

Filozofski vestnik

XXX | 3/2009

Izdaja | Published by

Filozofski inštitut ZRC SAZU
The Institute of Philosophy at SRC SASA

Ljubljana 2009

Popravek:

V številki 2/2008 *Filozofskega vestnika* je pomotoma izpadlo ime prevajalke Maje Murnik, ki je prevedla tekste Miška Šuvakoviča, Anthonyja J. Cascardija, Patricka D. Floresa in Tyrusa Millerja. Za napako se prevajalki in bralcem opravičujemo.

Kazalo

Filozofski vestnik | Letnik XXX | Številka 3 | 2009

Staremu označevalcu naproti: komunizem

- 7 **Alain Badiou**
Ideja komunizma
- 21 **Bruno Besana**
Obskurni subjekt/subjekt, podvržen obskurnosti
- 27 **Peter Hallward**
Komunizem intelekta, komunizem volje
- 47 **Ivana Momčilović**
»Negibno skalo, padlo...«
- 51 **Ozren Pupovac**
Present perfect, ali čas postsocializma
- 61 **Frank Ruda**
Zmoremo, torej moramo
- 75 **Jelica Šumič-Riha**
Komunizem med smrtjo in vstajanjem
- 109 **Alberto Toscano**
Politika abstrakcije: komunizem in filozofija

Foucault: življenje in prakse svobode

- 121 **Karolina Babič**
Heterotopije: drugi prostori ali drugo prostora?
- 137 **Vasja Badalič**
Na periferiji: nekaj predlogov k razumevanju politične vloge intelektualcev
- 155 **Rok Benčin**
Subjekt diskontinuitete kot nerazrešena Foucaultova dediščina
- 171 **Erna Strniša**
Foucault kot nietzschejevski objektivni učenjak?
- 191 **Samo Tomšič**
Arheologija kot strukturalistična filozofija
- 203 **Tadej Troha**
Foucault in para-praksa
- 219 **Izvlečki**

Contents

Filozofski vestnik | Volume XXX | Number 3 | 2009

Towards an Old Signifier: Communism

- 7 **Alain Badiou**
The Idea of Communism
- 21 **Bruno Besana**
Obscure Subject/Subject to Obscurity
- 27 **Peter Hallward**
Communism of the Intellect, Communism of the Will
- 47 **Ivana Momčilović**
»Calm Block Here Fallen...«
- 51 **Ozren Pupovac**
Present Perfect, or the Time of Post-Socialism
- 61 **Frank Ruda**
We Can, so We Must
- 75 **Jelica Šumič-Riha**
Communism between Death and Resurrection
- 109 **Alberto Toscano**
The Politics of Abstraction: Communism and Philosophy

Foucault: Life and the Practice of Freedom

- 121 **Karolina Babič**
Heterotopias: Other Spaces or the Other of the Space?
- 137 **Vasja Badalič**
On the Periphery: Some Suggestions for Defining the Political Role of Intellectuals
- 155 **Rok Benčin**
The Subject of Discontinuity as Foucault's Unresolved Heritage
- 171 **Erna Strniša**
Foucault as Nietzschean Objective Scholar?
- 191 **Samo Tomšič**
Archeology as Structuralist Philosophy
- 203 **Tadej Troha**
Foucault and Parapraxis
- 219 **Abstracts**

**Staremu označevalcu naproti:
komunizem**

Uredniška opomba

Pričujoči teksti so predelani prispevki z dveh mednarodnih kolokvijev, in sicer: prispevki Alaina Badiouja, Petra Hallward in Alberta Toscana so s kolokvija »On the Idea of Communism«, 13. – 15. 3. 2009, Birkbeck Institute for the Humanities, London.

Prispevki Bruna Besane, Ivane Momčilović, Ozrena Pupovca, Franka Rude in Jelice Šumič-Riha so s kolokvija »State of Affairs. An Obscure Disaster? Politics and Philosophy After 1989«, 23. 4. 2009, Maison Descartes, Amsterdam, 23. 4. 2009.

Sklop uredila in strokovno pregledala prevode Jelica Šumič-Riha.

Alain Badiou*

Ideja komunizma¹

Moj današnji cilj je opisati neko intelektualno operacijo, ki bi jo poimenoval – iz razlogov, za katere upam, da so prepričljivi – Ideja komunizma. Brez dvoma je najbolj delikatni moment te konstrukcije najsplošnejši, tisti, v katerem gre za to, da povemo, kaj je Ideja, ne samo glede na politične resnice (v tem primeru gre za Idejo komunizma), temveč glede na katerekoli resnice (v tem primeru je Ideja sodobna repriza tistega, kar nam je skušal Platon prenesti pod imenom *eidos* ali *idea*, oziroma natančneje, Ideja Dobrega). Velik del te splošnosti bom tu pustil impliciten,² da bi bil kolikor mogoče jasen, kar zadeva Idejo komunizma.

Operacija »Ideja komunizma« zahteva tri osnovne sestavine: politično, zgodovinsko in subjektivno sestavino.

Spregovorimo najprej o politični sestavini. Gre za tisto, kar sam imenujem resnica, politična resnica. Ob moji analizi kulturne revolucije (če je bila kdaj politična resnica, potem je to ta), je komentator britanskega časopisa *Observer* menil, da lahko reče, da si glede na moj pozitivni odnos do te zgodovinske kitajske epizode (zanj seveda zlovesčiči morilski kaos), lahko čestitamo, da je angleška empi-

¹ [Prevedeno po: Alain Badiou, *L'hypothèse communiste. Circonstances 5*, Nouvelles Editions Lignes, Pariz 2009, str. 181–205.] © Nouvelles Editions Lignes, 2009 (www.editions-lignes.com).

² Motiv Ideje se vedno pogosteje pojavlja v mojem delu. Nedvomno je prisoten že ob koncu osemdesetih let, kolikor v *Manifestu za filozofijo* svoje podvzetje označujem kot »platonizem množstva«, kar zahteva nujno reprizo meditacije o tem, kaj je Ideja. Ta meditacija v *Logikah svetov* [Prim. *Logiques des mondes*, Seuil, Pariz 2006] privzame formo imperativa: »resnično življenje« je mišljeno kot življenje v skladu z Idejo, zoper maksimo sodobnega demokratičnega materializma, ki nam odreja, da živimo brez Ideje. Podrobneje se logike Ideje lotevam v *Drugem manifestu za filozofijo* [Prim. *Second manifeste pour la philosophie*, Fayard, Pariz 2009], kjer je vpeljan pojem ideacije, in torej operativne ali aktivne vrednosti Ideje. Vse to podpira mnogolični angažma za renesanso uporabe Platona. Omenimo: moj seminar, ki ima že dve leti naslov »Za danes: Platon!«, projekt filma »Platonovo življenje« in celotni prevod (ki ga sam imenujem »hiperprevod«) *Države*, preimenovan v »O skupnem/komunizmu [Du commun(isme)], pre-razporejen v devet poglavij, ki jih bom upam dokončal in objavil leta 2010.

* École Normale Supérieure, Pariz

ristična tradicija »cepila [bralce Observerja] proti vsaki uslužnosti do despotizma ideokracije«. Skratka, čestital si je, da je v današnjem svetu prevladujoči imperativ »Živi brez Ideje«. Da bi mu naredil veselje, sem pričel s tem, da lahko konec koncev na čisto empirični način opišemo politično resnico: to je konkretna in datirana sekvenca, v kateri vznikneta, obstajata ter izgineta nova praksa in misel kolektivne emancipacije.³ Sicer pa lahko podamo primere: francoska revolucija med leti 1792 in 1794; ljudska vojna na Kitajskem med leti 1927 in 1949; boljševizem v Rusiji med leti 1902 in 1917; in – na žalost *Observerja*, čeprav mu najbrž ne bi bili preveč všeč tudi moji ostali primeri – velika proletarska kulturna revolucija, v vsakem primeru med leti 1965 in 1968. To formalno, se pravi, filozofsko rečeno pomeni, da tu govorimo o proceduri resnice v smislu, kot ga temu terminu dajem vse od *Biti in dogodka* naprej. K temu se bom kmalu vrnil. Pripomnimo pa takoj, da vsaka procedura resnice predpiše Subjekt te resnice, Subjekt, ki, četudi je empiričen, ni zvedljiv na posameznika.

Zatem zgodovinska sestavina. Datiranje jo pokaže: neka procedura resnice je vpisana v obče postajanje Človeštva v lokalni obliki, katere opore so prostorske, časovne in antropološke. Pridevniki, kot sta »francoski« ali »kitajski«, so empirični pokazatelji te lokalizacije. Pojasnjujejo zakaj Sylvain Lazarus (prim. tretjo opombo pod črto) govori o »zgodovinskih načinih politike« in ne kar o »načinih«. Dejansko obstaja zgodovinska razsežnost resnice, čeravno je ta v zadnji instanci univerzalna (v smislu, kot ga tej besedi dajem, na primer, v svoji *Etiki* ali pa v *Svetem Pavlu*) ali večna (kot raje rečem v *Logikah svetov* in v *Drugem manifestu za filozofijo*). Videli bomo še zlasti, da znotraj določenega tipa resnice (politične, a tudi ljubezenske, umetniške ali znanstvene resnice) zgodovinski vpis vključuje razmerja med različnimi resnicami, ki so torej umeščene v različne točke splošnega človeškega časa. Posebej pa obstajajo vnažajski učinki resnice na druge resnice, ki so bile ustvarjene pred njo. Vse to zahteva transčasovno razpoložljivost resnic.

8

³ Redek obstoj politike v obliki sekvenc, ki so zapisane imanentnemu prenehanju, je zelo dobro razdelan pri Sylvanu Lazarusu v njegovi knjigi *L'anthropologie du Nom*. Lazarus te sekvence imenuje »zgodovinski načini politike«, ki jih definira razmerje med politiko in njeno mislijo. Zdi se, da se moja filozofska razdelava resničnostne procedure od tega zelo razlikuje (pojma dogodka in generičnosti v Lazarusovi misli sploh ne nastopata). Pa vendar sem v *Logikah svetov* pojasnil, zakaj je moje filozofsko podvzetje kompatibilno z Lazarusovim, ki sam sicer predlaga misel politike, razvite z vidika same politike. Pripomnimo, da je tudi zanj vprašanje datiranja načinov očitno zelo pomembno.

In končno subjektivna sestavina. Gre za možnost, da se posameznik, definiran kot enostavna človeška žival, in skrbno ločen od vsakega Subjekta, odloči⁴ postati del politične procedure resnice. Da postane, skratka, aktivist [*militant*] te resnice. V *Logikah svetov* in malce enostavneje v *Drugem manifestu za filozofijo* to odločitev opisujem kot utelešenje: posamezno telo z vsem kar spada zraven (misli, afekti, delujoče potencialnost itn.) postane eden od elementov drugega telesa, telesa-resnice [*corps-de-vérité*], materialne eksistence v določenem svetu resnice v postajanju. To je trenutek, ko posameznik izjavi, da lahko preseže meje (egoizma, tekmovalnosti, končnosti...), ki mu jih nalaga individualnost (ali živalskost, to je isto). To zmore kolikor, sicer ostajajoč posameznik, kakršen je, z utelešenjem postane tudi delujoči del novega Subjekta. To odločitev, to voljo, imenujem subjektivacijo.⁵ Splošneje povedano, subjektivacija je vselej gibanje, s katerim posameznik fiksira mesto resnice glede na svojo lastno vitalno eksistenco in eksistenco sveta, v katerem se ta eksistenca razvija.

»Idejo« imenujem abstraktno totalizacijo treh osnovnih elementov, procedure resnice, zgodovinske pripadnosti in individualne subjektivacije. Nemudoma lahko podamo formalno definicijo Ideje: Ideja je subjektivacija razmerja med singularnostjo procedure resnice in reprezentacijo Zgodovine.

V primeru, ki nas zanima, bomo rekli, da je Ideja možnost za posameznika, da razume, da je njegova participacija pri nekem posamičnem političnem procesu (njegov vstop v telo-resnice) tudi v določenem pomenu zgodovinska odločitev. Z Idejo posameznik kot element novega Subjekta realizira svojo pripadnost gibanju Zgodovine. Beseda »komunizem« je bila tekom dveh stoletij (vse od Babeufove »Družbe enakih« do osemdesetih let prejšnjega stoletja) najpomembnejše ime Ideje v polju politik emancipacije ali revolucionarnih politik. Biti komunist, je nedvomno pomenilo biti aktivist komunistične Partije v določeni deželi. Toda biti aktivist komunistične Partije je pomenilo biti eden izmed milijonov dejavnikov [*agents*] zgodovinske usmeritve celotnega Človeštva. Subjektivacija je povezovala v elementu

⁴ Ta vidik odločitve, izbire, volje (*the Will*), ali ideje, ki razvija angažma posameznika, je vse bolj prisoten v delu Petra Hallwarda. Značilno je, da se zaradi tega sedaj vsa njegova dela sklicujejo na francosko ali haitijsko revolucijo.

⁵ V mojem delu *Teorija subjekta*, objavljenem leta 1982, igra par subjektivacije in subjektivnega procesa temeljno vlogo. Gre za še en dodatni znak, kot v svojih delih poudarja Bruno Bosteels (vključno z njegovim prevodom v angleščino in izvrstnim komentarjem omenjenega dela), da se postopoma vračam k dialektičnim intuicijam te knjige.

Ideje komunizma lokalno pripadnost politični proceduri in neizmerno simbolno področje pohoda Človeštva k njegovi kolektivni emancipaciji. Deliti en letak na trgu je pomenilo tudi stopiti na prizorišče Zgodovine.

Zato je sedaj jasno, zakaj beseda »komunizem« ne more biti zgolj politično ime: dejansko povezuje za posameznika, ki podpira subjektivacijo, politično proceduro z nečim drugim od same sebe. Prav tako ne more biti zgolj zgodovinska beseda. Kajti brez učinkovite politične procedure, za katero bomo videli, da ohranja nezvedljiv del naključja, je Zgodovina zgolj prazni simbolizem. In končno, prav tako ne more biti zgolj subjektivna ali ideološka beseda. Kajti subjektivacija operira »med« politiko in zgodovino, med singularnostjo in projekcijo te singularnosti v simbolno totaliteto, brez te materialnosti in teh simbolizacij pa ne more prispeti do reda odločitve. Beseda »komunizem« ima status Ideje, kar pomeni, da, izhajajoč iz utelešenja, torej iz notranjosti politične subjektivacije, ta beseda označuje sintezo politike, zgodovine in ideologije. Zato bi jo bilo bolje razumeti kot operacijo kot pa pojem. Ideja komunizma obstaja zgolj na obrobju posameznika in politične procedure, kot tista sestavina subjektivacije, ki se opira na zgodovinsko projekcijo politike. Komunistična ideja je tisto, kar tvori postajanje-politični-Subjekt [*devenir-Sujet-politique*] posameznika in istočasno tudi njegovo projekcijo v Zgodovino.

Čeprav me to premešča k spekulativnim področjem mojega prijatelja Slavoja Žižka,⁶ pa menim, da je pojasnjujoče, če operacijo Ideje na splošno in posebej Ideje komunizma formaliziramo v registru treh instanc Subjekta po Lacanu: realnega, imaginarnega in simbolnega. Najprej bomo rekli, da je sama procedura resnice realno, na katero se opira Ideja. Nato se bomo strinjali s tem, da ima Zgodovina zgolj simbolno eksistenco. Dejansko se ne more pojaviti. Zato, da bi se nekaj pojavilo, mora pripadati nekemu svetu. Toda Zgodovina, kot predpostavljena totaliteta postajanja ljudi, nima nobenega sveta, ki bi jo lahko umestil v

10

⁶ Slavoj Žižek je najverjetneje edini mislec danes, ki se lahko najtesneje drži Lacanovih doneškov in istočasno vztrajno in energično podpira povratek Ideje komunizma. To pa zaradi tega, ker je njegov resnični učitelj Hegel, katerega povsem novo interpretacijo je sam podal, saj je ne podreja več motivu Totalitete. Recimo, da danes v filozofiji obstajata dva načina reševanja Ideje komunizma: odpovedati se Heglu, kar je sicer boleče in kar ima za ceno ponavljajočo se preiskavo njegovih tekstov (kar počnem sam), ali pa predlagati drugačnega Hegla, neznanega Hegla, kar počne Žižek, izhajajoč iz Lacana (ki je bil vsekoli, nam pravi Žižek, sprva eksplisitno, nato skrivno, čudovit heglavec).

dejansko eksistenco. Zgodovina je naknadna narativna konstrukcija. Na koncu bomo soglašali s tem, da je subjektivacija, ki realno projicira v simbolno Zgodovine, lahko zgolj imaginarna, zaradi poglobitnega razloga, ker nobenega realnega kot takega ni mogoče simbolizirati. Realno eksistira v nekem določenem svetu, in to pod zelo posebnimi pogoji, h katerim se še povrnem. Realno je, kot je rekel in ponavljal Lacan, nesimbolizabilno. Torej realnega neke procedure resnice ne moremo »realno« projicirati v simbolno naracijo Zgodovine. To lahko storimo zgolj imaginarno, kar pa ne pomeni, daleč od tega, da je to nekoristno, negativno ali brez učinka. Ravno nasprotno, v operaciji Ideje posameznik najde resurs, da obstaja »kot Subjekt«. ⁷ Postavili bomo torej naslednje: Ideja izpostavlja neko resnico v strukturi fikcije. V posebnem primeru komunistične Ideje, ki je operativna tedaj, ko je resnica, za katero gre, sekvenca emancipatorne politike, bomo rekli, da »komunizem« izpostavlja to sekvenco (in potemtakem aktiviste te sekvence) v simbolnem redu Zgodovine. Še drugače rečeno: komunistična Ideja je imaginarna operacija, s katero individualna subjektivacija projicira fragment političnega realnega v simbolno naracijo Zgodovine. V tem smislu je razumno reči, da je ideja (kot smo to pričakovali!) ideološka. ⁸

Danes je bistveno, da dojamemo, zakaj beseda »komunističen« ne more biti pridevnik, ki opredeljuje neko politiko. Ta kratki stik med realnim in Idejo je omogočil izraze, za katere je bilo potrebno stoletje hkrati epičnih in grozljivih izkušenj, da bi dojeli, da so slabo oblikovani izrazi, kot so »komunistična partija« ali – gre za oksimoron, ki se mu izraz »socialistična država« skuša izogniti – »komunistična država«. V tem kratkem stiku lahko vidimo učinek daljnjih heglovskih izvorov marksizma. Dejansko za Hegla zgodovinska izpostavitve politike ni imaginarna subjektivacija, temveč poosebljenje realnega. Kajti ključni aksiom dialektike, kakor jo je zasnoval Hegel, je »resnično je postajanje njega samega«, ali, kar je isto, »čas je bivanje pojma«. Odslej je v spekulativni heglovski tradiciji utemeljeno misliti, da zgodovinski vpis pod imenom »komunizma« revolucionarnih političnih sekvenc ali disparatnih fragmentov kolektivne emancipacije,

⁷ Živeti »kot Subjekt« [*en Sujet*] ima dva pomena. Prvi kot je »živeti kot Nesmrten« [*vivre en Immortel*], maksima, ki je prevedena iz Aristotela. »V« [*en*] pomeni »kot da bi bil«. Drugi je topološki: utelešenje dejansko pomeni, da posameznik živi »znotraj« [*dans*] telesa-subjekta neke resnice. Te odtenke pojasnjuje teorija telesa-resnice, s katero se končujejo *Logike svetov*; gre za odločilen sklep, ki pa je, moram priznati, še zgoščen in težaven.

⁸ Če hočemo zares razumeti obrabljeno besedo »ideologija«, je najenostavneje, če ostanemo kar najbližje njenemu izoblikovanju: »ideološko« je tisto, kar izhaja iz Ideje.

razkriva njihovo resnico, ki je v napredovanju v skladu s smislom Zgodovine. Ta latentna podreditev resnic njihovemu zgodovinskemu smislu pomeni, da lahko »po resnici« [en vérité] govorimo o komunističnih politikah, komunističnih partijah in komunističnih aktivistih. A vidimo, da se je danes treba varovati tega pripisovanja pridevnikov. Da bi ga premagali, sem sam moral večkrat zatrditi, da Zgodovina ne obstaja, kar je v skladu z mojim pojmovanjem resnic, namreč, da nimajo nobenega smisla, zagotovo pa ne smisla Zgodovine. Toda danes bi moral to sodbo nekoliko podrobneje opredeliti. Nedvomno ni nobenega realnega Zgodovine, in potemtakem je res, transcendentalno res, da Zgodovina ne more obstajati. Diskontinuiteta svetov je zakon pojava [apparaître], in torej tudi eksistence. Vendar pa tisto, kar je pod realnim pogojem organiziranega političnega delovanja, je komunistična Ideja, operacija, ki je povezana z intelektualno subjektivacijo in kar na individualni ravni združuje realno, simbolno in imaginarno. To idejo moramo obuditi, pri tem pa jo moramo odvezati od vsake predikativne rabe. Moramo rešiti Idejo, toda tudi osvoboditi realno od vsake neposredne zraslosti z njo. Komunistična Ideja lahko povzdigne kot možne moči postajanja-Subjekt posameznikov zgolj politike, za katere bi bilo konec koncev absurdno reči, da so komunistične.

Treba je torej začeti z resnicami, s političnim realnim, da bi Idejo poistovetili s trojnostjo njenega delovanja: realno-politiko, simbolno-Zgodovino, imaginarno-ideologijo.

Naj najprej v zelo abstraktni in poenostavljeni obliki osvežim spomin na moje običajne koncepte.

12 »Dogodek« imenujem prelom v normalni dispoziciji teles in jezikov, kakor obstaja za posamezno situacijo (če se skličem na *Bit in dogodek* (1988) in *Manifest za filozofijo* (1989)) oziroma, kakor se pojavlja v posebnem svetu (če se raje skličem na *Logike svetov* (2006) ali *Drugi manifest za filozofijo* (2009)). Pomembno pri tem je, da dogodek ni realizacija notranje možnosti situacije oziroma ni odvisen od transcendentalnih zakonov sveta. Dogodek je ustvarjenje novih možnosti. Ne umešča se preprosto na raven objektivnega možnega [possibles objectifs], temveč na raven možnosti možnega [possibilité des possibles]. Kar bi lahko rekli tudi takole: z ozirom na situacijo ali svet dogodek odpre možnost tistega, kar je, s strogega stališča sestave te situacije ali zakonitosti tega sveta, pravzaprav nemožno. Če se spomnimo, da imamo pri Lacanu izenačitev realno = nemožno, potem takoj

vidimo bistveno realno razsežnost dogodka. Rekli bi lahko, da je dogodek vzniknil iz realnega kot možna prihodnost samega sebe.

»Državo« [*État*] ali »stanje situacije« [*état de la situation*] imenujem sistem prisil, ki ravno omejujejo možnost možnega. Rekli bomo tudi, da je država to, kar predpisuje, kaj je v neki dani situaciji lastno nemožno te situacije, izhajajoč iz formalne preskripcije, kaj je možno. Država je vselej končnost možnosti, dogodek pa je infinitizacija možnosti. Kaj danes, na primer, tvori državo v pogledu političnih možnosti? No kaj, kapitalistična ekonomija, konstitucionalna oblika vladavine, zakoni (v pravnem smislu), kar zadeva lastnino in dedovanje, vojska, policija... Vidimo lahko kako skozi vse te dispozitive, vse te aparate, vključno s tistimi, ki jih je Althusser imenoval »ideološki aparati države« – in ki bi jih lahko definirali s skupnim ciljem: prepovedati, da bi komunistična Ideja pomenila možnost –, država organizira in ohranja, pogosto s silo, razlikovanje med tem, kar je možno in kar ni. Iz tega jasno izhaja, da je dogodek nekaj, kar nastopi kot odtegnjeno moči države.

»Proceduro resnice« ali »resnico« imenujem nepretrgano organizacijo, v situaciji (ali v svetu), konsekvenc nekega dogodka. Takoj bomo tudi opozorili, da bistveno naključje, namreč njen dogodkovni izvor, sopripada vsaki resnici. »Dejstva« imenujem konsekvence eksistence države. Pripomnil bi, da je integralna nujnost vselej na strani države. Vidimo torej, da resnica ne more biti sestavljena iz čistih dejstev. Nedejstveni del resnice izhaja iz njene usmeritve, za katero bomo rekli, da je subjektivna. Rekli bomo tudi, da je materialno »telo« neke resnice, kolikor je usmerjeno subjektivno, izjemno telo. Če uporabimo brez zadržkov religiozno metaforo, potem bi telo-resnico, kar zadeva tisto, kar se v njem ne dá zvesti na dejstva, lahko poimenovali slavno telo [*corps glorieux*]. Kar zadeva to telo, ki je v politiki telo novega kolektivnega Subjekta, organizacije mnogih individuov, bi rekel, da participira pri ustvarjanju politične resnice. Kar zadeva državo sveta, v katerem je aktivno to ustvarjanje, bi govoril o zgodovinskih dejstvih. Zgodovina kot taka, sestavljena iz zgodovinskih dejstev, nikakor ni odtegnjena moči države. Zgodovina ni ne subjektivna ne slavna. Raje bi bilo treba reči, da je Zgodovina zgodovina države.⁹

⁹ Da je zgodovina zgodovina države, je teza, ki jo je v polje politične intelektualnosti vpeljal Sylvain Lazarus, ki pa zaenkrat še ni objavil vseh razvitij te teze. Ob tem bi veljalo pripomniti, da je moj ontološko-filozofski koncept države, ki je bil vpeljan v osemdesetih letih prejšnjega stoletja, zaznamovan z drugačno (matematično) provenienco in drugačno (metapolitično)

Sedaj se lahko vrnemo k naši tematiki komunistične Ideje. 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. Tako je komunistična Ideja lahko dopustila, da so revolucionarno politiko in njene partije vpisali v reprezentacijo smisla Zgodovine, katere nujna dovršitev naj bi bil komunizem. Oziroma, da so lahko govorili o »domovini socializma«, kar je pomenilo, da so lahko zavoljo masivnosti oblasti simbolizirali ustvarjenje nekega možnega, ki je po definiciji krhko. Ideja, ki je operativno posredovanje med realnim in simbolnim, vselej posamezniku predstavlja nekaj, kar se umešča med dogodek in dejstvo. Zato so neskončne razprave glede realnega statusa komunistične Ideje brezizhodne. Gre za regulativno Idejo v Kantovem smislu, brez dejanske učinkovitosti, ki pa je zmožna našemu razumu določiti umne smotre? Ali pa gre za program, ki ga je treba postopoma realizirati z delovanjem na svet nove postrevolucionarne države? Je komunistična Ideja utopija, nemara nevarna, celo zločinska utopija? Ali pa gre za ime Uma v Zgodovini? Tovrstnih razprav ni mogoče pripeljati do konca, ker je subjektivna operacija Ideje sestavljena in ne enostavna. Ideja kot svoj absolutni realni pogoj obdaja eksistenco dejanskih sekvenc politike emancipacije, toda tudi predpostavlja razgrnitev palete zgodovinskih dejstev, zmožnih simbolizacije. Ideja ne pravi (kar bi pomenilo podvreči proceduro resnice zakonom države), da so dogodek in njegove politične konsekvence zvedljivi na dejstva. A tudi ne pravi, da so dejstva nezmožna vsake zgodovinske trans-kripcije (če se tako kot Lacan poigramo z besedami) tipičnih značilnosti resnice. Ideja je zgodovinska fiksacija tistega, kar je bežeče, odtegujoče se, neujemljivo v postajanju neke resnice. Toda to je zgolj, kolikor pripozna kot svoje realno to razsežnost aleatornega, bežečega, odtegujočega se in neujemljivega. Zato je komunistični Ideji lástno, da odgovori na vprašanje »Od kod izhajajo pravične ideje?«, kot je to storil Mao: »pravične ideje« (kar velja razumeti kot: tisto, kar tvori sled resnice v situaciji) izhajajo iz prakse. Očitno je jasno, da je »praksa« materialistično ime realnega. Primerno je torej reči, da Ideja, ki v Zgodovini simbolizira spreminjanje »v resnico« pravičnih (političnih) idej, Ideja komunizma, prihaja *in fine* iz prakse (izkustva realnega), ne da bi jo bilo mogoče zvesti nanjo. To pa zato, ker je ta Ideja protokol, ne eksistence, temveč ekspozicije aktivne resnice.

Vse to pojasnjuje, in v določeni meri upravičuje, da smo na koncu lahko šli vse do ekspozicije resnic politike emancipacije v obliki njihovega nasprotja, v obliki države. Ker gre za ideološko (imaginarno) razmerje med proceduro resnice in zgodovinskimi dejstvi, zakaj omahovati pri gnanju tega razmerja do konca, zakaj ne reči, da gre za razmerje med dogodkom in državo? *Država in revolucija*, takšen je naslov enega najslavnejših Leninovih tekstov. In ravno za Državo in Dogodek gre. Pa vendar Lenin, ki glede te točke sledi Marxu, zelo jasno pove, da bo morala biti država, za katero gre, po revoluciji država odmiranja države, država kot organizator prehoda v ne-državo. Recimo potemtakem naslednje: Ideja komunizma lahko 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 odmrtno.

V tem kontekstu je treba misliti in potrditi odločilno pomembnost lastnih imen v vsaki revolucionarni politiki. Ta pomembnost je dejansko spektakularna in paradokсна. Po eni strani je dejansko politika emancipacije bistveno politika anonimnih množic, je zmaga brezimnih,¹⁰ tistih, ki jih ima država za pošastno nepomembnost. Po drugi strani pa je od začetka do konca zaznamovana z lastnimi imeni, ki jo zgodovinsko identificirajo, ki jo predstavljajo, veliko močnejše, kot je to primer pri drugih politikah. Čemu to zaporedje lastnih imen? Čemu ta slavni Panteon revolucionarnih herojev? Čemu Spartak, Thomas Münzer, Robespierre, Toussaint-Louverture, Blanqui, Marx, Lenin, Roza Luxemburg, Mao, Che Guevara in toliko drugih? Zato, ker vsa ta lastna imena zgodovinsko simbolizirajo v obliki posameznika, čiste singularnosti telesa in misli, redko in hkrati dragoceno mrežo nestalnih sekvenc politike kot resnice. Subtilni formalizem teles-res-

¹⁰ »Brezimni«, »brez deleža« in tisto, kar je konec koncev v vseh sodobnih političnih akcijah, organizatorska funkcija delavcev »brez papirjev«, vse to izhaja iz negativne ali bolje privativne prezentacije človeškega teritorija politike emancipacije. Jacques Rancière je, zlasti izhajajoč iz poglobljenega preučevanja teh motivov v devetnajstem stoletju, pokazal v filozofskem polju demokratični pomen nepripadanja vladajoči klasifikaciji. Ta ideja dejansko sega vsaj do Marxa ekonomsko-filozofskih [»pariških«] rokopisov iz leta 1844, tistega Marxa, ki je proletariat definiral kot generično človeštvo, kot tisto, kar samo ne poseduje nobene izmed lastnosti, s katerimi buržoazija definira Človeka (ustreznega, normalnega ali, kot bi danes rekli, »integriranega«). Ta ideja je podlaga za rešitev, ki jo Rancière poskuša zagotoviti besedi »demokracija«, kot je razvidno iz njegovega dela *La haine de la démocratie*. Sam nisem prepričan, da je mogoče tako zlahka rešiti to besedo, v vsakem primeru pa mislim, da je ovinek preko Ideje komunizma neizogiben. Razprava se je začela in se bo še nadaljevala.

nice je tu berljiv kot empirična eksistenca. Katerikoli posameznik najde slavne in tipične posameznike kot posredovanje svoje lastne individualnosti, kot dokaz, da je mogoče preseči končnost. Anonimna akcija milijonov aktivistov, upornikov, borcev, ki je sama nereprezentabilna, je zbrana in šteje za eno v preprostem in močnem simbolu lastnega imena. Tako lastna imena participirajo pri operaciji Ideje, tista, ki smo jih navedli, so sestavine Ideje komunizma v različnih etapah. Ne omahujmo reči: Hruščovova obsodba Stalinovega »kulta osebnosti« je bila neumestna in je pod plaščem demokracije napovedala izginotje Ideje komunizma, ki smo mu bili priča v desetletjih, ki so sledila. Politično kritiko Stalina in njegove teroristične vizije države bi bilo treba izpeljati strožje, z gledišča same revolucionarne politike, in Mao jo je več kot nakazal v številnih svojih tekstih.¹¹ Nasprotno pa Hruščov, ki je dejansko branil skupino vodilnih politikov staliniistične države, ni naredil koraka v tej smeri in se je zadovoljil, ko je govoril o Terorju, storjenem pod Stalinovim imenom, z abstraktno kritiko vloge lastnih imen v politični subjektivaciji. Sam je tako postlal posteljo, v katero so se desetletje kasneje lahko ulegli »novi filozofi« reakcionarnega humanizma. Od tod izhaja zelo dragocen poduk: če politične retroakcije lahko zahtevajo, da naj bo neko določeno ime odstavljeno s svoje simbolne funkcije, pa same te funkcije ni mogoče eliminirati. Kajti Ideja – in posebej komunistična Ideja, saj se sklicuje direktno na ljudsko neskončno – potrebuje končnost lastnih imen.

16

Povzemimo kar najenostavneje. Resnica je politično realno. Zgodovina, ki je tu razumljena kot rezervoar lastnih imen, je simbolno mesto. Ideološka operacija Ideje komunizma je imaginarna projekcija političnega realnega v simbolno fikcijo Zgodovine, ki je tu razumljena kot Eden lastnega imena, ki reprezentira delovanje nepreštevni množic. Funkcija te Ideje je, da podpira individualno utelešenje v disciplino procedure resnice, da v svojih lastnih očeh avtorizira posameznika, da preseže prisile stanja preživetja, tako da postane del telesa-resnice, ali telo, ki je zmožno subjektivacije [*corps subjectivable*].

Sedaj pa se bodo vprašali: zakaj se je nujno sklicevati na to dvoumno operacijo? Zakaj morajo biti tudi dogodek in njegove konsekvence izpostavljene v obliki dejstva, in pogosto nasilnega dejstva, ki ga spremljajo različice »kulta osebnosti«?

¹¹ Glede Maovih tekstov o Stalinu primerjaj drobno knjižico *Mao Tsé-Toung et la construction du socialisme*, ki je jasno podnaslovljena »Sovjetski model ali kitajska pot«, prevod in predstavitvev Hu Jixi (Seuil, Pariz 1975). Sam sem v uvodu v *Logike svetov* podal komentar, ki ga je vodila ideja večnosti Resničnega.

Čemu ta potopitev v zgodovino politike emancipacije?

Najenostavnejši razlog v tem, da običajna zgodovina, zgodovina individualnih življenj, ostaja znotraj države. Zgodovina nekega življenja je sama po sebi, brez odločitve ali izbire, del zgodovine države, katere klasična posredovanja so družina, delo, domovina, lastnina, religija, običaji... Junaška, a individualna projekcija izjeme vsemu temu – kot procedura resnice – hoče, da tudi drugi participirajo pri njej, hoče se pokazati ne samo kot izjema, temveč tudi kot možnost, ki je odslej skupna vsem. In v tem je ena od funkcij Ideje: projicirati izjemo v običajno eksistenc, napolniti tisto, kar zgolj eksistira, z dozo nezaslišanega. Prepričati mojo individualno okolico, soproga ali soprogo, sosede in prijatelje, kolege, da obstaja tudi neverjetna izjema resnic v postajanju, da nam ni usojeno, da naše eksistence formatira¹² država. Seveda bo v zadnji instanci samo golo ali aktivistično izkustvo procedure resnice izsililo vstop tega ali onega v telo-resnice. Toda, da bi ga privedli do točke, kjer nastopi to izkustvo, da bi ga naredili za gledalca, in torej za že napol igralca, tistega, kar je pomembno za resnico, je skorajda vselej nujno posredovanje Ideje, delež pri Ideji. Ideja komunizma (ne glede na ime, ki ji ga podelijo, je ime malo pomembno: nobena Ideja ni poistovetena s svojim imenom) je tisto, na podlagi česa lahko govorimo o procesu neke resnice v nejasni govorici države, premestimo silnice, na podlagi katerih država predpiše, kaj je možno in kaj je nemožno. Najobičajnejša gesta v tem videnju stvari je, da nekoga pripeljemo na resnično politični zbor, daleč od tam, kjer je, daleč od njegovih kodiranih eksistencialnih parametrov, na dom družine iz Malija, ali pa pred vrata tovarne. Ko bo prispel na mesto, od koder poteka politika, se bo odločil o svoji utelesitvi ali umiku. Toda, da bi prišel na mesto, ga mora Ideja – in že dvesto let, ali bolje, od Platona dalje, je to ideja komunizma – vnaprej predstaviti [*pré-déplace*] v red reprezentacij, zgodovine in države. Simbol mora postati imaginarna opora ustvarjalnega pobega realnega. Alegorična dejstva morajo ideologizirati in historicizirati krhkost resničnega. Borna in odločilna razprava med štirimi delavci in študentom v temačni dvorani se mora v trenutku povzdigniti do razsežnosti Komunizma, tako bo lahko ta razprava hkrati tisto, kar je, in kar bo bila kot moment lokalne konstrukcije Resničnega. S povečanjem simbola mora postati vidno, da iz te skorajda nevidne prakse izhajajo »pravične ideje«. Sestanek petih oseb v izgubljenem predmestju mora biti več en v obliki svoje prekarosti. Zato se mora realno izpostaviti v strukturi fikcije.

¹² [*formatage* – računalniški izraz za formatiranje diska, diskete. *Op. prev.*]

Drugi razlog, je, da je vsak dogodek presenečenje. Če bi ne bil, bi bil kot dejstvo predvidljivo in bi se pri priči vpisal v zgodovino države, kar pa je protislovno. Problem lahko potemtakem formuliramo takole: kako naj se pripravimo na takšna presenečenja? In tokrat problem ostaja, četudi smo že dejansko aktivisti konsekvenc predhodnega dogodka, čeprav smo že vključeni v telo-resnico. Predlagali bomo seveda razvitje novih možnosti. Toda dogodek, ki pride, bo naredil za možno [*possibilisera*] tudi tisto, kar tudi za nas ostaja še nemožno. Da bi vsaj ideološko ali intelektualno anticipirali ustvarjanje novih možnosti, moramo imeti Idejo. Idejo, ki je seveda ovoj za novost možnega, kot ga je na dan pripeljala procedura resnice, katere aktivisti smo, in ki je realno-možno, a tudi 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. Zato je ena izmed vsebin Ideje komunizma danes – in to v nasprotju z motivom komunizma kot cilja, ki ga je treba doseči z delom [*travail*] nove države – v tem, da je odmrtnje države nedvomno načelo, ki mora biti vidno v vsakem političnem delovanju (kar izraža formula: »politika na distanci do države«, kot obvezna zavrnitev vsakega neposrednega vključenja v državo, vsake zahteve po zaupanju v državo, vsaki udeležbi na volitvah itn.), ki pa je tudi neskončna naloga, saj bo ustvarjanje novih političnih resnic vselej premestilo razdelitveno črto med dejstvi države, torej zgodovine, in večnimi konsekvencami dogodka.

18 To nam omogoča, da sklenemo s sodobnimi premenami Ideje komunizma.¹³ Aktualna bilanca Ideje komunizma, to sem že poudaril, je, da položaj besede ne more biti več pridevnik, kot v »komunistični partiji« ali »komunističnih režimih«. Oblika-partija kot tudi oblika socialistične-države sta odslej neustrezni za zagotovitev realne podpore Ideji. Ta problem je sicer prvi negativni izraz našel v dveh ključnih dogodkih šestdesetih in sedemdesetih let prejšnjega stoletja: kulturni revoluciji na Kitajskem in nebulozi, ki jo imenujejo »maj '68« v Franciji. Zatem so

¹³ O treh etapah Ideje komunizma, zlasti o tisti (drugi), ki je skušala Idejo komunizma videti kot direktno politično (v smislu programa, partije in države), cf. sklepna poglavja mojega dela *Circonstances 4*, ki ima naslov *De quoi Sarkozy est-il le nom?* [Prim. slov. prev.: Alain Badiou, *Ime česa je Sarkozy?*, prevedla Miranda Bobnar, Sophia, Ljubljana 2008.]

bile preizkušene in se še preizkušajo nove politične oblike, ki vse izhajajo iz brezstrankarske politike [*politique sans parti*].¹⁴ Globalno gledano, pa bi bila moderna oblika buržoazne države, ki ji pravijo »demokratska«, katere opora je globalizirani kapitalizem, brez tekmeča na ideološkem polju. Tekom treh desetletij je beseda »komunizem« bodisi prišla povsem v pozabo bodisi je praktično poistovetena s kriminalnim početjem. Ravno zato je povsod subjektivna situacija politike postala tako zmedena. Brez Ideje je dezorientacija ljudskih množic neizogibna.

Pa vendar številni znaki, in tudi pričujoča konferenca, nakazujejo, da se to reakcionarno obdobje končuje. Zgodovinski paradoks je, da smo v določenem smislu bližje problemom, ki so jih obravnavali v prvi polovici 19. stoletja, kot pa problemom, ki smo jih podedovali od 20. stoletja. Tako kot v času okoli leta 1840 smo soočeni s ciničnim kapitalizmom, ki ne dvomi o tem, da je edini možni način umne organizacije družb. Povsod namigujejo, da so revni sami krivi, da so revni, da so Afričani zaostali in da prihodnost pripada bodisi »civilizirani« buržoaziji zahodnega sveta bodisi tistim, ki bodo po zgledu Japoncev sledili isti poti. Tako danes kot v omenjenem obdobju naletimo na zelo razsežne cone skrajne bede znotraj bogatih dežel. Tako med deželami kot med razredi obstajajo strahotne in naraščajoče neenakosti. Subjektivni in politični rez med kmeti tretjega sveta, brezposelnimi in revnimi delavci »razvitih« družb na eni strani in »zahodnimi« srednjimi sloji na drugi je absoluten in zaznamovan z neke vrste sovražno brezbriznostjo. Bolj kot kdajkoli ni politična oblast, kot dokazuje sedanja kriza s svojim enkratnim pozivom »rešiti banke«, nič drugega kot podaljšana roka kapitalizma. Revolucionarji so neenotni in slabo organizirani, velik del ljudske mladine je prežet z nihilističnim obupom, večina intelektualcev je servilnih. Zoperstavljeni vsemu temu in tako izolirani, kot so bili Marx in prijatelji v trenutku, ki je kasneje postal slaven, leta 1847, ko je nastal *Komunistični manifest*, kljub temu vse številneje organiziramo politični proces novega tipa v ljudskih in delavskih množicah ter skušamo najti vsa sredstva za podprtje v realnem ponovno rojevajočih se oblik komunistične Ideje. Tako kot na začetku 19. stoletja ne gre za zmago Ideje, kot je bilo, vse preveč nespametno in dogmatsko za večino 20. stoletja. Tisto, kar je predvsem pomembno, je eksistenca Ideje komunizma in pogoji njene formulacije. Dati najpoprej močno subjektivno eksistenco komunistični hipotezi je naloga, ki jo na

¹⁴ Izkustva novih političnih oblik so bila številna in razburljiva v zadnjih treh desetletjih. Naj navedemo: gibanje Solidarnost na Poljskem v letih 1980–81; prva sekvenca iranske revolucije; v Franciji *Politična organizacija*; zapatistično gibanje v Mehiki; maoisti v Nepal... če omenimo samo nekatere, saj ne gre za to, da bi bili izčrpani.

svoj način izvršuje tudi naš današnji zbor. Gre za, to želim poudariti, navdušujočo nalogo. Združujoč konstrukcije misli, ki so vselej globalne in univerzalne, ter eksperimentacije fragmentov resnice, ki so lokalne in singularne, toda univerzalno prenosljive, lahko zagotovimo novo eksistenco komunistične hipoteze, ali raje, Ideje komunizma v individualnih zavestih. Odpremo lahko tretje obdobje eksistence te Ideje. To zmoremo, torej moramo.

Prevedel Peter Klepec

Bruno Besana*

Obskurni subjekt/subjekt, podvržen obskurnosti

Predmet pričujočega kratkega teksta je zelo jasen in natančen: tekst se osredotoča na nekaj strani Badioujeve knjige *D'un désastre obscur*. Poskušal bom pokazati, kako Badiouju na koncu knjige, namesto zapore teksta uspe obrat v svojem pomenu besede ali rajši, natančneje, rez vanj, tako da proizvede nekaj problemskih opazk, v katerih se nahaja prava moč knjige in nasploh prava moč ideje komunizma. Komunizem je tu predstavljen kot sama točka, kjer lahko radikalna sprememba v mišljenju nastopi pod pogojem radikalnega preloma, izvršenega v praksi. Z drugimi besedami, poskušal bom pokazati, da lahko knjiga nekaj pove o razmerju med komunizmom in mišljenjem natanko zato, ker ima pogum izvršiti obrat v svojih lastnih kategorijah, rez v svoj pomen, ter iz te geste potegniti konsekvence.

Večina teksta je posvečena modrim in ironičnim analizam tega, kaj naj bi »smrt komunizma« domnevno pomenila. Badiou pravzaprav analizira, kako je s stališča splošne »vulgate« oziroma splošnega mnenja nemogoče videti, da tako imenovana »smrt komunizma« ni nič drugega kot smrt mrtvega [*the death of dead*] – smrt že mrtve subjektivne politične sekvence, ki jo je že desetletja nazaj zamenjalo povsem okostenelo truplo birokratskega »dejanskega stanja«. Bolj natančno rečeno, z gledišča parlamentarne demokracije, ki temelji na strukturi privolitve in na ohranjanju ekonomske neenakosti, sta smrt stalinističnega državnega aparata in smrt komunizma istovetna, čeprav je prvi truplo, ki ga je povzročil konec politične sekvence drugega. Badiou pokaže, kako je gledišče, s katerega »demokracija« analizira propad sovjetskih držav, gledišče popolnega sovpadu [*superposition*] legalnosti in politike: s tega stališča lahko vidimo zgolj *zakone* stalinistične birokratske države na eni strani in njeno totalitarno držo, ki nasprotuje človekovim *praviciam*, na drugi; vidimo lahko zgolj vzpon, zločin in propad objektivne državne procedure ter jo obsodimo v vsej njeni brutalnosti. Znotraj te perspektive so opazna zgolj »stanja in strukture« [*states and structures*]¹, nasprotno pa je ne-

21

¹ [Badiou isto besedo uporabi za stanje [*état*] in državo [*État*], ki ju ločuje z veliko začetnico.

možno prepoznati, kaj je prava politična sekvenca, nemožno je dojeti tisto, čemur Badiou pravi politična subjektivna procedura komunizma.

Tisto, kar se v tej perspektivi izgubi in kar ta prelomna knjiga ponovno v celoti izpostavi, je pojmovanje ločitve. Bolj natančno povedano, tisto, kar je s stališča »demokratskega« popolnega izenačevanja prava in politike nedojemljivo, je dejstvo, da komunistična sekvenca, ki je v sovjetskem Imperiju že mrtva, ni forma stanja, temveč prej sekvenca dejanj operacije ločitve. Gre za dejanja ločitve med državo – strukturiranim dejanskim stanjem, ki je organizirano skozi zakone in vsakemu od svojih članov dodeljuje fiksni položaj, položaj neenakosti – na eni strani, in subjektivno iznajdbo novih form enakosti, ki se proizvedejo skozi politična dejanja, na drugi. Ko to operacijo konstantne ločitve med tema dvema (elementoma) nadomesti nova forma države, ki jo določajo okostenela razmerja neenakosti (birokratska država), takrat smo priče smrti sekvence. Na ta način, ko to novo stanje – ta okostenelost sekvence – umre, je vse, čemur smo priče (čeprav naj tega ne bi tako razumeli), zgolj smrt mrtvega. Z drugimi besedami, če na eni strani Badiou trdi, da je komunizem nesmrten, da je neskončna resnica, ki jo lahko vedno reaktiviramo², pa po drugi strani trdi tudi, da je bila prava komunistična sekvenca mrtva davno pred smrtjo sovjetskega Imperija.

Toda ko Badiou poudarja to ločitev, tega ne počne samo s stališča aktivista, kakršen je sam, temveč tudi s stališča filozofa. Moment subjektivne iznajdbe nove forme enakosti skozi kolektivno akcijo, moment v katerem iznajdba kolektiva nastopa proti dejanskemu stanju sedanosti – moment, ki traja in ki ga Badiou pravilno imenuje »sekvenca« –, ta moment je v resnici eden od možnih predpogojev aktivacije misli. Ali ni misel, kakor sugerira knjiga, pravzaprav večna destrukcija lažne samoumevnosti zgodovinske nujnosti, da so stvari takšne, kot so, in to destrukcija, ki je vedno utelešena v sedanosti in se vedno dogodi, sledeč posebnemu načinu sedanosti.

Badiou seveda poudarja pomembnost ločitve filozofije in politike: sovpadanje [*superposition*] obeh vodi v Zahodnih državah k figuri »mnenjskega voditelja«, graditelja privolitve v reprodukcijo neenakosti, v sovjetskem režimu pa k tiranu,

Besana igra povsod na ta dvojni pomen, ki je ohranjen tudi v angleščini. Vse opombe in vrivki v tekstu v oglatih oklepajih so prevajalske oziroma uredniške.]

² Za nadaljnjo analizo tega glej tekst Franka Rude v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*.

ki postavlja svoje lastno gledišče kot filozofsko stališče, na podlagi katerega je sestavljena figura kolektivne države. Toda četudi je filozofska misel ločena od politike, je vseeno vedno *pogojena* z »mobilizacijo arzenala kategorij, na katere je politična misel-praksa pozabila«. ³ Bolj natančno, prakso politike sestavljajo serije dejanj, ki po eni strani deklarirajo, da pravila situacije, ki – opirajoč se na zakone in pravice – vsakemu posamezniku dodeljujejo neenako mesto, niso nujna ali samoumevna, temveč kontingentna, po drugi strani pa deklarirajo, da je nasprotje te neenakosti – namreč enakost – resnica. Takšna resnica nima specifične vsebine: je formalna resnica – dejansko je enakost univerzalno veljavna za vse načine svojega izrekanja, medtem ko je neenakost vedno povzdigovanje *kontingentne* prevlade nečesa na raven lažnega statusa *nujnosti*. Je subjektivna resnica v smislu, da nima druge *eksistence* kakor v *dejanjih subjektov*, ki jo izvršujejo v situaciji, ki prekinjajo lažno samoumevnost nujnosti neenakosti, na podlagi katere je ista situacija strukturirana. Politika tako razkriva dva elementa, ki sta bistvena za filozofijo: *odpravo mnenj* in *vznik točke resnice*, se pravi točke, ki ni subsumirana pod veljavno vednost sedanjosti. Kar pa, nasprotno, počneta obe, tako parlamentarna kot stalinistična država, je prešitje [suture] politike na *mnenje*, da je dejansko stanje neenakosti, ki ga povzročajo zakoni in pravice, nujno. Zatorej je potrebno to mnenje ločiti od vsakega možnega vznika *resnice*, od prazne in subjektivne resnice enakosti: to pa je tisto, kar dela misel nemožno. Tako so politični boji neposredno boji za misel: boji, v katerih je enaka zmožnost vsakega, da odpravi mnenja, na katera se opira neenakost, dokazana skozi niz dejanj.

Tako je politika pogoj filozofije natanko kot afirmacija resnice, ki zareže v konsistentnost in samoumevnost dobro strukturiranega sistema mnenj. In pod tem subjektivnim pogojem postane filozofija sposobna svojega najvišjega namena, ki je *razlikovati*, razmejiti vsako posamezno misel na del, v katerem misel proizvaja svojo lastno okostenelost (akademija, šola, dogma), in na del, v katerem proizvaja svoje nadaljnje gibanje (to gibanje je gibanje nadaljnje ločitve med mnenji, ki trdijo, da je način, na katerega je sedanjost strukturirana, naraven in nujen, in resnico, ki s temi mnenji prekinja). Zaradi tega se filozofija, pod pogoji realnega gibanja politike, »ne more odtegniti nujnosti, da deli«. ⁴

³ Alain Badiou, *D'un désastre obscur*, Editions de l'Aube, La Tour d'Aigues 1991, str. 44. V izvirmiku: »La mobilisation entière d'un arsenal de catégories forgées par la pensée-pratique politique.«

⁴ Alain Badiou, *D'un désastre obscur*, str. 42. V izvirmiku: »se soustraire à la nécessité de diviser.«

Natanko tako subjektivno gibanje politike – ki je pogoj filozofije –, taka sekvenca, ki vedno korenini v specifični situaciji, ki pa se odteguje mehanizmu situacije in izvršuje rez, ki razgali njeno samoumevnost, je tisto, kar je že mrtvo ob vzponu objektivnega državnega sistema sovjetske tiranske birokracije. In če parlamentarna demokracija, ki govori s stališča povezovanja države in prava, lahko razpravlja zgolj na osnovi obstoja in smrti te birokracije, ki je smrt mrtvega, lahko filozofija obstaja, nasprotno, zgolj tako, da zajame subjektivne procedure, da zajame vzpon, specifičnost, deaktivacijo in včasih reaktivacijo egalitarne resnice, ki je v njej; egalitarne resnice, ki – zaradi reza, s katerim deluje na mnenja – deluje kot pogoj dejavnosti same filozofije.

Vsaka reaktivacija take resnice deluje kot dogodek, se pravi kot nekaj, kar obstaja, toda obstoj česar je, gledano s stališča situacije, nemožen. In politični subjekt je kolektivni subjekt, ki, pod pogojem dogodka, ki ustvari prekinitev v sistemu samoumevnosti dane situacije, razvije posledice takega dogodka, tako da išče nadaljnjo specifično točko, v kateri je mogoče prelomiti z neenakostjo na eni in nizom mnenj na drugi strani. Subjekt je tako istočasno točka dejanja in točka misli. Zato je politika, kakor pravi Badiou v knjigi, »svobodno delovanje misli kolektiva pod učinkom vedno singularnih dogodkov«. ⁵ Subjekta, ki izvaja tako delovanje in ki dela možno mišljenje [*exercise of thought*] v specifičnih pogojih sedanjosti, Badiou, vsaj od *Biti in dogodka* dalje, imenuje subjekt zvestobe, saj zvesto razvija pojavitev [*appearance*] resnice, ki meri na univerzalno (enakost je univerzalna, ali pa je ni), in ki je presežek nad sistemom mnenj sedanjosti.

24 Tako preidemo do razdelanega in vendar enostavnega nasprotja med subjektivno proceduro univerzalizacije egalitarne resnice (tj. komunistično kolektivno proceduro) in obskurnim položajem države, ki to proceduro nadomešča z novo ustaljeno državno strukturo (na primer, birokratsko državo). Toda to nasprotje med zvestobo subjektivnih procedur in obskurnostjo objektivacije postane bolj kompleksno v knjigi *Logike svetov*, in sicer preko ideje, da obstaja neka vrsta oksimorona, imenovanega »obskurni subjekt«: če obstaja nekaj takega kot obskurni subjekt – in ne samo obskurna država –, je to zato, ker je to obskurno figuro verjetno možno reaktivirati znotraj subjektivne procedure in *ne samo* proti njej.

⁵ Alain Badiou, *D'un désastre obscur*, str. 54. V izvorniku: »libre activité de la pensée du collectif sous l'effet d'événements toujours singuliers«.

Prvi korak te aktivacije obskurnosti, te okostenelosti subjektivne procedure, se zgodi, ko subjekt, ki je ujet [*seized*] znotraj političnih subjektivnih procedur, noče priznati, da je to, kar se dogaja, radikalna sprememba: izjavlja, da je boljše sedanjost možno proizvesti celo brez intervencije resnice, ki zareže v strukture in vednost situacije. Tak subjekt – Badiou mu pravi »reaktivni« [*»reactive«*] – sebe deklarira kot vpisanega v subjektivno proceduro, hkrati pa to isto proceduro de-subjektivira, ker deklarira, da je to sekvenco spremembe možno pojasniti, izhajajoč iz zakonov situacije same, ne da bi za to bila potrebna vpeljava dogodka ali resnice. To je primer tistega, ki znotraj komunistične sekvence razglaša: smo komunisti, toda to ne pomeni, da moramo nadaljevati z odpravo stanja, kajti odprava sedanjega stanja ni nujna za doseganje enakosti. Za Badiouja pa enakost, nasprotno, ni nič drugega kot enaka participacija za vsakogar v kolektivni (in potencialno neskončni) sekvenci, ki opravlja neenakost, ki jo je proizvedlo obstoječe stanje situacije. Z drugimi besedami, reaktivni subjekt začenja proceduro de-subjektivacije subjektivne procedure. Potem ko je ta enkrat izvršena, je mogoče z nasilnimi ali nenasilnimi sredstvi zatemniti [*obscure*] sekvenco, tako da se sekvenco preoblikuje v novo totalizirajoče obstoječe stanje, ki sebe postavlja kot odtegnjeno možnim transformacijam, se pravi kot vrsto naravne nujnosti. Tu vidimo, da je prehod k popolni zatemnitvi [*obscuration*] komunistične sekvence mogoč, saj je ta prehod od znotraj zasnovan z reakcijo, ki »ohranja formo zvestega subjekta«. ⁶

Če je ta knjižica tako pomembna, to ni zgolj zato, ker jasno razloži radikalno razliko med subjektivno sekvenco, kjer je enakost proizvedena z dejanjem delitve, ki priključuje figuro resnice in proizvajanje učinkov misli, na eni strani, ter objektivno sekvenco, ki reproducira – včasih v obliki simulakra misli – niz neenakosti in mnenje o njihovi domnevno samoumevni nujnosti, na drugi. Tako se tisto, kar je v tej knjigi najbolj pomembno, ne nahaja v ostri analizi dejanskega nasprotja med obema, temveč v načinu, kako razgrinja obstoj dejavnikov konvergence in protokolov divergence obeh; v načinu, na katerega pokaže, kako je subjektivna procedura, procedura delitve in misli, izpostavljena tveganju, da sama postane okostenela; in nenazadnje v tem, kako sama deluje ne samo v *opoziciji* do države, temveč tudi tako, da konstantno izvršuje svojo lastno *ločitev od* obstoječega stanja. Zato »se politika začenja, ker je sama učinkovita misel-praksa

⁶ Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l'événement*, 2, Seuil, Pariz 2006, str. 69. V izvirniku: »maintient la forme du sujet fidèle«.

odmiranja države«, še več, »točka, kjer se sama misel *odtegne* državi, [...] tvori vse realno politike.«⁷

Z drugimi besedami, ta knjižica zatrjuje nujnost subjektivnega momenta, v katerem resnica, ki zareže v mnenja sedanjosti, ni vpeljana kot zgolj *nasprotna* dejanskemu stanju, temveč tudi kot *nasprotujoča* možnosti, da bi se sama spremenila v dejansko stanje. Če moram na tej točki omeniti stavek iz knjige, potem bi se ta glasil, da »razdržavljenje/razstanjenje [*distatisation*] Resnice ostaja za nas program misli.«⁸ Tu se knjiga pokaže kot realna točka ločitve od sedanjega dejanskega stanja, istočasno pa je ta knjiga napredek v mišljenju *in* v praksi. In prav na tem mestu knjiga potisne korak dalje tisto, kar ostaja zame najbolj vznemirljiva ideja komunizma, dobro znana ideja, po kateri »Komunizem za nas ni *stanje*, ki naj bo vzpostavljeno, *ideal*, po katerem naj se ima ravnati dejanskost. S komunizmom poimenujemo *dejansko* gibanje, ki odpravlja zdajšnje stanje.«⁹

Ta knjiga vpisuje v našo sedanost tako aktivno odtegnjenje od samoumevnosti sedanjega stanja, da predstavlja enega najbolj ključnih predpogojev za mišljenje. In ta knjiga od nas zahteva, da mislimo, *kako utelesiti to odtegnitev, ta rez v sedanje stanje*, zahteva, da mislimo, kako »temu rezu dati telo«. »Telo reza« je zame nenavaden koncept, ki nam ga ta knjiga predlaga za mišljenje na ostrem robu teorije in prakse. Telo reza, ki danes nastopa prav v obliki tega dvojezičnega objekta, ki se cepi na dvoje¹⁰ in ki kaže, kako je misel učinkovita samo, kadar je zmožna z eno samo gesto istočasno razdeliti na dvoje pričujoče stanje in sebe.

Prevedel Boštjan Nedoh

⁷ *Ibid.*, str. 57. V izvorniku: »le point où une pensée se soustrait à l'état, [...] fait tout le réel d'une politique«.

⁸ *Ibid.* V izvorniku: »la désétatisation de la Vérité reste pour nous un programme de pensée«.

⁹ [Karl Marx in Friedrich Engels, »Nemška ideologija«, prev. Marica Dekleva-Modic et al., v: *MEID II*, str. 41.]

¹⁰ Tu mislim na srbo-hrvaški in angleški prevod, ki sta ju skupaj izdali založbi Jan van Eyck in Arkzin in ki je objekt, ki se dejansko cepi na dvoje, kakor je v sebi razcepljena na dvoje katastrofa komunizma, ki ima svoje posledice tako v kapitalističnih kot v nekdanjih socialističnih državah.

Peter Hallward*

Komunizem intelekta, komunizem volje¹

Zastavitev vprašanja komunizma v terminih njegove »ideje« ima vsaj dve izhodiščni prednosti.

Predvsem pomaga razločiti komunizem od njegove redukcije na zgolj in samo antikapitalizem. Seveda je kritika kapitalizma jedro Marxovega zrelega dela in ostaja bistven del vsakega podvzetja, ki želi anticipirati morebiten prehod v komunistični način produkcije. Jasno je tudi, da kapitalizem vzpostavi in nato stopnjuje nekatere historične pogoje, znotraj katerih je prvič postalo mogoče prizadevati si za odpravo razredov in neenakosti, in to ne le v utopičnem smislu. Toda dati prednost destruktiji kapitalizma pred konstrukcijo komunizma pomeni preveč popustiti samemu kapitalizmu. Kolikor komunizem dojemamo le kot bolj ali manj »neizogibno« posledico samouničenja kapitalizma, ostane njegovo formuliranje omejeno in kompromitirano z zgodovino, ki jo skuša preseči: bolj ko vztrajamo, da moramo pri mišljenju komunizma najprej počakati, da kapitalizem ustvari pogoje za svoje eventualno samouničenje, težje postaja razločiti antikapitalistični odpor od dejansko prokapitalističnega entuziazma do polne subsumpcije vseh aspektov družbenega življenja pod eno samo, globalno integrirano mašinerijo produkcije.

Drugič, poudarek na ideji komunizma do določene mere dopušča prosto ali »predrzno« spekulacijo oz. refleksijo o komunizmu kot projektu ali možnosti, neodvisno od dediščine prej obstoječega komunizma. Upravičeno nas vzpodbuja, da kot sekundarna opustimo vprašanja, ki jih vedno znova postavljajo skeptiki, razočarani in tisti, ki želijo preiskati dokončno rešitev problema, še preden so se pripravljene z njim dejansko spoprijeti. Kako si drznemo govoriti o Komunizmu, pravijo, če pa nismo dognali nobenih alternativ trgu, zmožnih širokega delova-

27

¹ Precej daljši verziji drugega in tretjega dela tega besedila sta bili prvič objavljeni pod naslovom »The Will of the People: Notes Towards a Dialectical Voluntarism«, v: *Radical Philosophy* 155, maj-junij 2009.

* Middlesex University, London

nja, če nismo rešili problema centralizirane birokratske države, izgnali duhov Maa ali Stalina itn. Te vrste ugovori me nekoliko spominjajo na način, kako so sicer »napredni« ljudje nekoč govorili o koncu suženjstva v Združenih državah Amerike. Celo pristni demokrat, kakršen je bil Thomas Jefferson, se je skupaj s praktično vsemi svojimi revolucionarnimi sodobniki ustrašil vprašanja emancipacije ali ukinitve, saj si še niso znali predstavljati delujoče rešitve problema, ki so ga podedovali in sprejeli: niso si mogli predstavljati (če izvzamemo fantazme o deportaciji nazaj v Afriko), kaj bi bilo z rasno spravo po odpravi suženjstva glede na dediščino brutalnosti in resentimenta, ki jo je to proizvedlo. Podobno umanjkanje politične imaginacije služi ohranitvi še vedno prevladujočega občutka, da »ni alternative«, in zadržanju komunizma, skupaj z nekaterimi drugimi idejami, daleč stran od dnevnega reda.

Mislim, da bi bilo bolje slediti zgledu, ki so ga dali ljudje, kot so bili Robespierre, Toussaint L'Ouverture ali John Brown: soočeni z nedopustno institucijo suženjstva, so izkoristili prvo priložnost, da bi se z vsemi razpoložljivimi sredstvi lotili njegove odprave. Che Guevara in Paulo Freire bi storila isto proti imperializmu in zatiranju. Danes dr. Paul Farmer in njegovi »Partners in Health« na Haitiju, v Čilu in drugod, soočeni z nedopustnimi neenakostmi v globalni zdravstveni oskrbi², prevzemajo podoben pristop. V vsakem od teh primerov osnovna logika ne bi mogla biti enostavnejša: ideja, kot je ideja komunizma ali enakosti ali pravičnosti, zapoveduje, da moramo stremeti k njeni realizaciji brez kompromisov ali odlaganj, preden so sredstva takšne realizacije prepoznana kot izvedljiva, legitimna ali celo »možna«. Hoteno stremljenje k realizaciji bo tisto, ki bo nemogoče sprevrnilo v možno in razbilo parametre izvedljivega.

I.

28

Samega Marxa ni mikalo pisati »recepte [...] za kuhinjo prihodnosti«³; bil je, kot je dobro znano, nenaklonjen razpredanju o ideji komunizma. Toda pri Marxu, kot je splošno sprejeto, ima ta ideja dve različni vlogi. Na eni strani sklicevanje na komunizem služi kot vodilo, anticipacija družbe v skladu s starim sloganom, prevzetim iz Babeufa in nato Louisa Blanca: »Vsak po svojih sposobnostih, vsa-

² Spletna stran »The Partners in Health« je: www.pih.org; cf. Tracy Kidder, *Mountains beyond Mountains: The Quest of Dr. Paul Farmer*, Random House, NY 2004.

³ Karl Marx, *Kapital: kritika politične ekonomije*, 1. zvezek, prev. S. Krašovec et al., Cankarjeva založba, Ljubljana 1961, str. 19.

komur po njegovih potrebah!⁴. Komunizem v tem smislu služi kot vodilo za prihodnji razvoj. »Na mesto stare meščanske družbe,« kot pravi v *Manifestu*, »stopi asociacija, v kateri je svoboden razvoj slehernega pogoj za svobodni razvoj vseh.«⁵ Delovati takšni asociaciji nasproti pomeni stremeti k aktualizaciji tistega »kraljestva svobode«, ki za Marxa, kot prej za Kanta in Hegla, oblikuje naše najbolj bistveno normativno načelo: avtonomni razvoj »človeške moči, ki je samemu sebi namen«⁶. Na drugi strani za Marxa kot neutrudnega kritika zgolj »utopičnih« oblik socializma, komunizem predstavlja dejanski zgodovinski projekt. »Komunizem za nas ni *stanje*, ki naj bo vzpostavljeno, *ideal*, po katerem naj se ima ravnati dejanskost. S komunizmom poimenujemo *dejansko* gibanje, ki odpravlja zdajšnje stanje. Pogoji tega *gibanja* se podajajo iz zdaj obstoječih predpostavk.«⁷

Razprava glede najboljšega razumevanja povezave teh dveh vlog že od začetka deli borce komunističnega projekta. Različica Kantovega predpisa umnega načela, neodvisnega od vsake zgolj empirične pojavitve (ideja »regulativnega ideala«) stoji na enem polu argumenta, različica Heglovega vztrajanja pri konkretnem, historičnem in institucionalnem posredovanju (ideja »enotnosti pojma in dejanskosti«) pa na drugem. Teh dveh polov ni težko prepoznati v delu Alaina Badiouja in Slavojja Žižka – ta primerjava je bila dana že mnogokrat, nemalokrat pri samem Žižku.

Badioujevo zavračanje kompromisa z »nujnim gibanjem zgodovine« med globoko reakcionarnim obdobjem sredi 70. let je prispevalo k temu, da je ostal najmočnejši in najpomembnejši mislec svoje generacije. Morda je edini veliki filozof

⁴ Karl Marx, »Kritika gothskega programa«, prev. Maks Veselko, v: *MEID III*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967–1975, str. 494.

⁵ Karl Marx in Friedrich Engels, »Manifest komunistične stranke«, prev. Cene Vipotnik in Božidar Debenjak, v: *MEID III*, str. 613.

⁶ Karl Marx, *Kapital: kritika politične ekonomije*, 3. zvezek, prev. Ivan Lavrač, Cankarjeva založba, Ljubljana 1973, str. 914.

⁷ Karl Marx in Friedrich Engels, »Nemška ideologija«, prev. Marica Dekleva-Modic et al., v: *MEID II*, str. 41. Ali v bolj poudarjeno hegeljanskih terminih tretjega rokopisa iz leta 1844: »Komunizem kot pozitivna odprava *privatne lastnine* kot *človeške samoodtujitve* in zato kot dejansko *prisvajanje človeškega* bistva po človeku in za človeka; zategadelj kot popoln, zavestno in znotraj vsega bogastva dozdašnjega razvoja nastali povratek človeka za sebe kot *družbenega*, tj. človeškega človeka [...] Komunizem je rešena uganka zgodovine in vé, da je ta rešitev.« (Karl Marx, »Kritika nacionalne ekonomije (Pariški rokopisi 1844)«, prev. Primož Simoniti, v: *MEID I*, str. 332–3.)

svojega časa, ki ni nikoli omilil svoje predanosti revolucionarnim idealom univerzalne pravičnosti in enakosti. Njegova filozofija nudi tudi nekatera sredstva za mišljenje »situiranega« značaja univerzalne resnice, npr. njene umestitve v »dogodkovno prizorišče« ali njenega utelešenja v »telesu«, ki ga oblikujejo področne norme pojavljanja ali obstoja. Kljub temu Badioujevo vztrajanje pri izjemnem in avtonomnem statusu »nesmrtnih resnic« v določeni meri upravičuje Žižkovo opredelitev njegove filozofije kot pretežno kantovsko usmerjene. Badioujevo vseživljenjsko vztrajanje pri prvenstvu formalizacije, pri odtegnitvi misli od njenega posredovanja skozi izkustvo, zgodovino ali relacijo, pri prednosti Platona pred Aristotelom, pri splošno »brezmiselni« konfiguraciji sveta v njegovi vsakdanji normalnosti itn., nakazuje bolj ali manj »zunajsvetni« vidik njegovega koncepta resnice. Po Badiouju resnica ni toliko artikulirana s svetom in skozi njega, kot je iz njega izvzeta in od njega odtegnjena, kar jo napolni z absolutno in večno zmožnostjo spremeniti ga.

Ta zunajsvetna usmeritev ostaja vodilo Badioujeve nedavne reformulacije same »komunistične hipoteze«. Ta reformulacija privzema, da »naš problem ni problem delavskega gibanja kot nosilca nove hipoteze«, kot je bilo med »klasičnim« obdobjem marksistične inovacije sredi 19. stoletja, »niti problem proletarske stranke kot zmagovalnega voditelja realizacije te hipoteze«⁸, kot v 20. stoletju, ki sta ga zaznamovala Lenin in Mao. Badiou se zdi pripravljen opustiti predelavo in krepitev osrednjih vidikov prejšnjih prispevkov h komunističnemu projektu, da bi se ga lotil kot aksiomatskega načela, eksplicitno dojetega kot neke vrste usmerjevalno normo ali ideala, prej kot konkretno posredovanega imperativa. »Ne gre za program, temveč za Idejo, če govorimo kot Kant, ki ima regulativno funkcijo.«⁹ Badiou je pripravljen plačati visoko ceno, da bi to Idejo ohranil v njeni regulativni čistosti. »Marksizem, delavsko gibanje, množična demokracija, leninizem, stranka proletariata, socialistična država, vse te nenavadne iznajdbe 20. stoletja za nas niso več resnično uporabne. V teoriji jih seveda moramo spoznavati in o njih premišljevat, v politiki pa so postale neuporabne.«¹⁰ Podobne prioritete lahko pomagajo razložiti Badioujevo relativno pomanjkanje zanimanja za nedavne politične mobilizacije npr. v Boliviji, Ekvadorju in drugih južnoameriških deželah. Te mobilizacije Badiou včasih predstavlja (zaradi njihovega domnevnega

30

⁸ Alain Badiou, *Ime česa je Sarkozy?*, prev. Miranda Bobnar, Sophia, Ljubljana 2008, str. 113–4.

⁹ *Ibid.*, str. 99.

¹⁰ *Ibid.*, str. 113.

neuspeha »napredovati« onstran Maovega pojmovanja politike) kot politične ekvivalente matematikov, ki v nevednosti o revolucionarnih dosežkih 19. stoletja ostajajo zvesti stari evklidski obliki geometrije.

Na drugi strani se Žižek včasih srečuje z nasprotno nevarnostjo, ko eksperimentira z različnimi načini, na katere se lahko misel in delovanje približujeta, če ne izenačita z »*dejanskim* gibanjem, ki odpravlja zdajšnje stanje«. Sledeč Heglu svobodo in resnico dojema primarno v smislu njune konkretne oz. materialne realizacije, pri čemer se nagiba k zmanjšanju pomena avtonomne in namerne samodoločitve v imenu »ekstimnega« procesa nehotene prisile ali »gona«. Bolj ko Žižek vrednoti neusmiljene imperativne nezavednega gona, bolj prikrajša predpis radikalnega političnega delovanja za vsak jasen in konsistenten kriterij razen te radikalnosti same. Odvisno od situacije nas Žižek bodisi spodbuja, da se umakemo in »ne naredimo *ničesar*« (v trenutkih, kjer »je resnično nasilno dejanje ne narediti ničesar, zavrniti dejanje«), bodisi da storimo nemogoče in tako »naredimo *vse*« (kot ilustrira Stalinova »revolucija od zgoraj«), ali pa (po vzorcu Aristida ali Chaveza) privzamemo bolj pragmatično držo nekoga, ki je pripravljen vsaj »narediti *nekaj*«, in sprejeti nekatere od kompromisov, ki spremljajo pripravljenost prevzeti in obdržati državno oblast.

Po samem Marxu »idealni« in »realni« vidik komunizma drži skupaj proces, ki deluje za ukinitvev kapitalističnega režima lastnine, izkoriščanja in neenakosti. »Kar označuje komunizem, ni odprava lastnine sploh,« pravi *Manifest*, »temveč odprava privatne lastnine [... ki se] v svoji sedanji podobi [...] giblje v nasprotju med kapitalom in mezdnim delom«¹¹ in izkoriščanju enega s strani drugega. Čeprav po Marxu takšna ukinitvev postane izvedljiv projekt šele pod specifičnimi historičnimi pogoji naprednega kapitalizma, ostaja predvsem *projekt* oz. naloga. Zdi se mi, da to, kar je pri Marxu temeljno, ni »neizogiben« ali nehoten proces, za katerega se morda zdi, da si kapitalizem v njem koplje lastni grob, ampak način, na katerega pripravlja teren, na katerem bi se lahko pojavili odločni kopači. Odločilen je nameren proces samega kopanja. Dobro znani uvodni stavek pravil, ki jih je Marx začrtal za prvo internacionalo, določa, »da mora biti osvoboditev delavskega razreda stvar delavskega razreda samega«¹².

¹¹ Karl Marx in Friedrich Engels, »Manifest komunistične stranke«, v: *MEID II*, str. 604–5.

¹² Karl Marx, »Začasna pravila mednarodnega delavskega združenja«, prev. Jože Pokorn, v: *MEID IV*, str. 139; cf. Hal Draper, »The Two Souls of Socialism«, 1966, §1, <http://www>.

Najboljši način, kako opisati Marxov projekt, je tako poskus »ne le delati Zgodovino, ampak dojeti jo, tako praktično kot teoretično«¹³. Tudi ko je njegovo delo na videz najbolj antivolutaristino, je naperjeno predvsem k temu, da pokaŹe, »kako se lahko volja spremeniti kapitalizem razvije v uspešno (revolucionarno) delovanje«¹⁴. V zgodnjih rokopisih je ta poudarek ekspliciten: »*dejanski* akt ploditve tega komunizma – rojstni akt njegovega empiričnega bivanja – tako tudi za njegovo misleo zavest *dojeto* in *poznano* gibanje njegovega *nastajanja*«¹⁵, prav kakor je proletarsko gibanje »samostojno gibanje neizmerne večine«¹⁶ ljudstva. V svoji kasnejši kritiki politične ekonomije Marx anticipira, da koncentracija kapitala in intenzifikacija izkoriščanja in bede, ki jo spremlja, ne bo pripeljala do avtomatičnega zrušenja kapitalizma, ampak do povečanja obsega, frekvence in intenzivnosti »upora delavskega razreda«. Ta razred bo moral izpeljati namerno delo »razlaščanja razlaševalcev«¹⁷. Ko bo enkrat zmagovit, bo ta isti razred vodil vzpostavitev načina produkcije, ki ga bodo zaznamovala prevlada avtonomije, obvladovanja, namenskosti in svobode. Na novo »zdruŹeni producenti racionalno urejajo svoje presnavljanje z naravo, [...] jo skupno nadzorujejo, namesto da jim vlada kot slepa sila« – in tako omogoči afirmacijo človeške ustvarjalnosti in njegove »moči, ki je samemu sebi namen«¹⁸. Svobodna povezava producentov bo preemstila kapital kot »psevdosubjekt« produkcije in druŹbe. Pariška komuna iz leta 1871 anticipira takšen izid v omejeni in kratkotrajni obliki z implementacijo komunističnih oblik povezovanja, ki se jih lotijo delavci, ki »voljno vzamejo svojo emancipacijo v svoje lastne roke«¹⁹. V tem procesu so pripadniki komune, kot pravi Marx, »nemogoče« naredili za mogoče.²⁰

marxists.org/archive/draper/1966/twosouls/index.htm; Draper, »The Principle of Self-Emancipation in Marx and Engels«, 1971, <http://www.marxists.org/archive/draper/1971/xx/emancipation.html>.

¹³ Jean-Paul Sartre, »Questions de méthode«, v: *Critique de la Raison dialectique*, Gallimard, Pariz 1965, str. 74–75.

¹⁴ Ben Fine in Alfredo Saad-Filho, *Marx's Capital*, Pluto, London 2003, str. 11–12.

¹⁵ Karl Marx, »Kritika nacionalne ekonomije (Pariški rokopisi 1844)«, v: *MEID I*, str. 333.

¹⁶ Karl Marx in Friedrich Engels, »Manifest komunistične stranke«, v: *MEID II*, str. 601.

¹⁷ Karl Marx, »DrŹavljanska vojna v Franciji«, prev. Cene Vipotnik, v: *MEID IV*, str. 302; *Kapital*, 1. zvezek, str. 859.

¹⁸ Karl Marx, *Kapital*, 3. zvezek, str. 914.

¹⁹ Karl Marx, »DrŹavljanska vojna v Franciji«, v: *MEID IV*, str. 301 (prevod modificiran).

²⁰ »Da, gospodje, komuna je hotela odpraviti privatno lastnino, ki spreminja delo mnoŹic v bogastvo peščice. Nameravala je razlastiti razlaševalce. Hotela je uresničiti individualno lastnino s tem, da bi spremenila produkcijska sredstva, zemljo in kapital, ki sta zdaj predvsem sredstvi za zasulŹnjevanje in izkoriščanje, v navadno orodje svobodnega in zdruŹenega dela. –

Če ga razumemo v tem smislu, lahko rečemo, da si komunizem prizadeva omogočiti pretvorbo dela v voljo. Komunizem želi preko boja kolektivne samoemancipacije zaključiti prehod od utrpljene nujnosti k avtonomni samodoločitvi. Gre za nameren poskus na svetovno-zgodovinski ravni univerzalizirati materialne pogoje, pod katerimi bi svobodno hoteno delovanje lahko prevladalo nad neprostovoljnim delom ali pasivnostjo. Ali raje: komunizem je projekt, skozi katerega hoteno delovanje stremi k univerzalizaciji pogojev hotenega delovanja.

II.

Le takšen »komunizem volje« lahko, se mi zdi, integrira obe dimenziji njegove ideje, dimenziji načelnega ideala in materialnega razvoja, in s tem sopostavi revolucionarno teorijo z revolucionarno prakso. V tem procesu bo izumil nove načine preizkušanja resnice, ki jo izraža stari kliše »kjer je volja, je tudi pot«. Ali, če si prisvojimo manj prozaično frazo Antonia Machada, ki ga za moto vzame Paulo Freire: komunist privzema, da »ni nobene poti – pot utiramo s hojo po njej«²¹.

Reči, da utiramo pot s hojo po njej, pomeni upreti se temu, da bi moč zgodovinskega, kulturnega ali družbenoekonomskega terena določala našo pot. Pomeni vztrajati, da je v emancipatorni politični sekvenci »v prvi instanci določujoča« kolektivna volja predpisati – skozi teren, s katerim smo soočeni – smer naše zgodovine. Pomeni tudi privilegirati – mimo kompleksnosti terena in oblik vednosti in avtoritete, ki vodijo sebi »prilagojeno« obnašanje – namerno voljo ljudi, da prevzamejo in obdržijo svoje mesto kot »avtorj[i] in akterj[i] njihove lastne drame«²².

Reči, da delamo pot s hojo po njej pa vendarle ne pomeni, da se pretvarjamo, da izumljamo tla, ki jih prečkamo. Ne pomeni domnevati, da volja nenadno ali *ex nihilo* ustvarja samo sebe in pogoje svoje izvršitve. Ne pomeni privzeti, da dejansko

Toda to je komunizem, 'nemogoči' komunizem! [...] Toda če naj ta zadružna produkcija ne ostane samo prazen videz in prevara, če naj spodrine kapitalistični sistem, če naj združene zadruge uravnavajo nacionalno produkcijo po nekem skupnem načrtu, in jo potemtakem vzamejo pod svoje vodstvo ter napravijo konec nenehni anarhiji in periodično ponavljajočim se krčem, ki so neizogibna usoda kapitalistične produkcije – kaj naj bi bilo to drugega, gospodje, kakor komunizem, 'mogoči' komunizem?« (*Ibid.*, str. 302.)

²¹ Antonio Machado, »Proverbios y Cantares – XXIX« [1912].

²² Karl Marx, »Beda filozofije«, prev. Ivo Pirkovič in Božidar Debenjak, v: *MEID II*, str. 483.

gibanje, ki ukinja obstoječe stanje stvari, napreduje skozi prazen ali nedoločen prostor. Ne pomeni ne upoštevanja ovir ali priložnosti, ki karakterizirajo partikularen teren ali zanikanja njihove zmožnosti vplivanja na utiranje poti. Namesto tega pomeni zapomniti si, po Sartru, da se prepreke kot takšne pojavljajo v luči projekta splezati mimo njih. Pomeni zapomniti si, po Marxu, da si delamo lastno zgodovino, ne da bi mogli izbirati pogoje tega dela. Pomeni dojeti teren in pot skozi dialektiko, ki povezuje tako objektivne kot subjektivne oblike določitve in je usmerjena k primarnosti slednjih.

V evropskem kontekstu je značilen optimizem takšnega pristopa izrazit še pri Gramsciju (ki želi »postaviti 'voljo', ki se nenazadnje izenači s praktično ali politično dejavnostjo, za temelj filozofije«²³) in zgodnjih Lukácsevih spisih (za katerega imajo »odločitev«, »subjektivna volja« in »svobodno delovanje« strateško prednost pred domnevnimi »dejstvi« situacije²⁴). Podobne prioritete usmerjajo tudi politične spise nekaterih novejših filozofov, kot so Beauvoir, Sartre in Badiou. Če očitne razlike pustimo ob strani, vidimo, da je tem mislecem skupen poudarek na praktičnem prvenstvu samodoločitve in samoemancipacije. Ne glede na to, pod kakšno prisilo je tvoja situacija, si vedno svoboden, kot je rad rekel Sartre, nekaj »narediti iz tega, kar je narejeno iz tebe«²⁵.

Gledano v celoti pa si je težko predstavljati pojem, ki bi bil v »zahodni« filozofiji bolj splošno obsojen kot je pojem volje, da ne govorimo o občji volji, ki jo imajo za predhodnico tiranije in totalitarnega terorja. V filozofskih krogih je voluntarizem postal dokaj zlorabljen pojem in pri tem tudi zelo prilagodljiv: glede na kontekst lahko nakazuje idealizem, obskurantizem, vitalizem, infantilno levičarstvo, fašizem, malomeščanski narcizem, agresivnost neokonservativcev, množično-psihološke zablode... Od vseh sposobnosti ali zmožnosti človeškega subjekta, ki je bil po Sartru premeščen iz središča zanimanj, ni bila nobena bolj srdito izobčena kot prav njegova zmožnost zavestnega hotenja. Misleci strukturalizma in poststrukturalizma so voljo in namero v veliki večini povezovali s področjem blodne, imaginarne ali humanističnoideološke napake. Namesto raziskovanja načinov, kako bi lahko bila

34

²³ Citirano po Antonio Gramsci, »Study of Philosophy«, v: *Selections from the Prison Notebooks*, Lawrence and Wishart, London 1971, str. 345; cf. Gramsci, »The Modern Prince«, *ibid.*, str. 125–133, 171–172.

²⁴ Georg Lukács, *Zgodovina in razredna zavest*, Vestnik IMŠ, VI (1/1985).

²⁵ Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, str. 76; »Itinerary of a Thought«, *New Left Review* 58 (November 1969), str. 45.

politična določitev navezana na samodoločitev kolektivnega subjekta, sta novejša filozofija in kulturna teorija nagnjeni k privilegiranju različnih oblik bodisi nedoločenosti (vmesno, hibridno, ambivalentno, simulirano, neodločljivo, kaotično ...) ali hiperdoločenosti («neskončna» etična zaveza, božanska transcendenca, nezavedni gon, travmatična represija, mehanski avtomatizem ...). Menda zastarel pojem *pueblo unido* je bil zamenjan z bolj diferenciranim in bolj spoštljivim pojmom pluralnosti akterjev – fleksibilne identitete, spremenljive zgodovine, improvizirane organizacije, razpršena omrežja, »vitalne« multitudine, polivalentne montaže itn.

Tudi najbolj bežen pregled novejše evropske filozofije zadostuje, da opazimo njeno splošno tendenco k nezaupljivosti, suspendiranju ali preseganju volje – tendenco, ki jo je v najbolj skrajni obliki anticipiral Schopenhauer. Poglejmo nekaj imen iz seznama, ki bi ga lahko brez težav razširili. Celoten Nietzschejev projekt predpostavlja, da »volje ni«²⁶, torej volje v običajnem (hotenem, namerinem, smotrnem...) pomenu besede. Heidegger v teku svojih lastnih predavanj o Nietzscheju dospe do obsodbe volje kot sile subjektivne dominacije in nihilistične zapore, preden pozove, naj se »hotenju hote odpovemo«²⁷. Arendtova v afirmaciji ljudske politične volje («najnevarnejšega modernih konceptov in napačnih predstav«²⁸) prepozna skušnjavo, ki moderne revolucionarje spreminja v tirane. Po Adornu je racionalna volja vidik razsvetljenske težnje po gospodstvu in nadzoru, ki je zemljo naredila za »žarečo od triumfalnega razdejanja«. Althusser razvrednoti voljo kot vidik ideologije v imenu znanstvene analize zgodovinskih procesov, ki se odvijajo brez subjekta. Negri in Virno povezujeta voljo ljudstva z avtoritarno državno oblastjo. Po Nietzscheju Deleuze privilegira transformativne sekvence, ki zahtevajo suspenz, uničenje ali paralizo hotenega delovanja. Po Heideggerju Derrida voljo povezuje s samoprezenco in sovpadanjem s sabo kot neodrešljivo jalovim poskusom prisvojiti si neprisvojljivo (nepredstavljlivo, dvoumno, neodločljivo, diferencialno, odloženo, neskladno, transcendentno itn.). Na podlagi teh in nekaterih drugih filozofov Agamben povzame dobršen del novejšega evropskega mišljenja o politični volji s tem, da jo preprosto ize-
nači s fašizmom.

²⁶ Friedrich Nietzsche, *Volja do moči*, prev. Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1991, str. 284 (§488).

²⁷ Martin Heidegger, *Pogovori s poljske poti*, prev. Aleš Košar in Martina Soldo, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2004, str. 110–111.

²⁸ Hannah Arendt, *On Revolution*, Penguin, London 1990, str. 225.

Celo tisti misleci, ki so proti duhu časa vztrajali pri prvenstvu samodoločitve in samoemancipacije, so se nagibali k razvrednotenju politične volje. Vzemimo Foucaulta, Sartra in Badiouja. Dobršen del Foucaultovega dela lahko beremo kot razširjeno analizo, po Canguilhemu, načinov, kako so ljudje »de-voluntarizirani« skozi »nenehne prisile« na delu v disciplinarni oblasti, izvajane, da bi bila vzpostavljena »ne splošna volja, temveč samodejna pokorščina«²⁹. Foucault je vedno brezkompromisno zagovarjal »hoteno nepokorščino« zoper nove zatirajoče oblike vladavine in oblasti. V ključnih predavanjih iz začetka 70. let je demonstriral, kako je bil razvoj moderne psihiatrične in zaporniške oblasti, ki je neposredno sledil francoski revoluciji, namenjen predvsem »prevladi« nad in zlomu volje ljudstva, ki je bilo toliko noro, da se je dobesedno »imelo za kralja«³⁰; čeprav se v svojem objavljenem delu Foucault nagiba k videnju volje kot sokrivke v oblikah samonadzora, samoregulacije in samopodreditve. Sartre je najbrž naredil več kot kateri koli drugi filozof njegove generacije, da bi poudaril načine, kako sta emancipatorni projekt ali skupina odvisna od določitve »konkretne volje«, vendar njegova filozofija nudi problematično osnovo za kakršen koli voluntarizem. Kot »nezvedljivo« sprejema »intenco« in cilje, ki usmerjajo temeljni projekt individuuma, toda potegne ostro distinkcijo med takšno intenco in zgolj »hoteno presojo« ali motivacijo. Za Sartra je slednje vedno sekundarno in »varljivo«, kar ima za posledico, da je primarna intenca nejasna in onstran »interpretacije«³¹. Sartrovo kasnejše delo posledično ne uspe dojeti kolektivne volje drugače kot v smislu izjemnosti in efemernosti. Badioujevo močno oživitev militantne teorije subjekta je lažje spraviti z voluntaristično agendo (ali vsaj s tem, čemur pravi *volonté impure*³²), toda trpi za podobnimi omejitvami. Ni naključje, da se Badiou, podobno kot Agamben in Žižek, ozirajoč se po krščanski tradiciji, ne obrne na Mateja (in njegove predpise o delovanju v svetu: zavrnj bogate, zagovarjaj revne, »prodaj, kar imaš« (Mt 19,21) ...), ali na teologijo osvoboditve in njeno »preferenčno opcijo za revne«, ampak na Pavla (in njegov prezir do šibkosti človeške volje in njegovega vrednotenja nenadne in neskončne transcendence milosti).

36

²⁹ Michel Foucault, *Nadzorovanje in kaznovanje*, prev. Drago B. Rotar, Krtina, Ljubljana 2004, str. 188.

³⁰ Michel Foucault, »What is Critique?«, v: *The Politics of Truth*, Semiotext(e), NY 1997, str. 32; Michel Foucault, *Psychiatric Power*, Palgrave, NY 2006, str. 11, 27–28, 339.

³¹ Cf. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Pariz 1943, podpoglavji »La condition première de l'action, c'est la liberté« in »La psychanalyse existentielle«.

³² Badiou, »La Volonté: Cours d'agrégation«, zapiski Françoisa Nicolasa, <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/02-03.2.htm>, 13. marec 2003.

V teku robustnejše filozofske obrambe sodobni kritični teoretiki radi odpravijo pojem volje kot stvar utvare ali deviacije. Toda glede na to, da ne gre za veliko več kot za perverzno prisvojitve bolj temeljnih oblik revolucionarne določitve, ni razloga, da bi sprejeli fašistično povzdigovanje nekakšnega »prebujenja« ali »triumfa volje« kot zadnjo besedo o subjektu. Pravi inovatorji modernega razvoja voluntaristične filozofije so Rousseau, Kant in Hegel, splošna načela takšne filozofije pa lahko najlažje prepoznamo v praksi Rousseaujevih jakobinskih privržencev.

Seveda je prepad, ki ločuje marksistično pojmovanje političnega delovanja od jakobinskega, precej očitno. V premikih od Rousseauja k Marxu skozi Kanta in Hegla se kategorija »obče volje« razširi od anahronistične idealizacije majhne homogene skupnosti k anticipaciji človeštva v celoti. Kantova abstraktna univerzalizacija preostro ločuje med določitvijo volje in njeno realizacijo, torej med določitvijo v subjektivnem in objektivnem smislu, Hegel pa gre predaleč v obratni smeri. Sam bom predpostavil, da je najbolj ploden način, na katerega začeti mišljenje dialektičnega voluntarizma, ki bi lahko sčasoma zajel tako Kantove kot Heglove in Marxove vidike, *začeti* z vrnitvijo k Rousseauju in jakobincem, nadgrajeni z novjšimi referencami, ki jih lahko opišemo v grobo neojakobinskih terminih. Rousseaujevo pojmovanje obče volje ostaja najpomembnejši prispevek k logiki, ki je na delu v takšnem »dialektičnem voluntarizmu«, ki oblikuje komunizem volje. Za razliko od Rousseauja ali Hegla pa moje zanimanje tu ne velja toliko skupnosti, dojeti kot družbeno ali etično integrirani enoti, za katero je nacionalna država njen naravni horizont, kot ljudstvu, ki sodeluje v aktivnem hotenju obče ali posplošljive volje kot take. Takšna volja je na delu pri mobilizaciji vsake emancipatorne kolektivne sile – boj za nacionalno osvoboditev, gibanje za socialno pravičnost, in podobne politične ali ekonomske povezave – ki stremi k formuliranju, sprejetju in zadržanju povsem skupnega (in tako povsem inkluzivnega in egalitarnega) interesa.

III.

Na tej podlagi bi lahko vzdolž splošnih neojakobinskih ali protokomunističnih smernic na kratko oštevilčili nekatere karakteristične značilnosti emancipatorne politične volje:

1. Politična *volja* po definiciji vodi avtonomno delovanje. Volja za razliko od nehotenih ali reflektivnih odzivov, če obstaja, spočne delovanje skozi svobodno in racionalno presojo. Kot pravi Rousseau, je temeljno načelo »vsakega delova-

nja v volji svobodnega bitja; ne moremo najti še globljega vzroka³³. »Brez volje ni svobode, ni samo-določitve, ni 'moralne vzročnosti'«³⁴. Robespierre je iz tega hitro povlekel najosnovnejšo politično implikacijo, ko je ugotovil, da bodo ljudje, ko bodo »hoteli biti svobodni, to tudi bili«. ³⁵ Abbé Sieyès je to anticipiral na predvečer 1789: »vsak človek ima notranjo pravico razmišljati in hoteti po svoje«; »bodisi imamo svobodno voljo ali pa smo vanjo prisiljeni – nobena srednja pot ni možna«. Zunaj hotene samozakonodaje »ne more obstajati nič drugega kot oblast močnih nad šibkimi in njene odvratne posledice«³⁶.

Intencionalne svobode ni mogoče zvesti na golo zmožnost svobodne izbire oz. *liberum arbitrium*.³⁷ Če naj govorimo o »volji ljudstva«, je ne moremo omejiti (kot so to storili Machiavelli in njegovi privrženci) na pasivni izraz odobravanja oz. privolitve.³⁸ Proces aktivnega hotenja ali izbiranja je tisti, ki eni smeri delovanja podeli prednost pred drugo. Svoboda, pravi Sartre, je »vedno *angažirana*« in nikoli ne »predhaja svoji izbiri. Nikoli se ne bomo razumeli drugače kot izbire v teku«³⁹. Avguštin in nato Duns Skot sta že razumela, da »naša volja torej sploh ne bi bila volja, ko ne bi bila v naši moči«⁴⁰. Podobno je Descartes spoznal, da je »hoteno in svobodno eno in isto«, in imel »nedeljivo« in neizmerljivo svobodo volje za našo temeljno podobnost z božanstvom.⁴¹ Kant (ki mu je sledil Fichte) nato radikalizira ta voluntaristični pristop, ko definira aktivnost hotenja kot »kav-

³³ Jean-Jacques Rousseau, *Emil ali o vzgoji II*, prev. Marija Jamar, DZS, Ljubljana 1959, str. 124 (§1008) (prevod modificiran).

³⁴ Jean-Jacques Rousseau, »Première version du Contrat social«, v: *Political Writings*, ur. Charles Vaughan, Wiley, NY 1962, I, str. 499.

³⁵ Maximilien Robespierre, *Oeuvres complètes*, ur. Eugène Déprez et al., Société des Études Robespierriistes, Pariz 1910–1967, IX, str. 310.

³⁶ Citirano po Emmanuel Joseph Sieyès, *Views of the Executive Means Available to the Representatives of France in 1789*, v: Sieyès, *Political Writings*, Hackett, Indianapolis 2003, str. 10.

³⁷ Cf. Hannah Arendt, »Willing«, v: *The Life of the Mind*, Harcourt, NY 1978, II, str. 6–7.

³⁸ Niccolò Machiavelli, »Razmišljanja ob prvih desetih knjigah Tita Livija«, 2:24, 3:5; cf. 1:16, 1:32; »Vladar«, IX, v: *Politika im morala*, prev. Niko Košir, Slovenska matica, Ljubljana 1990.

³⁹ Sartre, *L'être et le néant*, str. 524.

⁴⁰ Avrelij Avguštin, *O svobodni izbiri*, prev. Nataša Homar in Jerneja Kavčič, Krtina, Ljubljana 2003, str. 95; cf. Duns Scotus, »The Existence of God«, v: *Philosophical Writings*, (Indianapolis: Hackett, Indianapolis 1987), str. 54–56.

⁴¹ René Descartes, *Oeuvre: IV, Correspondance*, Vrin, Pariz 1989, CCCLXVII (Pismo Meslandu, 9. februarja 1645), str.161–175; *Meditacije*, prev. Primož Simoniti, Slovenska matica, Ljubljana 1973, »Četrta meditacija«; *Principi filozofije* (I, §35, §37), prev. Nataša Homar, *Problemi XXVII* (5/89), str. 59–60.

zalnost z umom⁴² ali kavzalnost s svobodo⁴³. Po Kantu volja doseže praktično osvoboditev razuma od prisil izkustva in objektivne vednosti. Aktivno hotenje je tisto, ki določa kaj je možno in kaj pravilno, in to tudi stori. Francoska revolucija bo potrdila, da ima človeški rod kot rod hotečih ali praktičnih bitij »lastnost in zmožnost, da je *vzrok* za svoje napredovanje k boljšemu in [...] njegov *stvarnik*«⁴⁴. Nasprotno pa tisti, ki so do politične volje skeptični, domnevajo, da na videz hotene zavezanosti zakrivajo globljo nevednost ali razvrednotenje poželenja (Hobbes), vzročnost (Spinoza), kontekst (Montesquieu), navado (Hume), tradicijo (Burke), zgodovino (Tocqueville), moč (Nietzsche), nezavedno (Freud), konvencijo (Wittgenstein), pisavo (Derrida), željo (Deleuze), gon (Žižek) itn.

2. *Politična* volja seveda vključuje kolektivno delovanje in neposredno udeležbo. Demokratična politična volja je odvisna od moči in prakse inkluzivnega zbira ter moči ohranjanja skupne obveze. Zatrditev tega, čemur Rousseau pravi obča volja, je stvar kolektivnega hotenja na vsaki stopnji njegovega razvoja. Začetna »združitev je najprostovoljnije dejanje na svetu«⁴⁵, aktiven udeleženec povezave pa si »v lastnem interesu želi občo korist«⁴⁶. Kolikor (in le kolikor) si prizadeva za ta interes, vsakdo »daje svojo osebo in vso svojo moč pod vrhovno vodstvo obče volje«⁴⁷. Definirana na ta način »je obča volja vedno na strani, ki je najbolj naklonjena javnemu interesu, torej nepristranska, tako da moramo biti le pravični in lahko smo gotovi, da sledimo obči volji«⁴⁸.

Obči interes obstaja le, če je volja do prizadevanja zanj močnejša od distrakcij partikularnih interesov. Reči, da je obča volja »močna«, ne pomeni, da zaduši

⁴² Immanuel Kant, *Utemeljitev metafizike nravi*, prev. Rado Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2005, str. 75.

⁴³ »Volja je vrsta kavzalnosti živih bitij, kolikor so umna; in svoboda bi bila lastnost te kavzalnosti, da lahko učinkuje neodvisno od tujih, določujočih jo vzrokov[.]« (*Ibid.*, str. 61.) V svojih predavanjih iz leta 1930 Heidegger poudari to tezo: »dati temu prednost pri vsem, hoteti zapoved čistega hotenja« (citirano po Heidegger, *Essence of Human Freedom*, Continuum, London 2002, str. 201; cf. *Gesamtausgabe, Band 31, Vom Wesen der menschlichen Freiheit*).

⁴⁴ Immanuel Kant, »Spor fakultet«, prev. Samo Tomšič in Maila Golob, v: *Zgodovinsko-politični spisi*, Založba ZRC, Ljubljana 2006, str. 207.

⁴⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Družbena pogodba*, prev. Maks Veselko et al., Krtina, Ljubljana 2001, str. 97.

⁴⁶ *Ibid.*, str. 96.

⁴⁷ *Ibid.*, str. 23.

⁴⁸ Jean-Jacques Rousseau, »Discours sur l'économie politique«, v: *Du contrat social*, Gallimard, Pariz 1964, str. 73.

nestrinjanje ali vsiljuje uniformnost, temveč pomeni, da v procesu pogajanja zaradi razlik med partikularnimi voljami, hotenje občega interesa slej ko prej najde pot k prevladi. Inkluzivna obča volja obstaja, če tisti, ki so se ji sprva zoperstavljali, popravijo svojo napako in sprevidijo, da »če bi zmagalo moje posebno mnenje, bi naredil nekaj drugega, kot sem hotel«, torej nekaj nekonsistentnega z mojo trajajočo participacijo v občii volji.⁴⁹ Dokler participacija v občii volji traja, naj gre za nacionalno gibanje, politično organizacijo, družbeno ali ekonomsko povezavo, sindikat itn., vselej vključuje sklep o vztrajanju pri eventualni sodbi – ne kot neposredni razsodnik pravnega in napačnega, temveč kot proces kolektivnega premisleka in *hotenja* tega, kar je pravilno. Participacija v občii volji v vsakem trenutku vključuje sprejetje tveganja, da »smo v zmoti skupaj z ljudstvom, namesto da bi imeli prav brez njega«⁵⁰. Iz istega razloga se lahko strinjamo z Rousseaujem in Sieyèsom, ki vztrajata, da se obča volja dolgoročno, dokler ostaja aktivno zmožna prizadevati si in hoteti kolektivno pravilno, ne more ne motiti ne biti izdajalska.

Saint-Just po Robespieru povzame celoten jakobinski politični projekt, ko zavrne »čisto spekulativna« ali »intelektualna« pojmovanja pravičnosti, kot da bi bili »zakoni izraz okusa, ne pa občee volje«. Edina legitimna definicija občee volje je »materialna volja ljudstva, njegova simultana volja; njen cilj je posvetiti aktiven in ne pasiven interes kar največjega števila ljudi«⁵¹.

Mobilizacije občee volje ljudstva tako ne smemo zamešati z zgolj pučističnim avantgardizmom. Nenadna prisvojitve instrumentov vladanja s strani majhnega števila »alkimistov revolucije« ni nobeno nadomestilo za razvitje ljudske oblasti.⁵² Ne glede na očitne strateške razlike Lenina nič bolj kot Luxemburgove ne mika »ljudski boj za oblast« z mobilizacijo »velikanskih množic proletariata«⁵³ zamenjati za blanquistično zaroto. Ne gre za vsiljenje zunanje volje ali zavedanja inert-

40

⁴⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Družbena pogodba*, str. 98; Louis Antoine de Saint-Just, *Oeuvres complètes*, ur. Anne Kupiec in Miguel Abensour, Gallimard 'Folio', Pariz 2004, str. 482.

⁵⁰ Jean-Bertrand Aristide, citirano po J.P. Slavin, »Haiti: The Elite's Revenge«, *NACLA Report on the Americas* 25:3 (December 1991), str. 6.

⁵¹ Saint-Just, *Oeuvres complètes*, str. 547.

⁵² Glej Karl Marx in Friedrich Engels, »*Les Conspireurs*«, par A. Chenu«, *MEGA I/10*, Dietz Verlag, Berlin 1977, str. 275–289 in Engelsov uvod v »Civilno vojno v Franciji«.

⁵³ Citirano po Lenin, »The Conference Summed Up« [7. maj 1906], <http://www.marxists.org/archive/lenin/works/1906/may/07.htm>; cf. Hal Draper, »The Myth of Lenin's 'Concept of The Party'«, 1990, <http://www.marxists.org/archive/draper/1990/myth/myth.htm>.

nemu ljudstvu, ampak za ljudstvo, ki dela na tem, da bi razjasnilo, zbralo in organiziralo svojo lastno voljo. Fanon pride do v veliki meri enakega zaključka, ko gibanje za nacionalno osvoboditev izenači z inkluzivnim in premišljenim delom »celotnega ljudstva«⁵⁴.

3. Volja ljudstva je tako prej stvar materialne oblasti in aktivne pooblastitve kot pa stvar reprezentacije, avtoritete in legitimnosti. Družbo, tako po marksističnem kot po jakobinskem uvidu, deli njen odziv na ljudsko samopooblastitev. Vsaka družbena transformacija »je lahko le – svobodno – dejanje samega proletariata«⁵⁵, piše Lukács, in »le razredna zavest proletariata, ki je postala praktična, ima to preobražajočo funkcijo«⁵⁶. Takšna praktično orientirana filozofija po političnih razočaranjih 20. let ni izumrla. Sartre je na začetku 50. let (pred Badioujem v 70.) prevzel isto temo: kar zadeva politiko, »razreda ne moremo ločiti od konkretne volje, ki ga animira ali ciljev, za katere si prizadeva. Proletariat se oblikuje z vsakodnevnim delovanjem. Obstaja le v delovanju. Je delovanje. Če preneha delovati, se razkroji«⁵⁷.

Volja vodi zagon delovanja, ne reprezentacije. Izvršitev politične volje pomeni prevzeti, ne prejeti oblast, ob predpostavki (ki je stvar »uma« ali »naravnega prava«), da jo je ljudstvo vedno že upravičeno vzeti. »Zatirani ne morejo v boj vstopiti kot objekti,« piše Freire, »da bi *kasneje* postali ljudska bitja.«⁵⁸ Kot je med svojim sojenjem leta 1859 trdil John Brown, z imperativi nima smisla ravnati kot zgolj s priporočili, ki morajo počakati na svoj čas: »Premlad sem še,« je rekel Brown na večer svoje usmrčitve, »da bi razumel, da Bog sploh spoštuje ljudi.«⁵⁹ Podobna nestrpnost oblikuje strateški voluntarizem Cheja Guevare, ki je vedel, da je brez pomena »s prekrižanimi rokami« čakati, da objektivni pogoji dozori. Kdor čaka, da bo »oblast kot zrel sadež padla v roke ljudstva«, ne bo nikoli nehaj čakati.⁶⁰

⁵⁴ Frantz Fanon, *Upor preklelih*, prev. Maks Veselko, Cankarjeva založba, Ljubljana 1963.

⁵⁵ Georg Lukács, *Zgodovina in razredna zavest*, str. 170.

⁵⁶ *Ibid.*, str. 167.

⁵⁷ Citirano po Jean-Paul Sartre, *The Communists and Peace*, Braziller, NY 1968, str. 89; cf. »Les communistes et la paix«, v: *Situations, VI: problèmes du marxisme, 1*, Gallimard, Pariz 1964.

⁵⁸ Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, Penguin, London 1996, str. 50.

⁵⁹ Citirano po Arthur Jordan, »John Brown's Raid on Harper's Ferry«, *International Socialist Review* 21 (1/1960), <http://www.marxists.org/history/etol/newspape/isr/vol21/no01/jordan.htm>. Po Rousseauju mora biti »obča volja, če naj je res taka, obča tako po svojem predmetu kakor po svojem bistvu; da mora izhajati iz vseh, da bi se nanašala na vse« (*Družbena pogodba*, str. 35).

⁶⁰ Citirano po Che Guevara, »The Marxist-Leninist Party«, v: *Che: Selected Works of Ernesto*

Kot predlaga eden današnjih najbolj izrazitih zagovornikov »živečega komunizma«, mora inkluzivna ljudska politika začeti z brezpogojno zatrditvijo »človečnosti vsakega ljudskega bitja«. Naša politika, pravi S'bu Zikode, vodja gibanja durbanskih barakarskih naseljencev Abahlali baseMjondolo, je zakoreninjena v »krajih, ki smo jih zasedli« in obdržali:

Nič več ne bomo čakali, da bi bila naša človečnost nekega dne vendarle priznana. Zasedli smo že naše mesto na ozemljih mest in ta tla zadržali. Prav tako smo se odločili, in to takoj, zavzeti naše mesto v vseh [političnih] debatah. Naše mesto zavzemamo ponižno, a trdno. Državi ne dovolimo, da bi nas utišala v imenu bodoče revolucije, ki ne bo prišla. Ne dovolimo, da bi nas NVO-ji utišali v imenu bodočega socializma, ki ga ne morejo izgraditi. Naše mesto zavzemamo kot ljudje, ki štejejo prav toliko kot vsi drugi.⁶¹

Nasprotno pa tisti, ki jim manjka zaupanja v ljudstvo, priporočajo vrlino potrpljenja. Iz te perspektive je vedno prezgodaj za enakost in participacijo. Le če »odrasejo« ali »napredujejo«, lahko današnji ljudje postanejo vredni pravic, ki jim jih bo preudarna družba večno odrekala. Med zaupanjem v ljudstvo in zaupanjem v zgodovinski napredek je, kot je predvidel Rousseau, potrebna ostra izbira.

4. Kot vsaka oblika svobodnega oz. hotenega delovanja, je volja ljudstva utemeljena na praktični zadostnosti svoje izvršitve. Volja ni nič bolj »substancna« ali objekt vednosti kot *cogito*, ki so ga na različne načine predelali in afirmirali Kant, Fichte in Sartre. »Temeljna svoboda« ali »praktična izvršitev uma« se dokazuje s tem, kar naredi, ne pa s tem, kar je, ima ali ve. Svoboda se demonstrira in upravičuje s hotenjem in delovanjem, ali pa sploh ne. Svobodni *smo*, piše Beauvoirova, toda svoboda »je le, če si jo vzamemo«⁶². Svobodni smo le, kolikor »se hočemo svobodne«⁶³, svobodne pa se hočemo tedaj, ko prestopimo prag, ki ločuje pasivnost in »nedoletnost« od hotenja in delovanja. Hočemo se svobodne, ko

42

Guevara, ur. Rolando E. Bonachea in Nelson P. Valdes, MIT Press, Cambridge MA 1969, str. 104–106.

⁶¹ S'bu Zikode, »The Burning Issue of Land and Housing«, 28. avgust 2008, http://www.diakonia.org.za/index.php?option=com_content&task=view&id=129&Itemid=54.

⁶² Citirano po Simone de Beauvoir, *Ethics of Ambiguity*, Citadel Press, NY 1976, str. 24–25. (Cf. *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, Pariz 1947.)

⁶³ *Ibid.*, str. 130–131.

prečkamo razdaljo, ki jo naša svoboda postavi med sebe in predhodno nesvobodo. Svobodni smo kot samoosvobajajoči se.

5. Če se želi obdržati, mora biti politična povezava brez dvoma disciplinirana in »nedeljiva«. ⁶⁴ Interne razlike in debate znotraj organiziranega združenja so ena stvar, frakcijske delitve ali razkoli pa nekaj povsem drugega. Ljudska svoboda obstaja, dokler jo ljudje zatrjujejo. »Da torej družbeni dogovor ne bi bil prazen obrazec,« kot poteka Rousseaujev razvpiti argument, »vsebuje nepisano obveznost, ki edina daje moč ostalim, namreč, da bo vsakogar, ki bi se upiral podrejeni obči volji, k temu prisililo vse telo: kar ne pomeni nič drugega, kakor da bo prisiljen biti svoboden«. V Robespierrovi osupljivi izjavi ohranitev javne svobode terja pripoznanje »despotizma resnice«. Kolektivna svoboda se bo obdržala le, povedano na kratko, dokler se bo ljudstvo lahko branilo pred delitvijo in prevaro. ⁶⁵

»Vrlina« je ime, ki so ga Rousseau in jakobinci dali praksam, potrebnim za obrambo obče volje pred prevaro in delitvijo. V tem generičnem smislu vrlini ni treba privzeti oblike izključujočega patriotizma. Prakticirati vrlino pomeni enostavno dajati prednost kolektivnim pred partikularnimi interesi in zagotavljati, da se družbi vlada »izključno v skladu s tem skupnim interesom« ⁶⁶. »Vsakdo je kreposten, če se njegova posebna volja povsem sklada z občo voljo.« ⁶⁷ Če torej »želite, da bi bila obča volja dosežena«, moramo le opogumiti »vse posebne volje, da se z njo povežejo [...], ali z drugimi besedami: narediti, da vrlina zavlada« ⁶⁸.

6. Praktična izvršitev volje pa seveda napreduje le v soočenju z odporom. Hoteti vedno pomeni nadaljevati s hotenjem, ob težavah in preprekah. Nadaljevati ali ne nadaljevati – to je bistvena izbira, za katero gre v vsaki militantni etiki. ⁶⁹ Ali

⁶⁴ »Iz istega razloga, iz katerega je suverenost neodtujljiva, je tudi nedeljiva; kajti volja je obča, ali pa to ni.« (Jean-Jacques Rousseau, *Družbena pogodba*, str. 32; cf. Robespierre, *Oeuvres*, VII, str. 268).

⁶⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Družbena pogodba*, str. 25–6; Robespierre, *Oeuvres*, IX, str. 83–84.

⁶⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Družbena pogodba*, str. 31.

⁶⁷ Jean-Jacques Rousseau, »Discours sur l'économie politique«, str. 76.

⁶⁸ *Ibid.*, str. 74.

⁶⁹ Beauvoir, *Ethics of Ambiguity*, str. 27–28; Alain Badiou, *Etika: razprava o zavesti o Zlu*, prev. Jelica Šumič-Riha, *Problemi XXXIV* (1/1996), str. 42, 67.

nekaj hočeš in to narediš, ali pa ne. Kljub odkritju mnogih načinov delovanja in nedelovanja, obstajajo alternative, s katerimi se mora soočiti politična volja: da ali ne, za ali proti, nadaljevati ali prenehati, s tem da »ustaviti se pred ciljem pomeni propasti«⁷⁰.

Če za jakobince leta 1793 »teror« predstavlja dopolnilo »vrlin«, je to predvsem posledica njihove odločenosti premagati odpor privilegiranih in njihovih političnih zaščitnikov. Teror v jakobinskem smislu (kot zoperstavljen termidorskemu) pomeni razvitje vsake sile, potrebne za premaganje tistih partikularnih interesov, ki želijo spodkopati ali onemogočiti kolektivni interes. Razlogi, zaradi katerih jakobinski teror še naprej straši naš politični establišment, mnogo bolj krvava zadušitev komune iz leta 1871 pa ne, imajo malo opraviti z dejansko količino vpletenega nasilja. Z vidika tega, kar je že vzpostavljeno, pravi Saint-Just, »to, kar proizvaja obče dobro, vedno vzbuja grozo«. Jakobinski teror je bil bolj defenziven kot agresiven, bolj stvar brzdanja kot sprostitve ljudskega nasilja. »Pustite nam, naj bomo grozni,« je rekel Danton, »da ljudstvu ne bo treba biti.«⁷¹

7. Nadalje se praktična izvršitev volje razlikuje od gole želje ali fantazme zaradi svoje zmožnosti zagnati proces pristne »realizacije«.⁷² Po Fichteju Hegel dopolni voluntaristično pot, ki sta jo začela Rousseau in Kant, in odpre vrata Marxu, s tem ko svobodno kolektivno voljo – voljo, ki hoče in realizira svojo lastno emancipacijo – opredeli kot oživljajoče načelo konkretne politične povezave. Dojeta na ta način, ni volja nič drugega kot »mišljenje, ki se prevaja v obstoj [...]«. Delovanje volje [tvori] odprava protislovja med subjektivnostjo in objektivnostjo in prevod njenih *smotrov* iz subjektivne v objektivno določitev⁷³. Po Heglu bo Marx razširil materialne dimenzije takšne konkretne določitve, ne da bi opustil idejo, da nazadnje niso določujoče dane ekonomske ali zgodovinske prepreke, ampak svobodno ljudsko delovanje – zmožnost »vsakega posameznega individua«⁷⁴, da si predpiše lastne cilje in dela svojo lastno zgodovino.

44

⁷⁰ Robespierre, *Oeuvres*, X, str. 572.

⁷¹ Saint-Just, »Institutions républicaines« [1794], v: *Oeuvres*, str. 1141; Danton, 10 marec 1793, citirano po Sophie Wahnich, *La Liberté ou la mort: Essai sur la terreur et le terrorisme*, La Fabrique, Pariz 2003, str. 62.

⁷² Cf. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, str. 528; Gramsci, »The Modern Prince«, v: *Selections from Prison Notebooks*, str. 175, op. 75.

⁷³ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §4, §28.

⁷⁴ Karl Marx, »Nemška ideologija«, v: *MEID II*, str. 45.

8. Realizacija volje ljudi (ljudstva) je usmerjeno k univerzalizaciji svojih posledic. Kot je Beauvoirova razumela bolje od Sartra, lahko svojo lastno svobodo hočem le tako, da hočem svobodo vseh; edini subjekt, ki lahko nosi nenehno delo samoemancipacije, je *ljudstvo* kot tako, človeštvo kot celota. Kant, Hegel in Marx naredijo nekatere od potrebnih korakov za premik od Rousseaujovega lokalnega pojmovanja ljudstva k njegovi univerzalni afirmaciji, kar pa je spet že predvidela jakobinska praksa: »dežela svobodnih ljudi je odprta vsem ljudem na Zemlji,« edini »legitimni suveren na Zemlji je človeški rod [...]. Interes, volja ljudi, je volja človeštva«⁷⁵.

9. Iz vztrajanja pri prvenstvu politične volje sledi še ena, končna konsekvence: hoteno suženjstvo je v določenem smislu bolj škodljivo kot zunanje gospostvo. Če je volja »določujoča v prvi instanci«, potem najbolj daljnosežna oblika zatiranja vključuje zarotništvo zatiranih. Ta sklep anticipira Etienne La Boétie, nato pa ga na različne načine radikalizirajo Du Bois, Fanon in Aristide (kot tudi Foucault, Deleuze in Žižek...): konec koncev so ljudje tisti, ki dajejo moč svojim zatiralcem, ki jim lahko škodujejo le »v tolikšni meri, v kateri so jih pripravljene prenašati«⁷⁶.

Seveda ne bi bilo težko napisati zgodovine 20. stoletja na način, ki bi prikazal domnevno jalovost politične volje, da ideje komunizma niti ne omenjamo. Neuspeh nemškega komunizma v 20. letih, neuspeh »sovjetskega človeka« v 30., neuspeh antikolonialnih gibanj v 50. in 60., neuspeh maoizma, neuspeh leta 1968, neuspeh protivojnih in protiglobalizacijskih protestov – za vse te navidezne neuspehe se zdi, da prikazujejo en in isti sklep: difuzno, sistematično in torej nepremostljivo naravo sodobnega kapitalizma ter oblik države in disciplinarne oblasti, ki ga spremljajo.

45

Takšna izkrivljena zgodovina po mojem mnenju ne bi dosegla veliko več od racionalizacije porazov, utrpljenih v zadnji četrtini 20. stoletja. Vse od revolucionarnih vstaj poznega 18. stoletja v Franciji in na Haitiju je bila zgodovina modernega sveta oblikovana predvsem kot odločenost vladajočih razredov, da pomirijo ljudstvo, ki mu vladajo. Kot je prepričljivo natančno pojasnil Michel Fou-

⁷⁵ Saint-Just, *Oeuvres*, str. 551; Robespierre, *Oeuvres*, IX, str. 469; VII, str. 268.

⁷⁶ Etienne La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Flammarion, Pariz 1983.

cault, je bilo med francosko revolucijo in po njej naglo razvitih mnogo protirevolucionarnih strategij kriminaliziranja, ločevanja in s tem uničenja volje ljudstva. V koristni intervenciji je Naomi Klein nedavno pokazala, kako so bile v zadnjih desetletjih razvite podobne strategije na novi ravni intenzivnosti in krutosti.⁷⁷ Zaenkrat je bil njihov rezultat ohranitev ljudske pasivnosti in ustrežljivosti v osupljivi meri.

V poznih 40. letih je Beauvoirova že obžalovala našo nagnjenost k »mišljenju, da nismo gospodarji svoje usode; ne upamo več na to, da bi pomagali ustvarjati zgodovino, ampak se ji resignirano vdajamo«⁷⁸. Do poznih 70. let je takšna tožba, prevrednotena v hvalnico, postala predmet rastočega konsenza. Ta konsenz je bil tako v politiki kot v filozofiji dominanten zadnjih trideset katastrofalnih let. Čas je, da ga pustimo za sabo.

Prevedel Rok Benčin

⁷⁷ Cf. Foucault, *Psychiatric Power*, Palgrave, NY 2006. V svoji knjigi *Doktrina šoka: razmah uničevalnega kapitalizma* (prev. Barbara Simoniti, Mladinska knjiga, Ljubljana 2009) je Naomi Klein pokazala, z ozirom na paradigmo, ki jo je v svojih razvpitih psihiatričnih poskusih opazoval Ewen Cameron, kako »uničujoči kapitalisti« sistematično izrabljajo naravne katastrofe, vojaške napade in psihološko bojevanje, da bi »omehčali« ljudski odpor do novih intenzivnih oblik izkoriščanja in zatiranja. »Šok« služi izolaciji in dezorientaciji ljudi in paralizira njihovo voljo ter zmožnost branjenja njihovih najbolj bistvenih interesov.

⁷⁸ Simone de Beauvoir, *Ethics of Ambiguity*, str. 139.

Ivana Momčilović*

»Negibno skalo, padlo...«

*Negibno skalo, padlo z neke temne blodnje,
Naj vsaj granit za vselej kaže rob
Somračnim krilom Bogokletnosti, razsutim v prihodnje.*¹

V veliko čast in veselje mi je, da lahko izrečem dobrodošlico vsem udeležencem kolokvija, ki je posvečen razpravi o knjigi Alaina Badiouja *D'un désastre obscur*² iz leta 1991, knjigi, ki je bila prvič prevedena v srbohrvaški jezik ob zori razpada nekdanje Jugoslavije, a smo na njen izid, skupaj s to debato, čakali dolgih 14 let. Izraz obskurnost iz naslova knjige opisuje vsa ta leta.

Naslov spisa *D'un désastre obscur* je del dvanajstega verza ene od številnih »grobniških pesmi« Stéphana Mallarméja, v tem primeru *Grobnice Edgarja Poeja* in njegove nesmrtno poezije.

Če z nekaj optimizma, ki ga v teh dneh ne primanjkuje, sklenemo, da je obskurna katastrofa obdobje, ki ga sedaj puščamo za sabo, lahko današnji kolokvij knjigi *D'un désastre obscur* posvetimo tistemu, kar sledi v Mallarméjevem verzu, se pravi »negibni skali«, o čemer bomo na kratko razpravljali kasneje.

Fraza »obskurna katastrofa«, ki jo je Mallarmé napisal nekaj let po Pariški komuni in ki v njegovem primeru označuje razkroj telesa oziroma smrt Pesnika, ki

47

¹ Stéphan Mallarmé, *Grobnice Edgarja Poeja*, v: *Lirika*, prev. Boris A. Novak, Mladinska knjiga, Ljubljana 1989, str. 54. Navajamo še original:

*Calme bloc ici-bas chu d'un désastre obscur,
Que ce granit du moins montre à jamais sa borne
Aux noirs vols du Blasphème épars dans le futur.*

Ključni izraz, »désastre obscur«, v nadaljevanju prevajamo kot »obskurna katastrofa«, kar je bolj skladno s pomenom, ki ga temu izrazu dá Alain Badiou. Vse opombe in vrivki v tekstu v oglatih oklepajih so prevajalski oziroma uredniški.]

² Cf. Alain Badiou, *D'un désastre obscur*, Editions de l'Aube, La Tour d'Aigues 1991.

bo preživel samo skozi svoje Delo in Idejo, pri Badiouju postane generični izraz za »zmešnjavo filozofskih imenovanj in političnih kategorij, ki proizvajajo katastrofo« (*Pogoji*). Gre na primer za moment prežitja filozofske večnosti koncepta s konkretnim imenom – z imenom naroda, skupine, vodje, države, skupnosti, individualne forme države [*state*], stranke in njihove temporalnosti.

Torej, tudi če se na prvi pogled zdi, da Badiou hiti zakopati, kar je mrtvo in »kar mora umreti« – državni komunizem, ki je vztrajal v (pre)dolgem pohodu od oktobra 1917, preko birokratskega socializma, do Perestrojke, od Lenina do Gorbačova –, je dejansko jedro stvari, v čistem duhu mallarméjevske tradicije, specifično razmerje do tega, kar je odsotno, do tega, kar bo po svojem izginotju ponovno vzniknilo.

Badioujeva izbira naslova svoje pesmi o Komunizmu, ki jo je napisal leta 1991, v času grozljive blasfemije, množičnega uničenja in obglavljanja (razdejanja [*demolition*]) grobov in spomenikov, nikakor ni bila naključna. »Obskurna katastrofa«, ki ji pesnik, v nasprotju z neizbežnim Odhodom, dà »negibno skalo, padlo«, je pravzaprav monolit, rob, vakuum, ki bo v prihodnosti odgnal [*repel*] »Somračna krila Bogokletnosti«.

Kaj je torej ta negibna skala, ki je padla iz obskurne katastrofe in ki bo pregnala vso bodočo blasfemijo, kot pravi Mallarmé in kakor Badiou ponovi v svoji izmišljeni, poetični prozi, ki sledi politični razpravi?

Medtem ko Badiou v svoji knjigi *D'un désastre obscur* iz leta 1991 obravnava razpad državnega socializma, pa v svojem manj znanem romanu *Calme bloc ici-bas*³ iz leta 1997 pravzaprav že gradi monolit ne-sprejetja [*non-acceptance*] tega razpada. Zgodba se dogaja v deželi oziroma podcelini imenovani »Premontre«, ki je znana po tem, »da je uspela v tistemu, v čemer je francoski revoluciji speditelo«, se pravi v povsem novemu sistemu štetja časa. To je dežela »časovne vrtočevnice« [*temporal vertigo*], kjer se čas ne začne z Jezusom Kristusom, temveč s Prvim Letom, ki ga razglasi Svet ljudskih delegatov. To prvo leto ustreza tretjemu letu »Egalitarne Evolucije« [*the Egalitarian Evolution*], ki izglasuje slavno »Egalitarno ustavo«, se pravi začetno točko pozitivnega štetja časa, in končno ovrže tezo, po kateri so ljudje enaki samo v smrti. V tej deželi ni nobenih Nobelovih

³ Cf. Alain Badiou, *Calme bloc ici-bas*, Editions P. O. L., Pariz 1997.

nagrajencev za književnost, na kar so njeni pisatelji zelo ponosni, povsem naravno je tudi, da se eno najpomembnejših mest imenuje *Divji Saint-Just* [*Saint-Just Sauvage*], Mallarmé pa je pesnik, čigar poezija se začneja z veliko začetnico P. V deželi Premontre živijo ulični matematiki, pesniki nove slovnice in delavci nove politike, ki prihajajo iz »Palmyrie« v premontrske tovarne na delo, da bi zaslužili denar, in se v mestu oziroma deželi ne počutijo domače. Vsi so zbrani okrog »Kolektivne delavske nastanitve delavcev iz Orsenije« in vsi so udeleženi v Revoluciji znani kot »Ključni Dogodki« [*the Key Events*]. Toda kot je po naravi, revoluciji kmalu sledi kontrarevolucija, ki jo poseblja lik krutega admirala Canivala, čemur na še bolj predvidljiv način sledi triumf parlamentarizma, suverena individualnost Enega, posledice denarne brezbržnosti in pomanjkanje idej. Avtor nas nato preko fetišizma števila, v katerega so ujeti volilci pri izvolitvi predsednika Demolierja, njegovih parlamentarnih igrice in treh obdobjih, pelje k upor, ki se je začel leta 41 in zaključil leta 44 z velikimi demonstracijami.

Ker je Badiou prepričan, da komunizma oziroma hipoteze egalitarizma ni mogoče dovršiti [*incompletable*], se tudi njegov roman konča v letu 44, sredi poskusa vzpostavitve komunistične hipoteze. Toda najpomembnejša stvar se vendarle zgodi. Najpomembnejša beseda permontrianščine, beseda, ki bo uničila kontrarevolucijo in ki je nepredvidljiva v veliko drugih jezikov, se je uveljavila; to je beseda »ka'swangu«, ki označuje ugodje ob predstavi nečesa, kar je že dobro, a je lahko celo boljše; neke vrste izpopolnjujoča se popolnost [*perfectuating perfection*]. Ker nihče ne ve, kaj ta beseda v resnici pomeni, bo vsak poskušal delati na tem izpopolnjevanju.

»Odsotno znamenito« [*Absent memorable*], »nepopolnost« je natančno domišljena tako v *D'un désastre obscur* kakor v romanu *Calme bloc ici-bas*. Vrnitev k Mallarméju in vrnitev h komunizmu tako tvorita par v Badioujevem mišljenju: v prvem primeru gre za vrnitev k večšini mišljenja, v drugem pa za vrnitev k dobro domišljeni politiki.

Oba primera sta učinkovita potrditev somožnosti (*composibilité*) Badioujevih postopkov resnice, od katerih vsak, v tem primeru politika in poezija, ločeno pelje k istemu skupnemu pristanku [*landing*] neskončnosti in večnosti, imenovanih filozofija, tj. vsaka pelje k logičnim uporom, h krajem artikulacije večne ideje opustitve in ponovnega iskanja egalitarizma, katerega ime bo vedno: komunizem.

Biti komunist sedaj pomeni, da komunizem vedno vidimo kot nesmrtno Idejo. To pomeni, odločiti se za strukturo poetičnega in premislek [thought out] znotraj te strukture.

Alain Badiou pozna in računa na poetično in filozofsko sposobnost komunistov. On je tisti, ki bo komunizem rešil pred prehodnim obrekovanjem in reakcionarno vrnitvijo k »staremu«.

On je tisti, ki bo komunizem izvlekel iz obcestnega jarka [gutter] reakcionarnega pisanja, kakršno je pisanje Clauda Leforta (»Complications – Return to Communism«⁴), ki komunizem poniža na lažno »izbiro« med iluzijo in lažjo.

Med naslovoma obeh Badioujevih knjig, *Calme bloc ici-bas* in *D'un désastre obscur* – političnim esejem in fikcijo, ki morda niti ni fikcija –, ki sta med seboj zelo komplementarni, se nahaja skrita beseda, ki povezuje Mallarméjev preroški verz. To je francoski glagol *choir* – pasti.

Hoditi na robu prepada, pasti in se znati spet dvigniti – ali ni to komunistično dejanje *par excellence*?

Prevedel Boštjan Nedoh

⁴ Cf. Claude Lefort, *La complication: Retour sur le communisme*, Fayard, Pariz 1999.

Ozren Pupovac*

***Present perfect*, ali čas postsocializma¹**

Kako lahko opišemo naš čas – čas nas, prebivalcev epicentrov kapitalistične restavracije, ki je potekala po letu 1989? Predvsem je čas, v katerem prebivamo, čuden čas. Leto 1989, kar je težko skriti, odpira čudno poglavje zgodovine: poglavje zgodovinskih čudaškosti. Kaj je tisto, kar se z letom 1989 pravzaprav prične? Če si to vprašanje ogledamo pobližje, nas ne more ne osupniti paradokсна igra s časom, ki nam jo tu predstavlja zgodovina. Vsak začetek je težak, kot je slavno pripomnil neki filozof, toda začetek t. i. »postsocialistične« situacije se zdi posebej nevrtačen. Tu smo najprej postavljeni pred dokaj nenavaden začetek: začetek, za katerega se zdi, da za korak zaostaja za samim sabo, da je že en korak v preteklosti. Kako se začne postsocializem? Težave s postsocialističnim začetkom se začnejo že na ravni imenovanja. Kot kaže že njeno ime, postsocialistična situacija nosi močno znamenje preteklosti. Znamenje konca. Začetek postsocializma, njegov zgodovinski zametek, se nemudoma predstavi kot konec, začetek v koncu in skozi konec: konec socializma, konec komunizma. Ta konec je razveseljiv: konec domnevne katastrofe, osvoboditev od muk in grozot »smrtonosne iluzije«, ki ji je ideologija hladne vojne pripisala zločinsko ime »totalitarizem«. In vendar, gre tu res le za to projekcijo konca, to negativnost? Je postsocializem preprosto naznanilo nečesa, kar se je končalo, nečesa preteklega? Kajti lahko bi se vprašali: kaj se začne, v pravem pomenu besede, po koncu? Obstaja kaj, kar bi postsocializem lahko privzel za svoje, onkraj preprostega dejstva negacije svoje predhodnosti? In vendar, gre tu sploh za začetek? Če pogledamo še bolj od blizu, vidimo, da ni le preteklost tista, ki preganja začetek postsocializma – to je tudi prihodnost. Zdi se namreč, da ni konca začetku te situacije. Kolikor je že premeščen v preteklost, vedno za samim sabo, pa se zdi, da je tudi nemudoma pred samim sabo: v stanju anticipacije, stanju suspenza. Še preden ga lahko vidimo kot primerno oblikovanega, preden prevzame svojo lastno obliko, je videti, da zgodovinsko bistvo postsocializma že uhaja pogledu. Vsa njegova konsistenca je

51

¹ [*Present perfect* – čas v angleškem jeziku. Avtor njegov lingvistični pomen uporablja metaforično, hkrati pa tvori besedni igre z dobesednim pomenom kot »popolna sedanost«. (Op. prev.)]

projicirana v določen prihodnji čas, v obljubo prihodnosti. Družboslovni znanstveniki so primerno predstavili to dejstvo, ko so – ne brez določene mere sramu – pikolovsko izmerili vektorje postsocialistične *tranzicije*, s čimer so pripravili znanstveno podlago za ideološke konstrukcije neoliberalnega kapitalizma.²

Ne več, ne še: postsocializem se predstavlja kot časovna karikatura. Predstavlja se kot lebdeče zgodovinsko stanje, ki je obtičalo med negacijo in anticipacijo, med preteklostjo in prihodnostjo. Vsi poznamo parole: na eni strani »pobeg izpod komunizma«, propad avtoritarnih aparatov, konec stagniranja ekonomij; na drugi nepremagljiva želja po »liberalizaciji«, »privatizaciji«, »demokraciji«, teleologiji ekonomske rasti in družbeni stabilnosti pod okriljem *laissez faire* tržnega modela, toda tudi obljube »Evrope« in vključitve v globalne tokove kapitalistične ekonomije.

Toda kaj lahko povemo o postsocialistični sedanjosti? Kako lahko govorimo o aktualnosti te zgodovinske situacije? Problem je, da se zdi, da postsocializem znotraj samega sebe, v smislu lastnega »samozavedanja«, ni zmožen ponuditi nobenih pozitivnih odgovorov. Kakor hitro ga izprašamo o njegovi sedanjosti, o aktualnosti njegovega položaja, začne postsocialistična zavest igrati neskončno igro premestitev, ki nenehno premika vprašanje nazaj in naprej; nenehno kaže zdaj na to, česar ni več, na svoj domnevni prelom s preteklostjo, zdaj na to, česar za zdaj še ni, kar naj bi bilo. Ta premestitev v času razkriva pomembno značilnost zgodovinske situacije, s katero smo soočeni: njeno nezavedno. Med ideološkimi obljubami njene prihodnosti in travmatičnim srečanjem z njeno preteklostjo, ki po svoji obliki ni nič manj ideološka, je postsocializem stanje, zaznamovano s togo ignoranco svoje lastne sedanjosti.

52 In vendar je prav ta sedanjosti tista, ki nas naslavlja, in to na vznemirjajoč način. Kajti gre za sedanjost uničenja, regresije in ponižanja, sedanjost dramatične zao-

² Z izvorom v nemirih znotraj latinskoameriškega konteksta v 70. letih, se je »tranzitologija« vzpostavila kot posebna znanstvena domena po letu 1989. »Tranzitologija« postavi družboslovne vede neposredno v službo neoliberalnega kapitalizma, s tem ko meri »adekvatnost« transformacij proti tržni ekonomiji, kakor tudi adekvatnost vpeljevanja oblik parlamentarne demokracije, ki podpira prejšnjo. Nicolas Guilhot v svoji knjigi iz leta 2005 *The Democracy Makers: Human Rights and the Politics of the Global Order* (Columbia University Press, New York) ponuja natančno študijo spleta znanstvenega in ideološkega v ekspanziji »tranzitologije« in »teorije demokratizacije« po letu 1989.

stritve protislovij. Ena osrednjih tez *Komunističnega manifesta* – da država ni nič drugega kot nosilka politične moči kapitala – pridobi znaten pridih novega življenja v situaciji, v kateri procesi »tranzicije« jasno razkrijejo državo kot primaren instrument primitivne akumulacije kapitala, ko številne postsocialistične vlade poskušajo pod oznako »denacionalizacije« ali »privatizacije« razprodati celotno produkcijsko zmožnost njihovih družb, kakor da je dirka za dobičkom edina sestavina družbene vezi, kakor da obogatitev majhne manjšine predstavlja edino zamisljivo pojmovanje Dobrega. Postsocializem uspeva zahvaljujoč temu, čemur Badiou pravi moment »priznanja«: »Organska povezava med zasebno lastnino in produkcijskimi sredstvi – in s tem strukturne, radikalne neenakosti – in 'demokracije' ni več tema socialistične polemike, ampak pravilo konsenza.«³

V tej splošni negotovosti, v katero je kapitalistična restavracija pognala postsocialistične družbe, je vsaj ena stabilna točka: nagel zaton vseh družbenih in političnih manifestacij enakosti. Če se držimo gole statistične številčnosti, kot je nedavno poudaril eden od komentatorjev, empirični podatki, zbrani po postsocialističnem področju, kažejo le dva stabilna parametra: porast revščine in povečanje neenakosti.⁴ Sredi kaosa restavracije je edina otipljiva točka uničujoče osiromašenje, ki večino populacije potiska na rob družbene eksistence, medtem ko ustvarja nepremostljivo delitev med bogastvom in revščino. Drama te situacije je še zaostrena z naglo odstranitvijo celote institucionalnih vpisov bojev za enakost, ki so jih delavske množice priborile v preteklem stoletju, kakor tudi s podvrženjem teh držav pod globalne povezave ekonomske in politične oblasti. Takšna je neposredna »cena« za vsiljenje kapitalističnih produkcijskih razmerij, modela prostega trga in njegove »šok terapije« situacijam, ki jih je več kot pol stoletja definiral duh egalitarne politične strasti.

Da bi se soočila z nelagodnostjo teh procesov, si mora postsocialistična ideologija izposojati pri religiji. Ideologija tu zares deluje kot eshatologija za reveže: ker je obtičala med projiciranimi grozotami preteklosti in veličastnimi obljubami prihodnosti, je sedanjost oz. aktualna eksistenca v sebi nična. Njena vrednost se meri le glede na pričakovanje obljubljenega cilja, neobhodno *parousio* »svo-bode«, notranjo liberalni demokraciji in »napredek«, pripadajoč razvoju kapita-

³ Alain Badiou, *Mračni raspad/Of an Obscure Disaster*, Jan van Eyck Academie/Arkzin, 2009, str. 34.

⁴ Cf. Rastko Močnik, »Tranzicija in družbene spremembe na Balkanu« v: *Teorija za politiko*, Založba *cf, Ljubljana 2003, posebej str. 70–73.

lističnega trga. Tako moramo prenesti muke tega sveta, sprejeti sedanost tako, kot je, četudi se ta predstavlja kot trpljenje, četudi vključuje golo redukcijo človeškega subjekta na živalskost kapitalističnega izkoriščanja, kajti to trpljenje ni nič v primerjavi z odrešitvijo v anticipirani prihodnosti. Pod obljubo liberalno-kapitalistične utopije prejme obstoječe stanje stvari blagoslov, medtem ko nam mehanizmi izključevanja, dominacije in izkoriščanja, ki strukturirajo to eksistenco, v celoti izginejo izpred oči.

Za hip se ustavimo pri teh procesih obskuracije. Obskurantizem postsocialistične ideologije dejansko razkriva dvojno strukturo. Če dimenzija »nezavednega« – pretrganje povezave med mislijo in sedanostjo v smislu preprečitve vsakršnega zajetja aktualnosti situacije – predstavlja, kot bi to lahko imenovali, *objektivni obskurantizem* postsocialističnega položaja,⁵ pa obstaja tudi subjektivna dimenzija te obskuracije, specifični *subjektivni obskurantizem*, vpisan v postsocialistično situacijo. Poleg ideološkega zastrtja sedanosti v njeni strukturi aktualnosti, poleg zastrtja točk izključitve in mehanizmov produkcije protislovij, skratka sistemskega nasilja, obstaja pri tej operaciji tudi dodatni subjektivni presežek. Ta presežek zadeva naše lastne subjektivne dispozicije do zgodovine, našo lastno držo – z mislimi, hotenji, odločitvami in dejanji – do tvorjenja zgodovine. Zavest o zgodovini, ki jo v tem oziru goji postsocializem, se povsem prilega Mallarméjevi razsodbi: »*Un présent fait défaut*«. Da »sedanost manjka« pomeni, kot nam pravi Badioujeva prepričljiva interpretacija, da smo izgubili našo subjektivno dispozicijo obvladovanja zgodovine – izgubili pa smo jo natanko z izgubo pojmovanja sedanosti kot izvedljivosti projekta radikalne spremembe tu in zdaj.⁶ Trenutek brez »sedanosti« je trenutek, v katerem je naš subjektivni prijem nad zgodovino, naš lasten odnos

⁵ Nič ne pretiravamo, če trdimo, da ta *objektivni obskurantizem* uspeva na podlagi *Denkverbot* za marksizem, ki je bil vsiljen po letu 1989. Rezultat diskreditiranja ne le marksistične politike, temveč tudi marksistične teorije – ki naj bi postala, tako pravijo, neuglašena z »novimi« družbenimi in zgodovinskimi okoliščinami –, je bilo prav silno osiromašenje naše zmožnosti kritičnega odnosa do sedanosti. Fredric Jameson je lucidno ovrigel argumente te diskreditacije: »Marksizem je znanost o kapitalizmu, ali še bolje, da hkrati obema terminoma dodelimo globino, je znanost o inherentnih protislovjih kapitalizma. To pomeni [...], da je nekoherentno slaviti 'smrt marksizma' v isti sapi s tem, ko oznanjamo dokončni triumf kapitalizma in trga. Zdi se, da slednje prej napoveduje prvemu varno prihodnost, če to, kako 'dokončen' je sploh lahko ta triumf, pustimo ob strani.« (Fredric Jameson, »Five theses on actually existing Marxism«, *Monthly Review*, 47 (11/1996), str. 1.)

⁶ Badiou je razpravljal o Mallarméjevem reku v predavanju v Palais des Beaux-Arts v Bruslju z naslovom »Présence et Présent«, 28. marca 2007.

do zgodovinskega časa in zgodovinske spremembe, videti povsem ločen od kreativne in prelomne strasti do sedanjosti, ločen od subjektivne zmožnosti zavrnitve poravnave s stanjem sveta in kreiranja možnosti, ki se v strogem smislu znotraj logike situacije zdijo nemožne. Čas brez sedanjosti je čas, izpraznjen ideje radikalne spremembe, čas, v katerem se kvalitativna transformacija naših družbenih pogojev zdi ne le neverjetna, temveč nemogoča: brezglava utopija.

Postsocializem je tu prav zares privilegirano zgodovinsko mesto: mesto, na katerem intimen subjektivni odnos do sedanjosti, vpisan v revolucionarno in emancipatorno politiko, ki je usmerjal komunistični in socialistični projekt, zamenja nezaustavljiva naklonjenost do preteklosti. Poglejmo le ekscesivno navduševanje postsocialistične zavesti nad nacionalizmi 19. stoletja in z vsemi identitarnimi ideologijami, ki so sledile tej zgodovinski doktrini politike.⁷ Kakor da bi postsocializem, priklicujoč »gotovost« in enostavnost nacionalističnih imaginarijev, končno uspel zaobrtni tok, nad katerim je ternal Alexis de Tocqueville, ko je, sledeč nezaustavljivemu razvoju »demokracije v Ameriki«, zapisal: »Preteklost ne razsvetljuje več prihodnosti, duh koraka skozi temo.«⁸ Toda Tocqueville se moti: obskurna je ravno takšna celostna vpotegnitev sedanjosti v preteklost, ta specifična časovnost *present perfecta*, nameščena v postsocializem – sedanjost anahronizma. Namesto živega odnosa do sedanjosti je edina orientacija, ki jo lahko takšna operacija ponudi, omrtvičena ponovitev tradicije, nenehno ponovno vpisovanje mrtve preteklosti, katere sedanja funkcija je ohranjanje: neprestana potrditev in zagotovitev naše domnevne skupnostne identitete s samimi sabo. Ne bi nas smelo presenetiti, da vrhunec subjektivnega odnosa do zgodovine, ki ga tu najdemo, privzema obliko komemoracije: čaščenje zgodovinskih osebnosti, izkopanih iz temnih strani nacionalne zgodovine, oživitev srednjeveških mitologij, paradiranje kosti mučenikov in despotov. Komemoracija ovije skupnost z gotovostjo njene partikularnosti, služi pa tudi kot krinka za brezglavo nasilje in uničevanje zunaj svojih meja. Tradicija vedno služi kot steber identitete in ji hkrati vsiljuje neprehodno prepreko: zaradi tega lahko zlahka legitimira nasilno izključitev tistih, ki nimajo istega odnosa s preteklostjo, tistih, katerih simbolno strukturiranje skupnostnega užitka temelji na drugačnih potezah partikularnosti.

⁷ Balibar in Wallerstein sta morda ponudila najbolj lucidno kritično obravnavo vzpona nacionalističnih ideologij v desetletjih, ki so zaznamovale rojstvo post-socializma. Glej njuno knjigo iz leta 1988: *Race, nation, classe: Les identités ambiguës*, La Découverte, Pariz.

⁸ Alexis De Tocqueville, *Demokracija v Ameriki II*, prev. S. Krizaj in S. Perpar-Grilc, Krtina, Ljubljana 1996, str. 324.

Toda če obskurnost postsocialistične zavesti o zgodovini vidimo kot izhajajočo iz vpotegnjenosti sedanosti v preteklost, pa njena druga stran implicira specifično spojitve sedanosti s prihodnostjo. Druga modalnost *present perfecta*, ki jo namesti postsocializem, implicira obskurantistični opis same zgodovinske spremembe. Tu ne gre več za pomiritev z mrtvimi v večni razgrnitvi tradicije, temveč za opisovanje struktur živečih, parametrov obstoječe situacije, kot edinega možnega in zaželenega sveta. Glede na neizogibnost naše situacije in glede na to, da smo že dosegli »konec zgodovine«, je čas, da pristopimo k našemu zgodovinskemu postajanju, transformaciji naših posvetnih zadev z večno nalogo izpopolnjevanja [*perfection*]. Edina stvar, ki naj bi jo počeli, z drugimi besedami, je ukvarjanje z izpopolnjevanjem obstoječega; edino vprašanje je, kako naj upravljamo s svetom možnosti: možnosti, ki jih vnaprej strukturira obstoječi splet liberalne demokracije in kapitalizma. Sprememba je stvar postopnih modifikacij, ki jih normira in ureja že odkrita forma, konec zgodovine, ki smo ga že dosegli – to je modrost omejenih umov, ki interpretirajo Hegla. A vendar, tu je najbolj pomembno svojevrstno pozicioniranje subjekta glede na zgodovino. S tem, ko je sprememba zajeta pod modalnost izpopolnjevanja, se zdi povsem ločena od kolektivnih odločitev, od naših subjektivnih invencij in eksperimentiranja, in reducirana na pravilo domnevnih objektivnih zakonov. Vse se spreminja, to je gotovo, svet je brenčeča sedanjost objektov v gibanju, blag, ki privabljajo naš užitek na vedno nove načine, tehnoloških izumov, ki transformirajo same parametre naše biološke biti – toda takšna sprememba je vedno stvar abstraktnega procesa: v zadnji instanci je stvar razvitja ritmov kapitalističnega trga in razvoja institucij, ki regulirajo tekmovanje človeških skupin. Pod takšnimi ločenimi določitvami je sprememba zadeva tehnokratske udeležbe, ne kolektivnih subjektivnih dejanj. Postsocialistična zavest ločuje naš čut za biti v zgodovini od subjektivne intenzitete sedanosti, da bi jo prepustila radikalni desubjektivaciji: administrativnemu upravljanju učinkov kapric trga, parlamentarnemu lajšanju destruktivnih ciklov kapitalistične produkcije in cirkulacije. To Rancière imenuje logika *konsenza*: »Konsenz pozna le dejanske dele skupnosti, probleme, ki zadevajo redistribucijo moči in bogastva med temi deli, strokovne izračune možnih oblik te redistribucije in pogajanja med predstavniki teh različnih delov.«⁹ V konsenzualnem vladanju sedanosti se izgubi inherentno konfliktna narava našega kolektivnega življenja, napetost med sedanostjo v njeni biti in njenim nepredvidljivim postajanjem. Zato je edina subjektivna drža, ki nam je preostala glede na zgodovinske spremembe, drža konformizma: kako bi se lahko bo-

⁹ Jacques Rancière, »Introducing Disagreement«, *Angelaki*, 3 (9/2004), str. 7.

lje uskladiti z ritmi kapitalistične ekonomije, se prilagodili negotovostim spekulativne igre trga, bolje organizirali naše poželjenje po bežnih blagovnih objektih pod zaščitniškim slojem lastninskih zakonov.

Kaj pa politika in njen odnos do zgodovine? Opazimo lahko, da druga stran *izpopolnjevanja* implicira vsiljenje svojevrstne časovnosti sami politiki: časovnosti končnosti in izgotovljenosti. Politika je ločena od eksperimentalnega registra, da bi jo v popolnosti zvedli na vprašanje *res finitae*, na izgotovljeno dejstvo – katera substanca je vedno ohranitev *res privatae*. V registru *present perfecta* so cilji politike vedno nesporno v službi tako utemeljitve kot ohranitve totalitete, zaprte vase, in regulativnih variacij, ki jih je ta totaliteta sposobna proizvesti. Postsocializem politiko odstrani iz sedanjosti in njene neskončnosti, od zmožnosti egalitarnih impulzov narediti luknjo v eksistenco, da bi jo pripeljal do ideala končne in končane narave celote – le kot zaprta totaliteta lahko politika doseže pravo normativno dimenzijo in njena univerzalnost je lahko le univerzalnost formalnega reda. V paradigmatskem učbeniku postsocialistične politične filozofije Raymond Aron izrazi bistvo politike in bistvo demokracije kot »organizacije miroljubne konkurence glede na izvrševanje oblasti«¹⁰. Politika je tako omejena na državo in njeno formalno jedro: pravno regulacijo. Konec koncev je edina norma, glede na katero želi postsocialistična ideologija meriti politiko, norma funkcionalnosti: norma mehničnega funkcioniranja, ki želi oblikovati politično življenje kot mašinerijo administriranja delov skupnosti in cirkulacije dobrin. Takšna mašinerija bi morala, kot vse mašinerije, funkcionirati popolno kot urni mehanizem. Njen čas je čas univerzalne meritve: kjer so lahko vsi deli urejeni glede na predhodno določeno skalo, kjer imajo izračun in učinkovitost vrhovno oblast, kjer lahko prihodnost jasno predvidimo, kjer čas vedno poteka linearno kot urejeno sosledje trenutkov.

Znotraj postsocialističnega konteksta ni nihče podal boljše formulacije tega specifičnega pojmovanja politike in časa, kot je to storil Zoran Đinđić, ki se je pred svojo tragično kariero državnika odlikoval kot eden vodilnih filozofskih zagovornikov liberalne demokracije. Sintagma, s katero je Đinđić formuliral svojo končno sodbo o Jugoslaviji – »Jugoslavija kot nedovršena država« – razkriva na-

¹⁰ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique. Démocratie et Révolution*, Livre de Poche, Pariz 1997, str. 36. Citat je vzet iz gorečega kratkega članka Daniela Bensaïda o demokraciji: »Le scandale permanent«, v: Agamben, Badiou, Bensaïd et al., *Démocratie, dans quel état?*, La fabrique, Pariz 2009.

tanko to: obsesijo s končnostjo in *res finitae*.¹¹ Đinđić do povezovanja politike in neskončnega ne kaže drugega kot odpor. Ko si je komunizem s svojo idejo »odmiranja države« prizadeval subvertirati državni red z dialektično vpeljavo neskončnosti, je bil zmožen proizvesti le funkcionalno katastrofo: »Ena od osnovnih posledic te ločitve [suverenosti od države] je, da je suverenost načeloma postala neskončna. Toda del dialektične značilnosti te načelno neskončne suverenosti, ki ga je povzročilo razdruženje njenega statusa od države, je tudi stalna možnost njene popolne nemoči.«¹² Po Đinđićevem juridičnem izračunu je bila tragedija konfliktov v Jugoslaviji v 80. in 90. letih posledica ničesar drugega kot tega pojmovanja neskončne politike, inherentne ideji komunizma. S tem, da je ločil suverenost od njene spojitve z državo in s tem onemogočil svojo identiteto s sabo, je lahko komunizem vodil le v politično katastrofo: v krepitev partikularističnih zahtev in sčasoma v razpad reda kot takega. Preskripcija, ki si jo je Đinđić zamislil za Jugoslavijo, ob somraku njenega obstoja, je bila znova vpeljati načelo pravne jasnosti: jasnosti ustavnega statusa, jasno artikulacijo suverenosti in politične skupnosti, ki si jo je Đinđić zamišljal kot kombinacijo kelsnovskega pozitivizma in hobbesovske metafizike.¹³ Z drugimi besedami, edina rešitev je bila v »dovršitvi Jugoslovanske države«. Prav zato je na koncu Đinđić katastrofo komunizma videl kot mnogo hujšo od groženj nacionalizma: nacionalizem, kot je bil vpisan prav v destruktivne politične odločitve, rastoče pred Đinđićevimi očmi, je vsaj izhajal iz načela identitetne jasnosti, ideje zaprte in dovršene celote.¹⁴

Tu postsocialistična ideologija politiki vtisne transcendentno formo, ki omeji tako njen čas kot njen domet. Fetiš Zakona zagotovi, da je ultimativni namen političnih odločitev in gest lahko le vzpostavitev vladavine zakona samega. Ta logika je seveda tavitološka, saj so te geste in odločitve možne le znotraj vnaprejšnjega konteksta racionalnosti in normativnosti, ki jo zagotavlja pravni

¹¹ Zoran Đinđić, *Jugoslavija kao nedovršena država*, Književna Zajednica Novog Sada, Novi Sad 1988.

¹² *Ibid.*, str. 12.

¹³ Preberimo, na primer, tale argument: »Kaj omogoči kreacijo pomembnih političnih odločitev s pomočjo ustavne procedure? Nedvoumen odgovor je: enotnost politične skupnosti, ki je *pred* ustavnimi procedurami in omogoča njihovo funkcioniranje. Ta enotnost je okvir, skupna definicija skupne situacije, horizont skupnih vrednot.« (*Ibid.*, str. 105.)

¹⁴ Đinđićev odnos do Jugoslavije sem podrobneje analiziral drugje. Glej moj tekst »Ničesar ni bilo – razen kraja, kjer je bilo: Đinđić in Jugoslavija«, v: Oddogodenje zgodovine – primer Jugoslavije (ur. Lev Centrih, Primož Krašovec, Tanja Velagič), *Borec*, 60 (648–651/2008).

okvir. Toda tautologija ima določene časovne učinke: izniči vse momente izjeme; izbrisati želi vse instance sedanjosti, vse singularne politične invencije, vse deklaracije ne-poravnave s stanjem sveta. Znotraj logike celote, strogo rečeno, se nikoli nič ne zgodi zunaj nje: nič, razen nepomembne singularnosti mesta ali katastrofalne kontingence nereda.

Zdaj postsocializma je čuden čas, čas obrnjen na glavo. Postaviti ga na noge je ena poglobitnih nalog misli danes. Zdi se, da je problem, s katerim se soočamo, prav problem sedanjosti kot časa konstitucije subjekta. Politika se začne šele s tem, ko vstavimo klin v kolesje *present perfecta*: z zatrditvijo, da situacije, ki jih zadeva politika, ne morejo biti reprezentirane kot zaprte totalitete, temveč so nujno zaznamovane z ne celostjo in odprtostjo. Vsaka situacija je ne cela, saj jo lahko prekine vznik sedanjosti kot *kairosa*: neskončno časovno odprtje, ki raztrga krožno gibanje časa. V nasprotju z Đinđićevo amnezijско logiko lahko sama ideja komunistične politike, vpisane v jugoslovanski projekt, v tem oziru služi kot vodilo. Če se je kaj zgodilo leta 1943, ko se je projekt Jugoslavije rodil iz partizanskega boja, je bila to ravno radikalna manifestacija sedanjosti: vznik prakse enakosti (razredov, narodov, spolov), ki je bil zmožen seči onstran koordinat možnosti obstoječe situacije in začeti odprt proces politične invencije. Kot egalitarni projekt, projekt emancipacije, je Jugoslavija predstavljala, od samega svojega začetka, nedovršljivo državo, državo, ki ne more biti cela. Zato nas primer leta 1943 danes nagovarja kot paradigma specifične subjektivne konstrukcije časa, kot paradigma njegove nujne neskončnosti. Komunizem ni namreč nič drugega kot to: drža do zgodovine, ki skuša nenehno ločiti sedanjost od nje same, da bi afirmiral novosti, ki se zdijo znotraj nje nemogoče.

Prevedel Rok Benčin

Frank Ruda*

Zmoremo, torej moramo

Komunizmu je pogosto že spodletelo in še mu bo. A komunizem je tudi nenehno zmagoslaven. Je edina veljavna ideja v zgodovini človeških bitij.¹

Uvod: Komunizem, znova?

Kaj početi danes s komunizmom, ko se zdi, da je zgodovina izrabila in razveljavila vse, za čimer je beseda »komunizem« stala. Kako razumeti komunizem, če je »komunistična hipoteza«² – specifična različica hipoteze emancipacije –, vsaj kakor jo razume prevladujoča *doxa*, pravzaprav prinesla – »kot je pokazala zgodovina« – zgolj krvave masakre in neštete smrti? Je to, da »idejo komunizma«³ kar opustimo in se vrnemo k dolžnostim in ugodjem vsakdanjega parlamentarno demokratičnega življenja, edina izbira, ki je upravičena? Je nujna lekcija, ki bi se jo morali naučiti iz zgodovine, to, da je vsaka kolektivna volja, ki hrepeni po univerzalni emancipaciji in je zato sama povezana s komunistično hipotezo, sama ena izmed ultimativnih oblik zla, ki bi se ga morali izogibati?⁴ »Je beseda 'komunizem' za vedno obsojena?«⁵ Ali pa obstaja kakšen možen način, ki bi nam lahko omogočil, da še vedno branimo in podpiramo tisto, česar se na videz ne da

¹ Alain Badiou, Foreword, v: *Of an Obscure disaster – On the end of the State*, JVE, Maastricht 2009, str. 5.

² Alain Badiou, *L'hypothèse communiste, Circonstances 5*, Lignes, Pariz 2009.

³ Glej *ibid.*, str. 179–205 in slovenski prevod »Ideja komunizma« v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*.

⁴ Badiou označuje pozicijo »nouveaux philosophes« (novih filozofov), kot je na primer André Glücksman, prav s tem, da je zanje edina prava etična drža, edino resnično dobro, izogibati se volji do dobrega. Glej Alain Badiou, *Etika. Razprava o zavesti o Zlu*, prevedla Jelica Šumič-Riha, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1996, str. 9–18.

⁵ To formulacijo si sposojam od Badiouja. Glej Alain Badiou, *Is the word 'communism' forever doomed?*, dostopno prek: http://www.lacan.com/essays/?page_id=323.

braniti, način, kako se nastaniti na kraju »nemožnega prebivanja« komunistične »heterodoksije, ki še pride«⁶?

Singularno politično kot singularno-kolektivno

Če se ozremo na opus Alaina Badiouja, lahko najdemo nekaj koordinat za prvo nujno gesto, ki se dotika večine od zgoraj navedenih vprašanj. Prva gesta bi morala biti tista rousseaujevska. Spomniti bi se morali na Rousseaujevo uvodno metodološko opombo iz njegove razprave o neenakosti, kjer Rousseau pravi, da je nujno ne ozirati se na vsa dejstva, če hočemo začeti.⁷ Upreti se skušnjavi, da bi začeli z na videz faktičnim, pomeni predvsem narediti se gluhe za glasove časa, novinarje, medije, sofiste, ki sebe razglašajo za filozofe, skratka, narediti se gluhe za vsa tista mnenja, ki so zaposlena samo s tem, da naredijo konec, v tem premeru konec tistemu, kar je »komunizem« pomenil in kar bi lahko pomeni.⁸ Upreti se skušnjavi faktične in objektivne zgodovine potemtakem pomeni, da »komunizem« razumemo na subjektiven način. Misliti »idejo komunizma« subjektivno torej pomeni, da njene »aktualizacije« razumemo na nov in drugačen način; pomeni, da te »aktualizacije« mislimo glede na njihovo singularnost in sekvencnost.⁹ Da bi izpolnili to nalogo, je najprej nujno potrebna natanko rousseaujevska gesta ne ozirati se na vsa dejstva, prav tako pa je nujno, da se izgonemo osredotočenju zgolj na zunanje premisleke nasilnih izbruhov teh »aktualizacij«.¹⁰ Tukaj postane razumljivo, zakaj je ta gesta nujni pogoj za mišljenje

⁶ Alain Badiou, »Ali je mogoče misliti politiko?«, prevedel Rado Riha, v: *Ali je mogoče misliti politiko? Manifest za filozofijo*, Založba ZRC, Ljubljana 2004, str. 40.

⁷ Jean-Jacques Rousseau, *A discourse on Inequality*, Penguin, London 1984, str. 78. [Slovenski prevod: *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, Založba Krtina, Ljubljana 1993, prevedla Tatjana Jurkovič.]

⁸ Po Badiouju je funkcija policije natanko v tem, da intervenira proti takim oblikam naglušnosti. Kot pravi Badiou: »Prav zato tudi pride policija, ki je zmerom policija dejstev, policija proti gluhim. 'Ste gluhi,' pravi kifeljc. In to upravičeno. Policija ni nikoli kaj drugega kot ojačevalec že vzpostavljenih dejstev, njihov največji hrup, namenjen vsem tistim, katerih delovanje in govorjenje potrjuje, to pa je zgodovinsko nemogoče, da slabo slišijo.« Alain Badiou, *Ali je mogoče misliti politiko?*, str. 66.

⁹ Glede pojma »sekvence komunistične hipoteze« glej, med drugim, Alain Badiou, *Ime česa je Sarkozy?*, Sophia, Ljubljana 2008, str. 105–117. Alberto Toscano je izsledil nekatere pomembne transformacije v Badioujevi viziji »komunizma«, glej Alberto Toscano, »Communism as separation«, v: Peter Hallward ur., *Think Again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*, Continuum, London in New York 2004, str. 138–149.

¹⁰ Slavoj Žižek je pred kratkim ponudil zanimivo kritiko sodobnega diskurza o nasilju, v kateri

»komunizma«. Na kratko povedano, nujna je zato, ker če poskušamo »komunizem« razumeti zgolj v izrazih zgodovinskega neuspeha, zlahka podležemo skušnjavi, da bi začeli tisto, za kar je specifično šlo v zgodovinskih sekvencah komunističnih organizacij, soditi s pozicije zunanjega videza stanja stvari.¹¹ Oziroma, bolj natančno, tisto, za kar je v teh sekvencah šlo, ne moremo misliti, če jih sodimo na termidorjanski¹² način, se pravi zgolj s perspektive njihovega konca in njihovega neuspeha. Drugače povedano, misliti zgodovinsko bit teh političnih sekvenc zgolj v izrazih njihovega neuspeha pomeni, da smo s tem, ko smo izgubili sposobnost misliti, kaj je bilo v njih singularno dejavnega in novega, že izgubili njihovo singularnost.¹³ Torej, da bi mislili singularnosti teh sekvenc, moramo nujno upoštevati tisto, kar je bilo v njih zmagovito. Vztrajati pri singularnosti političnih sekvenc, ki so se v zgodovini pojavile pod imenom »komunizem«, torej pomeni misliti tisto, kar je bilo v njih *singularno političnega*; tisto, kar lahko v njih štejemo kot *aktivno kreacijo* nečesa politično in zgodovinsko novega.¹⁴ Če lahko politiko, sledeč Badiouju, abstraktno definiramo kot *singularno-kolektivno*¹⁵ obliko organizacije, ki vzpostavi nemožnost vsakega neegalitarnega stališča¹⁶ v prav vsako sin-

je ponovil nekatere analize, ki jih je Badiou predstavil na svojih seminarjih. Glej Slavoj Žižek, *Nasilje*, Društvo za teoretski psihoanalizo, Ljubljana 2007; glej tudi Alain Badiou, Seminar *L'image du temps présent I*, 2001–2002, dostopno prek: <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/01-02.3.htm>.

¹¹ Ta pozicija sploh ne predstavlja poskusa relativizacije propada komunistične sekvence, ki je očiten. Prej gre za vztrajanje pri nujnosti, da ta propad ne sodimo od zunaj. Za prvi zgoščen prikaz te kompleksne problematike, ki bo kasneje spet nastopila v terminih komunističnih sekvenc, glej Alain Badiou, *Peut-on penser la politique?*, Seuil, Pariz 1985, str. 25–64. [Glej tudi slovenski prevod, *op. cit.*]

¹² Za izraz »termidorjanski« glej Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Seuil, Pariz 1998, str. 139–154.

¹³ Ta točka se kaže tudi v nekaterih Badioujevih zgodnejših formulacijah: »nasproti objektivističnemu nauku Dvojega [...] si zdajšnja politična novost prizadeva postaviti videnje Dvojega 'v zgodovinski perspektivi'. To se pravi, da je realno Dvoje dogodkovna *produkcija*, politična produkcija in ne objektivna oziroma 'znanstvena' predpostavka.« Alain Badiou, *Manifest za filozofijo*, prevedla Jelica Šumič-Riha, v: *Ali je mogoče misliti politiko? Manifest za filozofijo*, str. 120.

¹⁴ Saj »[p]olitiko lahko v vsakem primeru mislimo samo skozi njo samo«. Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, str. 58.

¹⁵ Tu vpeljujem tisto, kar imenujem singularno-kolektivno, kar implicira dve stvari: prvič, da se kolektivne organizacije v badioujevskem pomenu vedno pojavijo v singularnih oblikah, in drugič, da v prav vseh singularnih situacijah uporabijo singularna sredstva za podpiranje svojega univerzalnega naslavljanja.

¹⁶ Za to definicijo glej na primer Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, str. 139–154.

gularno določeno zgodovinsko situacijo, misliti tisto, kar je singularno politično v sekvencah komunistične hipoteze, potemtakem pomeni osredotočiti se na sredstva in specifične operacije, ki so bile uporabljene pri vpeljavi te nemožnosti. Pri mišljenju singularnosti komunističnih sekvenc je ena od začetnih točk torej ta, da se nanašamo na specifične oblike, ki jih te *singularno-kolektivne* organizacije vzpostavljajo, da bi s tem ovirale in odpravile cirkulacijo vseh stališč, ki so v protislovju z egalitarnim načelom enakosti kogarkoli s komerkoli. »Komunizem« si moramo predstavljati tako, da se nanaša na vedno zgodovinsko specifično singularno-kolektivno organizirano obliko kreacije nemožnosti neegalitarizma, in to se mi zdi ena od začetnih posledic, ki jih lahko potegnemo iz Badiouja. In na tej točki se ponovno pojavi nujnost rousseaujevske geste. Namreč, ni nujno zgolj narediti se gluhe za tiste glasove, ki še naprej razglašajo faktičnost, temveč je obvezno tudi ne ozirati se na tisto, kar se nenehno deklarira kot možno. Toda zakaj je nujna ta druga indiferentnost, ki je neke vrste slepa indiferentnost do možnega? Nujna je zato, ker če začnemo s tistim, kar se zdi možno tukaj in zdaj, se bomo pri tistem, kar sledi, oprijeli tega specifičnega zgodovinskega okvira možnega in na ta način neogibno pršli do sklepa, da je nemožna sama organizacija nemožnosti neegalitarnih stališč. Zanašanje na možno na ta način navsezadnje kaže tri posledice: Prvič, kaže, da iz privilegija možnega izhaja, da smo se vedno že odločili za zelo specifičen model spremembe: za spremembo kot ekstenzijo možnega. Drugič, kaže, da iz tega procesa ekstenzije izhaja, da lahko enakost mislimo samo postopno, kot postopno realizirano stanje razširjenega režima možnega.¹⁷ Tretjič, kaže, da s podpiranjem [*siding with*] možnega, neizogibno podpiramo [*sides with*] primat neenakosti nad enakostjo, to pa zato, ker je v danem polju možnega vedno nekaj na videz nemožnega.¹⁸ Toda zakaj je tako? Zato, ker iz podpiranja tistega, kar je možno, izhaja, da sprememba tistega, kar je možno, sama postane nemožna – in torej končamo v zgodovinsko specifičnem polju možnosti, ki se jih da udejanjiti. Razširiti tisto, kar je možno, na navidez neskončen način, pomeni, da smo že sprejeli končno mejo ekstenzije možnega, se pravi, da smo sprejeli nemožnost organiziranja nemožnosti neegalitarnih stališč. Možno torej ni nič drugega kakor stabilen, statičen režim, ki se nikoli zares ne spremeni, kljub temu, da se na videz stalno spreminja. Z drugimi besedami,

64

¹⁷ Tu se moramo spomniti na slavni francoski bojni klic »Tout ce qui bouge n'est pas rouge« – Ni vse rdeče, kar se premika.

¹⁸ Paradigmatska figura, ki predstavlja to »zgodovinsko razsvetljeno« reakcionarno subjektivno pozicijo, je nemški »filozof« Norbert Bolz. Glej na primer Norbert Bolz, *Diskurs über die Ungleichheit. Ein Anti-Rousseau*, Fink, München 2009.

podpirati režim možnega, pomeni podpirati poziv k vrnitvi k obstoječemu stanju stvari in se za vedno okleniti obstoječe države. Polje možnega zato tudi zarisuje specifično obliko polja misljivosti.¹⁹ Na videz neskončna ekstenzija možnega je posledično nujno omejena in finitizirana z vedno zgodovinsko specifično nemožnostjo, katero naturalizira tako kakor naturalizira samo sebe. Vztrajati pri tistem, kar se zdi možno, torej pomeni podvojiti nemožnost: obstaja splošna nemožnost spremembe tistega, kar se zdi možno v zgodovinsko specifični situaciji, istočasno, toda natanko v povezavi z zdajšnjim trenutkom, pa obstaja zgodovinsko specifična nemožnost organizirati nemožna neegalitarna stališča, saj iz te organizacije izhaja sprememba možnega. Podpora režimu možnega zato nujno vodi k propagandi, ki naturalizira dano polje možnega. Začeti z možnim, pomeni naturalizirati ga, hkrati pa pomeni naturalizirati nemožnosti, na katere možno v specifični situaciji naleti. To pa preprosto zato, ker je »naravno« danes postalo najbolj temeljna paradigma možnega. Naturalizacija potemtakem označuje, da je edina orientacija, ki jo ponuja možno, vpisana v aksiomatično enačbo: »eksistenca = individualno = telo«²⁰. Tisto, kar je možno, je tisto, kar je telesno in individualno naravno. Kar je možno, je tisto, kar je tam – v obliki teles, ki obstajajo kot naravno določena s svojimi potrebami in tako naprej. Iz perspektive režima možnega torej obstajajo izključno individualna telesa²¹ in tisto, kar je vanje vpisano: naša poželenja, naša mala ugodja, naše potrebe, želje in zahteve so tisto, česar naj bi se oprijeli. Materializem možnega je v zadnji instanci materializem biološkega in živalskega telesa, ki ponuja skrajno paradigmo naravnosti, naturalizirano možno.²² Materializem, za katerega tukaj gre, je »bio-materializem«²³; *bio-materializem možnega*.

¹⁹ Glej Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, str. 58.

²⁰ Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l'événement*, 2, Seuil, Pariz 2006, str. 10.

²¹ Tu se opiram na enega od dveh aksiomov tistega, čemur Badiou pravi 'demokratični materializem'. Glej *ibid.*, str. 9–49.

²² Kot je pripomnila Alenka Zupančič, če začnemo pri režimu možnega, je ena od sodobnih konkretnih oblik naturalizacije, do katere navsezadnje pride, rasizem uspeha: gre za rasizem, ki uspeh predstavlja kot naravno kategorijo, ki je vpisana v naše individualne telesne sposobnosti in življenjske stile. Glej Alenka Zupančič, *The Odd One Inn: On Comedy*, The MIT Press, Massachusetts in London 2007, str. 5–7. [Glej tudi slovensko izdajo: *Poetika. Druga knjiga*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 2004, str. 12–16.]

²³ Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l'événement*, 2, str. 10.

Misliti komunizem komunističnih singularnosti

Nasproti vsaki bio-materialistični poziciji Badiou vztraja, da je tisto, za kar gre pri besedi »komunizem«, kolektivna kreacija »nemožne možnosti«²⁴. Nikoli nismo obvezani slediti danemu zakonu danega sveta. Zaradi tega moramo začeti s to dvojno rousseaujevsko gesto: dvojno zavrnitvijo sodobne *doxe*. Polje možnega zato ni nič drugega kot polje stanja in njegovih mej, omejujočih in omejenih možnosti in njihove relativistične vzajemne igre: nazadnje gre za polje korupcije. Če je politika pogoj filozofije²⁵ – se pravi, da je politika kot ne-filozofska oblika prakse pogoj za filozofijo –, potem iz tega izhaja, da filozofija lahko vzdržuje svoj status samo dokler misli tisto, kar se je *dogodilo kot [happened as]* in kar se je *dogodilo v [happened in]* političnih sekvencah. Za Badiouja je vsaka taka sekvenca komunistične narave. Zato lahko filozofija ostane filozofija, temu, da bi postala sofistika, pa se lahko izogne zgolj tako, da sprejme komunistično hipotezo za svoje lastno etično stališče. Če filozofija zavrne komunistično hipotezo, se s tem izogne mišljenju realne politike, oziroma celo več, izogne se mišljenju realnega v politiki. Na ta način pa izgubi svoj politični pogoj in posledično tudi samo sebe. Filozofija, katere pogoj je politika, mora pod imenom »komunizem« – ki je v bistvu ime filozofije in ne politike – razumeti tisto, kar je pravzaprav *skupno* v sekvencah singularno-kolektivnih vzpostavitvev [*instantiations*] komunistične hipoteze. Z drugimi besedami, filozofija mora razumeti tisto, kar je skupno v komunističnih singularnostih, misliti mora *komunizem komunističnih singularnosti*²⁶ in samo na ta način lahko ostane filozofija, katere pogoj je politika. To pomeni, da se mora filozofija, katere pogoj je politika, nanašati na tisto, kar je v teh singularnih zgodovinskih sekvencah trans-temporalnega; na tisto, kar ni nikoli v celoti vpisano v konkretne določenosti njihovih zgodovinskih situacij. Zato se mora filozofija nanašati na tisto, česar se znotraj različnih in na videz protislovnih zgodovinskih načinov organizacij enakosti, ne da razložiti z zgodovinskim kontekstom ali reducirati nanj. Ime »komunizem« potemtakem »označuje

66

²⁴ Alain Badiou, *Ali je mogoče misliti politiko?*, str. 69.

²⁵ Glej na primer Alain Badiou, »Filozofija in politika« v: *Pogoji*, prevedla Samo Tomšič in Ana Žerjav, Založba ZRC, Ljubljana 2006, str. 217–251.

²⁶ Ta pojem uporabljam, opirajoč se na dva od Badioujevih ključnih izrazov: Prvič, na »komunizem singularnosti«, ki jih vzpostavlja resnično emancipatorna politika, in drugič, na »prostor somožnosti«, ki ga mora filozofija vzpostaviti za heterogene resnice svojega lastnega časa. Čeprav je prostor somožnosti povezan z resnicami v vseh štirih pogojih filozofije, se mi zdi legitimno, če filozofijo za trenutek hevristično omejimo samo na njen politični pogoj, da bi prikazali njeno razmerje do različnih sekvenc komunistične hipoteze.

trans-temporalno subjektivnost emancipacije«,²⁷ katere aksiomatična začetna točka je deklaracija enakosti kogarkoli s komerkoli. Tukaj je pomembno, da na kratko ponovimo nekaj točk: Prvič, komunizem je subjektivno in ne objektivno ime. Drugič, čeprav so subjektivne singularno-kolektivne kreacije, ki so se pojavile v razmerju do tega imena, obstajale v zgodovinsko specifičnih okoliščinah in torej v objektivnih situacijah, same nikakor niso zgodovinsko omejene oziroma se ne nanašajo samo na svoj zgodovinski kontekst. »Komunizem« je potemtakem ime za trans-temporalno ne-objektivno subjektivnost. Kajti trans-temporalno je na komunističnih sekvencah natanko tisto, kar ni objektivno, temveč prej subjektivno; singularno-kolektivna kreacija enakosti v teh sekvencah namreč ni objektivni, temveč subjektivni proces: gre za vedno singularno-kolektivno kreacijo na videz nemožne možnosti in ne za aktualizacijo možnosti, ki je že bila latentno prisotna v zgodovinskem temelju situacije. Za Badiouja »komunizem« poveže skupaj koncept subjekta, koncept trans-temporalnosti in koncept kolektivne emancipatorne kreacije, ki ji sam pravim singularno-kolektivna kreacija nemožne možnosti. Ti operativni koncepti imenujejo prve elemente, ki so nujno vpisani v vsako resnično filozofsko mišljenje »komunizma«; filozofsko mišljenje, katerega pogoj so vedno singularne komunistične sekvence. Oziroma, bolj metaforično: Za filozofijo je možno misliti edino tisto, kar je singularno politično v sekvencah singularno-kolektivne akcije, to pa se ne nanaša na Kantovo, temveč na Saint Justovo oziroma na Robespierrovo pozicijo.

Filozofija, ki ostaja: k zgodovini komunistične večnosti

Da bi filozofija torej ostala filozofija, se mora zoprestaviti »noči nemišljenja«,²⁸ ki nas je doletela s slabimi dialektikami demokracije in totalitarizma, prav tako pa se mora zoperstaviti lažni alternativni med toleranco in avtoriteto, ki jo javno mnenje tako vneto brani. Da bi filozofija ostala filozofija, se mora oddaljiti od reakcionarnih in obskurnih termidorjanskih mnenjskih agentov in od države: a to dejanje sploh ni destruktivno ali celo iracionalno. Da bi filozofija ostala to, kar je, mora to dejanje prej razumeti kot afirmativno in popolnoma logično dejanje, kot »logični upor«. ²⁹ Skratka, da bi filozofija ostala to, kar je, se torej mora učiti iz zgodovine: Vsaka nemožnost, ki jo deklarirata sedanji državni režim in javno

²⁷ Alain Badiou, *Of an Obscure Disaster – On the End of the State*, str. 16.

²⁸ Alain Badiou, *Ali je mogoče misliti politiko?*, str. 14.

²⁹ Za ta koncept glej Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, str. 9–17.

mnenje, je sama vpisana v specifični zgodovinski kontekst izjavljanja te nemožnosti. Filozofija bi se najprej morala spomniti na zgodovinskost samega nemožnega. To pomeni, da bi morala upoštevati specifične zgodovinske meje možnega, prav tako pa bi morala upoštevati zgodovinskost singularno-kolektivnih poskusov organiziranja nemožnosti neegalitarizma in dominacije znotraj teh situacij. Če se ponovni premislek in re-elaboracija komunistične hipoteze danes zdita nemožna, lahko, sledeč Badiouju, posledično trdimo, da je prvotna filozofska naloga obravnavati razmerje med tistim, kar se javnemu mnenju zdi nemožno in absurdno, ter tistim, kar je bilo proglašeno kot nemožno že nekajkrat prej v zgodovini. S te perspektive lahko poudarimo, da lahko vsako zgodovinsko pogojeno [*historically embedded*] mnenje blodi in vedno blodi glede na tisto, kar smatra kot možno oziroma nemožno, kakor so dokazale sekvence komunistične hipoteze.³⁰ Zaradi teh razlogov se zdi legitimno trditi, da bi se stališče filozofije, glede politike, moralo najprej ukvarjati z zgodovino komunistične trans-temporalnosti oziroma, kakor Badiou temu rad reče, z zgodovino komunistične »večnosti«. Da bi to formulo naredili bolj jasno in bolje razumeli, za kaj natanko tukaj gre, bi rad opozoril na tisto, čemur Badiou pravi »ideja komunizma«. ³¹ Kako lahko razumemo ta izraz? Prvo, kar moramo tu upoštevati, je, da ta ideja za Badiouja predstavlja kompleksni ustroj [*composition*] treh različnih elementov, ki so notranje prepleteni: to so politični, zgodovinski, subjektivni in nazadnje idealni element. Politična komponenta je tisto, kar Badiou imenuje resnica³², in lahko jo razumemo kot pogoj drugih treh elementov. Popisana je na popolnoma empiričen način, saj imenuje »konkretno in datirano sekvenco«³³ emancipatorne politike, v kateri se najprej pojavita, potem obstajata in nazadnje izgineta novo mišljenje in nova praksa singularno-kolektivne kreacije. A morali bi dodati, da je istočasno »dejansko gibanje«³⁴,

³⁰ Zato bi morala filozofija proti blodečim mnenjem in naturaliziranju danega demokratičnega reda »napisati komedijo demokracije«. Glej Alain Badiou, Seminar *L'image du temps présent I*, 2001–2002, predavanje 21. novembra 2001, dostopno prek: <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/01-02.3.htm>.

³¹ Tu se opiram na »idejo komunizma«, kakor je prikazana v Alain Badiou, *L'hypothèse communiste*, str. 179–205 in slovenski prevod v pričujoči številki. Za namene pričujočega članka bom Badioujev prikaz obnovil na zelo selektiven in zgoščen način, tako da bom pustil ob strani vso razpravo o »Zgodovini« z veliko Z in vprašanje, zakaj lahko resnico razumemo kot zbirko dejstev in kot komponento subjektivne orientacije.

³² Zakaj je vsaka ideja ideja resničnega, resnično samo pa ni ideja, Badiou razvija v *Second manifeste pour la philosophie*, Fayard, Pariz 2009, str. 120–121.

³³ Alain Badiou, *L'hypothèse communiste*, str. 182, str. 8 pričujoče številke.

³⁴ Karl Marx in Friedrich Engels, »Nemška ideologija«, prev. Marica Dekleva-Modic et al., v:

procedura, ki razvije, razširi in dejavno gradi nekaj novega v zgodovinski situaciji. Kot se lahko naučimo iz *Biti in dogodka*, vsaka resnica predpiše subjekt.³⁵ Subjektivni element torej imenuje »možnost, da se posameznik, definiran kot enostavna človeška žival... odloči postati del politične procedure resnice«³⁶. Tu je pomembno – in zaradi tega je tudi politični element pogoj drugih dveh –, da ta možnost odločitve ni individualna sposobnost. Badiou na tej točki natanko ni rousseaujevec.³⁷ Subjektivno komponento se zato tudi nikoli ne da reducirati na status individualnega, temveč prej imenuje nenehno kolektivno organizacijo posledic, ki jih lahko razvijemo, če se v situaciji dogodi nekaj nepričakovanega in nepredvidljivega. Subjekt je potemtakem tisto, kar sem imenoval singularno-kolektivno v pogoju politike. Samo če se v situaciji dogodi nekaj nepričakovanega, kar vodi v »konverzijo« na videz nemožnega v nove možnosti, se pojavi možnost za posameznika, da se odloči o svoji inkorporaciji v singularno-kolektivno, oziroma, kakor pravi Badiou, v »slavno telo« [*corps glorieux*]³⁸, ki razvija posledice tistega, kar se je dogodilo. S to odločitvijo posameznik subjektivira sam sebe, s tem ko »vstopi na prizorišče Zgodovine«³⁹. Nazadnje, zgodovinska komponenta imenuje dejstvo, da je resnica, kljub temu, da je *per definitionem* univerzalna, istočasno vpisana v specifično zgodovinsko situacijo in v »obče postajanje Človeštva«⁴⁰. To je na primer tisto, na kar se nanaša pridevnik »haitijska« v imenu »haitijska revolucija«: konkretna zgodovinska situacija, ki vključuje svojo lastno – ekonomsko, antropološko itn. – določenost. Pridevnik »haitijska« nadalje imenuje konkretno obliko lokalizacije resnice, ki jo razvija singularno-kolektivni subjekt po morebitnem dogodku [*happening*]. A ker vsaka resnica deluje retroaktivno na druge resnice, ki so lokalno vpisane v različne zgodovinske situacije, moramo poleg momenta konkretne lokalizacije upoštevati tudi to drugo kvaliteto zgodovinske komponente. Čeprav zgodovinski element imenuje ta partikularni vpis resnice, pa ta vpis »vključuje razmerja med različnimi resnicami, ki so torej

MEID II, str. 41.

³⁵ Glej Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, Pariz 1988, str. 429–475.

³⁶ Alain Badiou, *L'hypothèse communiste*, str. 184, str. 9 pričujoče številke.

³⁷ To je na primer bistvena razlika med Badioujem in Simonom Critchleyem. Glede tega glej tudi njuno razpravo *Democracy and Disappointment. On the Politics of Resistance, Alain Badiou and Simon Critchley in Conversation*, Slought publications, Philadelphia 2008. Posameznik zato tudi nikoli ni »avtor mišljenja resničnega, temveč prej kraj prehoda«. Glede tega glej Alain Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, str. 123.

³⁸ *L'hypothèse communiste*, str. 192, str. 13 pričujoče številke.

³⁹ *Ibid.*, str. 186, str. 10 pričujoče številke.

⁴⁰ *Ibid.*, str. 183, str. 9 pričujoče številke.

umeščene v različne točke splošnega človeškega časa.«⁴¹ Ideja je »abstraktna totalizacija treh osnovnih elementov«; je »subjektivacija razmerja med singularnostjo procedure resnice in reprezentacijo Zgodovine.«⁴² Čeprav ta rekonstrukcija ni dovolj kompleksna, lahko nekaj vendarle ugotovimo: Ideja komunizma je nekaj, kar posameznikom, ki živijo v specifičnih zgodovinskih okoliščinah, ponuja orientacijo, pod pogojem, da do nečesa v danem primeru pride. Naloga filozofije, zato da bi ostala filozofija, je potemtakem to, da se sklicuje na to idejo. Toda ponovno se postavi vprašanje, zakaj filozofija izgubi samo sebe, če se ne sklicuje na idejo komunizma? Pri tem lahko najprej opazimo, da »komunizem« prej imenuje operacijo, kakor pa pojem ali koncept: na primer, ne more obstajati komunistični program oziroma komunistična država. Lahko pa obstaja, celo mora obstajati komunistična filozofija, in pri tem, sledeč Badiouju, tudi vztrajam: filozofija mora v temu smislu biti »*propaganda za politiko*«⁴³. Če je politika pogoj filozofije in če moramo realno politike filozofsko misliti »v terminih« ideje komunizma, potem mora biti pravo etično stališče filozofije komunistično. Da bi se filozofija izognila izgubi svojega političnega pogoja, mora misliti tisto, kar se je dogodilo in kar se bo dogodilo v njenem političnem pogojem na komunističen način. V politiki mora misliti konkretni zgodovinski vpis subjektivacije realnega politike v singularno-kolektivno organizacijo večne politične resnice, ki bo z dogodkom postala možna. Zato se mora filozofija, po Badiouju, tudi izogniti vsakemu spogledovanju z državo oziroma z njenimi skušnjavami. Idejo komunizma lahko mislimo samo v specifični formi praxis kot aktivne singularno-kolektivne praxis. Ta specifična forma praxis, v kateri lahko mislimo idejo komunizma, je filozofija pod pogojem in afirmativno operacijo komunistične hipoteze. Če osnovna izjava današnje situacije, kakor trdi Badiou v knjigi *Of an obscure disaster*, še vedno privzema obliko »vsak komunist je pes«⁴⁴ – kar je inverzija slavne Sartrove trditve –, potem taka izjava imenuje prepoved, in sicer prepoved, da bi komunistična ideja utegnila označevati kakršnokoli možnost za praxis misli. Toda prepoved je državna kategorija, zato je država vedno enaka prepovedi, nikoli pa afirmaciji. Zato se mora filozofija upirati temu, da bi se postavila na stališče države, da ne bi izdala svojih lastnih načel praxis. Filozofija mora proti državi in proti vsakršni prepovedi misli natanko afirmirati možnost tistega, kar je deklarirano kot nemožno. To je prva etična dolžnost filozofije v odnosu do politike.

70

⁴¹ *Ibid.*, str. 184, str. 8 pričujoče številke.

⁴² *Ibid.*, str. 185, str. 9 pričujoče številke.

⁴³ Alain Badiou, »Filozofija in politika«, str. 227, op.

⁴⁴ Alain Badiou, *Of an Obscure disaster – On the end of the State*, str. 12.

Zato je bistvo ideje komunizma, ki bi za Badiouja »morala biti vidna v vsakem političnem delovanju«⁴⁵ in, kakor lahko sklepamo, tudi v vsem filozofskem mišljenju, propad države in upor proti vsaki skušnjavi zgraditi novo, komunistično državo. Zato mora filozofija afirmirati dvoje: idejo komunizma na eni strani, na drugi pa ravno zato mora afirmirati, da noben posameznik ni za vedno obsojen na »življenje brez ideje«; da nihče ni prisiljen oprijeti se življenja brez odločitve oziroma brez izbire, da se lahko subjektivira. Nič ne obsoja posameznika na življenje, ki ga popolnoma določa država in njene klasične kategorije, kot so delo, družina, dežela, religija, lastnina, običaji, morala itn. Naloga filozofije je afirmirati možnost nemožnega, četudi se le-to zdi nemožno; filozofija se zato lahko iz zgodovinskih sekvenc nekaj nauči in afirmira obstoj dogodkov, ki so omogočili spremembo na videz nemožnega v nove možnosti delovanja. Filozofija lahko na ta način afirmira nemožno možnost, da se popolnoma odtegnemo državi. Filozofska praxis je afirmativna samo na ta način, ali pa je ni. Oziroma, če si sposedimo trditev zgodnjega Badiouja: Če komunizma ni mogoče braniti, »ga je treba začeti«⁴⁶.

Zmoremo, torej moramo: biti komunisti

Če je za Badiouja edini imperativ etike resnice nadaljevati,⁴⁷ potem lahko iz tega načrtamo eno posledico, ki zadeva komunizem. Čeprav filozofija sama ni procedura resnice v badioujevskem pomenu, lahko (iz nje) skiciramo nujni prvi pogoj za vsako sodobno filozofijo. Morda bo kdo najprej opazil, da mora imperativ nadaljevati prevzeti novo obliko, v času, ko so vsa načela orientacije postala nejasna [*obscured*] in za katera se zdi, da jih je zgodovina razveljavila. Če mora filozofija, da bi ostala filozofija, misliti prek operativne in delujoče [*operating*] hipoteze komunizma, potem mora najprej razglasiti in nenehno re-afirmirati, da obstajajo veljavna izkustva: izkustva političnih sekvenc, ki so idejo komunizma vpisala v zgodovinsko situacijo skozi proces subjektivacije. Da ne bi zgubila konstitutivne vezi s svojim političnim pogojem, mora filozofija afirmirati obstoj zgodovinskih izkustev komunistične večnosti. Afirmirati mora, da je »komunistični mi« bil možen in vedno bo. To je natanko zgodovinsko dejstvo, na katero bi se filozofsko mišljenje politike moralo opreti. Začetni filozofski aksiom bi se torej

⁴⁵ Alain Badiou, *L'hypothèse communiste*, str. 202 in str. 18 v pričujoči številki.

⁴⁶ Alain Badiou, *Ali je mogoče misliti politiko?*, str. 41.

⁴⁷ Alain Badiou, *Etika. Razprava o zavesti o Zlu*, str. 42.

moral glasiti: »Ja, obstajajo izkustva ideje komunizma, ki je bila in bo bila možna.«⁴⁸ Filozofija mora začeti s tem »ja«. Najprej je treba afirmirati možnost kontinuiranosti te zgodovine. A če bo ta kontinuiranost bila možna v politiki, potem bi edini imperativ etike resnice moral biti ta, da je zanjo uporabna [*be applied to it*]. Če bo bilo možno nadaljevati z izkustvi ideje komunizma, potem moramo nadaljevati in bomo nadaljevali, celo če se to zdi nemožno. Vztrajati pri tej nemožni možnosti, pomeni odpovedati se vsem pripovedim o večnem neuspehu in večnem koncu komunizma, ne da bi pri tem zanikali rezultate že videnih sekvenc. Tu se lahko spomnimo na razlikovanje med imperialistično logiko [*logic of the imperialist*] in logiko ljudstva [*logic of the people*], ki ju Badiou navaja sklicujoč se na Maa Ze-Donga.⁴⁹ Imperialistična logika in logika vseh termidorjanskih reakcionarjev je sledeča: »Izzivanje nemirov, neuspeh, novo izzivanje nemirov, nov neuspeh, in tako naprej vse do njihovega razpada.« Medtem pa logika ljudstva napreduje na sledeč način: »Bitka, neuspeh, nova bitka, nov neuspeh, spet nova bitka, in tako naprej, vse do svoje zmage.« Sledeč paradigmi, ki jo predstavlja logika ljudstva, lahko filozofija afirmira, da je komunistična hipoteza edina ideja politike, ki jo je možno misliti. In če jo lahko, potem jo mora afirmirati. Afirmirati mora, da se posameznik ni nujno predal državi; afirmirati mora, da je nova singularno-kolektivna kreacija možnosti sama možna, in da ime »komunizem« ni za vedno pogubljen. Afirmirati mora, da »mi« imamo izkustva, in vztrajati mora pri dejstvu, da jih »mi« imamo. Afirmirati mora nemožno možnost »komunističnega mi«. In če imamo taka izkustva, moramo narediti vse, kar je v naši moči, da bi nadaljevali s produciranjem in kreacijo teh izkustev. Filozofska afirmacija političnega delovanja – takšna, kakršna je vedno v vsakem resnično filozofskem diskurzu – je afirmacija, ki se naslavlja na vse. Je konkretna, singularna afirmacija obstoja komunističnih izkustev, na ta način pa je hkrati univerzalna, kolektivna afirmacija, saj je afirmacija notranje trans-temporalnosti oziroma večnosti teh izkustev. Proti fetišizmu neuspeha, ki je tako ljub liberalcem, libertarcem in »socialnim šovinistom«, kot bi rekel Lenin, proti vsem reaktivnim, reakcionarnim subjektom in njihovim obskurnim zaveznikom, mora filozofija začeti z branjenjem te afirmacije, ki je hkrati singularna in univerzalna: je afirmacija singularno-kolektivnega »mi«, ki je *per definitionem* komunističen.

72

⁴⁸ [V izvorniku se zadnji del stavka glasi: »it has been and will have been possible«. Uporaba prihodnjega preteklika *will have been* jasno namiguje na prihodnji preteklik, ki je za Badiouja »realni politični čas«. Glej *Ali je mogoče misliti politiko?*, str. 73. To velja tudi za vse uporabe časovne oblike prihodnjega preteklika od tu naprej. Op. prev.]

⁴⁹ Alain Badiou, *L'hypothèse communiste*, str. 11–12.

Badiou nas lahko nauči, da mora filozofija, prav tako kakor politika, začeti z afirmacijo konkretne točke; filozofija mora začeti z določeno afirmacijo, kakor bi morda lahko rekli s Heglom. Zato lahko sklenemo, da bi, vsaj v filozofiji in za filozofijo, morali odločno afirmirati, da zmoremo in zato moramo⁵⁰ biti komunisti.

Prevedel Boštjan Nedoh

⁵⁰ To formulo si sposojam pri Badiouju, *L'hypothèse communiste*, str. 205 in str. 20 v pričujoči številki.

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).

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, immuno 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 prekinitiv 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«.

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 današnjo in prihodnjo 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 resničnosti 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. Izkušstvo druge faze je namreč izkušstvo zmage in zagotovitev

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 existenco 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 hipoteze. 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).

102

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 nezdržljivega 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.

Alberto Toscano*

Politika abstrakcije: komunizem in filozofija

Kaj naj bi pomenilo biti komunist v filozofiji ali obravnavati komunizem kot filozofsko idejo? Za obrekovalce komunizma je to škandal ali anahronizem, takšno vprašanje pa verjetno ne bi bilo dobro sprejeto niti pri njegovih relativno redko posejanih in blokiranih boricah, ki bi spekulativno abstrakcijo lahko imeli za *nemesis* konkretne politike. Ta esej skuša postaviti v ospredje tisto, kar bi rad imenoval politika abstrakcije – kar nakazuje tako politične boje glede konceptualne definicije komunizma kot pogosto polemično karakterizacijo komunizma kot abstraktne politike –, da bi premislili način, na katerega je filozofija ujeta v sam vznik ideje komunizma. Komunizem se razvije tako iz filozofije kot *zoper* njo. Premisliti idejo komunizma danes pomeni tudi premisliti to dvojno gibanje imance in separacije, dediščine in zavrnitve.

Filozofska refleksija o komunizmu je nemudoma soočena z dvema na videz zoperstavljenima zavrnitvama. S stališča njegovih najbolj zagrizenih nasprotnikov je komunizem politična patologija abstrakcije, nasilno zanikanje posvetnih razlik in običajev, ki se ne meni za nepredirnost zgodovine in inercijo narave. Je poguben poskus s filozofijo spremeniti svet v nekaj drugega, kot je. V Heglovem besednjaku je komunizem figura *fanatizma*, ki je, če citiramo *Filozofijo zgodovine*: »navdušenje nad abstraktnim, nad abstraktno mislijo, ki je v negativnem razmerju do obstoječega. Fanatizem je bistven le v tem, da je v razmerju do konkretnega rušeč, uničujoč.«¹ Kako bi lahko bila v svetu razlik, hierarhij in stratifikacij nepopustljiva politika egalitarizma kako drugačna kot fanatična? Takšni pogledi, ki so sprva dobili zagon v reakciji na francosko revolucijo – posebej pri Burku in njegovih epigonih –, so vztrajno metali senco na različne pojavitve tega, čemur

109

¹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 4. del, 1. razdelek, 2. poglavje: Mohamedanstvo. Odlomek je vzet iz Heglovega razpravljanja o islamu. Hegel obravnava politiko abstrakcije v islamu na dugem mestu kot analogno politiki abstrakcije terorja francoske revolucije. Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. S temi odlomki in polemičnimi analogijami med islamom in komunizmom, ki se pojavijo v 20. stoletju, se ukvarjam v knjigi *Fanaticism: The Uses of an Idea* (Verso, pred izidom).

Badiou pravi »generični komunizem«. Tako je bilo (in ostaja ...) v primeru literature hladno-vojnega antitotalitarizma, po kateri naj bi razočaranja in uničenja stalinizma v zadnji instanci navezali ne na logiko političnih in razrednih bojov ali bojevite obkoltive Sovjetske zveze ali nenazadnje na kvarno mehaniko birokratizacije, ampak na temeljno »ideokratski« značaj politične vladavine v historičnem komunizmu. Kakor namiguje pojem »ideokracije«, moramo okriviti abstraktno misel.² Kot na manjši sodobni primer tega lahko opozorimo na te vrstice iz nedavne britanske recenzije Badioujeve knjige *Ime česa je Sarkozy?*: »Ko torej odobravajoče citira Maa in dvoumno razpravlja o pravilnem in napačnem v kulturni revoluciji, je težko ne občutiti določenega ponosa ob vsakdanjem anglosaksonskem empirizmu, s katerim smo cepljeni proti tiraniji čiste politične abstrakcije.«³

Toda ta očitek abstrakcije⁴ je tudi – kar je moja druga teza – notranji sami komunistični misli, posebej v njeni marksistični različici. Že zgodaj, leta 1843 v svoji korespondenci z Arnoldom Rugejem, objavljeni v *Deutsch-Französische Jahrbücher*, je Marx podvomil v emancipatorno moč komunizma – takšne vrste, ki jo lahko povežemo z Weitlingom, Cabetom in podobnimi –, ki je deloval kot »dogmatska abstrakcija«. Kot opaža, je prava »odlika nove smeri, da sveta ne anticipiramo dogmatično, ampak da hočemo šele iz kritike starega sveta najti novega. Doslej so vsem filozofom rešitve vseh ugank ležale po predalih, in neumni eksoterični svet je moral samo odpreti gobec, da bi mu pečene piške absolutne znanosti priletele v usta«⁵. Zato borci novega gibanja »svetu ne stopimo nasproti doktrinarno z nekim novim principom: tu je resnica, tu poklekni! Svetu razvijamo iz principov sveta nove principe«⁶. Ali ta zaobljuba h kritični in politični imanenci pomeni preprosto odpoved filozofiji? Daleč od tega. Marxov problem, pa tudi problem komunistične politike in teorije, bo ostal problem *nedogmatične anticipacije*. Značaj in modalnosti te anticipacije se bodo spreminjali v skladu s situacijo, ki se ji zoperstavlja. Če vzamemo Marxov uvod v *H kritiki Heglove pravne filozofije* kot emblematičnega v tem oziru, je mogoče domnevati, da je anticipatorna funkcija filozofije

110

² Ta izraz, ki ga uporablja zgodovinar Martin Malia v *The Soviet Tragedy*, kritizira (precej naklonjeno) Claude Lefort v *La complication: retour sur le communisme*, Fayard, Pariz 1999.

³ Rafael Behr, »A denunciation of the 'Rat Man'«, *The Observer*, 1. marec 2009.

⁴ Cf. Peter Osborne, »The Reproach of Abstraction«, *Radical Philosophy* 127 (2004).

⁵ Karl Marx, »Tretje pismo Rugeju«, prev. Primož Simoniti, v: *MEID I*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967–1975 str. 144.

⁶ *Ibid.*, str. 146.

obratno sorazmerna z revolucionarno zrelostjo situacije, v katero intervenira. Marxov poziv k radikalizaciji je vztrajno kontekstualiziran glede na nemško *zaostalost*. Pri tem tekstu je morda najbolj privlačno prav to, kako je najbolj generični program, univerzalna družbena emancipacija, pikolovsko in strateško umeščen v zelo *singularen* politični položaj. Po tem, ko lirično povzame rezultate kritike religije, za katero meni, da je za Nemčijo »v bistvu končana«, je Marx soočen z ovirami, ki onemogočajo, da bi se razkrinkanje religiozne abstrakcije nadaljevalo v izginotje družbene in politične abstrakcije, »[k]ritika nebes [...] v kritiko zemlje, *kritika religije v kritiko prava, kritika teologije v kritiko politike*«. Toda nazadnjaški značaj situacije v Nemčiji oslabi silo kritike kot generativne, imanentne negativnosti. Z Marxovimi jedkimi besedami: »Celo zanikanje naše politične sedanosti se je znašlo že kot zaprašeno dejstvo v zgodovinski ropotarnici modernih ljudstev. Če zanikam napudrane lasulje, mi še vedno ostanejo ne-napudrane.«⁷ Ali kot bi lahko dejali danes: »Če negiram drugorazredne hipoteke, mi še vedno ostanejo hipoteke«.

Kaj naj stori kritični filozof, ko je soočen z anahronističnim režimom, ki si, kot pravi, »samo še domišlja, da veruje vase«⁸? Nemški anahronizem je dvojen: farsa restavracije brez revolucije v praksi na eni strani in anticipacija prihodnosti v teoriji na drugi. Slednja je sama vredna takšne imanentne kritike, ki bi bila zmožna iz produktivne negacije čisto spekulativne podobe »idealne zgodovine«⁹ izvleči orožje za pristni prevrat statusa quo. Z drugimi besedami, radikalizem filozofije – torej obstoj filozofije kot samokritike filozofije – ne narekuje paradoksní soobstoj praktične zaostalosti in teoretske naprednosti. Da bi bila resnično radikalizirana, je situacija, ki jo motri Marx, *primorana* preiti skozi filozofijo. Možna nista ne praktična zavrnitev filozofije, ne filozofsko preseganje prakse: »filozofije ne morete odpraviti, ne da bi jo udejanjili«¹⁰, niti ne morete »udejanji[ti] filozofijo, ne bi jo odpravil[i]«¹¹. Pomembno je poudariti, da so ti na videz univerzalno zavezujoči postulati posebej določeni z nemško neobičajno zaostalostjo (napudrane lasulje) in filozofsko anticipacijo (Heglova *Filozofija prava* kot naj-naprednejša artikulacija moderne države, ki pa seveda dejansko v Nemčiji ne ob-

⁷ Karl Marx: »H kritiki Heglove pravne filozofije: Uvod«, prev. Marica Dekleva-Modic, v: *MEID I*, str. 193.

⁸ *Ibid.*, str. 196.

⁹ *Ibid.*, str. 198.

¹⁰ *Ibid.*, str. 199.

¹¹ *Ibid.*, str. 200.

staja). Ta anomalija Marxu dopušča celo namig na primerjalno revolucionarno prednost Nemčije, ko se sprašuje: »Ali lahko dospe Nemčija do prakse *à la hauteur des principes*, tj. do *revolucije*, ki je ne bo dvignila le na *oficialno raven* modernih ljudstev, marveč na *človeško višino*, ki bo bližnja prihodnost teh ljudstev?«¹²

Kljub Marxovi veri v teoretsko emancipacijo in njegovem prepričanju, da teorija ni gola zbirka idej, ampak »*aktivni princip*, niz *praks*,«¹³ je videti, da filozofiji praktično spreobrnitev preprečuje odsotnost »*pasivnega elementa*« ali »*materialnega temelja*« za revolucionarno prakso. Ta temelj naj bi se običajno nahajal v domeni civilne družbe, v sferi potreb: »Radikalna revolucija je lahko le revolucija radikalnih potreb, katerih predpostavke in izvorišča pa, se zdi, ravno manjkajo«¹⁴. Z drugimi besedami, »teoretične potrebe«, ki vzniknejo iz imanentne kritike filozofije, ne moremo prevesti v »praktične potrebe«. Že sama nezrelost in razkroj nemškega političnega reda pomeni, da je »klasični« model delne in politične revolucije neoperativen. Toda Marx ne bi mogel podpreti prakse, določene preprosto na ravni bistva ali filozofije. Kot je nedvoumno dejal: »Ni dovolj, če misel žene k udejanjenju, dejanskost se mora sama gnati k misli«¹⁵. Ta, še nerazvita verzija Marxove poznejše »metode tendence«¹⁶ pravi, da najde radikalna emancipacija svoj cilj ali »*pozitivno možnost*« v »oblikovanju razreda z *radikalnimi okovi*«¹⁷, proletariata – ko nemožno postane dejansko.

Namen tega kratkega ekskurza je poudariti, da je tudi s premikom kritične pozornosti od meja politične države do načina produkcije in zakonitosti njenega gibanja, zahteva po nedogmatični anticipaciji še vedno določala Marxovo delo, tako kot tudi potreba po vnovični postavitvi razlike med pristopom »novega gibanja« in dogmatičnim predvidevanjem, posebej ko slednje privzame obliko »fi-

¹² *Ibid.*, str. 201.

¹³ »Marx nikakor ne zavrača pomembnosti 'idej' (ali 'teorije') v zgodovini, ampak jim pripisuje vodilno vlogo, oz. jih morda celo postavi za gonilno silo zgodovine, pod pogojem – in očitno je ravno ta pogoj tisti, ki zaznamuje njegov prelom z idealizmom – da 'teorija', za katero gre, ni zbirka idej, ampak *aktivni princip*, niz *praks*.« Stathis Kouvelakis, *Philosophy and Revolution: From Kant to Marx*, Verso, London 2003, str. 324.

¹⁴ »H kritiki Heglove pravne filozofije: Uvod«, *MEID I*, str. 202–3.

¹⁵ *Ibid.*, str. 202.

¹⁶ Cf. Antonio Negri, »Crisis of the Planner State«, v: *Books for Burning*, Verso, London 2005, str. 26–30.

¹⁷ *Ibid.*, str. 207.

lozofskih fantazij« o resnici, ki bi služila kot merilo, glede na katero naj bi sodili o družbenih spremembah, kar je v *Komunističnem manifestu* Marxov in Engelsov poglavitni očitek utopičnemu socializmu. Ta figura filozofske anticipacije, sprva zamišljena v terminih realnosti, stremeče proti misli, in kasneje zajeta in presežena v kritični vednosti o tendencah kapitalizma, ima važne posledice za samo našo idejo komunizma. Specifičnost komunizma izhaja iz njegove notranje in specifične časovnosti oz. iz dejstva, da je to ideja, ki kljub temu, da ni nikoli preprosto nefilozofska ali antifilozofska, neločljivo vsebuje nagib k realizaciji, tranziciji, revoluciji.

Želel bi na kratko prikazati konsekvence tega argumenta v terminih štirih medsebojno povezanih dimenzij pojma komunizma, ki problematizirajo filozofsko zadostnost oz. avtonomijo koncepta: enakost, revolucija, oblast in vednost. To so dimenzije, ki jih sodobna radikalna misel včasih definira v *kontrastu* s historično usodo komunistične politike in z njo povezano kritiko politične ekonomije. Tako je *ekonomska* enakost včasih obravnavana kot nasprotje enakosti kot *filozofskega* načela ali aksioma; oblast, posebej državno, imajo za filozofskemu spraševanju o komunizmu zunanjo dimenzijo; *vednost* je postavljena poleg *resnice* in revolucijo imajo v najboljšem primeru za enigmatičen, v najslabšem pa za zastarel model emancipatorne spremembe.

Začnimo z enakostjo. Afirmacija enakosti, tako kot politične maksime kot družbenega cilja, seveda stoji za prastarim pogledom na komunizem kot na nevarno izravnalno silo, nasilno abstrakcijo, spuščeno v svet utrjenih običajev in delitvenih razlik. Toda komunizem je – z lastnimi besedami, če smemo tako reči – v različnih obdobjih tudi artikulariral svojo kritiko enakosti kot abstrakcije. Pomislimo na *Kritiko gothskega programa* in na komentar tega dokumenta v Leninovi *Državi in revoluciji*. Soočen z resnično »ekonomistično« teorijo pravičnosti (socialdemokratskim idealom, po katerem enakost označuje pravično distribucijo, enako pravico vseh do enakega produkta dela), Marx odgovarja – v odlomkih, katerih pomembnost za *koncept* enakosti moramo, bi lahko trdili, šele popolnoma dognati –, da je koncept enakosti, ki ga implicira ta distribucijska vizija komunizma, še vedno prežet z istimi abstrakcijami kot vladajoča buržoazna družba. Ko Marx razglablja o komunistični družbi, ki *izvira iz* kapitalistične družbe – in je tako ne le njena negacija, ampak njena *določna* negacija – ugotavlja, da ukinitvev izkoriščanja in kapitalistična prisvojitev presežne vrednosti *še ne bi* končali z nepravilnostjo, ki je del dominacije abstrakcije vrednosti nad družbenimi raz-

merji. V porajajoči se komunistični družbi za distribucijo še vedno »velja isto načelo kakor pri menjavi blagovnih ekvivalentov, menja se enaka količina dela v eni obliki za enako količino dela v drugi obliki«¹⁸.

Enakost v takšnem še nerazvitem, tranzicijskem komunizmu je še vedno podvržena vladavini merila, *dela*, ki je v sebi nosilec neenakosti – zmožnosti, produktivnosti, intenzivnosti itn. Enaka pravica, ki jo tako veselo zastopa socialni demokrat, je tako »po svoji vsebini pravica neenakosti kakor vsaka pravica«, saj lahko »[p]ravica [...] po svoji naravi obstaja samo v uporabljanju enakega merila«¹⁹ za *neenake* posameznike. Z drugimi besedami, političen in filozofski pojem enakosti kot pravice, utemeljen na ideji abstraktnega in univerzalnega merila ali standarda, še vedno nosi znamenja oblike družbenega merjenja, temelječega na vrednosti dela. V Leninovi razlagi: »sam prehod proizvodjalnih sredstev v skupno lastnino vse družbe [...] *ne odpravlja* še nepravilnosti v porazdelitvi in neenakosti 'buržoaznega prava', ki *vlada še nadalje*, v koliko se produkti delijo 'po delu'«²⁰.

Katere filozofske lekcije sledijo iz teh opazk za našo idejo komunizma? Predvsem to, da, kolikor je komunizem *določna* in ne preprosta negacija kapitalizma – torej kolikor ni »dogmatična abstrakcija« – je problem njegove realizacije inherenten njegovemu konceptu. Komunistični problem enakosti je problem enakosti, če citiramo Lenina, »*brez vsakršnih pravnih norm*«²¹ – torej enakosti, ki ne perpetuira neenakosti, proizvedene v kapitalizmu z dominacijo nad družbenimi razmerji z merili vrednosti in posebej z merilom dela. Takšno enakost »*brez merila*« si lahko zamišljamo le kot rezultat revolucije in tranzicije.

S filozofskega stališča se lahko vprašamo, ali gre tu še za sam pojem enakosti. Raje kot da bi afirmirala načelno »*enakost*« človeških bitij ali obljubljala njihovo eventualno izravnavo, komunistična »*enakost*« implicira vzpostavitev družbenih razmerij, v katerih bi bile neenakosti narejene za neoperativne, torej ne več povzete kot neenake znotraj enakega merila pravice. Ta ideja enakosti onstran pravice in vrednosti je seveda na svoj način globoko abstraktna, toda demon-

¹⁸ Karl Marx, »Kritika gothskega programa«, prev. Maks Veselko, *MEID IV*, str. 492.

¹⁹ *Ibid.*, str. 493.

²⁰ V.I. Lenin, »Država in revolucija«, prev. C. Š., v: *Izbrana dela III*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1949, str. 259.

²¹ *Ibid.*, str. 260.

strira, najprej, kako filozofski prispevek komunizmu vključuje boj proti določenemu tipu abstrakcije (takšne, ki je izpeljana iz kapitalistične oblike vrednosti in merila, ki ga ta vsiljuje), in drugič, kako je vprašanje realizacije notranje ideji komunizma. Zato mislim, da bi bilo, kar zadeva Marxove in Leninove razprave o enakosti, ustrežnejše govoriti o problemu kot o ideji komunizma v skladu z Deleuzeovo definicijo problema in njegovo navezavo na Marxa v njegovem *Bergsonizmu*, kot nečesa, kar »ima vedno rešitev, ki si jo zasluži glede na način, kako je zastavljen, in pogoje, pod katerimi je določen kot problem, ter sredstva in izraze, ki so nam na voljo, da bi ga zastavili. V tem smislu je zgodovina človeštva tako s teoretskega kot s praktičnega vidika zgodovina konstitucije problemov«²².

Kar zadeva koncept enakosti, lahko tako vidimo, kako bi lahko komunistična filozofija ali teorija »anticipirala« komunistično politiko ne v smislu produciranja lastnih futuroloških meril, glede na katere naj bi merili pojavitve komunizma, ampak z orisom problemov in linij rešitve, ki jih zahteva komunizem. Kot sem poskusil nakazati v zvezi s konceptom enakosti, si komunizma ne bi smeli zamišljati v terminih okostenelih programskih načel ali anahronističnih ponavljanj, zato pa ga lahko učinkovito dojamemo v terminih problemov, ki usmerjajo svojo lastno razrešitev. Komunizem je, če citiramo kratko in jedrnato definicijo iz Engelsovih *Načel komunizma*, »nauk o pogojih osvobajanja proletariata«²³. Prav zato, ker doktrine in pogoji niso negibljivi, mora komunizem vedno formulirati svoje protokole realizacije. To ima pomembne konsekvence za filozofsko debato o komunizmu, ki je nujno tudi debata o komunistični *oblasti*. Oblast tu pomeni kolektivno zmožnost predvidevanja in odrejanja načel komunizma. V nedavnih diskusijah, odgovarjajoč tako na mračna pota komunistične politike v kratkem dvajsetem stoletju kot na pomene, dodeljene ideji oblasti v družbenih in političnih vedah (od Webrove dominacije do Foucaultove vladnosti), prepogosto prevladuje tendenca, da bi se morali filozofija in politika komunizma ločiti od oblasti in misliti dimenzijo politike, oddaljene od vprašanj moči, nadzora in avtoritete. Toda prav zato, ker komunizma ne moremo ločiti od problema – raje kot programa – njegove realizacije, ga ne moremo ločiti niti od vprašanja oblasti.

Gre za obsežno razpravo, na katero je težko odgovoriti v nekaj vrsticah, toda mislim, da lahko nekaj tez vseeno postavimo. Najprej, da bi lahko sploh postavili

²² Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Quadrige/PUF, Pariz 1998, str. 5.

²³ Friedrich Engels, »Načela komunizma«, prev. Primož Simoniti, v: *MEID II*, str. 543.

problem komunizma in oblasti, ne da bi se ujeli v običajne pasti, moramo preseči navidezno antinomijo med komunizmom kot imenom za obliko politične organizacije, ki ima za cilj družbeno transformacijo, in komunizmom kot obliko družbene in ekonomske asociacije z družbeno enakostjo kot svojo prakso. Najmanj, kar lahko rečemo je, da so bila v dvajsetem stoletju razmerja med izdelavo sredstev za osvojitve oblasti in ukrepi za transformacijo vsakdanjega življenja izjemno problematična, ter da je bil sam pojem »politike proizvajalcev«, če uporabimo marksistično formulacijo, prežet s historičnimi konflikti, ki so pustili dediščino komune, delavskih odborov in sovjetov, z nekaj redkimi izjemami, nerazrešene. Toda problem misliti skupaj ta dva vidika komunistične prakse, organizacijo in asociacijo, ostaja. Reificirati ju v ločitvi med politiko in ekonomijo je zelo nezadovoljivo, saj je, kot sem nakazal *vis-à-vis* enakosti, problem prehoda onstran pravice in vrednosti neločljivo politični in ekonomski problem, še več, neposredno skali samo razlikovanje med obema. Ko poskušamo preseči antinomijo med organizacijo in asociacijo, med instrumenti in vsakodneвно prakso komunizma, smo se primorani lotiti vprašanja oblasti. Kljub temu pa tega vprašanja ne moremo preprosto zvesti na dimenzijo države. Precej sterilna doktrinarna prerekanja glede škodljivosti in koristnosti prevzema državne oblasti ponavadi zastirajo pogled na mnogo večji izziv, ki ga postavlja mišljenje revolucionarne politike v terminih *razcepitve* oblasti – ne le v smislu spopada med dvema družbenima silama (ali več) v situaciji brez monopola nad nasiljem in politično avtoriteto, ampak v smislu temeljne asimetrije v *tipih* oblasti. Zato problemi, ki jih postavlja pojem »dvojne oblasti«, kot nakazujejo številne politične povezave po svetu, ostajajo tako pomembni, tako politično, kot seveda tudi filozofsko, kljub dejstvu, da jih ne moremo dojeti na načine, skladne z leninističnimi formulacijami iz časa medvladja med februarsko in oktobrsko revolucijo.²⁴

Nujni izziv dvojne oblasti je v asimetriji, ki jo vnaša v sam koncept oblasti. Oblast ni homogeni element, ki bi si ga lahko prisvojili, ampak ime heterogenih in konfliktnih oblik prakse. Tako je oblast, ki so jo izvajali sovjeti, nekomenzurabilna s tisto, ki jo je izvajal njihov buržoazni nasprotek, ne glede na to, kako »demokratski« so bili, saj je njen izvor v iniciativi ljudstva in ne v parlamentarnem odloku, ker jo vzpostavi oboroženo ljudstvo in ne stalna vojska in ker je preobrazila politično avtoriteto iz igrače birokracije v situacijo, v kateri so uradniki

²⁴ Cf. Alberto Toscano, »Dual Power Revisited: From Civil War to Biopolitical Islam«, *Soft Targets* 2.1 (2007), dosegljivo na: http://www.softtargetsjournal.com/v21/alberto_toscano.php.

postavljeni na milost ljudske volje, ki jih lahko odpokliče. S svojim vzorom v Komuni je ta oblast tako *organizacijska*, v smislu vključitve strateških ciljev, kot *asociativna*, kolikor je neločljiva od transformacije vsakodnevnega življenja – ali bolj natančno, ker je prav v praksi asociacije in skozi njo izgrajena politična zmožnost organiziranja. Tu ima svoje mesto pojem »prefigurativnega komunizma«. ²⁵ To je še posebej važno danes, saj najti sredstva za obuditev komunistične hipoteze v obstoj, če si prisvojimo Badioujevo formulacijo, pomeni najti učinkovite načine gojenja takšne politične zmožnosti.

Morda je najtežji problem za filozofijo, ki jo zanima, če ponovimo izraz iz uvoda – *nedogmatična anticipacija* komunizma, povezati to subjektivno zahtevo po izgraditvi oblasti kot politične zmožnosti z vprašanjem vednosti o tendencah, ki prečkajo splet sodobnega kapitalizma. Če naj komunizem – kar mislim, da je predpogoj za inteligibilnost komunizma kot koncepta, ki se razlikuje od enakosti ali emancipacije – razumemo kot določno negacijo kapitalizma in njegovih konkretnih oblik abstraktne dominacije, ki ji gre za »pogoje osvoboditve«, o katerih je govoril Engels, kakšno vlogo naj pripišemo vednosti? Navsezadnje je komunistični pojem osvoboditve – ne glede na posebno formo, ki jo lahko privzame – na sečišču prisotnosti politične zmožnosti moči in ideje, da je iz partizanske perspektive organizirane zmožnosti možno poznati in praktično anticipirati dejanske tendence v svetu, ki ga komunizem skuša – določno in odločno – negirati. Brez takšne artikulacije oblasti in vednosti je pojem komunistične revolucije neinteligibilen.

Toda kaj pomeni zahtevati, da komunistična politika najde ali ustvari svoje konkretno oprijemališče v realni dinamiki, ne da bi, kot je videti, da je to storil mladi Marx, postulirala logiko sveta, po kateri »dejanskost stremi k misli«? Če gre v komunistični politiki za pripravo in anticipacijo politike, v kakšnem razmerju je potem do tistih oblik anticipatorne vednosti – partizanske vednosti, ki jo je želel proizvesti poznejši Marx –, ki si prizadevajo zasnovati sodobno polje realizacije za probleme komunizma? Ali gre za to, kot je o Marxovi partizanski epistemologiji pripomnil Mario Tronti, da je »znanost kot boj efemerna vednost«²⁶? Če je ideja ali problem komunizma, kot verjamem, neločljiva od problema njegove realizacije – s pomembnimi konsekvencami, ki jih ima to za odnos filozofije do

²⁵ Cf. Carl Boggs, »Marxism, Prefigurative Communism, and the Problem of Workers' Control«, *Radical America* 11. 6. (1977), in 12. 1. (1978).

²⁶ Mario Tronti, *Cenni di castella*, Cadmo, Fiesole 2001, str. 19.

komunizma –, potem postane ključno vprašanje, kako povezati obete komunizma s partizansko vednostjo o dejanskem in njegovih tendencah, ne da bi te tendence pomešali z vnaprej oblikovano logiko ali filozofijo zgodovine. Ta naloga je posebej nujna v svetu, kakršen je naš, svetu, ki si, če se spomnimo Marxa, »samo še domišlja, da veruje vase«. Leta 1842 je v *Rheinische Zeitung* Marx zapisal: »Usoda, ki jo vprašanje časa deli z vsakim vsebinsko upravičenim torej umnim vprašanjem, je, da je *vprašanje* in ne *odgovor* poglavitna težava. Kakor je rešitev algebraične enačbe dana s tem, ko je problem podan v svoji najenostavnejši in najostrejši obliki, tako je na vsako vprašanje dan odgovor, brž ko je postalo *dejansko vprašanje*«²⁷. Prav to je danes naša naloga: preobrniti vprašanje komunizma v dejansko vprašanje. S tem bi lahko prišli do odgovorov, ki si jih zaslužimo.

Prevedel Rok Benčin

²⁷ Karl Marx, »Die Centralisationsfrage in Bezug auf sich selbst und in Bezug auf das Beiblatt der 'Rheinischen Zeitung' zu Nr. 137, Deinstag, 17. Mai 1842«, *MEGA I/1*, Dietz Verlag, Berlin 1975, str. 170.

**Foucault:
življenje in prakse svobode**

Uredniška opomba

V pričujočem sklopu objavljeni teksti so razširjeni in predelani prispevki na kolokviju *Michel Foucault. Življenje in prakse svobode* (Filozofski inštitut ZRC SAZU, 12. november 2008).

Sklop uredila Jelica Šumič-Riha.

Karolina Babič*

Heterotopije: drugi prostori ali drugo prostora?

Michel Foucault v svojem predavanju »O drugih prostorih«¹ iz leta 1967 razvije pojem *heterotopije*. Čeprav njegov pričujoči zelo kratek in zgoščen spis ne more podati celovite ideje *drugih prostorov* (kamor Foucault poleg utopij uvršča heterotopije), pa lahko njegov pojem heterotopije razumemo kot izjemno ploden temelj za razmišljanja o prostoru danes. Kot bomo videli, je pojem heterotopij možno tudi posredno navezati na Foucaultovo teorijo discipline, vendar pa avtor sam v *Nadzorovanju in kaznovanju* iz leta 1975 te navezave ne vzpostavi. Prav tako je zanimivo, da je objavo pričujočega predavanja odobril šele leta 1984. Na prvi pogled se tako zdi, da je pojem heterotopij neumestljiv v siceršnjo Foucaultovo misel, predvsem v teorijo discipline. Podrobnejši pogled pa nam bo pokazal, da se njegov kratek spis o drugih prostorih pravzaprav nahaja na nekem prelomu, ki ga lahko opišemo kot prehod od prostorskega, arhitekturno in/ali geografsko podprtega odnosa do drugosti k razpršenemu, imanentnemu položaju drugosti v prostoru brez zunanosti, pri čemer ta prehod sovpade s prehodom od arhitekturno zasidranih disciplinskih mehanizmov k razpršenim mehanizmom nadzora. Skratka, Foucaultov govor o drugih prostorih kot govor še daje vtis, da je smiselno govoriti o nečem takšnem kot so povsem drugi, absolutno drugi prostori (heterotopije), geografski, arhitekturni prostori, ki so v določenem razmerju z našim siceršnjim prostorom, prostorom naše kulture, vendar pa nas podrobnejša analiza njegovega pojma heterotopij že vodi v smer pojmovanja heterotopij kot prostorov zgolj v metaforičnem smislu, kar bomo tukaj poskušali tematizirati kot *drugo prostora* namesto *drugi prostor*.

121

V drugem delu tega razmisleka se bomo naslonili na analizo vsakdanjih praks, t.i. *taktik*, kot jih v knjigi *Iznajdba vsakdanjosti I: Umetnost delovanja*² iz leta 1980 opiše Michel de Certeau. Čeprav se Certeau v svojem delu neposredno ne nave-

¹ Michel Foucault, »O drugih prostorih«, v: Michel Foucault, *Življenje in prakse svobode*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2007.

² Michel de Certeau, *Iznajdba vsakdanjosti I: Umetnost delovanja*, Studia Humanitatis, Ljubljana 2007.

* Študentka podiplomskega študija »Interkulturni študij idej in kultur« na Univerzi v Novi Gorici

zuje na omenjeni Foucaultov spis o prostoru, pa je očitno, da po eni strani izhaja iz določenih izhodišč Foucaultovega prostorskega razumevanja pojma discipline, po drugi strani pa poskuša Foucaultu odgovoriti s proti-teorijo: antidisciplina proti disciplini, čas proti prostoru. V tem okviru lahko, kot bomo videli, razumemo Certeaujevo delo kot razvitje Foucaultovega pojma heterotopij: če Foucault še ne more jasno izreči, da heterotopija ne more več biti prostor (ampak da *topos* v pojmu heterotopije nastopa le še metaforično), pa Certeaujeva misel stori prav ta korak, da zajame idejo o nemožnosti *drugih prostorov*, pri čemer to nemožno nadomesti možnost imanentne drugosti prostora, in to *drugo prostora* je pri Certeauju čas. Od Foucaultovega topološkega pojmovanja heterotopij bomo tako preko Certeauja prišli do dinamičnega, netopološkega pojmovanja heterotopij.

Heterotopije kot *drugi prostori*

Foucault svoj čas prepoznava kot dobo prostora, nasproti pretekli dobi časa in zgodovine, ki je značilna predvsem za obdobje 19. stoletja. Kot pravi: »Zdajšnja doba bo nemara bolj doba prostora. Smo v dobi sočasa, v dobi jukstapozicije, v dobi bližine in daljave, vzporednosti, razpršenosti. Smo v trenutku, v katerem se svet potrjuje, mislim, manj kot neko veliko življenje, ki naj bi se razvijalo skozi čas, kakor pa kot neka mreža, ki povezuje točke in prepleta svoje niti.«³ Tukaj se nanaša predvsem na strukturalistično razumevanje prostora kot sistema elementov, vzpostavljenih v mrežo preko skupine relacij, drug v drugem impliciranih in povezanih v konfiguracijah. Prostor se tako razumeva preko pojma položaja: »Položaj je opredeljen z relacijami sosedstva med točkami ali elementi; formalno jih je mogoče opisati kot serije, drevesa, mreže. [...] Smo v dobi, ko se nam prostor daje v obliki relacij položajev.«⁴ V naslednjem koraku pa Foucault odpre enega ključnih vprašanj glede pojmovanja prostora: vprašanje prostora zunanosti. Sodobni prostor, gledano z vidika strukturalizma, namreč predstavlja homogeno celoto notranjosti, relacije položajev, ki se vzajemno implicirajo in določajo, vendar pa Foucaulta zanima nekaj drugega, zanima ga heterogenost prostora, prostor zunanosti. Kot pravi: »Prostor, v katerem živimo, s pomočjo katerega smo povlečeni ven iz nas samih, v katerem se pravzaprav odvija erozija našega življenja, našega časa in naše zgodovine, ta prostor, ki nas gloda in najeda, je sam na sebi tudi neki heterogen prostor. [...] [Ž]ivimo znotraj neke celote

³ Foucault, »O drugih prostorih«, str. 214.

⁴ *Ibid.*, str. 215.

relacij, ki opredeljujejo položaje, ki niso zvedljivi eni na druge in jih absolutno ni mogoče postavljati ene nad druge.«⁵ Foucault torej dopolnjuje strukturalistično razumevanje prostora, po katerem se položaji znotraj nekega homogenega prostora vzajemno implicirajo in zvajajo drug na drugega. V prostoru, ki deluje tako homogen, je na delu tudi nekaj heterogenega, nekaj, kar nas gloda in naveda, kar nas povleče ven iz nas samih, kot pravi.

Znotraj tega okvirja nato Foucault zastavi svoje zanimanje. Zanimajo ga *drugi prostori*: »med vsemi temi položaji, ki me zanimajo, so nekateri, ki imajo to ne-navadno lastnost, da so v odnosu z vsemi drugimi položaji, vendar na tak način, da suspendirajo, nevtralizirajo ali sprevračajo celoto odnosov, ki so prek njih načrtovani, zrcaljeni ali reflektirani. Ti prostori, ki so nekako v povezavi z vsemi drugimi, ki pa so vendarle v protislovju z vsemi drugimi položaji, so dveh velikih tipov.«⁶ Utopije in heterotopije. Kot temeljni značilnosti teh drugih prostorov lahko torej zaenkrat izpostavimo predvsem dve značilnosti. Prvič, to niso na takšen način drugi prostori, da bi se povsem izmikali relacijam, ki določajo položaje oziroma, da ne bi bili v relaciji z ostalimi položaji, ampak so notranji celoti relacij položajev. Vendar pa so hkrati, drugič, tem relacijam heterogeni na ta način, da jih nevtralizirajo in sprevračajo, so torej na nek način zunanji celoti relacij položajev. Ti dve značilnosti se tako izkažeta kot ena skupna, nekako protislovna značilnost: drugi prostori so notranji in hkrati zunanji nekemu prostoru kot celoti relacij. So nekakšna notranja zunanost, imanentna heterogenost.

Kot omenjeno, so ti drugi prostori dveh tipov. Prvi tip predstavljajo utopije, utopije kot položaji brez realnih krajev. Tukaj pa nas bo zanimal predvsem drugi tip, torej heterotopije. Heterotopije so »neke vrste dejansko realizirane utopije, v katerih so realni položaji, vsi drugi realni položaji, ki jih je mogoče najti znotraj kulture, hkrati reprezentirani, spodbijani in spreverjeni, neke vrste kraji, ki so zunaj vseh krajev, čeprav so kljub temu dejansko lokalizabilni.«⁷ Tukaj se spomnimo na problem, ki smo ga zastavili v uvodu, da se namreč Foucault nekako nahaja na prelomu, kjer ni povsem jasno, ali je heterotopije smiselno razumeti kot dejanske prostore (lokalizabilne), ali pa moramo heterotopijo razumeti metaforično kot nekaj, kar je *drugo prostora* in ne *drugi prostor*. Kot pravi, so hete-

⁵ *Ibid.*, str. 216.

⁶ *Ibid.*, str. 217.

⁷ *Ibid.*

rotopije položaji, ki so zunaj vseh krajev, a vseeno lokalizabilni. Kot bomo videli kasneje na primerih heterotopij, ki jih navaja, se ta problem ves čas odraža.

Foucault navede šest načel, kako opisovati heterotopije oziroma šest glavnih potez heterotopij. Prvo načelo je, kot pravi, »da verjetno ni ene same kulture na svetu, ki ne bi vzpostavljala heterotopij. To je stalnica vseh človeških skupnosti.«⁸ Heterotopije torej niso le nekaj, kar se pojavlja v vseh kulturah, temveč je potrebno izpostaviti tudi to, da so kulture tiste, ki te heterotopije vzpostavljajo. Kot Foucault pravi na nekem mestu, so heterotopije dejanski kraji, ki so načrtovani v sami instituciji družbe. V naslednjem koraku razvrsti heterotopije v dve veliki skupini: krizne heterotopije in heterotopije deviantnosti.

Kot primere kriznih heterotopij navede heterotopije v t.i. »primitivnih« družbah, kjer gre predvsem za obstoj »privilegiranih ali svetih ali prepovedanih krajev, ki so rezervirani za posameznike, ki se znajdejo v odnosu do družbe in v človeškem okolju v katerem živijo, v stanju krize. Adolescenti, ženske v času menstruacije, porodnice, starci itd.«⁹ Danes je mogoče najti samo še ostanke teh »primitivnih« oblik heterotopij. Foucault navaja primer vojaške službe, ki služi kot heterotopija zato, ker se na ta način prvi znaki spolne zrelosti fanta premestijo nekam drugam, izven prostora družine. Kot drug primer navaja institucijo poročnega potovanja, kjer gre za to, da se mora izguba nedolžnosti dekleta zgoditi »nikjer« in temu »nikjer« je ustrezal pač vlak, hotel, torej neka »heterotopija brez geografskih oznak«, kot pravi. Tukaj ponovno vidimo, kako se Foucault s svojim razumevanjem heterotopij giblje nekje med tem, da gre za lokalizirane kraje in tem, da so to vendarle neki ne-kraji, neka mesta, ki samo služijo za umestitev tistih stvari, ki v celoti relacij položajev, v prostoru kulture nimajo oziroma ne morejo imeti svojega mesta, položaja.

124

Še bolj očitno se to pokaže na primerih, ki jih navaja kot primere heterotopij deviantnosti, ki so bolj značilne za današnji čas. Heterotopije deviantnosti so »tiste, v katere se nameščajo posamezniki, katerih vedenje je deviantno v odnosu do povprečja ali zahtevane norme. To so domovi počitka, psihiatrične klinike; to so, se razume, tudi zapori...«.¹⁰ Tukaj se zdi, da Foucault heterotopije razume po-

⁸ *Ibid.*, str. 218.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, str. 219.

vsem jasno kot dejanske, materialno zamejene prostore, kot kraje, ki dobijo podobo konkretne institucije zapora, klinike, doma za starostnike. Zdi se, da lahko heterotopije v širšem kontekstu Foucaultove teorije nadzorovanja razumemo kot mesta, kjer je panoptikon najbolj doma, kot arhitekturne in geografske materializacije disciplinskih mehanizmov. In glede na to, da je Foucault v *Nadzorovanju in kaznovanju* razvil misel o tem, kako disciplinski mehanizmi težijo k zapuščanju svojih arhitekturnih, materialnih zidov, kako disciplina postaja vse bolj nelokalizabilna, se nam tukaj zastavlja vprašanje, zakaj ni v tej smeri vzporedno razvijal tudi pojma heteropij. Prav to je namreč smer, ki nas od pojma *drugi prostori* vodi k pojmu *drugo prostora*.

Vrnimo se na kratko še nazaj k ostalim načelom opisa heterotopij. Kot drugo načelo Foucault navaja spremenljivost funkcioniranja iste heterotopije v različnih družbah. Kot primer navaja heterotopijo pokopališča. »Tretje načelo. Heterotopija ima moč, da na enem samem realnem kraju postavi vstric več prostorov, več položajev, ki so sami na sebi nekompatibilni.«¹¹ Primeri: gledališče, kino, vrt, zoološki vrtovi. Četrto načelo je povezava heterotopije s heterohronijo, torej z nekakšnim presekom v času, kot je na primer heterotopija pokopališča povezana s smrtjo kot heterohronijo. Muzeji in biblioteke so takšne heterotopije, ki predstavljajo akumulacijo časa na nekem kraju, ki torej izvirajo iz nekakšnih heterohronij. Takšne hronične heterotopije so tudi praznovanja, sejmišča, počitniška naselja. Peto načelo: heterotopije niso povsem prepustne. Vstop je omejen; ali gre za način prisile kot v primeru zapora, ali za postopke očiščenja kot v primerih svetih prostorov.¹² Skratka, gibanje v in iz heterotopij ni stvar prostega prehoda. Na tem mestu Foucault navaja tudi zanimiv primer sodobne heterotopije ameriškega motela, »kjer je ilegalna seksualnost obenem absolutno zaščitena in absolutno skrita, odmaknjena, ne pa tudi kar puščena na prostem.«¹³ Tukaj se nam ponovno pokaže ta posebna lastnost heterotopije kot nečesa, kar znotraj prostora omogoča mesto drugega, tisto, kar znotraj prostora sicer ne more imeti svojega mesta in se mora zato dogajati na nekem kraju, ki pravzaprav deluje kot ne-kraj. Tisto, kar bi moralo pasti ven, ker te zunanosti v pravem pomenu besede ni, dobi svoje drugo mesto znotraj, na nekakšnem mestu notranje zunanosti.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, str. 221.

¹³ *Ibid.*, str. 222.

V okviru šestega načela Foucault končno odgovori na vprašanje funkcije heterotopij. Heterotopije niso samo nekakšne 'negativitete', prostori za izrinjanje in skrivanje tistega, kar ne sodi v notranjost prostora neke družbe, temveč tudi 'pozitivitete', prostori refleksije, prostori upanja, sanj, domišljije, možnega, novega. »Njihova vloga je, da ali ustvarijo neki prostor iluzije, ki razkriva vsak realni prostor, vse položaje, znotraj katerih je zgrajeno človeško življenje, kot še bolj iluzorne. [...] Ali pa, da nasprotno ustvarjajo neki drug prostor, drug realni prostor, ravno toliko popoln, ravno toliko natančen, ravno toliko dobro urejen, kolikor je naš brez reda, slabo urejen in zmeden.«¹⁴ Kot skrajni primer prve funkcije navaja javno hišo, kot skrajni primer druge pa kolonijo. Dve skrajni funkciji heterotopij nam jasno pokažeta, da heterotopije niso niti neki postranski elementi kultur niti zgolj drugačni opisi disciplinskih institucij, temveč da so tisto *drugo*, ki si ga prostor vsake kulture ustvarja zunaj ali znotraj sebe, z namenom, da izključi heterogenost in vzpostavi lastno homogenost. Glede na eno funkcijo lahko heterotopija deluje kot zrcalo, ki razkriva iluzornost reda, prav tistega reda, ki je heterotopije na podlagi izključevanja določenih elementov ustvaril, glede na drugo funkcijo pa lahko heterotopija predstavlja realen prostor, ki si ga določena kultura na podlagi svojih sanj in domišljije ustvari zunaj sebe, kot so bile npr. popolne jezuitske kolonije. Heterotopije se tako izkažejo po eni strani kot mesta zrcaljenja danega reda, po drugi strani pa kot prostori domišljije in sanj, kot kraji možnega in novega.

Heterotopija torej v nekaterih primerih še lahko predstavlja zunanost prostoru, kot v primeru kolonij od 17. stoletja dalje, kjer so se tvorili novi kraji, popolnoma drugačni od matičnih krajev, vendar pa v večini primerov heterotopij, ki jih Foucault navaja, heterotopija ne predstavlja dejanske zunanosti glede na prostor kulture, v kateri živimo, ampak je *drugo v prostoru*, a drugo, ki ima še vedno prostorski korelat; še vedno gre za drugo, ki ima svojo arhitekturno in geografsko materializacijo, lokalizabilno drugo. Pri čemer to drugo po eni strani reflektira naš prostor, reflektira relacije položajev, po drugi strani je vir možnega in novega. Čeprav kultura sama ustvarja heterotopije na principu izrinjanja tistega, čemur ne najde mesta v sistemu svojega reda relacij, s tem pravzaprav ne homogenizira svojega prostora, ne naredi ga enotnega in celega, temveč s tem eksplicira heterogenost svojega prostora. Tako se na videz homogen prostor neke družbe ali kulture sam odpre zrcalu resnice ter možnemu in novemu. Navidezna homogenost

¹⁴ *Ibid.*

prostora kot sistema relacij položajev se lahko vzpostavlja samo na ta način, da prikrije svojo heterogenost, kot se eksces skriva v motel, v nek ne-kraj, ki je pribežališče drugega. Te heterogenosti pa še najbolj zasijejo prav takrat, ko so zbrane v teh drugih prostorih, ki, kot smo zgoraj navajali, »suspendirajo, nevtralizirajo ali sprevačajo celoto odnosov, ki so prek njih načrtovani, zrcaljeni ali reflektirani.«

Prostor brez zunanosti

Videli smo, da Foucault govori o heterotopijah kot o konkretnih krajih, ki imajo svojo geografsko in/ali arhitekturno lokacijo, so pravi prostori v materialnem smislu, ograjeni z mejami kot so stene zaporov, ograje pokopališč, stene motelov, državne meje kolonij. Njegove primere heterotopij lahko okvirno razdelimo v dve skupini. Prvič, imamo tiste heterotopije, ki predstavljajo nek kraj zunaj prostora družbe oziroma kulture, ki neko heterotopijo vzpostavlja, kot je npr. kolonija, ki se nahaja daleč od matične države in je na ta način dejansko nek *drugi prostor*. Tukaj bi lahko dodali še nove primere npr. zaporov, ki so jih vzpostavljali na otokih (Alkatraz, Avstralija). V teh primerih lahko vidimo, da celota sveta nastopa kot razparcelirana celota s posameznimi geografskimi enotami, kjer lahko ena enota predstavlja prostor kulture, ki tvori heterotopijo, druga enota pa predstavlja prostor, kraj, kjer se heterotopija lokalizira. In drugič, imamo tiste heterotopije, ki nimajo svojega mesta zunaj nekega prostora, ki te heterotopije vzpostavlja, temveč dobijo svoje mesto znotraj tega istega prostora, so nekakšni prostori v prostoru, notranja heterogenost, kot to velja za primere zaporov, klinik, motelov. V tej drugi skupini heterotopij, ki so notranje določenemu geografskemu prostoru, lahko prepoznamo to že omenjeno Foucaultovo gibanje na prelomu med razumevanjem heterotopij v konkretnem geografskem smislu kot *druge prostore* in tem, da heterotopije prepoznamo kot *drugo prostora* brez svoje lokalizacije. Vendar pa tega roba Foucault ne prestopi, tudi to drugo skupino heterotopij še vedno razume konkretno topološko; gre za lokalizirano drugo.

Vendar pa Foucault v *Nadzorovanju in kaznovanju* tematizira to problematiko prostora v okviru svoje teorije discipline. Sprva govori o disciplinskih mehanizmih, ki delujejo na podlagi upravljanja prostora. To discipliniranje na podlagi razvrščanja v prostoru se odvija z uporabo različnih tehnik: z zaporo oziroma specifikacijo kraja; po načelu kvadriljiranja oziroma določanja mesta posamezniku; glede na pravilo funkcionalnih mest za posamezne elemente/posameznike; po pravilu med-

sebojne zamenljivosti elementov.¹⁵ Gre torej za disciplinske mehanizme, ki so bistveno vezani na določen zamejen prostor, kraj, ki ni zgolj funkcionalen in hierarhičen prostor, temveč tudi dejanski arhitekturni prostor. Kasneje pa Foucault ugotavlja, da je disciplina zmožna zapuščati svoje arhitekturno okolje. Kot pravi, »medtem ko se na eni strani disciplinski zavodi množijo, kažejo njihovi mehanizmi določeno težnjo, da se 'dezinstitucionalizirajo', da izstopijo iz zaprtih trdnjav, da krožijo v 'prostem' stanju.«¹⁶ In dalje: »Lahko govorimo o oblikovanju disciplinske družbe v gibanju, ki teče od zaprtih disciplin, od nekakšne družbene 'karantene' k neskončno posplošljivim mehanizmom 'panoptizma'«¹⁷. Foucault tukaj opravi prehod od arhitekturnega, prostorskega razumevanja panoptizma k panoptizmu, ki izgubi svojo prostorsko materializacijo, ki ni lokalizabilen, ki, kot pravi, kroži v prostem stanju. S tem pa opravi tudi prehod od prostorskega do neprostorskega oziroma razpršenega odnosa do drugosti. In na ta prehod lahko navežemo razumevanje heterotopij, ki nas od pojma *drugi prostori* vodi k pojmu *drugo prostora*.

Če namreč želimo misliti heterotopije danes, ko se nam prostor daje kot prostor brez zunanosti, potem smo k temu prehodu primorani. Zdaj se dejansko dogaja dokončna desakralizacija starih delitev prostorov, ki jo je pogršel tudi Foucault: »In morda naše življenje še vedno obvladuje določeno število nasprotij [...] nasprotja, ki jih sprejemamo kot povsem dana: na primer med zasebnim in javnim prostorom, med družinskim in družbenim prostorom, med kulturnim in korisnim prostorom, med prostorom razvedrila in prostorom dela; vsa še vedno oživilja tiha sakralizacija.«¹⁸ In če je Foucault leta 1967 prepričan, da se praktična desakralizacija teh nasprotij še ne dogaja, lahko danes zagotovo trdimo, da se je desakralizacija prav na praktični ravni že zgodila.

O koncu geografskega ločevanja prostorov nam vsekakor priča tudi pojav kulturne, politične in ekonomske globalizacije. Hardt in Negri¹⁹ govorita o *deteritorializaciji* sveta. Številne študije o sodobnih načinih dela nam pričajo o razkranjanju delitev na službeni in zasebni prostor, o razkranjanju delitev na prostor produkcije in prostor reprodukcije.²⁰ Produkcija se ne dogaja v tovarni ali pisarni med štirimi

¹⁵ Foucault, *Nadzorovanje in kaznovanje*, Krtina, Ljubljana 2004, str. 158–162.

¹⁶ *Ibid.*, str. 231.

¹⁷ *Ibid.*, str. 236.

¹⁸ Foucault, »O drugih prostorih«, str. 216.

¹⁹ Antonio Negri in Michael Hardt, *Imperij*, Študentska založba, Ljubljana 2003.

²⁰ Poleg Hardta in Negrija glej predvsem še Paolo Virno, *Slovnica množstva*, Hannah Arendt, *Vita*

stenami, temveč v razpršenem prostoru produkcije, ki ga lahko imenujemo kar življenje; gre za bioekonomijo. Enormni razvoj telekomunikacij odpira vse še tako materialno zamejene prostore v nek vseobsegajoč prostor virtualnega. Če danes posadiš norca na Foucaultovo »ladjo norcev«²¹, ti bo z ladje nemudoma poslal sms sporočilo. Stara prostorskost v trenutku izgine; norec je tu, tudi ko je tam. Prav tako lahko opazimo, kako se zasebnost daje na oči javnosti, in ne samo skozi vedno večjo količino steklenih površin, temveč tudi preko svetovnega spleta, kjer se zasebnost daje na vpogled temu največjemu očesu, kar jih je kardakoli obstajalo. Posamezni prostori se razblinjajo, meje držav postajajo vse manj dejanske meje, meje tovarn in pisarn so le blede sence tega, kar danes predstavljajo mrežna podjetja, prostori zasebnega in službenega, zasebnega in javnega se vse bolj prelivajo.

To sodobno izginevanje pomena geografskega prostora predstavlja resen izziv Foucaultovemu konceptu heterotopij. Videli smo namreč, da njegov koncept heterotopij v veliki meri temelji na obstoju geografskih in/ali arhitekturnih prostorov, ki so materialno zamejeni z ograjami, državnimi mejami, z zidovi. Kako torej misliti heterotopije danes, ko te materialne meje, čeprav še vedno obstajajo, bistveno izgubljajo svoj pomen; kako misliti heterotopije, ko se nam prostor daje kot prostor brez zunanosti. Na tej točki moramo storiti ta korak od razumevanja heterotopij kot konkretnih *drugih prostorov* do razumevanja heterotopij v metaforičnem smislu, torej kot *drugo prostora*, ki pa samo ni lokalizabilno. Na ta način heterotopije ohranijo svojo lastnost, da jih vzpostavlja prostor naše kulture s tem, ko se homogenizira, ko izrinja tisto, čemur ne najde položaja v svojem redu relacij položajev, in ohranijo svoji glavni funkciji, da po eni strani služijo kot zrcalo, ki razblinja iluzije našega reda, po drugi strani pa služijo kot mesto možnega in novega. Vendar pa heterotopij v tem sodobnem razumevanju prostora ne moremo več pojmovati kot materializiranih na nekem kraju oziroma lokaliziranih, temveč jih moramo prepoznati v neki drugi pojavni obliki.

Taktike heterogenosti: dinamični pojem heterotopij

Kako torej misliti heterotopije danes? Kako se pojavlja to *drugo prostora*? Naslo-nimo se lahko na analize vsakdanjih praks iz uvodoma omenjenega dela *Iz-*

activa, Boltanski in Chiapellova, *The New Spirit of Capitalism* in drugi.

²¹ Michel Foucault, *Zgodovina norosti v času klasicizma*, Založba / *cf., Ljubljana 1998.

najdba vsakdanjosti I: Umetnost delovanja Michela de Certeauja, pri čemer moramo najprej opredeliti razmerje med Foucaultom in Certeaujem. Kot smo omenili že v uvodu, se Certeau na Foucaultov spis o drugih prostorih neposredno ne navezuje.²² Vendar pa lahko kot neko splošno, neposredno vez med njima navedemo najprej dejstvo, da je bil Certeau poznavalec Foucaultove filozofije, predvsem njegove teorije disciplinskih mehanizmov in se nanjo tudi eksplicitno navezuje. Prav zato lahko vzpostavimo, sicer posredno, tudi vez med Certeaujem in Foucaultovim konceptom heterotopij. Kot smo videli zgoraj, je koncept heterotopij možno povezati s teorijo discipline. Foucault kot heterotopije prepoznava iste institucije, ki jih sicer pri njem poznamo kot tipične disciplinske institucije kot so klinika, zapor, psihiatrična ustanova, dom za starostnike. Koncept heterotopij lahko v tem smislu nadgrajuje teorijo nadzorovanja, saj se izkaže, da mehanizmi nadzorovanja pravzaprav nikoli niso povsem uspešni. Ko namreč nek družbeni red, z namenom, da bi homogeniziral svoj prostor, določene deviantnosti izrinja v *druge prostore*, jih s tem hkrati vzpostavlja tudi kot prostore z določenimi funkcijami. Kot smo videli, pa se funkcije heterotopij gibljejo med dvema skrajnima funkcijama: po eni strani reflektirajo samo nepopolnost reda oziroma prostora, ki izključuje, po drugi strani pa lahko predstavljajo vire možnega in novega. V tem oziru lahko rečemo, da postopki discipliniranja sami hkrati tvorijo tudi pogoje antidiscipline. Deviantnosti, sanje, domišljija, posebnosti in nenavadnosti, ki se izrinjajo, ker v tem redu ne morejo dobiti svojega položaja, prav s tem, ko so izrinjene, dobijo svoj položaj kot proti-položaj. V tej točki lahko Certeauja navežemo na Foucaulta. Kot pravi Certeau: »Če drži, da se mreža 'nadzora' širi povsod in postaja vse natančneje določena, je še toliko bolj nujno, da razkrijemo, kako se celotna družba temu izmika; kateri ljudski postopki (ki so prav tako 'drobnceni' in vsakdanji) izigravajo mehanizme discipline in se jim podrejajo le zato, da jih sprevrnejo. [...] Ti 'načini dela' sestavljajo na tisoče praks, s katerimi si uporabniki znova prisvojijo prostor, ki so ga organizirale tehnike družbeno-kulturne proizvodnje. [...] da bi obelodanili tajne oblike, ki si jih nadeva razpršena, taktična, brkljanju podobna ustvarjalnost skupin ali posameznikov, ki so že ujeti v mrežah 'nadzora'. Ti postopki in zvijače potrošnikov sestavljajo navsezadnje mrežo antidiscipline, ki je predmet te knjige.«²³ Certeaujeve analize se torej tukaj poslužujemo iz dveh razlogov. Prvič, ker jo oblikuje prav z namenom

²² Certeaujeva *Iznajdba vsakdanjosti* je prvič izšla leta 1980, medtem ko je Foucault objavil svojega predavanja »O drugih prostorih« odobril šele leta 1984.

²³ Certeau, str. 43.

iskanja možnosti te antidiscipline, ker se v tej točki navezuje na Foucaulta. In drugič, ker te možnosti išče v okoliščinah, ko se nam prostor daje kot prostor brez zunanosti in tako odgovarja na vprašanje, kako misliti heterotopije danes. Kako in kam nek družbeni red izrinja tisto, čemur ne najde položaja znotraj svojega prostora, ko ta prostor v geografskem smislu že postaja homogen, ko državne meje, stene klinik, ograje pokopališč niso več relevantne, ko ne razločujejo več različnih prostorov, ko meje postanejo zgolj še materialne meje brez družbene relevantnosti. To, kar prostor nekega reda izključuje, še vedno tvori heterotopijo, saj gre za izključitev iz prostora danega reda, vendar pa to izključeno ne more več biti topološko materializirano, saj ni več drugih 'prostih' krajev, ni zunanosti prostora.

Zato smo rekli, da danes heterotopije ne moremo več razumeti kot *drugi prostor*, temveč kot *drugo prostora*. K takšnemu razumevanju nas vodijo tudi analize Michela de Certeauja. Certeau ne govori neposredno o drugem prostora, temveč govori o določenih pojavih, ki jih lahko prepoznamo, če tako rečemo, kot *simptome* tega, kar imenujemo *drugo prostora*. Certeau govori o *taktikah*. Taktike je treba razumeti znotraj dvojice strategije-taktike. »Strategija imenujem preračunavanje odnosov moči, ki je možno od trenutka, ko lahko izoliramo subjekt volje in moči od nekega 'okolja'. Strategija predpostavlja kraj, ki ga je mogoče omejiti kot *lastnega* in lahko potemtakem služi kot osnova za vodenje njenih odnosov z jasno ločeno zunanostjo.«²⁴ Strategije so torej načini delovanja vladajočega reda, so predpisani scenariji in, kar je najpomembnejše, vselej delujejo iz nekega *lasnega kraja*, od koder vodijo razmerje s svojo zunanostjo. Taktike pa Certeau nasprotno razume kot »račun, ki ne more računati na nekaj lastnega, niti na mejo, ki loči drugega kot neko vidno celoto. Edini kraj taktike je kraj drugega²⁵. 'Lastno' je zmaga kraja nad časom. Taktika pa je nasprotno, zaradi svojega nekraja odvisna od časa, pripravljena mora biti, da 'v letu zagrabi' prave priložnosti. Ne obdrži tega, kar dobi. Stalno se mora igrati z dogodki, da iz njih naredi 'priložnosti'. Šibki mora sile, ki so mu tuje, stalno obračati sebi v prid.«²⁶ Za tak-

²⁴ *Ibid.*, str. 49.

²⁵ Ko govori Certeau o *kraju drugega*, moramo biti pozorni na to, da se pojem *drugega* tukaj zaradi indeksikalne narave tega pojma nanaša drugače, kot če govorimo o *drugem prostora*. Pri Certeauju gre za govor z vidika taktike in zato prostor reda neke kulture nastopa kot kraj drugega za taktike, ko pa uporabljamo pojem *drugo prostora*, govorimo z vidika reda naše kulture, kateremu je nekaj *drugo*.

²⁶ *Ibid.*, str. 50.

tike je ključno to, da so del reda nekega prostora, a vendar so mu hkrati zunanje oziroma heterogene. Ker taktika nima svojega kraja, iz katerega bi delovala, se lahko zanaša le na čas, na to, da zagradi možnosti, ki jih ponuja trenutek, je nomad, ki se pase na tuji zemlji in si tako prisvaja prostor. Taktike po Certeauju izhajajo že od pradavnih zvijač in simulacij rastlin in rib, danes pa jih lahko pri človeku prepoznamo predvsem v *vsakdanjih načinih delovanja*, v praksah hoje, prebivanja, kuhanja, branja, pogovarjanja ipd.²⁷

Po Certeauju pomembnost taktik spregledujemo predvsem zato, ker napak razumemo dvojico pojmov proizvodnja-potrošnja²⁸, pri čemer potrošnje razumemo predvsem kot pasivno asimilacijo, prilagoditev potrošnika objektu potrošnje, pozabljamo pa na dejstvo, da je vsaka uporaba hkrati tudi že nova, sekundarna, tiha proizvodnja. Način, kako nek kulturni proizvod trošimo, uporabljamo, je že ustvarjalna dejavnost, nova proizvodnja. Potrošnik kulture je torej v pasivni poziciji le toliko, da se vedno giblje na tujem terenu, proizvodi, ki jih uporablja, so mu vsiljeni od reda prostora neke kulture, a vendar ni le pasiven, saj se pri načinih uporabe teh proizvodov obnaša na način taktičnosti. Tukaj gre za proizvodnjo na način *práxis*, torej za proizvodnjo brez zunanjega proizvoda, za proizvodnjo, kjer je že sam akt proizvajanja edini proizvod. Zanimivo je, da Certeau kot enega posebnih primerov taktik navaja prav hojo po prostoru. Tukaj se nam dobesedni in metaforični pomen prostora prekrivata. Prostor, npr. prostor nekega mesta ali megapolisa, je statičen red ulic in trgov in različnih kulturnih proizvodov, kljub temu pa hodec po mestu, čeprav ujet znotraj nekega reda, hodi na način tihe proizvodnje, ustvarja s svojim načinom hoje, ko dela prečne povezave, ko se ustavlja in nadaljuje hojo, ko se obrača itd.²⁹

132

Skratka, obstoj taktik priča o tem, da znotraj na videz homogenega prostora nekega reda obstaja neka heterogenost, ki nima lastnega prostora, ampak tava po tujem terenu, prav po tistem terenu, ki za to heterogenost znotraj svojega reda ne najde položaja. Ta heterogenost prostora, to drugo prostora, se izraža v obliki taktik, ki so značilne za banalne, vsakodnevne dejavnosti kot so hoja, kuhanje, branje, prebivanje v stanovanju, klepetanje ipd. Taktike so načini, kot pravi Certeau, kako si prostor reda neke kulture napraviti »primeren za bivanje«.

²⁷ Foucault uporablja pojem *taktike* za opis najvišjih oblik disciplinskih praks, torej v skoraj nasprotnem pomenu od Certeauja. Glej *Nadzorovanje in kaznovanje*, str. 186.

²⁸ Certeau, predvsem str. 41–42, 52–54, 96–102.

²⁹ *Ibid.*, str. 182–195.

Zastavili smo vprašanje, kako misliti heterotopije danes, ko razlike med geografskimi prostori izgubljajo relevantnost, ko je težko govoriti o razliki med *tem* in *drugim prostorom*; ali to pomeni konec heterotopij. Ali to pomeni, da se je prostor dejansko homogeniziral, ne samo v geografskem smislu, temveč tudi homogeniziral kot red, ki izniči heterogenosti? Certeaujeva analiza nam kaže, da lahko heterogenosti, ki so notranje samemu prostoru nekega reda, iščemo drugje, ne v topoloških materializacijah kot so klinike, zapori, moteli, svetišča, ampak v razpršenih *delovanjih* vsakdanjih praks. Lahko bi rekli, da današnji prostor reda teh heterogenosti, ki jim ne najde položajev znotraj lastnega prostora, ne izključuje več na način *preselitve* na drugi kraj, temveč na način *banalizacije*, na način tolikšne degradacije na lestvici *pomembnosti*, da se heterogenost že skoraj izniči, je le še malo več kot nič, nekaj, kar ostaja del vsakdanjosti, tako banalen, da ga skoraj ne opazimo. Morda lahko danes heterogenosti na videz homogenizirane prostora najdemo v tistem, kar nam je najbolj pred očmi; morda je *drugo prostora* naša povsem banalna vsakdanjost. *Načini* hoje, branja, načini gledanja televizije, načini kuhanja, klepetanja, opravljanja opravkov. Da bi celovito izvedli to premestitev heterotopij v netopološke oblike, moramo torej pokazati predvsem dvoje. Prvič, da prostor, ki se homogenizira, izrinja tisto, čemur ne najde položaja, v stanje banalnosti, nerelevantnosti, vsakdanjosti, ki nima nekih lastnih krajev. In drugič, da te heterogenosti ohranjajo temeljne funkcije heterotopij, da po eni strani reflektirajo dani red in po drugi strani predstavljajo mesto možnega in novega; in tako predstavljajo možnost resnice in možnost etike.

Certeau nadalje uvede še neko za nas pomembno razliko, razliko med *prostorom* in *krajem*. »Kraj je red (kakršen koli že je), v skladu s katerim so elementi razporejeni v odnosih sobivanja. S tem je torej izključena možnost, da bi dve stvari bili na istem mestu. Tu vlada zakon 'lastnega': obravnavani elementi so drugi *poleg* drugih, vsak je umeščen na neko 'lastno' in ločeno mesto, ki ga opredeljuje. Kraj je torej trenutna razporeditev položajev. [...] *Prostor* nastane, takoj ko upoštevamo vektorje smeri, hitrosti in časovno spremenljivko. Prostor je križišče gibljivih elementov. [...] Prostor je učinek, ki ga proizvedejo operacije, ki ga usmerjajo, umeščajo v okoliščine, v čas [...] prostor je v odnosu do kraja to, kar postane beseda, ko je izgovorjena. [...] [*P*]rostor je *practiciran kraj*.«³⁰ Prostor kot določeni red, kot relacije položajev, je tako tukaj opredeljen kot *kraj*, medtem ko pa je *prostor*, če naj bo vreden svojega imena, opredeljen kot kraj v času, kot *practicirani*

³⁰ *Ibid.*, str. 213–214.

kraj. Vsakdanje prakse, ki so odvisne od ugodnih trenutkov, od »razgibanega časa«, kot pravi Certeau, so tisto, kar kraju daje digniteto prostora. Kraj nekega reda, če želi vzpostaviti videz homogenosti, če se torej želi vzpostaviti kot red, mora izključiti heterogenosti, vendar pa šele vzvraten vdor teh heterogenosti, ki na način nekakšne 'mravljince dejavnosti' pridejo kot nomadi na pašo v ta homogen kraj, spremenijo ta kraj v prostor, v živeti prostor.

Glavni zaveznik heterogenosti je tukaj *čas*. Po eni strani vidimo, da heterogenosti, ki jih izključi prostor reda, ker nimajo svojega lastnega kraja, prosto lebdi v času, po drugi strani pa je *pravi trenutek* osnovni pogoj za taktike, razgibani čas je dom vsakodnevnih praks. »Priložnost se 'zagrabi', ne ustvari,« pravi Certeau.³¹ Na ta način so razpršene vsakodnevne prakse, banalni opravki *drugo prostora*. Te prakse so prostoru reda notranje in podvržene, saj nimajo svojega lastnega kraja, temveč temeljijo na uporabi produktov kulture tega reda, toda hkrati so te prakse prostoru reda tudi zunanje, saj jih prostor sam izključuje, ko se vzpostavlja kot homogen prostor. Prostor reda izključi kot heterogeno tisto, s čemer ne more upravljati; in takšne so taktike vsakdanjih praks, ki so nakalkulabilne, saj se oblikujejo sproti, iz trenutka v trenutek, ko lovijo ravnotežje v gibanju skozi prostor danega reda. Te vsakdanje prakse odlikavajo iluzornost homogenosti reda prostora, po drugi strani pa sam ta prostor s taktikami, ki ves čas računajo na možno in novo, tudi spreminjajo. V tolikšni meri nam v tej fazi uspe nakazati, kako lahko taktike vsakdanjega življenja prepoznamo kot *simptome* izrinjenih heterogenosti; *heterotopije* se nam tako pokažejo kot *drugo prostora*, kot dinamični pojem heterotopij, kjer heterotopija ni materializirana v nekem drugem kraju, temveč se vedno znova vzpostavi na temelju heterogenosti, ki prosto lebdi v času. Heterotopija nastane, ko izrinjena heterogenost taktično ujame pravi trenutek in se postavi redu naproti.

Problem topoloških predstav

To razmišljanje smo pričeli z ugotovitvijo, da je Foucaultov koncept heterotopije, ki ga razvije v kratkem spisu »O drugih prostorih«, izjemno plodno izhodišče za sodobna razmišljanja o prostoru, predvsem o prostoru kot redu, ki se v svojem poskusu homogeniziranja vselej poslužuje izključevanja heterogenosti. Te heterogenosti so pri Foucaultu našle svoje mesto v *drugih prostorih*, ki so materiali-

³¹ *Ibid.*, str. 170.

zirani na nekem kraju, zamejenem z mejami kot so državne meje, zidovi, ograje. Zato smo se vprašali, na kakšen način razumeti heterotopije danes, ko postajajo te geografske, materialne meje vse manj pomembne, ko se prostor reda v geografskem in arhitekturnem smislu dejansko homogenizira. Na podlagi analiz vsakdanjega življenja Michela de Certeauja smo nato napravili poskus, kako misliti heterotopije, ki nimajo svoje prostorske materializacije, lokalizacije, ki niso *drugi prostori*, ampak *drugo prostora*, kako jih misliti kot tisto, kar je razdrobljeno in razpršeno v času in se na temelju taktik vsakdanjega življenja vedno znova postavlja naproti na videz homogenemu prostoru reda, pa čeprav gre za nekaj, kar je temu prostoru/redu notranje. Heterotopije na ta način mislimo kot imanentno drugost prostora. Kot nekaj, kar prostor reda izloči, ker temu ne najde mesta v svojem redu, a ne izloči v svojo zunanost, saj gre za prostor brez zunanosti; tako to heterogeno kljub izločitvi ostaja v prostoru kot nekakšna notranja zunanost brez topološke materializacije, ki po eni strani zrcali iluzornost prostora reda in po drugi strani odpira mesto domišljiji.

Plodnost te linije razmišljanja od Foucaultovega prostorskega pojma heterotopij preko Certeaujevega pojma taktik do novega, dinamičnega koncepta heterotopij, ki se vedno znova vzpostavljajo na temelju imanentne heterogenosti, ki prosto lebdi v času in čaka na ugodne trenutke, da se postavi redu naproti, plodnost te linije je v prekinjanju tradicionalnega diskurza topoloških predstav. Obravnavanje prostorov kot mnogih in ločenih med seboj, prostorov kot nekih notranjosti v razmerju do svoje zunanosti, se je namreč v zgodovini misli pogosto pojavljalo prav pri vprašanih svobode, etike, avtonomije. Politična in etična misel je bila ujeta v topološke predstave. V stari Grčiji so na podlagi razlike med *oikosom* in *agoro* dom oziroma gospodinjstvo pojmovali kot prostor nujnosti, trg pa kot prostor svobode. Sodobni liberalizem, nasprotno, pojmuje dom kot zasebno področje svobode, nasproti institucijam (šola, pisarna, tovarna) kot mestom nujnosti in prisile. Kapitalistično gospodarstvo se je oblikovalo kot nov prostor, osvobojen od političnega, ter kot prostor, ki zavzema vedno nova polja, nove prostore. Po odkritju novih kontinentov, so nove svetove, zamejene z oceani, razumeli kot prostore možnega in novega. Govor o svobodi, o možnem in novem, o avtonomiji, o družbenem izključevanju je pretežno temeljil na topoloških predstavah, na predstavah o tem, kako obstajajo določeni prostori, sfere, področja, mesta, ki jim lahko pripadajo ti atributi svobode ali prisile, možnosti ustvarjanja novega ali inercije, avtonomije ali sledništva, vključitve ali izključitve. Danes, ko se nam prostor daje kot prostor brez zunanosti, nas ta ujetost v prostorske predstave omejuje pri raz-

mišljanju o vprašanih politike, etike, ekonomije. Iskati svobodo v intimnosti lastnega doma, iskati nove možnosti izven državnih meja, iskati lepšo prihodnost v komuni, iskati neko »celico svobode«, iskati diskriminacijo v azilu, in nazadnje, iskati heterogeno v drugih prostorih; vsa ta iskanja so omejena z vztrajanjem pri starem diskurzu, ki predvsem vprašanja etike in politike navezuje na topološke predstave.

Foucault s svojim konceptom heterotopije vendarle napravi korak v smeri zapuščanja tega diskurza. S svojim eksplicitnim opisovanjem prostora kot prostora neke notranjosti v razmerju do svoje zunanosti sprva sicer deluje kot glasnik tradicionalnega diskurza, vendar pa po drugi strani heterotopije opiše na tak način, da njihova prostorska umeščenost zanje ni več nujni pogoj. Ko se prostor daje kot relacije položajev, drugo ne sodi v nek zunanji prostor, temveč je tisto, kar imanentno prekinja te relacije, kar jih, kot pravi Foucault, nevtralizira. Odpre se možnost razmišljanja o heterotopijah, ki niso geografski ali arhitekturni kraji, ki niso materialno zamejeni prostori, ki niso *drugi prostori*, temveč *drugo prostora*. Heterogenost, ki je živa, dinamična, prakticirana, ne pa zamejena v nek drug kraj; je imanentna drugost prostora brez lokalizacije. Heterotopija tako ostaja *topos* le v metaforičnem smislu. Zaključimo s Foucaultovo navedbo primera ladje kot heterotopije *par excellence*: »Javne hiše in kolonije sta dva skrajna tipa heterotopij, in če navsezadnje pomislimo, da je ladja plavajoči kos prostora, kraj brez kraja, ki živi zase, ki je zaprt vase in ki je istočasno izročen neskončnosti morja in ki iz pristana v pristan, od plovbe do plovbe, od javne hiše do javne hiše pelje prav v kolonije iskat to, kar le-te skrivajo v svojih vrtovih najdragocenejšega, boste razumeli, zakaj je bila ladja za našo civilizacijo od 16. stoletja pa do danes [...] največja zaloga imaginacije. Ladja je heterotopija *par excellence*. V civilizacijah brez ladij sanje usahnejo, vohunjenje nadomesti avanturo in policija gusarje.«³² In če privedemo to misel do konca: kako misliti ladjo danes, kako netopološko misliti ladjo, ki je sama nek ne-kraj, in ki nima kam odpluti in odkoder pripluti nazaj?

³² Foucault, »O drugih prostorih«, str. 223.

Vasja Badalič*

Na periferiji: nekaj predlogov k razumevanju politične vloge intelektualcev

*Izpodbijati avtoriteto – vsakršno avtoriteto – še posebej takrat, ko nas vlade in politiki vodijo v vojno; ko se odločijo, da bodo oni ubijali in drugi umirali.*¹

Ricardo Reis – glavni junak Saramagovega romana *Leto, v katerem je umrl Ricardo Reis*² – se tako rekoč na predvečer druge svetovne vojne, leta 1936, iz Brazilije vrne na Portugalsko, v Lizbono, svoje rojstno mesto. V dneh po izkrcanju večino časa preživlja bodisi na samotnih sprehodih po mestu bodisi v hotelu Bragança, kjer se kratkočasi v pogovorih z ostalimi gosti in s prebiranjem dnevnega časopisa. Novice, ki zapolnjujejo časopisne strani, so večinoma dobre, optimistične. Na primer, na evropski celini se ravno v tistem času nahaja država, ki si trmasto prizadeva za mir: »hvala bogu, da so na kontinentu še vedno glasovi, močni glasovi, ki so pripravljeni govoriti v imenu miru in harmonije, nanašamo se na Hitlerja, na slovesen razglas, ki ga je podal pred rjavosrajčniki, vse, kar Nemčija hoče, je delovati v okolju miru.«³ Po pisanju časopisov je nemški vrhovni poglavar – tako kot njegova kolega v Italiji in na Portugalskem – stopil v pravi, pristen stik z bogom, kar ga postavlja daleč nad politično konkurenco. Hitler je božje darilo za Nemčijo, božji posrednik, ki ljudstvu podaja sporočila iz božjega kraljestva. »In von Schirach [takrat vodja nacionalsocialističnega mladinskega gibanja] gre še dlje, izjavi, če bo nemška mladina obljubila svojo ljubezen Hitlerju, ki je njen bog, če si bo nemška mladina prizadevala, da mu bo lojalno služila, bo to imelo enak pomen kot ubogati zapovedi prejete od Večnega Očeta.«⁴ Vesti o domačem, portugalskem voditelju so prav tako pozitivne. Gospod António de Oliveira Salazar – diktator, ki je Portugalski vladal od leta 1932 do 1968 – se je namreč po mnenju tiska vrnil v javno življenje zato, da »povleče njegovo in našo deželo iz prepada, da povrne njeno bogastvo, da priskrbi novo

137

¹ Robert Fisk, *The Great War for Civilization: The Conquest of the Middle East*, Harper Perennial, London 2005, str. xxii.

² José Saramago, *The Year of Death of Ricardo Reis*, Harcourt Brace & Company, New York 1991.

³ *Ibid.*, str. 121.

⁴ *Ibid.*, str. 240.

politično doktrino, da vlije vero, entuziazem in zaupanje v prihodnost.«⁵ Ob prebiranju časopisnih novic ima Ricardo Reis tudi priložnost spoznati, katera je tista ključna lastnost, ki definira položaj majhne države. Položaj manjših držav, še posebej sredi vrtinca vojnega hujskaštva in nasilja, je odvisen od njihovega odnosa z velesilami. »Portugalska je sedaj spoštovana po vsem svetu in moramo biti ponosni, da smo Portugalci [...] Lahko smo ponosni na to svetovno spoštovanje, [...] pa čeprav izhaja zgolj iz našega položaja najbolj zvestega zaveznika, ni važno čigavega, tisto, kar šteje je lojalnost, brez nje, kako bi živeli.«⁶ Tudi iz Italije, katere nepremagljivi bojevniki so pravkar zmagali »proti tistemu sovražniku zahodne civilizacije, Etiopiji,«⁷ prihajajo vesele novice. Ob Mussolinijevi razglasitvi, da se je vojna v Etiopiji končala z zmago, so »kmetje zapustili svoja polja, delavci so odšli iz tovarn ter s patriotsko gorečnostjo zaplesali in zapeli na ulicah.«⁸

Predstavljene naključno izbrane tematike – tj. deklarirana zavezanost miru ob izvajanju vojnih manevrov; politična zloraba verskih vsebin z namenom, da se legitimirajo vojaško delovanje; slepa, brezpogojna lojalnost malega naroda do militaristične velesile; argumentacija, ki vojno upravičuje na podlagi obrambe zahodne civilizacije – Saramagu služijo pri ponazoritvi takratne politične klime, opirajo pa se na novinarske zapise, ki so bili takratnim političnim elitam naklonjeni. Mučen, a hkrati razsvetljuje učinek, ki vznikne ob tovrstni ponazoritvi, je seveda v tem, da bralcu – tj. bralcu, ki zaradi svojega zgodovinskega pogleda ve, kam so dogodki iz tistih let pripeljali – prikaže, kako je konfiguracija vednosti, ki je širila nacistične in fašistične ideje, v veliki meri bila sprejemljiv, pozitivno obravnavan element takratne družbene ureditve. Bralcu postane neprijetno, saj opazi lahkotnost, s katero so v dobrohotno preobleko odeti militaristični režimi utrjevali svojo moč; lahkotnost, s katero se je korak za korakom osvajalo posamezne družbene skupine; lahkotnost, ki je v zadnji instanci pripeljala do totalne katastrofe.

138

Na nekem mestu, bolj proti koncu romana, se Saramago ozre tudi po intelektualnemu imenu, ki je podpiralo španske pronacistične politične elite. Španski filozof, literat in pesnik Miguel de Unamuno je poklonil 5000 pezet Francovi vojski, pozval Manuela Azaño, takratnega španskega predsednika, k samomoru,

⁵ *Ibid.*, str. 256.

⁶ *Ibid.*, str. 251.

⁷ *Ibid.*, str. 345.

⁸ *Ibid.*, str. 257.

ter vse skupaj zavil v udarno sporočilo: »Dovolite nam, da rešimo zahodno civilizacijo, tu sem vam na voljo, sinovi Španije.«⁹ A čeprav je de Unamuno, takrat rektor Univerze v Salamanci, nikakor ne naiven štirinajst- ali petnajstletnik, ampak zrel možakar, ki je že prestopil sedemdeseto leto življenja, zagotovil svojo podporo Francovim nacionalistom, to kljub vsemu – kot ugotavlja Saramago – ni bilo dejanje, ki se je ohranilo v zavesti ljudi. Ker so besede in dejanja, s katerimi je de Unamuno stopil na stran nacionalistov, zboleli kot neprijetna rana, ki jo skušamo skriti, so se za potrebe zgodovine ljudje kasneje raje spominjali nekih drugih besed, tistih, s katerimi se je de Unamuno zoperstavil Francovemu režimu. Čeprav je v začetni fazi izkazal naklonjenost do nacionalističnih načrtov, je namreč de Unamuno kasneje, tik pred smrtjo, spremenil svojo pozicijo. Potem, ko je postal priča represiji v Salamanci ter pričel prejemati pisma od poznanih in nepoznanih žena, ki so ga naprošale za posredovanje v primerih svojih ujetih in mučenih mož, je skesani filozof vendarle stopil na drugo stran. Ob eni znameniti priložnosti, ob pričetku akademskega leta 1936/37, se je v besednem dvoboju zoperstavil generalu José Millán-Astrayu, predstavniku Francovega režima, z naslednjimi besedami: »Zmagati ni isto kot prepričati. In predvsem je potrebno prepričati, a sovraštvo, ki ne pušča prostora sočutju, ne more prepričati.«¹⁰ Priznavajoč vpliv, ki ga je intelektualčevo mnenje imelo, Saramago zapiše, da so ravno zaradi teh njegovih zadnjih besed nekateri ponovno razmislili o poziciji, ki jo je potrebno privzeti do Francovih nacionalistov.

V zadnjih osmih letih, v letih, ko se je kolonialni prezir do človeškega življenja, ki se nahaja na robovih evro-ameriškega imperija, občutno intenziviral, so se ponovno aktivirali argumentacijski vzorci, ki jih omenja Saramago. Deklarirana zavezanost miru ob izvajanju vojaških operacij, ovijanje političnih sporočil v verško obarvane teme, brezhrbtenično klanjanje malih narodov pred trenutnimi militarističnimi velesilami in vsesplošno pozivanje k obrambi zahodne civilizacije, so elementi, ki so se – seveda primerno prikrojeni za nove čase – preko medijskih kanalov ponovno zakoreninili na našem političnem prizorišču. Zaradi tega je – z namenom, da se nam ne bo potrebno kasneje kesati tako, kot se je Unamuno – toliko pomembneje razmisliti o položaju, ki ga mora intelektuallec zasesti v takem položaju. Cilj tega teksta je zato ponuditi – na splošno rečeno – vsaj nekaj

⁹ *Ibid.*, str. 326.

¹⁰ Citat navajam iz spletne strani: http://es.wikipedia.org/wiki/Miguel_de_Unamuno [25. 6. 2009].

spodbud k temu, kako bi lahko vlogo intelektualca formulirali znotraj konteksta sodobnih družbenih problemov, s posebnim pogledom na trenutno specifično situacijo imperialne dominacije.¹¹ Do zastavljenega cilja se bom poskusil dokopati po dveh paralelnih, medsebojno povezanih poteh: skozi prikaz posameznih primerov evro-ameriškega imperialnega projekta v Afganistanu bom poskusil čimbolj nazorno artikulirati tiste štiri foucaultovske metodološke prijeme, za katere menim, da bi jih intelektualci lahko plodno uporabljali pri izvajanju svojega dela. Pot bo torej dvojna v tem smislu, da bo predstavitev posameznih metodoloških prijemov okrepljena z dejanskimi primeri neke trenutne družbene situacije.¹²

Preden se posvetimo metodološkimi prijemom, ki bi lahko služili kot intelektualčevo teoretsko orodje, je potrebno najprej opozoriti na dve izhodišči, na kateri se bo opiral tekst. Prvo izhodišče, ki je bilo nekoliko že nakazano, predpostavlja tip intelektualca, ki si za predmet svojega motrenja izbira sedanost, v kateri je umeščen. Na ta način želim stopiti na pot tistega morda najzlahtnejšega izročila, ki se je izkristaliziralo iz celotnega Foucaultovega opusa, izročila, ki govori o našem odnosu do sedanosti. To izročilo sporoča, da je »analiza, elaboracija in postavljanje pod vprašaj oblastnih razmerij in 'agonizma' med njimi in intranzitivnostjo svobode permanentna politična naloga, inherentna vsaki družbeni eksistenci.«¹³ Naloga intelektualca je, da se spopade s posameznimi oblastnimi modeli njegovega časa, da jih motri in analizira, da preveri njihove strategije in cilje ter poda možnosti izhoda iz njihovih zank. Želja, ki vodi ta tekst, se torej navezuje na izročilo »poznega« Foucaulta, tistega, ki na podlagi Kantovih izpeljav

¹¹ Ideja za tale tekst je nastala ob prebiranju Foucaultovih izpeljav v članku: Michel Foucault, »Politična vloga intelektualca« v: *Življenje in prakse svobode*, ZRC, Ljubljana 2007, str. 23–28. A navkljub temu, da se Foucault v omenjenem članku loteva tematike, ki se tiče politične vloge intelektualca, se izpeljav iz tega članka poslužujem le v minimalnem obsegu. V precej večjo oporo so mi bile izpeljave, ki jih najdemo v: Michel Foucault, »Kako preučevati oblast? Predavanje dne 14. januarja 1976«, v: *Vednost-oblast-subjekt*, Krt, Ljubljana 1991, str. 29–49.

¹² Čeprav je tekst namenjen predstavitvi metodoloških prijemov skozi perspektivo novodobnega evro-ameriškega imperialnega projekta, to ne pomeni, da so ti metodološki prijemi primerni zgolj za obravnavo tega in podobnih primerov. Na splošno velja, da se s predstavljeno metodologijo lahko lotimo obravnave vseh oblastnih razmerij, kjer neka nadrejena instanca upravlja s podrejenimi subjekti. Na primer, ena izmed možnih aplikacij te metodologije je mogoča pri obravnavi delovanja globalnega proizvodnega sistema. Glej: Vasja Badalič, *Filozofska analiza proizvodne dejavnosti globalnega kapitalizma: oblastni model izvoznih predelovalnih con* (doktorska disertacija), Filozofska fakulteta, Ljubljana 2007.

¹³ Michel Foucault, »Subjekt in oblast«, v: *Vednost-oblast-subjekt*, str. 116.

v članku »Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenje?«,¹⁴ prepozna nalogo filozofije predvsem kot kritično analizo situacije, v kateri se posameznik trenutno nahaja. Po Foucaultovi interpretaciji naj bi Kant s tem, ko se sprašuje o naravi Razsvetljenstva – o tem, kaj ono je, in o tem, kakšna je naša pozicija v njem – uvedel novo orientacijo v filozofiji, ki naj ne bi bila več veda o večnih in univerzalnih resnicah, ampak veda, ki je vpeta v nek spremenljiv zgodovinski trenutek, ki ga preučuje in vrednoti. Naloga filozofije potemtakem ni izgradnja univerzalnih struktur, ki naj bi do najmanjšega detajla določala naša življenja, ampak je precej bolj skromno zamišljena kot analiza silnic, ki v nekem zgodovinskem trenutku obvladujejo naša življenja. Kant je s tem preselil delo filozofije na neko drugo, novo področje, na področje kritične refleksije sedanosti, Foucault pa je to refleksijo sedanosti reinterpreteriral v refleksijo trenutnih oblastnih razmerij, v katera so vpeta naša življenja.

Naslednje, drugo izhodišče, iz katerega izhajam, je, da kot predmet intelektualčevih raziskav postavimo »naš svet«, tj. evro-ameriški svet, v katerem bolj ali manj zlahka prepoznavamo nekakšen splet skupnih vrednot in interesov, skupnih institucij in pravnih norm, skupnih komunikacijskih kanalov itn., skratka, nekih skupnih vezi, ki nas vzpostavljajo kot zaključeno celoto. Ta evro-ameriški svet razumevam kot geografsko zaključen prostor, kjer se je na podlagi skupnega delovanja vzpostavila skupna ekonomsko-politično-vojaško-kulturna identiteta, ki nas vsaj v določeni meri diferencira od preostalih delov sveta. Smer, ki jo želim začrtati, torej vodi k temu, da naše napore skoncentriramo na razumevanje sveta, v katerem živimo. A čeprav nam postavljena izhodiščna točka nalaga nalogo razumeti svet, v katerem živimo, se moramo hkrati zavezati tudi predpostavki, da moramo za to, da bi razumeli naš svet, iz tega sveta izstopiti. Pozicija, iz katere moramo izhajati pri preučevanju celote, ki jo tvori naš svet, namreč ni pozicija, ki se osredotoča na vse tiste oblike oblasti, ki se izvajajo na osrednjih geografskih lokacijah te celote, ampak na tiste, ki se izvajajo na njeni periferiji, na področjih, ki se nahajajo na ali izven njenih meja. Ravno skozi prezentacijo aplikacij oblasti, ki se izvajajo na periferiji našega sveta, bo namreč postala razvidna narava našega sveta.

¹⁴ Immanuel Kant, »Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenje?«, v: *Vestnik IMŠ SAZU št.1*, Ljubljana 1987, str. 9–13.

Kapilarnost¹⁵

Zaveza, da poskusimo naš svet razumeti skozi perspektivo nam zunanjega sveta, izhaja iz prvega metodološkega prijema, ki ga tu omenjam. Prijem, na katerega se navezujem, je plod Foucaultovega prepričanja, po katerem bi se morale intelektualčeve raziskave »ukvarjati z oblastjo na njenih skrajnih mejah, v njenih končnih usmeritvah, s tistimi točkami, kjer postaja kapilarna, t.j. v njenih bolj regionalnih in lokalnih formah in institucijah.«¹⁶ Ta metodološka odločitev predpostavlja, da se je potrebno odpovedati preučevanju manifestacijam oblasti v njenih najbolj dostopnih, očitnih oblikah, ki se jih promovira v centrih moči, ter se raje posvetiti oblasti na tistih bolj prikritih, odročnih točkah, kjer je njeno delovanje precej bolj brezkompromisno. Če poskusimo aplicirati tale prijem na primeru Afganistana, potem lahko zavrđimo, da nam ravno ta država lahko učinkovito služi kot raziskovalno polje, kjer se evro-ameriška oblast izvaja na njenih najbolj ekstremnih mejah. Gledano iz geografske perspektive, nam imperialni projekt v Afganistanu – kakor tudi v vseh ostalih podobnih projektih v drugih tretjesvetovnih državah, ki trenutno spadajo v interesno sfero evro-ameriških vojaških partnerjev – lahko služi kot produktivno polje za analizo perifernih oblastnih sistemov našega sveta. Ker je Afganistan ena izmed bojnih linij evro-ameriškega sveta, ga lahko razumevamo kot periferijo našega sveta, kot neko zunanost, ki se jo je na podlagi vojaške intervencije vpotegnilo v naš svet, in hkrati kot zunanost, kjer oblast – ravno zaradi tega, ker deluje na nekih bolj odročnih lokacijah – prisega na drugačne mehanizme kot na tiste, ki se nahajajo v centru. Prav v Afganistanu je torej mogoče preučevati »oblast na njenih skrajnih mejah«, oblast, ki je sicer namejnena obvladovanju periferije, a je plod centra.

142

V tem kontekstu interpretacije periferije Foucault namenja posebno pozornost določenemu načinu delovanja oblasti – tj. delovanju, kjer se oblast ne zanaša več na pravna pravila, ki naj bi urejala in/ali omejevala njeno delovanje, ampak se raje odloča za ignoriranje, preseganje teh pravil ter uvajanje nelegalnih prijemov. Kot pravi Foucault, »[...] oblast bi bilo treba poskusiti locirati na ekstrem-

¹⁵ Vse štiri metodološke prijeme, ki bodo predstavljeni v nadaljevanju, povzemam iz članka: Michel Foucault, »Kako preučevati oblast? Predavanje dne 14. januarja 1976«, str. 29–49. V omenjenem članku Foucault sicer našteje pet metodoloških prijemov, a v tem tekstu povzemam le tiste štiri, za katere menim, da so najbolj koristni pri obravnavi zastavljene tematike.

¹⁶ *Ibid.*, str. 31.

nih točkah izvajanja, kjer je po značaju vedno manj legalna«¹⁷. Potrebno je torej iskati situacije, kjer se oblast ne ozira več na deklarirane norme, ki naj bi jo omejevale, ampak skuša prav te norme izigravati. Če prenesemo ta razmislek na afganistansko situacijo, z lahkoto ugotovimo, da se oblast v trenutku izstopa iz njenih osrednjih, evro-ameriških ozemelj vse bolj zanaša na delovanje, ki se ne pusti omejevati s strani norm, ki sicer veljajo za ta osrednja ozemlja, ampak poskuša – ravno nasprotno – periferne sisteme integrirati s pomočjo nelegalnih prijemov. Imperialna oblast ob izstopu iz centra in posledičnem vstopu na periferijo postane vse bolj zavezana nelegalnim prijemom. Operiranje ameriških vojaških zaporov – kot ene izmed institucij, ki v Afganistanu skrbijo za »integracijo« domačinov v sistem ameriških oblastnih razmerij – nam podaja učinkovit primer omenjenih »točk ekstremnega izvajanja«. V vojaških zaporih, kamor so jetniki stlačeni brez vsakršnega predhodnega pravnega postopka (npr. brez preiskave, brez izdane obtožnice, brez sproženega sodnega procesa, brez predloženih dokazov, brez obsodbe, brez možnosti za pritožbe...), se imperialno preseganje pravnih pravil realizira skozi povsem poljubno, nenadzorovano upravljanje s podrejenimi zaporniki. Zapornik je postavljen v prostor, katerega delovanje temelji na preziru do veljavnega tako lokalnega kot mednarodnega pravnega reda, ravno to pa je tudi polje izvajanja oblasti.¹⁸ Po drugi strani so tudi pripadniki vojske ZDA – in njihovi sodelavci iz privatnih vojaških podjetij, ki v nekaterih primerih skrbijo za zapore – na podoben način razumljeni kot entiteta, ki se nahaja izven pravnih okvirov, ki so sicer v veljavi v Afganistanu. Za ameriške vojake je predvideno, da bodo ob morebitnih kršitvah za njihov pregon poskrbeli organi iz njihove matične države, ne morejo pa biti obravnavani s strani afganistanskih preiskovalnih in sodnih organov, saj so izvzeti izpod njihove jurisdikcije.¹⁹ Krog se tako zaključí. Obe strani – tako podrejeni zaporniki kot tudi nadrejeni upravljalci zaporov – sta postavljeni v polje, v katerem oblast presega omejitve trenutno veljavnih lokalnih pravnih pravil. Oblast, ki deluje na tej točki ekstremnega izvajanja, tako lahko povsem neovirano aktivira uporabo tehnik

¹⁷ *Ibid.*, str. 32.

¹⁸ Za nekoliko podrobnejšo analizo ameriškega zaporniškega sistema v Afganistanu (predstavljenega na primeru Bagrama, največjega ameriškega zapora v tej državi), glej: Vasja Badalič, »Umor je le manjši prekršek,« *Dnevnikov Objektiv*, 13. september 2008.

¹⁹ O ureditvi statusa vseh tujih vojakov, ki delujejo v Afganistanu, glej: Military Technical Agreement (Between the International Security Assistance Force (ISAF) and the Interim Administration of Afghanistan ('Interim Administration')) na spletni strani: www.operations.mod.uk/isafmta.pdf [22. 10. 2008].

(npr. zasliševanje podkrepjeno z mučenjem), ki jih potrebuje za uveljavljanje svojih ciljev.

Precej bolj ekstremna manifestacija oblastnega delovanja, ki presega legalne okvire, so številni poboji civilistov, ki jih izvajajo koalicijske sile v napadih proti svojim sovražnikom. Ker se koalicijske sile želijo izogniti večjemu številu žrtev v svojih vrstah, na operacije Talibanov v veliki meri odgovarjajo z bombardiranjem krajev, kjer naj bi se Talibani skrivali. Ravno v tovrstnih akcijah se prezir koalicijskih sil do legalnih okvirov vojskovanja realizira na najbolj razviden, neposreden način, saj so posledica akcij, ki velikokrat vključujejo bombardiranje urbanih okolij, vedno nove žrtve med civilisti, ki se hote ali nehote znajdejo na vojnem območju. Vse strani, ki izvajajo operacije na afganistanskih bojiščih – afganistanska nacionalna vojska, NATO sile, ameriške sile in Talibani –, bi namreč morale delovati v skladu z mednarodnim humanitarnim pravom, kjer so določeni zakonski okviri za zmanjšanje trpljenja in varovanje civilistov v boju. Mednarodno humanitarno pravo se navezuje na vse situacije vojnega konflikta, ne glede na to, ali je konflikt legalen ali ilegalen po mednarodnem pravu in ne glede na to, ali so stranke udeležene v bojih državne vojske ali nedržavne obožene sile.²⁰ A ravno to mednarodno pravo je tisto, kar je ob zračnih bombardiranjih »preseženo« s strani koalicijskih sil. Oblast tu ponovno operira v polju, ki se nahaja onkraj vsakršnih pravnih okvirov.

Morda na prvi pogled samih pobojev ne moremo definirati kot oblastnega delovanja, saj tu ne gre za upravljanje s posamezniki – kar je sicer ključna značilnost, ki določa oblastno razmerje –, ampak za njihovo likvidacijo. Kljub temu lahko ob podrobnejšem pregledu oblastni učinek v teh ekstremnih primerih zaznamo v dveh elementih. Po eni strani gre pri množičnih pobojih za ustvarjanje meje, ki prebivalcem Afganistana nakazuje razliko med sprejemljivim in nesprejemljivim obnašanjem. Ker pokoli na najbolj neposreden način definirajo nesprejemljivo obnašanje (npr. bojevanje v okviru talibanskega gibanja, zagotavljanje pomoči talibanskih bojevnikom), s tem pripomorejo k ustvarjanju zavesti o tem, kaj je in kaj ni dovoljeno. Izhajajoč iz Foucaulta lahko rečemo, da oblast v tem primeru zarisuje »mejo, ki bo opredeljevala razliko glede na vse razlike,

²⁰ Za podrobnejšo analizo pobojev civilistov v vojaških akcijah koalicijskih sil in njihovo interpretacijo znotraj okvirov mednarodnega humanitarnega prava, glej: Human Rights Watch: »Troops in Contact«: *Airstrikes and Civilian Deaths in Afghanistan*, Human Rights Watch, New York 2008.

zunanjjo mejo nenormalnega,«²¹ se pravi mejo, ki bo označevala, v katerih situacijah, ob katerih transgresivnih dejanjih, mora biti posameznik izločen iz sistema. V primeru imperialne vladavine v Afganistanu koalicijske sile ravno preko zračnih pokolov zarisujejo mejo »nenormalnega«, ki določa polje popolnoma nesprejemljivega vedenja. Najskrajnejša kazen za nesprejemljivo vedenje je odstranitev iz življenja, v manj skrajnih primerih pa je to lahko »le« zaporna kazen v enem izmed ameriških imperialnih zaporov. Po drugi strani oblastni učinek zračnih bombardiranj nastane tudi v nekem drugem elementu – tj. v vplivu na afganistanske državljane, ki sprejmejo nauk o nadrejenosti ameriških sil ter kazni, ki čaka vse tiste, ki se po naključju (ali pa tudi ne) v nekem trenutku znajdejo ob svetih bojovníkih. Oblastni učinek torej nastopi kot grožnja, ki naredi preživele podrejene subjekte bolj krotke. Navezujoč se na bombardiranja v invazijskem in post-invazijsko obdobju, je Michael Ignatieff formuliral pomen bombardiranja na ta način: »Avtoriteta se opira tako na strahospoštovanje kot na moč. [...] V Afganistanu se strahospoštovanje ne vzdržuje z velikostjo ameriške prisotnosti, ampak z pravočasnostjo in destruktivnostjo ameriških zračnih sil. Ker so afganistanski gospodarji vojne videli, kaj je bilo prizadejano njihovim nasprotnikom Talibanom, vedo, da se enako lahko zgodi tudi njim [v primeru, da ne bodo lojalni Američanom]. Zaenkrat to vzdržuje mir.«²² Ignatieff se navezuje na pomen bombardiranja v procesu ustvarjanja oblastnega razmerja med gospodarji vojne, ki so se na strani ameriških sil borili proti Talibanom, in novo, dejansko vladajočo elito – Američani. Ker ameriške sile premorejo prednost, ki jim jo daje zračno bombardiranje, se lahko ravno preko njegovega izvajanja vzpostavijo kot nadrejene entitete. Kakorkoli že, tako v primeru množičnih pobojev, ki nastanejo kot posledica zračnih bombardiranj, kot tudi v primeru nelegalnega zapiranja domnevnih sovražnikov v nelegalne zapore, gre za delovanje oblasti, ki se ne ozira na pravne okvire, ampak te okvire presega zato, da lahko aktivira oblastne tehnike, ki bodo omogočile uspešno manipuliranje podrejenih.

Identifikacija podrejenih subjektov

Drugi metodološki prijem nas nagovarja k temu, da se je potrebno izogniti ugotavljanju tega, kdo ima oblast, ter se raje posvetiti analizi učinkov, ki jih delovanje oblastnih razmerij sproža na podrejenih subjektih. Potrebno je nameniti

²¹ Michel Foucault, *Nadzorovanje in kaznovanje*, Delavska enotnost, Ljubljana 1984, str. 182.

²² Michael Ignatieff, »Nation-Building Lite«, *New York Times*, 28. julij 2008.

pozornost množici »teles, ki so konstituirana kot periferni *subjekti* kot rezultat učinkov oblasti.«²³ Pri analizi subjekta se je v skladu s foucaultovsko tradicijo potrebno posvetiti predvsem tistim subjektom, za katere običajno pravimo, da so v oblastnem razmerju v podrejenem položaju, se pravi tistim, ki so podvrženi določenim tehnikam upravljanja. Namen tega procesa je, da se na podlagi analize oblastnih tehnik, ki določajo konstituiranje podrejenega subjekta, dokopljemo do narave te oblasti.

Ena izmed tehnik, ki je uporabljena pri konstituiranju perifernih kolonialnih subjektov, predpostavlja vzpostavitev sistema razločevanj na podlagi katerega se posamezne vrste subjektov razvrsti v izbrani hierarhični strukturi. V afganistanski situaciji gre za ustvarjanje piramidalnega hierarhičnega modela, v katerem so posamezniki na podlagi različnih kriterijev razdeljeni na posamezne stopnje: na najvišji stopnji se zgošča maloštevilčna vladajoča elita, pod njo pa se proti dnu raztezajo skupine podrejenih subjektov. Ob tej priložnosti se za pokušino velja ozreti po treh kriterijih diferenciacije, ki subjekte razvrščajo na posamezne stopnje hierarhične strukture. Če potegnemo najbolj splošno, shematično linijo, ki ločuje skupine po kriteriju »politične primernosti,« potem lahko rečemo, da so te skupine sestavljene iz treh vrst subjektov: na najvišji lestvici se nahajajo ameriški vojaški in politični predstavniki, skupaj s svojimi NATO zavezniki; na drugi, nižji stopnji se nahajajo tisti, ki so v ameriški interpretaciji razumljeni kot zavezniki (npr. nova pro-koalicijska afganistanska politična elita, nova afganistanska vojska, policija ...); ter nazadnje, na najnižji stopnji se nahajajo subjekti, ki so razumljeni kot sovražniki ali pa vsaj nasprotniki (npr. sveti bojovníki, civilisti, ki sodelujejo s sovražniki, neprimerni novinarji ...). »Politična primernost« je v tem primeru kriterij, ki lokalne skupine razvršča glede na lojalnost/nelojalnost do tujih sil, se pravi do sil, ki so ta kriterij implementirale. Druga vrsta delitve, ki se deloma pokriva z delitvijo po kriteriju »politične primernosti,« poteka po kriteriju etnične pripadnosti. Ker so predstavniki etničnih skupin, ki so sestavljale Severno zavezništvo (Uzbeki, Tadžiki, Hazarji), sodelovali z ameriško stranjo pri izpodrinjanju Talibanov, so se dvignili na novi hierarhični lestvici. Po drugi strani so bili Paštuni – etnična skupina, iz katere izhaja talibansko gibanje – izpodrinjeni iz vrha stare hierarhične porazdelitve ter postavljeni na najnižjo stopnico nove lestvice. Tretja vrsta delitve – prav tako izhajajoča iz hierarhičnega sistema, ki so ga uvedli tujci – poteka po kriteriju spola. V času talibanskega režima so bile

²³ Michel Foucault, »Kako preučevati oblast? Predavanje dne 14. januarja 1976«, str. 32.

predstavnice ženskega spola potisnjene na najnižjo stopnico na hierarhični lestvici, kar pa se je po prihodu tujih sil spremenilo. Po novem so se ženske pod okriljem imperialne vladavine nekoliko dvignile na hierarhični lestvici (npr. kjer je izvedljivo, jim je dovoljeno vključevanje v izobraževalne in delovne procese; po novi afganistanski ustavi je za ženske zagotovljena tudi kvota, ki zagotavlja njihovo prisotnost na poslanskih položajih v parlamentu).

Ker so skupine, ki so vpete v hierarhično strukturo, različne, so tudi oblastne tehnike namenjene njihovem upravljanju različne. Kljub temu lahko celoto teh tehnik na splošno razdelimo na podlagi dveh diametralno nasprotnih pristopov: prvi prisega na tehnike represije, drugi pa na tehnike nagrajevanja. Če se zopet navežemo na afganistanske zapornike, potem nam zaporniške oblastne prakse, ki se jih ameriški upravljalci zaporov poslužujejo, nudijo vpogled v konstituiranje tamkajšnjega zaporniškega subjekta. Raznovrstne represivne prakse, ki segajo od šikaniranja (npr. prepoved molitve) do okrutnih fizičnih posegov (npr. mučenje med zasliševanji), skrbijo, da se v disciplinski maniri vzpostavi podrejen, krotek subjekt, ki bo prepoznal novega gospodarja. Povsem drugačne so tehnike, ki se jih uporablja pri konstituiranju subjekta, za katerega se predpostavlja, da bo evro-ameriškim silam lojalen, kot na primer velja za člane afganistanske vojske, ki služijo v boju proti svetim bojevnikom. V tem primeru se oblast poslužuje tehnik prepričevanja, zapeljevanja (npr. z izplačevanjem plač, s podeljevanjem statusnih položajev in pripadajočih privilegijev...). Na podoben način se zagotavlja tudi lojalnost širšega dela družbe (npr. domače politične elite, vseh zaposlenih v državni administraciji in javnih ustanovah, vseh civilistov, ki skozi mesec preživotarijo z »zahodno« humanitarno pomočjo), saj je obstoj le-te v veliki meri odvisen od evro-ameriške ekonomsko-vojaške podpore.

Dekonstrukcija sistema vednosti

147

»Sedaj smo imperij in delamo, ustvarjamo našo lastno realnost,« je pred leti dejal eden izmed Bushevih svetovalcev, ki je želel ostati neimenovan. »In medtem, ko boste preučevali to realnost – na razumen način, če hočete – bomo spet delovali, ustvarjali nove realnosti, ki jih lahko prav tako preučujete. [...] Sedaj smo akterji zgodovine [...] In vam, vsem vam, bo preostalo le preučevanje tega, kar delamo.«²⁴ Vsak oblastni sistem proizvaja določene učinke v družbi, ustvarja

²⁴ Ron Suskind, »Without a doubt«, *New York Times*, 17. oktober 2004.

»realnost,« kot bi dejal Bushev svetovalec, a hkrati s tem mora oblast vzpostaviti tudi sistem vednosti zato, da upraviči svoje delovanje, da upraviči svoje ustvarjanje »realnosti«. Zaradi tega se tretji metodološki prijem loteva analize sistema vednosti, ki ga oblast proizvaja. Na tem mestu je potrebno v raziskavah ponazoriti delovanje vseh tistih »instrumentov za formiranje in akumulacijo vednosti,«²⁵ ki se jih oblastna razmerja poslužujejo, da formulirajo vednostno polje, kjer bo prakticiranje oblastnih trikov razumljeno kot nekaj legitimnega.

Artikulacija vednosti, ki omogoča legitimnost oblastnega početja, se vzpostavlja skozi različne mehanizme produciranja diskurzov, ki uvajajo postopke na podlagi katerih se – če naj navedem najbolj splošno značilnost – odloča o tem, kaj znotraj določene vednosti velja za resnično in kaj za neresnično. Tu gre za to, da se na podlagi delovanja oblastnih sil na diskurzivni ravni proizvaja vednost znotraj katere je zaobsežena tista vrsta resnice, ki podpira same oblastne sile, medtem ko preostale resnice zavrže. Posledica, ki vznikne iz tovrstnega postopanja, je vzpostavitev polja cenzure, kamor so izključne vse tiste izjave, ki oblasti ne ustrezajo. Kot bi dejal Foucault: »V vsaki družbi [je] produkcija diskurza obenem kontrolirana, selekcionirana, organizirana in razdeljena preko določenega števila postopkov, katerih vloga je, da odvrnejo njegove moči in nevarnosti.«²⁶ Odvrčanje diskurzivnih nevarnosti, ki se izvaja s pomočjo diskurza, nastopi kot zavračanje neprimerne tipa izjav, kot nepriznavanje njihove veljavnosti. Oblast tako išče ravnovesje med vključevalno/izločevalno tendenco, saj po eni strani širi izjave, ki ji ustrezajo, ter hkrati skrbi za eliminacijo izjav, ki je ne podpirajo.

Afganistan je radikalen primer kolonialnega laboratorija za ustvarjanje resnice, saj oblastne silnice velikokrat povsem v nasprotju z dejstvi na terenu skrbijo za produkcijo evro-ameriškim interesom primernih vsebin. Če poskusimo nekoliko bolj natančno opredeliti postopke režimov, ki skrbijo za produkcijo resnice, ter jih aplicirati na izbrani kolonialni projekt, je potrebno slediti naslednjim smernicam:²⁷ (i.) *osredotočiti se je potrebno na institucije, ki resnico proizvajajo*. V Afganistanu so osrednje sile, ki odločajo o produkciji diskurza, sile, ki so naklonjene evro-ameriškem projektu: televizijske postaje in časopisne hiše v lasti prokoalicijskih go-

²⁵ Michel Foucault, »Kako preučevati oblast? Predavanje dne 14. januarja 1976«, str. 35.

²⁶ Michel Foucault, »Red diskurza. Nastopno predavanje na Collège de France 2. decembra 1970«, v: *Vednost-oblast-subjekt*, str. 4.

²⁷ Navedene smernice povzemam iz: Michel Foucault, »Politična vloga intelektualca«, str. 23–28.

spodarjev vojne in nove lokalne elite, tuje politične institucije, koalicijske vojaške ustanove in mednarodne medijske hiše. (ii.) *Pregledati je treba postopke, ki se jih uporablja tako za produkcijo kakor tudi za omejevanje, onemogočanje resnice.* V tem kontekstu je potrebno, na primer, pogledati pravne okvire znotraj katerih afganistanska oblast preprečuje ukvarjanje s tematikami, ki ji ne ustrezajo; potrebno je analizirati represivne postopke, obsegajoče vse od šikaniranja do likvidacij, katerih namen je cenzura oblasti neprimerne diskurza; potrebno je analizirati sistem koalicijskega preprečevanja dostopa do dogodkov, za katere koalicijske sile ne želijo, da se o njih poroča (npr. ameriških vojaških zaporov; prizorišča množičnih pobojev, ki nastanejo kot posledica zračnih bombardiranj). (iii.) *Preučiti je potrebno ekonomske in politične spodbude, ki jim je resnica podvržena.* Na tem mestu je potrebno pogledati, katerim ekonomskim interesom služi produkcija diskurza, ki jo izvajajo lokalni in mednarodni korporativni mediji; potrebno je analizirati, kako ekonomski mehanizmi gospodarjev vojne, zaenkrat še zvestih ameriških zaveznikov, spodbujajo produkcijo resnice na lokalnih TV postajah, ki so v njihovi lasti. (iv.) *Analizirati je potrebno kanale, po katerih se resnica širi, z namenom, da se ugotovi, kje cirkulacija diskurza poteka brez težav in kje se zatakne.* Tu je potrebno analizirati interese, ki vodijo medijske kanale pri odločanju o tem, katere so tiste novice, za katere predpostavljajo, da so primerne, da se širijo po njihovih kanalih, in katere so tiste, za katere menijo, da niso primerne. V podobni maniri je potrebno analizirati tudi politični in akademski svet; pogledati je potrebno na podlagi katerih kriterijev se odloča, katere so tiste teme, o katerih se lahko govori, in katere so tiste, o katerih se ne sme govoriti.

Od mikromehanizmov do splošnega modela dominacije

Zadnji, četrti metodološki prijem se v določeni meri nanaša na prva dva v smislu, da jemlje v poštev njuni izhodiščni točki analize ter ju v naslednjem koraku nadgradi. Pri tem prijemu gre za to, da splošno teorijo oblasti gradimo, formuliramo začenjajoč »od spodaj« – tj. od analize nelegalnih oblastnih tehnik in konstitucije perifernih subjektov – ter se od tam vzpnemo proti nekim splošnim oblastnim vzorcem. »Treba je stremeti k *vzpenjajoči* se analizi oblasti, začenjajoč pri njenih neskončno majhnih mehanizmih [...] in potem videti, kako so [...] čedalje splošnejši mehanizmi in oblike globalne dominacije te mehanizme oblasti investirali [...].«²⁸ Prednost vzpenjajoče se analize oblasti sestoji v tem, da veli-

²⁸ Michel Foucault, »Kako preučevati oblast? Predavanje dne 14. januarja 1976«, str. 33.

kokrat proizvede povsem različno interpretacijo oblastnega ravnanja od tiste, ki sicer prihaja »od zgoraj«, od centralnih elit, ki igro vodijo. V Afganistanu si ta razkorak med interpretacijo »od spodaj« in interpretacijo »od zgoraj« lahko ogledamo na podlagi treh smotrov, ki so jih uvedle tuje sile.

»Zahodna« vojaška koalicija se je v Afganistan odpravila s primarnim ciljem izkoreninjenja »terorizma«, a hkrati tudi s številnimi drugimi deklariranimi dobronamernimi nameni, izmed katerih izstopata predvsem dva, tj. izgradnja demokratične družbe in rekonstrukcija uničene infrastrukture. Dejstvo, da so bili tujci tisti, ki so formulirali strateške cilje novega Afganistana, utruje misel, da je za vsako podrejeno družbo značilno, da njene strateške smernice formulira nadrejeni razred. Tudi v primeru Afganistana, ki se ne razlikuje od drugih držav, podvrženih »zahodnim« intervencijam, artikulacija smotrov črpa svojo legitimnost iz »zahodnih« idej o tem, kako bi afganistanska družba morala izgledati. Kar je na tem mestu pomembno, je, da so vsi trije predstavljeni smotri del interpretacije dogodkov, ki prihaja »od zgoraj.« Ti smotri so zapakirani v »zahodno« elitistično propagando, ki skuša celoten projekt prikazati kot pomoč Afganistancem, kot nekakšno humanitarno akcijo, v kateri »zahodne« sile kot dobrodušni, enakopravni partnerji sodelujejo z lokalnimi silami. Prvi in izhajajoč iz pozornosti, ki mu ga namenjujejo, po vsej verjetnosti najpomembnejši smoter, je vzpostavitev sistema, ki bo omogočal izvajanje tako imenovane vojne proti terorju. Čeprav se velik del afganistanske populacije ne strinja s smernicami vojne, ki naj bi izkoreninila talibansko gibanje, je le-ta postala *raison d'être* nove države, zaradi česar morajo biti vse državne institucije, predvsem pa tiste represivne narave, podvržene zasledovanju tega cilja. In ravno skozi vzpostavljanje lokalnega represivnega aparata, ki naj bi pripomogel k uresničevanju »vojne proti terorju,« je razvidna imperialna oblika dominacije, ki jo izvajajo evro-ameriške sile. Člani obeh osrednjih represivnih organov, vojske in policije, so namreč plačani, urjeni in vodeni v boju – tako na operativni kot tudi na ideološki ravni – s strani evro-ameriških sil, zaradi česar je očitno, da v tem primeru ne gre za enakopravno partnerstvo, ampak za vpeljevanje oblastnega razmerja med nadrejeno in podrejeno silo. »Vojna proti terorju« se s te perspektive izkaže kot projekt izgradnje lojalnega lokalnega represivnega aparata, ki bo ubogal imperialne ukaze.²⁹ Drugi smoter, na katerega na deklaraci-

150

²⁹ Ker ob tej priložnosti prostorske omejitve onemogočajo natančnejšo elaboracijo omenjenih interpretacij »od spodaj,« jih zgolj nakazujem na skrajno osnoven, splošen način. Za vsako interpretacijo posebej bom navedel nadaljne branje, kjer so zadeve podrobneje razdelane. Za obravnavo konstitucije podrejene afganistanske vojske na primer glej: Vasja Badalič, »Vseeno

tivni ravni prisegajo evro-ameriške sile, je vzpostavitev demokratičnega sistema, ki pa se ob podrobnejšem pogledu »od spodaj« razkrije kot *reguliran* demokratični sistem. V tem sistemu imajo možnost političnega delovanja zgolj tisti lokalni politični akterji, ki so svojo lojalnost do evro-ameriških interesov izkazali tako v času invazije kakor tudi v nadaljevanju evro-ameriškega utrjevanja dominacije. Po tem modelu so iz politične aktivnosti izločene vse politične skupine, ki se zoperstavljajo »zahodnemu« vplivu, kar vodi do skrbno koreografiranega pro-imperialnega političnega delovanja. Skupaj z regulacijo političnih akterjev namreč poteka regulacija političnih vsebin, ki se lahko pojavljajo/ne-pojavljajo kot del lokalnega diskurza (npr. prepovedane teme so vojni zločini gospodarjev vojne; proizvodnja in preprodaja opija, ki jih izvajajo evro-ameriški zavezniki; nezmožnost samostojnega odločanja brez vmešanja evro-ameriških sil ...). Iz delovanja podrejenih lokalnih političnih akterjev in podajanja političnih vsebin postane torej jasno, da je demokracija zgolj kulisa, ki služi izključno temu, da zamegli vzorce podrejanja lokalne politične sfere.³⁰ Tretji, še zadnji omenjeni smoter je rekonstrukcija države, ki se – vsaj v določeni meri – odvija skozi vpeljavo neoliberalnega ekonomskega modela. Po mnenju ideologov tega pristopa naj bi agilni, kompetitiven privatni sektor poskrbel za to, da bo Afganistan ponovno ekonomsko zaživel po tridesetih letih skorajda neprekinjenega konflikta. A tudi na tem mestu se ob natančnejšem pogledu prikažejo nekateri elementi podrejanja, v tem primeru v obliki participacije tujih privatnih investorjev v afganistanskem gospodarstvu. Oba ključna dokumenta, v katerih so artikulirane afganistanske gospodarske prioritete – tako Nacionalni razvojni okvir (NDF) kot tudi Nacionalni razvojni proračun (NDB) – predpostavljata, da je privatni sektor tisti, ki vodi k razvoju. Priznavajoč, da lokalni privatni sektor ni dovolj močan za izvedbo privatizacije, afganistanska administracija dojema tuje transnacionalne korporacije kot partnerje v vseh večjih projektih. Na primer, prioritete afganistanske vlade pri razvoju energetskega in rudarskega sektorja med drugim vključujejo: omogočiti privatnim podjetjem, da investirajo in prevzamejo upravljanje državnih podjetij iz obeh sektorjev; podpreti izgradnjo naftovodov in vodov za zemeljski plin; asistirati pri rekonstrukciji obeh ključnih industrij v primerih, kjer

mi je, kam me pošljejo!«, *Dnevnikov Objektiv*, 30. avgust 2008.

³⁰ Natančnejše obravnave operiranja »zahodnim« interesom lojalnih gospodarjev vojne v post-invazijskem političnem procesu so dostopne v: Sonali Kolhatkar & James Ingalls, *Bleeding Afghanistan: Washington, Warlords, and the Propaganda of Silence*, Seven Stories Press, New York 2006; Ahmed Rashid, *Descent into Chaos: How the war against Islamic extremism is being lost in Pakistan, Afghanistan and Central Asia*, Allen Lane, London 2008.

te industrije lahko vodijo privatna podjetja. Poleg tega se je Afganistan tudi zavezal, da bo privatnemu sektorju omogočil sodelovanje v telekomunikacijskem, medijskem in informacijskem sektorju.³¹ Glede na to, da bo prenos lastništva afganistanskih podjetij v roke tujcev le še bolj utrdil podrejenost lokalnih gospodarskih subjektov, gre tudi v tem primeru za vpeljevanje neke oblike dominacije. Tudi tu se torej izkaže, da je dobronamerna floskula o rekonstrukciji zgolj drugo ime za nek način podrejanja.

Torej, če povzamemo: na podlagi interpretacije »od spodaj« se izkaže, da v primeru Afganistana ne gre za velikodušen projekt »zahoda,« ki v partnerstvu z lokalno populacijo gradi svobodno, suvereno državo, ampak za kolonialen projekt, katerega cilj je dominacija podrejenih subjektov. Ker narava oblastnih razmerij, ki določajo odnos koalicijskih sil do domačinov, predpostavlja podređitev domačinov pod koalicijskimi silami – podređitev, ki bo omogočala uspešno in dolgotrajno vladanje na vojaškem, upravnem in ekonomskem področju – se deklarirana načela o partnerskem boju proti terorizmu, skupni izgradnji demokracije in rekonstrukciji države, povsem razblinijo, na njihovo mesto pa stopijo oblastne tehnike, ki proizvajajo podrejene, krotke subjekte, ki bodo integrirani v sistem kolonialne komande. Kar je za nas prav tako pomembno, je, da lahko oblastne tehnike, ki se uporabljajo za dominacijo afganistanske periferije, združimo v koherentno sliko delovanja našega sveta, centrale. Oblastne tehnike, ki so vpeljane v Afganistanu, nam lahko služijo za razumevanje tega, kdo smo, za razumevanje tega, kakšna je naša »kultura.« In rezultat vpotežnitve našega perifernega načina delovanja v naš svet je, da se načela, ki so v centru, v našem svetu, deklarirana kot smernice, ki naj bi urejala naša življenja in določala, kdo pravzaprav smo, po »vdoru perifernih elementov« povsem zlomijo. Pojmi kot so demokracija, človekove pravice, suverenost, svetost življenja – se pravi pojmi, na katere sicer vedno tako radi prisegamo – se na robovih evro-ameriškega imperija zaradi našega lastnega delovanja povsem sesujejo, izbrisani so iz prizorišča zaradi permanentnega, izjemno trdno zasidranega prezira, ki ga mi sami izkazujemo do njih.

152

Ravno zaradi tega se mora spremeniti percepcija o nas samih, percepcija, ki jo gojimo in promoviramo v našem svetu. Ključno je, da omenjenega zloma načel

³¹ Za obsežnejši opis post-invazijskega ustvarjanja prostega trga, v katerem bodo pomembno vlogo odigrale tuje korporacije, cf. Chris Johnson & Jolyon Leslie, *Afghanistan: The mirage of peace*, Zed Books, London 2008.

ne interpretiramo tako, da se ga prepozna kot nekaj, kar se dogaja v geografskem smislu daleč stran od nas, zaradi česar naj bi – posledično – ne imelo nikakršnega vpliva na nas. Ravno nasprotno: ta zlom načel je potrebno vpotegniti v naš svet ter ga razumeti kot odločilen element, ki definira to, kar smo. Ker z namenom, da minimizirajo našo odgovornost do Tretjega sveta, nosilci oblasti novodobnega imperija igrajo na karto ločevanja obeh svetov, je ravno s to vpotegnitvijo to ločevanje preseženo. To povezovanje oziroma enačenje prvo- in tretjesvetovne realnosti je mogoče na nekoliko ironičen način najlepše utemeljiti prav na podlagi delovanja samih imperialnih armad, saj so ravno one s tem, ko so integrirale novodobne kolonije v telesa prvosvetovnih držav, omogočile vzpostavitev platforme, na kateri je razlikovanje med Prvim in Tretjim svetom postalo odvečno, če ne celo nemogoče. Prakse, ki jih v Tretjem svetu uvajajo naše armade, so postale del prvosvetovne ureditve, kar posledično pomeni zlitje obeh delov v eno samo zaključeno celoto. Prvi in Tretji svet sta se združila znotraj imperialnih manevrov ter postala del enotnega procesa, zaradi česar je problem oblastnih praks na oddaljenih tretjesvetovnih lokacijah postal prvosvetovni problem.

Subverzivnost razumevanja kolonialne oblasti kot ključnega elementa naše kulture tiči v tem, da spodbija tisto interpretacijo, ki jo nosilci oblasti ponujajo z namenom, da omilijo pomen najbolj nasilnih, brutalnih prijemov, ki so del te oblasti. Temeljna, *a-few-bad-apples* argumentacija, ki se je ob vsakem vzniku brutalnih mehanizmov podrejanja poslužujejo kolonialni gospodarji, pravi, da gre v primerih najbolj brutalnih primerov le za ekscese, ki nimajo nobene zveze z našimi sicer dobrimi nameni. Po tej argumentaciji torej sicer občasno prihaja do nekih nezaželjenih, deviantnih ekscesov, ki pa zaradi tega, ker pomenijo le minimalen odklon od naših poštenih namenov, ne morejo biti neka določujoča značilnost našega postopanja. Ravno tovrstno argumentacijo je potrebno zavrniti. Ekscese je namreč potrebno interpretirati kot določujoče dejavnike, kot ene izmed ključnih značilnosti naše »kulture,« namesto, da se jih skuša potisniti ob stran in pozabiti nanje. Ker preko aplikacije ekscesnih oblastnih praks evro-ameriška koalicija uvaja najbolj ekstremne metode za podrejanje perifernih subjektov, to pomeni, da so ti ekscesi pomemben del sistema upravljanja, ki ga evro-ameriški svet uporablja za utrditev svoje imperialne, nadrejene pozicije. Kot takim, mora biti tem ekscesom priznано mesto v sistemu podrejanja, ki ga vpe-ljuje evro-ameriški svet.

»Protestirati v imenu morale proti 'ekscesom' in 'zlorabam' je napaka, ki namiguje na aktivno sokrivdo. Tu ni 'ekscesov' ali 'zlorab,' ampak vseprežemajoč *sistem*,«³² je zapisala Simone de Beauvoir v predgovoru v *Djamila Boupacha*, knjigi, ki opisuje nekatere primere mučenja, ki so se ga posluževale francoske represivne sile v vojni, v kateri so želele preprečiti neodvisnost Alžirije. Po mnenju de Beauvoirjeve imamo ob tovrstnih »ekscesih« na razpolago dve možnosti. Po eni strani lahko resignirano sprejmemo okupacijo in njej pripadajoče tehnike izvajanja oblasti, po drugi strani pa lahko odločno zavrnemo ne le »ekscesne« tehnike, ampak tudi oblastni režim, ki »ekscese« potrebuje za to, da zasleduje svoje cilje. Izhajajoč iz tega je interpretativna pozicija, ki se ji je v Afganistanu potrebno izogniti tista, ki sicer obsoja posamezne »ekscese,« a hkrati prepozna celotno evro-ameriško vojno operacijo kot nekaj, kar je na splošno sprejemljivo. V primeru, da bi se odločili za tako pozicijo, bi bili – kot bi dejala de Beauvoirjeva – »aktivno sokrivi,« saj bi predpostavljali, da je imperialni sistem vodenja Afganistana ustrezen. Stališče, ki ga je potrebno zavzeti, je torej naslednje: zavrniti in obsoditi je potrebno tako »ekscese« kot tudi vseprežemajoči imperialni oblastni režim, ki ga »ekscesi« držijo pokonci.

³² Simone de Beauvoir & Gisèle Halimi, *Djamila Boupacha*, Macmillan, New York 1962, str. 19.

Rok Benčin*

Subjekt diskontinuitete kot nerazrešena Foucaultova dediščina

Tako subjekt kot diskontinuiteta sta kategoriji, s katerima Foucault operira in sta zanj ključnega pomena. Njuno mesto znotraj Foucaultovega projekta je problematično in zato skozi čas tudi samo diskontinuirano. Subjekt kot produkt oblastnih razmerij se pri poznem Foucaultu postopoma umika avto-poietičnemu subjektu tehnik skrbi zase. Preučevanju diskontinuitet ob prelomih režimov diskurzov in form vednosti se sčasoma priključi raziskovanje kontinuitet v subjektiviranju seksualnosti.

Sam Foucaultov subjekt je skorajda pregovorno obeležen z diskontinuiteto.¹ Subjekti se »postopoma, progresivno, realno in materialno konstituirajo preko množice organizmov, sil, energij, materialov, želja, misli« (VOS, 32). Subjekt se konstituira glede na režime resnice, vedno spreminjajoča se razmerja moči v oblastnih razmerjih, ločeno kot politični ali seksualni ali kakšen drug subjekt, in vse to brez instance, ki bi lahko služila kot temelj, ali središčnega manka, ki bi osrediščil vse te mreže, kamor se vpenja in po katerih drsi.²

Pojmovanje oblasti, kot ga razvija Foucault, tako sprva diskvalificira pojem subjekta. To pa, kar mnogokrat ostane neopaženo, onemogoči tudi navezavo takšne teorije oblasti na pojem žrtve. Po Deleuzu se Foucault s tem postavi ob bok Nietzscheju in Marxu, za katera razmerja sil prav tako »posebej presegajo nasilje in jih z

¹ »Ne gre, razumljivo, niti za zaporedje časovnih trenutkov niti za množstvo mislečih subjektov. Gre za cezure, ki razbijajo trenutek in razpršijo subjekt v množstvo funkcij in pozicij. Takšna diskontinuiteta zadane in ohromi najmanjše enote, ki so jih tradicionalno priznavali ali vsaj najtežje spodbijali: trenutek in subjekt.« (Michel Foucault, *Vednost – oblast – subjekt*, ur. Mladen Dolar, prev. Boris Čibej et al., Krt, Ljubljana 1991, str. 19–20. V nadaljevanju navajamo kot VOS.)

² »Če sem hotel analizirati razmerja, ki lahko obstajajo med vzpostavitvijo subjekta ali različnih oblik subjekta in igrami resnice, oblastnimi praksami itn., sem pač moral zavrniti nekakšno a priori teorijo subjekta.« (Michel Foucault, *Življenje in prakse svobode*, ur. Jelica Šumič-Riha, prev. Jelka Kernev Štrajn et al., Založba ZRC, Ljubljana 2007, str. 249. V nadaljevanju navajamo kot ŽPS.)

njim ne moremo definirati. Gre za to, da nasilje zadeva telesa, objekte ali določeno bivajoče, ki ga uniči ali pa mu spremeni obliko, medtem ko sila nima drugega objekta kot druge sile in nima druge biti kot razmerje³. Razmerja moči seveda ne prestando proizvajajo ekscese dominacije, medtem ko se zdi, da je Foucaultov ideal oblasti ohranjati njihovo fluidnost. Ključno trenje poznejše Foucaultove misli tako ne poteka toliko v sami uvedbi kreativnih in fluidnih razmerij moči, s katerimi v svoji analizi oblasti zamenja shemo suverenosti in represije, kot v novih težavah in delitvah, ki jih ta inovacija povleče za sabo. Problem, s katerim se mora soočiti je, kje najti subjektivno instanco »čiste« pretočnosti razmerij moči. Iz politične analize asubjektivnega polja silnic oblasti se tako zateče v etične opise antične »skrbi zase«, ki naj bi skozi kultivacijo ugodij na subjektivni ravni vodila do političnih učinkov. Foucault, ki naj bi bil najbolj »eksesivni« mislec t. i. post-strukturalizma, se tu znajde v zagati ravno pri mišljenju ekscesa v polju imanence. Boj proti ekscesu dominacije je možen le kot boj za kultivacijo ugodja v soočenju s singularnostjo užitka, v čemer diskontinuirani subjekt naposled najde svojo konsistenco.

Vpeljevanje etične konsistence v politično razsrediščeni subjekt odpira vrata za humanistično branje Foucaulta. Deleuze lepo povzema Foucaultov antihumanizem, ko pravi, da oblast proizvaja realno še preden se nanj spravi z represijo in proizvaja resnico še preden jo ideologizira (DF, 36). Pri uporabnikih Foucaultove misli pa se pogosto zdi, kot da bi teza o vseprisotnosti oblasti po nekakšnem dialektičnem obratu proizvedla videz instance, ki v svoji potencialnosti vztraja pod pokrovom silnic moči.

Če vztrajamo pri antihumanizmu, brez da bi izgubili emancipatorno perspektivo, lahko uberemo drugo pot in se vprašamo, ali lahko pri Foucaultu ob diskontinuiranem subjektu najdemo tudi subjekt diskontinuitete. Ta subjekt ne more biti tisti, ki je zgolj učinek oblastnih razmerij ali režimov diskurza. Prav tako to ni tisti, ki se konstituira sam glede na normativni niz, ki naj bi mu skozi kreativni *ethos* prinesel dobro življenje. Šlo naj bi za subjekta, ki se konstituira prav ob diskontinuiteti in ga subjektivira sam prelom.

Na nek način lahko ta status pripišemo ravno najbolj neugledni figuri znotraj Foucaultovega opusa, krščanskemu subjektu v njegovih zgodovinskih premenah. Ta skozi tehnike samoizpraševanja, spovedi in pokore preiskuje in s tem

³ Gilles Deleuze, *Foucault*, Minit, Pariz 1986/2004, str. 77. (V nadaljevanju navajamo kot DF.)

šele konstituira resnico svoje želje. Krščanstvo izumi nov modus oblasti, ki ga stoletja kasneje uporabijo kapitalistične družbe za svoje moderne državne oblike in tudi terapevtske prakse.

Vprašanje, ki se ga lotevam v nadaljevanju je, če lahko to obtožbo razumemo kot Foucaultovo zavrnitev vsake diskontinuitete, ki bi lahko sprožila subjektivacijo, in če je temu tako, kaj je tista kontinuirana imanenca, zoper katero se s tako zahtevo po resnici pregrešimo. Pri tem seveda ne smemo zanemariti Foucaultove pozne reafirmacije razsvetljenstva. Kaj mu omogoča, da med svojim projektom kritike sedanjosti in samoizpraševanjem o lastni subjektivni resnici še vedno vidi takšno diskrepanco? Istemu problemu se lahko približamo tudi z druge strani z vprašanjem, če Foucault na zadovoljiv način konceptualno razloči produkcijo subjektivne notranjosti, ki jo sebi v prid izvaja disciplinska oz. bio-oblast in produkcijo sebstva v etiki skrbi zase. Na to, da lahko subjekt diskontinuitete predstavimo kot Foucaultov problem, kaže tudi ponovna pojavitev tega vprašanja pri sodobnih avtorjih, ki se pri njem navdihujejo – eksplicitno pri Judith Butler in posredno pri Giorgiu Agambenu.

1. »Večne spirale oblasti in užitka«

Diskontinuiteta postane problem s pozitivnim pojmovanjem oblasti, ki ga Foucault razvija predvsem sredi sedemdesetih let. Oblast, vednost, resnica in subjekt oblikujejo monistično ravnino imanence, ki se nenehno preoblikuje. Oblast »se nahaja v gibljivem podnožju odnosov moči, ki s svojo neenakostjo kar naprej vodijo do stanj oblasti, ki pa so vselej lokalna in negotova. Vseprisotnost oblasti: ne zato, ker bi imela prednost, da vse ponovno zbere pod svojo nepremagljivo enotnostjo, temveč zato, ker se tvori v vsakem trenutku, v vsaki točki, ali bolje: v vsaki relaciji od ene točke do druge.«⁴ Oblast je konstanten boj entitet na eni površini. Kolikor obstaja videz suverenosti in njeno izvajanje represije, je ta zgolj zastavek v strategiji bojevanja ali posledica trajnejšega razmerja sil zaradi pretirane prevlade ene od strani.⁵ Oblast se torej ne izvaja na več ravninah, ki bi bile piramidalno postavljene ena na drugo, ampak je eno-površinska mreža, katere površino tvori

⁴ Michel Foucault, *Zgodovina seksualnosti. 1, Volja do znanja*, prev. Brane Mozetič, ŠKUC, Ljubljana 2000, str. 97. (V nadaljevanju navajamo kot ZS1.)

⁵ Represija je »zgolj posledica prevlade v razmerju sil in stremljenje k njej: represija je znotraj navideznega miru, ki ga pretresa nenehna vojna, zgolj udejanjenje trajnega razmerja sil« (ŽPS, 86). »Ni treba iskati, kdo v redu seksualnosti ima oblast (moški, odrasli, starši, zdravniki) in kdo

razmerje bojujočih se sil, ki se neprestano fluidno spreminjajo. »Zdi se mi, da je pod oblastjo treba predvsem razumeti številnost odnosov moči, ki so imanentni področju, na katerem se izvajajo, in so sestavni del njihove organizacije; igro, ki jih prek nenehnih bojov in spopadov spreminja, krepi in preobrača[.]« (ZS1, 69)

Če nimamo dveh ravni, od katerih bi bila ena transcendentna glede na drugo, se moramo odpovedati tezi, da bi ena drugo lahko zatirala. Onstran oblasti ni ničesar oz. je tisto, kar se kaže kot alternativa, njen lastni produkt. Izhodiščna teza Foucaultovega projekta zgodovine seksualnosti je, da oblast ne potlači seksualnosti, ampak jo skozi različne mehanizme šele sproducira ter razprši po telesih posameznikov in s tem razmnoži oprijemališča svojega nadzora, discipline in upravljanja. Če sklenemo, »da funkcija oblasti ni predvsem prepovedovati, temveč producirati, ustvarjati ugodje, lahko hkrati razumemo, kako lahko ubogamo oblast in nam je ta poslušnost v užitek, ki ni nujno mazohističen« (ŽPS, 198). Foucault nam ne dopusti instance, ki bi kot »vrnitev potlačenega« služila kot opora boja zoper oblast, saj je vse vpotegnjeno v iste »*večne spirale* oblasti in užitka« (ZS1, 49). Od oblasti se ne moremo osvoboditi, saj je svoboda že predpostavljena v pojmu oblasti kot strateški igri sil. Če je oblast boj sil, potem je upor njen nujni del.⁶

Na tej točki se pojavi problem, kako to oblast kot dinamični imanentni kontinuum razumeti skupaj s Foucaultovimi postavitvami velikih zgodovinskih rezov oz. diskontinuitet v režimih diskurza, tehnikah vladanja in konstitucijah sebstva. Če je nenehno spreminjanje način funkcioniranja enotnega polja vednosti/moči/subjektov, kako lahko potem lociramo velike zgodovinske diskontinuitete? Sam Foucault problem prelahkotno odpravi: »Kaj pa veliki koreniti prelomi, močne delitve na dvoje? Včasih. Toda najpogosteje imamo opraviti z gibljivimi in prehodnimi točkami upora[.]« (ZS1, 100)

je brez nje (ženske, mladostniki, otroci, bolniki ...); niti kdo ima pravico do znanja in kdo je s silo držan v nevednosti. Temveč je treba raje iskati shemo sprememb, ki jih odnosi moči vsebujejo že v svojem delovanju. 'Porazdelitve oblasti' in 'prisvojitve znanja' vselej predstavljajo samo trenutne izraze procesov.« (ZS1, 103)

⁶ »Povedati je treba tudi to, da lahko oblastna razmerja obstajajo le, če sta subjekta svobodna.« (ŽPS, 250) »Ta oblastna razmerja so torej gibljiva, reverzibilna in nestabilna. [...] [Č]e namreč ne ni bi bilo možnosti odpora – nasilnega odpora, bega, zvijače, strategij, ki položaj obrnejo – sploh ne bi bilo oblastnih razmerij.« (ŽPS, 250–1) »[V] odnosih oblasti igrajo te točke [upora] vlogo nasprotnika, tarče, opore ali štrline za oprijem.« (ZS1, 100)

Toda velike globalne reze, ki jih v sedemdesetih preučuje Foucault bi težko imeli za upore. Discipliniranje in biopolitika v tehnikah oblasti ter krščanstvo v praksah sebstva so prej znamenja nekakšnega heideggerjanskega tisočletnega somraka. Pri obeh gre pravzaprav za isti proces: »paradokсно in dokaj nepričakovano je, da so od 18. stoletja naprej tako kapitalistične in industrijske družbe kakor moderne državne oblike, ki so jih spremljale in podpirale, potrebovale nove postopke, mehanizme, predvsem individualizacijske postopke, ki jih uporablja religiozno dušno pastirstvo« (ŽPS, 43). Ta sprega individualizacije in totalizacije tvori režim politične racionalnosti, ki še danes določa pogoje možnosti politike, v kateri živimo. Preseneti nas globalnost, ki jo Foucault pripisuje temu enotnemu procesu: »Politična racionalnost se je razvijala in uveljavljala skozi vso zgodovino zahodnih družb. [...] Individualizacija in totalizacija sta njena neogibna učinka. Osvoboditev ne more biti posledica napadanja enega ali drugega od njenih učinkov, temveč posledica napada na same korenine politične racionalnosti.« (ŽPS, 181) Foucault, ki je vedno poudarjal lokalnost težav in specifičnost bojev, na začetku osemdesetih pravi, da se »ne bi smeli zadovoljiti z obtoževanjem nasilja ali s kritiziranjem neke ustanove« (*Ibid.*). Če ne postavimo vprašanja režima politične racionalnosti, bodo kritizirane institucije le nadomestile nove z istimi cilji in učinki.⁷

Ali lahko torej sklepamo, da boji oblastnih razmerij kljub njihovi konstantni spremenljivosti potekajo uokvirjeni v določen režim politične racionalnosti? Kako naj si predstavljamo veliki prelom in nov režim te racionalnosti, ki pomeni tudi vzpostavitev novega subjekta (ŽPS, 290)?

2. Ovire v toku oblastnih razmerij

Foucaultova oblast ni transcendenca, ki bi se pregrešila zoper kdo ve kakšno imanentno bistvo posameznika. Problem se vseskozi odvija na eni ravnini. Če oblast po Foucaultu prinaša kakšno zlo, so to zgotovitve in pregrade, blokade in zareze v sicer neprekinjenem kontinuumu oblastnih razmerij oz. površine sebstva kot dveh plati iste ravnine imanence. Te blokade so treh vrst: proizvodnje subjektivne globine, kategorizacija raznolikosti in dominacija v oblastnih razmerjih.

⁷ »Zdaj pa je že precej jasno, da se je nevarnost spremenila. V Italiji so, na primer, zaprli vse psihiatrične bolnice in imajo več klinik odprtega tipa itd. – in imajo nove probleme.« (VOS, 123)

Oblast mora kot pogoj svojega delovanja na telesu proizvesti polje svoje aplikacije. To naredi tako, da subjektu izdolbe njegovo globino. Kar najprej analizira v *Nadzorovanju in kaznovanju* kot preusmeritev delovanja oblasti od mučenja teles k produkciji ter nato diagnosticiranju in normaliziranju duš, Foucault kasneje premakne h krščanstvu in še nazaj v določene postopne premene grško-rimskih etičnih praks. »Oblasti v grških mestih in rimskem imperiju ni bilo treba poznati vsakega posameznika posebej, ji v zvezi z vsakim oblikovati nekakšnega majhnega jedra resnice, ki naj bi ga priznanje spravilo na dan in bi ga pastirjevo pozorno poslušanje prestrezalo in presoјalo.« (ŽPS, 42) Pastoralna oblast subjekta obsodi na iskanje resnice o sebi, prvenstveno seksualne, ki mu ostaja bistveno neprezentna.⁸ Zvijajača je v tem, da subjekt po poti svoje resnice stopa kot po poti do lastne osvoboditve.

Problem seksualnosti za Foucaulta nikoli ni bil v prevladi enega načina uživanja in izključevanje drugih, temveč trpanje neprekinjenega toka kreacij ugodja v katalog kategorij, ki omogoča vsidranje posameznika v njegovo resnico in proizvodnjo vednosti o njem. »Mehanika oblasti, ki preganja vso to različnost, jo skuša odpraviti le tako, da ji daje analitično, vidno in stalno realnost [...] Izključevanje teh tisoč zmotnih seksualnosti? Ne, temveč natančen popis, področno utrjevanje vsake od njih. Gre za to, da jih z raztrosenjem posejemo v stvarnost in jih umeštimo v posameznika.« (ZS1, 48)

Za poznega Foucaulta »oblastna razmerja niso slaba sama na sebi [...]; po mojem mnenju družba brez oblastnih razmerij ni mogoča« (ŽPS, 257). Problem se pojavi šele, ko se v pretočnem polju oblastnih razmerij pojavijo blokade in zgotitve v obliki pretirane dominacije: »po mojem mnenju je treba ločiti med oblastnimi razmerji kot strateškimi igrami med svoboščinami – strateškimi igrami, zaradi katerih nekateri posamezniki poskušajo določiti vedenje drugih, ti pa se na to odzivajo tako, da nočejo popustiti [...] – in dominacijskimi stanji; ta stanja so prav to, čemur običajno pravimo oblast« (ŽPS, 258). Drugo možnost politične racionalnosti Foucault išče v antičnem konceptu skrbi zase. Rešitev je edino v tem, »da si določimo pravna pravila, upravljalne tehnike, pa tudi moralo, *êthos*, prakso sebstva, ki nato v teh igrah oblasti omogočijo delovanje s kolikor mogoče malo dominacije« (ŽPS, 257). Za preprečevanje pretirano intenzivne oblasti služi pri-

⁸ »Hermenevtika sebstva se utemeljuje v predstavi, da v nas tiči neka skrivnost in da zmeraj živimo v utvari o sebi, v utvari, ki zakriva skrivnost.« (ŽPS, 287)

vatna etika samoomejevanja, ki se navdihuje v antični tradiciji: »nevarnost, da bomo vladali drugim in nad njimi izvajali tiransko oblast, izhaja prav in izključno iz dejstva, da nismo skrbeli zase in smo postali sužnji svojih želja« (ŽPS, 247).

Sedaj lahko jasneje vidimo, da je problem kontinuitete in diskontinuitete ena ključnih dilem Foucaultovega dela. Po eni strani govori o prelomih v režimih vednosti in oblasti, po drugi strani pa celotno zgodovino subjekta spelje na dva načina subjektivacije, ki sta med sabo vseskozi v konfliktu: antično skrbjo zase na eni in krščanskim subjektom pastoralne oblasti v njegovih zgodovinskih premenah na drugi strani. Po eni strani naj bi bila oblastna razmerja en sam kontinuum, kjer naj bi bila njihova fluidnost zdravilo za anomalije, po drugi pa bi morali izpeljati prelom v režimu politične racionalnosti.

Kako bi lahko subjektivirali takšen prelom, ne da bi se ujeli v past krščanske subjektivacije? Ključna zarez, ki jo vpelje krščanstvo, ni v sami produkciji globine resnice subjekta v razmerju s transcendentno instanco, ampak v vpeljavi diskontinuitete v odnos sebstva do sebe. Krščanske tehnike sebstva za razliko od antičnih ne zahtevajo spoznanje sebstva z namenom, da bi zanj lahko bolje skrbeli, temveč skozi spoznanje zahteva njegovo popolno transformacijo, nadomestitev starega sebstva z novim.⁹ Naša pozornost tu ne sme veljati temu, koga Foucault kritizira (krščanstvo), ampak kaj natančno kritizira (subjektivacijo diskontinuitete).

3. Razsvetljena izpoved

In vendar želi tudi pozni Foucault afirmirati diskontinuiteto in to ravno ob problemu subjektivacije. Najznačilnejše so v tem oziru seveda obravnave Kantovega spisa o razsvetljenstvu. Arheološki projekt raziskave pogojenosti naše sedanosti mora biti dopolnjen z genealoškim. »In ta kritika bo genealoška v tem pomenu, da iz tega, kar smo, ne bo deducirala, kaj nam je moč narediti in vedeti, ampak bo iz naključnosti, ki nas je naredila to, kar smo, izluščila možnost, da prenehamo biti, delati ali misliti, kar smo, delamo ali mislimo.« (VOS, 155) Zastavi se vprašanje, kaj razlikuje arheološko delo kritike od pastoralne zapovedi

⁹ »Pokora je namenjena spremembi, prekinitvi s sebstvom, z njegovo preteklostjo in svetom. [...] Cilj pokore ni vzpostavitev neke identitete, ampak nasprotno, znak zavračanja sebstva, prekinitve s sebstvom [...] Funkcija očitnih gest je, da odkrivajo resnico biti grešnika samega. Razkrivanje sebstva je obenem njegovo uničevanje.« (ŽPS, 284)

iskanja neprezentne resnice subjekta in genealoški prelom od odpovedi sebstvu, ki ga izvrši krščanski subjekt. Foucault se reši tako, da arheologijo namesto na resnico (avtentičnost) naveže na kreativnost. Ne gre namreč za to, da bi se morali najti (namreč svojo resnico), ampak se moramo iznajti (ŽPS, 203), oblikovati svoje življenje kot umetniško delo (VOS, 152). Zgodovinska raziskava o konstituiranju ontologije naše sedanjosti ni receptiranje resnice, temveč akt samo-konstitucije, ki se giblje na mejah naše konstituiranosti in jo od nujnosti nagiba v kontingentnost in s tem možnost spremembe.

Razsvetljenje kot držo modernosti Foucault razume v kontinuiteti z antično skrbjo zase, oboje pa zoperstavlja krščansko-modernemu subjektu. Kako Foucault razloči subjektivacijske tehnike skrbi zase od tiste vrste subjekta, ki ga je vpeljalo krščanstvo? Spoznavanje sebe ni dešifriranje neprezentne želje, temveč administrativno beleženje fenomenov, ki lahko usmerja bodoče delovanje. Ne gre za moralne dolžnosti, temveč za medicinske nasvete. Norme niso za vse enaki kodeksi, ki ostro razločijo pravilno od napačnega, ampak približni napotki, ki jih vsak ponotranji v skladu s svojim singularnim *ethosom*. Prekrški niso greh, temveč tehnične napake. Pri tem pade v oči, da je krščanska subjektivacija obeležena z negativnostjo, za skrb zase pa je značilna pozitivna naravnost, kar postavlja pod vprašaj pozitivno pojmovanje oblasti, ki naj bi bilo vendarle Foucaultov največji izum. Lahko to razumemo kot vstop negativnega pojmovanja oblasti skozi zadnja vrata v poznem Foucaultovem delu?

Kako pri Foucaultu razumeti to, kar se kaže kot obrat od politike k etiki? Če je do konca sedemdesetih analiziral režime dominacije in produkcije sebstva, ki jih ti potrebujejo, začne na prelomu desetletja govoriti o samokonstituciji sebstva preko avtonomne subjektivacije resnice. »Moj problem je odnos sebstva do sebe in izrekanje resničnega.«¹⁰ Zanimajo ga »tehnike, ki imajo za cilj povezati resnico in subjekt«¹¹. Pri tem se mora soočiti z nekaterimi problemi. Prvič, produkcija sebstva je bila pri Foucaultu doslej učinek in oprijemališče dominacije – kaj ji torej v novi formulaciji kot skrbi zase jamči, da ni zgolj imaginarna instanca in da lahko nastopi kot subverziven element? Foucault se zadovolji s preprostim dualizmom: »Če hočemo analizirati genealogijo subjekta v zahodni civilizaciji,

¹⁰ Michel Foucault, *Dits et écrits 4*, Gallimard, Pariz 1994, str. 444.

¹¹ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Seuil/Gallimard, Pariz 2001, str. 481. (V nadaljevanju navajamo kot HdS.)

moramo vzeti v račun ne le tehnike dominacije, ampak tudi tehnike sebstva.«¹² Obstajata torej dva tipa tehnik, katerih medsebojne povezave so, pravi Foucault, zelo zapletene, pri čemer pa ne poda teoretizacije te artikulacije. Izvemo le, da je do sedaj prvim tehnikam posvečal pretirano pozornost in bi se rad v bodoče posvetil drugim.

Drugič, Foucault mora vpeljati tudi drugače pojmovano in ovrednoteno dominacijo: skrb zase je dominacija in suverenost sebstva nad sabo, ki ju subjekt doseže skozi samo-transformacijo. Foucault mora razmejiti dobro dominacijo od slabe, dobro transformacijo od slabe. Kot smo videli, delitvena črta poteka med antično skrbjo zase, za katero je značilno kontinuirano delo na sebi, ki s samodiscipliniranjem dosega kontinuiran napredek k boljšemu življenju, in krščanstvom, katerega problem je radikalna diskontinuiteta: »spreobrnitev, edinstven dogodek, nenaden, hkrati zgodovinski in metazgodovinski, ki na mah sprevrne in transformira način biti subjekta« (HdS, 203), ki s prejšnjim nima več nič skupnega. Foucault celo razkrije, da ga pri takšnem prelomu moti to, da predpostavlja razcep subjekta: »ne more se spreobrniti, če v notranjosti subjekta ni preloma« (*Ibid.*). Pri tem je precej nenavadno, da Foucault kartezijskega subjekta, subjekta moderne, okarakterizira ravno z odsotnostjo potrebe po tehnikah transformacije sebstva, saj naj bi ta do resnice lahko prišel z golo močjo zavestne misli. Subjekt skrbi zase pa mora delati na sebi in se spremeniti, če želi doseči resnico: »Resnica je dana subjektu le za ceno vložka same biti subjekta.« (HdS, 17) Le tako dosežena resnica lahko odreši subjekt, moderna resnica pa je to moč izgubila, ker je bila reducirana na zavest in razum.

S tem smo že prišli do tretje in najvažnejše naloge, s katero se mora soočiti Foucault, torej z oblikovanjem nove teorije resnice, ki odslej ne sme biti zgolj usedlina dominantnega diskurza. Skrb zase ni nič drugega kot subjektivacija resnice, njeno spoznanje in usmerjanje svoje eksistence po njej. Ta resnica je sestavljena iz načel, pravil in vaj, pripravljenih vnaprej, in se prenaša od mojstra na učence. Kaj naj bi torej zagotavljalo tej subjektivaciji, da deluje po načelu avtonomije in ne dominacije? Foucaultu je važno predvsem, da to ni skrita resnica subjekta, ki bi ga determinirala: »ne gre za odkritje resnice v subjektu [...] Gre za, nasprotno, opremljenje subjekta z neko resnico, ki je ne pozna in ki se ne nahaja v njem.« (HdS, 481) To ni »objektivacija sebstva v resničnem diskurzu, ampak subjektivacija

¹² Michel Foucault, *The Politics of Truth*, Semiotext(e), Los Angeles 2007, str. 154.

vacija resničnega diskurza v praksi in vaji sebstva s seboj« (HdS, 317). Subjekt je pri sprejemanju teh pravil veskozi avtonomen. Nikoli ne gre za poslušnost nekemu univerzalnemu zakonu, kakor se po Foucaultu konstituira subjekt krščanstva in moderne. Važno je vedeti, da Foucault skrbi zase ne predstavlja kot zgodovinske kuriozitet, temveč kot izhodišče nove etike in politike. Gre za nalogu, ki je »nujna, temeljna, politično nepogrešljiva, konstituirati etiko sebstva, če je konec koncev res, da ni druge točke, prve in ultimativne, upora proti politični moči, kot je odnos sebstva do sebe« (HdS, 241).

Formulirajmo Foucaultovo zagato s pojmovno dvojico negativno/pozitivno. V pozitivnem pojmovanju oblasti, ki ga je razvil sredi sedemdesetih, je mesto negativnega vendarle ohranjeno. Ohranjeno je kot nemožnost – nemožnost subjekta, da konstituira svojo notranjost, ne da bi bil s tem pozunanjen v mreže oblasti; nemožnost da bi bil subverziven znotraj veljavnega reda možnih kategorij. Pri poznem Foucaultu pa negacija ni več na svojem mestu kot določenost subjekta z lastno nemožnostjo, ampak se v skrbi zase pojavi kot negacija ekscesa užitka oz. oblasti, iskanje prave mere in fluidnosti oblastnih razmerij. Pozitivna ni več oblast, ampak neomejena možnost kreacij sebstva.

Drugačno branje tega obrata nudi Gilles Deleuze. Skrb zase skupaj z vednostjo in močjo poveže v nekakšno Foucaultovo troedino ontologijo. Obstajajo »tri nezvedljive dimenzije, ki se nenehno implicirajo« (DF, 121) – bit-vednost, bit-moč in bit-sebstvo. Osrednja dimenzija je vendarle bit-moč kot nenehno spreminjajoči se tok razmerij sil, ki določa bit-vednost in jo pušča za sabo kot nekakšno usedlino svojih iger. Bit-moč nima globine, je povsem površinska, čisti »Zunaj« (DF, 120). Prakse skrbi zase omogočajo produkcijo sebstva kot ločitve od moči in vednosti. Toda sebstvo ne more izhajati ne iznad ne izpod polja moči, temveč je lahko le operacija sile s samo sabo. Skrb zase je »*odnos sile s sabo, moč učinkovati na sebe, učinkovanje sebstva nad sabo.*« (DF, 108) Z drugimi besedami, tehnike subjektivacije zvijejo zunanost vase, v »gubo«, in s tem v prostoru čiste zunanosti izsilijo prostor notranjosti, praznine.

Če je bil problem pastoralne oz. disciplinske družbe v produkciji notranjosti (duše, resnice seksualnosti) kot oprijemališča oblasti, skuša Foucault v neprenehnem toku oblastnih razmerij s skrbjo zase izsiliti neko drugačno notranjost in z razsvetljensko arheologijo mišljenjsko blokado, ki bo naredila teren za neko novo politično racionalnost. Morda so tehnike srbi zase načini produkcije neu-

porabnih ugodij – takšnih, ki ne morejo služiti kot vzvodi oblasti. Nekako v tej smeri lahko razumemo tudi Deleuza, ki kontroli zoperstavi postajanje. Toda ali je neuporabno ugodje, »postajanje-žival« v deleuzovskem smislu, sploh še ugodje in zmožno biti podvrženo samo-kontroli? Nazadnje Foucault s svojim vztrajanjem pri kreativnosti oblikovanja ugodij ne uspe konceptualno razločiti tega vitalizma od skrbi za življenje, ki služi bio-oblasti.

Očitno vprašanje je torej, kaj jamči kreativnemu subjektu, da ni žrtev še enega perverznega obrata tehnik oblasti? Problem Foucaultovega obrata k etiki je, da ga izvrši za ceno depolitizacije. »Mislim, da se moramo znebiti pojmovanja, da obstaja analitična ali nujna vez med etiko in ostalimi družbenimi, ekonomskimi ali političnimi strukturami.« (VOS, 128) Ne gre toliko za to, da bi Foucault popustil in sprejel negativno pojmovanje oblasti, temveč bolj za to, da upor zoper oblast, kolikor je mogoč, poteka kot implementacija negacije, ki naj obrzda njen eksces. Tako je tudi vsebina skrbi zase morda le krotitev ekscesa užitka, ki določa subjekta v tem, da se ne zmeni za njegovo dobrobit.

Da Foucaultov projekt trči na nujnost misliti subjekt diskontinuitete, ki pa ostane problematičen, dokazuje tudi eksplicitna postavitev tega vprašanja pri Judith Butler, katere temeljna referenca je Foucault. Etika zanjo seveda ni stvar avtonomnega subjekta, ki bi glede na normative, ki jih sprejema, izrekal moralne sodbe. Določen normativni režim je namreč že konstitutiven za subjekt. Pri poznem Foucaultu tako vidi postavitev problema odnosa subjekta do norm, ki so ga konstituirale, in do katerih ta s prakso kritike zavzema drugačen odnos. »Odnos bo 'kritičen' v smislu, da ne bo privolil v dano kategorijo, ampak raje konstituiral vprašljiv odnos do polja same kategorizacije, in s tem vsaj implicitno pokazal na meje epistemološkega horizonta znotraj katerega so prakse oblikovane.«¹³ Subjekt skrbi zase se ne podredi preprosto določenim normativom, ki naj bi ga vodile k dobremu življenju, ampak svojo eksistenco stilizira v kritičnem odzivu na normo, ki jo subjektivira. Toda tudi pri Butlerjevi ni čisto jasno, kako subjekt od formiranosti z normami preide k samo-formiranju in kreativni stilizaciji norm, ki jih ponotrja. Manjka torej ravno zadovoljiva teorija subjekta diskontinuitete.

¹³ Judith Butler, »What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue«, <http://eipcp.net/transversal/o8o6/butler/en>.

Butlerjeva problem zastavi dovolj radikalno: subjekt z izstopom iz ontološkega horizonta, znotraj katerega je konstituiran, tvega izpostavitve sebe kot izmečka onstran meja tistega, kar šteje kot bit.¹⁴ Toda že v naslednjem koraku to diskontinuiteto omili, saj nova subjektivacija poteka kot igra *poiesis*, ki pomeni ustvarjalno sprejemanje že danih norm. Subjekt je namreč določen z epistemološkimi omejitvami in nikoli ne more dojeti vsega, kar ga konstituira, zato lahko le kritično poustvarja svojo zgodovino in se s tem konstituira na novo. Subjekt ne vztraja kot izmeček, ampak je izven ontoloških meja izpostavljen le toliko, da spozna neidentičnost sebe s samim seboj, svojo neprezentnost samemu sebi. Tako bo subjekt, ki se je zmožen soočiti z drugim v sebi, zmožen pripoznati tudi drugega. Ko bo spoznal meje ontološke možnosti biti subjekt, bo spoznal, da so to tudi meje, znotraj katerih lahko prepozna drugega. Šibkost subjekta tako postane etična moč, ki se edina lahko zoperstavi nasilju vsiljevanja identitete.¹⁵ Epistemološka omejitev je torej znak ontološke diskontinuitete in pogoj možnosti etičnega pripoznanja drugega.

4. Oblačila *biosa* in golota *zoe*

Morda je težava misliti subjekt diskontinuitete znotraj foucaultovskega horizonta njegova redukcija ekscesa užitka ali oblasti na prehodno instanco, s katero se spopademo z etičnim samoomejevanjem. Ta omejitev je tista, ki nato pripravi teren za kreativno oblikovanje sebstva. Subjekt diskontinuitete pa je lahko do konca mišljen le, če njegov vznik iščemo ravno v presežku, hkrati nujnem in kontingentnem, ki je odporen na vsako implementacijo omejevalne negacije. Šele s tem teorijo oblasti prenesemo na področje ne-vsega, ki ga po lacanovski logiki definirata blodeči presežek užitka in odsotnost možnosti negacije oz. njena prepoved.

¹⁴ »Če samoformiranje poteka v nepokornosti principom, po katerih smo formirani, potem vrlina postane praksa v kateri sebstvo formira samega sebe skozi desubjektivacijo, kar pomeni da tvega svojo deformacijo kot subjekta in zavzame ontološko negotov položaj, ki vprašanje zastavi na novo: kdo bo tu subjekt in kaj bo štelo za življenje.« (*Ibid.*)

¹⁵ »Vsekakor, prevzeti odgovornost zase pomeni priznati meje vsakega samo-razumevanja in vzpostaviti te meje ne le kot pogoj za subjekt, ampak kot problem [*predicament*] človeške skupnosti. [...] Odkrijem, da sama moja formacija implicira drugega v meni in da je moja tujost samemu sebi paradoksnost vir moje etične povezave z drugimi.« (Judith Butler, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York 2005, str. 83–4.) »Suspendiranje zahteve po samo-identiteti ali, natančneje, popolni koherenci, vidim kot zoperstavitev določenemu etičnemu nasilju, ki zahteva, da prenesto manifestiramo in vzdržujemo samo-identiteto in da drugi počnejo isto.« (*Ibid.*, 42)

Ravno v tem vztrajanju na ekscesu lahko vidimo izhodišče miselnega projekta Giorgia Agambena, sicer inspiriranega pri Foucaultu. Agamben kot referenco vzame Foucaulta biopolitike, za katerega je značilno: »po eni strani raziskovanje *političnih tehnik* (kot je znanost o policiji), s katerimi Država prevzame in vključi vase naravno življenje posameznikov; po drugi strani analiza *tehnologij sestva*, prek katerih se udejanji proces subjektivacije, ki posameznika pripelje do tega, da se zaveže svoji identiteti in svoji zavesti ter s tem oblasti zunanje kontrole«¹⁶. Naša konstitucija notranjosti je torej nerazločljiva od zunanosti oblasti. Pozni Foucault se poigrava z mislijo o oblikovanju življenja kot umetniškega dela: »Zamisel *biosa* kot materiala za estetsko umetnino me fascinira.« (VOS, 127) Agamben stilizaciji *biosa* zoperstavi golo življenje, *zoe*, katerega politizacija odločilno zaznamuje našo politično usodo.

Foucault je po Agambenu prekratek, kolikor svoje analize biopolitike ni uspel razširiti na vprašanje koncentracijskih taborišč in permanentnega izrednega stanja, ki se z njimi vzpostavi in ontološko določa tudi našo sedanost. Če analiziramo pojavitev Foucaultovega imena v prvem delu *Homo sacer*, ugotovimo, da Foucault, presenetljivo, ni dovolj radikalno postavil problema vključujoče izključitve. Agamben sledi Foucaultu v tem, ko v izjemi ne išče takojšne možnosti subverzije reda, ampak v produkciji izjeme vidi konstitutivni moment vzpostavitve samega reda.¹⁷ Toda Agamben naredi še korak več s pomočjo reference na Benjamina: produkcija izjeme zabriše meje med notranjostjo in zunanostjo, s čimer izredno stanje ni več zgolj točka vzpostavitve reda, temveč način njegovega funkcioniranja – izredno stanje postane pravilo. Tega momenta Foucault ni uspel analizirati v svojem »velikem zapiranju«: »Taborišče kot absolutni kraj izjeme je topološko različen od preprostega kraja zapiranja.« (HS, 30) Če se vrnemo k Foucaultovemu favoriziranju fluidnosti oblastnih razmerij, nam Agamben omogoča trditi, da blokade šele omogočajo fluidnost, zaradi česar te nikakor ne moremo postaviti kot rešitev zanje.

167

Nenavadno je, da Agamben izhajajoč iz foucaultovskih nastavkov naredi pravno analizo suverenosti, saj vemo, da je Foucault mnogokrat poudaril, da bi osnovno vodilo analize oblasti morala biti prekinitvev s pravno koncepcijo oblasti kot

¹⁶ Giorgio Agamben, *Homo sacer. Suverena oblast in golo življenje*, prev. S. Kutoš, Študentska založba, Ljubljana 2004, str. 13. (V nadaljevanju navajamo kot HS.)

¹⁷ »Ni izjema tista, ki se izmika pravilu, temveč je pravilo tisto, ki z začasno razveljavitvijo naredi prostor za izjemo, in samo tako se vzpostavi kot pravilo in se ohranja v razmerju z izjemo. Posebna 'veljavnost' zakona je v tej zmožnosti, da se ohranja v odnosu z neko zunanostjo.« (HS, 28)

suverenosti. To lahko razumemo upoštevajoč Agambenovo radikalizacijo pojmovanja konstitutivne vloge ekscesa. Posplošeno izredno stanje se od ravnine oblastnih razmerij loči po tem, da so blokade bistvene za njegovo pretočnost. Topologija oblastnih razmerij se zaplete, saj oblastna razmerja neprestano proizvajajo dvojni presežek nad samimi sabo: suverenost in golo življenje. Skrb oblasti za dobro življenje proizvaja golo življenje kot »nekakšno absolutno biopolitično substanco, ki v svoji osamitvi omogoča dodelitev vsake demografske, etnične, nacionalne in politične identitete«¹⁸. Dejansko taborišče kot koncentracija golega življenja danes ni potrebno: »Golo življenje ni več omejeno na posebno mesto ali definirano kategorijo, temveč prebiva v biološkem telesu vsakega živega bitja.« (HS, 151) Zato smo »vsi ljudje potencialno *homines sacri*« (HS, 95).

Toda Agamben kljub temu išče primere možnosti novih načinov življenja v skrajnih stanjih – vztrajanje na poziciji skrajnega ekscesa oblasti lahko izsili vzpostavitev mesta, kjer se bo s to oblastjo lahko prekinilo. Vprašanje pa je, če nas Agambenova afirmacija izmečka ne pripelje onstran možnosti kakršnekoli politike. Morda Agambenovi res skrajni primeri potencialnih »pravih« emancipatornih subjektov, ki jih najde v taboriščih, pri beguncih, v komi in celo v limbu, niso znanilci neke nove politike, temveč agambenovsko »politiko« lahko »practicirajo« le takšne skrajne figure, ki so tako rekoč poosebitev nekega ontološkega razcepa, nad katerim se z zaprtjem pregreši vsaka politika.

5. Subjekt in diskontinuiteta

Kontinuum vedno spreminjajočih se oblastnih razmerij nikjer ne sreča svoje negacije ali alternative samemu sebi. Kako se mu torej subjekt lahko zoperstavi? Oblast nujno proizvaja presežek nad samo sabo, torej zgotitve in blokade v svojem toku. Tehnike sebstva Foucault po eni strani razume kot vzvod biopolitičnih tehnik oblasti, po drugi strani pa želi med njimi najti takšne, ki s kreativnim odnosom do sebe odpirajo prostore svobode. Toda kaj omogoča preskok iz konstituiranega v konstitutivni subjekt?

K rešitvi te zagate lahko krenemo po dveh poteh, ki jih je nakazal Foucault. Prva možnost je, da z etiko poskusimo omejiti anomalije politike, torej vsilimo nega-

¹⁸ Giorgio Agamben, *Kar ostaja od Auschwitza. Arhiv in priča. Homo Sacer III*, prev. M. Mihelič, Založba ZRC, Ljubljana 2005, str. 110.

cijo ekscesom pozitivnega toka oblasti. Takšno rešitev je najti pri Butlerjevi. Druga, Agambenova možnost pa je vztrajati pri tezi, da je vsaka etična kreacija sebstva le podaljšek bioblasti. Zato moramo iskati oblike življenja, ki jih ta oblast proizvede kot svojo hrbtno stran, tako rekoč kot eksces ekscesa, kot tisto radikalno izključeno, ki ga producira vedno vnovično vključujoče izključevanje.

Vprašanje subjekta diskontinuitete nas je privedlo do dvojnega problema presežka in negacije. Moramo presežek negirati ali pa radikalno afirmirati presežek proti njemu samemu? Po prvi poti pridemo od konstituiranega do konstitutivnega subjekta preko ukinitve diskontinuitete in redukcije ekscesa oblasti in užitka na nujno, a prehodno fazo, po drugi pa afirmiramo diskontinuiteto in izmeček onstran vsake možnosti konstituiranja oz. subjektivacije. Odreči se tema dvema potema ne pomeni pristati na to, da subjekt ne more obstajati drugače kot konstituiran. Možnost, ki ostaja odprta, je možnost subjektiviranja same diskontinuitete, torej konstituiranja subjekta, ki mora svojo izvrženost šele proizvesti, da bi jo privzel kot princip in konsistenco konstitucije »nove politične racionalnosti«.

Erna Strniša*

Foucault kot nietzschejevski objektivni učenjak?

I.

Stavek, da je po Nietzscheju vse bivajoče – *interpretacija*, je moč razumeti na dva načina. Najprej, vse, s čimer imamo opravka, so lahko le interpretacije brez absolutnega interpretanduma, na katerega bi se nalagale; ne obstaja nič takega kot resnična in poslednja narava stvari, naš pristop k svetu je izvorno metaforičen. In drugič, vse živeče bivajoče od najpreprostejših organizmov dalje ne počne drugega kot interpretira, kar Nietzscheju pomeni toliko kot: organizem vsako tuje, ki mu pride nasproti, skuša »požreti«, torej tako ali drugače »prebaviti« in asimilirati.

Ta proces je sicer lahko bolj ali manj uspešen, in poleg uspele interpretacije/prebave ali dokončnega izvrženja ali pozabe tistega, kar se za organizem izkaže kot neprebavljivo, Nietzsche omenja tudi možnost, da se del tujega v organizmu nekako »zatakne« in povzroča težave, da niti ne govorimo o možnosti, ko se izkaže, da je tistega, kar si je skušal prisvojiti, preprosto preveč, zaradi česar mu grozi »raztrganje« na več kosov. Uspešna prisvojitvev dela okolnega sveta, ki mu pride nasproti, je tako, kot bomo videli, ključnega pomena za ohranjanje in krepitev organizma. Interpretacija je skupni imenovalec vsega dogajanja v živečem, vključno z zavestnimi procesi višje razvitih živih bitij. Za vse vrste spoznanja od čutnih vtisov do povsem abstraktnih miselnih tvorb po Nietzscheju velja, da predstavljajo nekakšno priličenje tujega lastnim strukturam, saj je, nenazadnje, »duh« še najbolj podoben želodcu:¹

Moč duha, da si prisvaja tuje, se razodeva v močnem nagnjenju novo prilagajati staremu, mnogotero poenostavljati, popolnoma nasprotujoče si spregledati ali pahniti stran: ravno tako kakor nekatere poteze in črte na tujem, na vsakem delu 'zunanjega sveta' samovoljno močnejše poudarja, povzdiguje, pači, prirejajoč jih sebi.²

¹ Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, SM, Ljubljana 1988, str. 139.

² *Ibid.*

* Študentka podiplomskega študija »Interkulturni študij idej in kultur« na Univerzi v Novi Gorici

Toda kaj pri Nietzscheju v luči njegove zavrnitve subjekta kot enotne podstati sploh lahko pomeni govorjenje o duhu? Kdo je pravzaprav ta, ki interpretira, ko pa je subjekt le provizorično razumljena enotnost cele vrste predvsem telesnih dogajanj, množstva nagonov, ki uporabljajo duha kot svoje orodje? Interpretirajo sami nagoni; zdaj ta, zdaj oni, ki je trenutno na preži. Tisto, kar pri Nietzscheju ostane od subjekta, je nenehnim (prav na interpretacijo vezanim) spremembam podvržen sistem sil; uspelo interpretacijo zato lahko razumemo kot inkorporacijo v sistem, ki prisvojenemu naloži svoje zakone; ono mora sedaj »delati zanj«, postane kolesce v njegovi mašineriji. Hierarhija sil, ki pri tem tvori sistem, se sicer z vsakim takim dogodkom nekoliko modificira, kljub temu pa ostaja bolj ali manj stalna. Neuspela prebava pa, nasprotno, pomeni nekako pomnožitev sil, ki težijo vsaka drugam, ki jim nič več ne daje ne smeri ne enotnosti.

Dejavnikov, ki vplivajo na to, kako se bo izteklo srečanje organizma s tujim, je več, v grobem pa jih lahko razdelimo v tri skupine. Za vsako telo velja, da ni nikakršna »tabula rasa«, temveč je popisano z znaki zgodovine, kar je treba razumeti v vsej radikalnosti: naše telo res ni nič substancialnega, je vse v svojem delovanju, toda to delovanje je bistveno odvisno od zapuščine naših prednikov. Naše napake in vrline, moč ali šibkost volje, trdovratne idiosinkrazije, »drobni fanatizmi«, za vse to se lahko zahvalimo predhodnim generacijam. Obenem pa seveda struktura telesa še malo ni rigidna, temveč se dalje spreminja v toku nekakšne sočasne zgodovine. Gre za sprego naključnih dogodkov, ki se spopri- mejo s prej omenjenim zgodovinskim besedilom telesa; kot rad poudarja Nietzsche, je naš karakter odvisen tudi od dogodkov, ki jih *nismo* doživeli, saj bi, če bi bil postavljen v neko določeno situacijo, vsak od nas najverjetneje postal morilec ipd. Tretjič, to, kar napravimo iz nekega doživljaja, je, kot omenjeno, odvisno tudi od povsem trenutne naravnosti »polipa«, »velike živali nagonov«, izmed katerih nekateri »spijo«, drugi čakajo na preži, pograbijo, kar slučajno pride mimo, in preoblikujejo, kakor jim pač ustreza.³

172

Prvotno, s pisavo prednikov pogojeno sposobnost interpretacije, ki je locirana v mikroraven telesa, pa lahko razumemo tudi v določenem razmerju z makroravnjo družbe in dobe; obstajajo cele družbe, ki se lahko pohvalijo z veliko močjo prisvajanja, in take, kjer je ta majhna. Kot ugotavlja Nietzsche, je za njegovo obdobje, morda bolj kot za katero koli prej, značilno, da moč interpretacije peša. Ra-

³ Cf. Friedrich Nietzsche, *Jutranja zarja*, SM, Ljubljana 2004, str. 94–96.

zlogov za to je več. Kriza interpretativne moči, paradoksnost, sovpade prav s koncem dogmatizma, ko razpolagamo le še z – različnimi interpretacijami. Prvi in najpomembnejši moment te krize je povezan z splošnim razpadom nekoč trdne hierarhije vrednot, vsesplošno pretočnostjo družbenih vlog in rahljanjem poprej fiksnih identitet. Znašli smo se v zgodovinskem trenutku, ki je našel dovolj moči za aktivni nihilizem, filozofiranje s kladivom, za dejavno razkrinkanje nič kaj uglednega izvora vsega tistega, kar smo nekoč imeli za najvišje vrednote. Toda ko so vrednote prepoznane kot ustvarjene v boju za prevlado, različne identitete pa kot maske, ki nimajo nič opraviti z (neobstoječim) bistvom – kje je sedaj mogoče spet najti moč za interpretacijo, za vložitev novih vrednot v realnost? Kako je mogoče ustvarjati – kajti tudi ustvarjanje je interpretacija – v zavesti, da gre le za našo malo zasebno laž (ne glede na njeno veliko vrednost za preživetje)? In če-tudi bi to moč imeli, na kaj se pri tem opreti, ko pa nas nič več ne zavezuje?

Ta moment pa je tesno povezan še z nekim drugim; zaradi splošne negotovosti vrednot in identitet »grdo devetnajsto stoletje« sploh nima lastnega značaja, temveč se v njem meša vsa najbolj pisana množica preteklih pojmov in vrednosti. »Preteklost vseh oblik in načinov življenja, kultur, ki so prej ležale trdo druga zraven druge, druga nad drugo, se zaradi te mešanice steka v nas, 'moderne duše', nagoni nam zdaj vsepovsod tečejo nazaj, sami smo nekakšen kaos...«⁴ Sedanji svet je nekakšno velikansko gledališče, množica mask, pri čemer moderni človek bega od ene do druge, si nadene zdaj to, zdaj ono, a se z nobeno ne more poistovetiti. Odtod tudi sloviti čut za zgodovino kot ena temeljnih lastnosti tega časa. Zgodovinska izobrazba je danes naravnost zahtevana, ugotavlja Nietzsche, in če naj veljamo za razgledane, smo prisiljeni spomin odpreti za novo in tuje, ki pa ga je v tako veliki količini preprosto nemogoče »prebaviti« ali celo pretvoriti v kak osebni motiv.

Če torej povzamemo, evropskega človeka po Nietzscheju pesti slaba prebava; na to težavo najprej odreagira kot igralec, parodist svetovne zgodovine, »pavliha in opica«, ki neprestano menjava vloge, pri čemer mu Nietzsche seveda ne očita, da je na ta način zanemaril morebitno skrito bistvo, temveč, da se z nobeno od vlog ni zmožen naknadno poistovetiti. Obstaja pa še drug način, kako je mogoče reagirati na sodobno poplavo podatkov, idej, vrednot, identitet: ukvarjanje z znanostjo. Sodobna znanost pa se bolj kot kdajkoli prej sooča z zahtevo po – obje-

⁴ Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, str. 131.

ktivnosti. Nehoteno potvarjanje materiala v dobro življenja je treba pri tem zmanjšati na minimum, ozkost obzorij pa kolikor je le mogoče razširiti, da dobimo »nevtralni pogled«, perspektivo vseh in nikogar.

Razvpiti »objektivni učenjak« je torej nekdo, ki si za cilj postavi, da bo pri raziskovanju ob stran postavil vse svoje interese, zasebne motive, vrednostne sodbe; pred svojim predmetom se bo umaknil tako daleč, da ga bo ravno še mogel videti, njegov moto se bo pri tem glasil »mene ni, naj govori realnost«. Njegov ideal je čista deskripcija, razlaga, skrčena na minimum, rezultat, do katerega bi ne glede na individualne posebnosti lahko prišel vsak. Odveč je torej poudarjati, da gre za brezčasna odkritja, ki jim je obenem lastna zahteva po čim večji celovitosti; da se ne bi izneverili objektivnosti, je treba obdelati ves material, s katerim se je znotraj določenega področja mogoče ukvarjati.

Nietzsche seveda izkoristi vsako priložnost, da se iz tovrstnega erudita neusmiljeno ponorčuje, opozori na to, da je njegova zahteva po odsotnosti perspektive pravzaprav nemogoča, v njem pa prepozna tudi značilnega predstavnika asketizma in njegove težnje po oblasti. A to še ni vse. Če si »objektivnega učenjaka« ogledamo поблиže, lahko ugotovimo, da z Nietzschejevega stališča pravzaprav predstavlja nekakšen paradoks, celo »čudo«, ki se zoperstavlja temeljni težnji vsega živečega po prisvajanju. Natančneje, objektivni učenjak, običajno zgodovinar, sicer zahteva reprodukcijo zgodenega, njegovo podvojitve v zapisu, kar obenem predstavlja neke vrste sekundarno interpretacijo (primarno opravijo že naša čutila), naknadno predelavo vtisov; vendar pa jo zahteva v njeni »nulti stopnji«, ki naj material, s katerim operira, pusti nedotaknjen. Gre mu za nekakšno nemogočo interpretacijo brez interpretacije. Seveda pa je tudi to mogoče pojasniti; kot smo videli, je interpretativna moč odvisna od take ali drugačne, šibkejše ali močnejše, enotne ali razpršene strukture nagonov. In če znanstvenik zahteva objektivni pristop, je to pač zato, ker drugačnega sploh ni zmožen (ne glede na to, da je taka pozicija, strogo vzeto, tako ali tako nemogoča). Zahteva po objektivnosti, skratka, je tudi sama simptom, in sicer simptom velike utrujenosti (od) življenja.

Opozoriti pa velja še na nek drug moment. Objektivni učenjak je nedvomno zelo dejavna pojava, nenazadnje od njega to zahteva zgoraj omenjena zahteva po celostnosti; kljub temu, da je njegova interpretativna moč zelo šibka, je nenehno produktiven; in tako poleg sebe kopiči gore pravzaprav neprebavljenega materiala. Če »igralca« muči to, da o vsaki maski slej ko prej ugotovi, da mu je tuja,

da se z njo nikakor ne more zeliti, vsekakor tudi za učenjaka velja, da vseskozi operira z nekim tujim; naj gre za pretekla ali sedanja »dejstva«, stališča, pojave, karkoli, je to material, ki zanj, ustrezno njegovi »objektivni« poziciji, ostaja tuj; toda obenem sam o tem ne ve ničesar, in tuje vseskozi trdovratno dojema kot najbolj lastno, znano in domače – kot bi bil slep, ko gleda na tisto mesto.

Toda tovrstno početje nikakor ni neškodljivo; kajti kot postaja vedno bolj jasno, objektivni učenjak ni le rezultat zgodovinskih okoliščin, temveč se na neki točki njegovo delo, zbir takih ali drugačnih komajda interpretiranih dejstev, na nek čuden način osamosvoji in prične *učinkovati nazaj nanj*. Še enkrat poudarimo, da gre z Nietzschejevega vidika za nekaj skoraj neverjetnega: živečemu uspe producirati nekaj, s čimer si praktično na noben način ne privaja sveta. Nekaj, kar pravzaprav sploh ni interpretacija, nekaka ne-stvaritev tako s svoje strani nekaj – producira nazaj. In tisto, kar producira, je dovolj nevarno; v subjekta namreč, ne da bi kaj vedel o tem, vdira vse hujši kaos in mu preprečuje kakršno koli delo na sebi. Velja namreč, da vsak, vsaj deloma uspešen proces interpretacije ne priliči le tujega subjektu, temveč vpliva tudi nazaj na subjekta in ga preobrazi; prisvajanje se vselej godi tudi kot »biti požrt«. Vsak kos tujega pa, ki si ga nismo uspeli prisvojiti, če nekoliko poenostavimo, vpliva nazaj na življenje; slednjega je v objektivnem učenjaku zmeraj manj.

In vendar bi moral objektivni učenjak skladno z ugotovitvijo o trdoživosti »zadnjega človeka« – živeti še dolgo, in skorajda stoletje pozneje očitke o tovrstnem že po definiciji neangažiranem eruditstvu doleti Foucaulta, natančneje, njegov projekt arheologije kot »nezainteresiranega proučevanja nemih spomenikov«,⁵ ki naj bi mu manjkala sleherna emancipatorna dimenzija. Tudi sicer že na prvi pogled lahko naštejemo osupljivo veliko podobnosti med držo arheologa in nietzschejevskega »objektivneža«. Toda oglejmo si najprej Foucaultovo zastavitev nekoliko natančneje.

175

Kot vemo, Foucaultova »zgodovinopisna« dela še malo ne sodijo v zgodovinopisje v običajnem pomenu. Ne gre le za to, da z arheološko metodo svoje preuč-

⁵ Hubert L. Dreyfus in Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1983, str. 95.

vanje omeji na pretekle *diskurze*, temveč je novost pristop, v skladu s katerim diskurze obravnava v njihovi samolastnosti. Izza povedanega skuša sestopiti na raven izjav; na avtonomno raven, ki ni več produkt zavestnega subjekta kot avtorske instance, in katere korelat ni zunanji svet; temveč je subjekt le ena od funkcij izjavnega polja (nekdo pač mora biti govorec izjave), ki se pojavlja v skladu s posebnimi, znotrajdiskurzivnimi pravili; korelat izjave pa so lahko kvečjemu druge izjave oziroma pravila za formacijo njenih objektov, ki pa so vselej na ravni izjave same. Vseskozi tako ostajamo znotraj diskurza.

Objekti, katerih očrt želi podati, so zgolj diskurzivni; iz te analize so odsotne tako besede kot stvari; ne le, da se je treba odreči »bogati, težki in neposredni polnosti«⁶ reči, temveč arheologije tudi ne smemo zamenjevati z analizo jezikovnih pravil kot generatorja potencialno neskončnega mnoštva izjav. Ne gre namreč za to, da bi skušal pokazati, katere izjave bi glede na ta pravila *lahko* nastopile, temveč ga zanimajo le izjave, ki so *dejansko* nastopile; kako, da je na določenem mestu nastopila prav ta izjava in nobena druga.

To raven pa dosežemo s posebnim postopkom, ki bi mu lahko rekli »razvez« diskurza. Kot pojasnjuje Foucault v svojem nastopnem predavanju na Collège de France, v *Redu diskurza*, gre za to, da diskurz osvobodimo oblastnih posegov, katerih namen je zagraditi neorganizirano diskurzivno vrenje; med drugim sem sodijo institucija avtorstva, razmejitve na discipline, ločitev razumnega od norega, originala od kopije in, nenazadnje, resničnega od lažnega; na ta način diskurz razredčimo, ga napravimo preglednega in nevtraliziramo njegovo nekontrolirano vznikanje.⁷ Z obratnim postopkom tovrstne hierarhije odpravimo, diskurz niveliziramo in oko izurimo za raven izjav. Šele na tej ravni se izkaže, da je tudi izjavam samim lasten določen organizacijski princip, »red« oziroma pravila, v skladu s katerimi se pojavljajo. Pri tem ne gre za nikakršen vnaprejšen kalup, v katerega bi »padlo« vse, kar se ima pojaviti, temveč za igro pravil, ki aktivno določajo princip disperzije.

Diskurz se tako razgrne pred nami kot ravnina, včasih dobro strukturirana, včasih bolj ali manj kaotična – vse, kar se dogaja, se dogaja na tej ravnini, pa naj gre za premike, premestitve, spopade, izginotja ali vnovične pojavitve; niso pa,

⁶ Michel Foucault, *Arheologija vednosti*, Studia humanitatis, Ljubljana 2001, str. 53.

⁷ Cf. Michel Foucault, »Red diskurza«, v: *Vednost – oblast – subjekt*, Krt, Ljubljana 1991, str. 4–17.

strogo vzeto, mogoči nikakršni posegi pod površino, saj pod njo ni ničesar. Foucault tako ni naklonjen interpretaciji kot *iskanju* pomena, ki je do govorce kot površine sumničavo in za njo išče nekaj neizgovorjenega, a prav zato bistvenega; prav tako pa dvomi v interpretacijo v nietzschejevskem smislu *podeljevanja* pomena, saj gre v resnici le za vstop v obstoječi red diskurza in njegovo pomnoževanje skladno z diskurzivnimi pravili, ki niso v domeni subjekta, pa naj bo ta videti še tako ustvarjalen.

Če se sedaj vrnemo k Nietzscheju in njegovi diagnozi pešanja interpretativne moči, se zdi, da bi tako diagnozo kar hitro lahko postavili tudi samemu Foucaultu. Nietzsche kot njene očitne znake navede: »sploh ta odpoved interpretaciji (posiljevanju, uravnavanju, okrajševanju, opuščanju, zapolnjevanju, izmišljanju, potvarjanju in vsemu, kar sicer sodi k *bistvu* vsakega interpretiranja) – to izraža, v grobem povedano, prav tako ascetismus kreposti kot vsakršno zanikanje čutnosti...«. ⁸

Če si predočimo zgoraj omenjene postopke – »posiljevanje, uravnavanje, okrajševanje, opuščanje, zapolnjevanje, izmišljanje, potvarjanje« – se zdi, da gre natanko za oblastne posege, ki jim Foucault (morda z izjemo izmišljanja in potvarjanja, saj ga resničnost izjav ne zanima) skuša napraviti konec; da gre torej za posege, ki jih je v operaciji razveza diskurza treba opraviti v *obratni* smeri. Diskurze moramo pri tem ne le osvoboditi prisilnih oblastnih posegov, ki jih trpajo v predalčke, ki jim niso po meri, temveč jim tudi s svoje strani ne smemo nalagati ničesar, kar sodi v današnje vrednotenje – šele nato jih lahko spremljamo v njim lastnem dogajanju. Na kratko, Foucaulta moti prav tisto, kar je v zgornjem navedku videti zaželeno; rad bi napravil konec vsakršnemu prisvajanju diskurza, ki konec koncev zmeraj ponovno ustoliči avtorskega subjekta; tisto, kar je zanj pri zgodovinopisju problematično, je natanko »obljuba, da si bo subjekt nekega dne – v formi zgodovinske zavesti – lahko znova prilastil vse stvari, ki jih razlika drži vsaksebi, jih obvladal in v njih našel tisto, čemur lahko rečemo njegovo bivališče«. ⁹

177

Nietzsche se nad zahtevo po objektivnosti sicer pritoži na številnih mestih, na enem izmed njih o objektivnem učenjaku pravi tudi tole: »Njegova najiminitnejša

⁸ Friedrich Nietzsche, *H genealogiji morale*, SM, Ljubljana 1988, str. 335.

⁹ Michel Foucault, *Arheologija vednosti*, str. 16.

zahteva gre sedaj tako daleč, da hoče biti *ogledalo*; to zgodovinopisje zavrača vsako teleologijo; ničesar več noče 'dokazati'; zavrača vlogo sodnika, in v tem je njegov dobri okus, – niti ne potrjuje, niti ne zanikuje, le ugotavlja, 'opisuje'...«. ¹⁰

Ali ni prav zahteva po odpisu teleološkosti ena glavnih Foucaultovih tendenc, saj se nikoli ne naveliča ponavljati, da na vednosti ne moremo gledati kot na postopno izpopolnjevanje, ki bi vodilo k enemu cilju, resnici, vedno večji bližini subjekta in objekta? Kaj pa zavračanje vloge sodnika, ali mu ne odgovarja zavrnitev kategorij kot so »resnično« in »lažno«, »znanstveno« in »neznanstveno«? Foucault zahteva prav isto, s čimer se v zgornjem navedku ponaša objektivno zgodovinopisje, namreč goli opis. Kakor objektivni učenjak tudi on cilja le na reprodukcijo (diskurzivnih) dogodkov, njihovo podvojitve v zapisu. Želi biti le »stroj za zapisovanje«: arheologija ni drugega kot »neka vnovična pisava«. ¹¹

II.

V vsakem primeru velja opozoriti, da je omenjena Foucaultova drža še mnogo bolj radikalna, kot se na prvi pogled zdi. Za sabo namreč potegne še neko drugo ugotovitev, ki jo moramo imeti vseskozi pred očmi, ko beremo Foucaulta, namenjena pa je vsem, ki se nikakor ne morejo odpovedati »avtorskim pravicam« subjekta nad diskurzom:

Raje bodo zanikali, da je diskurz neka kompleksna in diferencirana praksa, ki se podreja pravilom in analizabilnim transformacijam, kot pa se prikrajšali za to krhko in tako tolažilno gotovost, da je možno zgolj s svežino nekega govora, ki prihaja zgolj iz njih samih in ki bi ostajal na neskončen način blizu svojega izvora, spremeniti, če že ne sveta ali življenja, pa vsaj njun »pomen«. ¹²

178

Jasno je torej: kljub temu, da nanjo morda marsikdo računa, lahko kar pozabimo tolažbo, da bi diskurz lahko uporabili kot zrcalo, v katerem bi »odseval« svet, in ga oblikovali na ta način, da bi bil v njem odsevan svet pač drugačen, kot je bil še hip poprej. Diskurz nam enostavno ni na razpolago na ta način. Težava se pojavi na dveh ravneh. Najprej, diskurz ni nek transparenten medij, ki bi odseval

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *H genealogiji morale*, str. 340.

¹¹ Michel Foucault, *Arheologija vednosti*, str. 150.

¹² *Ibid.*, str. 227.

svet, temveč ima neko sebi lastno gostoto; kot se izrazi Foucault v *Besedah in rečeh*, smo prisiljeni »misliti s temnimi besedami«. ¹³ Kaj natanko to pomeni? Besede niso »temne« zato, ker bi bile obložene z nešteti pomeni, ki so se izmenjavali v toku zgodovine, temveč, ker se je izmenjeval sveženj relacij, v katerem so se nahajale. Kar se je spreminjalo, so bile intra- in interdiskurzivne relacije, v katerih je beseda nastopala.

Na drugi strani pa se nahaja svet, vidnosti – in diskurz nikoli ne govori o svetu; prav zato bistvena poteza diskurza ni podeljevanje pomenov, ker pravzaprav pomen lahko le *vsili* in s tem prizadene nasilje stvari. Diskurz je »nož v kuri« ¹⁴ za stvar. Svet ni partner našemu spoznanju, ostaja na svojem bregu, diskurz pa na svojem.

Arheolog se tako s svojimi stališči v diskurz, strogo vzeto, ne more mešati niti, če bi se hotel, saj vanj vselej le vstopa in ni avtor svojih pisarij; torej bi šlo lahko le za spodletel poskus prilaščanja, četudi bi bilo morda videti drugače. Foucault, skratka, od nas zahteva, da dobimo občutek za *tujost* diskurza, v katerega vstopamo kot v nekaj, kar je bilo tu že dolgo pred nami. Pri tem nas ne sme zavesti dejstvo, da so diskurzi, ki jih proučuje, zvečine pretekli; to je predvsem pomagalo in za Foucaulta ni bistveno. Važneje je, da pri tem uzremo način, kako je diskurz in ne subjekt tisti, ki je vsaj do neke mere avtonomen; diskurz »nosi« subjektovo usodo; je velika, samostojna »mašinerija«, katere bistvo ni podeljevanje pomena.

Točka tujosti diskurza, za mnoge sicer problematična in težko »prebavljiva«, pred katero Foucault zahteva nekaj »odstop«, »umik«, da bo lahko v celoti zasijala – obenem predstavlja tudi rešitev iz zagate, ki jo prinaša podobnost arheologa nietzschejevskemu »objektivnemu učenjaku«. Kot vidimo, Foucault obravnava diskurz kot vselej v veliki meri tuj, ves čas opominja, da moramo biti na preži in ne zapasti skušnjavi, da bi se skušali z njim poistovetiti – po drugi strani pa Nietzschejev objektivnež, kot vemo, tujega nikakor ne prepozna kot tujega, ga vselej obravnava kot najbolj lastno in domače in povsem spregleda grožnjo, ki jo predstavlja tako neprebavljena vednost za življenje v njem. V tem je brezupnost položaja objektivnega učenjaka, nekakšna trajna izkrivljenost njegovega pogleda. Drži, da Foucault preteklo zgolj reproducira, drži celo, da skuša biti »stroj

¹³ Michel Foucault, *The Order of Things*, Routledge, London in New York 2005, str. 344.

¹⁴ Prim. dramo Davida Harrowerja s tem naslovom (izvirni naslov: *Knives in Hens*).

za zapisovanje»; a obenem ne napravi te napake, da bi ga imel za nekaj, kar povsem obvlada ali celo za nekakšen triumf znanstvenega duha.

Je Foucaulta torej upravičeno enačiti s pozicijo znanstvenika, ki bi »rad bil ogledalo«, govoril z nikogaršnjega stališča, se skrival za hipokritskim »mene ni, naj govori realnost«? Zagotovo drži, da Foucault zavrača možnost razlage, da, še enkrat, prednost daje opisu, da skuša opredeliti zakonitosti, ki pripadajo le diskurzu samemu in celo zavrača avtorstvo. Toda nič od tega pravzaprav ne implicira trditve o zrcalni naravi njegovih deskripcij. Četudi svoj projekt označi zgolj kot reprodukcijo že povedanega, se odreka poziciji razsodnika ipd., pa nikjer ne zatrjuje, da je njegov lastni diskurz preprosto brezčasen, niti, da govori s stališča nikogar. In čeprav je povsem legitimno vprašanje, od kod pravzaprav govori Foucault, da ima sploh tako dober pregled nad diskurzivnim dogajanjem, iz katerega tudi sam kot diskurzivni subjekt pravzaprav izrašča, pa je zadnje, kar bi dejal o svojem projektu, to, da je zasnovan z nemogočega mesta zunaj zgodovine.

K temu velja dodati še, da je v nasprotju z zgodovinarjevo zahtevo po celostnosti arheologovo spoznanje nujno parcialno. Nemogoče je obravnavati vse diskurze in povezave med njimi, še več, diskurz sam se kljub nekaterim »lepim« organizacijskim oblikam, ki jih pokaže Foucault, še pogosteje kaže kot »pomanjkljiva in raztrgana figura«. ¹⁵ Vsepovsod lahko vidimo, da obstajajo izjave, ki se nikakor nočejo umestiti v sheme, ali pa v sheme na lepem ne sodijo tiste, ki so sprva videti povsem običajne, po drugi strani pa podobno nepričakovano lahko vzniknejo povezave med njimi.

180

Prav moment odstopa pred tujostjo diskurza, pripoznanje njegove samolastnosti, se je torej izkazalo za odločilno razliko med nietzschejevskim objektivnim zgodovinopiscem in arheologom. Na tem mestu pa se bomo znova vrnili k Nietzscheju, pri čemer bomo skušali pokazati, da Foucaultov projekt pravzaprav močno spominja na Nietzschejev »recept« za boj z objektivnostjo.

Za kaj gre? Kot vemo, Nietzsche na nekem drugem mestu, namreč v spisu *O koristi in škodi zgodovine za življenje*, že govori o drugačnem modelu zgodovinopi-

¹⁵ Michel Foucault, *Arheologija vednosti*, str. 137.

sja, ki ga zoperstavi objektivnemu. Gre za zgodovino pisje, ki služi življenju, v kolikor predstavlja manifestacijo interpretativne moči: bodisi kot čaščenje junakov, kot ohranjanje tradicije ali kot kritičen odnos do nje. V vseh treh primerih pa gre za zastavitev iz nekega ozkega obzorja, ki je svojemu predmetu bistveno nepravilna, zato pa ga obravnava toliko bolj ljubeče; obenem pa tovrstno prisvajanje pripisuje tudi k »uspevanju« subjekta. Gre za pristop, ki je ustvarjalen prav zato, ker je ozko zamejen.

Toda motili bi se, če bi mislili, da Nietzsche zahteva povratek k nekdanji kreativni pristranskosti. Proti dekadenci se lahko borimo le tako, da jo še pospešimo, pri čemer seveda lahko zgolj upamo, da bomo prav mi tisti, ki bomo ta proces preživeli. Trenutnega stanja nikoli ne moremo premagati z vrnitvijo k nekdanjim formam zavesti; lahko le z vso zavzetostjo plujemo preko njega v upanju, da ga bomo slejkoprej prignali do konca.

Če naj v resnici bomo igralci, smo to lahko kvečjemu na ta način, da si vnaprej priznamo: obkroženi smo od tisočerih mask, tisočerih identitet preteklosti in sedanjosti, toda izmed teh *nobena ne more biti prava*. Obsojeni smo na njihovo pomenjanje in nenehno menjavanje, na »veliko gledališče«; beganje od ene identitete k drugi pri tem lahko pomeni le – parodijo sleherne izmed njih oziroma »sistematično razpustitev identitete sploh«. ¹⁶ Vendar ne gre za to, da bi beganje med mnenji, vrednotami, identitetami, sovpadlo z neko cinično distanco, iz katere bi subjekt varno opazoval dogajanje. Nasprotno, gre za stisko, ki jo doživlja na svoji koži; to namreč ni neko dogajanje, kjer bi preprosto menjal lastnosti, saj kot vemo, za masko v resnici ni ničesar, maska sama je vsakokratni subjekt. Z drugimi besedami, z množtvom identitet nimamo opravka zato, ker bi bil en in isti subjekt na lepem »osvobojen« spon tradicije in prost, da si izbere karkoli novega, temveč zato, ker množtvu identitet odgovarja množstvo nagonov v subjektu, ki grozi, da ga bo »raztrgalo«.

Kot rečeno, pa ne obstaja nobena pot okoli tega stanja; kot navaja, denimo, Lou Salome, je Nietzsche sam poskušal biti tak polifoničen subjekt, pri čemer ga je naravnost ugonabljal zahteva, da ne smemo »okameneti« ob nobenem prepričanju, temveč se moramo podati naprej ravno, ko nam je ono najljubše. Še več,

¹⁶ Michel Foucault: »Nietzsche, die Genealogie, die Historie«, v: *Nietzsche aus Frankreich* (ur. Werner Hamacher), Europäische Verlagsanstalt, Berlin in Dunaj 2007, str. 118.

kot pojasnjuje avtorica prve Nietzschejeve intelektualne biografije, je Nietzsche razlikoval dve glavni vrsti značajev; tiste, pri katerih impulzi in nagoni uspevajo v harmoniji, zdravi enotnosti; in tiste, pri katerih drug drugemu nasprotujejo oziroma so v nekakšnem nenehnem boju. Prvi, nedeljeni, so ljudje dejanj; drugi pa so ljudje mišljenja, pri čemer najbrž ni treba posebej poudarjati, da se je Nietzsche prišteval v drugo skupino.¹⁷

Subjekt si torej zaman prizadeva za pri-sebnost; čas dekadence je čas popotništva, v katerem blodimo okoli in se zgubljam v tujem. K temu nas priganja razdrobljenost naših nagonov, obenem pa si moramo za pospešitev tega procesa še zavestno prizadevati. Rešitev, ali bolje, pot k rešitvi, ki jo »kaotičnemu« 19. stoletju tako ponudi Nietzsche, ni obupno prizadevanje, da bi slednjič našli tisto pravo identiteto, temveč zavestno izkustvo odpovedi interpretativne moči, izkustvo nemožnosti, da bi si spričo poplave idej, vrednot, prepričanj, »mask«, karkoli od tega lahko prisvojili.

Na drugi strani Foucault ponudi močno podoben »recept«, saj se očitku objektivnosti izmakne tako, da zahteva striktno obravnavo diskurzov kot tujih. Lahko bi rekli, da gre za nekak paradoksen antihumanizem, saj se Foucault odloči sneti človeku krono z glave prav tam, kjer se zdi, da ta najtrdnje tiči; namesto da bi se, denimo, ukvarjal s kozmologijo, majhnostjo človeka, ki jo ta implicira in podobno, se odloči pokazati, da smo še najmanj doma tam, kjer smo mislili, da smo. Medtem ko je torej nietzschejevski kaos podatkov neprebavljiv nekaj zaradi svoje velike količine in nekaj zaradi razpada tradicionalne hierarhije vrednot, je tudi foucaultovski diskurz neprebavljiv, a iz drugih razlogov; ker se izkaže, da je njegova narava bistveno različna od narave subjekta, da diskurz subjekta vsebuje in premetava, da vanj vstopamo kot v nekaj temnega, kar je bilo tu že dolgo pred nami in česar si na noben način ne moremo prilastiti, z njim upravljati ali se z njim poistovetiti. Zlom interpretativne moči je tu vezan na nekak odstop pred zakoni diskurza, ki, če smo jih le pripravljeni videti, vztrajajo v nekakšni nepremakljivosti lastne sfere (četudi so elastični in prožni, pa to niso na poseg subjekta) in obenem dajo vedeti, da je nesmiselno iskati karkoli izza njih. To ugotovitev *Arheologije vednosti* in *Besed in reči* si je treba vzeti k srcu, zahteva Foucault; to pa pomeni, da tudi sam iz brezpogojne tujosti diskurza napravi neko doživetje. Nezmožnost poistovetenja s svojim objektom predstavlja edini mogoči

¹⁷ Cf. Lou Salome, *Nietzsche*, University of Illinois Press, Urbana in Chicago 2001, str. 17–19.

in obenem nujni doživljaj arheologa. Tudi tu smo, še enkrat, kilometre daleč od objektivnega učenjaka, ki je, kot vemo, vselej eksplicitno proti vednosti kot doživeti.

III.

Zgodba o arheologiji pa se na tem mestu ne konča; izkaže se namreč, da je razvez diskurza šele prva faza arheologovega dela. Kot smo videli, je naloga arheologa diskurz najprej odvezati od najbolj očitnih oblastnih postopkov, ki ga redčijo. Ko to storimo, vzremo določena pravila za tvorjenje diskurza, ki so lastna le njemu samemu in jih je treba ločiti od posegov oblasti. Vendar pa na tem mestu pride do preobrata, ki ga Foucault opiše v že omenjenem *Redu diskurza*; izkaže se namreč, da si kljub temu, da lahko ločimo diskurzivna pravila od oblastnih posegov – recimo slednjim pravila za diskurz – delovanja diskurza nikakor ne moremo zamisliti, ne da bi bili prisotni tudi posegi oblasti in da sta, če naj diskurz funkcionira, ves čas na delu obe vrsti pravil.

Medicinski diskurz klasičnega obdobja tako lahko, denimo, opišemo s tabelo bolezni, s katero so »mahali« tedanji zdravniki, ki si sploh niso mogli predstavljati obolenja, ki ne bi sodilo v tovrstno razdelitev; toda nič manj ne velja, da diskurz ne bi mogel steči, če bi mu manjkala opredelitev, *kdo* ga sploh lahko uporablja (kaj torej zdravnika naredi za zdravnika), *kje* se lahko odvija, kako ga ločiti od »šarlatanskega« govora in podobno. Kakor hitro smo, skratka, oblastna pravila skušali postaviti v oklepaj in se posvetiti samemu delovanju diskurza, že so nas pričakala eno raven nižje, torej prav tam, kjer naj bi imeli opravka zgolj z izjavami.

Foucault tako že v *Redu diskurza* predstavi tudi nadaljevanje zgodbe: če se je doslej ukvarjal s kritično analizo, ki je prikazala oblike izključevanja in prilaščanja, pa je naslednji korak, ki je od prvega pravzaprav neločljiv, genealoška analiza, ki pokaže, »kako so se prek teh sistemov prisile, njim *navkljub* ali z njihovo *podporo* (poudarki E. S.) formulirale serije diskurzov; kakšna je bila specifična norma vsakega izmed njih in kakšni so bili njihovi pogoji pojavljanja, rasti in variiranja«. ¹⁸ Oblastna razmerja torej ponovno vzniknejo, četudi smo jih ravnokar skušali odmisлити; toda sedaj gre za to, da pokažemo, kako v diskurzu funkcionirajo, ne pa za to, da bi mislili v njih in jih nekritično sprejemali.

¹⁸ Michel Foucault, »Red diskurza«, str. 20.

Da bo stvar še bolj zapletena, je razmerje med obema vrstama pravil precej kompleksno. Če navedemo le Deleuzovo pojmovanje, gole sile, oblastna razmerja seveda potrebujejo nek material, na katerem se lahko udejanjijo, saj sile same po sebi niso nič substancialnega, poleg tega pa je vsaka določena le v svojem razmerju glede na druge; in če ne bi bilo diskurzov in institucij, bi ostale v nekakšni zarodni, virtualni obliki. Vendar pa drži tudi obratno. Tudi diskurzi se brez oblastnih razmerij ne morejo prav razmahniti, saj bi brez njih predstavljali le inerten material; potreben je poseg oblasti, ki bo nekako »zagnal mašinerijo«, aktualiziral vednost s tem, da jo bo diferenciral.¹⁹

Foucault razmerje med tema dvema ravnema sicer predstavi na več mestih in z različnimi poudarki. V *Rojstvu klinike* imamo, kot vemo, opravka s spremembo prostora vednosti o boleznih od tabele (vsaka bolezen je nekakšna biološka vrsta, ki jo simptomi in njihovo trajanje razporedijo v določeno mesto v tabeli) do telesa (bolezen se preseli v pacientovo telo, ideal znanosti pa postane »govoreče oko«, ki bi karseda zbližalo videno in povedano, zato je treba tudi uporabljati metaforičen jezik s čim manj občimi pojmi ipd.). To spremembo diskurzivnih pravil spremlja nova politika; institucionalno predrugačenje obravnave bolnikov v prostoru klinike v okviru »kvadriljiranja« teles, nova vloga zdravnika in številne druge novosti na ravni oblasti. Kot pri tem pojasnjuje Foucault, je nova politična praksa transformirala ne pomen ali formo diskurza, temveč »pogoje njegove pojavitve, umestitve in funkcioniranja. Spremenila je njegov način eksistiranja.«²⁰ Tu imamo po Foucaultu opravka s karseda tesno povezavo oblastnih posegov in diskurzivne ravni, saj imajo politične prakse neposreden vpliv na diskurzivna pravila. Prav lahko pa si predstavljamo tudi situacijo, ko sta ti ravni ostro ločeni. Tak primer je, denimo, literatura. Tu, kot ugotavlja Foucault, se funkcija avtorja krepi, saj plagiatorstvo v našem času lahko naleti le na ničelno stopnjo tolerance, nasprotno pa avtorstvo ugaša v znanosti. Toda obenem Foucault v *Besedah in rečeh* literaturo razume kot nekakšen predokus izginotja človeka ob prevladi jezika; prav literatura je zanj prostor, v katerem pišoči subjekt nenehno izginja.²¹ Očitno je, skratka, da literatura pozna dva različna subjekta, prvega, avtorja in avtoriteto, »mojstra«, subjekta za diskurz, ki ga lahko karakterizirajo tudi dolo-

¹⁹ Cf. Gilles Deleuze, *Foucault*, Continuum, London in New York 2006, str. 68–69.

²⁰ Michel Foucault: »History, Discourse and Discontinuity«, v: *Foucault Live* (ur. Sylvère Lotringer), Semiotext(e), New York 1996, str. 46.

²¹ Cf. Michel Foucault, *The Order of Things*, str. 334 in 421.

čena družbena pravila, in drugega, subjekta diskurza, ki se briše vtem, ko nastaja besedilo. Poseg oblasti in dogajanje v diskurzu tu tečeta dobesedno v nasprotnih smereh.

Lahko bi torej rekli, da sta obe vrsti pravil prepleteni, pa vendar ohranita vsaka svoj značaj. Posegi oblasti pri tem niso niti nekaj diskurzu vnanjega niti prazna utvara; in čeprav so diskurzivna razmerja za oblastne posege lahko zelo ranljiva ali pa sploh ne, pa brez njih vsekakor ne morejo delovati. O smrti avtorja je mogoče govoriti le pogojno; četudi vemo, da je naravi diskurza preprosto lastno, da avtorja nima, pa avtorstvo vendarle ni povsem umišljeno, saj na neki drugi ravni dejansko *deluje*. V toliko velja opozoriti tudi, da niti *Arheologiji vednosti* ne moremo očitati, da se ukvarja »zgolj« z življenjem diskurza in obenem zanemarja oblastno dimenzijo, saj je ta prav očitno prisotna že v tukajšnjih analizah. Tudi tu Foucault, ko, denimo, govori o kliničnem diskurzu, upošteva tako regularnosti, lastne zgolj diskurzu, kakor tudi družbenopolitične komponente, v kolikor te posegajo na raven diskurza, le da med njimi eksplicitno sploh ne ločuje in oboje spontano prišteva k diskurzivnemu dogajanju.²²

Ko opisujemo diskurz, vselej opisujemo tudi del oblastne mašinerije, ki ga preči. Prav po poti tega opisa, tekom same deskripcije, pa se vzpostavi tudi nekaj takega kot uvid – četudi po definiciji parcialen – v delovanje oblastnih razmerij. Kot vemo, k delovanju oblasti sodi tudi prikrivanje, in bolj ko se oblast dela odsotno, bolj ko subjekti v obeh pomenih besede menijo, da je njen prijem minimalen, bolj v resnici njih same producira nek fin mehanizem. Kamenček, ki povzroči, da v oblastni mašineriji nekaj »zaškrtka«, četudi je niti ne ustavi, kaj šele da bi zaokrenil njen tek v drugo smer, lahko vstavimo le na način vsaj delnega vpogleda v njen način delovanja. To je slovita foucaultovska »kritika«, katere namen je predvsem postaviti pod vprašaj načine mišljenja, ki so se še včeraj zdeli samoumevni.

Toda to še ni vse. V tem postopku se osvetli tudi nekak prazen prostor, ki se nahaja med oblastno strukturo in diskurzivno prakso; oblastna struktura lahko vpliva na pogoje vznika diskurza, *omogoči* nek nov diskurz; vendar pri tem velja, da je diskurzu lastna tudi določena gostota in neprožnost, zaradi česar oblastni posegi niso preprosto neomejeni in diskurza ne morejo kot elastiko upogibati v

²² Cf. Michel Foucault, *Arheologija vednosti*, str. 59.

katerokoli smer, saj operirajo »v območju, ki ima lastno konfiguracijo in ki posledično ne dopušča neskončnih možnosti modifikacije. Politična praksa konsistence diskurzivnega polja, v katerem operira, ne zreducira na nič«. ²³ Poleg tega pa velja tudi, da je vez omogočanja precej rahla in da nikoli ni mogoče vnaprej napovedati, kaj je tisto, kar bo določena oblastna konfiguracija pravzaprav omogočila. Četudi se nam vnačaj vez med določeno politiko in diskurzom kaže kot nujna, pa je sam proces formiranja diskurza v veliki meri v rokah naključja. Arheolog-kritik tako pokaže tudi na vselejšnjo arbitrarnost razmerja med oblastnim in strogo znotrajdiskurzivnim vidikom.

Arheologije in genealogije tako, kot rečeno, praktično ni več moč ločiti. Sicer pa ni naključje, da Foucault za svoj projekt uporablja tudi ime genealogija, ki ga družijo z Nietzschejevo *Genealogijo morale* in drugimi Nietzschejevimi »zgodovinskopisnimi« izvajanjmi, v katerih je Nietzsche skušal iznajti lastni model za pisanje zgodovine, ki bi predstavljal nekak podaljšek beganja med sodobnimi in preteklimi identitetami.

Nietzsche se v omenjenem delu pritoži, da so filozofi doslej moralo zmeraj skušali utemeljiti, še nikogar pa ni bilo, ki bi vrednostne sisteme skušal zgolj opisati – z zahtevo po opisu se pridružuje Foucaultu. Kot vemo, bi sicer težko rekli, da se Nietzsche drži golega opisa, saj vsakega od moralnih sistemov sproti ovrednoti; nenazadnje tudi sam pravi, da si je za nalogo zadal ugotoviti, koliko sta vrednostni sodbi »dobro« in »zlo« pospeševali ali zavirali življenjsko moč; ²⁴ toda podobno kot Foucault Nietzsche še ne poda nikakršne lastne rešitve (četudi nanjo vseskozi namiguje); tudi njegovo delo je najprej prehodjenje preteklega in obenem diagnostika sedanosti, prikaz, kako v zgodovini potekajo boji za interpretacijo, kako so se med sabo merile in se še merijo sile v spopadu, v katerega smo vpleteni tudi sami. Pri Foucaultu je premislek sedanosti morda manj viden, vsaj kar se tiče njegovih glavnih del, ki so vsa po vrsti »zgodovinskopisna«; kljub temu pa tudi tu pokaže, prvič, kako se nekateri koncepti s konca 19. stoletja »vlečejo« globoko v našo dobo, in drugič, da obenem v zgodovini obstajajo prelomi, spričo katerih vrnitev k preteklimi mišljenjskim vzorcem nikakor ni več mogoča, zato se z velikim delom »naše« preteklosti ne moremo identificirati.

²³ Foucault *Live*, str. 47.

²⁴ Friedrich Nietzsche, *H genealogiji morale*, str. 209.

Nietzschejev in Foucaultov projekt družī še cela vrsta drugih skupnih značilnosti. Oba opisujeta preteklo, ob katerem izkusimo nemoč, da bi se z njim kakorkoli poistovetili; ponujata nam srečanje s tujim, ki »misli omogoči, da misli drugače« in nam obenem da vedeti, da zgodovina mišljenja ne pozna linearnega napredka in seštevanja vednosti, ki naj bi dosegala zmeraj večjo stopnjo popolnosti. Zgodovinarji se namreč motijo, ko mislijo, da so imele besede vselej isti smisel, poželjenja vselej isti objekt, ideje vselej isto logiko. Nasprotno mora genealog opazovati dogodke v njihovi enkratnosti in tostran sleherne teleologije, opozarja Foucault,²⁵ pri čemer povedano nič manj ne velja za njegovo zastavitev.

Kot še opozarja Foucault, Nietzscheju ne gre zgolj za to, da bi pokazal »pudenda origo«, torej nizki, neugledni izvor tistega, kar danes šteje kot najvišje vrednote; predvsem je zanj bistveno, da zgodovinske procese zgrabi v njihovi naključnosti, pokaže, da lahko stvari nastanejo, denimo, tudi iz svojega nasprotja – za razliko od »iskalcev izvora«, ki menijo, da je začetek nekega pojava povezan z njegovim večnim bistvom. Prav tako velja, da stvari običajno niso nastale z namenom, kateremu služijo kasneje. In prav zaradi tega, mimogrede, velja, da lahko iz »slabe« zgodovine nastane »dobra« genealogija, ki prvo obrne proti njenemu lastnemu izvoru.

In podobno kot Foucaultova arheologija, nenazadnje, spodkoplje iluzijo o avtonomnem avtorskem subjektu tako, da pokaže, kako se formira skozi oblastne procese kot mnogoter in negotov – podobno Nietzsche zasnuje subjekta kot bistveno obremenjenega z zgodovino, s svojo nevarno dediščino, ki jo sestavljajo same heterogene plasti, vse večja zbirka lastnosti rodu, spričo katere nam grozi potop v kaos.

Ob tem »dobra« zgodovina nima nobenega strahu pred tem, da prizna, da je tudi sama perspektivna, še opozarja Foucault, glede katerega smo že omenili, da je tudi sam zadnji, ki bi skušal govoriti z nekakšnega nemogočega nikogaršnjega stališča. »Slabi« zgodovinarji pa se, nasprotno, skušajo polastiti vsega, in to z domnevno brezinteresne pozicije; sami morajo postati smrt, če naj se ukvarjajo z mrtvimi.²⁶

²⁵ Cf. *Nietzsche aus Frankreich*, str. 99ff.

²⁶ *Ibid.*, str. 115.



Lahko bi rekli, da oba filozofa pri tem stavita na neko določeno vednost, ki noče biti zgolj reaktivna, torej izdajati priznavanja določenega oblastnega sistema/avtoritete s tem, ko bi govorila proti njej, obenem pa tudi aktivna še ni, saj ne skuša vzpostaviti nekega novega reda. Gre natanko za prelomno točko, za vstavitev kamenčka v oblastno mašinerijo, ki je preprosto v tem, da pokažemo na to, kako se formira določena oblastna mašinerija, določeno vrednotenje.

Vendar pa se tu zastavlja nek ugovor. Doslej smo kot stično točko med filozofoma ves čas videli izkušnjo tujega, ki se vztrajno upira prilastitvi, povzroči zlom interpretativne moči, subjekta pa oropa avtonomije in pri Nietzscheju celo grozi, da ga bo raztrgal; sedaj pa smo se na lepem znašli v območju neke bolj ali manj strukturirane vednosti, ki ji je nekako uspelo zajeti, prilastiti si še malo prej tako tuj material. Genealoška drža, tako se zdi, svoj objekt na lepem »ukroti«, mu naloži določen red; podobno Foucaultu iz neznanske mase diskurza, ki je še pred kratkim ležala pred nami v vsej svojevrstnosti in nepreglednosti, uspe deducirati določena pravila, jo organizirati. Ali ne obstaja, konec koncev, velik razmik med izkušnjo subjekta v nevarnosti ter vednostjo, skozi katero se, tako se zdi, subjekt znova vzpostavi, še več, postavi se na mesto, od koder reflektira oblastna razmerja, ki so ga proizvedla? Kako je bil ta razmik na lepem premoščen?

Oglejmo si ponovno značaj arheologije. V resnici gre za vednost, ki je na nek način skrajno neproblematična; na njej ni ničesar nejasnega, »okultnega« ali metafizičnega, celo strogo filozofskega ne; s pazljivim gledanjem lahko do nje pride vsakdo. Pravila se povsem jasno »zasvetijo« v izrečenem. Gre za nekak pozitivizem; na pravila, ki smo jih izluščili, lahko zmeraj znova pokažemo; seveda pa se vselej lahko zgodi, oziroma se nujno zgodi, da katerega od njih spregledamo, da nismo opazili katere izmed relacij in podobno. Vednost, ki jo pridobimo na ta način, ni vednost, ki bi neposredno predstavljala gonilo delovanja; niti ni vir smisla, iz katerega bi lahko črpali; je le enostavna in jasna vednost tipa »kako deluje«.

In če se vprašamo, kam je v tej jasni, malone praktični vednosti izginil moment tujosti diskurza kot skrb zbujujoče mase, pred katero moramo pozabiti zahteve po prilastitvi – lahko ugotovimo, da se skriva prav v tipu vednosti, kakršno smo edino prikazali kot mogočo. Drži, da je jasna; drži, da je strukturirana; nikakor pa ni niti celostna niti ponotranjena kot nekaj »našega«. Je parcialna, deskripti-

vna in pozitivistična. Prav v teh opredelitvah se skriva moment tujosti. Mašinerijo delovanja diskurza lahko dobro poznamo; to ni nekaj, kar bi si le domišljali; in vendar na njej ostaja nek moment tujega. Ne gre za »sive lise«, kjer ne vidimo dobro, ali kjer smo kaj spregledali (čeprav, kot omenjeno, v sliki obstajajo tudi te); nekaj je tujega prav tam, kjer zelo jasno vidimo.

Dobro, toda kako to težavo rešiti pri Nietzscheju? Kot smo videli, je tisto, kar pesti nietzschejevskega subjekta, nezmožnost interpretacije. Pomeni, da je žrtev nekakega potisočerenja sil v njem, ki težijo vsaka v svojo smer. Sodobnemu subjektu manjka sistem; hierarhija sil, ne sicer povsem rigidna, a dovolj trdna, da se lahko sooča z vplivi od zunaj. Kako torej spraviti med sabo tako razpršenega subjekta na eni in genealoga na drugi strani?

Kot smo videli, se, nenazadnje, tudi objektivni učenjak lahko pohvali s precej vednosti, a mu ta vseeno ne daje zahtevane enotnosti. Nietzschejevski genealog in foucaultovski arheolog pa imata, če smo pozorni, vendarle marsikaj skupnega z objektivnim učenjakom, zlasti zavrnitev starega reda vrednot, pa tudi – »slabo prebavo«. Genealogija za razliko od objektivnega učenjaštva niti ne zahteva zase statusa edine resnice, niti ne pretendira več na totalnost, poleg tega pa ves čas srečuje nekaj, o čemer ve, da se s tem ne more poistovetiti; vendar pa je tudi genealogija šele nekakšna »nulta stopnja« vednosti in subjektu ne more podeliti nikakršne enotnosti. Med subjektom, ki mu grozi, da ga bo »raztrgalo« in subjektom strukturirane vednosti, kakršna je genealogija, ni kdovekako velike razlike prav zato, ker tovrstna vednost še ni tisto, kar mu lahko podeli enotnost, temveč se to lahko zgodi le s ponovnim privzetjem določene identitete, ki pa je zvezana z zmožnostjo prebave. Tudi identiteta je pač nekaj, kar si vselej »prisvojimo«. Ukvarjanje z zgodovino, pa naj bo še tako vrednotenjsko in pristransko, kakor je pri Nietzscheju, pomeni le diagnosticiranje situacije in še ni na stopnji ustvarjanja nečesa novega. Gre le za to, da podelimo sistem bojem za oblast, ki so sicer proizvedli tudi nas; a proizvedli so nas kot nekaj, kar se ne more prepoznati v nobeni od sil v teh bojih.

Obenem pa je to tudi prva stopnja posega v oblastne relacije, že omenjena vstavev kamenčka v sistem. Dodajmo le še to: od tu dalje se bosta poti filozofov, ki sta se, kot smo želeli pokazati v tem sestavku, za krajši čas prepletli, spet ločili, saj bo Nietzsche vztrajal pri nujnosti ponovne oživitve zmožnosti prilaščanja, medtem ko bi se ji Foucault rad na vsak način izmaknil.

Samo Tomšič*

Arheologija kot strukturalistična filozofija

Vsi poznavalci se bržkone strinjajo, da obstaja pri Foucaultu nekaj, čemur bi lahko rekli strukturalistični moment, in da je ta moment izredno kratkotrajen in izmuzljiv. Za hip se zablešči v *Besedah in rečeh*, vendar ga že naslednje Foucaultovo delo, *Arheologija vednosti*, popolnoma negira in ukine. Kar je toliko bolj ne navadno, ker je to drugo delo nekakšen metodološki okvir *Besed in reči* in pravzaprav v veliki meri povzema velike teme tega nemara najslavnejšega Foucaultovega dela.

Vprašanje Foucaultovega razmerja do strukturalizma je v debatah o njegovem delu že določena stalnica. Eno strožjih in lucidnejših analiz je mogoče najti v Milnerjevi knjigi *Le periple structural*, ki je bila sicer prevedena v slovenščino, vendar brez teksta o Foucaultu, ki je bil v izvornik vključen šele ob njegovem ponatisu.¹ Milner podaja zelo natančno analizo mesta strukturalne lingvistike posebej in strukturalizma nasploh v *Besedah in rečeh* in povsem upravičeno ugotavlja, da lingvistika zaseda privilegirano mesto v anti-humanistični disciplinarni trojici, ki jo Foucault vpelje proti koncu omenjenega dela in ki jo poleg lingvistike tvorita še psihoanaliza in etnologija. Namreč strukturalna lingvistika po Saussureju in Jakobsonu, medtem ko sta psihoanaliza in etnologija ravno tako mišljeni v njunem strukturalističnem horizontu, ki ga na takratni intelektualni sceni zastopata Lacan in Levi-Strauss.

Lingvistika je skratka Foucaultu služila kot referenčno polje, vendar ne zato, da bi arheologijo podredila strukturalizmu in jo konstituirala kot strukturalistično metodo raziskovanja na področju zgodovine, ampak nasprotno, da bi ravno napravila arheologijo strukturalizma, se pravi, postavila strukturalizem kot objekt zgodovinske raziskave. V tem oziru ni mogoče spregledati določene podvojitve ali spodvitja strukturalizma na ravni Foucaultovega projekta, saj hkrati nastopa kot

¹ Jean-Claude Milner, »Structuralisme et linguistique structurale dans *Les Mots et les Choses*«, v: *Le periple structural*, Verdier, Pariz 2008, str. 236–262.

objekt arheološke raziskave in kot njena orientacijska linija oziroma – pogojno rečeno – metoda – pogojno, ker se Foucaultova metoda imenuje arheologija, vendar v tem primeru priča o nekakšnem zagozdenju ali interferenci s strukturalizmom. Sicer pa se napoved arheologije strukturalizma skriva že v samem naslovu knjige: *Besede in reči*. Vprašanje strukturalizma očitno ne zadeva niti »besed« niti »reči«, temveč vez oziroma razmerje med obojima – razmerje, ki je najkasneje v dvajsetem stoletju postalo skrajno problematično. Foucaultovo delo si tako prizadeva izrisati zgodovinske premene tega razmerja, zgodovinsko gibanje, v katerem se je govorica postopoma osvobodila svoje ekskluzivno referenčnostne oziroma komunikacijske funkcije, ki ji je bila naložena vse od Aristotelove metafizične slovnice dalje in po kateri je nastopala kot orodje ali organ, skratka kot *organon* racionalne živali. Arheologija strukturalizma v *Besedah in rečeh* sledi gibanju, ki med besede in reči postopoma vnaša nerazmerje ali diskrepanco in se zaključi z nerazmerjem med besedami samimi, skratka s subverzijo pojma znaka, kjer je znak definiran kot arbitrarna vez – torej natanko nerazmerje – med označevalcem in označencem, medtem ko je referent – reč – dosegel najvišjo točko svoje zameglitve. Kot je znano, je Lacan, ki o funkciji slovnice ni imel pretirano dobrega mnenja, postavil govorico – natančneje tisto, čemur pravi *jejezik* in ki je oznaka za govorico kot nekonsistentni in slovnično neregulirani aparat užitka – kot nenehni objekt »tumbanja« (*elucubration*) vednosti. V Foucaultovem projektu arheologije strukturalizma ne bi bilo težko uzreti napora, da pokaže na zgodovinski neuspeh tega tumbanja, da bi reduciralo jejezikovno dimenzijo govornice na njeno humanistično podobo inteligentnega in uporabnega orodja, na eni strani, ter nosilko smisla biti, na drugi strani.

Besede in reči se končajo z razvpitim anti-humanističnim deklariranjem smrti človeka, katerega podoba se zabrisuje kot peščeni obraz ob stiku z morjem. Končajo se torej v sedanosti, v obdobju, v katerem vedno bolj agresivno prevladuje strukturalistični um. Končajo se z dejanjem diagnostike, ki napoveduje vznik novega mišljenja. Na hrbtni platnici knjige lahko denimo preberemo sledeče: »Na dan, morda jutrišnji, ko se bodo ti pogoji spet spremenili, bo 'človek' izginil in tako sprostil možnost novega mišljenja.«² Novo mišljenje, mišljenje onstran človeka in njegove smrti, torej še ni tukaj, ampak se naznanja na izkustvenem horizontu – ne kot obljuba, ki bi bila zapovrh takšna, da je ne bi bilo mogoče držati, če naj tukaj uporabim Claudela, ampak kot postajanje, katerega odmeve je mo-

² Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Pariz 1966.

goče detektirati tukaj in zdaj. Strukturalistično mišljenje se tako umešča v neko vmesnost – mišljenje, ki zada smrtni udarec humanističnemu mišljenju še ni tisto novo mišljenje, ampak tvori prehod med človeškim in post-človeškim mišljenjem – natanko tako kot Nietzschejev Zaratustra še ni nadčlovek, temveč samo njegov znanilec, most med človekom in nadčlovekom, ki sicer misli nad človekom, toda to še ne pomeni, da misli nadčloveško. Novo mišljenje v postajanju je brez garantirane konsistence, slednjo si mora šele izboriti. In strukturalizem je oznaka za orientacijo v mišljenju, ki služi kot opora za to izboritev in ki ustvarja pogoje možnosti za post-človeško orientacijo v mišljenju.

Formacija nekega novega modusa mišljenja – in temu ustrezno: novega prostora mišljenja – to je skratka Foucaultova diagnoza tistega, kar se v mišljenju dogaja »danes«, tj. leta 1966, ob času objave *Besed in reči*. In nosilec tega novega angažmaja je strukturalizem kot diskontinuiteta v zgodovini vednosti. *Besede in reči* izvršijo dvojno gesto. Najprej izrišejo gibanje mišljenja od renesanse, ko je govorica nerazločena od reči in predstavlja osrednji svetotvorni moment, preko klasicizma, ko sta govorica in svet razločena in je med njiju postavljeno razmerje *adaequatio*, in potem moderne, ko je govorica potisnjena v ozadje, v ospredje pa stopijo pozitivne znanosti o človeku, zlasti biologija, in družbi, zlasti politična ekonomija, da bi se potem končale s prelomom, ki ga v mišljenju konec 19. stoletja izvršijo Nietzsche, Freud in Marx in ki ga v dvajsetem stoletju – tako rekoč v drugi fazi dokončnega preloma s poganjki klasicizma in humanističnih znanosti – dovršijo strukturalna lingvistika pod Saussurejevim imenom, strukturalna antropologija ali etnologija pod Levi-Straussom ter psihoanaliza pod taktirko Lacanove vrnitve k Freudu.

Prva gesta skratka potegne to linijo od renesanse do dvajsetega stoletja – ta gesta je arheološka v strogem pomenu besede, in kot rečeno, ni toliko arheologija humanističnih znanosti, kakor se glasi podnaslov *Besed in reči*, ampak arheologija strukturalizma, analiza kompleksnega sklopa prekinitev in kontinuitet, ki so vzpostavile pogoje možnosti anti-humanističnega preloma. Pri čemer na začetku in na koncu prekinitve s klasičnim režimom vednosti stoji neka trojica, ki tvori pluralizirano lastno ime tega preloma. Nietzsche, Marx in Freud izumijo nov modus interpretacije, reartikulirajo naravo znakov in na novo izumijo prostor, v katerem se odvija njihova distribucija.³ Nietzsche, Marx in Freud so antipod discipli-

³ Cf. Michel Foucault, »Nietzsche, Freud, Marx«, v: *Dits et écrits*, I. zv., Gallimard, Pariz, 2001,

narne trojice, ki jo analizirajo *Besede in reči* in ki jo tvorijo filologija, politična ekonomija in biologija. Vsi trije v neproblematično klasifikatorično vednost vne-sejo element znakovnega ali jezikovnega dinamizma oziroma življenja govornice. Interpretacija preneha biti miselni regulativ ali normalizacijska praksa in mu-tira v angažirano intervencijo, ki se bolj kot na konstituirani horizont pomena opira na kontingentni »met kock«.

Druga gesta arheološkega projekta se lahko imenuje politična. Najbolje jo pov-zema naslov nekega intervjuja, ki ga je Foucault dal kmalu po izidu *Besed in reči* in ki se glasi: »Strukturalistična filozofija omogoča diagnosticirati 'sedanjost'« ali v izvorniku: *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est »au-jourd'hui«*. In nemara natanko ta politična gesta ali ta politični moment arheo-loškega projekta postavlja Foucaulta v intimno razmerje s strukturalizmom, ko-likor je politični moment strukturalizma izpostavil nekaj, čemur bi bilo mogoče reči »politika lingvistike«. To morda ne velja toliko za »klasični« strukturalizem, temveč prej za njegovi »novi val«, ki se je postopoma oblikoval po drugi svetovni vojni.

Sam naslov Foucaultovega intervjuja zbuja kar nekaj vprašanj, najprej zato, ker vpelje izraz »strukturalistična filozofija«, za katerega se na prvi pogled zdi, da pri-trjuje časopisnim oznakam za francosko misel šestdesetih let in jo privzema za svojo. Potem zato, ker ga je mogoče razumeti na dva načina: strukturalistična fi-lozofija omogoča diagnosticirati sedanost – namreč natanko tako, kot to počne ar-heološka gesta *Besed in reči*: tako da pokaže nazaj na njene vzroke in na gibanje, ki je pripeljalo do aktualnega momenta skozi zapleteno serijo kontinuiranih gibanj. Toda po drugi strani lahko to diagnosticiranje razumemo tudi kot politično gesto – kot natanko vpeto v sedanost in angažirano v sedanosti, artikulirano znotraj si-tuacije, ki jo diagnosticira, in v nasprotju z njenim stanjem in miselnimi koordi-natami. V tem drugem okviru strukturalistična filozofija omogoča diagnosticirati, določiti, opredeliti dogajanje v sedanosti kot sedanosti, v sedanosti kot nečem, kar presega smisel zgodovinskih kontinuitet, ki so pripeljale do aktualnega trenutka – omogoča diagnosticirati to, kar se dogaja »danes« oziroma kar se dogaja natanko kot neki »danes«, ki je postavljen kot diskontinuiteta v kontinuiranem gibanju, ki

str. 595–596. Lahko bi rekli, da imamo opravka s tremi utopijami, politično, filozofsko in psihoanalitično – namreč utopijami v tem smislu, da ti projekti nimajo mesta v klasični topologiji znakov, temveč morajo svojo topologijo, svojo uprostorjenje mišljenja, svojo prostorsko distri-bucijo znakov šele izsiliti. Projekti Nietzscheja, Marxa in Freuda so utopični, ker so atopični.

ga poskuša v zgodovini konstruirati arheološka gesta. Ta dva pomena očitno reflektirata moment kontinuitete in diskontinuitete, povezanosti zgodovinskega toka in njegove radikalne prekinitve, ki ostaja veliki problem Foucaultove misli. Hkrati pa izpostavljata dvojnost prekinitve in povezanosti v samem tem »danes«, ki ga diagnosticirata. In ta »danes«, v katerem in o katerem govori Foucault – »govoriti v« je mogoče postaviti kot politično gesto, »govoriti o« kot arheološko, vendar je treba dodati, da je njuna zoperstavljenost kompleksnejša od preproste opozicije: zunanost arheološke geste kontinuirano prehaja v notranjost politične geste in obratno –, skratka, ta »danes« se leta 1967, v času objave intervjuja, kaže kot neki boj. Boj, ki ga *Besede in reči* opredelijo kot boj strukturalistične trojice proti humanističnim znanostim. Ali še drugače, boj jezika proti človeku.

Ni namreč naključje, da se IX. poglavje *Besed in reči*, v katerem arheološka gesta preide k analizi sedanjosti, začne ravno z razdelkom »vrnitev govornice«. Če si dovolimo malo »divje psihoanalize«, potem lahko rečemo, da je v tej vrnitvi govornice težko preslišati odmev vrnitve potlačenega. Ponoven vdor govornice v polje vednosti, ki pripravi teren za rojstvo disciplinarne trojice, s katero se bo zaostрил boj, ki bo konstituiral novo sedanjost, novi tu in zdaj. Toda da bi bila vrnitev govornice mogoča, je morala biti ta najprej predmet potlačitve. To potlačitev je mogoče detektirati v 19. stoletju, ko na ravni vednosti prevladata politična ekonomija in biologija, medtem ko je vprašanje narave znaka in življenja govornice postavljeno v ozadje. Resda se oblikuje klasična filologija, ki pa iz govornice vse prej napravi tisto, kar je Lacan rekel za produkt slovnične procedure: »mrtev les«. Potlačen je natanko dinamizem govornice, ki ga bo v svoji subverziji filologije in filozofskega diskurza ponovno odkril Nietzsche in ki se hkrati vpisuje v samo jedro psihoanalitične invencije. Vrnitev te potlačene narave govornice, govornice kot »aparata užitka«, ki se zoperstavlja normaliziranemu oziroma logično-pozitivističnemu dožemanju narave govornice, ustvari pogoje možnosti za boj, ki bo v dvajsetem stoletju subvertiral mehanizme vednosti.

Ta boj se ne bo manifestiral kot konflikt oziroma boj interpretacij, kakor denimo sugerira Foucault na nekem drugem mestu, ampak kot boj med dvema nasprotnima tendencama na ravni obravnave govornice z aparatom vednosti. Boj strukturalizma proti hermenevtiki, boj formalizacije proti interpretaciji. In tako spet, boj jezika v njegovi politični razsežnosti proti človeku v njegovi post-politični demokratični razsežnosti.

Kar nas privede nazaj do podnaslova *Besed in reči*: arheologija humanističnih znanosti. Samo Foucaultovo delo iz leta 1966 je enoten angažma, ki v prepletu dveh arheologij, arheologije strukturalizma, na eni strani, in arheologije humanističnih znanosti, na drugi strani, izrisuje naravo tega boja, ki se bije na ravni pristopa do moči govorice preko produkcije vednosti. Hermenevtika vpiše govorico v horizont človekove biti in osmislitve, *Besinnung*, kot se glasi slavna Heideggerjeva skovanka. Odtod njeno osrednje mesto v humanističnih diskusijah, zlasti denimo danes, ko je boj iz leta 1966 zdavnaj končan – s triumfom demokracije in vrnitvijo religije v prid hermenevtiki. Medtem ko strukturalizem vpiše govorico v horizont subjektivacije kot anti-humanistični postopek *par excellence*, o čemer najbolj radikalno priča ravno Lacanova psihoanaliza, v kateri sovpadajo strukturalna lingvistika, formalizacija realnega in teorija subjekta. Boj, ki ga artikulira arheologija, je tako mogoče opredeliti tudi kot boj med humanizacijo in subjektivacijo v mišljenju.

Čeprav si je Foucault leta 1969, torej tri leta po objavi *Besed in reči*, prizadeval razločiti arheologijo od »strukturalističnega prešitja«, v katerega ga je na podlagi knjige iz leta 1966 potisnil Časopis, pa njegov strukturalistični moment kljub temu presega okvirje golega spogledovanja in je vezan natanko na politični moment arheologije. Glede tega vprašanja je ključna sintagma »strukturalistična filozofija«, ki nastopa v omenjenem intervjuju. Foucault v tem kratkem intervjuju najprej razloči dva strukturalizma, ali raje, dve njegovi fazi oziroma dva obraza, ki bi ju lahko za silo imenovali partikularistični in univerzalistični, ali še, specialistični in filozofski. Prvi strukturalizem je metoda, ki je v dvajsetih in tridesetih letih dvajsetega stoletja omogočila bodisi utemeljitev popolnoma novih disciplin bodisi prenavo ali razvoj že obstoječih. Primer prvega je denimo lingvistika pod Saussurejevo avtoriteto, ki – če privzamemo arheološko gibanje *Besed in reči* – na podlagi strukturalistične utemeljitve vpelje diskontinuiteto med filološko *episteme* in znanostjo o govorici. Kot primer drugega Foucault navaja zgodovino religij, ki je s strukturalistično metodo dobila priložnost za svojo reorganizacijo in razširitev dometa svojih dognanj, in kot primer razvoja etnologijo in sociologijo. Vsa tri gibanja, naj gre za utemeljitev novih znanosti ali za reorganizacijo in razvoj obstoječih, se stikajo v dejstvu, da strukturalizem bodisi proizvede nove objekte znanosti – jezik v lingvistiki, nezavedno v psihoanalizi⁴ – bodisi subvertira miselni prostor in potemtakem tudi objekte že konstituiranih znanstvenih disciplin.

⁴ Foucault v tem intervjuju rojstva psihoanalize sicer ne navezuje na dimenzije strukturalne

Če je prvi strukturalizem metoda, pa je drugi strukturalizem teorija, posplošena različica strukturalizma, ki ni več omejena na točno določeno in potemtakem strogo razmejeno znanstveno področje, ampak za določeni strukturalistični univerzalizem. To je tisto, kar Foucault imenuje filozofski strukturalizem.

Toda najprej je treba ugotoviti, da ta strukturalizem ne predstavlja neke nove možnosti metafizike, temveč ponavlja razpršenost, ki je značilna za njegovo specialistično podobo. Filozofski strukturalizem ne konstituira nekega novega *Weltanschauung*, ampak nasprotno, subvertira samo naravo univerzalnega, ta vogelni kamen vsakega svetovnega nazora. Njegova univerzalnost ni nekaj, kar bi bilo vnaprej garantirano, primarno, ampak nekaj, kar je izpeljano iz izhodiščne partikularnosti, razdrobljenosti, ki karakterizira prvo fazo strukturalističnega gibanja. Gibanje univerzalizacije strukturalizma ne poteka od univerzalnega, ki bi bilo vezano na metodo, k partikularnemu, ki karakterizira posamezna področja, na katere bi bila aplicirana univerzalna metoda, ampak iz partikularnosti področja k singularnosti metode. Drugače rečeno, strukturalizem ni organon neke metafizike novega tipa, za razliko od denimo aristotelovske logike, ki je korpus univerzalnih pravil mišljenja, ampak neka singularna metoda, ki izključuje tradicionalno podobo aplikativnega univerzalnega. Strukturalizem skratka ni aplikativen – ker ni metafizika niti ne nudi podlage za neko metafiziko. Pač pa ga je mogoče in treba izumiti od primera do primera. Tako denimo že ob površni primerjavi Levi-Strausovega in Lacanovega strukturalizma ugotovimo, da sta med seboj pravzaprav popolnoma različna, čeprav jemljeta kot referenco isto metodo in isto znanstveno avtoriteto (Saussurja). Ta razlika postane še posebej različna na točkah, ko navidez izrekata isto – najbolj očiten primer je branje Ojdipovega kompleksa kot Freudovega mita, iz katerega v levi-straussovski strukturalni antropologiji in lacanovski psihoanalizi sledijo tako rekoč diametralno nasprotni sklepi.

197

Sodobna filozofska gibanja so za ta strukturalistični tip univerzalnega skovala zelo ustrezen izraz: singularno univerzalno. Posledica, ki jo iz soočenja filozofije in strukturalizma potegne Foucault, je diametralno nasprotna tisti, ki mu jo na začetku intervjuja zastavlja novinarsko vprašanje (ki nekako meri na to, da so se discipline kot so sociologija, psihologija, pedagogika idr. ločile od filozofije in

revolucije, kar je po svoje upravičeno, saj si strukturalizem in psihoanaliza začneta pripadati šele z Lacanom, vendar ni mogoče spregledati dejstva, da Freud v svoji revolucionarni knjižni trojici jemlje kot objekt obravnave ravno določene neujemljive dimenzije jezika.

našle – tudi s pomočjo strukturalizma – aplikacije v sodobnem vsakdanjem življenju, medtem ko je filozofija v tem gibanju zaostala). Foucault na to opazko odgovarja sledeče:

Filozof je dejansko prenehal govoriti o tem, kar večno obstaja. Pripada mu veliko težavnejša in bežna naloga, da pove, kaj se dogaja. V tem oziru lahko govorimo o nekakšni strukturalistični filozofiji, ki bi jo lahko definirali kot dejavnost, ki omogoča diagnosticirati to, kar je danes.⁵

Če torej filozofijo reduciramo na njeno tradicionalno podobo svetovnega nazora in ukvarjanja z večnimi idejami, se pravi na metafiziko, potem seveda pristanemo pri heideggerjanski ideji njenega konca. Filozofija je končana, ostane le še mišljenje-poezija, ki se naseli v praznino, ki jo za seboj pustijo metafizične usedline filozofskega mišljenja. Filozofija je po tem heideggerjanskem branju razglašena kot končna procedura, ki vsebuje svojo notranjo eshatologijo – kot je znano, Heidegger to eshatologijo imenuje pozaba biti – in ki se dovrši v dvojni pozabi vprašanja biti v okvirih globalne prevlade tehnike. Ko je pozabljena sama pozaba biti, je pozabljena tudi filozofija kot miselni postopek pozabe biti, ki sega od Platona do samega Heideggerja.

Foucaultova pozicija je očitno anti-heideggerjanska in poleg tega je izrečena ravno v času, ko Heideggerjeva razmišljanja o antagonizmu med tehniko kot nevarnostjo in poezijo kot odrešitvijo dosežejo svojo lastno dovršitev. Foucault dejansko trdi, da singularnost strukturalistične metode subvertira samo naravo filozofskega mišljenja. Filozofijo iztrga iz okvirov večnosti in izsili novo modalnost njenega obstoja. To, kar Foucault v svojem intervjuju imenuje »strukturalistična filozofija«, je natanko izsiljena filozofija – filozofija, ki se odvija na ravni časa. Zato ni nenavadno, da je prva funkcija te izsiljene filozofije v tem, da postane diagnostika. Foucault v tej svoji opredelitvi sledi Nietzscheju, pri katerem je mogoče najprej detektirati določeno izsiljenje filozofije, in sicer tako, da je postavljena pod pogoj govornice oziroma jezika. Strukturalizem to podreditev filozofije dinamizmu govornice radikalizira – in ravno zato, ker na ravni govornice vlada ta nepredvidljiva dinamičnost, je filozofija prisiljena sestopiti iz okvirov večnosti v čas. V času pa je edino mogoče misliti to, kar se dogaja.

⁵ Michel Foucault, »La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est 'aujourd'hui'«, v: *Dits et écrits*, I, Gallimard, Pariz 2001, str. 609.

Osrednji pojem filozofije tako postane natanko dogodek – in v tem oziru sta Alessandro Fontana in Pasquale Pasquino več kot zadela v črno, ko sta v nekem slav-nem intervjuju s Foucaultom postavila tezo, da je za njegovo misel pojem dogodka pomembnejši in osrednejši od koncepta diskontinuitete.⁶ Pri tem je seveda zanimivo, da Foucault v tem drugem intervjuju potegne popolnoma na-sprotni sklep glede razmerja med strukturalizmom in dogodkom. Na zastavljeno vprašanje namreč odgovori sledeče:

Strinjamo se lahko, da je strukturalizem izoblikoval najbolj sistematičen poskus, da bi se koncept dogodka odstranilo ne samo iz etnologije, temveč tudi iz celega niza dru-gih znanosti in v skrajnem primeru tudi iz zgodovine. V tem smislu ne vidim, kdo bi mogel biti večji anti-strukturalist, kot sem sam.⁷

Foucault ima seveda prav, ko utemelji svojo zavrnitev strukturalizma na dejstvu, da slednji iz svojega polja izključi pojem dogodka, saj je ena izmed najbolj oči-tnih in površinskih značilnosti strukturalizma natanko v tem, da postulira si-tem medsebojnih odnosov, ki predhodi in naddoloča razmerja med elementi, postulira torej statiko mest in dinamiko elementov. Za ilustracijo tega logičnega momenta strukturalizma, je spet najboljša referenca Lacan, natančneje njegova teorija diskurzov, katerih zapis formalizira razmerje med statičnim in dinami-čnim momentom strukture.

Toda sprememba Foucaultovega odnosa do strukturalizma kljub svoji upraviče-nosti ni povsem neproblematična, zlasti kolikor sam strukturalizem ni vedno zvedljiv na rigidno podobo, ki se mu jo včasih pripisuje. Kot rečeno, je strukturalizem predstavljal nekaj, kar je bilo vselej že notranje pluralizirano, nekonsi-stentno, in sama ta nekonsistentnost strukturalizma ali njegovega projekta se na-vezuje na nekonsistentnost ali nemožnost same strukture – natanko nemožnost, da bi tvorila zaprti in konstituirani sistem. Paradoks ali notranja tenzija strukturalizma je bila natanko v tenziji med statičnostjo in dinamičnostjo strukture kot

⁶ Michel Foucault, »Resnica in oblast«, v: *Vednost – oblast – subjekt*, Krtina, Ljubljana 2008, str. 117. In v tem oziru se Badioujevo razglašanje Foucaulta za antifilozofa izkaže za neutemeljeno. Če drži, da filozofiji preostane le še mišljenje dogodka, potem ko je matematika razglašena za mišljenje biti (ontologija), kot vztrajno ponavlja Badiou, potem je Foucault v svoji zastavitvi nedvomno eden od kandidatov za naslov filozofa. Seveda pa je njegova teorija dogodka anti-badioujevska, toda to najbrž še ne zadošča, da bi ga lahko razglasili za antifilozofa.

⁷ Michel Foucault, »Resnica in oblast«, str. 116.

takšne. Ta paradoks strukture denimo pojasni, zakaj se je Lacan na neki točki čutil primoranega, da je kot oporo za mišljenje strukture vzel topologijo in ne več samo lingvistike, ki je pravzaprav predstavljala rojstvo in prvo demonstracijo dejavnosti strukture, in je šel celo tako daleč, da je navsezadnje potegnil enačaj med topologijo in strukturo. Če tukaj uporabim posrečen izraz Jeana-Clauda Milnerja, lacanovski »hiperstrukturalizem« je razvitje strukturalizma v smeri dinamičnosti strukture, pri čemer je ta dinamika mišljena kot preplet dinamičnosti jezika – življenja govornice kot aparata užitka – in dinamičnosti prostora. Hiperstrukturalizem napravi iz zagat in paradoksov klasičnega strukturalizma paradoks same strukture. Ta paradoks strukture pa zadeva prostorske konfiguracije, v katerih se prostor prelomi ali spodviije sam vase in tako odpre znotraj prostora neki drugi prostor ali vsaj učinek nekega drugega prostora. Denimo, Moebiusov trak, pri katerem njegova enorobnost ustvarja videz hrbtni strani, ali pa Kleinova steklenica, pri kateri notranjost kontinuirano prehaja v zunanost.

Foucault kreacijo takšnega ukrivljenega ali asferičnega prostora detektira že pred strukturalističnim rezom, pri trojici Nietzsche, Freud in Marx. Iz tega očitno sledi, da je filozofija po razvezi od ontologije ne samo postavljena v čas, ampak tudi v določen prostor, ki se razlikuje od tistega, v katerem je mislila v časih svoje metafizične kariere. Ključni problem sodobne filozofije je misliti razmerje med topologijo in časom. In kolikor je strukturalizem bil zmožen artikulirati ta problem, ni bil v popolnem nasprotju s teorijo dogodka. Bi pa lahko rekli, da je bila šibka točka strukturalizma misliti natanko tisto razsežnost govornice, ki je njega samega postavljala kot dogodek v zgodovini vednosti.

200 Sicer pa Foucault v svoji zavrnitvi strukturalizma ponavlja matrico, ki je na delu že v spremembi njegovega razmerja do psihoanalize. Medtem ko sta bila v šestdesetih strukturalizem in psihoanaliza dojeta kot nosilca subverzije v mišljenju in kot znanilca zgodovinske diskontinuitete, sta v sedemdesetih ponovno vpeta v kontinuirano zgodovinsko gibanje. To vpetost je mogoče pojasniti z dejstvom, da Foucault v tem času osredotoči svoje raziskovanje na pojem oblasti, ki je postavljena v razmerje z vednostjo. Medtem ko so *Besede in reči* imele opravka zgolj z zgodovinskimi premenami in prelomi na ravni vednosti kot vednosti, pa Foucaultovo delo v sedemdesetih letih, v njegovi anti-strukturalistični fazi, koncentriira pogled na medsebojni preplet vednosti in oblasti, ki postavlja tako novi tip oblasti kot novi tip vednosti: vednost-oblast. Zgodovinska diskontinuiteta bo zato sedaj predstavljena veliko bolj negativno in pesimistično, ker je sama oblast

postavljena kot imanentna razsežnost vsake vednosti, njen logični parazit – kot mutacija logike oblasti v 19. stoletju, ko se suverena oblast spremeni v oblast nad življenjem oziroma ko se rodi tisto, čemur Foucault pravi bio-oblast oziroma biopolitika. Diskontinuiteta bo sedaj skratka premeščena iz ravni vednosti na raven oblasti, medtem ko bodo posamezne discipline, denimo psihoanaliza, ki je mišljena v istem kontekstu kot krščanske spovedne tehnike, podvržene povezanemu gibanju, ki ga sproži rojstvo biopolitike in ki postopoma uzurpira obstoječe mehanizme produkcije vednosti. Toda o tem zgolj mimogrede.

Če se vrnemo k prvemu Foucaultovemu intervjuju, potem je iz njega mogoče izluščiti tezo, da filozofija postane mišljenje, ki se odvija tu in zdaj in ki hkrati misli ta tu in ta zdaj. Filozofija razpusti vez med seboj in ontologijo, kar ji omogoči, da končno postane teorija dogodka in s tem tudi diagnostika. Kot diagnostika filozofija postane simptomatologija ali teorija simptoma, ki je natanko lokalna manifestacija nedelovanja strukture – kajti kot je pokazalo Lacanovo poučevanje, struktura lahko deluje samo tako, da njeno delovanje šepa, in s tem je Lacan edini strukturalist, ki je mislil nemožnost same strukture, formulirano v obliki aksioma »struktura je realno«; ta aksiom pa je mogoče brati kot variacijo nekega drugega aksioma: »realno je nemožno«. Poleg tega je Lacan edini strukturalist, ki je znotraj svojega poučevanja in iz filozofiji radikalno heterogenega polja artikularno zahtevo po spremembi statusa filozofskega mišljenja oziroma po reinveciji filozofije. Sama ta reinvecija je pri njem eksplicitno utemeljena na dinamizaciji pojma strukture, ki sledi iz povezave med lingvistiko in topologijo.⁸

Na tej točki se skratka politična gesta arheologije prepleta s tem izsiljenjem filozofije. Kajti v *Besedah in rečeh* je kljub vsemu na delu tudi neki filozofski moment oziroma neka, sledeč Foucaultovemu lastnemu vokabularju, strukturalistična filozofija. Ta preplet politične geste in izsiljenja je mogoče imenovati reinvecija filozofije, za katero lahko za nazaj ugotovimo, da se je pri Foucaultu dejansko zgodila. Ima skratka svoje mesto v arheološkem projektu – in to mesto se nahaja natanko v razcepu ali podvojitvi arheologije, ki po svoje odslikava podvojitve, ki jo Foucault detektira na ravni strukturalizma. Foucaultovo podjetje je vseskozi spe-

⁸ Sicer pa je Lacan proti koncu svojega poučevanja načrtoval seminar z zgovornim naslovom *Topologija in čas*, ki naj bi obravnaval kompleksno razmerje med asferično topologijo, temporalnostjo in realnim. Sam seminar je kasneje ubral drugačne poti od izvorno zamišljenih, saj je Lacan na uvodnem predavanju zaradi napredujoče bolezni tako rekoč izgubil zmožnost govora, tako da so seminar kasneje izvajali njegovi učenci.

cialistično: norost, klinika, humanistične znanosti, zapori in nazadnje seksualnost. Toda v sami tej specializiranosti ali specialističnosti arheologije se izvrši prehod od preproste arheologije nekega partikularnega polja vednosti ali strategije k arheologiji kot diagnostiki dogajanja v sedanjosti.

Zato ni nenavadno, da vsako Foucaultovo delo preveva neki angažma. Ni nenavadno, da vsako Foucaultovo delo v sebi reflektira neki boj. Ta boj ni zgodovinski ali pretekli, ampak se dogaja tu in zdaj, v družbeni realnosti, toda tudi v razcepu same arheologije, čeprav v navedenih primerih bržkone ne gre za isti boj. Napetost arheologije med arheologijo – v strogem pomenu besede, se pravi kot zgodovinsko raziskavo – in diagnostiko – ki se po definiciji referira na sedanjost – pa navsezadnje povzema Foucaultov koncept reza oziroma diskontinuitete: medtem ko arheologija konstruira zgodovinske kontinuitete, diagnostika detektira reze, ki te kontinuitete prekinjajo. Vsa moč Foucaultovih projektov je v tej napetosti znotraj arheološkega mišljenja.

Tadej Troha*

Foucault in para-praksa

Kot predtakt naj nam služi znamenito Foucaultovo vodilo:

Že dolgo vemo, da naloga filozofije ni odkrivati to, kar je skrito, marveč narediti vidno ravno to, kar je vidno, se pravi, razkriti to, kar je tako blizu, tako tik ob nas, tako tesno povezano z nami samimi, da tega ravno zato ne opazimo. Medtem ko je naloga znanosti, da nas seznanja s tem, česar ne vidimo, je naloga filozofije, da nas pripravi uzreti to, kar vidimo.¹

Naša izbira ni naključna: signal, ki ga daje, je paradoksen. Po eni strani bi težko našli izjavo, ki bi bila bolj foucaultovska, ki bi boljše zadela celoto Foucaultovega prizadevanja, najsi imamo v mislih njegovo pozornost za vsakdan ali pa njegov popis metode, ki jo razvije v *Arheologiji vednosti* in jo v zgornjem navedku zgolj oblikuje v imperativ. A po drugi strani je ta izjava, čeprav je »Foucaultova«, vse kaj drugega kot specifično foucaultovska; še več, če bi se izgubil njen vir, bi nas le dejstvo, da je naloga pripisana filozofiji, ustavila pred tem, da bi jo pripisali – psihoanalizi. Vse to bi namreč prav lahko izjavila psihoanaliza, natančneje, lahko bi izjavila vse to, če bi se le sama vrinila na mesto filozofije.

Ali drugače: kdo je tisti, ki izjavlja »že dolgo vemo«? Prva možnost: to je lahko Foucault, ki to »že dolgo ve«, ve že kakšno desetletje, od pisanja *Arheologije vednosti*; če svoj poseg vsaj minimalno pojmuje kot novum, ve on, a tega pred njim ni vedela filozofija. Druga možnost: Foucault to že dolgo ve, ker to že dlje, od vsega svojega začetka ve psihoanaliza; vir vednosti o bistveni nalogi filozofije je dejansko psihoanaliza. A tu je še tretja možnost: če ni bila psihoanaliza tista, ki to že dolgo ve, če to že dolgo ve filozofija in se vanjo Foucault zgolj vpisuje, se tu vpisuje v tisto filozofijo »konkretne občosti«, v katero – in v tem se spari s psihoanalizo – se noče vpisati: namreč v Hegla.²

¹ Michel Foucault, »Analitična filozofija politike«, v: *Življenje in prakse svobode*, Založba ZRC, Ljubljana 2007, str. 34.

² Cf. Mladen Dolar, »Spremna beseda«, v: Foucault, *Arheologija vednosti*, Studia humanitatis,

Če smo dejali, da naša izbira izjave ni naključna, razlog ni v tem, da bi želeli neposredno preučiti razmerje Foucaulta, psihoanalize in zgodovine filozofije; z njo smo zgolj želeli nakazati okvir, skozi katerega bomo stopili v polje politične prakse, natančneje, njene para-prakse, *parapraxis*, spodrsljaja v politiki, v točko, v kateri Foucault kot filozof konkretne občosti nenadejano nastopi kot zaveznik psihoanalize proti njeni lastni doksi.

I.

Nadaljujmo torej pri avtorju, ki je še danes nadvse priljubljen, čeprav morda nekoliko manj kot v svojih herojskih časih, ki še danes vzbujajo precejšnjo pozornost, čeprav govori manj kot v svojem zenitu, in ki ga imajo še danes najraje tisti, ki se ne sprašujejo o tem, kaj govori, temveč se udobno prepuščajo umirjeni karizmi njegovih besed in nastopa. Ta avtor je kot avtor nadvse problematičen: po eni strani je avtor, ki včasih ni avtor tistega, kar izjavlja, čeprav izjavlja, da to je; po drugi strani, v primeru izjave, ki bo tvorila material našega prispevka, sploh ni bil prepoznan kot avtor, čeprav je ta izjava po črki vsekakor *njegova izjava*. Še več, če beremo arhivske zapise, se ta izjava sploh ni zgodila, zanj je ostala le komaj zaznavna sled nesmisla, ki pa je drugega reda kot tisti nesmisel, ki je izjavi, kakršna se je dejansko zgodila, inherenten.

Odprimo karte: avtor, za katerega gre, je nekdanji predsednik vlade Janez Janša, izjava, ki nas tu zanima, pa ni del tiste blairovske (ali »masarykovske«) kopije, ki je kljub razkritju ostala skrita, temveč neka mnogo bolj nedolžna in konsenzualno neopažena izjava, ki je ni mogoče označiti drugače kot govorni spodrsljaj, čeprav bo kmalu jasno, da vztrajanje pri tej opredelitvi zahteva poseben angažma, če seveda želimo spodrsljaju podeliti pravo freudovsko vrednost.

204

Ta angažma pa je, kot smo že namignili, potreben že na predhodni ravni. V uradnem magnetogramu odgovora tedanjega predsednika vlade na poslansko vprašanje beremo:

Res je, da ima Slovenija višjo inflacijo v primerjavi z drugimi državami Evropske unije, še posebej Evropske monetarne unije, še zdaleč pa nima najvišje inflacije, in ima naj-

Ljubljana 2001, str. 242 op. 10. Za obravnavo konkretne občosti cf. Alenka Zupančič, *Poetika. Druga knjiga*, DTP, Ljubljana 2004.

manjšo inflacijo v primerjavi z državami članicami Evropske unije, ki imajo primerljivo gospodarsko rast. Torej, tega problema Vlada *niti ne podcenjuje* in je naredila vse v tem času, kar je v okviru njenih pristojnosti, da bi bilo stanje boljše. Vendar pa Vlada, prvič, ne more vplivati na ravnanje nekaterih notranjih subjektov in tukaj je prišlo v zadnjem času do nekaterih neupravičenih podražitev.³

Navedeni zapis ne preseneča le zaradi zastarelosti, predkriznosti politične terminologije – to je bil čas visoke inflacije, čas tik pred izbruhom tajkunske diagnostike, ko »notranji subjekt«, na katerega ni mogoče (več) vplivati, še ni bil tajkun, temveč v prvi vrsti »trgovec«, ki je neupravičeno bogatel na račun »kmeta, mlinarja in peka«⁴ –, preseneča tudi zaradi nenavadne eliptične sintagme: »Tega problema Vlada *niti ne podcenjuje*«. Bi jo veljalo razumeti tako, da je ocena stališča vlade do problema nekakšno »niti-ne-podcenjevanje«? Niti ne. Dejanski tonski zapis nam namreč pokaže, da je to mesto v uradnem magnetogramu doletelo popačenje. V našem apokrifnem magnetogramu se poudarjeno mesto glasi sledeče:

Torej, tega problema Vlada *niti ne podcenjuje niti ne podcenjuje*, in je naredila vse v tem času, kar je v okviru njenih pristojnosti, da bi bilo stanje boljše.⁵

Mesto spodrsljaja, ki je v uradnem magnetogramu nastopalo zgolj kot minimalna sled, je tu bolj nedvoumno in brez težav lahko oblikujemo tudi odsotno, neizrečeno, nepopačeno formulacijo. Govorec je seveda želel reči: »Tega problema vlada niti ne podcenjuje niti ne precenjuje«, pri tem pa je njegovo subjektivno intenco doletelo popačenje, ki je proizvedlo nesmiselno sintagmo *niti ne podcenjuje niti ne podcenjuje*. Kako nadaljevati odtod? Videti je, da se nam odpirata dve možnosti: bodisi poiskati psihološko ozadje, nezavedno misel, ki je popačila zavestno intenco, bodisi spodrsljaj preprosto uvrstiti v rubriko golih *lapsus linguae*, če nam, in vse kaže v to smer, spodleti globinska analiza – je tu mogoča še tretja pot?

³ Magnetogram seje z dne 1. 10. 2007. Dostopno na: <http://www.dz-rs.si>. Poudarek dodan.

⁴ V podkrepitev navedimo nadvse foucaultovsko referenco – *qu'importe qui parle* –, predsednika sindikata kmetov Romana Žvegliča (»Kmetje napovedali pšenično vojno«, *Dnevnik*, 8. 8. 2007): »Zviševanje cen kruha ni upravičeno in zanj ne bomo krivi kmetje. Že država prek DDV, ki znaša 8,5 odstotka, od kilograma prodanega kruha dobi več kot kmet za pšenico, ki je v njem. Trgovina sama pa si od maloprodajne cene kruha odreže veliko več (tudi 60 odstotkov), kot si skupaj odrežejo kmet, mlinar in pek.«

⁵ Cf. video posnetek seje, ki je prav tako dostopen na strani <http://www.dz-rs.si>.

Pri tem prizadevanju nam je lahko – kot smo napovedali – v pomoč Foucaultova (bolj ali manj eksplicitna) kritika psihoanalize. Ko si Foucault v »Odgovoru epistemološkemu krožku« zastavi projekt »čistega opisa dejstev diskurza«⁶, *description pure des faits du discours*, projekt, ki ga bo precizneje formuliral v *Arheologiji vednosti*, ga med drugim zoperstavi analizi mišljenja. Slednja je v razmerju do diskurza, ki ga uporablja, »vselej alegorična«; njen cilj je, da poskuša:

onkraj samih izjav najti intenco govorečega subjekta, njegovo zavestno dejavnost, tisto, kar je hotel reči, ali tudi nezavedno igro, ki se nehote prikaže v tistem, kar je rekel, ali v malone nezaznavni vrzeli njegovih manifestnih besed; na vsak način gre za to, da se obnovi neki drug diskurz, da se znova najde nemi, mrmrajoči, nezaustavljivi govor, ki od znotraj oživlja glas, ki ga slišimo. [...] Njeno vprašanje je neogibno tole: kaj se je povedalo v tistem, kar je bilo povedano.⁷

Medtem pa čisti opis dejstev diskurza, deskripcija izjave, meri na to, da izjavo »zagrabimo v ozkosti in enkratnosti njenega dogodka«:

Pod tem, kar je manifestno, sploh ne iščemo poltihega klepeta nekega drugega diskurza; [...] Vprašanje, ki je lastno analizi diskurza, bi lahko formulirali takole: katera je potemtakem ta iregularna instanca, ki pride na dan v tem, kar se pove – in nikjer drugje? [...] Izjava, najsi je še tako banalna, najsi si jo v posledicah predstavljamo še tako nepomembno, najsi je še tako hitro pozabljena po tem, ko se je prikazala, najsi je domnevno še tako malo razumljena ali dešifrirana, najsi jo še tako hitro pogoltne noč, je vselej dogodek, ki ga ne jezik ne pomen ne moreta povsem izčrpati.⁸

A seveda, Foucaultovega čistega opisa, *čiste deskripcije dejstev* ne smemo zamenjati z *deskripcijo čistih dejstev*. Če se slednja, ki tvori absolutno prevladujočo obliko današnje politične analize, opira na delitev med površino in globino, pa je ena temeljnih Foucaultovih postavk natanko stava na čisto površino. Če je pravi predmet analize izjava, ki je »hkrati nevidna in neskrita«⁹, pa ne gre le za to, da je tezo o odpovedi vsakršni latenci izjave, kot pravi Foucault, »težko obraniti«, temveč jo je potrebno obraniti prav *kot nemožno* v Lacanovem smislu.

⁶ Foucault, »Odgovor epistemološkemu krožku«, *Problemi* 3–4/2001, str. 89.

⁷ *Ibid.*, str. 90.

⁸ *Ibid.*, str. 90–91.

⁹ *Arheologija vednosti*, str. 119. Cf. Dolar, »Arheologija vednosti (spremnna beseda)«, str. 242.

Pri tem pa končni domet čiste deskripcije dejstev diskurza ni vzpostavitev izoliranega realnega izjave:

Nasprotno, to počnemo zato, da bi dojeli, kako se lahko te izjave kot dogodki in v svoji tako nenavadni specifičnosti pripenjajo na dogodke, ki niso diskurzivne narave, so pa lahko tehnične, praktične, ekonomske, družbene, politične itn.¹⁰

Če se torej opis čistih, golih dejstev po nujnosti opira na gesto utajene interpretacije, pri čemer gola dejstva nastopijo kot konkretnost, za katero jamči instanca nepristranske občosti, pa je namen čistega opisa v tem, da ponudi metodološko orodje, kako zajeti povezave med elementi brez dihotomije med univerzalnim in partikularnim.¹¹

Kot je znano, je Foucault te povezave nekoliko kasneje povzel pod imenom dispozitiv, in očitno je, da zgornji navedek že meri v to smer. Če v prvi od treh opredelitev dispozitiva, ki jih poda v intervjuju za *Ornicar?*, Foucault dispozitiv označi kot mrežo, ki jo je mogoče vzpostaviti med elementi, ki tvorijo »vselej heterogeno zbirko«, ki vsebuje »tako rečeno kot tudi ne-rečeno«¹², je lepo vidno, da je edina možnost vzpostavitve nove povezave med diskurzivnimi in ne-diskurzivnimi dogodki prav v tem, da izjavi pustimo, da nastopi kot objekt, ki se izmika vnaprejšnjim povezavam; da, rečeno drugače, izjavo v prvi vrsti zajamemo kot nekaj, kar retroaktivno vzpostavlja svoj lastni kontekst, pri čemer velja to vzpostavljanje brati tako v nedovršni kot aktivni obliki: aktivnost objekta je vselej nedovršna, neizničljiva; če je izjava vredna svojega imena, bo tudi v novo proizvedenem kontekstu ostala njena neizničljiva sled.

Dostop do koncepta dispozitiva, do mreže, do specifične narave vezi te mreže, kolikor gre za heterogene elemente, dostop do vezi med rečenim in ne-rečenim lahko poteka zgolj prek točke, v kateri »patenca dejanske govornice«¹³ preide v materialno ne-rečenega. Ne gre torej za poskus, kako izza manifestnega diskurza odkriti drugo diskurzivnost, temveč za to, kako je prav diskurzivni presežek izjave tisto, kar materializira Foucaultovo ne-diskurzivnost. Ali drugače, način dostopa do vezi med rečenim in ne-rečenim je vztrajanje na konceptu nezavednega,

¹⁰ »Odgovor...«, str. 91.

¹¹ Cf. Giorgio Agamben, »Kaj je paradigma«, *Filozofski vestnik* 1/2009, str. 107–125.

¹² »Igra Michela Foucaulta«, v: *Vednost, oblast, subjekt*, Krtna, Ljubljana 2008, str. 194.

¹³ Cf. *Arheologija vednosti*, str. 119.

ki ni nezavedno govorečega subjekta, temveč, kot »nekoliko z besedno igro« za-
piše Foucault: *nezavedno povedanega*.¹⁴ – Je mogoče konstruirati teorijo govornega
spodrseljaja, ki bi sledila temu obratu? Je to še lahko *freudovski* spodrseljaj?

II.

Nasploh je tako, če dodamo neko samoumevnost, da spodrseljaj, ki ga danes ime-
nujemo freudovski spodrseljaj, ni Freudov izum, prav tako pa ni bil šele Freud
tisti, ki je opozoril na obstoj spodrseljaja. Spodrseljaji so od nekdaj obstajali in prav
tako je obstajal odziv nanje – vse kaže, da je problem spodrseljaja torej povsem
analogen problemu sanj. Ni bila *Interpretacija sanj* tista, ki je opozorila na pomen
sanj – prav nasprotno. Freudov bistveni dodatek je v tem, da z brisanjem teoret-
ske meje med sanjami, ki imajo »pomen«, in tistimi, ki so nebistvene, posredno
razgradi dimenzijo skritega pomena kot takega.

A vendarle se med sanjami in spodrseljajem kaže drobna razlika: če so bile sanje
od nekdaj pojmovane kot nekaj, kar prihaja z drugega sveta, od spodaj, iz »pod-
zavesti«, in je morala psihoanaliza pokazati, da so tvorbe nezavednega, torej prej
tvorbe površine kot globine, govornice in ne nejezikovne »misli« – pa je vrednost
spodrseljaja ostala neopažena ravno zato, ker je bil že od nekdaj pojmovan kot
površinski. Freudov napor in napor psihoanalize je zato v primeru spodrseljaja
moral ubrati tako rekoč nasprotno tendenco.

Bolj natančno, ne gre za to, da bi ljudje spodrseljajev spontano ne dojeli kot svo-
jevrstno razkritje. A vendarle: spodrseljaji so bili vseskozi, in so še danes, spon-
tano razvrščeni v dve kategoriji – prvi, ki so razkrili skrivne nagibe in pri govornicu
sprožili sram, pri poslušalcu pa razodetje, in drugi, ki so bili enostavno dojeti
kot tehnični *lapsus linguae*.

208

In Freudova novost, ki je seveda skladna s črtanjem kvalitativne meje med nor-
malnim in patološkim, je natanko implicitno izražena teza, da ni dveh kategorij,
da ni spodrseljaja, ki ne bi bil zavezan določeni zakonitosti, ki ne bi bil zavezan ne-
zavednemu, ob katerem ne bi mogli z interpretacijo priti do sledi neke druge ten-
dence v izraženi misli.

¹⁴ »Odgovor epistemološkemu krožku«, str. 92.

Če torej primerjamo Freudovo ravnanje, ko je soočen s sanjami in spodrsaljaji, lahko v grobem razločimo dva pristopa. Na primeru sanj, kot rečeno, gre za premik iz globine na površino: sanje so dojete kot jezikovni pojav, ki ne prihaja iz globin, temveč se v njih pokaže notranje protislovje zavesti, ki je *nezavedno*. V primeru spodrsaljaja, na drugi strani, je napor nujno nasproten oz. je takšen vsaj videti. In tu je past. V prizadevanju, da bi vse spodrsaljaje razumel kot tvorbe nezavednega, da bi jih de-tehniciziral, Freud občasno sam zdrсне v polje, ki se mu je zoperstavil v *Interpretaciji sanj*: poišče globinske odgovore tudi tam, kjer jih drugi ne vidijo. Zato nikakor ni naključje, da je ravno na primeru spodrsaljaja Freud na trenutke bolj globinski psiholog kot kjer koli drugje.

Da bi se postavili v bran Freudovi izhodiščni težnji, se vrnimo k čistim osnovam. Nemški *Versprechen* je posamostaljena oblika glagola, ki nosi dva pomena: a) zmotiti se v govoru, zareči se, zagovoriti se ter b) obljubiti. Na eni strani stoji obljuba kot eden privilegiranih primerov performativa, kjer zastavimo besedo, kjer izjava sama deluje kot dejanje, kot minimalni moment kreacije nove situacije: po obljubi nič ni več isto, kot je bilo, prestrukturira se polje simbolnega; obljuba dela dolg, ko nekaj obljubimo, smo temu zadolženi. Na prvi pogled se zdi, da je drugi pomen besede *versprechen*, torej tisti, ki označuje spodrsaljaj, moment, ko se nam zareče, ko se zagovorimo, čista opozicija prvega. V tem, ko se zarečemo, se jezik, ki se je v prvem primeru kazal kot nekaj, na kar se lahko zanesemo, izkaže za krhko tvarino – jezik ni več opora, nanj se ne moremo zanesti, saj nas vseskozi spodnaša, spodnaša naša prepričanja, naše osebne namene, našo imaginarno celost.

Dejansko pa gre pri dveh semantičnih polih besede *versprechen* za dve obliki afirmacije jezika. Če je v prvem primeru mogoče govoriti o afirmaciji, ki služi kot *sredstvo* subjektivne odločitve, torej obljube, če gre tu za triumf moči jezika, ki se navidez zveže s poprejšnjo privatno mislijo, je drugi primer prikaz afirmacije jezika, ki je ušel subjektivnim nameram, objektivne afirmacije jezika kot presežka. A ključno pri tem je, da je ta drugi tip afirmacije, objektivacija jezika, hkrati pogoj možnosti obljube: ravno ta poteza jezika, da proizvede podaljšek realnosti, je konstitutivni element obljube. Obljuba je možna ravno zato, ker se nam v govoru lahko zareče. Nanj se lahko zanesemo, kolikor nas on sam hkrati spodnaša. In tudi obratno, jezik nas lahko spodnaša zgolj zato, ker je v njem nekaj, na kar se lahko zanesemo. V enem rečeno, obstaja dvojnost, kjer se mi zanašamo na jezik, a hkrati jezik zanaša nas, in spodrsaljaj je tako ravno tisto, kjer se materializirata obe ravni.

Če torej velja, da se hkrati mi zanašamo na jezik, jezik pa nas aktivno zanaša, ni naključje, da se spodrseljaji najpogosteje dogajajo natanko v polju javne besede, morda bi lahko celo rekli, da je zgolj javna beseda tista, kjer naša teza velja v svoji pozitivni obliki: ne le »ni spodrseljaja, ki bi ga lahko vnaprej označili kot ne-simptomatičen«, temveč »vsak spodrseljaj je simptomatičen«. In zanimivo, pokaže se, da se spodrseljaji v politiki dogajajo ravno tam, kjer gre za poskus, sfero javnega reducirati na sfero privatno-kolektivnega; govorni spodrseljaj tako ni enostavno prodor privatnega v javno (kjer bi se v javnem nastopu pokazali privatni interesi) – vse prej gre za moment, kjer instanca, ki se je privatnost skuša poslužiti, od znotraj prodre kot javna, kot instanca zanašanja – v spodrseljaju se materializira obče, in sicer v kar najbolj konkretni obliki.

Analogno dvojnost srečamo ob znamenitem problemu vstopa v diskurz, ki je eksplicitna tema uvoda in implicitna tema celotnega besedila, ki tvori material Foucaultovega uvodnega predavanja na Collège de France. Mladen Dolar v komentarju – tvegano početje, če vemo, kako sumljiv ugled prav v tem besedilu uživa *komentar* –, komentarju »tesnobe začetka«¹⁵, tesnobe Foucaultovega začetka, zapiše sledeče:

Foucault si ne more kar tako vzeti besede, in kako si lahko sploh vzamemo besedo? Že sama sintagma implicira, da gre tako rekoč za zlorabo, za uzurpacijo, da si vzamemo nekaj, kar nam ne pripada. [...] A komu bi beseda lahko pripadla po pravici? Kdo ima pravico do besede? Nadalje, besedo si je mogoče vzeti le tako, da obenem damo besedo, da jo torej izrečemo in s tem pošljemo proč od sebe, jo izročimo drugemu, pošljemo v javni prostor, vzamemo jo tako, da je ne zadržimo zase. 'Dati besedo' pa že v istem mahu pomeni obenem obligacijo, zavezo, nastanek socialne vezi. *Kar smo – abuzivno – vzeli, nas v naslednjem koraku zavezuje.*¹⁶

210

To, kar smo vzeli, nas zavezuje, na kar smo se zanesli, nas zanaša – vidimo lahko, da se v točki spodrseljaja srečamo s ponovitvijo problema začetka, z vrnitvijo potlačenege, ki je ponovitev izvorne zagate uzurpacije besede, univerzalnega zanašanja, ki vztraja, četudi je uzurpacija še tako nevidna. In seveda, če Foucault stavi, da bi se morala »filozofija dogodka pomikati v na prvi pogled paradoksnih smeri nekega netelesnega materializma«¹⁷, je morda presenetljivo, da zanj to ni

¹⁵ Mladen Dolar, *Prozopopeja*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2006, str. 13.

¹⁶ *Ibid.*, str. 21–22, poudarek dodan.

¹⁷ Michel Foucault, »Red diskurza«, v: *Vednost, oblast, subjekt*, str. 29.

mogoče brez »ukinitve suverenosti označevalca«¹⁸. A preplah pred psihoanalizo je tu bržkone preuranjen, a prav nič manj ni preuranjen preplah same psihoanalize. Foucaultov poziv k izdelavi »teorije diskontinuiranih sistematičnosti« je bržkone bliže psihoanalitični teoriji spodrsaljaja, kot bi se zdelo na prvi pogled – če nam le uspe, da teorijo spodrsaljaja odvežemo od psihološko pogojene diskontinuitete v sistemu suverenosti.¹⁹ Rečeno s Foucaultom, ne le izjavi, tudi diskurzu moramo »vrniti [...] njegov značaj dogodka«²⁰ – šele ta hkratnost je tista, ki omogoča razumeti *značaj dogodka*.

III.

Če se ozremo na aktualno politiko, nikakor ni mogoče reči, da takšnih ali drugačnih spodrsljajev ni ali da niso opaženi. Obstaja kronski dokaz, na katerega ob tem skoraj ni mogoče ne pomisliti – to je jasno bivši ameriški predsednik George Bush. A seveda, dejansko je šele številnost njegovih spodrsljajev in dejstvo, da so bili pridruženi drugim vrstam bušizmov, proizvedla buren odziv, s čimer se je na drugi strani zaprlo vprašanje samega načina vladanja skozi spodrsljaje.

A na drugi strani je – predvsem znotraj (uradne) javne sfere – mogoče opaziti upad odzivnosti na govorne spodrsljaje. Tu se nam ponuja primerjava s spodrsljajem iz prejšnjih časov, ki ga v *Psihopatologiji* navaja Freud. Avtor spodrsljaja je nemški kancler knez Bülow:

»Kar se tiče sodobnosti, novega časa cesarja Viljema II., pa lahko ponovim tisto, kar sem dejal že pred letom dni: bilo bi *nepošteno* in *nepravilno*, če bi trdili, da je naš cesar obdan od kroga odgovornih svetovalcev (živahni medklici: 'neodgovornih!') ... *neodgovornih svetovalcev*. Oprostite mi *lapsus linguae*.« (Smeh.)²¹

¹⁸ *Ibid.*, str. 28.

¹⁹ Morda o jedru Foucaultovega problematičnega razmerja do psihoanalize najboljše priča naslednji odlomek iz intervjuja v *Ornicar?*: »pomembne niso *Tri razprave o teoriji seksualnosti*, ampak *Interpretacija sanj*. [...] Ne teorija razvoja, seksualna skrivnost izza nevroz in psihoz, ampak logika nezavednega.« (»Igra Michela Foucaulta«, str. 213.) – Na načelni ravni bi to sicer utegnilo držati, a težava je v tem, da *Tri razprave* niso zvedljive na teorijo razvoja. Past, v katero se lahko ujamemo, je ravno poskus postavitve meje med poljem označevalca in gona: če odmislimo drugi del, tudi prvega dela ne moremo pojmovati psihoanalitično, temveč zdrsnemo v tako ali drugačno psihologijo. Cf. Sigmund Freud, *Tri razprave o teoriji seksualnosti*, ŠKUC, Ljubljana 1995, str. 15.

²⁰ Michel Foucault, »Red diskurza«, str. 26.

²¹ Sigmund Freud, *Psihopatologija vsakdanjega življenja*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2006, str. 81.

Dialog, ki se odvija med avtorjem spodrsjlaja in občinstvom, lahko služi kot vzorčen primer običajnega načina nevtralizacije spodrsjlaja, pri čemer je bistveno, da se redukcija spodrsjlaja na *lapsus linguae*, ki jo opravi avtor spodrsjlaja, opira na predhodni glasni signal, da je do spodrsjlaja prišlo. Ali drugače, redukcija spodrsjlaja na tehnični lapsus je korekcija triumfalnega odziva, ki spodrsjlaj vnaprej razglasi za izraz gole resnice, ki je vzniknila v tem trenutku; v tem smislu smeh, ki iz te enačbe izide kot preostanek, sicer nastopi kot razlika med predpostavko gole resnice in redukcije na lapsus, a prav kot tak je že udomačeni smeh, osvobajajoči, tako rekoč karnevalski smeh, ki prešije tako zadrego govorca *kot tudi* zadrego kolektivne instance, ki jo zastopa občinstvo. Kolikor je dejansko šlo za dialog dveh »resničnih diskurzov«, je tudi smeh funkcija končnosti.

Čeprav bodo, vsaj upamo, podrobnosti sodobnega funkcioniranja spodrsjlaja postale bolj jasne ob našem primeru, ki smo ga izpostavili zgoraj in h kateremu se sedaj vračamo, vendarle kaže že vnaprej opozoriti na povsem nedaven premik, ki je doletel funkcijo spodrsjlaja: v nasprotju z opisanim klasičnim funkcioniranjem smo danes priča situaciji, ko je formalni, označevalni govorni spodrsjlaj (v javni sferi) tako na strani govorca kot na strani publike vnaprej nevtraliziran, vnaprej konsenzualno toleriran, v nekem smislu neprepoznan, suspendiran in prepuščen vsakemu posamezniku²² – a ravno s tem *suspenzom* spodrsjlaj postane *objektiviran*: in če zgolj anticipiramo, je prav na točki objekta, ki odtod izide, objekta, ki je precej drugačne narave kot karnevalski smeh, torej na točki, v kateri nas aktualni javni diskurz najmočnejše drži v šahu in zahteva, da težo spodrsjlaja prevzamemo nase, odpira možnost za intervencijo.

Negativno znamenje te možnosti nam ponuja že zgoraj omenjena figura, ki v novi paradigmi stopi na mesto odsotnega odziva občinstva, figura zapisovalca magnetograma. Kontinuirano spremljanje parlamentarnih sej namreč pokaže, da ravno figura, ki bi po svoji funkciji morala slediti dobesednosti, na ravni črke tvori svojevrstno dopolnilo neodzivnosti na spodrsjlaj – pretirano odzivnost, ki

²² Dober primer nam ponuja medijski prenos spodrsjlaja sedanjega predsednika vlade Boruta Pahorja. »Kot predsednik vlade in tudi kot predsednik največje *opozicijske* stranke nimam pravice, da bi poslancem nalagal, kako naj odločajo« – to so bile besede, ki so jih najprej brez odziva sprejeli številni novinarski mikrofoni, izjava pa je bila predvajana kot del novinarskega prispevka v *Odmevih* (2. 2. 2009). Vprašanje, ali je postopek nevtralnega poročanja mogoče strateško koristno uporabiti, naj tu ostane odprto. – K Pahorjevemu spodrsjlaju se vrnemo v eni naslednjih opomb.

naj spodrsrljaj utaji. Iz njegove perspektive je mogoče oblikovati naslednjo klasifikacijo spodrsrljajev: a) lapsus, ki ga opazi tudi govorec: takšen lapsus je brez škode mogoče črtati, saj je pomen jasen in nedvoumen;²³ b) lapsus, ki ga govorec ne opazi, a je po kontekstu jasno, kaj je »pravi pomen«, zato ga je z njim mogoče brez sledi nadomestiti;²⁴ c) lapsus, kakršen je Janšev niti-niti.

Vrnimo se torej k temu primeru: »Tega problema vlada *niti ne podcenjuje niti ne podcenjuje*.« Če je bilo v prvem tipu jasno, da se je spodrsrljaj zgodil, v drugem pa je spontano urednikovanje interpretiralo »pravi pomen«, pa v tem primeru spodrsrljaj, kakršen je bil izrečen, v uradnem magnetogramu prav tako ni bil povzet, ostala je le nekoliko enigmatična sintagma »niti ne podcenjuje« – a vendarle je ostal zaznamek, da se je tu zgodilo nekaj, česar ni mogoče spraviti v red.

Zadrega zapisovalca je razumljiva: ob popolni odsotnosti vsake reakcije med prisotnimi poslanci, ki bi jim težko pripisali, da si spodrsrljaja ne bi želeli, lahko predvidevamo, da se je zapisovalec znašel v težki dilemi, ki jo je rešil s kompromisno – in s tem simptomatsko – tvorbo, utajitvijo drugega dela sintagme. Situacija, v kateri se je znašel ob odsotnosti kolektivnega odziva (smeha, roganja ipd.), ki bi spodrsrljaj potrdil vsaj kot goli *lapsus linguae*, je zahtevala njegov la-

²³ Poslancu Jožetu Tanku se je na seji dne 25. 9. 2009 pripetil naslednji spodrsrljaj: »in zdaj človek, ki je bil eden izmed nadzornikov poslovnih bank in je sodeloval pri spremljavi podeljevanja kreditov tajkunom imenovan za direktorja največje slovenske banke, ki je takšne kredite *nadaljevala... podeljevala*.« Medtem pa v magnetogramu beremo: »in zdaj človek, ki je bil eden izmed nadzornikov poslovnih bank in je sodeloval pri spremljavi podeljevanja kreditov tajkunom imenovan za direktorja največje slovenske banke, ki je takšne kredite *podeljevala*.« (Cf. magnetogram in video zapis seje; dostopno na www.dz-rs.si.)

²⁴ V magnetogramu govora poslanca Mira Petka z dne 4. 3. 2009 beremo: »Korupcija seveda je velik problem, tako v Sloveniji kot drugod po svetu. Toda, povsem je ne bomo mogli *izkoreniniti*, zagotovo pa moramo težiti k temu, da bi jo bilo čim manj oziroma moramo si prizadevati za tako imenovano ničelno toleranco. In prizadevati si moramo seveda vsi.« – Bolj nevtralnno ne bi mogel govoriti, a kaj, ko tedaj, ko si sami prizadevamo za ničelno toleranco do spodrsrljaja, dejansko slišimo: »Korupcija seveda je velik problem, tako v Sloveniji kot drugod po svetu. Toda, povsem je ne bomo mogli *izkoristiti*...« (Cf. video zapis seje, dostopen na www.dz-rs.si.) – Odziva v dvorani seveda ni bilo, kar je spet presenetljivo, če beremo Freuda: »Če se v resnem sporu enemu izmed nasprotnikov zareče tako, da se njegove besede smiselno preobrnejo, je takoj v slabšem položaju; nasprotnik namreč le redko kdaj ne bo izkoristil svoje prednosti.« (Freud, *Psihopatologija vsakdanjega življenja*, str. 81.) Edina smiselna razlaga, da poslanca politični nasprotniki niso »izkoreninili«, je bržkone v tem, da – sploh ne gre za *resni spor*.

stni vpis v spodrsrljaj. Se je mogoče v ta spodrsrljaj vpisati na drugačen način? In nadalje, je to mogoče doseči v okvirih utečenega koncepta spodrsrljaja?

Če nam avdio tehnologija sicer omogoča, da se ne sprašujemo, tako kot zapisovalec, ali je šlo za Janšev govorni ali naš slušni spodrsrljaj, pa se težave s tem nikakor ne odpravijo. Videti je namreč, da vztrajanje pri *freudovski* tezi, da ne obstaja spodrsrljaj, ki bi ga bilo mogoče apriorno reducirati na goli *lapsus linguae*, zahteva iskanje psihologije v njegovem ozadju – in v tem primeru vse kaže na to, da je vsako psihologiziranje, kolikor imamo opraviti s politikom, ki spodrsrljajev običajno ne proizvaja, obsojeno na zdrs v teorijo zarote.²⁵

A morda nas prav nenavadnost spodrsrljaja, nemoč, da bi ga intuitivno razumeli, da bi nemudoma interpretirali njegov pomen, hkrati obvaruje pred našim psihološkim vpisom vanj; ali drugače, odpira nam možnost, da vztrajamo na zgornji tezi o apriorni nezvedljivosti spodrsrljaja na *lapsus linguae*, ne da bi morali zato nujno stopiti na polje individualne psihologije – temveč v polje foucaultovskega »nezavednega povedanega«.

Nenavadnost spodrsrljaja je v prvi vrsti zvezana s specifičnostjo izvorne, nepačene sintagme: *X niti ne podcenjuje niti ne precenjuje Y* namreč, rečeno neposredno, ni nič drugega kot puhlica, floskula, ki jo spontano in avtomatično razumemo kot afirmacijo nemega tretjega člana, zlate sredine: *niti ne podcenjuje niti ne precenjuje, ampak ravna ravno prav*. Je torej spodrsrljaj, ki se zgodi na polju te fraze, mogoče enostavno razumeti kot pomensko negacijo, kot vsebinsko negacijo tretjega elementa, s čimer bi se skriti pomen izjave, ki je prišel na dan, glasil »Vlada ne ravna prav«? Videti je, da so stvari bolj zapletene in morda velja ponovno stopiti korak nazaj.

²⁵ Da spodrsrljajev tudi sicer ne kaže reducirati na trenutni vpad privatne psihologije, ilustrira zgoraj navedeni spodrsrljaj Boruta Pahorja, kjer se poimenuje kot »predsednik vlade in tudi kot predsednik največje opozicijske stranke«, predvsem tedaj, ko mu dodamo izjavo, ki jo je podal ob primopredaji poslov: »Za gospoda Janšo imam tri zahvale. Prva zadeva njegov današnji nastop v državnem zboru še v vlogi predsednika vlade in voditelja največje opozicijske stranke.« (Dostopno na: http://www.nekdanji-pv.gov.si/2004-2008/fileadmin/kpv.gov.si/pageuploads/datoteke_dinamika/2008-11/drugo/21nov08_magnetogram_pv_primopredaja.pdf.) Natančnost opazovanja paradoksa je občudovanja vredna, a težava je v tem, da je združljivost obeh oznak v konkretnem primeru manj stvar momenta prehoda, kot se zdi.

Ko smo zgoraj zapisali apokrifno različico magnetograma, smo tudi sami urednikovali. Dejansko, če govor poskušamo zajeti kar se da dobesedno, bi se zapis, vključno z didaskalijami, glasil sledeče:

Torej, tega problema Vlada niti ne, e, podcenjuje [krajši zastanek] niti *ne* [izgovorjeno s poudarkom] podcenjuje.

Dobesedni avdio zapis nam ponuja pomemben signal. Frazo, ki je običajno v govoru izrečena avtomatično, kolikor tvori celoto, ki se postavlja nasproti tihi predpostavki tretje možnosti, je tu doletel zastanek. Na prvi pogled je sicer videti, da je prav avdio zapis tisti, ki omogoči ustrezno interpretacijo spodrsaljaja: zgodil se je v trenutku, ko bi bilo treba reči, da Vlada problema *ne precenjuje*; na tej točki je očitno prišlo do hipnega pomisleka o politični korektnosti te izjave – takega problema ni spodobno ne-precenjevati, nikoli ga ne cenimo dovolj, sploh če govorimo v parlamentu – in prav ta pomislek je bil tisti, ki je ne-precenjevanje pretvoril v ponovno ne-podcenjevanje.²⁶ Če v teoriji spodrsaljaja običajno velja, da se v zavestno intenco zaradi določenih okoliščin prikrade nezavedna misel, pa se tu situacija kaže kot bolj zapletena: prav zavestna intenca, da bi izjavo popravil na bolje, je tako rekoč aktivno proizvedla spodrsaljaj.

Izjavo bi zato veljalo zapisati še drugače, s pomočjo konstrukcije, ki živost govora vrne v formalni problem in na drugačen način odgovori na prisilo po interpretaciji:

Torej, tega problema Vlada niti ne podcenjuje, niti ne podcenjuje.

Če je uradni magnetogram izpustil ponovljeni »ne podcenjuje«, ki smo ga v naši prvi različici vrnili na svoje mesto in ga zapisali na slovnično ustrezen način, pa nas je avdio zapis opozoril na dodatni element, moment zastanka. Korak kon-

²⁶ Politična korektnost se tu morda spoji z nekim drugim razumevanjem: Vlada, ki deluje po pameti, ravna zgolj tako, kot je edino prav: sprejme vse ukrepe, ki so v njeni pristojnosti, nič več in nič manj. In kolikor vlada ni izraz subjektivne volje nosilcev oblasti, temveč je kot demokratično izvoljena po definiciji lahko edino prava, so tudi njena ravnanja lahko edino prava – kolikor med dano situacijo in subjektivno odločitvijo za ukrepe ni nikakršnega razkoraka, kolikor je odločitev objektivno edina možna, vlada v radikalnem smislu sploh ne more ravnati napačno. Vsaka deviacija je že napačna, in v tem smislu sovpadeta precenjevanje in podcenjevanje, oba sta nepotrebna presežka udejstvovanja.

strukcije ta moment ponovno zapiše kot presežek izjave nad stavkom – edini dodatek je slovnično neustrezna punktuacija, komaj opazna vejica med prvim in drugim delom stavka.

Sprva je videti, da je prednost formalnega zapisa le v tem, da izčisti teren in v minimalni obliki pokaže moment zastanka, točko pogoja spodrsaljaja. Pogoj spodrsaljaja, spodrsaljaja, ki je vselej obravnavan kot proizvod »trenutne«, »hipne« nepozornosti, bi potemtakem lahko umestili prav v točko zastanka, v moment, ki smo ga označili z vejico.

A videti je, da to ni skrajni domet. Če je spodrsaljaj nasploh običajno obravnavan kot punktualen, nam ta primer zelo plastično pokaže, da je spodrsaljaj prej stvar punktuacije, torej systemskega zastanka, trenutka, ki je neločljiv od fraze v celoti, zastanka, ki ga ni proizvedla le gola nezbranost, temveč je tesno zvezan z inherentnim problemom celotne fraze. Ali drugače, če je empirično povsem jasno, da je do spodrsaljaja prišlo v drugem delu izjave, pa nam ta zapis signalizira, da je pogoj zastanka, ki je proizvedel spodrsaljaj, vnaprejšnja pretirana investicija, poskus govorca, da bi floskulo opremil z dodano vrednostjo²⁷ – poskus, da bi jo opremil s presežnim pomenom, kar pa je mogoče edino prek osamosvojitve obeh sestavnih delov. A to se ne more končati drugače kot z osamosvojitvijo forme floskule, ki ta poseg preživi. Ko smo enkrat v floskuli, ji lahko bodisi sledimo bodisi zdrsnemo in ona sledi nas.

S tem se odpre možnost, da spodrsaljaj zapišemo še na nek drugačen način:

Torej, tega problema Vlada niti ne podcenjuje, niti ne precenjuje.

²⁷ Tudi ta izjava ima svojega predhodnika, Janša ponavlja floskulo, ki jo je izrekel že nekaj tednov prej: »Želim reči, da vlada teh inflacijskih gibanj niti ne podcenjuje, jih pa tudi ne precenjuje. Bilo bi napačno, če bi na 3,5 odstotno inflacijo reagirali z ukrepi, ki so ustrezni za ali pa, ki so primerni za 10 odstotno inflacijo, kakršno smo v Sloveniji beležili dolgo časa v času tako imenovane zgodbe o uspehu. Kot že rečeno bo vlada reagirala v skladu s težo problema, takšnega kot je, ne pa v skladu s težo, kakršno se včasih slika in pri tem bomo predvsem vztrajali na striktnem izvajanju politike reguliranih cen.« (»Magnetogram novinarske konference predsednika Vlade Republike Slovenije« (4. 9. 2007), dostopno na http://www.nekdanji-pv.gov.si/2004-2008/fileadmin/kpv.gov.si/pageuploads/datoteke_dinamika/2007-09/drugo/04sep07_magnetogram_pv_nk.pdf.) – Na izoliranem polju čiste ekonomije je ta sintagma videti nadvse ustrezna; težava se pojavi tedaj, ko se vanjo vplete politična dimenzija.

V.

Rečeno preprosto: bistveni doprinos analize zgornjega spodrsaljaja je prav spoznanje, da ta v čisti obliki pokaže, da pravi problem ni spodrsaljaj, temveč že sama nepopačena izvorna sintagma. Prvič, kot smo že izpostavili, imamo tu opraviti s floskulo, elementom, ki je že davno prerasel svojo nekdanjo vlogo občasnega retoričnega okraska in prevzel izključno vlogo v političnem diskurzu. Drugič, konkretna floskula *niti ne podcenjuje niti ne precenjuje* je po svoji strogi formalni plati vse kaj drugega kot nevtralna. Nemudoma ko se odrečemo pozitivni opredelitvi neizrečenega tretjega člena, pravi meri oz. normalnosti, ko jo torej reduciramo na dva člena, na »niti A niti B«, imamo opraviti s protislovjem. In če je mogoče reči, da je tudi sicer – tudi že v izvorni vlogi – namen floskule ravno prešitje protislovnega momenta, imamo tu opraviti s floskulo, ki je sama zgrajena kot protislovje. Tretjič, če je floskula način prešitja protislovja oblastnih razmerij, ali drugače, če je floskula izraz normalizacije, obvladovanja diskurza, njegove uzurpacije, pa ravno poskus, da bi po diskurzu uzurpirali še izraz te uzurpacije, namreč floskulo, proizvede spodrsaljaj, ki je ponovitev formalnega protislovja, materialna vrnitev forme.

Če torej ob koncu predpostavimo, da v politiki kljub navidezni stagnaciji prihaja do strukturnega premika, moramo povleči dva sklepa.

Prvič, če je mogoče utajevanje (tudi potencialne) simptomatičnosti označevalnega spodrsaljaja razumeti kot simptom sodobne politike in politične analize, če torej opažamo absolutno toleranco do spodrsaljajev, še posebej tedaj, ko zadanejo floskulo – spodrsaljaj v floskuli je po tem prepričanju pač tudi sam floskula –, velja redefinirati pojem spodrsaljaja, in sicer tako, da združimo implicitno freudovsko tezo o nemožnosti vnaprejšnje redukcije spodrsaljaja na goli *lapsus linguae* in Foucaultov koncept »nezavednega povedanega«.

217

Drugič, da skušamo, gledano širše, namesto nemoči neposrednega iskanja leve, emancipatorne politike, zgrabiti sodobno politiko na točki, ko se v njenih izjavah neodvisno od njene volje emancipira diskurz, ko sama nehote v polju privatno-kolektivnega proizvede moment univerzalnega. Pri tem pa je bistveno, da ta moment ni ločljiv od povsem pragmatičnega premika, ki mu je prav ta politika na sledi. Spomnimo še enkrat na okoliščine konkretnega primera: spodrsaljaj se je zgodil v času, ko je Vlada prav problem inflacije ugledala v drugi luči – problem

inflacije se je pokazal kot možnost politične strategije boja z »notranjimi subjekti«, ki jih ni mogoče nadzorovati. A kot rečeno, velja tudi obratno: ta povsem pragmatični premik ni ločljiv od momenta univerzalnega – v trenutku, ko se postavijo pod vprašaj kategorije podcenjevanja, precenjevanja in prave mere, da bi iznašli nove načine hkratnega precenjevanja in podcenjevanja, te kategorije pod vprašaj postavijo tistega »notranjega subjekta«, ki premik oznanja. – Seveda pa tu ni mesto za triumf malega človeka. Rečeno v enem: status spodrsnjaja danes v prvi vrsti zahteva teorijo politične para-prakse.

Bruno Besana

Obskurni subjekt/subjekt, podvržen obskurnosti

Ključne besede: komunizem, filozofija, Badiou, subjekt

Materialni objekt pričujočega članka je zelo natančen: sklepne strani Badioujeve knjige *D'un désastre obscur*. Razlog za sklicevanje na ta del teksta je nenavadni obrat, do katerega pride na teh straneh Badioujevega dela. Po prenicljivi in ironični analizi prevladujoče interpretacije tako imenovane »smrti komunizma« se razprava začne na nenavadni, vendar strateški točki, ki nam omogoči pojmovati komunizem kot pogoj za mišljenje. Komunizem pa je lahko pogoj za mišljenje iz dveh razlogov: prvič zato, ker v nasprotju z danes uhojenimi kategorijami vztraja na nujnosti radikalnega preloma, in drugič zato, ker izpostavi nujnost kolektivne procedure, katere cilj je univerzalno. V nadaljevanju bomo videli, da sta posebnost neke radikalne novosti in univerzalnost razglašene resnice dejansko bistvena elementa, ki omogočita, da se komunizem vzpostavi na ozadju sedanjega stanja stvari, filozofska misel pa pokaže razliko med univerzalno resnico in sistemom mnenj, v katerem resnica nastopi kot radikalni prelom. Analizirajoč nekatere težavne točke Badioujeve misli, bomo na koncu poskušali pokazati, da se tako razmerje med komunistično prakso in filozofskim mišljenjem ne more zgoditi v obliki dedukcije, pač pa zgolj kot nenehen prelom, pri čemer je le-ta zmerom utelešen v specifičnih, polemičnih modusih, ki so aktivni v komunizmu, v filozofiji ter v razmerju med obema.

Bruno Besana

Obscure Subject/Subject to Obscurity

Key words: communism, philosophy, Badiou, the subject

The material object of this article is quite precise: the final pages of Badiou's *D'un désastre obscur*. The pretextual use of such textual reference is due to the fact that a singular twist is performed in these pages. After a wise and ironical analysis of the vulgata of the so called "death of communism", the book opens onto a peculiar and yet strategic point: it allows us to conceive of communism as a condition for thought. And this for two reasons: because it poses the necessity of a radical break against present categories, and because it poses the necessity of a collective procedure whose aim is universal. We will in fact see how the singularity of a radical novelty and the universality of a declared truth appear to be essential elements via which, simultaneously, communism establishes itself against a present state of fact, and philosophical thought exposes the difference between a universal truth and a system of opinions in which it appears as a radical break. Finally, by analysing some difficult points of Badiou's thought we will try to unfold how such a relation between communist practice and philosophical thought cannot take place under the mode of a deduction, but only as a constant fracture, which is always embodied in specific, polemical modes which are active inside communism, inside philosophy, and in the relation of the two.

Peter Hallward

Komunizem intelekta, komunizem volje

Ključne besede: komunizem, volja, Marx, Badiou

Zastavitev vprašanja komunizma v terminih njegove »ideje« ima vsaj dve izhodiščni prednosti. Prvič pomaga razločiti komunizem od njegove redukcije zgolj in samo na antikapitalizem. Drugič, poudarek na ideji komunizma do določene mere dopušča prosto ali »predrzno« spekulacijo oz. refleksijo o komunizmu kot projektu ali možnosti, neodvisno od dediščine prej obstoječega komunizma. Upravičeno nas vzpodbuja, da kot sekundarna opustimo vprašanja, ki jih vedno znova postavljajo skeptiki, razočarani in tisti, ki želijo preiskati dokončno rešitev problema, še preden so se pripravljani z njim dejansko spoprijeti.

Mislim, da bi bilo bolje slediti zgledu, ki so ga dali ljudje, kot so bili Robespierre, Toussaint L'Ouverture ali John Brown: soočeni z nedopustno vpeljavo suženjstva, so izkoristili prvo priložnost, da bi se z vsemi razpoložljivimi sredstvi lotili njegove odprave. V vsakem od teh primerov osnovna logika ne bi mogla biti enostavnejša: ideja, kot je ideja komunizma ali enakosti ali pravičnosti, zapoveduje, da moramo stremeti k njeni realizaciji brez kompromisov ali odlaganj, preden so sredstva takšne realizacije prepoznana kot izvedljiva, legitimna ali celo »možna«. Hoteno stremljenje k realizaciji bo tisto, ki bo nemožno sprevrnilo v možno in razbilo parametre izvedljivega.

Če ga razumemo v tem smislu, lahko rečemo, da si komunizem prizadeva omogočiti pretvorbo dela v voljo. Komunizem želi preko boja kolektivne samoemancipacije izvršiti prehod od utrpljene nujnosti k avtonomni samodoločitvi. Gre za nameren poskus na svetovno-zgodovinski ravni univerzalizirati materialne pogoje, pod katerimi bi svobodno hoteno delovanje lahko prevladalo nad neprostopoljnim delom ali pasivnostjo. Ali raje: komunizem je projekt, s pomočjo katerega hoteno delovanje stremi k univerzalizaciji pogojev hotenega delovanja.

Peter Hallward

Communism of the Intellect, Communism of the Will

Key words: communism, the will, Marx, Badiou

Posing the question of communism in terms of its 'idea' has at least two initial virtues. In the first place, it helps to distinguish communism from its reduction purely and simply to anti-capitalism. In the second place, emphasis on the idea of communism invites a certain amount of free or 'reckless' speculation, a reflection on communism as a project or possibility independent of the legacy of formerly existing communism. It rightly encourages us to dismiss as secondary the questions forever posed by the sceptical and the disillusioned, or those who want to inspect the full solution to a problem before they are willing to begin tackling the problem itself.

We would do better, I think, to follow the example given by people like Robespierre, Toussaint L'Ouverture or John Brown: confronted with an indefensible institution like slavery, when the opportunity arose they resolved to work immediately and by all available means for its elimination. In each case the basic logic is as simple as could be: an idea, like the idea of communism, or equality, or justice, commands that we should strive to realise it without compromises or delay, before the means of such realisation have been recognised as feasible or legitimate, or even 'possible'. It is the deliberate striving towards realisation itself that will convert the impossible into the possible, and explode the parameters of the feasible.

Understood as this sense, we might say that communism seeks to enable the conversion of work into will. Communism aims to complete the transition, via the struggle of collective self-emancipation, from a suffered necessity to autonomous self-determination. It is the deliberate effort, on a world-historical scale, to universalise the material conditions under which free voluntary action might prevail over involuntary labour or passivity. Or rather: communism is the project through which voluntary action seeks to universalise the conditions for voluntary action.

Ivana Momčilović

»Negibno skalo, padlo...«

Ključne besede: Badiou, politika, fikcija, *Calme bloc ici-bas*

Predstavljene teze so del širše raziskave, ki na eni strani upošteva Badioujevo razmerje med fikcijo in politiko, na drugi pa obravnava možnosti za tisto, čemur bi lahko rekli nove *materialistične strukture komunistične fikcije*. Badioujeva prozna fikcija, denimo, roman *Calme bloc ici-bas*, nam bo rabil kot referenčni model za to, kar je ameriški pesnik Wallace Stevance opredelil kot »Poslednja vera mora biti vera v fikcijo«.

Če jemljemo Badioujevo hipotezo, po kateri »mora biti mogoče najti možnost za novo fikcijo«, kot veljavno hipotezo, potem nas *Calme bloc ici-bas* pripelje do točke, od koder se mogoč eden od možnih pogledov na revolucionarno politiko prihajajoče fikcije. Premonre, dežela-podkontinent, kjer se štetje časa ne začne s Kristusom, temveč s prvim letom egalitarne revolucije, kjer nobenemu pisatelju ni bila podeljena Nobelova nagrada in kjer ulični matematiki, pesniki nove slovnice in protagonisti nove politike skupaj sodelujejo pri revoluciji, poimenovani »temeljni dogodki«, dokazujejo na ta način, da ljudje niso enaki le v smrti, revoluciji, ki je zgolj ena izmed »novih prizorišč možnosti«, ki vzniknejo iz ruševin tako državnega socializma kot obstoječe države blaginje.

Ivana Momčilović

“Calm Block Here Fallen...”

Key words: Badiou, politics, fiction, *Calm Block Here Fallen*

The presented theses are part of a wider research project which, on one hand, takes into account Badiou's relationship between fiction and politics, and on the other, considers the possibilities for what we call the new *materialistic structure of communist fiction*. Badiou's prose fiction, for example the novel *Calme bloc-ici bas (Calm Block Here Fallen)*, will serve as a reference model for what the American poet Wallace Stevens formulates as: “The final belief must be in fiction”.

Thus, considering as valid Badiou's hypothesis according to which: “It must be possible to find a possibility for a new fiction”, entering into the *Calm Block Here Fallen* takes us to a place with one of the possible views of the revolutionary politics of the coming fiction. Premontre, the country-subcontinent where years are not counted from Christ but from the First Year of the Egalitarian Revolution, where, as an award, no writers have been granted the Nobel Prize and where street mathematicians, poets of a new grammar, and protagonists of a new politics together participate in the Revolution, known as “the Key Events”, proving that people are not only equal in death, is only one of the “new scenes of possibilities” that rise on the ruins of both state socialism and the present State of Well-Being.

Ozren Pupovac

***Present perfect*, ali čas postsocializma**

Ključne besede: zgodovinski čas, postsocializem, egalitarna politika, Đinđić

Kakšno je specifično pojmovanje zgodovinskega časa, ki se je vzpostavil s t.i. postsocialističnim stanjem? Teza pričujočega članka je, da je mogoče postsocialistični čas, predvsem pa njegova lastna konstrukcija aktualnosti, pojmovati kot dovršni sedanjik (*present perfect*). *Present perfect* pomeni dvoje: 1. pojmovanje sedanjosti, ki jo popolnoma obvladuje preteklost; 2. pojmovanje zgodovinske spremembe, ki je dojeta kot neskončno izpopolnjevanje obstoječega. Ti dve subjektivni usmeritvi zgodovinskega časa v postsocializmu ustrezata prevladi nacionalističnih ideologij oziroma neoliberalnih liberalnodemokratskih idealov. *Present perfect* je v obeh inačicah obskurantistični čas: čas, ki zamrači našo subjektivno dispozicijo, ko gre za kolektivno obvladovanje zgodovine, in hkrati čas, ki zamrači egalitarno politično konstrukcijo same sedanjosti kot neskončno odpiranje in prekinitev v zgodovini.

Ozren Pupovac

Present Perfect, or the Time of Post-Socialism

Key words: historical time, post-socialism, egalitarian politics, Đinđić

What is the specific conception of historical time that is established with the so-called post-socialist condition? I argue that the time of post-socialism, and especially its own construction of actuality, can be conceptualised as the *present perfect*. *Present perfect* stands for two things: 1) a conception of the present which is entirely determined by the past, 2) a conception of historical change which is conceived as the infinite perfection of the existent. These two subjective orientations of historical time in post-socialism correspond to the prevalence of, respectively, nationalist ideologies and neo-liberal and liberal-democratic ideals. The *present perfect* in both its variations is an obscurantist time: a time which obscures our subjective disposition to master history collectively, a time which obscures the egalitarian political construction of the present itself as an infinite opening and interruption in history.

Frank Ruda

Zmoremo, torej moramo

Ključne besede: Badiou, komunizem, komunistična hipoteza, materializem, etika filozofije

Zdi, se, da pričujoča situacija, ko gre za komunizem, pušča odprta vrata edino za to, da se učimo iz zgodovine in odpovemo vsem emancipatornim sanjam, ki so na koncu ripe-ljale zgolj do nasilja krivic in brezštevilnih smrtnih žrtev. Proti temu stališču Alain Badiou zagovarja tezo, da je nujno vztrajati na – nemožni – možnosti ideje komunizma. Ta članek poskuša izpeljati nekatere posledice iz Badioujevega militantnega vztrajanja na nujnosti ponovne obravnave »komunistične hipoteze«. Na začetku se zato osredinja na vprašanje, kako misliti komunistične sekvence v badioujevskem pomenu, se pravi, kot zgodovinsko specifična udejanjenja *singularnih kolektivnih* subjektov, ki vzpostavijo in ohranjajo ne-možnost neenakosti. V drugem koraku pa članek pokaže, da mora filozofija misliti *komunizem komunističnih singularnosti* ne le iz političnih razlogov, marveč zato, da bi ostala filozofija in da bi se ognila temu, da bi postala sofistika. Zato da bi filozofija ostala filozofija, mora vzeti komunistično hipotezo kot svoje lastno izhodišče. Sklep članka je, da pokaže, zakaj moramo nujno v filozofiji in zanjo vztrajati, da zmoremo in zatorej tudi moramo biti komunisti.

Frank Ruda

We Can, so We Must

Key words: Badiou, communism, communist hypothesis, materialism, ethics of philosophy

The present situation seems to leave only one door open when it comes to communism: To learn a lesson from history and renounce all the emancipatory dreams that in the end brought nothing but violent injustices and innumerable deaths. Against this stance Alain Badiou upholds the claim that it is necessary to insist on the – impossible – possibility of the idea of communism. The article attempts to draw some consequences from Badiou's militant emphasis on a necessary reworking of the 'communist hypothesis': It therefore initially focuses on the question of how to think communist sequences in the Badiouian sense as historically specific instantiations of *singular-collective* subjects that install and support an impossibility of inegalitarianism. Philosophy, as the article argues in its second section, needs to think the *communism of communist singularities* not only for political reasons but also in order to remain philosophy and to avoid becoming sophistry. For philosophy to remain philosophy it has to take the communist hypothesis as its own proper starting point: Therefore the article eventually concludes why at least *in and for* philosophy one urgently needs to sustain the claim that we can and therefore must be communists.

Jelica Šumič-Riha

Komunizem med smrtjo in vstajenjem

Ključne besede: komunizem, večnost, enakost, smrt, vstajenje

Pričujoči članek ima za cilj odgovoriti na vprašanje, kako lahko Badioujeve tri knjige, posvečene komunizmu (*D'un désastre obscur, Ime česa je Sarkozy?* in *L'hypothèse communiste*), ki imajo za stalnico kritiko »smrti komunizma«, prispevajo k našemu boljšemu razumevanju ideje o večnem v politiki. Članek poskuša ugotoviti, ali bi lahko tak prispevek k boljšemu razumevanju večnega videli v Badioujevem dogodkovnem pojmovanju komunizma, kolikor se namreč to pojmovanje opira, prvič, na boromejski voz realnega politike, simbolnega zgodovine in imaginarnega Ideje, in drugič, na natančnejšo razdelavo fikcijske strukture ideje komunizma, ki bi lahko rabila kot razširjeni referenčni okvir za preiskavo narave razmerja med večnostjo in spremembo v politiki, a katere cilj bi bila ponovna vpeljava komunistične hipoteze po letu 1989, se pravi v času, ko je bil komunizem razglašen za mrtvega in hkrati kriminaliziran.

Ta članek si obenem prizadeva pokazati, da pomeni v dobi popolne hegemonije »kapitalo-parlamentarizma« Badioujev poskus obujanja komunistične hipoteze kot orožja v boju proti tistemu, kar bi lahko označili kot sodobni nihilizem »politike brez politike«,

odpiranje prostora za drugačen premislek komunizma. Druga naloga pričujočega članka je zato, da izpostavi specifičnost Badioujevega pojma komunizma in pokaže, da je ta pojem mogoče, še več, da ga je nujno ločiti od vrste sodobnih poskusov razglašanja večnosti komunizma oziroma njegove nenehne aktualnosti, kot ga predstavljata Blanchot in Nancyjev etični komunizem na eni strani ter Negrijev in Hardtov ontološki komunizem na drugi. Članek pri tem nakaže točke, kjer se mora začeti kritika teh komunizmov.

Jelica Šumič-Riha

Communism between Death and Resurrection

Key words: communism, eternity, equality, death, resurrection

This paper sets out to answer the question of how Badiou's three books on communism (*D'un désastre obscur*, *De quoi Sarkozy est-il le nom?*, and *L'hypothèse communiste*), with their recurring critique of the 'death of communism', might contribute to and improve our understanding of the idea of the eternal in politics. I explore the possibility that Badiou's eventual conception of communism, which seeks to re-install the communist hypothesis at the time, after 1989, when it was both pronounced dead and criminalized, might make such a contribution by 1) its Borromean knot of the real of politics, the symbolic of history, and the imaginary of the Idea, and 2) by its more detailed elaboration of the fictional structure of the idea of communism, serving as an additional frame of reference for examining the nature of the relationship between eternity and change in politics.

I also attempt to indicate how Badiou's own attempt to bring the communist hypothesis into existence in the era of the total hegemony of the capitalo-parliamentarianism, for the purposes of further combating what I will take to be the contemporary nihilism of a 'politics without politics', constitutes the opening for another thinking of communism. My second task is thus to look at the specificity of Badiou's notion of communism and suggest that this notion can be – indeed, needs to be – distinguished from several contemporary attempts at proclaiming the eternity of communism or its everlasting actuality as indicated today, for instance, by what could be designated as the ethical and the ontological communism put forward respectively by Blanchot and Nancy, on the one hand, and Hardt and Negri, on the other, and point to the area where I feel a critique of these communisms must begin.

Alberto Toscano

Politika abstrakcije: komunizem in filozofija

Key words: komunizem, filozofija, politika

Kaj naj bi pomenilo biti komunist v filozofiji ali obravnavati komunizem kot filozofsko idejo? Za obrekovalce komunizma je to škandal ali anahronizem, takšno vprašanje pa verjetno ne bi bilo dobro sprejeto niti pri njegovih relativno redko posejanih in blokiranih boricah, ki bi spekulativno abstrakcijo lahko imeli za *nemesis* konkretne politike. Ta esej skuša postaviti v ospredje tisto, kar bi rad imenoval politika abstrakcije – kar nakazuje tako politične boje glede konceptualne definicije komunizma kot pogosto polemično karakterizacijo komunizma kot abstraktne politike –, da bi premislili način, na katerega je filozofija ujeta v sam vznik ideje komunizma. Komunizem se razvije tako iz filozofije kot *zoper* njo. Premisliti idejo komunizma danes pomeni tudi premisliti to dvojno gibanje imanence in separacije, dediščine in zavrnitve.

Alberto Toscano

The Politics of Abstraction: Communism and Philosophy

Key words: communism, philosophy, politics

What might it mean to be a communist in philosophy, or to treat communism as a philosophical idea? A scandal or an anachronism for its detractors, such a question is not likely to sit well with communism's relatively sparse and beleaguered partisans, for whom speculative abstraction might stand as the nemesis of concrete politics. This essay seeks to foreground what I'd like to call the politics of abstraction – signalling both the political contests over the conceptual definition of communism and the often polemical characterization of communism as an abstract politics – in order to reconsider the manner in which philosophy is caught up in the very emergence of the idea of communism. Communism develops both *from* and *against* philosophy. To rethink the idea of communism today is also to rethink this double movement, of immanence and separation, inheritance and refusal.

Karolina Babič

Heterotopije: drugi prostori ali drugo prostora?

Key words: heterotopije, heterogeno, drugo, prostor in čas, Michel Foucault, Michel de Certeau

Koncept *heterotopij*, ki ga Michel Foucault razvije v kratkem spisu »O drugih prostorih«, predstavlja plodno izhodišče za sodobna razmišljanja o prostoru kot redu, ki v svojem poskusu homogeniziranja uporablja izključevanje heterogenosti. Ta heterogenost pri Foucaultu najde svoje mesto v *drugih prostorih*, ki so materializirani na nekem drugem kraju,

zamejenem z državnimi mejami, zidovi institucij, ograjami. Zato se postavi vprašanje, kako misliti heterotopije danes, ko postajajo geografske, materialne in arhitekturne meje vse manj relevantne, topološko pojmovanje heterotopij pa zato neadekvatno. Na podlagi analiz vsakdanjega življenja Michela de Certeauja lahko razvijemo pojem heterotopij, ki nimajo svoje prostorske materializacije, oziroma lokalizacije, ki niso *drugi prostori*, ampak *drugo prostora*. Heterotopije tako mislimo kot tisto, kar je razdrobljeno in razpršeno v času, kar nastaja vselej znova, ko izrinjena heterogenost taktično ujame pravi trenutek in se postavi na videz homogeniziranemu prostoru naproti.

Karolina Babič

Heterotopias: Other Spaces or the Other of the Space?

Key words: heterotopias, heterogeneous, the other, space and time, Michel Foucault, Michel de Certeau

The concept of *heterotopias* that Michel Foucault develops in the short text "Of Other Spaces" provides us with a productive basis for a contemporary analysis of space as an order which, in the intent of its homogenization, uses the principal of the exclusion of heterogeneity. For Foucault this heterogeneity finds its place in *other spaces*, which are materialized in some other places limited with state borders, walls of institutions, fences. So the question arises of how to think heterotopias today, when the geographical, material, and architectural boundary lines are becoming less and less relevant, and therefore the topological conception of heterotopias is no longer adequate. On the basis of Michel de Certeau's analysis of everyday life, we can develop the concept of heterotopias without their spatial materialization or localization; heterotopias which are not *other spaces* but rather *the other of the space*. Thus the heterotopias are thought of as what is crumbled and dispersed in time, what springs up always anew when the dislodged heterogeneity tactically catches the right moment and sets itself against the apparently homogenized space.

Vasja Badalič

Na periferiji: nekaj predlogov k razumevanju politične vloge intelektualcev

Key words: Michel Foucault, Afganistan, oblastna razmerja, imperializem, vloga intelektualcev

Namen teksta je, da skozi perspektivo evro-ameriškega imperialnega projekta v Afganistanu prikaže metodološke prijeme, ki bi lahko intelektualcem pomagali pri soočanju s sodobnimi družbenimi problemi. Štirje metodološki prijemi so naslednji: (i.) kapilarnost (intelektualčeve raziskave se morajo ukvarjati z oblastjo na njenih skrajnih mejah, na tistih točkah, kjer postaja vse manj legalna); (ii.) identificiranje podrejenih subjektov

(oblastna razmerja je potrebno preučevati »od spodaj,« kar pomeni, da je potrebno dati prednost analizi učinkom, ki jih posamezne oblastne tehnike sprožajo na podrejene subjekte); (iii.) dekonstrukcija sistema vednosti (preučiti je potrebno sistem vednosti, ki ga oblast proizvaja z namenom, da upraviči svoje delovanje); (iv.) identificiranje oblastnega modela (izhajajoč »od spodaj,« od analize podrejenih subjektov in oblastnih tehnik, ki se nanje aplicira, se je potrebno prebiti do splošnejše formulacije oblastnega modela).

Vasja Badalič

On the Periphery: Some Suggestions for Defining the Political Role of Intellectuals

Key words: Michel Foucault, Afghanistan, power relations, imperialism, the role of intellectuals

Using examples from the Euro-American imperial project in Afghanistan, this paper aims at presenting methodological principles that could be useful to intellectuals in confronting contemporary social problems. The four methodological principles are as follows: (i.) capillarity (intellectual research must locate power at the extremes of its area of exercise, in those areas where it becomes illegal); (ii.) the identification of subordinated subjects (power relations must be analysed “from below”, which means that priority should be given to analysing the ways in which various power techniques affect subordinated subjects); (iii.) deconstruction of the system of knowledge (intellectuals must focus on the system of knowledge which is being produced by power to legitimate its aims); (iv.) the formulation of a model of power (starting “from below”, from the analysis of subordinated subjects and the power techniques used on them, it is necessary to formulate a more general definition of the model of power).

Rok Benčin

Subjekt diskontinuitete kot nerazrešena Foucaultova dediščina

Key words: Michel Foucault, Judith Butler, Giorgio Agamben, subjekt, diskontinuiteta, etika, politika

Prispevek se ukvarja s problemi prehoda v pozno fazo Foucaultovega dela. Analize diskontinuitet v zgodovini nadomestijo analize kontinuitet v subjektiviranju seksualnosti. Če je bil subjekt še v prvem delu *Zgodovine seksualnosti* učinek oblastnih razmerij, v naslednjih dveh delih Foucault odkrije možnost subjekta obvladovanja lastnih ugodij, ki lahko le preko etike vpliva na politiko. Z analizo poznega Foucaulta in dveh sodobnih avtorjev, ki se pri njem navdihujejo, Judith Butler in Giorgia Agambena, ugotavljamo, da Foucaultov projekt naleti na težave ravno tam, kjer naj bi bil najbolj močan: pri mišljenju prelomov in ekscesov, tako na ravni toka oblastnih razmerij kot na ravni singularnosti

užitka. Ali se s tem ne more spopasti drugače kot z obuditvijo antičnega subjekta »skrbi zase«, ki išče svojo konsistenco v samoobvladovanju? Zakaj problemov diskontinuiranega subjekta raje kot z zatekanjem v zmernost ne rešuje s subjektom, ki bi bil zmožen subjektivirati samo diskontinuiteto?

Rok Benčin

The Subject of Discontinuity as Foucault's Unresolved Heritage

Key words: Michel Foucault, Judith Butler, Giorgio Agamben, subject, discontinuity, ethics, politics

This article deals with the problems Foucault's work is faced with when entering its later phase. The analysis of discontinuities in history is replaced by an analysis of continuities in subjectifying sexuality. If in the first part of *The History of Sexuality* the subject was still the effect of power relations, the latter two parts introduce the possibility of the subject of mastery over pleasures, which can only affect politics through ethics. In analysing the late Foucault and two contemporary authors inspired by his work, namely Judith Butler and Giorgio Agamben, we assert that Foucault's project encounters difficulties precisely at the point where it is supposed to be the strongest: thinking the ruptures and the excesses in both the flux of power relations as well as on the level of the singularity of enjoyment. Why can he not cope with this in a different manner than by animating the antique subject of "the care of the self", which searches for its consistency in self-control? Instead of resorting to the virtues of moderation, why does he not rather deal with the problems of the discontinued subject with the construction of a subject that would subjectify the discontinuity itself?

Erna Strniša

Foucault kot nietzschejevski objektivni učenjak?

Key words: interpretacija, diskurz, oblast, vednost, Nietzsche, Foucault

Nietzsche v svojem delu izhaja iz diagnoze nezmožnosti oziroma krize interpretacije, ki jo postavi svetu svojega časa. Na to krizo je med drugim mogoče odgovoriti tudi z držo objektivnega učenjaka, ki množtvu nagonov, ki grozijo, da bodo sodobnega subjekta raztrgali, postavi nasproti zahtevo po koncu prisvajanja, po golem objektivnem, zrcalnem opisu. Podoben očitek nekateri interpreti naslavlja na Foucaulta in njegov projekt arheologije, toda izkaže se, da se arheolog in nietzschejevski objektivni učenjak razlikujeta v tem, da prvi zahteva, da v polnosti izkusimo tujost diskurza, drugi pa svoj predmet vselej razume kot nekaj lastnega in domačega. V toliko sta si prej blizu drži foucaultovskega arheologa in nietzschejevskega „polifoničnega subjekta“, ki prav tako aktivno izkuša odpoved zmožnosti interpretacije in beganje med različnimi maskami-identitetami. Ta drža

pa pri obeh generira tudi določeno paradokšno vednost, ki sicer ne uspe poenotiti subjekta, predstavlja pa prvi korak iz njegove ujetosti v oblastna razmerja.

Erna Strniša

Foucault as Nietzschean Objective Scholar?

Key words: interpretation, discourse, power, knowledge, Nietzsche, Foucault

Nietzsche's diagnosis of the nihilism which has overtaken Europe is based on what he sees as a specific inability to interpret or a crisis of interpretation that affects modern man, who is threatened with being torn apart by a variety of inherited instincts. The so-called objective scholar responds to this crisis by explicitly refraining from interpretation and trying to achieve an objective, neutral description of the world. The aim of this paper is to show that Foucault's archeological project, in spite of the apparent similarities, has little in common with this attitude. The archeologist demands discourse to be understood as something foreign, as no instrument of sense-giving, whereas the objective scholar treats his object as something familiar and well-known. Therefore, a similarity exists rather between the archeologist and the Nietzschean "polyphonic subject" that actively experiences the inability to interpret and is forced to continually change masks-identities. However, this attitude generates in both cases a specific paradoxical knowledge that gives no unity to the subject, but enables it to achieve a certain distance from the ever-present power relations.

Samo Tomšič

Arheologija kot strukturalistična filozofija

Key words: Foucault, strukturalizem, lingvistika, govorica, struktura, dogodek

Članek obravnava Foucaultov »strukturalistični moment« v času objave *Besed in reči*. Foucault v nekem intervjuju vpelje pojem »strukturalistične filozofije«, ki jo razume kot analizo in diagnostiko sedanjosti. Ta orientacija filozofije na podlagi strukturalističnega mišljenja je obravnavana na konkretnem primeru foucaultovske arheologije kot razcepa med zgodovinsko raziskavo in teorijo dogodka. Ta razcep je navezan na problem razmerja med zgodovinsko kontinuiteto in diskontinuiteto.

Samo Tomšič

Archeology as Structuralist Philosophy

Key words: Foucault, structuralism, linguistics, language, structure, event

The article discusses Foucault's "structuralist moment" at the time of the publication of *The Order of Things*. In an interview Foucault introduces the notion of "structuralist philosophy", which he understands as an analysis and diagnostic of the present. This orientation of philosophy on the basis of structuralist thinking is discussed regarding the concrete case of Foucauldian archeology, which presents itself as a split between historical research and theory of the event. This split is linked to the problem of the relation between continuity and discontinuity in history.

Tadej Troha

Foucault in para-praksa

Key words: Foucault, Freud, psihoanaliza, spodrsrljaj, diskurz, politika

Eno neopaženih znamenj premika v sodobnem političnem diskurzu je specifični obrat, ki je doletel status govornega spodrsrljaja, *parapraxis*. Če je politični spodrsrljaj še pred nedavnim deloval kot reproduktivna prekinitev diskurza, je danes učinek formalnega, označevalnega govornega spodrsrljaja vnaprej nevtraliziran, vnaprej konsenzualno toleriran, v nekem smislu neprepoznan – a prav suspenz spodrsrljaja prinese njegovo *objektivacijo*, ki odpira možnost drugačne teorije spodrsrljaja in politične para-prakse. Prav to pa je tudi mesto, v katerem se na robovih svojih diskurzov soočita Foucault in Freud.

Tadej Troha

Foucault and Parapraxis

Key words: Foucault, Freud, psychoanalysis, slip, discourse, politics

One of the unnoticed signs of a shift in contemporary political discourse is a specific turn in the status of the slip of the tongue, the *parapraxis*. If, until recently, a political slip functioned as a reproductive break in the discourse, then, today, the effect of a formal, signifying slip of the tongue is neutralized and consensually tolerated in advance, remaining in a certain sense unrecognised – but precisely the suspense of the slip brings about its objectification, which opens up the possibility of a different theory of the slip and the political parapraxis. This is precisely the point where the outer edges of Foucault's and Freud's discourses meet.

To access international literature as diverse as the study of sociology, start here.

CSA Sociological Abstracts offers a world of relevant, comprehensive, and timely bibliographic coverage. Over 890,000 easily searchable abstracts enhance discovery of full-text articles in thousands of key journals from 35 countries, along with books, conference papers, and dissertations, as well as citations to reviews of books and other media. This continuously growing collection is updated monthly, and offers backfiles to 1952—plus scholar profiles, browsable indexes, and a searchable thesaurus through the CSA Illumina™ interface.



The CSA Sociological Abstracts Discovery Prize.

Tell us how CSA Sociological Abstracts has advanced teaching and learning at your institution, and you may win the CSA Sociological Abstracts Discovery Prize.

Visit: info.csa.com/sociologicaldiscovery

CSA Sociological Abstracts

For a free trial, contact pqsales@proquest.com
or log onto www.proquest.com/go/csasoc today.

ProQuest[®]
Start here.



Immanuel Kant

ZGODOVINSKO-POLITIČNI SPISI

Uvodna študija in pojasnila **Rado Riha**

Knjiga prinaša klasičen izbor Kantovih zgodovinsko-političnih oziroma antropoloških del. Ti spisi teoretsko in metodološko dopolnjujejo in konkretizirajo, v marsičem pa tudi nadgrajujejo njegovo *Kritiko razsodne moči*. Slovenska izdaja zaradi svoje študijsko-kritične narave vsebuje tudi integralno izdajo Kantovega spisa *Spor fakultet*, čeprav so posamezni deli tega spisa nastali v različnih obdobjih.

Kantovi spisi so ključni člen v poznavanju evropske politične teorije ter politične filozofije in hkrati nenehna referenca vseh sodobnih premišljevanj o zgodovini in pojmu politike nasploh in o problemih in zagatah moderne demokratične politike v posebnem. Z objavo teh del ima slovenski bralec tako pred seboj vsa glavna področja Kantove filozofske misli.

Zbirka: Philosophica –
Series Classica

2006, XL + 298 str.

15 × 22 cm, trda vezava

ISBN 978-961-6568-90-6

Cena: 26,00 €

Klubska cena: **22,00 €**

Informacije in naročila:

Založba ZRC

Novi trg 2, p. p. 306

1001 Ljubljana

Tel.: 01/470 64 65

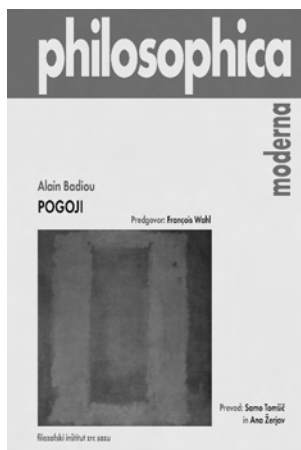
zalozba@zrc-sazu.si

<http://zalozba.zrc-sazu.si>

Naročnikom revije **Filozofski vestnik** so publikacije

Založbe ZRC na voljo po

klubskih cenah!



Alain Badiou

POGOJI

Predgovor François Wahl

Prevedla Samo Tomšič in Ana Žerjav

V knjigi, ki predstavlja nadaljevanje in dopolnitev Badioujevega dela *L'être et l'événement* (1988), avtor prvič sistematično razdela pogoje za sodobno renesanso filozofije, predlaga novo definicijo filozofije, razmerje Resnice do resnic in resničnostnih postopkov, podrobneje opredeli tako svoje nasprotovanje tematiki konca filozofije kot tudi razmerje med filozofijo in sofistiko. Ključnega pomena tako za njegov filozofski razvoj in projekt kakor tudi za filozofijo nasploh pa so razprave o kategorijah forsiranja, odtegljaja in neimenljivega ter poglavja, v katerih sistematično obravnava in opredeljuje razmerje med filozofijo in njenimi štirimi pogoji (pesnitev, matematika, politika, ljubezen).

*Zbirka: Philosophica –
Series Moderna*

2006, 382 str.

14 × 21 cm, trda vezava

ISBN 961-6568-83-3

Cena: 26,50 €

Klubska cena: **21,00 €**

Informacije in naročila:

Založba ZRC

Novi trg 2, p. p. 306

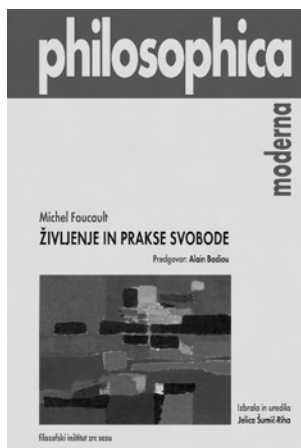
1001 Ljubljana

Tel.: 01/470 64 65

zalozba@zrc-sazu.si

<http://zalozba.zrc-sazu.si>

Naročnikom revije **Filozofski vestnik** so publikacije Založbe ZRC na voljo po klubskih cenah!



Michel Foucault

ŽIVLJENJE IN PRAKSE SVOBODE **Izbrani spisi**

*Predgovor **Alain Badiou***

*Izbrala in uredila **Jelica Šumič-Riha***

Knjiga obsega izbor ključnih krajših Foucaultovih spisov, ki so nastali ob različnih priložnostih, bodisi kot predavanja, bodisi kot predgovori in uvodne besede k različnim izdajam, bodisi kot intervjuji v strokovnih revijah in ki z nekaj izjemami doslej niso bili prevedeni v slovenščino. Po Foucaultovi smrti sta jih zbrala, uredila in v štirih obsežnih zvezkih pod naslovom *Dits et écrits* leta 1994 pri pariški založbi Gallimard izdala Daniel Defert in François Ewald. Tematika, ki jo Foucault načenja v svojih spisih, je še vedno, ali bolje, je dandanes vedno bolj aktualna, in je zaznamovala oziroma zaznamuje številna vprašanja, ki se jih lotevajo sodobni avtorji – od biopolitike in biooblasti (Giorgio Agamben, Antonio Negri), družbe nadzora (Gilles Deleuze in deloma tudi Jacques Rancière), razsvetljske dediščine (Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard), do vloge intelektualca danes, vprašanj etike, politike, seksualnosti, psihoanalize, spremembe vloge in mesta države, nastopa tistega, kar Foucault imenuje vladnost.

Besedila so uredniško razvrščena v tri sklope:

»Filozofija v zankah oblasti«, »Tehnologije vladanja: h kritiki političnega uma« in »Prakse svobode«.

Knjiga vsebuje izbrano bibliografijo ter stvarno in imensko kazalo.

*Zbirka: Philosophica –
Series Moderna*

2007, 307 str.

14 × 21 cm, trda vezava

ISBN 978-961-254-053-1

Cena: 21,00 €

*Klubska cena: **18,00 €***

Informacije in naročila:

Založba ZRC

Novi trg 2, p. p. 306

1001 Ljubljana

Tel.: 01/470 64 65

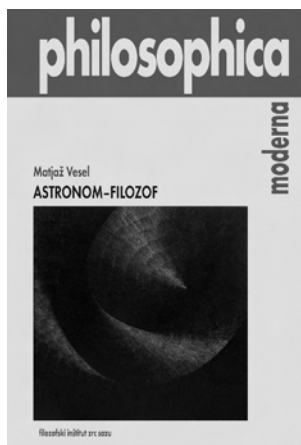
zalozba@zrc-sazu.si

<http://zalozba.zrc-sazu.si>

Naročnikom revije **Filozofski vestnik** so publikacije

Založbe ZRC na voljo po

klubskih cenah!



Matjaž Vesel

ASTRONOM-FILOZOF

Nikolaj Kopernik, gibanje Zemlje in kopernikanska revolucija

Malokatero znanstveno odkritje je izzvalo takšno fascinacijo in nasprotovanje kot Kopernikova teza, »da se Zemlja giblje, Sonce pa je negibno sredi vesolja«.

Kopernikovo ime je bilo dolgo sinonim za radikalno revolucijo v astronomiji, nekateri zgodovinarji znanosti pa so imeli leto 1543, tj. leto izida njegovega znamenitega dela *O revolucijah nebesnih sfer*, celo za datum, ko se je začel nov način znanstvenega mišljenja ne samo v astronomiji, temveč tudi v celotnem naravoslovju. Thomas Kuhn je v svoji knjigi *The Copernican Revolution* domet kopernikanske revolucije še razširil. Poleg matematične astronomije in znanosti je kopernikanska revolucija po Kuhnu spremenila tudi filozofijo v najširšem pomenu besede. Avtor v knjigi analizira, zakaj je v 16. stoletju Nikolaj Kopernik v svojem obsežnem delu zatrdil, da »se Zemlja giblje, Sonce pa je negibno sredi vesolja«, oziroma zakaj je menil, da obstoječa astronomija potrebuje prenovo, utemeljeno na konceptu gibanja Zemlje in podrobno pojasnjuje, kako je ta koncept vpeljal v znanstveni diskurz, kakšno argumentacijsko strategijo je uporabil in, nenazadnje, kaj ta njegova trditev pomeni za zgodovino človeškega – predvsem znanstvenega in filozofskega – mišljenja.

Dr. Matjaž Vesel je višji znanstveni sodelavec na Filozofskem inštitutu ZRC SAZU. Področje njegovega raziskovanja in delovanja sega od zgodovine filozofije do zgodovine znanosti in epistemologije.

Zbirka: Philosophica –
Series Moderna

2007, 360 str.

14 × 21 cm, trda vezava

ISBN 978-961-254-007-4

Cena: 24,00 €

Klubska cena: **20,00 €**

Informacije in naročila:

Založba ZRC

Novi trg 2, p. p. 306

1001 Ljubljana

Tel.: 01/470 64 65

zalozba@zrc-sazu.si

<http://zalozba.zrc-sazu.si>

Naročnikom revije **Filozofski vestnik** so publikacije

Založbe ZRC na voljo po

klubskih cenah!

Zbirka

PHILOSOPHICA

Zbirka je namenjena izdajam prevodov klasičnih in sodobnih filozofskih del in objavam izvernih filozofskih besedil domačih avtorjev. Izdajatelj zbirke je Filozofski inštitut ZRC SAZU. Zbirka izhaja v treh serijah – klasični, moderni in seriji Prizma.

Zbirko urejata **Tomaž Mastnak** in **Jelica Šumič-Riha**.

Series Classica

Aristotel

Metafizika

Prevod, uvodno besedilo, opombe in glosarij **Valentin Kalan**
1999, LXXXVI + 437 str., 14 × 21 cm,
trda vezava.

Cena: 24,30 € ■ Klubaska cena: **19,20 €**

Immanuel Kant

Kritika razsodne moči

Prevod in spremna beseda **Rado Riha**
1999, 504 str., 14 × 21 cm, trda vezava.

Cena: 22,00 € ■ Klubaska cena: **17,50 €**

Anicij Manlij Severin Beotij (Boethius)

Filozofsko-teološki traktati /

Opuscula sacra

Prevod in spremna beseda **Matjaž Vesel**
1999, 135 str., 14 × 21 cm, trda vezava.

Cena: 10,50 € ■ Klubaska cena: **6,50 €**

Platon

Parmenid

Prevod, opombe in spremna beseda

Boris Vežjak

2001, 213 str., 14 × 21 cm, trda vezava.

Cena: 10,00 € ■ Klubaska cena: **8,00 €**

Aristotel

Kategorije

Prevod in spremna študija **Franci Zore**
2004, 146 str., 14 × 21 cm, trda vezava.

Cena: 12,10 € ■ Klubaska cena: **10,00 €**

Immanuel Kant

Utemeljitev metafizike nravi

Prevod, uvodna študija in pojasnila

Rado Riha

2005, LXVII + 111 str., 14 × 21 cm,
trda vezava.

Cena: 18,50 € ■ Klubaska cena: **15,00 €**

Immanuel Kant

Zgodovinsko-politični spisi

Uvodna študija in pojasnila **Rado Riha**

2006, XL + 298 str., 15 × 22 cm, trda vezava.

Cena: 26,00 € ■ Klubaska cena: **22,00 €**

René Descartes

**Razprava o metodi / Discours de la
méthode**

Spremna beseda in pojasnila **Gregor**

Kroupa

2007, 200 str., 15 × 22 cm, trda vezava.

Cena: 20,00 € ■ Klubaska cena: **16,00 €**

Immanuel Kant

Predkritični spisi

Pred izidom

Series Moderna

Matjaž Vesel

Učena nevednost Nikolaja

Kuzanskega

**Kuzanski in konstitucija univerzuma
moderne znanosti**

2000, 357 str., 14 × 21 cm, trda vezava.

Cena: 8,30 € ■ Klubska cena: **6,50 €**

Miran Božovič

Telo v novoveški filozofiji

2002, 264 str., 14 × 21 cm, trda vezava.

Cena: 16,00 € ■ Klubska cena: **12,00 €**

Jelica Šumič-Riha

Mutacije etike

**Od utopije sreče do neozdravljive
resnice**

2002, 256 str., 14 × 21 cm, trda vezava.

Cena: 14,50 € ■ Klubska cena: **10,00 €**

Jean-Francois Lyotard

Navzkrižje

*Prevod in spremna beseda Jelica Šumič-
Riha*

2003, 322 str., 14 × 21 cm, trda vezava.

Cena: 21,00 € ■ Klubska cena: **17,00 €**

Aleš Erjavec

Ljubezen na zadnji pogled

**Avantgarda, estetika in konec
umetnosti**

2004, 272 str., 14 × 21 cm, trda vezava.

Cena: 12,50 € ■ Klubska cena: **8,00 €**

Peter Klepec

Vznik subjekta

2004, 336 str., 14 × 21 cm, trda vezava.

Cena: 15,00 € ■ Klubska cena: **11,00 €**

Jacques Rancière

Nerazumevanje

Politika in filozofija

*Prevod in spremna beseda Jelica Šumič-
Riha*

2005, 197 str., 14 × 21 cm, trda vezava.

Cena: 19,00 € ■ Klubska cena: **15,00 €**

Jean-Claude Milner

Jasno delo

Lacan, znanost, filozofija

*Prevod Peter Klepec in Ana Žerjav,
spremna beseda Jelica Šumič-Riha*

2005, 223 str., 14 × 21 cm, trda vezava.

Cena: 20,20 € ■ Klubska cena: **16,30 €**

Alain Badiou

Pogoji

Predgovor François Wahl

2006, 382 str., 14 × 21 cm, trda vezava.

Cena: 26,50 € ■ Klubska cena: **21,00 €**

Michel Foucault

Življenje in prakse svobode

Izbrani spisi

Predgovor Alain Badiou

2007, 307 str., 14 × 21 cm, trda vezava.

Cena: 21,00 € ■ Klubska cena: **18,00 €**

Matjaž Vesel

Astronom-filozof

**Nikolaj Kopernik, gibanje Zemlje in
kopernikanska revolucija**

2007, 360 str., 14 × 21 cm, trda vezava.

Cena: 24,00 € ■ Klubska cena: **20,00 €**

Gilles Deleuze

Razlika in ponovitev

Pripravljamo

Prizma

Marina Gržinić

**Estetika kibersveta in učinki
derealizacije**

2003, 148 str., 13 × 20 cm, broširano.

Cena: 11,00 € ■ Klubaska cena: **5,00 €**

Ernest Ženko

Totaliteta in umetnost

Lyotard, Jameson in Welsch

2003, 184 str., 13 × 20 cm, broširano.

Cena: 9,00 € ■ Klubaska cena: **5,00 €**

Alain Badiou

Manifest za filozofijo

Ali je mogoče misliti politiko?

Prevod Jelica Šumič-Riha in Rado Riha.

Spremna beseda Jelica Šumič-Riha

2004, 152 str., 13 × 20 cm, broširano.

Cena: 11,90 € ■ Klubaska cena: **9,50 €**

Giorgio Agamben

Kar ostaja od Auschwitza

Arhiv in priča (Homo sacer III)

Prevod Mojca Mihelič, spremna beseda

Jelica Šumič-Riha

2005, 144 str., 13 × 20 cm, broširano.

Cena: 12,00 € ■ Klubaska cena: **9,50 €**

Ernesto Laclau

Emancipacija / Emancipacije

Prevod Zdenka Erbežnik, spremna beseda

Rado Riha

2008, 151 str., 13 × 20 cm, broširano.

Cena: 12,00 € ■ Klubaska cena: **9,50 €**

Naročnikom revije **Filozofski vestnik** so publikacije Založbe ZRC na voljo po klubskih cenah!

Podrobnejše predstavitev knjig najdete na spletni strani:

<http://zalozba.zrc-sazu.si>

Navodila avtorjem

Prispevke in drugo korespondenco pošiljajte na naslov uredništva. Uredništvo ne sprejema prispevkov, ki so bili že objavljeni ali istočasno poslani v objavo drugam. Nenaročenih rokopisov ne vračamo. Vsi prispeli članki bodo šli skozi recenzijski postopek.

Izdajatelj revije se glede urejanja avtorskih razmerij ravna po veljavnem *Zakonu o avtorski in sorodnih pravicah*. Za avtorsko delo, poslano za objavo v reviji, vse moralne avtorske pravice pripadajo avtorju, vse materialne avtorske pravice pa avtor za enkratno objavo brezplačno prenese na izdajatelja. Avtor dovoljuje objavo izvlečka (abstrakta) svojega dela na spletni strani revije.

Prispevki naj bodo poslani v tipkopisu in na disketi, CD-ROM-u ali po e-pošti, pisani na IBM kompatibilnem računalniku (v programu Microsoft Word). Besedili v elektronski obliki in na izpisu naj se natančno ujemata. Priložen naj bo izvleček (v slovenščini in angleščini), ki povzema glavne poudarke v dolžini do 150 besed in do 5 ključnih besed (v slovenščini in angleščini).

Prispevki naj ne presejajo obsega ene in pol avtorske pole (tj. 45.000 znakov s presledki) vključno z vsemi opombami. Zaželeno je, da so prispevki razdeljeni na razdelke in opremljeni z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje (npr. pri navajanju naslovov člankov, citiranih besedah ali stavkih, tehničnih in posebnih izrazih), razen pri citatih znotraj citatov. Naslove knjig, periodike in tuje besede (npr. *a priori*, *epoché*, *élan vital*, *Umwelt*, itn.) je treba pisati *ležeče*.

Opombe in reference se tiskajo kot opombe pod črto. V besedilu naj bodo opombe označene z dvignjenimi indeksi. Citiranje naj sledi spodnjemu zgledu:

1. Gilles-Gaston Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Odile Jacob, Pariz 1988, str. 57.
2. Cf. Charles Taylor, "Rationality", v: M. Hollis, S. Lukes (ur.), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford 1983, str. 87–105.
3. Granger, *op. cit.*, str. 31.
4. *Ibid.*, str. 49.
5. Friedrich Rapp, "Observational Data and Scientific Progress", *Studies in History and Philosophy of Science*, Oxford, 11 (2/1980), str. 153.

Sprejemljiv je tudi t. i. sistem »avtor-letnica« z referencami v besedilu. Reference morajo biti v tem primeru oblikovane takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.). Popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov mora biti priložen na koncu poslanega prispevka.

Avtorjem bomo poslali korekture, če bo za to dovolj časa. Pregledane korekture je treba vrniti v uredništvo v petih dneh.