri politični misleci danes prizadevajo za to, da bi postal komunizem spet misljiv, dokaz, da je mogoče odpreti prostor za idejo o možnosti narediti konec temu režimu, ki je perpetuiranje neskončnega konca, idejo o možnosti novega začetka po koncu, ki mu ni konca. Ali še drugače in sposojajoč si Rancièrovo formulacijo, bi lahko rekli, da pomeni afirmirati komunizem afirmirati »zmožnost izumljanja prihodnosti [*des futurs*], ki so še nezamišljive« (CC, 232).

77

Takoj moramo opozoriti, da Badiou, ki je dandanes s prizadevanjem za uveljavitev Ideje komunizma, ali še bolj minimalistično, komunistične hipoteze, nedvomno najbolj razvpit teoretik komunizma, nikakor ni edini med sodobnimi misleci, ki prav v trenutku empiričnega izginotja komunizma razglašajo njegovo večnost ali vsaj neukinljivo aktualnost. V grobem bi lahko ločili tri poskuse afir-

⁴ Navedeno po J. Rancière, »Communistes sans communisme?« v *Moments politiques*, La fabrique, Pariz 2009, str. 217. (V nadaljevanju CC.)

macije večne aktualnosti komunizma, ne glede na politično-ekonomsko situacijo, tri načine, kako misliti nesmrtnost komunizma, ki pa so kljub nekaterim navideznim, se pravi zavajajočim podobnostim med seboj nezdružljivi.

Prvi pristop, ki so ga najdlje prignali M. Blanchot, J.-L. Nancy in do neke mere zgodnji G. Agamben, bi lahko poimenovali *etični komunizem*. Za to pojmovanje je komunizem nekaj, kar je zmerom pred nami, vendar ni nikdar tu in zdaj. Če je za komunizem mogoče reči, da ostaja neprekoračljivi horizont časa, pravzaprav vseh časov, da je torej večen, za zmerom, je to zato, ker njegovo jedro tvori afirmacija nekega nemožnega-realnega, neimenljivega momenta vsake skupnosti: enakost participacije pri nečem, kar je vsakomur lastno, česar pa ni mogoče deliti, namreč naša končnost. Tako lahko Nancy zatrdi, da je komunizem kot »skupni pogoj vseh singularnosti subjektov, to je, vseh izjem, vseh neskupnih točk« pred vsako politiko oziroma je »tisto, kar postavlja politiki neko absolutno zahtevo: odpreti skupni prostor za sámo skupno ..., a hkrati ne dovoliti kakršno koli politično realizacijo samega skupnega, kakršno koli substancializacijo skupnega«⁵. Za etični komunizem bi lahko rekli, da je večen, ker je tisto, kar afirmira, »skupnost eksistence«, to je, skupnost samih singularnih, ireduktibilnih končnih eksistenc, ki kot taka ne predpostavlja vnaprejšnje eksistence nečesa skupnega, marveč afirmira singularnosti v njihovi radikalni ne-skupnosti. V tem ontološkem pomenu, torej kot gola enakost končnosti, je komunizem ime za »*Mit-sein*«, biti-z oziroma »biti skupaj«, ki ne tvori nobenega predikata, nobene identitete, nobene pripadnosti kakršni koli že skupnosti. In edino v tem pomenu afirmacije enakosti eksistence ostaja komunizem etični imperativ za vsako skupnost, temelj za etiko radikalnega egalitarizma, ki pa prav zato, ker je neuresničljiva v dejanskosti, ostaja neizčrpen potencial za kritiko slednje.

78 Od tega etičnega komunizma je treba ločiti *ontološki komunizem* Hardta in Negrija. Izhajajoč iz Marxove teze o progresivnem podružbljenju proizvodnje, si Hardt in Negri prizadevata dokazati obstoj nekakšnega protokomunizma že v samem kapitalizmu:

Danes produktivnost, bogastvo in ustvarjanje družbenih presežkov prevzemajo obliko kooperativne interaktivnosti v lingvističnih, komunikacijskih in afektivnih mrežah.

⁵ Cf. J.-L. Nancy, »Communism, the Word«, www.lacan.com/essays.

Zdi se, da nematerialno delo v izražanju lastnih ustvarjalnih energij ponuja potencial za nekakšen spontan in elementaren komunizem.⁶

Naloga, pred katero smo postavljeni po Hardtu in Negriju danes, je, da moramo v svetu, ki »ne pozna zunanosti«, ki »pozna le notranjost, vitalno in neizbežno participacijo v nizu družbenih struktur, brez možnosti njihovega transcendiranja«, v tej »kooperativni interaktivnosti« prepoznati »ontološko moč nove družbe«, ki temelji na nekakšnem izvirnem enačaju med »biomočjo« in komunizmom (I, 329).

Od teh dveh, v bistvu ahistoričnih koncepcij neukinljive aktualnosti komunizma, etične in ontološke, moramo ločiti *politični* oziroma *dogodkovni komunizem*, kot ga danes zagovarjata morda edino A. Badiou in J. Rancière. Politični oziroma dogodkovni komunizem, kot bomo poskušali pokazati, je edini zmožen artikulirati zvezo med nečim, kar naj bi bilo invariantno, »večno« v komunizmu, in kontingentnostjo njegovih zgodovinskih aktualizacij. Če je namreč kaj, kar odlikuje Badioujevo in Rancièreovo idejo o večnosti komunizma, je to ravno združitev na prvi pogled nezdružljivega: večnega in zgodovinskega.

Tradicionalno gledano, je večno po definiciji transhistorično, imuno za zgodovinske premene. Narobe pa naj bi zgodovina izključevala vsako večnost, vse, kar je invariantno. A kot je opozoril že Quentin Meillassoux,⁷ je Badiou ta topos postavil na glavo. Zanj ima namreč zgodovino edino resnica, ki je tisto, kar je univerzalno in zato večno. Edino resnica izhaja namreč iz nečesa absolutno kontingentnega: dogodka. Večna resnica, kot poudarja tudi sam Badiou,⁸ ni večna zato, ker bi obstajala od nekdaj. Resnica, kolikor je večna, je, paradokсно, nekaj, kar je ustvarjeno. Večno je pravzaprav dvakrat vpisano v zgodovino. Najprej s svojim singularnim izvorom, ker je ustvarjeno v neki konkretni situaciji, to je, zaznamovano, singularizirano s svojim kontingentnim »rojstnim krajem«. Večno je proizvedeno kot nezaslišana novost, ki jo je omogočila nenadna, nepredvidljiva pojavitev neke radikalne heterogenosti, ki zato, ker je nezdružljiva z zakoni dane situacije, z izkustvenimi modusi, kot jih določa dani čas, povzroči

⁶ A. Negri, M. Hardt, *Imperij*, prev. B. Bezec et al, *Časopis za kritiko znanosti*, 2003, str. 241. (V nadaljevanju I.)

⁷ Q. Meillassoux, »Histoire et événement chez Alain Badiou,« referat na seminarju »Marx au XXI^e siècle: l'esprit et la lettre«, Pariz, 2. 2. 2008.

⁸ A. Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l'événement*, 2, Seuil, Pariz 2006, str. 534.

dislokacijo ali celo zamenjavo celotnega transcendentalnega režima konkretne zgodovinske situacije. Toda večno se v zgodovino vpisuje tudi s svojimi učinki. Resnica je namreč lahko »večna« le, kolikor je zmožna delovati, biti učinkovita v konkretnih, a različnih situacijah. »Večnost« resnice pomeni, da je »za vse«, natančneje, da so posledice, ki jih proizvaja dogodek, transsituacijske, presega-joče okvire različnih svetov, naj so prostorsko in časovno še tako vsaksebi.

Zdaj lahko natančneje razmejimo dogodkovni komunizem tako od etičnega kot od ontološkega. Nasproti večnemu klicu po enakosti, ki je bojni klic etičnega, večno odlagajočega se komunizma in ki je lahko večen v tisti meri, v kateri je indiferenten do vsake konkretne situacije, v kateri naj bi se udeležil (zato – ne po naključju – še najbolj spominja na heideggerjansko impotentno opozarjanje na nujnost obrata, *Kehre*, če nočemo zgrmeti v prepad), je dogodkovni komunizem afirmacija kontingentnih aktualizacij »večnega«. Strogo vzeto, je zgodovina komunizma kot zgodovina večne politične resnice pravzaprav nasprotje zgodovine. V nekem smislu je antizgodovina, ker ni nič drugega kakor *serija prekinitev zgodovine* v običajnem pomenu besede. Dogodkovni komunizem vztraja na diskontinuiteti »komunističnih momentov«, če uporabimo Rancièrov termin, na prekinitvah v toku »normalne« zgodovine, ko se vzpostavi, če si sposodimo Rancièrovo formulacijo, »nova konfiguracija tega, kar pomeni 'skupno', rekonfiguracija univerzuma možnosti« (CC, 226).

80

Na drugi strani pa se dogodkovni komunizem ravno tako ločuje od ontološkega komunizma. Za sodobno emancipatorno mišljenje ni namreč nič bolj zavajajoče kakor teza, ki jo zagovarjata Hardt in Negri, da so že »krogotoki produktivnega sodelovanja delovno silo kot celoto usposobili za samokonstituiranje v vlado« (I, 282), se pravi, prepričanje, da že logika kapitala na neki inherenten način anticipira komunizem oziroma da je komunizem »posledica notranjih transformacij kapitalizma« (CC, 227). Teza, na kateri temelji dogodkovni komunizem, je ravno nasprotna: nobena zgodovinska nujnost, noben imanenten razvoj obstoječega produkcijskega načina ne pelje v komunizem. Komunizem, ko vznikne, če vznikne, je radikalno kontingenten glede na zgodovinski razvoj, glede na zakonitosti časa. Zanj velja »odsotnost zgodovinske nujnosti« (CC, 231). Vzet tako v temporalnem kot spacialnem pomenu, je komunistični moment *momentum*, se pravi, izkrivljenje, distorzija prostora države, ki povzroči disfunkcijo njenih institucij in destabilizacijo »policijske« distribucije mest in funkcij v družbi, in hkrati trenutek prekinitve, pretrganja zgodovine, kot jo določa država, prekini-

tve, ki pa omogoči, kot opozarja Rancière, »vzpostavitev drugega teka časa« (CC, 226).

Ta kontingentnost »komunističnih momentov« postavi v novo luč tudi večno aktualnost komunizma, kjer je komunizem, nekoliko karikirano rečeno, žrtev aktualnosti svoje aktualnosti. Poenostavljeno povedano, namesto da bi, kot očita Rancière Hardtu in Negriju, »večno pogojevali prihod komunizma z razvojem kapitalizma«,⁹ v zadnji instanci, pogojevali »večno aktualnost komunizma z večnostjo kapitalizma«, bi morali vprašanje komunizma preobrniti in začeti z njegovo večno *neaktualnostjo*. Natančneje, začeti bi morali »z nikdar odpravljeno *nepravočasnostjo* udejanjenja egalitarne moči kolektivne inteligence glede na vsak 'objektivni' proces, vsak proces neenakega uresničevanja kolektivizirane inteligence« (AK, 99). Generični komunizem anonimnih singularnosti implicira namreč paradokсно kolektivizacijo nečesa, kar pripada samo posameznikom: enakost inteligenc, zmožnost misliti in delovati, ki pa se aktivira šele, ko v neki konkretni situaciji izsilimo verifikacijo predpostavke oziroma hipoteze enakosti proti uhojenim praksam naturalizacije neenakosti.

To seveda pomeni, da ni nobenega »objektivnega« komunizma, ki bi bil latentno dejaven znotraj same kapitalistične produkcije, nobenega »komunizma Kapitala«, ker komunizem, dojet tokrat kot prakticiranje brezpogojne enakosti kogar koli s komer koli v neki konkretni situaciji, nima aktualnosti razen v tu in zdaj mišljenja in delovanja komunističnega »mi«. Paradoks komunizma, njegove neaktualne aktualnosti ali aktualne neaktualnosti izvira prav iz te pozicije notranje zunanosti, ekstimnosti komunističnega »mi«. Gre za subjektivno pozicijo, ki je ekscentrična, dislocirana tako časovno kot prostorsko: pripada in hkrati ne pripada istemu času, obstaja znotraj kapitalističnega sveta, vendar nima mesta, ki bi ji pripadalo, mesta, ki bi bilo zares »njeno«.

81

Položaj komunizma bi zato lahko najnatančneje opredelili kot imanentno transcendenco. Po eni strani komunizem nima mesta zunaj kapitalizma, nima drugega mesta, kjer bi se lahko udejanjil. Toda po drugi strani je komunizem – kot radikalno heterogena kolektivna organizacija, ki se udejanja kot verifikacija enakosti inteligenc – neumestljiv v kateri koli družbeni red, naj je še tako odprt in de-

⁹ J. Rancière, »Od aktualnosti komunizma do njegove neaktualnosti«, prev. Jelica Šumič-Riha, *Filozofski vestnik* 1/2006, str. 99. (V nadaljevanju AK.)

mokratsičen. Ali še drugače, kolikor izhaja iz predpostavke, da obstaja »inteligenca, ki ne ustreza nobenemu položaju v družbenem redu, ki pripada komur koli, prav kolikor je kdor koli« (CC, 219), je komunizem dobesedno atopičen.

Vseeno pa iz anahronizma in atopičnosti komunizma ne izhaja, da smo obsojeni na svet, kakršen je. Če je kljub vsemu mogoče z našim mišljenjem in delovanjem izoblikovati drugačen svet in ne zgolj »kapitalistični komunizem«, komunizem nematerialne kolektivne inteligence, ki ga pravzaprav generira že sodobna kapitalistična produkcija, marveč tudi komunizem kot novo »delitev čutnega«, če si sposodimo Rancièrovo formulo, torej komunizem, ki se udejanja v materialnosti izkustvenega sveta, je to zato, ker je komunizem najprej in predvsem afirmacija »radikalnosti... moči ločevanja« (AK, 99).

Zato da bi lahko rešila komunistično hipotezo v dobi hegemonije kapitalo-parlamentarizma, se pravi, v času, ko je postala že gola predstava o komunizmu skoraj nepojmljiva, Badiou in Rancière vztrajata, da je bolj kot kdaj koli prej nujno, da politika, če naj bo polje kreacije novih možnosti, ohranja načelno distanco do države. Njuna prva gesta v reševanju ideje komunizma v času, ko je njeno politično udejanjenje vse prej kot samoumevno, je zato reafirmacija ekstimnosti politike glede na državo, dojeta predvsem kot mehanizem omejevanja možnosti, sfero nujnosti, ki izključuje kontingento. Kot proces mišljenja in delovanja, ki se odteguje državi in pastem oblasti, je komunizem »separacije« lahko dejaven le znotraj prostora, katerega parametre določa država. V tej luči bi lahko rekli, da je komunizem »separacije« oziroma »ločeni« komunizem, kljub dozdevni restriktivnosti in omejenosti, edini komunizem, ki lahko obstaja v razmerah globaliziranega kapitalizma: od nas zahteva, da sredi režima, ki nima zunaja, eksperimentiramo z našo zmožnostjo ločevanja, separacije od tega režima oziroma zmožnostjo ohranjati državo »na distanci«.

82

To tudi pojasni absolutno nekompatibilnost med dogodkovnim komunizmom, ki vztraja na neukinljivi heterogenosti reda komunizma in reda kapitala, s spinozizmom »produkcijskega komunizma«, za katerega obstaja ena sama substanca, ena sama konstituirajoča moč-oblast. Če lahko Hardt in Negri trdita v *Imperiju*, da je »deteritorializirajoča moč multitudine produktivna sila, ki ohranja Imperij, in hkrati sila, ki že s samim obstojem zahteva njegovo uničenje« (I, 61), je to zato, ker imata zanju neskončna polimorfnost, v zadnji instanci kreativnost komunizma in kreativna moč kapitalizma pravzaprav isti vir. Nič ne bi moglo biti

bolj tuje dogodkovnemu komunizmu od tega spinozovskega komunizma, ki je v nekem smislu zgolj nova formulacija znamenite foucaultovske dialektike oblasti in upora, kjer je upor pravzaprav zgolj nekakšna torzija, izkrivljenje oblasti, še več, kjer sta oblast in upor v zadnji instanci nerazločljiva.¹⁰ V nasprotju s Hardtom in Negrijem Badiou in Rancière zato vztrajata, da je treba pravo politično moč in zato zmožnost upiranja iskati v nečem, kar je heterogeno logiki kapitalizma in oblasti. Če kapitalizem sam na sebi ne more generirati take politične heterogenosti, če lahko »kapitalizem proizvaja le kapitalizem«, kot zatrjuje Rancière, potem se mora upiranje, če naj bo učinkovito, nujno situirati v neki neprekoračljivi distanci glede na obstoječi kapitalo-parlamentarizem.

Negrijevi substancialistični in vitalistični konceptiji politike, ki je v bistvu homogena, kljub temu, da je njena praktična forma množično gibanje oziroma multiformnost multitud, Badiou in Rancière nasproti postavljata politiko heterogenosti, politiko *ustvarjanja novih prostorov in novega časa*. V Badioujevi novi teoriji sveta to pomeni, da morajo prebivalci sveta, v katerem se soočajo predvsem s svojo nemočjo, prepričani, da dana situacija ne dopušča nobene prave alternative temu, kar je, nobene prave izbire,¹¹ zato, da bi se iztrgali svoji nemoči, odkriti ali celo konstruirati, *izumiti točko heterogenega*, ki mora biti resda situirana nekje v tem svetu, vendar pa deluje kot tujek, kakor da bi ne bila s tega sveta. Badiou ji dejansko pravi »realna točka«, in to natanko v tisti meri, v kateri gre za točko mišljenja in delovanja, ki je »ni mogoče vpisati v zakon situacije« (IS, 33), ker se odteguje transcendentalnemu režimu sveta in možnostim ter izbiram, ki jih ta režim določa. Možnost izbire in s tem tudi polje novih, neslutelih možnosti se pravzaprav odpre šele z vztrajanjem na taki ekstimni točki, točki realnega, ki je v nekem smislu tako zunaj prostora, kot ga določajo zakoni sveta, kakor tudi časa tega sveta. »Operacija točke«, če smemo tako reči, je operacija, ki nam omogoči, če v dani situaciji izoliramo realno heterogenost glede na zakone te situacije, in če se je držimo, da postanemo »subjekt te točke«. S tem, da se oklepamo nečesa, kar, kot pravi Badiou, »prev-

¹⁰ »Iz ene perspektive se imperialni stroj kot novi Leviatan jasno razpenja nad multitudine in si jo podreja. Iz perspektive družbene produktivnosti in ustvarjalnosti, ki smo jo imenovali ontološka perspektiva, pa je hierarhija obrnjena. Multituda je resnična produkcijska sila našega družbenega sveta, medtem ko je imperij samo plenilski aparat, ki se preživlja izključno z vitalnostjo multitudine – kot bi rekel Marx, vampirski režim akumuliranega mrtvega dela, ki preživi samo s srkanjem krvi živih.« (I, 61 sq)

¹¹ Za Badiouja, denimo, »volilna demokracija ni prostor resnične izbire, ampak samo nekaj, kar kot pasivni seizmograf beleži dispozicije, ki so razsvetljeni volji popolnoma tuje in ki nimajo zveze z reprezentacijo ciljev realnega mišljenja, ki jih zasleduje volja« (IS, 29).

ladujoče mnenje enoglasno razglaša hkrati (in protislovno...) za absolutno nevedno in popolnoma neuporabno« (IS, 33), s tem, da se inkorporiramo v konstrukcijo posledic točke, s tem, da se inkorporiramo »v subjektivirano telo, ki ga te posledice v našem svetu počasi izgrajujejo« (IS, 34), ustvarimo nov, še neobstoječ prostor sredi prostora, ki ga obvladuje država. Po drugi strani pa s tem, da vztrajamo na tej nemogoči točki »v časovnosti mnenja vzpostavimo neko drugo trajanje, drugačno od trajanja, v katerega smo bili potisnjeni z državno simbolizacijo« (IS, 34). Še več, edini dokaz, da gre za točko realnega, se pravi, za pravo heterogenosti in ne za dozdevek heterogenosti, je naša zmožnost, da, opirajoč se na točko heterogenosti, ustvarimo *novo časovno razsežnost*. Ali, z Badioujevimi besedami, pokazati moramo, ali lahko »priključimo drugačno trajanje«, vpeljemo »čas, ki teče drugače kot čas, ki nam ga dodeljuje država ali stanje situacije« (IS, 35). Ta proizvedeni čas je seveda »zgolj« subjektivni čas. Natančneje, je čas subjekta posledic te točke. Ta subjektov čas, ki je edino lahko zares »naš«, je obenem čas, ki je objektivno, se pravi, z vidika sveta in njegovih možnosti dobesedno nemogoči čas.

Toda politika ni zgolj kolektivna misel-praksa, ki, izhajajoč iz realnega, točke heterogenosti, proti nujnemu afirmira kontingento in s tem razgrne nove, neslutene možnosti. Politika je proizvedla tudi svojo »večno«, nenehno obnavljajočo se resnico, namreč komunizem kot »večnost enakega« (DO, 15). V tem generičnem pomenu, kot je sežet v Badioujevi formuli »večnosti enakega«, komunizem označuje

[ž]ilavo, militantno vztrajnost, ki jo je spodbudil neki nepredvidljiv dogodek, slepo se držati singularnosti brez predikata, neskončnosti brez določitve ali imanentne hierarhije, tistega, kar sem poimenoval generično, ki je, kadar je postopek političen, ontološki koncept demokracije oziroma komunizma, saj gre za isto... vsak dogodek, ki politično utemeljuje resnico, izpostavi subjekta, ki ga proizvede, večnosti enakega. (DO, 13–15)

84

Ta vključitev časa v »večnost enakega« oziroma temporalizacija te večnosti zato zahteva, da se vprašamo: na kaj pravzaprav meri sintagma »smrt komunizma«?

Dve smrti komunizma

Da bi odgovorili na to vprašanje, je dovolj, če navedemo otvoritvene stavke iz Badioujeve *Mračne katastrofe*, ki se začenja ravno z evokacijo smrti komunizma:

Ali lahko omemba smrti pripelje do ustreznega poimenovanja tega, česar priče smo? Toda, ali smo zgolj priče? Sicer pa, kdo je ta »mi«...?. Nobenega »mi« ni več. Že dolgo ga ni več. »Mi« je doživel svoj zaton veliko pred »smrtjo komunizma«. Oziroma, natančneje, zlom sovjetske države-partije je zgolj objektivna kristalizacija... tega, da je bilo neko določeno pojmovanje »mi-ja« neučinkovito več kot dvajset let. (DO, 7)

Ko gre za »smrt komunizma«, Badiou, kot je razvidno iz gornjega citata, že od začetka premesti teren razprave. Še preden lahko vprašamo, čemu smo bili pravzaprav priče, to je, kako poimenovati to, kar se je zgodilo, če se je sploh kaj zgodilo, moramo poprej ugotoviti, kakšen je pravzaprav *naš subjektivni status* v razmerju do tega, kar naj bi se je zgodilo. V nasprotju z večino komentarjev zloma socializma, naj prihajajo z »levice« ali »desnice«, ki odločitev o tem, kaj se je zgodilo, se pravi, instanco »mi«, ki izreka sodbo o tem, ne situirajo v akterja, ampak v opazovalca, pričo monumentalne spremembe: izginotja drugačne forme države, Badiou začne prav s problematizacijo tistega, kar naj bi bilo na prvi pogled popolnoma nesporno: subjektivnega statusa tega mi-priče. Badioujev dvom o tem, ali smo bili pri tem, kar naj bi se zgodilo, zgolj opazovalci, priče, ne pomeni namreč nič drugega kakor vprašati: kako smo sami (s svojo aktivnostjo ali pasivnostjo) sodelovali pri tem, da danes v politiki ni več nobenega kolektivnega subjekta, nobenega »mi«?

Kaj je torej »večnost enakega«, ki je imuna tako za razkroj »komunistične« države kot tudi za »smrt« komunističnega »mi«? Kako naj razumemo to smrt, ki, vsaj v Badioujevih očeh, ne zadeva ideje komunizma?

Seveda tudi Badiou ne reče, da se z izginotjem socialistične države ni nič spremenilo. A ko hoče zapopasti specifičnost, singularnost »smrti komunizma«, mora vpeljati distinkcijo med dvema tipoma sprememb: objektivne in subjektivne oziroma dejstvene in dogodkovne spremembe. Spremembe kot zgodovinska dejstva so zgolj učinki »akcije strukture« oziroma države. Spremembe, ki so posledice dogodka pa Badiou definira kot »organizirano, kolektivno delovanje, ujemajoče se z določenimi načeli, ki v realnem stremi za razvojem posledic neke nove možnosti, ki jo zatira prevladujoče stanje stvari« (IS, 7). »Smrt komunizma«, če je s tem mišljeno izginotje blokovske ureditve, označuje spremembo, celo objektivno zgodovinsko spremembo. Vendar pa ta nenadna in popolna sprememba geopolitične situacije še ne pomeni, da je svet, kot ironično pripomni Badiou, »doletela milost dogodka« (DO, 12), ki bi omogočila kreacijo nove politične

resnice in s tem novega političnega subjekta. Konec »državnega komunizma«, kot Badiou neutrudno ponavlja, sam na sebi še ni dogodek. Na ravni dogodkovne spremembe, to je, na ravni večnih resnic, kjer je »komunizem« ime za »večnost enakega«, je lahko sintagma »smrt komunizma« zgolj oksimoron.

Dogodek in smrt sta za Badiouja tako rekoč v antitetičnem razmerju, ker sta situirana na popolnoma različni ravni. Smrt je na ravni biti kot biti, ki je kot taka indiferentna tako do obstoja kot do neobstoja česar koli. Ime »dogodek« si zato ne zasluži vsaka sprememba situacije, naj je na prvi pogled še tako drastična in obsežna. Vsak dogodek je resda monumentalen, ker naredi, da je med prej in potem brezno. Na dogodku je monumentalno to, da se z njim, kot poudari Badiou, »ustvari nova možnost...«¹². V nasprotju z državo kot sistemom »prisil, ki ravno omejujejo možnost možnega«¹³ oziroma dopuščajo zgolj nedogodkovne spremembe, se pravi, aktualizacijo potencialov dane situacije, realizacijo njenih notranjih možnosti, kot jih začrta transcendentni režim te situacije, je dogodek situiran na ravni »možnosti možnega. ... z ozirom na situacijo ali svet dogodek odpre možnost tistega, kar je, s strogega stališča sestave te situacije ali zakonitosti tega sveta, pravzaprav nemožno« (IK, 12). S tem, da dogodek poruši obstoječi režim razmerij med možnim in nemožnim, pravzaprav šele omogoči možnost, natančneje, odpre polje za nov red možnosti. Z eno besedo, v nasprotju z državo, ki je »vselej končnost možnosti«, je dogodek, če uporabimo Badioujevo formulo, »infinitezacija možnosti« (IK, 13).

V luči razlike dejstva/dogodki je smrt državnega komunizma *ne-dogodek* par excellence. Najprej in predvsem zato, ker izginotje »komunistične« države, odpre pot za generalizacijo države, to je, tistega režima, ki predpisuje, kot pravi Badiou, »kaj je v neki dani situaciji lastno nemožno te situacije, izhajajoč iz formalne preskripcije, kaj je možno« (IK, 13). Kot znotrajdržavna mutacija »smrt komunizma« oziroma izginotje države-partije ne more zadeti komunizma kot politične resnice, ne more postaviti pod vprašaj nekaj, kar pretrga z zakonom dane situacije, namreč večne resnice v politiki in njenega nosilca: »komunističnega mi«.

¹² A. Badiou, »Is The Word 'Communism' Forever Doomed?«, cf. www.lacan.com/essays. (V nadaljevanju CFD.)

¹³ A. Badiou, »Ideja komunizma,« prev. P. Klepec, str. 13 v pričujoči številki. (V nadaljevanju IK.)

Toda po drugi strani – ker je šlo pri državnem komunizmu za ukinitvev države v formi države – tudi ni zgolj in samo dejstvo. Označuje namreč vrnitev tistega, kar je bila sled dogodka, v indiferentnost biti. Sankcionira poraz državnega komunizma, njegovo nezmožnost, da bi ustvaril, ne »drugo državo«, alternativno državo, ampak »drugo države«, antidržavo v formi države kot aktivacijo »odmiranja države« s tem, da je tako rekoč od znotraj razgrajevala mehanizem države in oblasti in tako omogočila drugačno kolektivno organizacijo. Neuspeh pri vzpostavitvi tega drugega države, ta smrt alternative, ki se je ujela v past države in oblasti, ni zgolj interna stvar države. Da je do »smrti« države sploh lahko prišlo, je moralo že zdavnaj biti mrtvo tisto, kar naj bi državo imelo »na distanci« namreč komunistični »mi«. Na ravni, ki za Badiouja edina šteje, namreč na politično-subjektivni ravni, »smrti komunizma« napotuje na predhodno smrt oziroma nezmožnost sodobnega kolektivnega subjekta, da bi bil še naprej opora »večni resnici« oziroma, kot bo zapisal pozneje, »čisti Ideji enakosti« (IS, 100). Zato lahko Badiou tudi zatrdi, da – v tisti meri, v kateri je »'komunizem' poimenoval dejansko zgodovino 'mi-ja',« v trenutku, ko »nobenega 'mi' ni več,« mora »tisto, kar je mrtvo na ravni prezentacije – emblematicni 'mi' ... – umreti tudi na ravni reprezentacije« (DO, 9). Smrt ali izginotje »državnega komunizma« je lahko zgolj »druga smrt« (DO, 10), smrt, ki sankcionira tisto smrt, za katero v resnici gre, namreč smrt ali izginotje ključne figure politične subjektivnosti, ki jo Badiou imenuje »emblematicni mi«. Dve smrti, objektivna in subjektivna, ne koincidirata, ampak se medsebojno pogojujeta. Smrt konkretne, zgodovinske figure »komunističnega mi« je pogoj za konec države-partije, torej za smrt objektivnega komunizma. Ne more pa pomeniti smrti Komunizma, ki označuje »transtemporalno subjektivnost emancipacije« (DO, 12) in katere obnovo oziroma vstajenje omogoči vsak zgodovinskopolitični dogodek. Zato Badiou tudi vztraja, da ime komunizem kot »večni koncept uporne subjektivnosti« (DO, 14) ne more biti uporabljeno za to, da označi smrt neke konkretne smrti, neke konkretne utelesitve te »večnosti«.

Kako torej misliti učinke »smrti komunizma« na mišljenje in prakticiranje emancipatorne politike v današnji situaciji, ki jo opredeljuje hegemonija kapitalo-parlamentarizma?

V odgovor na to vprašanje je treba izpostaviti, prvič, da je bil eden od streznitvenih učinkov padca berlinskega zidu spoznanje, da golo dejstvo zloma države-partije in njene zamenjave z drugo obliko države, kapitalo-parlamentarizmom, še *ne nosi novih možnosti*, ne odpira prostora za nove možnosti. Ravno nasprotno, za-

menjava izvotljene forme alternativne državne oblike s še dandanes učinkovito konfiguracijo kapitalizma in parlamentarne demokracije, zlomi sistem politične polarizacije in vzpostavi državo kot vsemogočni aparat, ki nas kondicionira na ekonomsko nujnost in s tem ustvari novo subjektivno figuro: »subjekt kot nemoč mišljenja«¹⁴. Drugič, Badiou umesti »mrtvi« »mi« komunizma na točko *razdružitve* oziroma *razveze mišljenja in delovanja*. Ko torej Badiou govori o »smrti komunizma«, misli s tem na nemoč mišljenja, da bi s tem, ko mobilizira družbeno telo v upor obstoječemu stanju, proizvedla v dani družbenozgodovinski situaciji materialne učinke. Skratka, misli na smrt »nas, komunistov«, kolektivnega subjekta specifične, zgodovinsko datirane sekvence komunistične hipoteze. Dominantna subjektivna figura v polju politike danes ni več aktivna figura komunističnega »mi«, pač pa *subjekt zakona kot figura subjektivne nemoči*.

Res je sicer, da Badiou s tem, da situira vprašanje komunizma na raven subjekta, natančneje, na raven konjunkcije mišljenja in delovanja, že pokaže, da iz njegove samozakriviljene nemoči lahko mišljenje izvleče zgolj nekaj, kar ne sodi v red mišljenja, namreč dogodek kot nenadni pretres ali dislokacija veljavnega transcendentnega sistema sveta, zakona situacije, ki distribuira pravico do obstoja vsemu, kar je. Če bi komunistični »mi« lahko opredelili kot subjektivno pozicijo, za katero je mišljenje ne-ločeno od delovanja, potem »vstajenje« komunizma nujno zahteva obnovo vezi med mišljenjem in delovanjem. Ta obnova seveda ni nekaj, kar je mogoče izsiliti, prisiliti v obstoj z golo voljo. Zato da bi mišljenje spet postalo dejavno, učinkovito, se pravi, zato da bi se pokazalo, da subjektivna figura nemoči, subjekt zakona, ni naša usoda, zato, da bi lahko prelomili s tisto subjektivno pozicijo, ki »nastopa kot disjunktivna korelacija med avtomatizmom delovanja«, se pravi, brezmiselne frenetične aktivnosti, »in nemočjo mišljenja« (SP, 87), ni potrebno nič manj kakor dejanje spreobrnitve, z vsemi platonovsko-religioznimi konotacijami vred, ki v subjektu reaktivira »konjunkcijo mišljenja in delovanja« (SP, 88).

88

Edino zahvaljujoč temu trenutku spreobrnitve, ki jo je spodbudil dogodek, lahko subjekt ponovno odkrije »živo enotnost mišljenja in delovanja« (SP, 91). Toda temeljni pogoj možnosti za ta prepород v mišljenju je ohranitev komunistične hipoteze. Hipotezo komunizma je v tem smislu mogoče najprej in predvsem

¹⁴ A. Badiou, *Sveti Pavel. Utemeljitev univerzalnosti*, prev. A. Zupančič, *Problemi* 5–6/1998, str. 89. (V nadaljevanju SP.)

razumeti kot *hipotezo zaupanja v komunizem*. Če dominantna ideologija govori o »smrti komunizma«, pa teoretiki dogodkovnega komunizma vztrajajo pri hipotezi novega življenja komunistične hipoteze. Pravzaprav bi morali skupaj z Badioujem reči, da ponovno odkritje enotnosti mišljenja in delovanja postane »univerzalni zakon samega življenja« (SP, 91), še več, omogoči »artikulacijo življenja za vse« (SP, 91). Kajti edino življenje, ki »v svetu udejanja enotnost mišljenja in delovanja« (SP, 94), je vredno imena življenje.

Zdaj lahko tudi razumemo, zakaj je komunistična hipoteza mogoča edino, če se tudi sama opira na tisto, čemur Rancière pravi »hipoteza zaupanja« (CC, 224). Misliti zgodovino komunizma v luči komunistične hipoteze pomeni misliti komunizem kot serijo »komunističnih momentov«, če uporabimo Rancièrovo formulacijo, zgodovino, ki je mišljena kot »oblika temporalnosti, ki specificira povezavo med temi momenti« (CC, 226). Biti zmožen rekonstruirati to serijo komunističnih momentov že implicira afirmacijo »hipoteze zaupanja«, zaupanja, da je komunistična hipoteza, tako kot je že bila v preteklosti, tudi danes in bo v prihodnosti še vedno veljavna hipoteza za emancipatorno politiko. Ali, kot zatrdi Rancière:

Edina komunistična dediščina, ki je vredna preučevanja, je dediščina, ki jo tvori mnoštvo oblik eksperimentiranja z zmožnostjo kogar koli, in to tako danes kot včeraj. Edina komunistična inteligenca je kolektivna inteligenca, ki se konstruira s pomočjo teh eksperimentiranj (CC, 231).

Afirmacija komunizma kot veljavne hipoteze tudi za današnje in prihodnje emancipatorno politiko se tudi sama opira na nujno povezavo med »afirmacijo specifične subjektivnosti in rekonstrukcijo avtonomne temporalnosti« (CC, 227), rekonstrukcijo produkcije novih časov, ki so nezvedljivi na čas sveta, kot ga meri država, kajti, če sledimo Rancièru, temporalnost komunizma oziroma emancipacije – ki jo definira kot »temporalnost raziskovanja kolektivne intelektualne moči« (CC, 221) – ne more koincidirati z »rabo časa v organizirani družbi, ki daje vsakomur svoje mesto in svojo funkcijo« (CC, 221). Kar ne pomeni seveda nič drugega kakor zatrdati, da je lahko čas komunizma, kolikor je nezvedljiv na čas sveta, ki ga skandirajo dejanja države, le subjektivni čas, natančneje, je čas, ki ga proizvede kolektivni subjekt, nov komunistični »mi«.

Pri Rancièrovem in Badioujevem dogodkovnem komunizmu, ki se opira na skorajda slepo zaupanje v veljavnost komunizma kot politične hipoteze, zato ne gre

za golo ohranjanje upanja, da je kljub vsemu drugačen svet mogoč. Kot poudari sam Badiou, je pomembneje vzeti hipotezo v negativnem pomenu, to je, da »svet, kakršen je, ni *nujen*, kakor 'na slepo' zatrditi, da je drugačen svet mogoč. Gre za modalno logiko, tisto namreč, ki se nam nalaga politično in ki nas pelje od ne-nujnosti k možnosti« (HC, 54). Razlog za to dozdevno neznatno premestitev poudarka, ki pa je ključna, je pravzaprav zelo preprost: če namreč izhajamo iz nujnosti kapitalo-parlamentarizma, potem »v situaciji preprosto ni mogoče *videti* drugih možnosti« (HC, 54).

Pri zaupanju v komunizem gre torej za zaupanje, da se lahko sredi polja nujnosti, ki je polje države in njenih prisil, njenega režima možnosti in nemožnosti, ustvari prostor za kontingentno, prostor za možno, ki ga ni mogoče deducirati iz tega, kar že je. A že sama ta zmožnost anticipacije »ustvarjanja nove možnosti« (CFD), se pravi, nekakšne hotene zaslepitve za transcendentalne pogoje možnosti, kot jih predpisuje država, vzeta v širšem pomenu, se pravi, kot »sistem prisil«, režim nujnosti, zahteva kot svoj predpogoj, da imamo vsaj »idejo o možnosti, splošno idejo možnosti drugačne možnosti« (CFD). Ta ideja možnosti drugačne možnosti je za Badiouja in Rancièra ravno komunizem, ki je, če ga vzamemo v najbolj rudimentarnem pomenu, zgolj hipoteza o možnem prelomu z obstoječim stanjem stvari, kolikor se prezentira kot nujno. Zato v času, ki sam sebe razglašča za čas »konca ideologij«, kar ne pomeni nič drugega kakor »konec idej«, ni po Badiouju nič bolj nujno kakor »ponovno odkriti strast do idej in zoperstaviti svetu, kakršen je, splošno hipotezo, *anticipirane gotovosti* popolnoma drugačnega poteka stvari« (HC, 81, mi podčrtujemo).

90

Konstitutivna za možnost drugačne možnosti je torej »anticipirana gotovost« možnosti nemožnega, možnosti popolnoma kontingentnega vznika nečesa, kar naj bi bilo z vidika države popolnoma nemožno. Če »država organizira in ohranja, pogosto s silo, razlikovanje med tem, kar je možno, in kar ni« (IK, 13), je odprtje polja možnosti možnega onstran države nujno vezano na dogodek nemožnega, na to, da vznikne nekaj, kar je »odtegnjeno moči države« in čemur Badiou pravi dogodek. Vendar dogodek ni to, da se je zgodilo nemogoče. Dogodek je vse prej »infinitezacija možnosti«, kot pravi Badiou, ki jo moramo razumeti kot porajanje še neobstoječih možnosti v tveganem, negotovem eksperimentiranju z nenadnim odprtjem kontingentnosti sredi sfere nujnosti. Ali, drugače povedano, vsak dogodek oziroma postopek verifikacije dogodka skozi izpostavitve njegovih konsekvenc v situaciji je zmerom nova artikulacija modalne logike, nova ar-

tikulacija razmerij med modalnimi kategorijami: možnim/nemožnim, nujnim/kontingentnim, se pravi, tiste logike, ki odloča o eksistenci, o tem, kaj obstaja in kaj ne v dani situaciji.

Ali, še natančneje, druga možnost zahteva, ker je njen izvor dogodkoven, tj. kontingenten, drugačno logik konsekvenc, zato da bi se lahko prezentirali, materializirali učinki razgrajevanja logike nujnosti, logike države-strukture. Nenavadni status, ki ga Badiou pripisuje Ideji vobče in ideji komunizma še posebej nam pomaga misliti to drugo logiko konsekvenc, ki ni nič manj rigorozna od logike nujnosti, čeprav je logika, ki je vseskoz na terenu kontingentnega.

Ideja kot dozdevek

Ni naključje, da se Badiou, ko poskuša natančneje opredeliti status, predvsem pa specifični način funkcioniranja ideje, opira na lacanovsko triado realnega, simbolnega in imaginarnega. Politiki, natančneje, tistemu, kar politiko loči od države, se pravi, dogodku in temu, kar mu sledi, procesu njegove resnice, je dodeljen status realnega natanko v pomenu, da sta kot taka nezmožna simbolizacije, odtegujoča se vsaki simbolizaciji, dobesedno nesimbolizabilna, kolikor je namreč simbolizabilno le tisto, kar se vpisuje v zgodovino, polje Drugega oziroma simbolnega, kar je za Badiouja lahko le država, tisti režim prisil, ki odloča o eksistenci vsega, kar se prezentira v dani situaciji, pri čemer sama ta odločitev temelji na predhodni razmejitvi med možnim in nemožnim.

Če bi lahko državo, dojeto kot funkcijo konstrukcije realnosti, opredelili kot operator *finitizacije*, omejevanja možnosti dane situacije, dogodek – kolikor prihaja tako rekoč »od zunaj«, kot nekaj nemogočega, nekaj, kar je nujno izključeno iz polja, ki ga ureja država, kar nujno zruši veljavni režim ločevanja možnega od nemožnega – pa kot operator *infinitezacije* možnosti situacije, dogodek je namreč, strogo vzeto, zgolj napoved možnosti možnega, ne da bi tudi že določil smer teh možnosti, je ideja situirana kot lacanovska kategorija dozdevka, torej med realno in simbolno, se pravi, kot operator *transfinitizacije*, ki sámo nesimbolizabilno realno prezentira ali izpostavi kot fikcijo. V tem smislu je mogoče reči, da je ideja vmesnik, ki posreduje med antipodoma, dogodkom in državo. Ideja, kot jo razume Badiou, seveda afirmira radikalno razliko med tema redoma. Vendar funkcija Ideje ni varovanje čistosti dogodka, ni obramba pred kontaminacijo dogodka z navadnimi dejstvi. Funkcija Ideje je, paradokсно, da omogoči

vpis dogodka in njegovih konsekvenc v red dejstev. Ideja je operator transmucije, ki na prvi pogled povsem lokalno in nepomembno srečanje med nekaj ilegalnimi delavci in militanti, če vzamemo Badioujev zgled, povzdigne v »digniteto stvari« oziroma transformira v »primer« Komunizma.¹⁵ To se pravi, s tem, da je »borna in odločilna razprava med štirimi delavci in študentom v temačni dvorani« povzdignjena »do razsežnosti Komunizma«, ta razprava ostane to, kar je, in hkrati nekaj, kar je več v njej od nje same, oziroma z Badioujevimi besedami, »hkrati tisto, kar je, in kar bo bila kot moment lokalne konstrukcije Resničnega« (IK, 17). Na to namreč meri Badiou, ko zatrdi, da je funkcija Ideje »projicirati izjemo v običajno eksistenc, napolniti tisto, kar zgolj eksistira, z dozo nezaslišanega« (IK, 17). To dvoje v enem ali ta razcep enega v dvoje je mogoče razumeti edino na podlagi dogodka, dojetega kot tisto, kar je vzniknilo iz »realnega kot možna prihodnost samega sebe« (IK, 13).

Paradokсно nas ravno vpeljava ideje v polje politike obvaruje pred tem, da ne bi zapustili terena materializma, ne da bi bili zato obsojeni na to, čemur Badiou pravi demokratični materializem, v zadnji instanci privolitev v realno politiko države. Toda cena za ta »materializem Ideje« je »podozdevkovljenje« ali »fiktalizacija« realnega. Kajti sam dogodek ne pove nič drugega kakor: »Lahko izstopimo iz nemoči in spet najdemo tisto, od česar nas je ločil zakon« (SP, 91). Se pravi, dogodek, ker je infinitizacija možnosti, »zgolj deklarira neko možnost za vse«, »predpiše neko novo možnost, ki je še nedejavna za vse, čeprav realna [če parafraziramo Badiouja] za nekatere« (SP, 91). Zato da bi lahko realno oziroma dogodek proizvajalo materialne sledi v situaciji, ki jo obvladujejo prisile države, se mora to realno prezentirati v strukturi fikcije. Kajti s tem, da Ideja projicira neko nezaslišano izjemo – izstop iz režima nujnosti – ki je dejanska samo za nekatere, namreč tiste, ki jih je doletela »milost dogodka«, v zgodovino človeštva, omogoči, da na tej izkušnji participirajo tudi drugi. Šele Ideja torej pretvori to, kar je v nekem smislu izjema glede na režim, ki ga določa zakon situacije, v »možnost, ki je odslej skupna vsem« (IK, 17).

92

Toda ideja je koristno hevristično sredstvo tudi za brezdogodkovni ali intervalni čas, za čas, ko se »nič ne dogaja«, ko ni dogodka, ki bi porodil novo »večno«

¹⁵ Glede operacije sublimacije, ki neko partikularnost povzdigne v »primer« univerzalnega cf. Rado Riha, »Philosophie comme noeud de l'universel, du singulier et du sujet«, v: Jelica Sumič (ur.), *Universel, singulier, sujet*, Kimé, Pariz 2000.

resnico, novo univerzalno. Ideja v takem »mrtvem času« ima predvsem funkcijo, da je

ovoj za formalno možnost drugega možnega, ki je za nas še nesluteno. Ideja je vselej afirmacija, da je nova resnica zgodovinsko možna. In ker je izsiljenje nemožnega v smeri možnega narejeno z odtegnitvijo moči države, lahko rečemo, da Ideja afirmira, da je ta odtegovalni proces neskončen: vselej je formalno možno, da je razdelitvena črta, ki jo med možnim in nemožnim fiksira država, še enkrat premeščena, naj so bile njene prejšnje premestitve, vključno s tisto, pri kateri trenutno sodelujemo kot aktivisti, še tako radikalne. (IK, 18)

V tem smislu bi lahko rekli, da nam ideja, kakršna je Ideja komunizma, omogoča ne samo, da se orientiramo v mišljenju in eksistenci, tj. da ne podležemo ne servilnosti mišljenja, ki ne vidi izhoda iz obstoječega stanja, ne brezmiselnosti nasilja, ki se dandanes kaže kot edina oblika upiranja obstoječemu, marveč da smo tako rekoč v stanju pripravljenosti za dogodek, ki šele pride (če pride). V politiki ne pomeni okleniti se ideje komunizma zgolj to, da se situiramo kot militanti posledic predhodnega političnega dogodka, od francoske do oktobrske revolucije, da samo vztrajamo v prepričanju, da potencial novih možnosti, ki sta jih ta dogodka odprla v polju politike, ni še povsem izčrpan. Pač pa pomeni, kar je pomembneje, da lahko na podlagi Ideje anticipiramo ustvarjanje novih možnosti, ki ga bo dejansko lahko omogočil šele novi dogodek, tisti dogodek namreč, ki šele pride in ki bo »naredil za možno tudi tisto, kar tudi za nas [tj. militante večne resnice, militante komunizma kot edine veljavne hipoteze v politiki] ostaja še nemožno« (IK, 18).

Najsplošnejša definicija politične ideje je nekakšen boromejski vozeli oziroma, kot jo opredeli sam Badiou, »abstraktna totalizacija« treh osnovnih sestavin: realnega dogodka in procedure resnice, simbolnega zgodovine in imaginarnega individualne subjektivacije. Četudi, tako kot tudi pri Lacanu, ni hierarhične klasifikacije med temi tremi elementi, je ključna vloga, tj. vloga spojke, vseeno dodeljena subjektivaciji. Prav zato, ker je subjektivacija konstitutivni moment Ideje, le-te ni mogoče reducirati zgolj in samo na pojem, s pomočjo katerega naj bi filozofija zapopadla nekaj večnega, moment istosti v politiki, za kar naj bi sami akterji bili slepi. Prej narobe, zahvaljujoč subjektivaciji je lahko Ideja operacija, ki je dejavna v realnem same politike. Lahko bi rekli, da je Ideja, kot jo opredeli Badiou, namreč kot subjektivacijo »razmerja med singularnostjo procedure res-

nice in reprezentacijo Zgodovine« (IK, 9), kompleksna, dvosmerna operacija, kjer subjektivacija tako rekoč predpostavlja samo sebe: Ideja postane operativna šele s subjektivacijo, ko se posameznik, človeška žival, odloči postati del nečesa drugega, Subjekta, se pravi, ko posameznik, ostajajoč kakršen je, z utelešenjem »postane eden od elementov drugega telesa, telesa-resnice, materialne eksistence v določenem svetu resnice v postajanju« (IK, 9).

A zato, da bi lahko naredil ta korak, potrebuje Idejo kot subjektivacijo, ki »operira 'med' politiko in zgodovino, med singularnostjo in projekcijo te singularnosti v simbolno totaliteto« (IK, 10), tj. v Zgodovino. Drugače povedano, politična subjektivacija zahteva kot svoj pogoj projekcijo singularne procedure resnice v Zgodovino, dojeta kot »predpostavljena totaliteta postajanja ljudi« (IK, 10). Še tako lokalni fragment resničnostne procedure se mora, če naj bo učinkovit, vpisati kot korak na pohodu »Človeštva k njegovi kolektivni emancipaciji« (IK, 10). Ker pa ni Zgodovine, ki bi zajemala »totaliteto postajanja ljudi«, je lahko subjektivacija, ki realno politike projicira v simbolno Zgodovino, se pravi, operacija transfinitizacije, zgolj imaginarna »naknadna narativna konstrukcija«. Šele Ideja torej omogoči, da se resnica materializira, toda le »v strukturi fikcije«, kot pravi Badiou. Torej Ideja, kolikor je pogoj možnosti subjektivacije, je tudi sama zgolj »imaginarna operacija, s katero individualna subjektivacija projicira fragment političnega realnega v simbolno naracijo Zgodovine« (IK, 11). Če je funkcija Ideje, da konkretno, lokalno politično akcijo, manifestacijo, stavko itn. spremeni v »sekvenco emancipatorne politike« s tem, da jo vpiše v simbolni red Zgodovine (IK, 11), potem bi lahko rekli, da ima lahko Ideja edino kot dozdevek učinke v polju politike oziroma deluje na politično realno z operacijo, ki je zgolj »imaginarna«. Ideja kot »operativno posredovanje med realnim in simbolnim« (IK, 14) je torej tudi sama umeščena »med dogodek in dejstvo« (IK, 14). Od tod Badioujev, na prvi pogled presenetljiv sklep:

94

Če je za nekega posameznika Ideja subjektivna operacija, s katero posamezno realno resnico imaginarno projiciramo v simbolno gibanje zgodovine, potem lahko rečemo, da Ideja predstavlja resnico, *kot da bi bila dejstvo*. Ali drugače: da Ideja predstavlja določena *dejstva kot simbole realnega resnice*. (IK, 14, mi podčrtujemo.)

Ideja je torej tisti fikcijski ovojev, ki omogoči militantom nove resnice, da znotraj prostora, ki ga obvladuje država, simbolizirajo svojo kreacijo nove možnosti. Ideja omogoči, da v proceduri resnice, tj. postopku izpeljevanja konsekvenc iz

preloma, ki ga v situacijo prinaša dogodek, te konsekvence, ki so zato, ker sledijo ne-državni, ne-nujni logiki, popolnoma kontingentne, vseeno dobijo določeno konsistentnost, sam postopek pa rigoroznost. V tem smislu je mogoče brati Badioujevo trditev, da je Ideja »zgodovinska fiksacija tistega, kar je bežeče, odtegujoče se, neujemljivo v postajanju neke resnice« (IK, 14). Ali še drugače: Ideja je nujna, ker ima politična resnica aleatoričen, tj. kontingenten, dogodkovni izvor. Ideja ni tisti operator, ki bi na novo določil, kaj obstaja in kaj ne, z eno besedo, eksistenco – na dejstveni ravni. To bi pomenilo, da je Ideja pravzaprav operacija države, resda nove države, ki pa sledi državni logiki, ki fiksira ločnico med možnim in nemožnim na prostoru, ki ga obvladuje. Ideja je vse prej nekaj, kar v svetu dejstev, v svetu, ki ga obvladuje država, daje materilano prezenco, status dejstev tistemu, kar za državo ne more obstajati, ker izvira iz dogodka kot nemožnega.

Prav vpeljava Ideje kot operatorja vpisa učinkov dogodka v konkretni situaciji v zgodovino omogoča veliko bolj zanimivo interpretacijo »smrti komunizma«, ki je v Badioujevi periodizaciji aktualizacij komunistične hipoteze, kot je podana v *Ime česa je Sarkozy?*, opredeljena kot tretja oblika neuspeha. Prva oblika neuspeha je posledica neugodnega »razmerja moči«, kjer država s svojimi prisilnimi aparati onemogoči nov kolektivni emancipatorni subjekt v njegovem prizadevanju vzpostaviti »nove zakone« (HC, 29). Preprosto povedano, država je močnejša od subjekta politične resnice, komunističnega »mi«. Zgled za tak neuspeh pa je seveda Pariška komuna. Drugi neuspeh je neuspeh množičnega, a dispartnega gibanja, ki ravno zaradi neorganiziranosti ne uspe priti si na jasno glede narave svojega delovanja in njegovih posledic in zato dati konsistentnost svojim akcijam, konstruirati nov čas, zagotoviti trajanje svojim dosežkom. Tretja, najhujša, a zato tudi najbolj zanimiva oblika neuspeha je imanentna sami naravi singularne procedure resnice. V konkretnem, političnem primeru, neuspeh paradoksnost izvira iz zmage politike nad državo in posledičnega »poskusa spremeniti državo« (HC, 30). V terminih Ideje bi lahko rekli, da se je posrečila ekspozicija resnice emancipatorne politike, dogodkovni nasledki so dobili materialno prezenco v svetu, vendar »v obliki njihovega nasprotja, v obliki države« (IK, 15). Prav na tej točki je zmagoviti etapi uresničevanja komunistične hipoteze spodletelo v prizadevanju ustvariti po revoluciji državo »odmiranja države«, državo kot organizatorja »prehoda v ne-državo« (IK, 15). Po Badiouju lahko namreč

Ideja komunizma projicira realno neke politike, ki je vselej odtegnjeno moči države, v zgodovinski lik neke »druge države«, samo če je odtegnitev notranja tej subjektivirajoči operaciji, v tem smislu, da je »druga država« tudi sama odtegnjena moči države, torej svoji lastni moči, kolikor je država, katere bistvo je odmrte (IK, 15).

Ta neuspeh bi lahko razumeli tudi kot (napačno) rešitev ključnega problema emancipatorne politike, ki ga je Rancièere formuliral takole: ali je mogoče iz komunizma inteligence deducirati »forme kolektivne aktualizacije tega komunizma« (CC, 220), oziroma, kar je druga formulacija za isti problem: »v kolikšni meri lahko afirmacija komunizma inteligence kogar koli s komer koli koincidira s komunistično organizacijo družbe?« (CC, 220). Z drugimi besedami, kako misliti paradoks emancipacije, paradoks, ki ga je morda najbolj eksplicitno, vsaj če sledimo Rancièru formuliral Jacotot, namreč, da si je mogoče zamisliti človeštvo, ki ga tvorijo sami emancipirani posamezniki, ne da bi si mogli zamisliti emancipirane družbe? Ali to pomeni, da se lahko komunizem kot propozicija egalitarne organizacije kolektivnega, tako kot psihoanaliza, drži zgolj logike »eden po eden«, se pravi, se opira na »obliko delovanja, ki se lahko prenaša v neskončnost od posameznika do posameznika« (CC, 220), logiko delovanja, ki morda še najbolj spominja na psihoanalitično operacijo »prehoda«? Ali, še drugače, kako lahko postane »anarhični princip emancipacije ... princip družbene distribucije mest, nalog in moči«? (CC, 220) Ali ni koincidenca kolektivizacije zmožnosti kogar koli z globalno organizacijo družbe kvadratura kroga?

96 Kot pokaže Badiou že v *Svetem Pavlu*, četudi v nekoliko drugačnem kontekstu, najdemo morda najboljšo ilustracijo tretjega tipa neuspeha uveljavitve komunistične hipoteze v scenariju Pier Paola Pasolinija za neposneti film o svetem Pavlu, liku, ki nastopa kot konvergenčna točka dveh Pasolinijevih preokupacij: krščanstva in komunizma oziroma, na ravni subjektivne drže, svetnika in političnega militanta. Badiou izlušči kot osrednjo temo Pasolinijevega filma »razmerje med aktualnostjo in svetostjo« v specifični situaciji, v kateri svetost postane konkretna in delujoča. Ključni aspekt sprege svetosti in aktualnosti je za Pasolinija problem izdaje. Badioujeva poanta je, da Pavlov komunizem ni zgubil nič svoje aktualnosti tudi zaradi aktualnosti njegovega neuspeha, ki ni zgolj objektivni, marveč najprej in predvsem »notranji«.

Paradoks Pavlovega neuspeha, kot ga predstavi Pasolini, neuspeha, ki mu seveda ni težko najti paralele v nastanku držav-partij in »smrti komunizma«, je, da

mora, zato da bi obvaroval tisto, kar je po svojem izvoru dogodkovno, novo resnico za vse, in subjekta, ki je militant te nove večne resnice, poseči po sredstvih, ki izničijo dogodkovno oziroma ga reducirajo na faktično. Pasolini se pri tem osredinja na dvojnost ali dvoumnost Pavlove subjektivne pozicije: svetnika, tj. militanta nove resnice, in tvorca Cerkve oziroma, kot pravi Badiou, »človeka aparata«. Pasolini problematizira ravno to notranjo, komunizmu imanentno izdajo, ko se avtentično svetništvo, politični militantizem, soočen z ovirami sveta, v katerem mora uveljaviti novo resnico, preobrne v duhovništvo. Ves problem smrti in vstajenja komunizma kot »dogodkovnega sestopa svetosti med ljudi« je prav v tem, da v trenutku, ko naj bi svetništvo (to je namreč Pasolinijevo ime za subjektivno pozicijo zvestobe dogodku), ki naj bi pred državo obvarovala svetost, se pravi, nekaj, kar je monumentalno, kar prelomi zgodovino na dvoje, kar pa je obenem, ker je lahko dejavno le v aktualnosti, popolnoma negotovo, kontingentno, prestalo »preizkus Zgodovine«, mora poseči po formah militantizma, ki si jih sposoja pri državi: avtoritarnost, disciplina, organizacija. A prav to, kar naj bi resnico dogodka, novo univerzalno obvarovalo pred kontaminacijo, ki jo prinaša država, postane zaradi »državne« narave »zaščitnih sredstev«, glavni vzvod transmutacije svetnika v duhovnika.

Paralela med dvojno smrtjo komunizma in dvojnim neuspehom Pasolinijevega Pavla je prav v tem, da je notranja izdaja, notranji neuspeh pogoj možnosti za objektivni neuspeh. Za prehod iz zvestega subjekta, ki je opora za proces resnice nekoga dogodka, v subjekt zakona oziroma, v besednjaku *Logik svetov*, reaktivni subjekt, za katerega se »ni nič zgodilo«, za katerega je sprememba sveta inherentna transcendentalu sveta, sam »dogodek«, nasilni prevrat, in subjektivna investicija vanj pa nepotrebna peripetija oziroma zabloda, ki bi se jima lahko v zadnji instanci izognili, je potrebna kot vmesni člen pozicija renegata, ki bi ga morda še najboljše opisali kot mesto substitucije, kjer aparatčik spodrine militanta oziroma duhovnik izbriše, »požre« svetnika.

Nevarnejša od vseh ovir, ki jih postopku resnice oziroma materializaciji prezence resnice v dani situaciji na pot postavlja »svet«, je »notranja izdaja« oziroma odpoved, *Versagung* subjekta zvestobe, odpoved z Lacanovim terminom »infiniteziciji subjekta«. Za naš problem, problem večnosti in zgodovinskosti komunizma, je ključna ravno »imanentna dialektika svetosti in aktualnosti,« tista dialektika namreč, ki tvori subjektivno figuro renegata. Strogo vzeto, renegat ni uboj zvestega subjekta, ampak njegov samomor. Je dokaz, da je zvesti subjekt pri uresničevanju

svoje naloge odpovedal. Pogoj za to, da je za nas, torej za Zgodovino Pavel obvelja kot utemeljitelj Cerkve, nove državne institucije, skratka, da Pavel-duhovnik zamrači Pavla-svetnika, je Pavlova »*Versagung*«: nezmožnost najti ustrezno obliko kolektivne organizacije, ki bi zavarovala novo univerzalno, zagotovila trajanje novi »večni« resnici, proizvedla nov, subjektivni čas, ne da bi ustvarila novo »državno« formo. Subjekt, zvest dogodku, kot zapiše Badiou, »umre tudi zato, ker se v njem zatemni svetost« (SP, 41).

Dialektika svetnika/duhovnika oziroma zvestega subjekta/subjekta zakona je Badioujev poskus pojasniti nemoč človeških živali, inkorporiranih v produkcijo večne resnice, da v tem procesu vztrajajo, da podelijo temu prezensu večne resnice trajnost, da proizvedejo neko drugo trajanje, drug čas. Vsak poskus zavarovati trajanje večne resnice z »antidržavo«, lahko zato, ker je antinomičen režimu pojavljanja resnice, le-tega zaduši. Namesto da bi ohranjala ireduktibilen razkorak med pojavljanjem resnice in ostalimi modusi pojavljanja, ali v besednjaku *Biti in dogodka*, med prezentacijo in reprezentacijo, država oziroma transcendentna sveta »požre« in prebavi novo, dogodkovno pojavitev. Poskus zavarovati resnico dogodka z državo bi lahko razumeli kot drugo, zanazajsko »kompatibilizacijo«: narediti kompatibilno, se pravi hkrati možno to, kar je nekompatibilno, nezdržljivo: državo in dogodek. »Kompatibilizacija« je transmutacija procesa resnice, tako da ta poslej producira le tiste učinke v situaciji, ki jih dovoljuje država. Je operacija nevtralizacije dogodkovnega oziroma integracije dogodkovne novosti v svet, v stanje situacije.

98 Renegatstvo odpre drugačno perspektivo na »smrt komunizma« kot nedogodek. Za Badiouja, kot smo pokazali, smrt države-partije, torej dobesedno, smrt mrtvega ne zadeva neposredno večnosti ideje komunizma. Po drugi strani pa ravno tako ni mogoče reči, da zgodovinsko dejstvo zloma »komunistične države« ni nič, da se ni nič zgodilo, ko je izginila ta »druga država«. Edini sklep, ki ga je mogoče izvleči iz teh dveh, na prvi pogled izključujočih se trditve, je, da organizacijska forma, ki jo je izumila druga sekvenca, partija, »ni bila sposobna zagotoviti realnega trajanja in ustvarjalne transformacije komunistične hipoteze« (IS, 110). Tu gre torej za izbiro napačnih sredstev za zagotovitev trajanja komunističnega »mi«, napačne rešitve za »disciplino časa«, ki naj bi ohranila sedanost neke večne resnice. Zavarovati antidržavo z državo pomeni zavarovati živo z mrtvim, a tako, da mrtvo ubije živo. Druga sekvenca komunistične hipoteze je spodletela, kljub svoji zmagi. Izkustvo druge faze je namreč izkustvo zmage in zagotovitve

trajanja obstoja in učinkovitosti komunistične ideje, vendar je to doseženo v formi, ki od znotraj načne, inficira samo resnico emancipatorne politike s sovražnikom dogodkovne resnice *par excellence*: državo.

Zato je za Badiouja eden pglavitnih problemov sodobne emancipatorne politike, ko gre za poskus ponovne vpeljave komunistične hipoteze v svetu, v katerem dominira »sovražnik«, se pravi, v svetu, kjer je edina dopustna figura subjektivnosti subjektivnost zakona, tj. subjekt nemoči: kako »proti prevladi kapitalo-parlamentarizma transformirati odnos med politiko in državo« (IS, 111). Natančneje, kako izumiti nove forme organizacije in delovanja, ki bi komunistični hipotezi zagotovile trajanje zunaj logike prevzema oblasti. A za to, da bi bilo to mogoče je sodobna emancipatorna politika, tako v teoriji kot praksi, prisiljena vrniti se k analizi specifičnih vzrokov za ta neuspeh.

Neuspeh je za Badiouja vedno specifičen. Vsak neuspeh ima svojo specifično topologijo. Zato je nujno za nazaj rekonstruirati točko ne-vrnitve, točko, na kateri je bila sprejeta odločitev s katastrofalnimi posledicami za emancipatornega subjekta. Preprosto povedano, vsak neuspeh napotuje na napačno odločitev oziroma neustrezno obravnavo tega, čemur Badiou pravi točka, ki je opredeljena kot »moment resničnostne procedure ..., kjer binarna odločitev (narediti to ali ono) odloča o postajanju celotne procedure« (HC, 33). Točke, od katerih je odvisna usoda neke »večne« resnice, so vedno razporejene topološko. Težave, na katere trči resničnostni postopek v politiki, so namreč zmerom lokalne, nikdar globalne. To je lahko dandanes ključni protiargument proti skorajda plebiscitarnemu zavračanju komunistične hipoteze, ki je zato, ker naj bi ne bila v nobeni zvezi s svetom, v katerem naj bi se uresničila, *en bloc* zavržena kot neuresničljiva utopija. Vrnitev, obrat nazaj k neuspehu ima lahko pozitivne konsekvence ravno zato, ker je ovire vedno mogoče situirati, določiti njihovo topološko pozicijo. Težave vedno zarisujejo »prostor možnih neuspehov« (HC, 34). V okviru tega prostora neuspeh zahteva, da premislimo, kot pravi Badiou, »točko, glede katere nam je poslej prepovedano spodleteti« (HC, 34). Tega seveda ni mogoče razumeti v pomenu, da se je mogoče vnaprej zavarovati pred napačnimi odločitvami. Vse prej gre za to, da se, potem ko je prišlo do neuspeha, ne zmotimo glede narave točke, pri kateri je prišlo do napačne odločitve.

Mi smo dediči uspehov in neuspehov druge sekvence, tiste, ki je našla svoj odgovor na poraz prve sekvence, zlasti pariške komune, in sicer: kako (vz)trajati?

Zavedati se poraza, napačne odločitve, ki je sicer rešila problem prejšnje sekvence, vprašanje trajanja in zavarovanja pridobitev emancipatornih bojev, a je hkrati s tem, da je posegla po »državnih« sredstvih, s tem, da je ustvarila partijo kot alternativo državi, ki ohranja državo kot model, v nekem smislu sama zapravila svojo temeljno pridobitev in postavila novo etapo v zgodovini komunistične hipoteze pred nalogo, da »odpre pot novi sekvenci komunistične hipoteze«, a tako, da se »vedno drži stran od države« (IS, 102).

Polom zmagovitega preobrata, konec druge sekvence nas v nekem smislu vrača na točko, na kateri je bila prva sekvenca, namreč na vprašanje samih pogojev možnosti za obstoj komunistične hipoteze, ne da bi s tem kakor koli postavili pod vprašaj samo veljavnost komunistične hipoteze. Komunistična hipoteza za Badiouja, kot nenehno zatrjuje, »ostaja edina prava hipoteza« (IS, 115). Ne gre samo za to, da ta hip ni boljše hipoteze. To ni vprašanje trenutnih razmer. Zato da bi se prepričali o pravilnosti hipoteze zadostuje negativni preizkus, *reductio ad absurdum*, kjer neko, na prvi pogled dvomljivo hipotezo ali vsaj nedokazljivo hipotezo potrdi absurdnost sklepa, do katerega pridemo, če izhajamo iz nasprotnih hipotez. Se pravi, če dosedanje neuspehe uveljavitve te hipoteze jemljemo kot dokaz za njeno neveljavnost, če to hipotezo opustimo, »v taistem trenutku [pristanemo] na tržno ekonomijo, na parlamentarno demokracijo (obliko države, ki je prilagojena kapitalizmu) in na neizogiben, 'naravni', značaj najstrašnejših neenakosti« (IS, 97sq). Od tod lahko sledi zgolj še sklep, kot zapiše Badiou: »Če moramo to hipotezo opustiti, potem na področju kolektivnega delovanja ni vredno storiti nič.« (IS, 116).

100 Toda ohranjati komunistično hipotezo kot edino veljavno na področju politike, pravzaprav kot edino hipotezo, za katere potrditev si moramo še vedno prizadevati, zahteva, da ločimo tisto, kar je invariantno na tej Ideji, »večnost enakega«, kot pravi v *Mračni katastrofi*, od načinov njene prezentacije v konkretni situaciji.

Vzeta v generičnem smislu, to je, kot »večnost enakega, komunistična hipoteza ne more zastareti. Vse prej omogoča potegniti demarkacijsko črto med emancipacijsko in reakcionarno politiko, oziroma med političnimi sekvencami, ki izhajajo iz predpostavke, da je mogoča drugačna kolektivna organizacija, taka namreč, ki ukinja neenakost in delitev dela, in tistimi, za katere je neenakost tako rekoč naturalizirana in kot taka neukinljiva. Komunizem v tem pomenu predstavlja obzorje za vsako emancipatorno politično incijativo, ki – četudi zgolj

lokalno in v času omejeno – pretrga s prevladujočim stanjem stvari. V tej luči »moramo vsako politično sekvenco, ki se v svojih načelih oziroma njihovi odsotnosti kaže kot formalno protislovna komunistični hipotezi v njenem generičnem smislu, videti kot protislovno emancipaciji vsega človeštva, torej prav človeški usodi človeštva« (IS, 99 sq).

Tudi v razmerah, ki ne dopuščajo izsiljenja uresničitve komunistične ideje, še več, ko se zdi, da je komunizem zločinska utopija natanko v tisti meri, v kateri je – ker gre za blodnjo, ki je ni mogoče uresničiti v nobenem trenutku človeške zgodovine – vsak poskus njene uveljavitve mogoč le za ceno strahotnih, množičnih zločinov, Badiou vztraja, da jo je treba obravnavati kot veljavno hipotezo, za katero še nismo našli ustrezne rešitve, dosedanje neuspehe pa obravnavati kot etape v zgodovini eksistence hipoteze, naj je ta zgodovina še tako sporadična in diskontinuirana. Ko gre za komunistično hipotezo, bi torej morali ravnati po zgledu znanstvenikov, ki številnim neuspešnim poskusom dokazovanja navkljub hipoteze ne opustijo kot napačne, marveč pri njej trmasto vztrajajo in potrpežljivo, včasih celo več stoletij poskušajo najti rešitev. Ost Badioujeve primerjave med znanstveno hipotezo in komunizmom kot politično hipotezo, je v tem, da v intervalu suspenza, ko ni ne potrjena ne ovržena, sama hipoteza funkcionira kot kompas za orientacijo v mišljenju.

Vztrajati pri veljavnosti komunistične hipoteze, skratka, jemati jo kot orientacijsko točko v našem iskanju izhoda oziroma poskusu preloma z obstoječimi neegalitarnimi režimi, zahteva drugačen odnos tudi do dosedanjih bolj ali manj neuspešnih poskusov pri uveljavljanju komunistične hipoteze. Le-teh ne jemljemo kot dokaz za njeno neveljavnost, ampak kot nezmožnost dosedanjih figur kolektivnega subjekta emancipatorne politike, da jo uspešno uveljavi. Še enkrat, po Badiouju neuspeh pri dokazovanju komunistične hipoteze ne pomeni, da je hipoteza neveljavna, ampak da je vsakokratni kolektivni subjekt, ko je v konkretni situaciji in pogojih za obstoj hipoteze v tej situaciji, soočen s težavami pri uveljavljanju komunistične hipoteze, sprejel *napačno odločitev*. Pogoj za to, da so produktivni celo neuspehi pri dokazovanju hipoteze, ki se za nazaj, potem ko je hipoteza dokazana, preobrnejo zgolj v etape na poti njenega reševanja, pa je, da v tem vmesnem času dolgotrajnega in mučnega iskanja rešitve, hipoteza ni zavržena, ampak je, kljub seriji neuspehov, ohranjena kot regulativna ideja, pravzaprav kot tisto, kar je edino zmožno usmerjati mišljenje pri iskanju rešitve.

Danes mora biti poudarek premeščen z objektivnega na subjektivno, z militantne, pogosto brezglave frenetične aktivnosti, ki spreminja samo tarče svojega delovanja in svoja prizorišča, ne pa metod, na idejno oziroma ideološko orientacijo, ki s tem nujno spremeni tudi vprašanje prezentacije komunistične hipoteze na objektivni ravni. Ker se danes ni mogoče vrniti k podedovani materialni prezentaciji prejšnjih dveh sekvenc (množično gibanje oziroma centralizirana partija), ker torej ni mogoče vedeti že zdaj, kaj bo materialna forma nove sekvence, ker je to vprašanje odprto, je centralni problem našega časa ponovna vzpostavitev vezi med mišljenjem in delovanjem oziroma, kar je za Badiouja pravzaprav isto, »nov odnos med subjektivnim in objektivnim« (IS, 114).

V tej luči je mogoče razumeti sesutje »socialistične države«, izginotje »objektivnih« znamenj komunizma, neuspeh poskusa vpisa neke politične invencije v strukturo države in re-invencija demokracije, v kateri vidi Badiou zgolj obnovo kapitalo-parlamentarizma, se pravi obnovo enega državnega režima na planetarni ravni, kot globalen neuspeh, ki se vpisuje na raven države oziroma stanje situacije, tj. sodi k transcendentalu našega sveta. Ta »globalni udarec«, kot pravi Badiou, nas utrjuje v prepričanju, da smo v brezizhodni situaciji, ki nam lahko zbuja zgolj nemoč. Rešitve oziroma izhoda po Badiouju zato ni mogoče iskati na globalni ravni, kajti na tej ravni za zdaj ni »nobene možnosti za zdravljenje te nemoči« (IS, 75).

Nemoč in inertnost, temeljni potezi sodobne subjektivnosti, sta zanesljivo znamenje, da smo, kot pravi Badiou, ponovno »v kontekstu novega intervalnega obdobja, obdobja očitnega zmagoslavja nasprotnika« (IS, 112). Toda ravno v takem obdobju malodušja in občutka nemoči in brezizhodnosti je kot temeljni problem, ki ga mora rešiti nova sekvenca komunistične hipoteze, po Badiouju »*sam modus, kako se misel, ki jo usmerja hipoteza, predstavlja v figurah delovanja*« (IS, 114).

Upiranje obstoječemu še ni dovolj. Potreben je še prelom s samim seboj, natančnejše, s tipom subjektivnosti, »množično subjektivno formo« (IS, 93), ki si jo ustvari dominantni diskurz, subjekt zakona kot subjekta nemoči, katerega edina maksima je *primum vivere*. Ni dovolj zgolj kritika, zavrnitev te »pasivne okužbe« (IS, 93) subjekta, kot pravi Badiou, z reaktivno oziroma obskurno formo subjekta. Nujna je invencija nove subjektivne forme, ki vznikne v vztrajanju na točki, ki je absolutno heterogena subjektu zakona. Učinkovito se je mogoče upirati le od

znotraj, torej kot subjektivna imanenca. Se pravi, upirati se je mogoče edino na afirmativen način, to je, opirajoč se oziroma sklicujoč se »srečne dogodke«, kot pravi Badiou, na »resnice, ki so nas že, v brezčasni bližini tega, za kar si prizadevamo, osrečile s tem, da so se pojavile na nekem mestu, v posebni sili njihove univerzalnosti« (IS, 95).

Kaj je treba storiti, natančneje, kako je filozofija mobilizirana v prizadevanju najti zdravilo za občutek nemoči, naj se manifestira kot zmeda v mišljenju, dezorientacija, ali pa kot inertnost, paraliza delovanja?

Prvi korak je nujno diagnoza sedanje situacije, ne zgolj kot situacije obnove oblasti in skorajda brezmejnega izkoriščanja, pač pa tudi – na subjektivni oziroma »ideološki« ravni – kot situacije globoke zmede in dezorientacije: situacije, v kateri dominantnemu diskurzu uspe s tem, da naredi preteklo obdobje, obdobje dejavnega, živega komunističnega »mi«, nepredstavljivo, nerazumljivo, nepojmljivo, narediti tudi našo sedanjo situacijo »neberljivo«. Naloga filozofije v taki situaciji dezorientacije ni zato nič drugega kakor narediti preteklost našega časa »berljivo«, razumljivo in s tem pokazati, da je *dogodkovna preteklost*, tj. sekvence večne resnice, *eden od pogojev naše sedanjosti*.

To tudi pojasni, zakaj je v času dezorientacije, subjektive nemoči in dozdevne brezizhodnosti nujna stroga ločitev lokalnega od globalnega. V razmerah inertnosti in dezorientacije, ki je eden od načinov, kako se v situaciji brezizhodnosti manifestira subjektivna nemoč, je edini imperativ, ki se ga lahko drži kolektivni subjekt, naj je številčno še tako omejen: orientirati se lokalno. Edino opirajoč se na točko izjeme, je mogoče »rekonstruirati možnost življenja«, izstop iz nemoči, ki ga je prizadejal globalni udarec. Od tod potegne Badiou tale sklep, ki ga sam opredeli kot »veliki zakon provizorične morale«: »v globalni dezorientaciji nas usmerja pogum, vendar zgolj lokalno« (IS, 76).

Sledeč Descartesu, Badiou začrta parametre za začasno, provizorično moralo za čas dezorientacije in postulira kot temeljni maksimi te morale dva, v bistvu komplementarna imperativa: proti duhu časa, kjer je edini imperativ, ki vodi človeško žival *primum vivere*, prevladujoči afekt pa strah, uveljaviti pogum; proti brezglavemu sledenju imperativom dominantnega diskurza, pa imperativ nadaljevanja, ki ga je že vpeljal v svoji *Etiki* kot edino maksimo, ki etiki resnic podeljuje konsistentnost:

»Treba je nadaljevati!« Nadaljevati celo takrat, ko si izgubil vsako sled, ko ne čutiš več, da te »preči« proces, ko se je sam dogodek zameglil, ko je njegovo ime izgubljeno, ali pa, ko se sprašuješ, ali nisi poimenoval napake ali celo simulakra.¹⁶

Na področju politike se maksima nadaljevanja spremeni v imperativ: ohranjati, dokler je mogoče, razmik, interval oziroma razdaljo med politiko in državo, in sicer z organiziranjem oziroma ustvarjanjem prostorov, ki so ločeni od države, ustvarjanjem, ki temelji na skorajda slepem zaupanju v obstoj vsaj ene izjeme, ki se odteguje policijski logiki oziroma zakonom dane situacije.

Toda vztrajati v zvestobi zahteva v t.i. intervalnih obdobjih, ko se »nič ne dogaja«, ko noben nov dogodek ne destabilizira obstoječega razmerja med možnostjo in nemožnostjo, ko noben nov dogodek ne odpre »možnosti možnega«, da se opremo na »srečne dogodke«, kot pravi Badiou. Tu mora biti mobilizirana tudi filozofija, saj ravno filozofija, s tem da konstruira Idejo, omogoča transmisijo resnice preteklih dogodkov na sedanjo subjektivnost nemoči. Toda ta transmisija potrebuje kot dopolnilno, a morda zato neogibno maksimo: maksimo poguma.

Kaj motivira Badioujevo rehabilitacijo poguma kot vrline, kreposti emancipatorne politike v intervalnem, nedogodkovnem času, kot je naš čas po zlomu socializma? Pogum je stvar časa, celo discipline časa, in ne zgolj trenutnega soočenja z neko nemožnostjo, presekanja gordijskega vozla s herojskim aktom. Opirajoč se na Lacanovo operacijo transformacije subjektivne nemoči v strukturno nemožnost, vendar z nekoliko drugačnimi poudarki, Badiou interpretira pogum kot transformativno intervencijo v situaciji, kjer se subjekt ravno ne sreča s točko nemožnega, ki bi zahtevala njegovo dejanje. Subjekt doživlja svojo situacijo kot situacijo »brez točk«, kot situacijo, ki ne zahteva njegove odločitve in zato kot brezizhodno situacijo, v kateri se sooča s svojo nemočjo. Zato da bi bil subjekt zmožen izhoda, da bi bil zmožen »neupoštevanja pravil preživetja človeške živali..., neupoštevanja pravil z namenom, da [vztraja] na točki, ki omogoča prehod postopku resnice« (IS, 71), je potreben pogum. Pogum za to, da bi dvignil »nemoč na raven nemožnega« (IS, 71). Dvig nemoči na raven nemožnega ne pomeni nič drugega kakor da subjekt v situaciji vse-mogočnosti zakona in zato njegove, subjektive nemoči, odkrije točko nemožnega. To nemožno je nemožno strukture, v trenutku, ko je eksistenca nemožnega izsiljena, kar implicira, da se zamaje zakon situacije.

¹⁶ A. Badiou, *Etika. Razprava o zavesti o zlu*, prev. J. Šumič-Riha, *Problemi* 1/1996, str. 60.

Ključna distinkcija, ki jo pri tem vpelje Badiou, je razlika med herojstvom in pogumom, dveh drž, ki sta artikulirani na različni temporalni razsežnosti: trenutek in trajanje. V nasprotju z junaštvom, ki je zmožno dejanja, se pravi, trenutne radikalne prekinitve z obstoječim in tudi s samim sabo, torej v nasprotju z junaštvom kot držo trenutka se pogum za Badiouja manifestira v »praksah, ki konstruirajo poseben čas in ne upoštevajo svetovnih zakonov in mnenj, ki te zakone podpirajo« (IS, 72 sq).

Od tod ključna distinkcija: »Če je junaštvo subjektivna figura soočenja z nemogućim, je pogum krepost vztrajanja v nemogućem. Pogum ni točka, ampak vztrajanje na točki. Vztrajanje v trajanju, ki je drugačno od tistega, ki nam ga vsiljuje svetovni zakon, zahteva pogum.« (IS, 73) Če je »čas osnovna tvarina poguma« (IS, 73), ne preseneča, da je definicija poguma skorajda tautološka: pogum je krepost, ki je »dejavna izključno v času: pogum je pogumnost, ki premaga jemanje poguma« (IS, 73).

Pogum zahteva obrat k neki točki, ki je heterogena glede na zakon situacije, ki nas obsoja na nemoč, nemogućnost izhoda, in zato tudi prekinitve s sabo, s človeško živaljo, katere edini interes je samoohranitev: »junaško moramo sprejeti razkroj individua v soočenju s točko, na kateri mora vztrajati« (IS, 74). Za izhod iz situacije, ki se zdi brezizhodna, za izhod iz lastne nemoči, je potrebno, da se obrnemo k »točki izjeme« (IS, 74). Tega, kar je že Platon opredelil kot konverzijo oziroma preobrat na subjektivni ravni, preobrat, »s katerim se individuum deindividualizira« (IS, 74), bomo zmožni edino, če se držimo te ekstimne točke. Ta prelom s sabo je tisto, kar se po Badiouju vpiše v »tkivo časa realnosti« kot prekinitve. Pogum ni trmasto vztrajanje pri svojem, ne glede na okoliščine. Pogum kot krepost, pravzaprav kot edina krepost, ki jo terja naš čas, nima nič sifizovskega v sebi, to je, neskončno ponavljanje neuspeha za neuspehom.

Pogum kot praksa se začne na neki točki izjeme, heterogeni točki, toda tisto, kar specificira pogum kot tak, je »disciplinirano prenašanje posledic soočenja s točko« (IS, 75). Zato, da bi ta praksa vztrajanja pri točki ekstimnega lahko trajala vsaj nekaj časa, mora konstruirati svoj čas, ki je ločen od časa realnosti. Ustvariti mora dobesedno »ločeno trajanje« (IS, 75), kot pravi Badiou. Pogoji za to pa je, da se mora subjekt zaslepiti za »globalno situacijo« in njene zakonitosti. Gre v nekem smislu za dvojno invencijo: invencijo novega časa, ki ga poraja pogum kot praksa vztrajanja pri tistem, kar je z gledišča situacije, njenega zakona, »ne-

mogoče«, utopično, neuresničljivo, blodno, in novega prostora, ki se proizvede, ko to točko v nekem smislu, tj. s svojo prakso ločevanja dobesedno osamimo oziroma jo obravnavamo, kakor da ne bi bila točka te situacije, kakor da ne bi bila s tega »sveta«, ki pa šele odpre prostor, kjer se lahko situirajo posledice vztrajanja na točki nemožnega.

Zaupanje v veljavnost komunistične hipoteze pomeni zgolj zaupanje v obstoj take točke nemožnega in s tem zaupanje v to, da vedno obstaja možnost vznika nečesa popolnoma kontingentnega, a nezdružljivega z obstoječo situacijo, ki bo omogočil spreobrnitev subjekta nemoči in s tem preobrnitev pogojev izvirne izsiljene izbire, ki nas je konstituirala v subjekte zakona, nezmožne misliti in delovati drugače kakor po nareku zakona. Prav to je bistvo tistega, čemur Lacan pravi »infinitezacija subjekta«: izpeljevati v konkretni situaciji neskončne implikacije tega, da je vsak subjekt »artikulacija neke subjektivacije in neke konsistentnosti« (SP, 95), tj. formalizacija povsem kontingentnih konsekvenc, ki jih iz situacije izsili, izvleče zvestoba prelomu, zvestoba nečemu heterogenemu v dani situaciji in nesprevljivemu z zakonom situacije.

V vsaki situaciji, v vsakem svetu, torej tudi v svetu, za katerega se zdi, da je brez »točk«, popolnoma »neberljivem«, anarhičnem svetu, kot ga ustvarja sodobni kapitalizem, po Badiouju vseeno obstaja vsaj ena točka nemogočega, ne seveda nemogočega na sebi, ampak nemogočega tega sveta, njegova inherentna nemožnost, ki pa subjektu omogoči, če se je drži kot svojega kompasa, da izvrši akt, ki so ga stoiki poimenovali akt diereze, to je, ločevanja med tem, kar je v njegovi moči, in tem, kar ni v njegovi moči. Akt diereze danes ni nič drugega kakor demakracijska linija, ki jo potegne subjekt, ko uporabi točko nemogočega kot oporo za ustvarjanje novih možnosti. S tega stališča je skupaj z Badioujem mogoče reči: še en napor, če hočemo biti komunisti.

106

Ne glede na to, da v intervalnem obdobju, ki ga obvladuje nasprotnik, sporadična, lokalna in zelo omejena politična izkustva niso dovolj zanesljiva podlaga za napoved, kaj naj bi bilo bistvo nove sekvence, je vseeno je že zdaj mogoče napovedati, da bo tisto, kar bo podelilo specifičnost, singularnost novi etapi komunistične hipoteze, *revolucija v mišljenju*.

Temeljno vodilo za to revolucijo, za ta prepoved Badiou najde že v zapovedi svetega Pavla: »In nikar se ne prilagajajte temu svetu, ampak se [...] preobražajte z ob-

ново svojega uma.« (*Rim* 12.2) Ko gre za držo zvestega subjekta v času, ki je so-vražen resnici dogodka, tudi Badiou opozarja, da »ne gre za to, da uideмо svo-jemu času, z njim je treba živeti. Toda ne da bi se pustili formirati, konformirati. Pod zapovedjo svoje vere se *mora preobraziti subjekt, ne pa čas*. Ključ do te pre-obrazbe, te 'obnove', pa se nahaja v mišljenju.« (SP, 113, popr. prev., mi podčrtu-jemo)

Nauk, ki ga je mogoče potegniti iz sodobnih refleksij o komunizmu po zlomu državnega socializma, o možnostih uveljavitve komunistične hipoteze v današ-njem svetu hegemonije kapitalo-parlamentarizma, ko je reducirana tako rekoč na »zločinsko utopijo« (HC, 10), je v zadnji instanci nekaj, kar je Lacan postuliral že v šestdesetih letih, namreč, da smo za svoj položaj subjekta vedno odgovorni.¹⁷

¹⁷ J. Lacan, *Spisi, Razprave* 4/1993, str. 308.