UNIVERZA V NOVI GORICI
FAKULTETA ZA PODIPLOMSKI ŠTUDIJ

POLITIKA EMANCIPACIJE:

MISEL-PRAKSA MILITANTNEGA SUBJEKTA

DISERTACIJA

Svetlana Zdravković

Mentor: prof. dr. Rado Riha

Nova Gorica, 2013

Izjavljam, da je doktorska disertacija Politika emancipacije: misel-praksa militantnega subjekta *rezultat samostojnega raziskovalnega dela in temelji na lastnih spoznanjih ob pomoči mentorja, navedenih virov in literature.*

Zahvaljujem se najprej svojemu mentorju Radu Rihi, ki mi je z nasveti, napotki in komentarji odprl prostor razmišljanja o vprašanjih emancipacije, radikalne enakosti in možnosti nemožnega. K razvoju ideje doktorske disertacije so prav tako pomembno prispevala predavanja in besedila ter pogovori in nasveti profesorjev Petra Klepca in Jelice Šumič-Riha. Posebna zahvala gre Gorazdu Kovačiču, ki si je vedno vzel čas zame, najine debate o politiki in političnem v vseh teh letih pa so pomembno prispevale k profiliranju moje misli, ter Levu Kreftu, mojemu dolgoletnemu direktorju, sodelavcu in kolegu, pogovori s katerim so neizčrpen vir inspiracije, navdiha in zagona na različnih področjih. Hvala vsem prijateljem in prijateljicam, kolegom in kolegicam, tovarišem in tovarišicam, ki s svojim delovanjem utrjujejo mojo vero v radikalno enakost, in me nenehno navdihujejo skozi neskončne burne debate, snovanja različnih akcij in omamne nočne trenutke. Danijeli Tamše hvala za temeljit jezikovni pregled besedila. Nazadnje se zahvaljujem Nenadu Jelesijeviću, sodelavcu, prijatelju in ljubimcu – za brezpogojno ljubezen, nepopustljiva stališča in iskrice v očeh.

KAZALO

Povzetek …….……7

Abstract …….……..……8

Uvod ……9

I Politika emancipacije v sodobni politični filozofiji …….……...18

1. Konceptualni okvir: filozofske zastavitve, ki jih zarišejo Étienne Balibar, Jacques Rancière in Alain Badiou …..……..…….....21

1.1. Od državljana k človeku in nazaj: pojmovanje politične enakosti pri Étiennu Balibarju ……...…….……25

1.1.1. Fiktivna etničnost, nacionalizacija ljudstva, zamišljene skupnosti …..26

1.1.2. Nacionalizem, rasizem, etnizem kot bistvo države-nacije ..…..……...32

1.1.3. Državljanstvo, meje identitete ……..……..….….37

1.1.4. *Enaka svoboda* kot emancipacijski odgovor na »konceptualno napetost med človekom in državljanom« ……50

1.1.5. Emancipacija, transformacija, civilnost: boj za državljanstvo kot življenje emancipacijske politike ……..54

1.2. Politika emancipacije: pojmovanje politične enakosti pri Jacquesu Rancièru ……..….60

1.2.1. Enakost inteligenc ……..…….....61

1.2.2. Politika, nemožno srečanje ……..……64

1.2.3. Vrnitev/konec politike, nezmožnost politične filozofije ..…….....70

1.2.4. Antipolitika: postdemokracija in konsenz ……...……73

1.2.5. Paradoks koncepta človekovih pravic – med človekom in državljanom 77

1.2.6. Emancipacija – edina možna politična subjektivacija …….....83

1.3. Metapolitika: Pojmovanje politične enakosti pri Alainu Badiouju ……...90

1.3.1. Kritičen odnos do marksizma ..…….…….……...93

1.3.2. Proti liberalni teoriji političnega ……..…….……....……...98

1.3.3. Proti politiki kot etiki drugega ……..…..……...103

1.3.4. Politika emancipacije (kot proces resnice) …..……..…108

1.3.5. Enakost (kot pravičnost) …….…….....111

1.3.6. Vznik (militantnega) subjekta ……..……..……..…114

2. Temeljni vsebinski problemi sodobne politične filozofije …….....122

2.1. Strah pred množicami ……..…....…...124

2.2. Strah pred Drugim ……..…….....146

2.3. Strah pred Istim ..…….....160

II Misel-praksa militantnega subjekta v dobi neobstoječega Drugega ...……...174

1. Doba neobstoječega Drugega: Drugi kot Isti oziroma »kdor koli« kot temelj politike emancipacije ……...…...…….....179

2. Komunizem kot nemogoče ime politike emancipacije ……..…..187

3. Univerzalno singularno: misel-praksa militantnega subjekta kot udejanjanje politike emancipacije ……...……...…200

III Namesto zaključka: Živa demokracija kot praksa singularne univerzalnosti gibanja 15o …….…….212

Literatura …….……241

Povzetek

V doktorski disertaciji *Politika emancipacije: misel-praksa militantnega subjekta* premišljujem emancipatorni potencial politike, to je možnosti in pogoje za udejanjanje politike emancipacije v času »kapitalo-parlamentarizma«, ko je v imenu tega, da je pravilo boljše od samovolje, svoboda pa od suženjstva, postal diskurz o demokraciji imperativ. Izhajam iz aksioma, da resen premislek o politiki nujno vključuje premislek o temeljni radikalni enakosti med ljudmi, ki jo razumem kot neidentitetno oziroma nekomunitarno, neetatistično in nereprezentabilno, torej kot nekonsenzualno (disenzualno) politiko emancipacije, ki ji je inherentna egalitarna norma.

V disertaciji se posvečam kritiki postulatov ideologije (neo)liberalne predstavniške demokracije, ki se – čeprav to niso – ponujajo kot zagotovilo za enakost in na katerih temelji sodobna kapitalistična družba. Postavljam tezo, da ti postulati zgolj zakrivajo strah pred resnično enakostjo, ki se kaže kot kompleksen trojni strah, sestavljen iz treh plati enega: strah pred množicami, strah pred Drugim in strah pred Istim.

Trdim, da lahko politika emancipacije obstaja le v procesih razglašanja, oznanjanja in udejanjanja, ki se kažejo kot aktivna misel-praksa, ki jo sočasno in brez posredovanja razglaša in izvaja njen protagonist, aktivist, militant in ki je posledica univerzalnega mišljenja, v katerem se razkrojijo oziroma postanejo za mišljenje popolnoma irelevantne vse razlike. Militantni subjekt, ki skozi misel-prakso obdeluje situacijo tako, da postane v njej vsaka neegalitarna izjava nemogoča, razkrije temeljni »škandal politike«, in sicer odsotnost njenega lastnega temelja (*an arche*). Tako zastavljeno premišljevanje politike emancipacije je v doktorski disertaciji utemeljeno na teoretskih nastavkih Étienna Balibarja, Jacquesa Rancièra in Alaina Badiouja.

Ponujam razumevanje enakosti oziroma emancipacije kot vere v »možnost nemožnega«, ki se kaže kot proces konstrukcije Istega brez Drugega, kjer se Drugi razgradi kot instanca razlikovanja; Istost prelomi tako s komunitarno, identitetno kot tudi z juridično in humanitarno logiko, kar implicira razvezo vsake družbene vezi. V zadnjem delu besedila predstavim enega od primerov udejanjanja principov singularne univerzalnosti, to je radikalne politike emancipacije, ki je ustvarila in ki jo je skozi prakso grajenja skupnega političnega prostora enakosti ustvaril nov politični subjekt kot »kdor koli«, in sicer prakso žive demokracije gibanja 15o. Solidarnostne prakse gibanja ponazarjajo dejstvo, da neenakost ni nujna in da država z vsemi svojimi postulati, kot ohranjevalka te neenakosti ni nujna, v kar nas sicer vztrajno prepričujejo vsakokratna vladajoča garnitura in njeni cinični podložniki.

Ključne besede: politika emancipacije, radikalna enakost, misel-praksa, militantni subjekt, možnost nemožnega, škandal demokracije, *an arche*, živa demokracija, Istost brez Drugega.

Abstract

The main goal of the doctoral dissertation *Politics of emancipation: thought-practice of the militant subject* is to rethink the emancipatory potential of the politics, i.e. to rethink the possibilities and conditions of performing the emancipatory politics in the time of »capitalo-parliamentarism« in which, with the help of the notions that a rule is better than oppression and freedom better than slavery, the discourse of democracy became an imperative. My basic axiom is that in order to be able to seriously rethink the politics, we have to rethink the basics of radical equality which I understand as non-identitetarian and non-communitarian, non-etatistic and non-representable, i.e. as non-consensual (dissensual) politics of emancipation. Radical equality is an inherently egalitarian norm, which leads us to the critique of the postulates of the ideology of (neo)liberal representative democracy, which – obviously unsuccessful – shows itself as a guarantee of equality which modern capitalistic society is built on. My basic thesis is that such concepts are only a cover-up for the complex three-layered fear of the real equality, that consists of the fear of masses, the fear of the Other and the fear of the Same.

I claim that the emancipatory politics can exist only within the processes of proclaiming, announcing and performing that show themselves as an active thought-practice. This is what its protagonist, activist, militant does concurrently and without any mediation; thought-practice is a consequence of universalistic way of thinking that destroys all the differences which are totally irrelevant for the process of thinking. Militant subject performs a thought-practice to create a situation that makes every non-egalitarian statement impossible. This pinpoints the basic »scandal of the politics«, i.e. the lack of its own foundations (*an arche*). This way of rethinking the emancipatory politics throughout the dissertation is based on the theories of Étienne Balibar, Jacques Rancière and Alain Badiou.

I am offering the understanding of equality and emancipation as a belief in »the possibility of impossible« that manifests itself as a process of construction of the Same without the Other in which the Other as the instance of differentiation dissolves itself. This way the Sameness breaks the bond with communitarian and identitarian, juridical and humanitarian logics – this, at the end, implies the dissolution of every social boundary. In the last part of the dissertation I am presenting the living democracy of the 15o movement as one of the cases of putting the principles of singular universality in practice, in which a new political subject as »whoever« is both created and creates the radical emancipatory politics through building the common political space of equality. Movement's practices of solidarity show that the inequality is not necessary and that the state, the main preserver of the postulates of inequality, is not necessary, too. The practices of 15o show that the leaders and their cynical followers are mistaken.

Key words: emancipatory politics, radical equality, thought-practice, militant subject, the possibility of impossible, the scandal of democracy, *an arche*, living democracy, the Sameness without the Other.

Uvod

V politični misli me zanima predvsem in le emancipatorni potencial politike, zato v doktorski disertaciji premišljujem možnosti in pogoje za udejanjanje politike emancipacije. Pri tem izhajam iz temeljnega aksioma, da resen premislek o politiki nujno vključuje premislek o temeljni radikalni enakosti med ljudmi, to je nereprezentabilni, nekonsenzualni (disenzualni), neetatistični politiki emancipacije, ki ji je inherentna egalitarna norma. V doktorski disertaciji se tako izogibam klasičnemu pojmovanju politike kot teorije različnih oblik vladavin ali pa sodobnemu pojmovanju politike kot teorije države, torej pojmovanju politike kot delovanja institucionalnih form. Politiko mislim nujno izven okvirja, ki se nam danes ponuja kot samoumeven, dokončen in najboljši možni in ki je udejanjanjen v nacionalni, predstavniški, liberalno-demokratični državi z vsemi njenimi postulati v okviru kapitalistične ideologije. Prav tako se v doktorski disertaciji izogibam zgodovinskemu nizanju in analizi različnih pragmatičnih konceptov enakosti v sodobni filozofiji (ki pripadajo različnim šolam, kot so na primer utilitarizem, liberalizem, libertarizem, marksizem, komunitarizem, multikulturalizem …), znotraj katerih je emancipacija razumljena kot moralen in ne političen pojem. Nasprotno, emancipacija me zanima le kot radikalno političen pojem, ki artikulira tisto pojmovanje, ki politiko misli »kot kraj izvirnega razcepa: razcepa med socialnim in političnim« (Šumič-Riha, 1996: 27); ki torej ta razcep, inherenten družbenemu, ohranja in tako ohranja tudi reaktivacijski potencial političnega (ibid.). Politika emancipacije lahko tako obstaja le v procesih razglašanja, oznanjanja, udejanjanja, ki se kažejo kot aktivna misel-praksa, kot mesto univerzalnega mišljenja. Mišljenje je univerzalno takrat, ko naslavlja vse, ko zaobjame vse oziroma kogar koli in ko se v tem naslavljanju udejanji kot moč, kot dejanje. Produkcija enakosti in odlaganje razlik sta torej nujna v mišljenju, ki je obenem tudi praksa, takšna misel-praksa pa se vedno odteguje vsakršnemu etatizmu, v katerem je enakost razumljena utilitaristično, tehnicistično in pragmatično. Poglavitni namen doktorske disertacije je tako odpreti diskurz o politiki emancipacije kot aktivni misli-praksi, ki jo sočasno in brez posredovanja razglaša in izvaja njen protagonist, aktivist, militant in ki je posledica univerzalnega mišljenja, v katerem se razkrojijo oziroma postanejo za mišljenje popolnoma irelevantne vse razlike. Kot poudari sveti Pavel, najbolj znani

antifilozof, aktivist in apostol: »Resnica je militantna ali pa je ni!«.[1] V tem smislu je premišljevanje obstoja politike emancipacije nujno premišljevanje obstoja militantnega subjekta, ki skozi misel-prakso obdeluje situacijo tako, da postane v njej vsaka neegalitarna izjava nemogoča: radikalna enakost je nujna predpostavka, a tudi posledica resnične politike emancipacije. Tako zastavljeno premišljevanje politike emancipacije v največji meri črpam iz misli sodobnih političnih mislecev, katerih srž filozofije sta ravno emancipacija in njen protagonist, aktivist, militant; Étiennu Balibarju, Jacquesu Rancièru in Alainu Badiouju posvečam **prvi del prvega poglavja** doktorske disertacije.[2]

Problemski premislek o možnosti temeljne enakosti, s katerim odpiram **drugi del prvega poglavja** doktorske disertacije, začenjam s temeljnim filozofskim paradoksom, ki ga je verjetno najbolje strnil Jean Jacques Rousseau: »Človek se rodi svoboden, a vsepovsod je vkovan v verige« (2001: 13). Kot vemo, se ideje politične filozofije o temeljni enakosti v realpolitiki niso nikoli uresničile. Pomemben poskus uresničitve temeljnega načela enakosti je ponudil marksizem, ki se je v duhu svojega slovitega gesla: »Filozofi so svet samo različno interpretirali; gre pa za to, da ga spremenimo.«, predstavljal kot revolucionarni

---

[1] Pojem militanten uporabljam za označevanje radikalne, odločne, nepopustljive drže, ki vztraja na razglašanju nujnosti udejanjanja možnosti radikalne enakosti kogar koli s komer koli, torej za označevanje ultimativne emancipacijske geste misli-prakse, ki je onkraj državnih, legalnih, normalizirajočih normativov, ki zavoljo produciranja in ohranjanja neenakosti vsako resnično emancipacijsko gesto marginalizirajo, kriminalizirajo in preganjajo. Militanten ne pomeni nujno oborožen, vendar v svoji radikalnosti tega ne izključuje. Spomnimo se le emancipatornih gibanj Srednje in Južne Amerike (Zapatistov v Mehiki, kmetov brez zemlje v Braziliji, gibanja brezposelnih delavcev v Argentini …), ki so, da bi obstali, pri svojem delovanju prisiljeni uporabljati tudi fizično silo. Na nasilje niso imuni niti transnacionalni upori in demonstracije ter prakse državljanske nepokorščine iz vse Evrope in sveta. Pravzaprav vsaka resnično militantna gesta – kot vztrajanje na predpostavki radikalne enakosti kogar koli s komer koli – nujno predpostavlja nasilen akt, usmerjen proti redu države, ki sloni na neenakosti. Emancipatorna gibanja družijo ravno ideje, ki so državnemu redu popolnoma tuje: da je drugačen svet mogoč, da je mogoče tudi samoorganiziranje onkraj želje po prevzemu oblasti, da je mogoča enakost. Emancipatorna gesta tako vedno predpostavlja, da se resnična politika ne more udejanjiti v nobeni obliki političnega zastopništva, temveč le kot neposredna, nereprezentabilna, militantna misel-praksa. Za obstoječ dominantni sistem predstavlja takšna misel-praksa resnično nevarnost, zato je vsaka gesta v to smer kriminalizirana, predstavljena kot nesprejemljiva in nenormalna. Danes so resnični družbeni problemi oziroma problemi neobstoja resnične politike, to je enakosti, reducirani na humanitarne probleme netolerance, diskriminacije, nespoštovanja pravne države oziroma človekovih pravic, ne misli se jih pa kot probleme neenakosti, eksploatacije ali nepravičnosti. Zato so predlagana zdravila strpnost, toleranca in humanitarnost, ne pa emancipacija in politični ali celo oborožen boj (cf. Žižek, 2007: 125).

[2] Omenjene in vse druge avtorje v doktorski disertaciji navajam iz literature, ki je bila dostopna v obliki slovenskih, angleških in srbskih prevodih, čeprav so vsi trije omenjeni avtorji večino svojih del izvirno objavili v francoščini. Kjer navajam iz angleščine ali srbščine sem, po svojih močeh, navedbe sama prevedla, in tega ob navedbah ne navajam.

politični nauk, edini, katerega usoda naj bi bila utelešenje v obliki državnega nauka.[3] Kot ideja o gospostvu negospostva oziroma vladavini

[3] V sodobnem teoretskem polju predstavlja marksizem specifičen primer. Kot analizira Primož Krašovec »je dokaj marginalen (znotraj ekonomije se uvršča med heterodoksne teorije z majhnim vplivom na glavni tok ekonomske znanosti, obenem pa je ena od najbolj živih alternativnih ekonomskih teorij z ogromno aktualno produkcijo; znotraj sociologije, zgodovinopisja in antropologije ima resda skromnejši, toda stalen vpliv, občasne reference na 18. brumaire, Engelsove raziskave položaja delavskega razreda v Angliji, izvora družine, privatne lastnine in države pa so stvar osnovne humanistične izobrazbe; marksistične reference se pojavljajo tudi v sodobnih kulturnih študijah in literarni teoriji – seveda vzporedno s protokolarnim distanciranjem od 'dogmatizma' in 'ekonomskega determinizma'; določen vpliv marksizma zasledimo celo v lingvistiki) in hkrati edina klasična družbena teorija iz 19. stoletja, ki je še vedno veljavna in teoretsko produktivna (medtem ko se na primer Comta, Durkheima, Adama Smitha in ostale klasike družbene teorije iz 19. stoletja še vedno obravnava ravno kot klasike, kot pomembne, a v današnjih časih teoretsko irelevantne zgodovinske znamenitosti). Dolgi in intenzivni boji in polemike v polju družbenih znanosti in humanistike so marksizem do neke mere marginalizirali (ali celo, kot v primeru ekonomije, izolirali), toda hkrati je odporen na poskuse, da bi obveljal kot nekaj popolnoma preživetega, in se vztrajno vrača kot slaba vest lingvističnega formalizma, zgodovinopisnega pozitivizma, kulturološke in literarnoteoretske fiksacije na diskurze, naracije in tako naprej« (Primož Krašovec, »Marksizem danes ali zakaj ukvarjanje z marksizmom danes ni vprašanje zvestobe, temveč zgodovinska naloga«, Mi smo univerza, http://mismouniverza.org/primoz-krasovec-marksizem-danes (elektronski dokument, dostop: 15. september 2012)). Znotraj akademskega oziroma širšega teoretskega polja, deluje marksizem danes kot opomnik na projekt, ki naj bi bil zmožen analizirati in razložiti sodobno kapitalistično družbo v celoti, in kot eksplicitno kritična in politično angažirana protiutež vladajoči ekonomiji in njenemu modelu svobodnega trga, ki velja za neizpodbiten osnovni aksiom. Tako se tudi sodobne kritike marksizma vzpostavljajo kot kritike teh dveh osnovnih značilnosti marksizma: teoretskega »holizma«, ki je pogosto kritiziran kot redukcionističen, in politične angažiranosti, ki je pogosto diskvalificirana zaradi domnevne dogmatičnosti. Po drugi strani se, kot izpostavi Krašovec, »teorije, ki nimajo težav z vključevanjem kompleksnosti in tesne medsebojne povezanosti vseh družbenih instanc v kapitalizmu v svoje raziskave in ki ne pristajajo na iluzijo '*value-free*', nevtralne in čiste akademske znanosti, stalno vračajo k marksizmu in si od njega izposojajo, kar kaže na to, da marksizem – v dobrem ali slabem – še vedno nima ustreznega teoretskega naslednika v smislu (levičarske) politične angažiranosti v polju teorije in kritike kapitalizma. Torej kljub svoji, za strukturo teoretskega polja nenavadni in že častitljivi starosti (v tem polju se teorije relativno hitro menjavajo – z izjemo filozofije, ki po analogiji z Althusserjevimi analizami ideologije nima zgodovine in kjer so vsi klasiki vedno enako aktualni) še vedno predstavlja osnovno referenčno točko vsega sodobnega teoretskega protikapitalizma« (ibid.). Za potrebe pričujoče doktorske disertacije je nujno poudariti, da so tako Balibar kot Badiou in Rancière do marksizma kritični oziroma vzpostavljajo svoje misli ravno v procesu kritičnega odnosa do marksizma. Medtem ko Badiou in Rancière marksizem kritizirata implicitno v svojem širšem filozofskem okviru, Balibar kritični analizi marksizma posveča več svojih besedil. Za Badiouja je marksizem primer prešitja filozofije z njenimi pogoji; tako je golo enačenje oblasti in države ter ideologije in represije z državnim aparatom pripeljalo do smrti marksizma kot univerzalnega dogodka politične misli. Badiou s krizo marksizma označuje krizo politike kot take, saj z marksizmom označuje obstoj politike kot take; zato po eni strani kritizira marksizem kot partikularni zgodovinski politični nauk in prakso, po drugi strani pa se zavzema za obuditev resnične politike s tem imenom. Za Rancièra je marksizem le oblika metapolitike, ki z ukinjanjem »škandala politike« ukine tudi politiko samo, ki jo reducira na določeno obliko »simptomatologije«, ki v vsaki politični razliki odkrije znamenje neresnice, enakost pa doživlja kot krinko, simulaker, ki ga je treba odkriti. Balibar (cf. 2002) se še posebej posveča analizi izraza »marksistična filozofija«, ki se lahko nanaša »na 'svetovni nazor' socialističnega gibanja, ki je temeljil na ideji o zgodovinski vlogi delavskega razreda, ter na sistem, ki so ga pripisovali Marxu« (ibid.: 7) ter poudarja, da ti dve ideji nista strogo medsebojno povezani. Ob tem zatrdi, da je marksizem danes nepreprečljiva filozofija, ker se nahaja »v procesu dolgega in težkega procesa ločevanja od 'historičnega marksizma' in da mora preseči ovire, ki so se nabrale v stoletju ideološke rabe. Ne gre za to, da se mora Marxova filozofija vrniti na svoje izhodišče, temveč

socializma/komunizma skozi narodnoosvobodilne vojne (poenotenje ljudstva in naroda) in skozi delavsko gibanje (poenotenje delavca in državljana) je marksizem obljubljal uresničitev filozofije v praksi. Oktobrska revolucija je bila mišljena kot dogodek *par excellence*, po moči spreminjanja zgodovinskih sil na ravni tistega iz leta 1789. A se tako kot vse ostale (družbene) revolucije tudi ta ni dotaknila oblastnih razmerij, ki tvorijo osnovo za delovanje države. Golo enačenje oblasti in države ter ideologije in represije z državnim aparatom je pripeljalo do smrti marksizma kot univerzalnega dogodka politične misli. Na drugi strani nam današnji antimarksisti ponujajo raznolike svoboščine, zahodno misel, enake možnosti, človekove pravice, pravno državo, parlamentarno demokracijo, svobodno izbiro, prosti trg … to je kapitalistično (liberalno oziroma neoliberalno) teorijo političnega, kar je predvsem odpoved vsakemu radikalizmu in esencialnosti politike. Živimo v izrazito antipolitičnem času, kjer je kapitalistično oblikovanje družbe pripeljalo ideologijo izkoriščanja vsega v imenu kapitala do skrajnosti. Kot poudari Badiou je »sodobni antimarksizem podrejen zahodnemu, konservativnemu gonu. Jedro antimarksizma je reaktivna konceptualna formacija, kjer je na mesto zgodovinskega dinamizma stopil duh konservativne demokratične duhovnosti. Tu gre za resnično katastrofo mišljenja, za katero je katastrofa marksizma konjekturalna indukcija. Ta katastrofa je filozofskemu spraševanju o političnem odvzela vso radikalnost. Umik je tu vse prej polom« (2004a: 36). V tem smislu sledim Badioujevi tezi, da bo politiko resnično mogoče misliti le, ko bo osvobojena »kapitalo-parlamentarizma« (2006: 239) ter apologije prava, pravne države in človekovih pravic, to je tiranije števila, tako števila volivcev kot števila demonstrantov ali stavkajočih, oziroma »preveč objektivističnega sparjenja tržne ekonomije in volilnega rituala« (ibid.). Danes imamo opravka ravno s takšnim »idiličnim stanjem političnega«, ki samo sebe običajno imenuje »konsenzualna demokracija«, kar je tudi za Rancièra povezava protislovnih izrazov (cf. 2005a: 113 in naprej). Danes je v imenu tega, da je pravilo boljše od samovolje, svoboda pa od suženjstva, postal diskurz o demokraciji imperativ, ki se predstavlja kot edini mogoči model uveljavljanja in izvajanja politične

---

nasprotno, da se mora poučiti o svoji lastni zgodovini in se skozi njeno prekoračitev preoblikovati. Tisti, ki hoče danes filozofirati v Marxu, ne prihaja le za samim Marxom, temveč tudi *za marksizmom*: ne more se zadovoljiti s tem, da zabeleži zarezo, ki jo je povzročil Marx, temveč mora tako pri njenih privržencih kot pri njenih nasprotnikih premisliti tudi vse učinke, ki jih je ta zareza proizvedla – vključno z dvoumnimi« (ibid.: 134).

enakosti. Tako se ustvarja lažna opozicija demokracija/totalitarizem kot ultimativno soočenje dobra in zla. Zmagoslavje demokracije se predstavlja kot zmagoslavje sistema (državnih in naddržavnih) institucij, ki materializirajo suverenost ljudstva in kot politični režim, ki naj bi bil edini pravičen. Zmaga demokracije kot prakse političnega se nam tako predstavlja kot zagotovitev politične forme pravičnosti in ekonomske forme produkcije bogastva. Vendar je, še posebej po padcu »totalitarnih režimov«, dvom o »dejanski demokraciji« kot institucionalnem dispozitivu suverenosti ljudstva še bolj močan. Enačenje demokracije s pravno državo in pravne države z liberalizmom še ne pomeni zagotovila za oblast ljudstva. Po eni strani sta se socializem in komunizem zapletla ravno v to nasprotje, saj sta slonela na vnetem boju za ustavo, pravice, institucije in institucionalno funkcioniranje, ki naj bi obenem izražali zgolj oblast buržoazije in kapitala. Po drugi strani pa danes, ko se marksizem razglaša za zastarelega, tako imenovani liberalno-demokratični režimi prevzemajo nekakšen pritlehni marksizem, za katerega je politika izraz določenega stanja družbenega, pri čemer daje substancialno vsebino njegovim formam razvoj produkcijskih sil. Ta razglašeni uspeh demokracije spremlja njena redukcija na določeno stanje družbenih razmerij. Posledica takšnega režima, utemeljenega na načelu identitetne skupnosti in na identifikaciji demokracije in pravne države, je ustvarjanje iluzije skupnosti identične sami sebi in ne pelje le naravnost v izginotje politike v konceptu prava, ki ga poistoveti z duhom skupnosti, temveč tudi v izginotje ljudstva – ki ga bo država zamenjala vedno, ko ne bo popolnoma ustrezalo svojemu namenu. Tako je podreditev državnega pravnemu podreditev političnega državnemu.

V imenu te in takšne demokracije se, **prvič**, krepi pomen suverene nacionalne države, četudi pod pretvezo internacionalnega povezovanja in odpiranja; pomen državljanstva, kot administrativne kategorije, ki onemogoča in kriminalizira prosto gibanje ljudi (producira ilegalizem oziroma hierarhično vključuje); in se še bolj zapirajo meje, ki niso le na prehodih med državami oziroma predvsem niso *več* na prehodih med državami, četudi so tudi te še vedno močne akterke. V resnici se s tem krepi moč identitetnega terorja in sistemskega nasilja države, kar omogoča fizično in finančno *legalno in legalizirano* izrabljanje določenih držav, populacij in ljudi, s tem pa se še bolj krepijo nacionalizem, etnizem (patriotizem

oziroma domoljubje), rasizem (fašizem), neoimperializem in neokolonializem. **Drugič**, »demokratični razvoj« tako postaja determinacijski proces s strogo začrtanim linearnim »civilizacijskim« razvojem, ki predstavlja normo, h kateri je treba stremeti, da bi se izvili iz totalitarizma in terorizma nekapitalističnega tipa. Predstavniška demokracija se prek volilnega rituala oziroma volitev predstavlja kot ultimativna nosilka političnega in poskuša s pomočjo konceptov strokovnosti, ki jih še posebej pooseblja pravo in ekonomija, vzpostaviti monopol nad političnim. Tako se soočamo s situacijo, v kateri resnično politiko zamenja sistem »objektivnih« pravil in določil, ki upravičujejo in legitimirajo ideologijo objektivne nujnosti izkoriščanja zavoljo kapitala, nad katerim bdijo strokovnjaki s področja države in civilne družbe, ki se formira kot talka države in njenih določil. V resnici pa gre v izjavah, ki se začnejo s »Sprijazniti se moramo …«, »Razumeti moramo …« in »Ni druge možnosti kot …« za estetizacijo socialnih odnosov, idealizacijo tehnokratskih vrednot in popolno komercializacijo življenja. **In tretjič**, ob tem se krepijo tisti koncepti, ki ta katastrofalna izkoriščanja kamuflirajo, to je koncepti človekovih pravic, humanitarnosti, pomoči, sočutja, skrbi, dobrodelnosti in nenazadnje multikulturalizma in tolerance, ki v resnici le omogočajo nenehno ohranjanje in reprodukcijo *statusa quo*. V doktorski disertaciji se posvečam kritiki teh postulatov ideologije (neo)liberalne predstavniške demokracije, ki se – čeprav to niso – ponujajo kot zagotovilo za enakost in na katerih temelji sodobna kapitalistična družba. Postavljam tezo, da ti koncepti samo zakrivajo strah pred resnično enakostjo, ki se kaže kot kompleksen trojni strah, sestavljen iz treh plati enega: strah pred množicami, strah pred Drugim in strah pred Istim. Ta strah pred temeljno enakostjo, ki se vzpostavi z umetnim proizvajanjem, poudarjanjem in ohranjanjem razlik – ki, kot poudarja Badiou, za mišljenje niso zanimive, saj v resnici ne obstajajo (cf. 1996: 25) – nas obenem razreši vsake odgovornosti, želje in potrebe, da bi v sferi temeljne neenakosti karkoli spremenili, saj odgovornost zanjo preložimo na vsakokratnega vladarja, državo in zakone. Pravzaprav ravno ta temeljni strah pred prepoznanjem istosti v Drugem in drugosti v Istem objektivizira in normalizira neenakost ter ohromi vsakršno emancipatorno akcijo. Gre za strah pred lastno odgovornostjo in

angažmajem, ki predstavlja osnovo politike emancipacije in na katerem vsaj od Spinoze naprej temelji teza politične filozofije »ljudje mislijo«.[4]

Na podlagi zavračanja takšnega razumevanja politike, torej politike kot sredstva za pomiritev slabe vesti oziroma mehanizma za popravo krivic, **v drugem poglavju** doktorske disertacije ponujam razumevanje enakosti oziroma emancipacije kot procesa vključevanja Drugega v Isto oziroma kot procesa razgradnje Drugega v Istem. Ker živimo v času prevlade kapitalističnega diskurza, ki je ravno diskurz brez Drugega – sloni na ustvarjanju iluzije, da je vse dovoljeno, da ni avtoritete, cenzure ali represije in da je vse prepuščeno osebni svobodni izbiri posameznika v neskončni ponudbi različnih možnosti, kjer je želja reducirana na zahtevo, ki jo uravnavata ponudba in povpraševanje na trgu, užitka pa ne uravnava več prepoved Drugega, pač pa pravo –, je resnično politično vprašanje, kako strukturirati upor v tej dobi neobstoječega Drugega. Opraviti z Drugim v dobi neobstoječega Drugega pomeni predvsem razumeti, da gre pri politiki emancipacije za Istega oziroma za »kogar koli«, kar je posledica univerzalnega mišljenja, ki vsebuje notranjo zahtevo, da se nanaša na vse oziroma na kogar koli, brez razlike. Tako se kot ultimativni zastavek politike emancipacije, ki nima prav nič opraviti z Drugim kot z instanco razločevanja, vzpostavi »katera koli singularnost« (Šumič-Riha, 2007: 91), in sicer na podlagi univerzalne zahteve, da bi singularnosti tvorile skupnost, ne da bi se sklicevale na kakršno koli identiteto. Tako so ultimativni zastavek politike emancipacije generične singularnosti, ki se odtegujejo vsaki identitarni in komunitarni pripadnosti, kar implicira razvezo vsake družbene vezi, razvezo, ki postavlja pod vprašaj ravno samega Drugega. Tako lahko v procesu izgradnje skupnega neidentitetnega, nekomunitarnega, neetatističnega in nereprezentabilnega prostora enakosti, ki obstaja le kolikor ga ustvarjamo in udejanjamo skupaj, nastane »skupnost enakih«, ki jo Badiou poimenuje komunizem, Rancière radikalna demokracija,

[4] Spinoza, ki je prvi sistematično premišljeval pojem množice in v njej videl dialektični potencial – ki ga Hobbes in Locke, ki sta pojem razumela zgolj kot pojem ljudstva, ki se vzpostavi skozi odnos med vladajočimi in vladanimi, nista znala prepoznati –, je postal vzornik številnih sodobnih progresivnih mislecev (na primer Balibarja, Deleuza, Hardta in Negrija), ki so v množici iskali zametke novega političnega subjekta. Spinoza je bil eden redkih političnih teoretikov, za katere osrednji problem politike ni bil zgolj konstituiranje države ali državnega reda oziroma aparata. Obstoja množičnih gibanj zato ne skrči na poprejšnjo naravo ali na horizont, ki ogroža varnost in stabilnost države, temveč išče predvsem razlago vzrokov za njihov obstoj in poskuša razumeti njihovo notranjo logiko. Tako je postal vzornik vsem tistim, ki ohranjajo zaupanje v moč ljudi, ki ljudi ne razumejo kot drhal, potrebno vodje.

Balibar pa skupnost državljanov. Ta prostor, ki je politični prostor enakosti, torej ne nastane iz nič, prav tako ga ne omogočajo državne institucije, temveč je vedno znova priborjen, vedno ga ustvarjajo angažirani subjekti, aktivisti, militanti. Kot izpostavi Badiou se politike ne opazuje, temveč se jo sreča (cf. 2006: 237). V tem smislu je politični subjekt »kdor koli«, ki je udeležen v tem procesu. Zato odpadejo vse politike ustvarjanja, iskanja in reprezentacije novega političnega subjekta, saj ta subjekt vedno vznikne dogodkovno, v procesu politične subjektivacije kot nemogoče identifikacije, to je dezidentifikacije in deklasifikacije (cf. Rancière, 1995), oziroma v procesu popolne dekvalifikacije (cf. Badiou, 1998a). Zato je politika emancipacije »politika sebe kot drugega« (cf. Rancière, 1995), verifikacija enakosti katerega koli govorečega bitja s katerim koli drugim govorečim bitjem. Tako vznikne »škandal politike«, ki je v resnici odsotnost njenega lastnega temelja (cf. Rancière, 2005a). »Moč ljudstva« tako ni v tem, da stopi skupaj kot večina, delavski razred, množica ali prekariat, temveč je to moč tistih, ki niso nič bolj upravičeni da vladajo, kot da so vladani. »Škandal demokracije« je ravno v tem, da razglaša, da ne more biti nič drugega kot *an arche*, to je odsotnost vsake vladavine. Takšna moč je potemtakem politična moč in se kaže kot moč tistih, ki nimajo naravne, samoumevne utemeljitve da vladajo, nad tistimi, ki nimajo naravne, samoumevne utemeljitve da so vladani. Vladavina najboljših, najmočnejših ali najmodrejših tako nima nobene večje teže in ni nič kaj bolj pravična razen, če je vladavina enakih. Politični subjekt – Balibarjev državljan, Rancièrov »delež brez deleža« in Badioujev militant – kot nosilec in obenem produkt vsakokratne politike emancipacije je torej ime, ki ne definira, ne predpostavlja in ne zahteva nobene identitete, temveč le razgrne prostor, ki ga lahko kadar koli zasede kdor koli, ki omogoči skupni prostor političnega, ki ni nikoli večen, definiran ali institucionaliziran, temveč je vedno v redefiniciji, premišljevanju in nadgrajevanju. Kot nenehna verifikacija »možnosti nemogočega« je ta prostor vedno začasen, neetatističen, neidentiteten, vsebuje odpor do vsake forme politične reprezentacije četudi in še posebej, če takšen odpor postavlja bistvo politike pod vprašaj. Je zunaj vsakega zakona ter vedno odprt na točki dogodka.

Na koncu doktorske disertacije **namesto zaključka** predstavljam prakso žive demokracije gibanja 15o, ki je v Sloveniji vzniknilo po globalnih antikapitalističnih demonstracijah 15. oktobra 2011. Gre za enega od primerov prakse singularne univerzalnosti, to je radikalne politike emancipacije, ki je ustvarila in ki jo je ustvaril nov politični subjekt kot »kdor koli«, skozi prakso grajenja skupnega političnega prostora enakosti. Solidarnostne prakse gibanja 15o ponujam, kot možno ponazoritev ne le tega, da je emancipacija možna in da je enakost možna, temveč predvsem tega, da tudi vedno obstajata v procesu udejanjanja, deklariranja in prakticiranja. S tem želim poudariti, da nam takšna praksa kaže in odpira možnost za razumevanje dejstva, da neenakost ni nujna in da država z vsemi svojimi postulati, kot ohranjevalka te neenakosti ni nujna, v kar nas sicer vztrajno prepričujeta vsakokratna vladajoča garnitura in njeni cinični podložniki. Neenakost je odvisna le od (vseh) nas in naše želje po emancipaciji kot radikalni politiki enakosti, kot »izhoda iz nedoletnosti«.[5]

[5] Kantov odgovor na vprašanje kaj je razsvetljenstvo že zdavnaj ni več le razsvetljenski ideal. Kot imperativ človekovega izhoda iz nedoletnosti, za katero odgovornost nosi sam, predstavlja ultimativni etični ideal emancipacije in boja za osvoboditev. »Nedoletnost je nezmožnost posluževati se svojega razuma brez vodstva po kom drugem, krivda za to nedoletnost pa je lastna, če vzrok zanjo ne zadeva pomanjkanje razuma, temveč odločnost in pogum, da bi se ga človek posluževal brez tujega vodstva. *Sapere aude!* Bodi pogumen, poslužuj se svojega lastnega razuma, je torej geslo razsvetljenstva« (Kant, 1987).

I Politika emancipacije v sodobni politični filozofiji

Filozofsko premišljevanje politike emancipacije kot zastavka radikalne enakosti je značilno za nekatere sodobne politične mislece, ki se tega premišljevanja lotevajo iz različnih zornih kotov in izhodišč. Med njimi so postmarksisti in kritiki liberalnega razumevanja enakosti ter misleci možnosti radikalne demokracije, kot je Chantal Mouffe[6], postmarksisti, na katere je vplivala Lacanova psihoanaliza, kot je Ernesto Laclau[7], predstavniki dekonstruktivistične, poststrukturalistične in postmodernistične misli kot je Jacques Derrida[8], predstavniki postmarksistične misli, na katere je vplivalo spinozistično razumevanje politike, kot sta Antonio Negri in Michael Hardt[9] ter predstavniki liberalnega razumevanja enakosti kot sta John Rawls[10] in Jürgen Habermas[11]. Najbolj sistematično in strukturno drugače pa se s tem vprašanjem ukvarjajo Étienne Balibar, Jacques Rancière in Alain Badiou, ki emancipacijo postavljajo v srce politike in središče svojega filozofskega premišljevanja, radikalna enakost pa je za njih osrednje vodilo, izhodišče in predpostavka vsake politike. Za njih je značilna »reafirmacija emancipatorne politike, a hkrati preiskava prekarnih pogojev njene verifikacije v razmerah zloma

---

[6] cf. Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Verso, London – New York, 1993; ista, *The Democratic Paradox*, Verso, London – New York, 2000

[7] cf. Ernesto Laclau in Chantal Mouffe, *Hegemonija in socialistična strategija*, Analecta, Ljubljana, 1987; Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of our Time*, Verso, London – New York, 1990; isti, *The Making of Political Identities* (ur.), Verso, London – New York, 1994; isti, *Emancipacija, emancipacije*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana, 2008

[8] Cf. Jacques Derrida, *O gramatologiji*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 1998; isti, »Marxovi duhovi«, v Razpol 8 (str. 209-234), Analecta, Ljubljana, 1994; isti, »Politika prijateljstva«, v Nova revija XXVIII/330-332 (str. 149-157, 159-161), Nova revija, Ljubljana, 2009; isti, »Kozmopoliti vseh dežel, še en napor!«, v Problemi, XL/1-2 (str. 143-160), Analecta, Ljubljana, 2002; isti, »Odložena demokracija« (intervju), v Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo XX/ 144/145 (str. 133-142), Študentska založba, Ljubljana, 1992; Jürgen Habermas in Jacques Derrida, »Evropa: poziv k skupni zunanji politiki, v Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo XXXII/217-218 (str. 25-31), Študentska založba, Ljubljana, 2004

[9] cf. Antonio Negri in Michael Hardt, *Imperij*, Študentska založba, Ljubljana, 2003; ista, *Multituda: Vojna in demokracija v času Imperija*, Študentska založba, Ljubljana, 2005; ista, *Skupno: Onkraj privatnega in javnega*, Študentska založba, Ljubljana, 2010

[10] cf. John Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1971; isti, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1996; isti, *Pravičnost kot poštenost: Reformulacija*, Krtina, Ljubljana, 2011

[11] cf. Jurgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, MIT Press, Cambridge, 1991; isti, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Polity Press, Cambridge, 1996; isti, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, MIT Press, Cambridge, 1998; isti, *The Postnational Constellation: Political Essays*, MIT Press, Cambridge, 2001; Jürgen Habermas, Jacques Derrida, Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida interviewed by Giovanna Borradori*, University of Chicago Press, Chicago – London, 2003

komunizma in globalizacije liberalne demokracije, skratka v zgodovinsko-politični konjekturi, ki bi jo v grobem lahko opredelili kot 'pozabo' emancipacije« (Šumič-Riha, 1996: 26). V času, ko je premišljevanje o radikalni enakosti postalo skorajda strukturno onemogočeno, saj naj bi živeli v »demokratičnem« času, ki naj bi bil skupaj s koncepti »vladavine prava«, »človekovih pravic« in »tolerance« »najboljši možni čas«, celo »konec zgodovine«, je vztrajanje na problematiziranju teh konceptov, ki se nam ponujajo kot samoumevni, zaključeni in najboljši možni, in na premišljevanju možnosti politike emancipacije *onkraj* teh konceptov, dejansko življenje emancipacijske politike. Glede na temeljno lastnost resnične emancipacije kot političnega pojma, ki artikulira tisto pojmovanje, ki politiko misli »kot kraj izvirnega razcepa: razcepa med socialnim in političnim« (ibid.: 27), sta se razvila dva pogleda na emancipacijo in na ta razcep.

Prvi pogled je zavrnitev emancipacije, saj naj bi bila ta nepotrebna, ker državni aparati in obstoječe stanje političnega že zagotavljajo enakost oziroma je nemogoča, ker je nekaj, kar šele pride, torej etična konstrukcija, ki se udejanja šele v prihajanju oziroma nikoli ni že tu. To je, kot sklicujoč se na Laclaua definira Jelica Šumič-Riha, »klasično pojmovanje«, v katerem je »razcep sicer izhodišče emancipacije, ne pa tudi cilj. Ravno nasprotno, po tem pojmovanju, ki ni omejeno le na zgodovino marksistične misli, marveč ga zagovarjajo tudi sodobni teoretiki, denimo J. Habermas, je cilj emancipatorne politike sprava, to je, ukinitev razcepa med socialnim in političnim« (ibid.). Takšno pojmovanje emancipacije sámo politično ukine, saj verjame, da se politika uresniči v aparatih države, kar je smrt resnične politike emancipacije. Politika je tukaj mrtva, udejanjena v parlamentarni demokraciji zahodnega tipa, zato je koncept emancipacije nepotreben in omrtvičen. Hrbtna stran tega pogleda je postmodernističen »umik iz politike« oziroma »etizacija politike«, to je postavljanje politike pod pogoje etike, kjer je emancipacija nemogoča, saj se, kot vsaka politika, nujno sprevrže v terorizem (cf. ibid.: 30).

Drugi pogled, ki je radikalno nasproten od prvega, se opira ravno na konstitutivno necelost družbenega in »emancipacije ne razume kot sprave, temveč kot ohranjanje razcepa, inherentnega družbenemu, oziroma kot ohranjanje

reaktivacijskega potenciala političnega« (ibid.: 27). Pri Balibarju se to kaže kot opozicija konstitutivne in insurektivne (vstajniške) politike, pri Rancièru kot dvojnost policije in politike (emancipacije), pri Badiouju pa kot nasprotje politike in metapolitike (misel-praksa). Kot poudari Šumič-Riha (2005a: 182), se takšno pojmovanje politike upira vsakršnemu poskusu umestitve bodisi v enega bodisi v drugega izmed tokov politične filozofije, ki prevladujejo danes: na eni strani liberalne politične filozofije, kot sta jo razvijala Habermas ali Rawls, na drugi pa tok heideggerjansko-derridajevske oziroma lyotardovske kritike politike. Tisto, kar je skupno obema je priklenitev politike na red, ki ji je tuj: prva jo veže na pravo, ki identificira kot politiko le tisto, kar se pojavlja v etatistični formi, druga pa se kot sodobna oblika antipolitike zavzema za umik politike oziroma jo zmerom že prevaja v etiko. Ta pot se torej distancira tako od tradicionalne koncepcije (sodobne sociologije), ki pozna politiko le v institucionalizirani, etatizirani obliki, to je kot parlamentarno, predstavniško, konsenzualno demokracijo, s čimer jo dokončno pokoplje kot nepotrebno; kot tudi od postmodernističnega, dekonstruktivističnega koncepta (sodobne politične filozofije), ki politiko v svojem ciničnem razumevanju večno obuja, kot obljubo, ki naj šele pride – ter predlaga radikalno drugačno figuro demokracije. Tisto, ki ni ne za zmeraj izgubljena, niti ni zmeraj v prihajanju temveč takšno, ki je zmeraj že tu, prezentirana vsakokrat v specifični obliki enkratnega srečanja med enakostjo in neenakostjo.

V takšnem razumevanju emancipacija ničesar ne predstavlja, nikogar ne zastopa, nobenega ne reprezentira, se ne artikulira v odnosu do polnosti, do substance, temveč ravno nasprotno do praznine, do odpiranja prostora, ki ga lahko zasede kdor koli in kadar koli. Še več: »Emancipacija evocira praznino kot svoj pogoj možnosti, a hkrati je praznina tisto, kar emancipacija, natančneje odločitev za emancipacijo, emancipatorni deklarativ sploh šele ustvari. Tako bomo rekli, da sama odločitev za emancipacijo ustvari praznino, v katero se vpisuje« (Šumič-Riha, 1996: 41). Sama odločitev za emancipacijo, kot zvestoba maksimi »Drzni si!« (*Aude!*), ki je vsaj od Kanta naprej geslo emancipacijskega mišljenja kot »izhoda iz nedoletnosti« torej predstavlja ključni element obstoja emancipacijske politike, obenem pa predpostavlja njenega protagonista, aktivista, militanta. Tako

»politika ni več suturirana ne na etiko, ne na pravo, ne na filozofijo, pač pa jo je treba jemati kot avtonomno, to je kot prakso, ki samo sebe misli in ki si sama predpisuje aksiome in zakone« (ibid.: 45). Resnična politika emancipacije je tako nenehno verificiranje aksioma enakosti in zato je premislek o radikalni politiki emancipacije nujno tudi premislek o njenem protagonistu, aktivistu, militantu.

1. Konceptualni okvir: filozofske zastavitve, ki jih zarišejo Étienne Balibar, Jacques Rancière in Alain Badiou

Balibarja, Rancièra in Badiouja druži radikalni pogled na politiko kot neetatistično, nereprezentabilno, neidentitetno politiko emancipacije, katere izhodišče mora biti radikalna enakost, obenem pa emancipacijo razumejo kot aktivno delovanje njenega protagonista, aktivista, militanta. Vsi trije so začeli kot postmarksisti, oziroma althusserjanci, nato pa so razdelali vsak svojo pozicijo ravno skozi oddaljitev od svojega izhodišča (cf. Žižek, 1998: 115) ob tem se Badiou v svoji misli veže tudi na psihoanalizo. Aksiom enakosti je v srži politične misli vseh treh: pri Badiouju kot misel-praksa militantnega subjekta, pri Rancièru kot emancipacija, ki jo dosežejo nevšteti oziroma »delež brez deleža« in pri Balibarju kot koncept enake svobode, ki izenači človeka in državljana.

Koncept politične enakosti, kot nam ga ponuja Balibar, v procesu premišljevanja mogočega političnega združevanja, ki bi bilo zasnovano na radikalni politiki enakosti, nujno vključuje kritično preizpraševanje konceptov meje (realne, geopolitične, nacionalne na eni in abstraktne, simbolne, »notranje« na drugi strani), nacionalne države (in nacionalne suverenosti), nacionalizma (rasizma oziroma neo- in metarasizma, etnizma, neokolonializma in neoimperializma), nacionalne identitete (kot prototipa identitete nasploh), nacionalnosti in nacionalnega državljanstva ter človekovih pravic. Ključno vprašanje za Balibarja je, kako je forma-nacija zvezana s produkcijo določenega tipa »človeka«, to je načina, »kako biti človek v svetu«, ki bi mu lahko rekli *homo nationalis*. Oziroma, kakšen je zaveden in nezaveden odnos sebstva do sebe, ki hkrati implicira individualno osebnost in skupnost, ki povzroči »občutek pripadnosti« v vseh treh pomenih (pripadnost posameznika skupnosti, pripadnost skupnosti posameznikom

in »nacionalnim« skupinam in vzajemna pripadnost posameznikov). Tega vprašanja se Balibar loti na najgloblji ravni: ne na ravni preprostih diskurzov ali narativov (velikih mitskih, zgodovinskih in literarnih pripovedi) skupnosti in ne na ravni kolektivnih predstav ali simbolov, temveč na ravni same produkcije individualnosti (cf. 2004b: 388).

Balibarjevo premišljanje in razumevanja pojma »enaka svoboda« je koncept, ki ponuja močan potencial za nadaljnje razmišljanje in je del korpusa ostalih dragocenih Balibarjevih konceptov kot so »kozmopolitizacija človekovih pravic«, v katerem sta državljanstvo in družba medsebojno povezana v popolnoma novem kontekstu, *droit de cité* oziroma pravica vseh ljudi do državljanstva, *politeia* oziroma konstituiranje državljanstva, »državljanstvo oziroma demokratizacija meja«, ki vsebuje Balibarjevo zahtevo po radikalnem poenotenju človekovih in državljanskih pravic, to je po ukinjanju enačaja med nacionalno pripadnostjo in državljanskim statusom, oziroma po ukinjanju premoči državljanskega statusa nad vsemi ostalimi. Državljanstvo bo ali postalo bolj demokratično, po Balibarju »socialno«, ali pa bo postalo dolgoročno nemogoče. Oziroma: »Mogoče ni demokracije brez države, vendar je ne more biti tudi, če so ljudje samo emanacija države, kolektivno ime, ki ga država daje svojim subjektom« (2007: 187). Balibarjevi koncepti so dragoceni tudi spričo njegovega prepričanja, da nam ne morejo biti nikoli podeljeni in dodeljeni, temveč si jih moramo vedno priboriti. Tako je tudi aktivno (aktivistično) politično in družbeno (kot »družbeno nujno«) delovanje eden ključnih pogojev za življenje radikalne politične enakosti kot jo razume ta avtor.

Rancièru bom sledila v premišljanju politične misli, ki ni zgolj tista, ki legitimira koncept »pravne države« oziroma »države blaginje«, ki jo vodi diktat demokracije, parlamentarnega preštevanja in skonstruiranega javnega mnenja. »Filozofija postane 'politična', kadar sprejme aporijo ali zadrego, ki je lastna politiki« (2005a: 9). Ta zadrega izhaja iz osnovnega načela politike, načela enakosti, ki se izvaja kot porazdelitev deležev skupnosti – takšna enakost pa je hkrati enakost in neenakost. In ravno od tu izvira zadrega oziroma nerazumevanje kot ga definira Rancière, ki je lastna oziroma inherentna politiki. Tako politika postane zadrega za filozofijo oziroma ta zadrega politike postane zadrega

politične filozofije. Pravičnost kot načelo skupnosti se torej začenja šele tam, kjer gre za vprašanje kaj imajo državljani skupnega, tam, kjer se sprašujejo o načinih porazdeljevanja oblik izvajanja in nadzora nad izvajanjem te skupne zmožnosti. Jasno je, da pravičnost kot krepost ni preprosto uravnoteženje interesov med posamezniki oziroma poprava krivic, ki jih prizadevajo drug drugemu (po tem načelu deluje današnja »pravno-demokratična« država) – pravičnost je izbira same mere, po kateri vsaka stranka prejme samo delež, ki ji pripada. In politična pravičnost ni zgolj red, ki drži skupaj sorazmerna razmerja med posamezniki in dobrinami – pravičnost je red, ki določa delitev skupnega. »Politika se začenja natanko tam, kjer se neha izravnava dobičkov in izgub, kjer gre vse prej za porazdelitev deležev skupnega« (ibid: 21).

Proces emancipacije, ki je za Rancièra življenje radikalne politike enakosti, nujno implicira razmislek o identifikaciji politike s sebstvom skupnosti, saj emancipacija ne more potekati le v imenu določenih družbenih skupin, temveč mora biti vedno izven, pod in nad njimi. Politika emancipacije je tako »politika sebe kot drugega« (ibid.: 65), je verifikacija enakosti katerega koli govorečega bitja s katerim koli drugim govorečim bitjem. Vedno se zgodi v imenu kategorije, ki ji je odtujen princip ali posledice te enakosti (delavci, ženske, črnci, migranti …), vendar hkrati vedno deluje univerzalno. Enakost ni vrednota, na katero se nekdo sklicuje, to je univerzalno kot univerzalno politike, ki mora biti v vsakem trenutku predpostavljeno, potrjeno in demonstrirano. Emancipacija je tako proces subjektivacije *par excellence*, kot procesa formiranja enega, ki ni v relaciji samo do sebstva, temveč je v relaciji sebstva do drugih. Z drugimi besedami, proces subjektivacije je proces dezidentifikacije ali deklasifikacije (cf. 1995: 67). Vse prej kot konstruiranje identitete ali identifikacije gre za križanje identitet, ki se nanaša na križanje imen: imen, ki povezujejo oznake skupin in razredov z imeni ne-skupin in ne-razredov, obstoječe z neobstoječim oziroma s še-ne-obstoječim (ibid.). To je vedno nemogoča identifikacija, identifikacija, ki s strani tistih, ki jo izrekajo, ne more biti dejansko utelešena. Obenem ne gre za to, da prenehamo biti to, kar smo, gre za to, da se distanciramo od označevalcev, ki se na nas prilepijo oziroma ki so nam prilepljeni. Šele tako se lahko zavemo enakosti kogar koli s komer koli. Tako se politični subjekt pojavi v razpoki med dvema identitetama –

tisti, ki se ji odrekamo, in tisti, ki si jo simbolično nadenemo. Niti ena niti druga pa ni popolnoma »naša«.

Pojem »politika« zaseda v Badioujevem ontološkem okvirju posebno mesto. Bolj kot »biti-na/v-svetu«, je za Badiouja politika tisto, kar radikalno odmakne ali odtegne samo sebe iz vseh izkušenj »socialnega« ali »družbenega«. Predvsem pa je politika (politična invencija) poleg znanosti (matem), umetnosti (pesnitev) in ljubezni za Badiouja eden izmed transverzalnih pogojev filozofije. Je resničnostni postopek, nujen za obstoj filozofije, mogoč le v dogodkovni obliki, ki predpiše resnice časa (cf. 2004a: 101). V premišljevanju politike je Badioujeva prva naloga distanciranje od koncepta »politične filozofije«, saj je to program, ki politiko vklene kot objektivno in nespremenljivo danost univerzalne izkušnje, podrejene etičnim normam. Da bi poimenoval proces aktivnega razumevanja in izvajanja politične misli-prakse onkraj uveljavljenih meja politične teorije, uvede pojem »metapolitika« (cf. 2005). Takšno razumevanje politike se odločno odreka vsem formam politične reprezentacije (državne, parlamentarne, strankarske …), oblikuje se v izmikanju lažni opoziciji demokracija/totalitarizem, odteguje se konceptom pravne države, kot samoumevne nosilke univerzalnega, človekovih pravic kot »skrbi za drugega« in multikulturalizma kot »življenju znotraj skupnosti«, saj so to dejansko produkti antipolitike. Resnično politike se tako ne more udejanjiti v nobeni formi političnega zastopništva, je militantna misel-praksa. Predvsem pa je metapolitika koncept, ki radikalno nasprotuje cinizmu sodobne politične filozofije, ki proklamira načelo, da – ker je metapolitika težko dosegljiv koncept – filozofi ne morejo misliti politično.

Badiou prevzame terminološko razlikovanje med politiko in političnim, ki ga je vpeljal Carl Schmitt in zavrača politično – »(iz)merjeno mišljenje družbenega in njegove reprezentacije« (2004a: 15) – kot fikcijo ter se zavzema za politiko – se ne navezuje na družbeno, temveč se mu, ravno nasprotno, odteguje (ibid.) –, ki jo želi najprej osvoboditi »preskripcije vezi« (ibid.: 14), to je želi »de-fiksacijo politike kot skupnostne vezi oziroma razmerja« (ibid.). Politiki je zato treba vrniti njeno pravo vlogo oziroma jo je »treba osvoboditi tiranije zgodovine, zato, da bi jo vrnili dogodku« (ibid.: 15). Ravno tukaj vidi Badiou možnost, da filozofija prispeva k politični rekompoziciji, to je k ohranjanju politike v redu mišljivega; ta

postopek imenuje »razparanje prešitja« (ibid.: 105). Badiouju bom sledila predvsem v iskanju univerzalnega oznanjanja v politiki skozi misel-prakso militantnega subjekta, čigar paradigma je Sveti Pavel, in v premišljanju možnosti izvajanja in uresničevanja in ne le konceptualiziranja in teoretiziranja politike emancipacije.

1.1. Od državljana k človeku in nazaj: pojmovanje politične enakosti pri Étiennu Balibarju

Koncept politične enakosti kot nam ga ponuja Étienne Balibar nujno vključuje kritično preizpraševanje konceptov meje (realne, geopolitične, nacionalne na eni in abstraktne, simbolne, »notranje« na drugi strani), nacionalne države (in njene suverenosti), nacionalizma (rasizma oziroma neo- in metarasizma, etnizma, neokolonializma in neoimperializma), nacionalne identitete (kot prototipa identitete nasploh), nacionalnosti in nacionalnega državljanstva ter človekovih pravic. V procesu premišljevanja mogočega političnega združevanja, ki bi bilo zasnovano na radikalni politiki enakosti, je za Balibarja ključno vprašanje, kako je forma-nacija zvezana s produkcijo določenega tipa »človeka«, to je načina, »kako biti človek v svetu«, ki bi mu lahko rekli *homo nationalis*. Oziroma kakšen je zaveden in nezaveden odnos sebstva do sebe, ki hkrati implicira individualno osebnost in skupnost, ki povzroči »občutek pripadnosti« v treh pomenih izraza (pripadnost posameznika skupnosti, pripadnosti skupnosti posameznikom in »nacionalnim« skupinam ter vzajemna pripadnost posameznikov). To vprašanje je po Balibarju treba proučiti na najgloblji ravni: ne na ravni preprostih diskurzov in narativov (velikih mitskih, zgodovinskih in literarnih pripovedi) skupnosti in ne na ravni kolektivnih predstav ali simbolov, temveč na ravni same produkcije individualnosti (cf. 2004b: 388). Tako pridemo do Balibarjevih konceptov: *droit de cité* oziroma pravica vseh ljudi do državljanstva, *politeia* oziroma konstituiranje državljanstva, »kozmopolitizacija človekovih pravic«, v katerem sta državljanstvo in družba medsebojno povezana v popolnoma novem kontekstu, »državljanstvo oziroma demokratizacija meja«, ki vsebuje Balibarjevo zahtevo po radikalnem poenotenju človekovih in državljanskih pravic, to je po ukinjanju enačaja med nacionalno pripadnostjo in državljanskim statusom oziroma po ukinjanju premoči državljanskega statusa nad vsemi ostalimi, in seveda »enaka

svoboda«, ki je temelj za enačenje enakosti s svobodo in iz katere črpa Balibar univerzalnost zagovarjanja temeljne enakosti. To so radikalni in revolucionarni koncepti, ki nam ne morejo nikoli biti podeljeni ali dodeljeni, temveč si jih moramo vedno priboriti. Tako je tudi aktivno (aktivistično) politično in družbeno (kot »družbeno nujno«) delovanje eden ključnih pogojev za življenje radikalne politične enakosti.

1.1.1. Fiktivna etničnost, nacionalizacija ljudstva, zamišljene skupnosti

Da bi pojasnil način, na katerega se družbe in ljudstva zgodovinsko ustvarjajo in oblikujejo v sistem držav-nacij ter kako ta tendenčna nacionalizacija družb in ljudstev, torej kultur, jezikov in genealogij, od znotraj vpliva na lastno reprezentacijo in na način osmišljevanja lastnih »identitet«, uvaja Balibar izraz »konstruiranje fiktivne etničnosti«, ki ga uporablja za označevanje skupnosti, ki jo skonstruira država-nacija (1991b: 96). Tako pokaže, kako se dva pojma ljudstva (oziroma ljudstvo razcepljeno na dva komplementarna pojma) soočata in celo implicirata drug drugega: pojma, ki ju je grščina in potem vsa tradicija politične filozofije označevala z *ethnos* in *démos*, to je ljudstvo kot imaginarna skupnost pripadnosti in sorodstva in ljudstvo kot kolektivni subjekt reprezentacije, odločanja in pravic. Seveda Balibar ne misli na popolno iluzijo brez zgodovinskih učinkov, temveč – nasprotno – razume ta proces skladno z zakonsko tradicijo v smislu institucijskih učinkov, kot fabrikacijo. Nobena nacija ne sloni na čisti etnični osnovi sama na sebi, pač pa nacionalizirane socialne formacije skozi dolgi institucionalizacijski proces »etnizirajo« populacijo, kar je prikazano kot spontano dejanje, iz katerega nastaja naravno kohezivna skupnost z lastno identiteto in koreninami, kulturo in interesi, ki presegajo individualne in socialne pogoje in okoliščine. Fiktivne etničnosti niso povsem identične idealni naciji, ki je končni objekt in cilj patriotizma, so pa nujne za njeno konstituiranje, saj bi se nacija sicer pojavljala le kot ideja ali arbitrarna abstrakcija. Ravno ideja fiktivne etničnosti omogoča, da se pred-obstoječe združenje lahko vidi v državi.[12]

[12] Balibarjev sodelavec pri razmišljanju in soavtor omenjene knjige, Immanuel Wallerstein, skozi širšo analizo zgodovinske strukture kapitalistične svetovne-ekonomije (izraz povzema iz Braudelovega koncepta *économie-monde*) odpira prav takšno vprašanje »konstrukcije ljudstva« (Balibar in Wallerstein, 1991b: 71). Koncept kapitalistične svetovne-ekonomije oziroma (modernega) svetovnega-sistema ali svetovnega-imperija Wallerstein piše z vezajem, da bi izrazil, da ne gre za sistem sveta (ta koncept se uporablja v ekonomiji) temveč za sistem, *ki je* svet (cf.

Za te potrebe rabi država specifično strukturno oziroma simbolno nasilje, ki ga poznamo pod različnimi imeni, na primer »asimilacija«, »integracija«, »naturalizacija«, »adaptacija«, »talilni lonec« (*melting-pot*) … s katerimi želi izenačiti vse razlike med skupinami, in sicer tako, da se »manjšine« prilagodijo »večini«. Za uspešen proces kulturnega, družbenega in političnega identitetnega uniformizma (oziroma terorja) je zato nujno potrebno predvsem slabljenje lastne avtonomije in solidarnosti. Tako se predpostavlja, da bodo skozi generacije pod vplivom univerzalističnih sil, ki delujejo predvsem v procesu šolanja in prek masovne kulture, »kulturne razlike« med posameznimi skupinami počasi izgubljale na značaju. Od vseh nacionalnih institucij socializacije je ravno šolski sistem najpomembnejša, saj je proces identifikacije, mehanizem, ki je nujen pri konstrukciji nacionalne hegemonije, tu najmočnejši. Izobraževalni proces v obliki, v kateri je bil splošno sprejet v modernih nacijah, jasno kaže, kako morajo biti primarne identitete (ne le etnične, temveč tudi razredne, regionalne, lingvistične, religiozne, družinske, seksualne …), da bi se inkorporirale v sekundarno (nacionalno identiteto), na nek način dekonstruirane ter ponovno rekonstruirane v povsem novem kontekstu. Poleg šole to vlogo uspešno opravlja tudi družina, pa tudi drugi, althusserjanski (pravni, politični, sindikalni, informacijski, kulturni, religiozni …) ideološki aparati države oziroma tisti skupek državnih instrumentov, ki ga je Foucault poimenoval disciplina. To strukturno nasilje je hkrati institucionalno in spontano, vidno in nevidno, strukturirano in nestrukturirano. V tem procesu ultimativne normalizacije, to je rekonstrukcije različnih primarnih identitet v eno kolektivno univerzalno nacionalno identiteto, sta, kot je pokazala zgodovina, zelo pomembna še dva elementa, in sicer jezik in rasa. Pogosto delujeta skupaj in sta nujno potrebna, da bi lahko ustvarili »nacijo«. Oba izražata idejo, da je nacionalni karakter (»duh« ali »substanca«) neločljiv od ljudi, da jim je torej imanenten. Že šola proizvaja etničnost kot lingvistično

---

Wallersten, 2006). Tako so tudi za Wallersteina koncepti rase, nacije in etnije umetno skonstruirani koncepti, ki omogočajo lažje izkoriščanje, oziroma je vsak izmed teh treh konceptov notranje povezan z eno izmed bazičnih strukturnih značilnosti kapitalistične svetovne-ekonomije. Tako je koncept rase povezan z osno delitvijo dela (pojem, s katerim dokazuje, da kapitalistično svetovno ekonomijo vzdržuje nevidna os, ki povezuje središčne oziroma centralne in obrobne oziroma periferne procese, ki jih Wallerstein poimenuje tudi proces center-periferija) v kapitalistični svetovni-ekonomiji; koncept nacije s politično super-strukturo v zgodovinskem sistemu, to je z državno suverenostjo; koncept etnične skupine pa z ustvarjanjem gospodinjskih struktur, kar omogoča vzdrževanje neplačane delovne sile v akumulaciji kapitala. Tako lahko vzporedno z rasnimi, etničnimi in nacionalnimi razlikami govorimo tudi o razrednih razlikah, četudi niti ena od teh treh kategorij ni neposredno razredna (cf. ibid. 79).

skupnost. Tako nacionalni jezik ni le uradni jezik določene države, temveč tudi podlaga za esencialno razlikovanje med ljudmi, ki se jo prilašča kot pomemben del identitete, posebej skozi idejo o tako imenovanem »maternem jeziku«, ki implicira notranje poenotenje tistih, ki govorijo isti jezik. Tudi simbolično jedro ideje rase – shema genealogije, po kateri se ideja sorodstva med posamezniki prenaša iz generacije v generacijo, tako biološko kot spiritualno – se vpiše v skupnost, znano kot sorodstvo. Produkcija etničnosti je tako »rasijalizacija jezika in verbalizacija rase« (ibid.: 104).

Država torej v mnogotero identitetno raznolikost vnaša prisilo, to je »simbolni red« (ne le pravni, temveč tudi moralni), in ga – skozi zavedna in nezavedna razmerja, ki se znotraj družine prenašajo iz generacije v generacijo, ter skozi prisile jezika, če ta ni le komunikacijski instrument ali »kulturna oblika«, temveč transindividualna »vez«, ki proizvaja lastne oblike identifikacije ali kontraidentifikacije – povezuje z državnimi institucijami, ki jih definirajo zlasti pravne norme in avtoritete »očetovskega« tipa. Tako se antropološke razlike poenotijo in umestijo v oblastna razmerja in diskurz. Država ne more postati država-nacija, če se ne polasti svetega, ne le kar zadeva reprezentacijo bolj ali manj laicizirane »suverenosti«, temveč tudi kar zadeva vsakdanjo legitimacijo, to je nadziranje rojstev in smrti, porok ali ustreznih nadomestkov in dedovanja; ta nadzor prevzame država od klanov, družin, cerkve ali verskih sekt. Tem odvzame nadzor nad »komunikacijami«, definicijo kulture in nacionalnega jezika, prevzame reguliranje hierarhij in odnosov na vseh področjih, se polasti prava in morale, torej celotnega življenjskega spektra. Tako dobi ideja nacionalne konstrukcije (ali rekonstrukcije) v različnih okoliščinah normativno vsebino in se kaže kot pravi imperativ. Tako so posamezniki nacionalizirani oziroma, drugače rečeno, socializirani v dominantni obliki nacionalne pripadnosti, to je institucionalizirani kot *homo nationalis* od rojstva do smrti. Ko so ljudje skonstruirani kot zedinjenje fiktivne etničnosti proti družbenem okolju univerzalistične reprezentacije, ki je lastna vsakemu posamezniku, in se tako vso ljudstvo razdeli na različne etnične skupine, ki se potencialno ujemajo s prav toliko nacijami, je nacionalna ideologija na vrhuncu. Ni le strategija določene države za kontrolo populacije, temveč tako ustvarja tudi zahteve in želje, pobude in potrebe te populacije – postane biopolitika *par excellence*. Ko si država s

kombinacijo sile in izobraževanja zagotovi pogoje za fabriciranje javne zavesti (in javnega mnenja), postane nacionalizem oziroma patriotizem (domoljubje) religija današnjega časa. Tako nastaja fenomen »ljubezni do domovine« kot eminentno politične ljubezni, ki je osnovna karakteristika »zavesti narodnosti«, le-ta pa je povezana tudi z barvo kože, spolom, rodovnikom in časom ter mestom rojstva – torej z rečmi, na katere posameznik nima vpliva, zato se oblikuje predvsem kot »naravna vez« in nosi avreolo nepristranskosti oziroma prirojenosti. Tako postaneta domovina »očetnjava«, narod pa ena velika »družina«, kar je tradicionalno razumljeno v domeni samoumevne ljubezni in solidarnosti. Tako postane »nacionalni interes« za večino ljudi, ne glede na njihovo razredno pripadnost, *a priori* pozitivna vrednota, ki jo je treba zaščititi, saj je bistvo naroda (kot »izbranega naroda«) prav to, da ne pozna interesa. In to je razlog, da lahko zahteva žrtve. Prav to družbeno ustvarjeno, skonstruirano »bratstvo« je tisto, zaradi katerega je bilo v zadnjih dveh stoletjih toliko ljudi pripravljeno ubijati in umirati v imenu teh omejenih predstav. Tako dobi umiranje za domovino atribute moralne vzvišenosti, posameznik pa ga navadno ne izbere, temveč čuti kot svojo samoumevno dolžnost (cf. ibid.: 96 in naprej).

Jasno je, da gre pri ustvarjanju nacije in zavesti o nacionalni pripadnosti ter izoblikovanju nacionalne identitete v resnici za iluzijo, vendar je to prepričljiva iluzija, ki se ustvarja in vzdržuje skozi nacionalne institucije. Temelji na verovanju, da so generacije, ki so si na določenem teritoriju sledile skozi stoletja, pod skupnim imenovalcem ustvarile nespremenljivo bistvo oziroma substanco in da je bil ta proces razvoja, katerega kulminacija smo, edini mogoč, da je bil usoden. Razvoj in usoda sta tako najpomembnejša elementa pri nastajanju iluzije »nacionalne enotnosti«. Za (nacionalno) državo je zato najpomembnejše ustvarjanje in skrbno vzdrževanje močnih mitov o nacionalnih izvorih, začetkih, nastankih in o premikanju, napredovanju iz »pred-nacionalnega stanja« v prihodnost. Tako se ustvarja občutek, da je sedanja nacionalna formacija proizvod dolge »pred-zgodovine«, četudi se realno gledano ta »pred-zgodovina« v svojih bistvenih značilnostih razlikuje od nacionalnega ideala linearnega in usodnega razvoja, saj je zgodovina sestavljena iz mnoštva različnih dogodkov, ki ne pripadajo *a priori* določeni naciji. Vendar si vsakokratni politični establišment prizadeva prirediti zgodovino in jo prikazati tako, da deluje v prid »geneze

nacionalne formacije«, saj so ljudje v imenu preteklosti danes prisiljeni delovati, kakor morda sicer nikdar ne bi. Preteklost je tako še eden od pomembnih elementov pri socializaciji posameznikov, pri vzdrževanju skupinske solidarnosti, pri vzpostavljanju ali izzivanju socialne legitimacije oziroma zakonitosti. Potemtakem je preteklost ne samo politični, ampak očitno tudi moralni in sodobni pojav (cf. ibid.: 71–86). Nacionalna skupnost se zato bistveno razlikuje od katerekoli druge zgodovinske skupnosti – prav to je razlika med »realno« in »imaginarno« skupnostjo. »Vsaka družbena skupnost, ki se reproducira spričo obstoja in delovanja institucij je imaginarna« (ibid.: 93), kar pomeni, da temelji na projekciji individualne eksistence (identitete ali sklopa različnih identitet) v kolektivno identiteto, v prepoznanju skupnega imena in na tradiciji, ki je nadaljevanje pradavne preteklosti. Tako lahko zaključimo, da so pod določenimi pogoji le imaginarne (zamišljene) skupnosti realne. Kar je v teh skupnostih »realnega«, so ljudje, katerih različnosti so unificirane v dominantni nacionalni identiteti oziroma pripadnosti. Ti dajejo skupnostim »meso in kri«, potrdijo jih v njihovi imaginarnosti. Prepoznajo se v skupnosti in v institucijah, ki se nanjo nanašajo, in zaradi nje obstajajo, in obratno, ljudje prepoznajo »svojo« državo v razlikovanju z drugimi državami, ter politične boje za »nacionalno državo« vtisnejo v svojo zavest.[13]

Kot poudari Balibar, »forma-nacija sama na sebi ni skupnost, niti ni idealni tip skupnosti, temveč koncept strukture, ki lahko producira 'učinke skupnosti', ki so določeni – to pa je seveda nekaj povsem drugega. Skupnosti so (individualne) nacije ali tisto, čemur sem rekel nacionalnosti – in sicer bolj ali manj koherentne skupnosti, ki lahko druge skupnosti nadomestijo ali jih absorbirajo ali pa se z njimi kombinirajo. Forme-nacije ne moremo opredeliti preprosto kot abstrakcijo nacionalne skupnosti (se pravi na način, na katerega se sama dojema), označevati mora koncept prisil, ki delujejo skupaj, se pravi kavzalnost, ki deluje po določenem modelu, način, kako odsotni vzrok pride z enega prizorišča na drugo,

[13] Tudi Benedict Anderson (cf. 1998) poudarja, da je družbeno skonstruirana narava etničnih skupnosti v temelju ideje naroda kot zamišljene politične skupnosti. Anderson je nacionalizem prav tako analiziral kot produkt fenomena zamišljenih skupnosti, kar velja za enega temeljev konstruktivistične teorije naroda: »nacionalizem ni prebujanje narodov in njihove samozavesti: nacionalizem *izumlja* narode, kjer jih ni« (ibid.: 15). Pripadnik enega naroda nikoli ne spozna vseh svojih sonarodnjakov, pa ga vendarle prežema predstava o povezanosti v skupnost, ki je hkrati notranje omejena in suverena. Ali kot pravi Anderson: »Čarobnost nacionalizma je ravno v tem, da spreminja slučaj v usodo« (ibid.: 20).

način kako ekonomske sile določajo simbolne posledice in narobe. Pod temi strukturnimi prisilami delujejo sile in se bijejo bitke. To lahko kohezijo te ali one individualne nacionalnosti okrepi ali pa jo, prav narobe, oslabi« (2007: 31). V tem smislu – da bi izvedel, v kakšni meri so kategorije historičnosti, identitete, nasilja in političnega delovanja odvisne od nacionalnega stališča – kritično proučuje odnose med nacijo, formo-nacijo (ali družbeno nacionalno formacijo) in nacionalizmom, in sicer v povezavi s tremi pomembnimi vprašanji, ki so tri plasti istega problema: vprašanjem historičnosti nacij in nacionalizma, vprašanjem nacionalnih identitet in vprašanjem strukturnega nasilja (ibid.: 21). To pomeni, da se moramo resno vpraševati, do katere mere smo ne le »družbene živali« (*animal sociale*) ali »ekonomska bitja« (*homo oeconomicus*), temveč tudi »nacionalna bitja« (*homo nationalis*). Nacionalnost oziroma nacionalna pripadnost seveda ni edino bistvo našega obstoja, vendar je dejstvo, da je nekaj, kar nas globoko zaznamuje od rojstva do smrti, kar je tesen del našega življenja in delovanja ter od česar je odvisen naš družbeni, ekonomski in socialni položaj, kar vpliva tudi na formiranje našega miselnega, čustvenega in delavskega aparata. Celo ko (po vsej verjetnosti iz protesta) govorimo o »internacionalnosti«, »nadnacionalnosti«, »kozmopolitizmu« in podobno, pokažemo, kako neizogibne so nacionalne reference. Bolj kot kadar koli prej smo v položaju, ko moramo nujno razumeti, kaj termini »nacija«, »nacionalen« in »nacionalizem« v okviru splošno sprejetega nacionalnega modela pomenijo za odnos med posameznikom in družbo. V takšni situaciji je teoretični diskurz pogosto zbegan in gre ali v slepo obrambo koncepta nacionalizma in nacije (nacionalnega državljanstva, identitete, tradicije, kulture oziroma družbene politike v nacionalnem okviru) ali v drugo skrajnost »premagovanja meja nacionalnega« skozi supranacionalne institucije ali transnacionalne postopke, ki so formulirani izključno na osnovi vulgarne izkoriščevalske globalne »nove tržne ekonomije«, ekološkega nezavedanja ali internacionaliziranja kulturnih modelov. Noben od teh načinov ni dober in le od nas je odvisno, kako se bomo spopadli s temi nehvaležnimi razmerami. »Začeti moramo znotraj« poudarja Balibar, »in sicer z razpravljanjem o omejitvah in posebnostih naših univerzalnih idej zgodovine, identitete, nasilja ali politike, ki jih v poskusih, da bi našli alternative, še zmeraj polarizira naš odnos do nacije« (ibid.: 22).

1.1.2. Nacionalizem, rasizem, etnizem kot bistvo države-nacije

Tisti, ki se v okviru splošno sprejetega družbeno-političnega modela nacionalne države »borijo proti nacionalizmu« v resnici spregledajo pomembno dejstvo, da se tam, kjer obstaja nacija, vedno poraja tudi nacionalizem. Nacionalizem je vpisan v bistvo nacije, ki se realizira v obliki nacionalne države, ki podeljuje status nacionalne pripadnosti oziroma državljanstva. Vprašanje tako ni, ali je nacionalizem inkluziven ali ekskluziven koncept, saj je preprosto generična organska ideologija vsake nacionalne države oziroma institucije (to pa ne pomeni, da so vsi nacionalizmi državni, niti nacionalna država ne deluje zgolj na podlagi nacionalizma), ki deluje po načelu izključitve, po načelu vidnih ali nevidnih meja, materializiranih v zakonih in predpisih ali skonstruiranih v naših glavah. Izključitev – ali vsaj neenako obravnavanje in omejevanje dostopa do določenih dobrin in pravic glede na državljanstvo določene nacionalne države oziroma pripadnost določeni skupini – je bistvo nacionalne forme. Še več, prav forma nacionalne države ustvarja in vzdržuje neenakosti in razlike, ki jih mora »v nacionalnem imenu« braniti. Forma-nacija se upira temu, da bi meje odpravili ali jih razširili v neskončnost, saj je meja institucionalno sredstvo za ohranjanje pravila izključevanja oziroma za to, da ne popustimo glede nujnosti tega pravila.

Obstajajo temeljne zgodovinske, politične in moralne razlike v načinih, na katere posamezne države uveljavljajo svoje mehanizme izključitve: nekatere so pri svojem ravnanju do nedržavljanov – tujcev, migrantov prosilcev za azil, pa tudi do vseh drugih in drugačnih – rigidnejše in bolj restriktivne kot druge, ki so popustljivejše in fleksibilnejše, nekatere so v imenu zaščite lastnih interesov in »svojega naroda« univerzalistične, druge diskriminatorne. Te razlike so najvidnejše v pogojih, ki jih določena država za vstop vanjo in administrativno urejanje bivanja postavi tujim državljanom, zlasti pa se kažejo v načelu, ki ga posamezna država sprejme kot podlago za določanje pravice do vstopa v državljanstvo. V večini držav je to načelo *ius sanguinis* – »zakon krvi«, redkeje pa načelo *ius soli* – »zakon kraja rojstva«. Ponekod je to način učinkovite in dolgoročne odstranitve tujcev, drugje pa so tujci »integrirani«, »asimilirani«, »naturalizirani«; ponekod so določene skupnosti preganjane z razglasitvijo za »manjšine«, drugje pa za »tujce«. Nenazadnje, razlikovalna linija med državljani

in tujci, »nami« in »njimi«, ni vedno in povsod naravno vidna in je zato njena določitev še očitneje politično vprašanje. A dejstvo je, da nacionalna država ne more obstajati brez nacionalizma in če mislimo, da obstajajo »bolj odprte« in »bolj zaprte«, bolj ali manj tolerantne ter progresivne in reakcionarne države, se motimo. Prav tako se nacionalizem ne pojavlja le v ekonomsko šibkih državah, ravno nasprotno, izjemno močan je prav v najbogatejših državah, čeprav je tam boljše zakrit. Problem ni v odprtosti ali zaprtosti neke države, temveč v sestavljeni ekonomiji identitet in strukturnega nasilja, v subtilnih razlikah med oblikami nasilja v kombinaciji s prepričanji, ideali in institucionalnimi normami ter načinu, kako se te forme kristalizirajo na ravni množic. To vprašanje je v resnici predvsem antropološko vprašanje: procesi identifikacije in ekonomija nasilja, torej obstoječe možnosti, da nasilje spremenimo v simbole gospostvenih in oblastnih razmerij, pa tudi razmere, ki spodbujajo preoblikovanje gospostva in oblasti v uničenje in krutost, so prej značilnosti civilizacijskih stopenj kakor specifičnih »kultur«.

Tako forma-nacija nastopa kot »zadnja« ali »suverena«, torej kot edina zares realna oblika, medtem ko bi bile vse druge konvencionalne ali prehodne. V resnici je nacionalizem želja po poenotenju in racionalizaciji in spodbuja fetišiziranje nacionalne identitete, ki mora biti zaščitena pred vsako obliko razpršitve, ostati mora enotna. Nacionalizem je zelo težko definirati, saj nikoli ne deluje samostojno, temveč je vedno del verige, v kateri je sočasno centralni in periferni člen. Ta veriga se – odvisno od jezika in časa – bogati z vedno novimi pojmi in izrazi kot so: državljanski duh, državljanska dolžnost, patriotizem, domoljubje, populizem, etnizem, etnocentrizem, rasizem, ksenofobija, šovinizem, seksizem, imperializem, kolonializem, narodnjaštvo in tako naprej. Pojem nacionalizma je globoko dvoumen, razcepljen, dvojen, zdi se, kot da vedno obstajata »dober« in »slab« nacionalizem: prvi, ki naj bi bil odraz protesta zatiranih proti zatiralcem in si prizadeva za vzpostavitev države ali skupnosti, drugi, podrejajoči, uničevalski, pa naj bi bil orodje zatiralcev proti zatiranim; prvi naj bi se skliceval na pravico, drugi pa na moč; prvi naj bi toleriral druge nacionalizme, drugi pa jih radikalno imperialistično in rasistično izključeval; prvi naj bi nastal iz ljubezni do domovine oziroma očetnjave, drugi pa iz sovraštva do drugih. Dejansko pa vsaka tovrstna »ljubezen« neizogibno vodi v sovraštvo. Ta notranji razdor v samem pojmu

nacionalizma je zelo značilen in neulovljiv, črta med »umiranjem za očetnjavo« in »ubijanjem za domovino« pa je tanka. Razlika med institucionaliziranim nacionalizmom ene države, zapakiranim v »nacionalne interese« in »zaščito svojega ljudstva«, ter spontanim nacionalističnim izlivom, ki smo mu priča na ulici, je le v načinu izvajanja, bistvo pa je, da institucionalizirani nacionalizem spodbuja vse ostale; res je sicer, da nekje s silo in prelivanjem krvi, drugje pa z debato, intelektualnim in političnim prepričevanjem. Tako je izključevanje različnih socialnih skupin – posebej tujcev, priseljencev, »inferiornih ras«, »etničnih manjšin«, pa tudi žensk, isto- ali trans-spolno usmerjenih, duševno bolnih, telesno oviranih (invalidov), revnih, političnih aktivistov in tako naprej – katerih pripadniki so kakor koli drugačni od ideala »zamišljene skupnosti« običajno hkratno, saj gre za vzajemno povezan zgodovinski sistem komplementarnih izključitev in dominacij. Sodobni nacionalizem se nam tako kaže predvsem kot mešanica neokolonializma, neoimperializma, etnocentrizma in rasizma; pojmov, ki so medsebojno tesno povezani in se prepletajo (cf. Balibar in Wallerstein, 1991b: 17, 37, 204). Zgodovinski kolonialni imperiji (britanski, francoski, nemški, nizozemski, španski, portugalski in drugi) so skozi imperialno oziroma kolonialno zgodovino skupaj ustvarili idejo »bele superiornosti« evropske civilizacije, ki se mora ubraniti pred »necivilizirani divjaki«. Uporabljajoč rasistične argumente o kulturni inferiornosti in neprimernosti ter politični nesposobnosti lokalnega prebivalstva, da »vlada samo sebi«, so velike imperialne in kolonizatorske sile razvile samoupravičujoče argumente o lastni »civilizirajoči« vlogi. Tej situaciji smo priča še danes, le da so sredstva izvedbe nekoliko drugačna (ekonomske sankcije, politični pritiski in izsiljevanja, pa tudi vojaške operacije). Takšno razumevanje zgodovine je v veliki meri pripomoglo k izoblikovanju sodobnega pojma »supranacionalnega Evropejca« oziroma »Zahodne identitete«. Združevanje antisemitizma z antiimigracijskim rasizmom v diskurzu ksenofobnih gibanj, ki se razraščajo po Evropi in svetu, ni izraz splošnega antihumanizma ali permanentna struktura izključitve Drugega, niti ni preprosto pasivni efekt konservativne politične tradicije (nacionalistične ali fašistične). V veliki meri je posledica tradicije kolonialnega imperializma, ki je danes močan kot nikoli prej, le da se kaže v drugačni obliki. To »civilizacijsko

poslanstvo« je bilo na začetku izvajano kot »kristjanizacija«, danes pa nosi, kot vemo, novo ime – »demokratizacija«.

Kot oblika etnocentrizma, to je ustvarjanja in favoriziranja ene fiktivne etnične skupine, pa nacionalizem ni nič drugega kot rasizem in deplasirano (in nevarno) je, da si pred tem zatiskamo oči. Kot večkrat pokaže Balibar (cf. ibid.: 17, 37; 2004b: 361) sta rasizem in nacionalizem zelo podobna diskurza; sta bližje, kot bi želeli priznati. V širši javnosti je ta odnos pojmovan predvsem kot nasprotje »normalne ideologije« in politike, to je nacionalizma ter »ekscesne ideologije« in obnašanja, to je rasizma; dejansko pa gre za enaki ideologiji oziroma pojava. Nacionalizem in rasizem sta nujno dialektično povezana, med sabo sta obenem podobna in različna, a drug drugega nujno potrebujeta za svoj obstoj, saj sta vedno v recipročnem odnosu. Od konca druge svetovne vojne, po izkušnji množične stigmatizacije in kriminalizacije holokavsta, poteka glede rasizma veliko sprenevedanje. Še več, skoraj vsaka raba besede rasa je postala tvegana in velik del družboslovja je idejo rase prepoznal za nevarno. Temu je v veliki meri pripomoglo tudi uradno povojno stališče biologije, da pojem človeške rase nima vsebine, zato govorjenje o njih nima pravega temelja. Tako sta postala javni rasizem in še zlasti antisemitizem tabu, kar pa še ne pomeni, da sta zares izginila. Balibar za ta pojav transnacionalnega »rasizma brez ras« uvaja termin »metarasizem« oziroma »neorasizem« (prehod klasičnega rasizma v neorasizem), zaznamujeta pa ga dve značilnosti (cf. 1991b: 21). Prva značilnost je, da je mesto rase oziroma biološke dednosti zavzel pojem etnije, kulture in nepremagljivosti kulturnih razlik. To se najbolje kaže v načinih, na katere nacionalizem osnovna načela rasizma v svoji uradni, državni, institucionalni rabi transformira v moderne pojme in jim podaja nove etnične in kulturne verbalne označbe. Tako je pojem »antijudaizem«, s katerim označujemo splošno genealoško izključitev, utemeljeno na »čistosti krvi«, modificiran v nasprotje kultur. V zadnjem času termin »imigracija« označuje predvsem ljudi, ki prihajajo iz raztrganih držav in nacij oziroma ljudi, katerih nacionalnost v postkolonialnem času ni čista in jasna (nov »nevarni razred«). Podobno je z besedo »priseljenec«, ki skoraj zagotovo označuje nekoga, ki prihaja z vzhoda ali juga, vsekakor pa ne z zahoda. Bistvena generična preokupacija rasizma, obsedenost s čistočo krvi, je torej spremenjena v obrambo pred mešanjem (višjih in nižjih) kultur. Tako priseljenci niso več

nezaželeni, ker pripadajo drugim rasam, temveč ker pripadajo drugim (in predvsem drugačnim) kulturam. Ta kultura v neoliberalnem diskurzu na prvi pogled naj ne bi bila inferiorna temveč ireduktibilno različna (»drugačna od naše«), kar dejansko pomeni manjvredna. Tako pojem kulture nastopa kot maska ali evfemizem za raso, rasistični argumenti pa se skrivajo za »antropološko-kulturalističnimi« (ibid.: 25) prepričanji, da gre »zgolj« za škodljivost odpravljanja meja in nekompatibilnost življenjskih stilov in tradicij. Druga značilnost neo- oziroma metarasističnega diskurza je prehod od pojma kolonializma k pojmu imigracije. Kot je pokazal Balibar, se v dobi »dekolonizacije« gibanje populacij med nekdanjimi kolonijami in nekdanjimi imperiji ter delitev človeštva znotraj enotnega političnega prostora obrne. Medtem ko je bil generativni družbenozgodovinski kontekst klasičnega rasizma kolonialna situacija, je kontekst novega rasizma imigracijska situacija oziroma »funkcioniranje kategorije imigracije kot nadomestka za kategorijo rase in razkrojevalca 'razredne zavesti'« (ibid.: 26). Tako so migrantski delavci deležni ksenofobnega in diskriminatornega nasilja, v katerem igrajo ključno vlogo rasistični stereotipi. Rasizem generično meri na populacije »priseljenih delavcev« in »beguncev«, še posebej tistih z juga in vzhoda, opravičilo zanj pa je nekakšna obrambna reakcija »ogrožene nacionalne identitete« in družbene varnosti. Rasistični izbruhi »domačinov« se upravičujejo kot »razumljivi«, saj »le ščitijo čistost svoje kulture«. Posebej pogosto je izpostavljena ideja, da naj bi navzočnost številnih tujcev ali priseljencev ogrožala življenjsko raven, delovna mesta in javni red in mir ter da naj bi nekatere kulturne razlike, ki so včasih v resnici zelo majhne, predstavljale neprehodne prepreke za sobivanje oziroma bi lahko celo »denaturirale« »naše« tradicionalne identitete.

Balibar ta pojav specifičnega medsebojnega povezovanja pojmov razreda in rase imenuje tudi »razredni rasizem« (cf. ibid.: 204) oziroma, skupaj s Colette Guillaumin, »post-fevdalna aristokracija«.[14] Klasični mit rase, ali natančneje

[14] cf. Colette Guillaumin, *Racism, Sexism, Power and Ideology*, Routledge, New York, 1995. Guillaumin trdi, da v naših idejah o spolu in rasi ni nič »samoumevnega« ali »naravnega«, posveča pa se ravno njihovi zgodovinski evoluciji. Ob tem trdi, da lahko počasno kristalizacijo idej o človekovi »rasi« v zadnjih nekaj stoletjih izsledimo in razumemo s študijami znakov in njihovih sistemov. Vendar sta pojma rase in spola več kot le simbolična fenomena. Sta trdi družbeni dejstvi: biti moški ali ženska, črn/črna ali bel/bela je stvar družbene realnosti. Pripadati določeni rasi ali spolu prinaša različne možnosti, pravice in omejitve. Zato je treba, trdi, študijo semiotičnih

arianizma, se zaradi estetizacije socialnih odnosov in idealizacije tehnokratskih vrednot ne nanaša več le na nacijo, temveč na razred, in sicer iz aristokratske perspektive. Na začetku se je ta mit manifestiral predvsem skozi dojemanje antisemitizma kot antikapitalizma, danes pa so, kot vidimo, glavna tarča imigranti – novi »nevarni razredi«. Antiimigracijski rasizem tako poenoti razredni položaj in etnično poreklo, tako da je neenakost razredov izenačena z neenakostjo narave. Tako postane pojem rase »etniciran« in integriran, lahko bi rekli celo »normaliziran« v nacionalističnem diskurzu. Tako kot sta povezavi med nacionalizmom in rasizmom ter med rasizmom in seksizmom – rasizem, za katerega je nujen falični označevalec, ni vzporeden seksizmu, temveč ga vedno predpostavlja[15] – konstantni in recipročni, je konstantna in recipročna tudi povezava med »razrednim rasizmom« in »etničnim rasizmom«. Zato lahko, kot izpostavi Balibar, praktični, dejanski humanizem, dosežemo le, če ga zastavimo kot efektivni antirasizem. To pa pomeni predvsem prizadevanje za transnacionalistične politike državljanstva proti nacionalističnim. Potrebujemo »ne nadnacionalni, temveč zunaj-nacionalni zorni kot, 'oddaljeni pogled' – ki pa je vendarle znotraj zgodovinskega gibanja – s pomočjo katerega lahko presežemo zrcalne igre z nacionalizmom« (2004b: 380).

1.1.3. Državljanstvo, meje identitete

Zdi se, da sta v dominantnem razumevanju politike postali vprašanji identitete in pripadnosti ključni; nacionalna (če že ne »etnična«) identiteta pa je postala prototip identitete nasploh. Tako sleherna sociologija postane sociologija identitet, ki se ukvarja s tem, kako jezikovne, verske, razredne in druge identitete vplivajo na nacionalno in koliko so zaslužne za njeno tvorbo. V nasprotju s tem Balibar postavi ključno trditev, da je sleherna identiteta v temelju transindividualna, da je

---

sistemov dopolniti s pregledom realnih materialnih omejitev, ki oblikujejo naše življenjske izkušnje.

[15] Za Wallersteina gre za opozicijo med rasizmom in seksizmom na eni in univerzalizmom na drugi strani, gre torej za antiuniverzalizem. »Vsem zvenijo domače razvrščanja v modernem svetovnem-sistemu, razširjena po vsem svetu: moški pred ženskami, beli pred temnopoltimi, odrasli pred otroki (ali starimi), izobraženi pred manj izobraženimi, heteroseksualni pred lezbijkami ali geji, buržuji in strokovnjaki pred delavci, urbana bivališča pred podeželskimi. Etnične razvrstitve so bolj lokalne, a v vsaki državi obstaja dominantna etnija in šele za njo so vse druge. Verska razvrščanja so po svetu različna, na vsakem območju pa vsakdo zase dobro ve, kaj je. Nacionalizem pogosto povezuje obe strani navedenih antinomij v zlite kategorije. Tako bi, na primer, lahko govorili o normi, da je odrasel, bel, heteroseksualen moški določene etnične in verske pripadnosti edini 'pravi' predstavnik svoje nacije« (2006: 54).

proces nenehne identifikacije, saj »ni identitete, ki bi bila identična sama sebi« oziroma je »sleherna identiteta pravzaprav dvoumna« (ibid.: 378). Nacionalna identiteta kot taka je sekundarna identiteta, ki potrebuje primarne identitete zato, da se lahko od njih loči, vzpostavi nad njimi in jih v lastne namene legitimira. Pri tem deluje po principu fiktivne etničnosti, ki je močan identifikacijski model, v katerem so združene kulturne in rasne (ali domnevno rasne) značilnosti, te pa so vselej fiktivni izdelki, ki temeljijo na reprezentaciji genealogij in religijskih ali jezikovnih podrobnosti in so po naravi ambivalentna konfiguracija, ki kroži med vrhom in dnom, med primarnimi in sekundarnimi identitetami – temu razmerju Balibar, sklicujoč se na Gramscija, pravi »hegemonično razmerje« (cf. 2007: 36).

Sleherna identiteta kot taka je transindividualna, v psihoanalitičnem diskurzu »transreferenčna«, kar pomeni, da ni vnaprej določenih modelov kolektivne identitete. »Sleherna identiteta je individualna. Sleherna individualnost pa je več kakor individualna, in še nekaj: neposredno je transindividualna, sestavljena iz predstav 'nas' ali iz odnosa med nami in drugimi, te predstave pa so vpletene v družbena razmerja, v vsakdanje dejavnosti, tako javne kakor zasebne« (2004b: 388). Vsaki posameznik in vsaka posameznica mora ustvariti lastno identiteto, toda to lahko naredi samo s sprejemanjem ali zavračanjem vsiljenih vlog. Posamezniki in posameznice so vedno že implicirani v množtvo različnih praks – vsakdo ima v sebi množtvo različnih in celo nasprotujočih si identitet, nastajajočih od rojstva. Torej, »ni *dane* identitete, obstaja zgolj *identifikacija*, se pravi vselej neenak proces, tvegane konstrukcije, ki zahtevajo bolj ali manj močne simbolne garancije. Identifikacijo namreč dobimo od drugih in je vselej še naprej odvisna od drugih. […] Pogoj za ta identitetni krog in njegov element pa so zgodovinske *institucije* (ne le uradne, gospostvene institucije, temveč tudi revolucionarne institucije […]« (ibid.: 389). Nikoli torej nismo »eden«, temveč smo vedno nosilci več različnih, pogosto celo nasprotujočih si identitet. Sleherni posameznik ali posameznica mora vedno skonstruirati lastno identiteto: vendar to lahko stori le, če sprejme ali zavrne vloge, ki mu/ji jih nalagajo v okviru transreferenčnih razmerij, ki se jim mora prilagoditi tako, da izvaja pozitivne ali negativne identifikacije, ki iz njih izhajajo. »Nikoli niso (nikoli nismo) 'eden' ampak 'več v enem'« (2007: 37). Primarne in sekundarne identitete so v resnici zelo prepletene, druga drugo pogojujejo v zelo kompleksnem in psihološko zapletenem procesu.

Balibar želi raziskati in pokazati prav to skrivno moč pripadnosti določeni identiteti skozi pripadnost določeni državi; najboljša ponazoritev tega je uničujoč vpliv propadanja ali izginjanja določene, zlasti nacionalne države na osebnost in življenje posameznika. Tako je za Balibarja temeljno in morda celo edino pravo politično oziroma politično-filozofsko vprašanje, vprašanje odnosa med identitetami (ne glede na to, ali so individualne ali kolektivne), predvsem nacionalnimi, in državljanskimi pravicami (cf. ibid.: 42). To je vprašanje kaj tvori politiko oziroma kako se politika rekonstruira, pravzaprav je to vprašanje obstoja političnega subjekta. Ko se povežeta »identiteta« in »pravo«, nastane podoba klasičnega subjekta. Ta subjekt pa je vedno dvoumen in razpet med dvema nasprotnima procesoma: podrejanju ali subjekciji in subjektivaciji ali emancipaciji. Konstitucija subjekta je torej vedno ambivalentna in lahko sklepamo, da so ambivalentni tudi državljan, državljanske pravice in državljanstvo – in ravno tu je bistvo konflikta. Balibarjeva zahteva je zato jasna: državljanstvo oziroma državljanske pravice ne smejo ostati zaprte v uradni status (kjer država in zakonodaja »podeljujeta« določene pravice in dolžnosti), ampak morajo ta okvir nujno preseči. To velja tudi za identiteto in identifikacijske procese. Tako vidimo, da odnos med državljanstvom in državljanskimi pravicami in identiteto ali identitetami ni in ne more biti stalen in enoznačen; vedno je fluiden in prožen in ravno tega se državne institucije in njihove zakonodaje ne zavedajo oziroma nočejo zavedati.

S premišljevanjem identitet in identitetnih oziroma identifikacijskih procesov je nujno povezano tudi premišljevanje koncepta meje. Meje kot take so značilno ambivalentne – so hkrati točka institucionalnega določanja političnih identitet in točka, na kateri prav te identitete znova postanejo negotove, se izkažejo za naddoločene – zato jih je treba redefinirati. Balibar pokaže na trojno delovanje meja; govori o njihovi naddoločenosti, polisemiji in heterogenosti. Nobena politična meja ni zgolj meja med dvema državama, temveč je vselej naddoločena, saj jo druge geopolitične delitve hkrati sankcionirajo, podvajajo in relativizirajo (cf. 2004b: 401). Prav tako meje v resnici nimajo enakega pomena za vse; na mejah se posamezniki razlikujejo glede na nacionalno, družbeno in socialno pripadnost, to je glede na »stanje normalnosti« – tako se pokaže njihova polisemičnost (ibid.: 404). Obenem nekatere meje sploh ne ležijo več na mejah v

geografsko-politično-administrativnem pomenu, temveč so povsod tam, kjer se izvaja selektivni nadzor (centri za tujce, azilni domovi, državni uradi za urejanje osebnih dokumentov, a tudi zunanja in notranja ministrstva, bolnišnice, banke, šole, zapori in podobno). To je stanje heterogenosti oziroma »povsodpričujočnosti meja« (ibid.: 406–407).[16] Meje torej nihajo, so nestabilne in fluidne. Zlasti tiste, ki ločujejo nacionalna ozemlja (to so meje *par excellence*, vzorec za vse druge), so v moderni dobi bistven kraj historičnosti, historizacije identitet; gre za povezanost med državljanstvom, nacionalnostjo, identiteto in zgodovino. »Državljanstvo« in »nacionalnost« sta instituciji, ki se konkretizirata tako, da se razdelita na niz drugih institucij in kolektivnih praks (volilna pravica, davki, administracija, izobraževanje, vojaška služba in tako naprej); »identiteta« pa je hkrati abstrakten, celo spekulativen pojem in neposredno doživljanje; »zgodovina«, kakor jo je razumela in vulgarizirala moderna doba, označuje način reprezentacije časa in prostora, ki omogoča prav povezovanje institucij in subjektivnih identitet, umeščanje subjektivnosti v svetovni red. Zato so meje, kot Balibar citira Marxa, »čutni-nadčutni objekti« ali »fetiši zgodovinske zavesti« (2007: 44), ki so hkrati konkretne in abstraktne, materialne in spiritualne. Po drugi strani meje »projicirajo« nacionalno hegemonijo (in hegemonijo nacionalnega) v historični

[16] Na to vseprisotnost meja v globaliziranem svetu že leta aktivno opozarjajo aktivistična gibanja in skupine, še posebej skupine pod imenom Nihče ni ilegalen (*No One is Illegal*), ki poudarjajo, da zakonodaje, ki utrjujejo meje določene države, ustvarjajo ilegalizem. »Nihče ni ilegalen« je fraza, ki jo je prvi uporabil Elie Weisel, jud, ki je preživel nacistično Nemčijo, begunec in Nobelov nagrajenec. Leta 1985 je imel govor na ameriški nacionalni konferenci v Tusconu v Arizoni o zaščiti pravic beguncev do bivanja v Združenih državah Amerike. Gibanje za zaščito pravic, ki so ga v ZDA spodbudile verske skupnosti (v veliko manjši meri to velja tudi za Veliko Britanijo) v podporo vsem tistim, ki jim grozijo imigracijske kontrole, je eden od delov gibanja proti kontrolam. V zadnjih nekaj letih so se oblikovale številne skupine Nihče ni ilegalen v Evropi in Severni Ameriki, na primer v Nemčiji (*Kein Mensch ist illegal*), Španiji (*Ninguna persona es ilegal*), na Švedskem (*Ingen Manniska ar illegal*), Poljskem (*Zaden czlowiek nie jest nielegalny*) in Nizozemskem (*Geen Mens is ellegaal*). V Franciji se je oblikovalo gibanje *Sans-papiers* za zaščito ljudi »brez papirjev« oziroma brez legalno urejenega statusa, ki uveljavlja geslo *personne n'est illégal/e*. Prav tako se po celi Evropi, da bi se opozorilo na škodjivost prevlade logike meja nad vsemi ostalimi, že leta organizirajo *No One is Illegal* oziroma *No Border* tabori (v Sloveniji leta 2001 in 2002), običajno na mejnih področjih med državama. *Manifest skupine Nihče ni ilegalen* iz Velike Britanije se začenja takole: »Kontrola imigracij bi se morala ukiniti. Ljudi ne bi smeli imeti za 'nelegalne' zaradi tega, ker se je nad njih spravil vedno bolj brutalen in represiven sistem kontroliranja. V čem se imigracijska zakonodaja razlikuje od vseh drugih zakonov? Pri vseh drugih zakonih velja, da je dejanje tisto, ki je nelegalno, medtem ko je pri imigracijskih zakonih oseba tista, ki je nelegalna. Subjekti imigracijskih kontrol so dehumanizirani, reducirani na neosebe, so nihče. So moderni izobčenci. Kot njihove srednjeveške različice obstajajo zunaj zakonov in zunaj zakonske zaščite. Nasprotovanje imigracijskim kontrolam zahteva, da branimo vse imigracijske izobčence« (»Nihče ni nelegalen! Za svet brez meja! Proti kontroli imigracije!«, Časopis za kritiko znanosti domišljijo in novo antropologijo, XXXII/217-218, Študentska založba, Ljubljana, 2004: 150).

prostor institucij. V resnici so vse meje hkrati določilo in reprezentacija identitet in pripadnosti – in tu je začaran krog jasno viden (cf. ibid: 45). Gre za univerzalizem, ki funkcionira po določilih totalitarizma, saj poenoti in se hierarhično postavi nad vsemi ostalimi raznolikimi identitetnimi določili in reprezentacijami. Meje tako funkcionirajo hkrati kot »zunanje« in »notranje« in natanko to je njihova hegemonska funkcija, zaradi česar je vsak posameznik »brez meja« izgubljen subjekt, odtujen ali »tuj samemu sebi« (ibid.: 46). Vidimo, kako je lahko sledeč temu načelu človeška bitja preprosto klasificirati in tako urediti »tipe« ljudi, njihova »vedenja«, njihove »tradicije« in podobno v nekakšno abstrakno »idejo človeštva«. Tako se lahko sleherna nacionalnost doživlja hkrati kot ireduktibilno enkratna in kot izraz univerzalnih človeških vrednot (zlasti kulture ali civilizacije) – takšno stanje strogega razlikovanja med različnimi vrstami razlik in neenakosti, ki ga je treba ohranjati, se nam, kot poudari Balibar, ponuja kot »stanje normalnosti« (ibid.: 47). Tako meja kot glavni instrument nacionalne institucije, države-nacije z njenimi mehanizmi razdeljevanja med »naše« in »tuje«, regulira ne le kulturne (nacionalne, jezikovne, verske, zahodne in vzhodne), ekonomske (razredne) in socialne (kot posledice kolonializma in imperializma) razlike, temveč, glede na »stanje normalnosti«, tudi antropološke razlike (spol in spolnost, zdravje in bolezen, kriminalnost in »monstruoznost« in tako naprej). Meja (predvsem nacionalna, državna meja) je potemtakem pošasten kraj, kjer se vse razlike – naenkrat postanejo pomembne samo še te – stopnjujejo in polarizirajo, se ločujejo in klasificirajo. Na ta način nacionalna institucija sega v jedro historične konstrukcije »človeške narave«, »tisto čemur je Rousseau pravil manifestacija 'človeka do človeka', Freud pa je to poskušal pojasniti v okviru procesa identifikacije in idealizacije 'jaza'. Sam bom uporabljal izraz *homo nationalis*« (ibid.).[17]

[17] Malo je teoretikov, ki so vprašanja državljanstva, suverenosti in meja obravnavali skozi prizmo radikalne enakosti, torej kot politična in ne moralna oziroma pravna vprašanja. Pomemben prispevek predstavlja delo italijanskega političnega filozofa in aktivista Sandra Mezzadre, ki se v svoji misli naslanja na Balibarja in ki prispeva izjemno razumevanje meja ne le kot preprostega sredstva za izključevanje, temveč predvsem kot razvito tehnologijo *hierarhičnega vključevanja*, kot multiplikacijo delovne sile. Mezzadra izhaja iz situacije globaliziranega sveta, kjer so meje odprte za pretok kapitala in blaga, vendar zaprte za prost pretok ljudi (človeških teles). S tem se je, poudarja Mezzadra, odprla možnost za nadzorovano gibanje blaga, ki je nedeljivo od človeškega telesa: to je delovna sila. Mezzadra pokaže na kontradiktornost takšnega koncepta meje, ki človeka razdeli na človeka in delavca, oziroma nosilca delovne sile. »Ni le delovna sila nenavadno blago, temveč so tudi trgi, kjer se ta menjava dogaja, značilni, saj je vloga meja v oblikovanju trgov dela

Zato je podoba priseljenca, prosilca za delo ali azil v postkolonialnem in posthegemonskem svetu paradigmatska in najbolje ilustrira monstruozne paradokse nove strukture, ki je hkrati antropološka in politična. Tukaj vidimo, kako geopolitične meje pravzaprav predstavljajo »meje identitete«, se pravi »subjektivne, kulturne, ali 'ideološke' meje. Potemtakem gre preprosto za drugo plat tega, čemu drugod pravimo multikulturna družba postkolonialne in postnacionalne dobe« (ibid.: 48). Kot poudari Balibar, je izključevanje priseljencev danes v jedru bolezni državljanstva (ibid.: 52). Zato je odrekanje državljanstva v imenu »nacionalne suverenosti« določene države akt institucionalnega rasizma, ki je veliko odločilneje vplival na spreminjanje kolektivnih identitet kot sistem predsodkov ali ideologij zavračanja Drugega. Nacionalizem zahteva specifično stigmatizacijo tujca. »'Republikansko' izhodišče, da mora status državljana prinašati pravice, ki jih nedržavljani nimajo, pomeni za nacionalizem neposredno brezprizivno upravičenje, ki deluje kot nadomestek: državljani po rojstvu se bodo prepričali, da njihove pravice niso nične, če bodo videli, da so pravice tujcev manjvredne, negotove ali podvržene stalnim izkazovanjem pripadnosti (tem velikokrat pravimo 'znaki integracije'). Tako se nam pred očmi razvija abstrakten komunitarizem, osredotočen na državo in njeno ekskluzivno težnjo, da bi utelešala univerzalno. Ta javni komunitarizem se ves čas potrjuje, tako da obtožuje, kako nevarni so rivalski komunitarizmi ali pa realni ali imaginarni diferencializmi, ti pa odsevajo dejstvo, da sodobnih družb ni mogoče zvesti na en sam model nacionalne asimilacije. Omogoča stalno stigmatiziranje tujca *kot takega* – tujca, ki noče biti 'neviden' in svoje navzočnosti na določenem

---

posebej izrazita. Procesi filtriranja in diferenciacije, ki se dogajajo na mejah, jasno oblikujejo delovno silo« (Mezzadra, 2008). Mezzadra poudarja, da meje niso popolnoma zaprte, temveč služijo kot *filter za hierarhično vključevanje* glede na specifične partikularne zahteve trgov in popolnoma neodvisno od želja ljudi. Opozarja na specifičen pojav *mutacij* v odnosu do oblikovanja in uporabe delovne sile oziroma *multiplikacije delovne sile* (cf. ibid.); ta proces ne poteka le na relaciji med »prvim«, »drugim« in »tretjim« svetom, globalnim severom in jugom oziroma centrom in periferijo, temveč povsod in v vse smeri v obliki različnih načinov stratifikacije in nadzora oziroma upravljanja migrantskega dela. V tem smislu so meje povsod, tudi v središču političnega prostora. S takšno mobilnostjo in širjenjem meja pridobijo delitve in hierarhije, ki so nujne značilnosti organizacije dela v kapitalizmu, neprimerljivo intenziteto in univerzalnost. Zato moramo, da bi razumeli koncept multiplikacije dela oziroma delovne sile, prepoznati takšne delitve in hierarhije ne le kot dane, temveč predvsem kot proizvedene in preizpraševane, kar je pogosto odziv na trend gibanja migracij samih. Na delu je hkrati upravljan in neupravljan aspekt teh multiplikacij (cf. ibid.). Mobilnost delovne sile, ki potuje in prečka meje v različnih delih sveta, oblikujejo realni in nasilni procesi subjektivizacije, ki vedno bolj potekajo skozi časovnost blokiranja (zaviralnega in pospeševalnega) in kot soodvisni procesi različnega hierarhičnega vključevanja.

nacionalnem ozemlju nima zgolj za koncesijo, ki se mu jo v vsakem trenutku lahko odvzame. Veliko izenačenje med državljanstvom in nacionalnostjo, ki so ga uvedle moderne države (in zaradi katerega ima ideja 'suverenosti ljudstva' sploh vsebino), tedaj začne delovati v nasprotju s svojim demokratskim pomenom: ne zato, da bi iz nacionalnosti naredili historično formo, v kateri se konstituirata kolektivna svoboda in enakost, ampak zato, da bi iz nje naredili samo bistvo državljanstva, absolutno skupnost, ki jo morajo odsevati vse druge skupnosti« (ibid.: 56). Enačenje konceptov državljanstva in nacionalnosti oziroma nacionalne pripadnosti, ki jih nacionalna država kot osnovo svoje suverenosti eminentno poenoti, je torej spodleteli poskus vzpostavitve političnega subjekta. Osnovni problem je v tem, da se ne le nacionalna pripadnost (kot kulturna kategorija), temveč tudi državljanstvo (kot administrativna kategorija) pojavljata kot esenca posameznika, katere vsebina je odvisna od države in časa rojstva; »napačna« nacionalnost oziroma državljanstvo in potni list pa lahko uničijo marsikatero življenje. Kljub temu, da je vsaka država mešanica različnih narodov, religioznih, kulturnih, lingvističnih političnih in drugih povezav, konec koncev še vedno funkcionira le kot »skupnost državljanov«.

To vodi v še eno dvoumnost – v razlikovanje med univerzalnimi človekovimi pravicami in socialnimi, ekonomskimi, kulturnimi, to je političnimi pravicami v določeni državi. Na eni strani so univerzalne človekove pravice, ki jih definira »transnacionalna« *Splošna deklaracija človekovih pravic* (1948) – naslednica slavne *Deklaracije o pravicah človeka in državljana* iz leta 1789 – na drugi strani pa le-te omejuje suverena nacionalna država, saj Deklaracija sama po sebi ni zavezujoč dokument. Tako gre sodoben koncept državljanstva, ki deluje skozi institucije suverene nacionalne države, katere funkcija je, da univerzalno upravlja s podrejanjem subjektov, z roko v roki z obsežnim sistemom družbene izključitve, ki se pojavlja kot normalizacija in socializacija antropoloških razlik. Tako so vse, tudi univerzalne človekove pravice kot so pravica do šolanja, dela, zdravstvenega in socialnega varstva, političnega izražanja in tako naprej, striktno vezane na nacionalno pripadnost oziroma državljanstvo. Univerzalne človekove pravice (kot je denimo pravica do emigracije in imigracije, to je svobodnega gibanja oziroma dobrega življenja), ki deklarativno veljajo vedno in za vse, so v resnici vedno profilirane skozi partikularno nacionalno pripadnost in zakonodajo. Zato je za

razumevanje državljanstva bistveno razumevanje odnosa do nedržavljanov (migrantov, beguncev, eksilantov, izgnancev in drugih). Kot je pokazala tudi Hannah Arendt, je v sferi mednarodnega prava vedno veljalo, da suverenost ni nikjer bolj absolutno izražena kot pri vprašanju migracij, azila, naturalizacij in izgonov (cf. Arendt, 2003: 357). Ker je človeštvo od francoske revolucije naprej zamišljeno v podobi družine narodov, je tudi podoba človeka narod in ne posameznik, zato se nezmožnost uresničevanja »univerzalnosti« človekovih pravic radikalno razkrije prav v primeru oseb, ki nimajo statusa državljana neke suverene (nacionalne) države oziroma so izgubile podporo in zaščito svojih vlad. Tako se paradoks in problematičnost koncepta razkrije v dejstvu, da se izguba vseh človekovih pravic ujema prav s trenutkom, ko oseba (p)ostane »le« človeško bitje, brez kakršnih koli drugih političnih in družbenih atributov (cf. ibid.: 383). Izguba državljanskih pravic tako pomeni *de facto* izgubo človekovih pravic: »Človekove pravice, predvidoma neodtujljive, so se izkazale za neizvedljive (tudi v državah, katerih ustava je temeljila na njih) kadar koli so se pojavili ljudje, ki več niso bili državljani katerekoli suverene države« (ibid.: 373). Begunec, migrant oziroma oseba brez državljanstva, ki naj bi bila subjekt človekovih pravic *par excellence* (agambenovski *homo sacer*[18]), saj so te edine, na katere se še lahko

[18] Koncept *homo sacer*, oziroma »golo življenje«, si Agamben sposodi od Walterja Benjamina. Postavi ga kot kristalizacijsko točko mutacije moderne politike, ki jo razume kot nadaljevanje in radikalizacijo Foucaultove teze o biopolitiki: »Človek je tisočletja ostal to, kar je bil za Aristotela: živa žival, ki je poleg tega sposobna političnega obstoja; moderni človek je žival v politiki, katere življenje živega bitja se postavlja pod vprašaj« (Michel Foucault, *Zgodovina seksualnosti 1: Volja do znanja*, ŠKUC, Ljubljana 2000: 147-148). Agamben Foucaultu pripisuje velike zasluge za to, da je z detektiranjem začetka »vključevanja naravnega življenja v mehanizme in račune državne oblasti« (Agamben, 2004: 11) opozoril, da se je politika spremenila v biopolitiko, to je v novo formo oblasti, ki ne odloča več o življenju in smrti, temveč prevzema nadzor nad samim biološkim življenjem. Razvijajoč idejo o novi naravi suverene oblasti, ki se postavlja na pozicijo, odločanja o življenju zunaj vsakega zakona, si Agamben od Carla Schmitta sposodi idejo o izrednem stanju, da bi z njo pojasnil skrito križišče med *zoe* in *bios* oziroma »med juridično-institucionalnim in biopolitičnim modelom oblasti« (ibid.: 14). Agamben poudarja, da »razvoj in zmaga kapitalizma ne bi bila mogoča brez disciplinske kontrole, ki jo udejanja nova biooblast, ki je z ustreznimi tehnologijami zase ustvarila, če lahko tako rečemo, 'krotka telesa', ki jih potrebuje« (ibid.: 11). Vstop *zoe* v sfero *polis*, torej politizacija »golega življenja« kot takega, predstavlja za Agambena odločilni dogodek moderne, ki zaznamuje radikalno transformacijo politično-filozofskih kategorij klasične misli. Zato za Agambena *homo sacer* ne predstavlja preprostega izključevanja, temveč gre za hierarhično vključevanje oziroma vključevanje skozi izključitev: »Za klasično politično filozofijo je opozicija med dvema življenjema: *zoe*, golim fiziološkim življenjem, in *bios*, normativno avtoriteto dobrega življenja, ireduktibilna. Toda, in to je za Agambena ključna poanta, destitucija normativnosti narave, narave kot norme politike, nima za posledico preproste izključitve animaličnega 'golega življenja' iz polja politike, marveč njegovo paradoksno 'vključujočo izključitev', kot jo ponazarja paradoksni status *homo sacer*, človeka, ki ga je dovoljeno ubiti, ne pa tudi žrtvovati« (Šumič-Riha, 2005c: 130). Politika Zahoda, kot izpostavi Agamben, se tako konstituira predvsem prek izključitve (ki je hkrati vključitev) »golega

sklicuje, v resnici razkrije radikalno krizo tega pojma. Gre za to, kot izpostavi Arendt, da takšna oseba nima več mesta na svetu, kjer bi lahko bila, saj je izbrisana iz reda politike in s tem iz norme človeštva.[19]

Balibar opozarja, da isto načelo deluje danes pri migrantih, prosilcih za azil, beguncih, ki so uradno poimenovani »ilegalni migranti«, pri osebah brez dokumentov, kot so v Sloveniji na primer izbrisani prebivalci, ki so skoraj dvajset let živeli brez kakršnih koli uradnih zaznamkov.[20] Le-ti so subjekti človekovih in

---

življenja«. Zato je za Agambena politizacija »golega življenja«, »metafizična naloga *par excellence*, v kateri se odloča o človeškosti živega bitja človek« (Agamben, 2004: 16).

[19] Tako Arendt kot Agamben izpostavljata vidnost »golega življenja« v polju politike, vendar so njuni zaključki radikalno različni. Medtem ko Arendt poudarja in vztraja na klasični opoziciji med javnim, političnim življenjem in zasebnim življenjem, se pri Agambenu soočamo z izpostavljanjem situacije moderne demokracije, ki temelji ravno na pomešanju teh dveh življenj, natančneje na redukciji *bios* na golo *zoe*. Čeprav tudi Arendt vidi v vdoru biološkega življenja na politično sceno radikalno novost, jo za razliko od Agambena interpretira kot znamenje dekadence političnega življenja v modernih demokracijah in ne kot paradigmo moderne oblasti, ki temelji na izrednem stanju. »Izredno stanje, v katerem je bilo golo življenje hkrati izključeno in ujeto v red, je bilo v resnici zaradi svoje ločenosti skriti temelj celotnega političnega sistema; ko se njegove meje zabrišejo in postanejo nedoločljive, se golo življenje, ki je prebivalo v njem, v mestu osvobodi ter postane hkrati subjekt in objekt političnega reda in njegovih konfliktov, edino mesto organizacije državne oblasti in emancipacije od nje. Vse to se dogaja tako, kot da bi se hkrati s procesom disciplineiranja, s katerim državna oblast naredi iz človeka kot živega bitja svoj lasten specifični projekt, začel drug proces, ki v grobem sovpada z rojstvom moderne demokracije, v kateri se človek kot živo bitje predstavlja ne več kot *objekt*, temveč kot *subjekt* politične oblasti. Ta dva procesa, ki sta si na mnogo načinov postavljena nasproti in (vsaj navidez) v ostrem konfliktu drug z drugim, pa konvergirata v dejstvu, da je vložek obeh golo življenje državljana, novo biopolitično telo človeštva« (Agamben, 2004: 17–18). V tem smislu postavi Arendt idejo demokracije v opozicijo totalitarizmu, Agamben pa postavi tezo o »notranji solidarnosti med demokracijo in totalitarizmom« (ibid.: 19).

[20] Kot vemo, so izbrisani prebivalci Republike Slovenije tisti ljudje, ki so bili državljani nekdanje skupne države, Socialistične Federativne Republike Jugoslavije (SFRJ), oziroma ene izmed njenih republik in ki leta 1991 (iz različnih subjektivnih ali objektivnih razlogov) niso zaprosili za državljanstvo novonastale države Republike Slovenije po takrat novem Zakonu o državljanstvu, ali pa so zaprosili zanj in prejeli negativno odločbo, tako da so za njih začele veljati določbe Zakona o tujcih. Problem je nastal, ko je Ministrstvo za notranje zadeve 26. februarja 1992 iz Registra stalnih prebivalcev – na lastno pobudo, brez ustrezne pravne podlage, čez noč in brez kakršnega koli opozorila ali obvestila – izbrisalo ljudi, ki so v Sloveniji, čeprav niso mogli ali želeli zaprositi za *državljanstvo* novonastale države, *imeli zakonsko urejen status stalnega prebivanja*. Ker ti ljudje niso zaprosili za ali pridobili statusa državljana nove države Slovenije, jim je bil odvzet (tudi) status stalnega prebivališča. S tem aktom je več kot 25.600 ljudi (kar predstavlja več kot 1 % tedanje populacije Slovenije) izgubilo pravno podlago za obstoj, saj so bili oropani vseh pravic, vezanih na status stalnega bivanja (dovoljenje za delo, socialne pravice, zdravstveno zavarovanje, stanovanjska pravica in tako naprej). Njihovi dokumenti so, ne glede na datum poteka, postali neveljavni in so bili večinoma uničeni, najpogosteje na lokalnih upravnih enotah in večinoma s prevaro: bili so pozvani, da naj pridejo urediti kakšno zadevo, ali so iz kakšnega drugega razloga morali pokazati svoj osebni dokument – takrat so jim ga nasilno odvzeli in preluknjali. Nekateri za to niso dobili nobenega pojasnila, drugi pa so bili napoteni na Urad za tujce, da si uredijo status tujca. Za številne je bilo to praktično nemogoče, saj so za ta postopek potrebovali določene dokumente iz svoje »matične države«, ki jih niso mogli urediti zaradi vojnih razmer tega časa na območju nekdanje Jugoslavije. Čeprav je Ustavno sodišče RS izdalo dve odločbi (leta 1993 in 2003), v katerih jasno navaja, da je bil izbris neustaven, so zakonske spremembe, ki urejajo status izbrisanih, nastale šele leta 2010 in so predmet kritike številnih, predvsem izbrisanih samih, saj so

ne državljanskih pravic, vidimo pa, da v določeni nacionalni državi njihove deklarativno priznane človekove pravice ne štejejo veliko. Paradoksalno se takšnim ljudem človekove pravice (skozi državljanske pravice) odrekajo ravno »v imenu ljudstva«, ki je seveda vedno le nacionalno oziroma nacionalizirano. Tako se naravno »golo življenje« pokaže kot nekompatibilno s pravno-političnim redom nacionalne države: ljudstvo brez države oziroma državljanstva je ljudstvo brez eksistence. Tako pride do velikega razcepa med univerzalnimi človekovimi pravicami za vse in nacionalnimi, državljanskimi pravicami za nekatere. Imamo paradoksalno situacijo, v kateri sta državljan in država (kot skupnost državljanov) postavljena v kontradiktorno pozicijo – tako kot moralna in pravna načela. Vse to spremeni državljanstvo v privilegij, čast, presežek pravic. Nacionalna država torej s svojimi zakonskimi pravili in instrumenti in s konceptom državljanstva kot substance suverenosti razkroji človekovo identiteto na pravni in univerzalni vidik, na človeka in državljana. Priseljenci, prosilci za delo in azil, ljudje brez dokumentov oziroma »brez papirjev« zavzemajo pozicijo, na kateri se državljanstvo in nacionalnost razhajata. To stanje je, kot pokaže Balibar, posledica kolonialne dediščine: kolonialni subjekt je »državljan po rojstvu«, priseljenski delavec pa ni »državljan po rojstvu« (na anglosaksonskem področju se mu značilno reče *alien*) in čeprav je bolj ali manj integriran v družbo in deloma vključen v sistem pravic in dolžnosti, ki jih prinaša državljanstvo, nikakor ne more iz manjšinskega statusa. V zameno za delo je lahko deležen usposabljanja in

---

omejevalne in izbrisanim pravic ne vračajo sistematično in avtomatično, torej tako, kot so jim bile odvzete. Z drugimi besedami, zakon je takšen, da morajo izbrisani državi, ki jih je izbrisala, dokazovati, da so bili izbrisani. Leta 2006 je enajst izbrisanih s pomočjo aktivistov spisalo tožbo na Evropsko sodišče za človekove pravice proti Republiki Sloveniji; sodišče je junija 2012 končno ugotovilo kršitve Evropske konvencije o človekovih pravicah in s tem potrdilo ugotovitve Ustavnega sodišča RS, da so bile izbrisanim prebivalcem kršene človekove pravice ter da morajo slovenske oblasti krivice popraviti. V tem času je en pritožnik umrl, kršitve pravic pa je sodišče ugotovilo le za šest od preostalih desetih pritožnikov. Slovenske oblasti (tako »levica« kot »desnica«) so izbris ves čas (uspešno) utemeljevale s sovražnim govorom ter podpihovanjem sovraštva in paranoje (oblast je govorila o okupatorjih, kriminalcih, tistih, ki kalkulirajo, hkrati pa ni želela podati podatkov o socialni strukturi izbrisanih, torej o spolu, izobrazbi, poklicu, kaznovanosti, družinskem statusu in tako naprej). To je leta 2004 pripeljalo tudi do referenduma o sprejetju zakona o izbrisanih, ki so ga volivci pod vplivom histerične medijske gonje, prevlade nacionalistične realpolitične govorice in ustvarjanja konstantnega ozračja strahu in ogroženosti z veliko večino zavrnili. Na temo izbrisa je bilo izdanih kar nekaj resnih publikacij, na primer Jasminka Dedić, Vlasta Jalušič in Jelka Zorn, *Izbrisani: organizirana nedolžnost in politike izključevanja*, Mirovni inštitut, Ljubljana, 2003; Neža Kogovšek, Jelka Zorn, Sara Pistotnik, Uršula Lipovec Čebron, Veronika Bajt, Brankica Petković in Lana Zdravković, *Brazgotine izbrisa*, Mirovni inštitut, Ljubljana, 2010; »Zgodba nekega izbrisa«, Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo, XXXVI/228, Študentska založba, Ljubljana, 2007; *Zgodbe izbrisanih prebivalcev*, ur. Uršula Lipovec Čebron in Jelka Zorn, Sanje, Ljubljana, 2011.

zaščite, zaradi česar je *podoben* državljanu, vendar le, če spoštuje določbe »pogodbe«, ki jih nikoli ne bo mogel sam določati, kar kaže prav urejanje vprašanj naturalizacije ali pravice do bivanja (cf. 2007: 59). Tako se danes soočamo s procesom »rekolonizacije družbenih razmer«, ki se je kot posledica ekonomske globalizacije in nove neenakosti tako na globalni kot lokalni (nacionalni) ravni začel v osemdesetih letih 20. stoletja.

Ta pojav Balibar brez sprenevedanja poimenuje evropski apartheid: »Namesto da bi težnjam po rekolonizaciji delovne sile, nastalim zaradi globalizacije konkurence, nasprotovali na evropski ravni, je vse bolj videti, kakor da je evropska konstrukcija namenjena temu, da jih poudarja. Maastrichtska pogodba predvideva podeljevanje evropskega državljanstva – kar pomeni volilno pravico na lokalni ravni v državi, kjer posameznik živi, in pravico do tega, da se obrne na evropska sodišča – zgolj državljanom držav članic, ki so državljani po rojstvu, izključuje pa ljudi priseljene iz drugih držav (to so predvsem priseljeni delavci: Turki v Nemčiji, Indijci v Veliki Britaniji, Alžirci ali Kitajci v Franciji, Maročani v Španiji itn.). Tako ustvarja novo diskriminacijo, ki ni obstajala v posameznih nacionalnih prostorih. Trinajst milijonov priseljenih ljudi iz 'tretjih držav' (ki so jih zelo upravičeno primerjali s 'šestnajsto evropsko nacijo'), ki že eno ali več generacij živijo na tleh različnih evropskih nacij in ki so postali globalno nujni tako za blaginjo kakor za kulturo in civilnost Evrope, bo počasi postalo množica državljanov druge vrste ali podrejenih prebivalcev, v 'službi' polnopravnih Evropejcev, tudi če imajo dolgoročna ali stalna dovoljenja za bivanje. Kakor bi lahko pričakovali, so take razmere ugodne za razvoj specifično 'evropskega' rasizma, ki ga poskušajo opredeliti mednarodne raziskave« (2007: 63).[21]

[21] Položaj migrantov predstavlja privilegirano točko opazovanja, ki omogoča raziskovanje težnje po selektivni razčlenitvi tipologij državljanstva, izpostavlja tudi Mezzadra (cf. 2004), ki ugotavlja, da gre za resnično vojno z ogromnim številom žrtev. Po podatkih organizacije *Fortress Europe* je v poskusih prečkanja mej Evrope od leta 1988 umrlo najmanj 15.000 ljudi (največ iz Afrike in Azije): nekateri so utonili v Sredozemskem morju, drugi so se zadušili, zmrznili ali umrli od lakote in dehidracije, skriti v tovornih vozilih, spet tretje so umorile mejne policije. Tako imenovani »ilegalni migranti« iz tako imenovanih »tretjih držav« pa so, tudi če jim vendarle uspe priti v Evropo, podvrženi posebnemu režimu omejevanja osebne svobode, ne da bi storili kakršenkoli zločin; zaprti so v centrih za tujce, ki se ponavadi ne razlikujejo preveč od navadnih zaporov. Osnovna naloga teh institucij je odstranjevanje ljudi iz države, v katero so prišli in v večini primerov vračanje v njihove »matične države«. Takšna politika radikalne separacije ne bo pripomogla k poenotenju Evrope in »evropskega ljudstva«, saj temelji na izključujočem konceptu nacionalne države in državljanstva ter postkolonialnem konceptu večvrednosti »zahodnih

Droit de cité je eden ključnih pojmov, ki jih vpelje Balibar, da bi odpiral meje državljanstva. Podobno kot pojem »konstitucija državljanstva« (*politeia*) omogoča razumeti nastajanje državljanstva, pri katerem so načini pripadnosti utemeljeni na razvoju državljanstva in ne obratno. Bolj konkretno, Balibar koncept *droit de cité* misli kot osvobojeno, razširjeno pravico do vstopa in bivanja, to pomeni tudi pravico do dela, izobraževanja, političnega udejstvovanja in tako naprej (cf. ibid.: 66) v kateri koli državi. Koncept »implicira in pripravlja državljanstvo, ne da bi prejudiciral pravne ureditve, pod katerimi se bo institucionaliziral in preoblikoval, da se bo prilagodil zahtevam zahodnega sveta – bodisi prek spreminjanja kriterijev za podeljevanje državljanstva […] bodisi prek postopnega širjenja političnih pravic vseh prebivalcev, ne glede na njihovo nacionalnost, in sicer na lokalni ravni, na nacionalni ravni in na ravni skupnosti« (ibid.). To ni, poudarja Balibar, (neo)liberalno načelo »svobodne izbire«, temveč resnično razširjanje in spoštovanje človekovih pravic. To je resnično revolucionaren koncept, saj implicitno vsebuje idejo, ki relativizira pomen statusa državljanstva kot ga poznamo danes in se giblje k zahtevi za dejansko izenačenje pravic vseh prebivalcev, soživečih v določeni državi (skupnosti), ter tako predstavlja bistveno etično zahtevo po radikalni politični enakosti. Balibarjev prispevek je v svetu, kjer so določene nacionalnosti (materializirane v državljanskem statusu) vredne več kot druge, dragocen korak naprej k razkroju tega klasifikatorskega diktata. Takšna desubstancializacija državljanstva napeljuje na misel, da je državljanstvo proces in ne zaključena forma (cf. ibid.: 159). Tako dobiva zahteva po pridobivanju konkretnih pravic na lokalni, nacionalni in postnacionalni ravni, ki nastaja v procesu sodelovanja ljudstva pri opredeljevanju, definiranju in uveljavljanju teh pravic, emancipatorno vsebino in potencial. Gre za izjemno navdihujoč prispevek k premišljevanju »aktivnega državljanstva«, to je neposredne participacije vseh v javnih zadevah, »brez česar je država le ideološki konstrukt, odrezana od družbe in ujeta v lastno abstraktnost« (ibid.: 67).

V tem kontekstu je treba razumeti tudi koncept »demokratizacije meja« (ibid.: 68), saj so meje danes, bolj kot kadar koli prej, oznake za suverenost – so nedemokratično stanje demokracije, ki deluje predvsem kot varnostna kontrola,

---

civilizacij«. Gre za sistematično in učinkovito konstitucijo inferiorizirane populacije, ki je permanentno prisiljena živeti na meji, ne povsem znotraj in ne povsem zunaj (cf. ibid.).

socialna segregacija, neenak dostop do sredstev za kvalitetno življenje in celo kot institucionalna distribucija preživetja in smrti ter osnova za institucionalno nasilje. Zahteva po demokratizaciji meja tako pomeni zahtevati svobodno gibanje posameznikov, ki jih države ponavadi obravnavajo kot pasivne objekte samovoljne oblasti. Za bogataša iz bogate države oziroma pripadnika »dominantne nacije«, kaj šele pripadnika »mednarodne buržoazije« (ibid.: 61), ki teži h kozmopolitizmu (njegov potni list ne pomeni zgolj nacionalne pripadnosti, zaščite in državljanskih pravic, temveč vse bolj dodatne pravice, še posebej pravico do gibanja brez ovir), je prečkanje meje postalo formalnost, mesto simbolnega priznavanja njegovega družbenega statusa. Za revnega prebivalca revne države, pripadnika »manjvredne« ali kriminalizirane nacije, iskalca azila ali zaposlitve, pa prestop meje ni pravica, temveč privilegij, ni zgolj ovira, ki jo je zelo težko preseči, ampak tudi kraj, ob katerega vedno znova trči, čez katerega vedno znova gre, je kraj, kjer navsezadnje prebiva. Zanj je to zoprna »prostorsko-časovna cona, ki je skorajda življenjski prostor« (2004b: 406). Toda Balibarjeva zahteva ne pomeni preproste ukinitve oziroma odprave meja, kar bi v večini primerov vsekakor peljalo v ponovno »vojno vseh proti vsem« v obliki divjaškega tekmovanja med ekonomskimi silami, temveč in predvsem multilateralno, posredovalno kontrolo njihovega delovanja s strani samih prebivalcev (in ne le državljanov); Balibar torej zahteva učinkovito »defetišizacijo« (2007: 133) oziroma »desakralizacijo« (ibid.: 137) tako vidnih oziroma fizičnih kot nevidnih oziroma simbolnih meja. Demokratizacija institucije meje za Balibarja pomeni »uporabljati jo v prid ljudi in jo podrediti njihovemu kolektivnemu nadzoru« (ibid.: 132), saj ni in nikoli ni bilo »naravnih meja«, tega velikega mita zunanje politike držav-nacij. Demokratizirati mejo tako pomeni »demokratizirati nekatera nedemokratična stanja same demokracije, ki so vselej med ljudstvom in njegovo teoretično suverenostjo« (ibid.: 133). To pomeni poenotiti človekove in državljanske pravice, saj moramo odgovornost in aktivistično delovanje – državljanstvo, vedno znova opredeljevati v dialektiki konfliktov in solidarnosti. Tako je bilo z antičnim in srednjeveškim *plebsom*, s tretjim stanom, z delavci in ženskami, s fizično in mentalno drugačnimi in tako je danes s tujci; natančneje s tistimi zelo posebnimi »tujci«, ki so sicer »od drugod«, vendar so tudi povsem »od tod«. To so moderni proletarci, priseljenci, migranti. Balibar takšno zahtevo

poimenuje tudi »kozmopolitizacija človekovih pravic« (ibid.: 137), kjer sta državljanstvo in družba medsebojno povezana v popolnoma novem kontekstu. Utemeljevanje ekskluzivne pravice do življenja na določenem teritoriju s številom generacij, ki je tu živela pred tem oziroma na načelu »prvotne naselitve« se zdi precej primitivna rešitev. Zato Balibar govori o »državljanstvu meja«. Državljanstvo bo postalo ali bolj demokratično, »socialno« kot pravi Balibar (ibid.), ali pa bo dolgoročno postalo nemogoče. Ali, kot zapiše: »Mogoče ni demokracije brez države, vendar je ne more biti tudi, če so ljudje samo emanacija države, kolektivno ime, ki ga država daje svojim subjektom« (ibid.). Tako moramo vprašanje ljudstva in državljanstva premišljevati glede na glavni problem meje, saj se tam jasno pokažejo politično-ekonomski cilji moči in simbolni cilji v kolektivnem imaginariju: razmerja moči in materialni interesi na eni in identitetne reprezentacije na drugi strani.

1.1.4. *Enaka svoboda* kot emancipacijski odgovor na »konceptualno napetost med človekom in državljanom«

Državljanstvo je torej po Balibarju treba razumeti kot »aktivno participacijo posameznikov v političnem življenju (od uveljavljanja splošne volilne pravice do kolektivnega urejanja sporov, da bi dosegli ali znova dosegli konsenz)« (ibid.: 71), ki ne more obstajati brez skupnosti, ki pa je ne sme družiti »državljanska religija«, to je patriotizem oziroma domoljubje (kar ni nič drugega kot prikriti nacionalizem, rasizem ali etnizem), temveč mora biti utemeljena na radikalni politiki enakosti, to je »propoziciji enake svobode« (francosko *égaliberté* od *égalité* + *liberté* oziroma angleško *equaliberty* od *equality* + *liberty*) (ibid.: 78).[22] »Taka propozicija se ne zadovolji s tem, da predpostavlja enotnost človeškega rodu in izvirno enako vrednost vseh posameznikov, ki ga sestavljajo, pač pa trdi, da je smoter politične institucije zagotavljati dejansko spoštovanje človekovih pravic, ki so njena imanentna norma. Tako utemeljitvene deklaracije, enako kakor ustavna besedila, ki iz tega izhajajo, pravzaprav izenačujejo pojme 'družba', 'ljudstvo' in 'nacija'. Vodijo k ideji, da je – vsaj potencialno – 'vsak človek državljan' (tam kjer je to zgodovinsko mogoče)« (ibid.).

[22] Termin vpeljuje Balibar že prej, cf. »Droits de l'homme et droits du citoyen«, *Les frontiers de la démocratie*, La Découverte, Pariz, 1992.

Kaj pa je – v času prevlade in, brez slabe vesti lahko rečemo, celo terorja koncepta človekovih pravic, ki ga najbolje ponazori paradoks sodobnih družb, ki so ekonomsko »odprte« za svet, vendar »zaprte« z gledišča socialnih pravic in organizacije državljanstva – pravo bistvo politike človekovih pravic? Resničen koncept človekovih pravic, poudarja Balibar (cf. 1994: 205–226), moramo spoznati za konfliktnega, saj se vedno sklicuje na postulate demokracije, obenem pa vedno problematizira njen obstoj. Koncept človekovih pravic se ne more vzpostaviti brez notranjega poenotenja konceptov pravic »človeka in državljana«, kar je »radikalni diskurzivni postopek, ki dekonstruira in rekonstruira politiko« (ibid.: 212). Začenja se tako, da pripelje demokracijo do njenih skrajnosti, kjer zapusti področje institucionalne politike (kar je prvotni pomen sklicevanja na »človeško naravo« ali »naravni zakon«), vendar le zato, da bi neposredno pokazal, da človekove pravice kot takšne niso realne in drugače kot politične neomejene pravice vseh ljudi do državljanstva nimajo vrednosti. Tukaj Balibar razčleni pojem enake svobode skozi tri poudarke. Prvič, enaka svoboda pomeni, da je politika zasnovana na spoštovanju dejstva, da ne svoboda ne enakost ne moreta obstajati druga brez druge, da ukinitev ali celo omejitev ene nujno vodi k ukinitvi ali omejitvi druge. Drugič, enaka svoboda nujno predpostavlja univerzalnost v smislu demokratične brezmejnosti, ki naznanja, da demokracija ni samo zakonito stanje, ki uresniči enakost, to je enake pravice, temveč je tudi zgodovinski proces razširitve pravic za vso človeštvo. In tretjič, enaka svoboda vsebuje univerzalno pravico vsakogar do politike, kar pomeni, da nikogar ne more osvoboditi ali emancipirati drugi, »od zgoraj«, četudi je lahko ta »od zgoraj« sama pravica v demokratični državi. Balibar enako svobodo pojmuje kot esencialno pravico vsakega posameznika, da postane »subjekt« ali zastopnik politike in da si pribori svoje enake pravice. Ko torej zatrdi, da mora iti resnični koncept človekovih pravic do skrajnih meja demokracije, pravi, da koncept človekovih pravic nikoli ne more biti preprost in enosmeren garant zagotavljanja pravne enakosti, to je civilnih in državljanskih pravic, ne glede na to, kako pomembno je to, temveč mora človekove pravice nujno razširjati, jih na novo izumljati kot pravice državljana, jih konceptualizirati, razglašati in izpostavljati; ta proces permanentne redefinicije koncepta človekovih pravic Balibar imenuje »izumljanje pravic« (ibid.), brez katerega je koncept politike človekovih pravic v veliki meri brez

pomena. To je brez dvoma tvegano delovanje, ki prinaša intelektualno, a tudi praktično, celo eksistenčno nevarnost. Vedno predpostavlja, pa če nam je všeč ali ne, akt kritičnega preizpraševanja obstoječega socialnega reda, tudi oziroma ravno takrat, ko je to demokratični in pravni red, ki zagotavlja svobodo in enakost. Ta akt je vedno uporniški, saj nasprotuje stabilnosti konstitucije, a jo obenem tudi ustanavlja. Kar je bistvo tega upora, nadzorovanega in nenasilnega, je nujnost tveganja ne le popularne suverenosti ampak predvsem popularne moči. Ravno to je aporija politike človekovih pravic: »tvegano iskanje ravnotežja moči, ki onemogoča in obenem ustvarja konstitucionalne ureditve skozi izumljanje novih pravic, to je razširjanje pravic, na mejah demokracije. To je tveganost, ki se pojavlja vedno, ko postane jasno, da enostavno sprejemanje pravic ni več možno. Ampak je to riziko brez katerega je vsaka pravica, celo pravica do obstoja, varnosti in napredka lahko nepovratno izgubljena« (ibid.: 225).

V tem smislu se Balibar zavzema za preobrat zgodovinskega in teoretskega odnosa med »človekom« in državljanom«, saj je problem v tem, da je človek narejen po meri državljanskih pravic in ne državljanske pravice po meri človeka; zato zahteva dejansko izenačenje generičnega humanizma in državljanstva, to je izenačenje pravic človeka s pravicami državljana. Da bi odgovoril na tipično vprašanje politične filozofije, to je, kaj je demokratična osnova pravic državljanov, Balibar v besedilu *Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible? New Reflections on Equaliberty* opozarja na zgodovinsko dvojnost pojmovanja demokratične konstitucije in političnega subjekta (cf. 2004a). Demokratična konstitucija se je skozi zgodovino pojmovala dvojno, in sicer kot fundamentalna pravica posameznika na eni in kot popularna suverenost ali zakonodaja določene »obče volje« na drugi strani. Balibar sooča dva zgodovinska pogleda – moralno, kantovsko perspektivo univerzalizacije individualnih zagarantiranih pravic in republikansko, rousseaujevsko perspektivo osnove popularne suverenosti ali avtonomnosti skupnosti. Zdi se, da ni primerne zakonske osnove, na kateri bi lahko ponudili nedvoumno osnovo za demokratični ustroj, to je enako svobodo, četudi je enaka svoboda nesporno pravni koncept, saj se vedno pojavlja neko »metafizično bistvo« – enaka svoboda ni nič drugega kot zahteva po popularni suverenosti in avtonomiji brez izjem, ki zahteva realizacijo v soglasju s pravili oziroma načeli univerzalne vzajemnosti. Enaka svoboda zahteva realizacijo

temeljnih posameznikovih pravic, vezanih na politično participacijo in soodločanje – konkretna manifestacija tega vključuje pravico do svobode vesti in izražanja – na pravne garancije, celo socialne pravice do izobraževanja in profesionalnega statusa. V tem smislu označuje pojem oboje, univerzalnost principov, postavljenih in deklariranih v imenu humanosti, in avtonomijo odločitev, ki so instituirane kot popularna suverenost. Vidimo, da je tudi koncept človeka kot političnega subjekta, na katerega se ultimativno nanaša univerzalna osnova koncepta človekovih pravic, dvoumen koncept, razdeljen na dva nasprotujoča si pomena. Človek kot subjekt ni isto kot človek kot posameznik, in četudi sta oba pojma generična, sovpadata s pojmom državljana in določata konstitucijo državljanskih pravic. Balibar vidi ravno v tej dvojni koncepciji človeka konflikt in razlog za nastanek težav pri institucionalni realizaciji enake svobode ali efektivne demokratizacije politike, saj gre za dva antropološko nasprotujoča si pogleda. Po eni strani gre za antropologijo subjekta, čigar horizont je konstitucija skupnosti kot »intersubjektivne« in katerega glavni problem, kot je to jasno pokazano v Rousseaujevem delu, je problem odnosa do zakona, odnosa med individualnim in kolektivnim, med posameznim in občim. Tu se pokaže, kako nemogoč je projekt integracije transcendence zakona z imanenco politike, to je postavitev subjekta na mesto absolutne in vzvišene avtoritete, ki je po sebi odvezana pokorščine in raje postane lastni zakonodajalec in ustvarjalec avtoritete. Rousseau je razrešil to dilemo v egalitarni, absolutno recipročni konstrukciji »obče volje« ali »skupnosti pravic«. Državljan tako ni, kot je bil v Aristotelovi *Politiki*, *izmenično* vladajoč in vladan, ampak vedno *sočasno* vlada in je vladan, gre za redukcijo vertikalnosti, ki prinaša demokratično koncepcijo zakona, ki umešča državljana v konstitutivno dvakratni odnos do samega sebe. Po drugi strani gre za antropologijo posameznika ali individualistično antropologijo delovanja. Osnova individualistične avtonomije zahteva simultano vzpostavljanje odgovornosti za določeno delovanje. Locke (še bolj kot Kant, kakor opozori Balibar) in vsa tradicija, ki mu je sledila, je to izročilo obujala skozi staro idejo »ohranitve« in »skrbi zase«, da bi ustvarila moderno idejo »lastnine v eni osebi«. Takšno pojmovanje ne ignorira kolektivno in skupnostno problematiko, ampak jo vidi kot sekundarno, predvsem pa podvrženo interesom in avtonomni volji

posameznikov. Lahko bi rekli, da gre za razliko med socialističnim in liberalnim razumevanjem političnega subjekta.

To »konceptualno napetost« med človekom in državljanom Balibar razreši (cf. 1991a), ko na vprašanje »Kdo pride po subjektu?« odgovori, da »po subjektu prihaja državljan« (ibid.: 38). »Državljan (definiran s svojimi pravicami in dolžnostmi) je 'nesubjekt', ki pride po subjektu in čigar konstitucija in prepoznavnost predstavlja konec podložnosti subjekta« (ibid.: 38–39). Torej je za Balibarja državljan instanca, ki je nad subjektom, najbolj moderna in najbolj razvita oblika subjekta, to je najbolj razvita oblika političnega sobivanja. Zato ni presenetljivo, da se Balibar tako zavzeto zavzema za razširitev in radikalno demokratizacijo državljanskih pravic, to je koncepta državljana, saj gre po njegovem mnenju za najpopolnejšo obliko političnega soobstoja. Državljan, dojet v balibarjevski maniri, je popoln subjekt, subjekt, ki se dviguje in osvobaja. Ni niti posameznik niti skupina, niti izključno javna niti zasebna pozicija. Je razumljen kot konstitutivni element države in njen revolucionar obenem. Še več, razumljen je kot permanentni revolucionar v imenu radikalne politike enakosti. Tako se porodi »Državljan Subjekt« (cf. ibid.: 54–55), lahko bi mu rekli tudi »Človek Državljan«. Tako Balibar človeka prek koncepta državljana ponovno vrne k Človeku oziroma naredi iz človeka – kot državljana – politični subjekt *par excellence*.

1.1.5. Emancipacija, transformacija, civilnost: boj za državljanstvo kot življenje emancipacijske politike

Razumevanje koncepta državljanstva kot dostopa do temeljne enakosti je za Balibarja ključno, saj artikulira odnos med individualnim in kolektivnim. Za označevanje boja za doseganje pravice vseh ljudi do državljanstva kot osnove za doseganje radikalne enakosti ponuja Balibar tri termine: »*emancipacijo* ali kolektivno pridobitev temeljnih individualnih pravic, družbeno *transformacijo* struktur gospostva in oblastnih razmerij in naposled *civilnost* ali produkcijo samih pogojev za možnost političnega delovanja ('prostora' in 'časa' za politično delovanje), in sicer z reduciranjem oblik skrajnega nasilja, ki onemogočajo priznavanje, komunikacijo in regulacijo konflikta med akterji« (2007: 139). Civilnost »zagotovo ni politika, ki odpravi sleherno nasilje: vendar odmakne

njegove skrajnosti, tako da *naredi prostor* (javni, zasebni) za politiko (emancipacijo, transformacijo) in omogoča historizacijo nasilja samega« (2004b: 43).

Ključna beseda je emancipacija: »pravice do enakosti in do svobode so seveda individualne pravice: zahtevajo in nosijo jih lahko namreč zgolj posamezniki. Odpravljanje prisile in diskriminacije (kar lahko imenujemo emancipacija) je vselej jasno kolektiven proces. Možen pa je le, če številni posamezniki (takorekoč vsi posamezniki) združijo moči zoper opresijo, zoper družbene hierarhije in neenakosti. Z drugimi besedami, enakosti in svobode nikoli ni mogoče podeliti, razdeliti med ljudi, možno ju je zgolj osvojiti« (ibid.: 477). Nemogoče je, ne da bi bilo to absurdno, do konca podpirati idejo popolne državljanske svobode, ki se opira na diskriminacijo, privilegije in neenakost razmer, kakor je nemogoče misliti in uvesti enakost med ljudmi, ki bi se opirala na despotizem, na monopol oblasti. Enaka svoboda je potemtakem brezpogojna. Je del procesa samoodločanja ljudstva, kolektivnega osvajanja pravic, to je avtonomije politike oziroma emancipacije. Povedano z Balibarjem: »Avtonomije politike (kolikor ta predstavlja proces, ki ima začetek in konec zgolj v sebi samem, ali to, čemur bomo rekli državljanstvo) si ne moremo predstavljati brez avtonomije njenega subjekta, ta pa prav tako ni nič drugega kakor dejstvo, da se ljudstvo 'naredi' samo, istočasno kakor si posamezniki, ki ga sestavljajo, med seboj podelijo temeljne pravice. Avtonomija politike obstaja zgolj toliko, kolikor so subjekti drug za drugega zadnji vir in referenca za emancipacijo« (ibid.: 15). Tako je koncept emancipacije, ki je kot »pravica do upora« vpisan v juridična pravila določene skupnosti (države) in tako obenem tudi moment njene razveljavitve, dojet kot uresničitev dejanske demokracije, to je resničnega statusa državljanstva. Emancipacijska težnja, ki se, kot poudari Balibar, ne zgodi sama od sebe, temveč jo morajo vselej z bojem doseči različne kategorije ljudi, poraja specifičen univerzalizem: če so ljudje svobodni (in kot take jih politična institucija mora obravnavati) je tako zato, ker so enaki, in če so enaki (in kot take jih je treba priznati) je tako zato, ker so svobodni. Kadar je taka maksima vpisana v politično in socialno realnost, je njena neposredna posledica takšna, da izključevanja iz državljanstva (in to najprej iz »aktivnega« državljanstva, za katerega je značilno polno uveljavljanje političnih pravic) ni več mogoče interpretirati in upravičevati

drugače kot da gre za izključevanje iz človeštva ali iz človeške norme – ne glede na to, ali se to dogaja v na videz neškodljivi (tako je na primer z »mladoletnimi« otroki) ali pa v očitno morilski obliki (tako je z »inferiornimi« rasami). »Natančneje, ljudi zaradi potencialne identitete 'ljudi' in 'državljanov', zaradi možnosti, da jih priznajo kot ljudi, in zaradi možnosti za državljansko participacijo, dobijo univerzalno pravico do politike, ki pa pomeni tudi, da tujcev zunaj '*cité*' ne varujejo *kot ljudi, razen* če jih zastopa enako močna suverena država, in da 'državljani po rojstvu', ki 'niso sposobni' aktivnega državljanstva (različni posamezniki v različnih obdobjih: ženske, mladoletni otroki, bolniki ali 'nenormalni', kriminalci…), ponavadi veljajo za 'pomanjkljive' ali 'manjvredne' ljudi. To lahko bolj teoretsko reformuliramo in rečemo, da temeljne *antropološke razlike* – razlike v spolu (in seksualnosti), razlike med normalnim in patološkim (in razlike med patološkim in asocialnim), kulturne razlike (in razlike v kulturi) itn. – sistematično interpretiramo kot neenakosti in da so zato del konstrukcije državljanstva. To so razlogi, zaradi katerih je moderno državljanstvo – prek institucij, značilnih za nacionalno suverenost in katerih naloga je, na neki način, da upravljajo z univerzalnim, tako da mu podrejajo posameznike (denimo Šola, Sodstvo, Javno zdravstvo itn.) – vso njegovo zgodovino spremljal obsežen sistem družbenega izključevanja, ki je videti kakor druga plat normalizacije in socializacije antropoloških oblik« (2007: 79–80).

Da bi bil nekdo državljan (subjekt politike), je dovolj, da je človek (brez lastnosti), vztraja Balibar. Tako je boj proti odrekanju državljanstva življenje emancipacijske politike (cf. 2004b: 15–17). Koncepcija državljanstva za Balibarja vselej temelji na vstajah, ki vzpostavljajo »pravico do pravic« in politike civilnosti. Saj je državljanstvo lahko dojeto le kot aktivnost državljana, bolj kot stabilna forma je praksa in proces. Je vselej v nastajanju (cf. 2007: 159). Državljanstvo torej ni le status, temveč je praksa ali še bolje skupek praks, ki povezuje oba pola, odnos do sebe in odnos do drugih (sodelovanje, priznavanje, solidarnost). Tako je dostop do državljanstva povezan z dostopom do pravic in s tem do dostojanstva, odrekanje državljanstva pa je odrekanje dostojanstva; zato je Balibarjev boj za dostop vseh ljudi do državljanstva globoko etičen boj, ki ga ne moremo premišljevati brez nenehnega akcijskega udejanjanja. Ponuja nam koncept radikalne demokracije, »ki daleč presega preprosto tematiko 'sprejemanja

Tujega' (če sploh ne omenjamo stopenj, ki se začnejo z vključevanjem in integracijo, končajo pa z asimilacijo). Ker morajo *vsi*, tudi 'avtohtoni', vsaj simbolično zastaviti svojo pridobljeno, od preteklosti podedovano državljansko identiteto in jo *rekonstruirati v sedanjosti* z vsemi drugimi: s tistimi – ne glede na to, od kod so, kako dolgo so kje in ne glede na 'legitimnost' – ki danes z njimi delijo isto 'usodo' na koščku Zemlje. To ne pomeni, da preteklost ne obstaja več ali da ni več uporabna, pač pa pomeni, da preteklost ni dediščina, da ne prinaša pravice prvorojenega. Da ni 'prvih prebivalcev' državljanskega ozemlja« (ibid.: 161). To je temeljni zastavek enakosti, in sicer ne kot formalnega načela, povezanega z zakonskimi pravicami in dolžnostmi, ampak kot »*recipročnosti* 'oblastnih razmerij'. […] S tega stališča konstruiranje državljanstva pomeni konstruiranje pripravljenosti posameznikov, da ukazujejo (ali izvajajo oblast ali dosežejo prevlado nekega stališča) in ubogajo, tako da *izmenično prehajajo* z enega položaja na drugega. Z drugimi besedami, gre za sistematičen boj zoper uniformne in uniformatorske večinske 'hegemonije'« (ibid.: 161–162). Zato je emancipacijski boj za Balibarja nujno boj tistih, ki se jim odreka državljanstvo. Jasno je, da cilj »politik obvladovanja priseljevanja« oziroma »upravljanja migracij« ni končanje tako imenovanega ilegalnega zaposlovanja in priseljevanja, pa tudi ne ilegalne trgovine z delovno silo, ki to zaposlovanje oskrbuje, prav tako ne ilegalnih razmer, ki zaradi tega nastajajo. Prav nasprotno, prej gre za reproduciranje ilegalizma, ki posredno upravičuje nujnost represivnih ukrepov. Gre za to, da se ilegalizem najprej proizvede, da bi potem postal razlog za obstoj varnostnega aparata, ki povzroča »sindrom nevarnosti«, ki prizadene vso državo. To je eno izmed institucionalnih gonil sedanje produkcije rasizma, apartheida in vzdrževanja stanja, v katerem priseljenec vedno ostane priseljenec. Zato so upori in boji ter zahteve po aktivni politični participaciji, ki jih izvajajo ravno nedržavljani sami, za Balibarja paradigma življenja emancipacijske politike. To potrjujejo tudi različna gibanja,[23] ki skozi boj za dostop do državljanstva za vse zahtevajo univerzalnost življenja in bivanja ter tako prispevajo k razvoju koncepta

[23] Gibanja so se tej temi začela bolj posvečati in se še bolj povezovati ob globalnih demonstracijah proti vladavini kapitalističnih elit in utrdbam finančnega kapitala (Mednarodnemu denarnemu skladu, Svetovni banki, Svetovni trgovinski organizaciji) v Seattlu leta 1999. To so predvsem gibanja *Global project* in *Ya basta!* v Italiji, *No one is illegal* v različnih državah, *Sans-papier* v Franciji, Dostje! in kasneje Nevidni delavci sveta (*Invisible Workers of the World* – IWW) v Sloveniji.

aktivnega državljanstva in tudi aktivistične solidarnosti, ki kljub razumljivim nihanjem od mobilizacije do brezupa dolgoročno kaže presenetljivo kontinuiteto. Tako je Balibarjev prispevek dragocen tudi z vidika spodbujanja državljanske nepokorščine, ki je »z vsemi tveganji vred, ključna sestavina državljanstva in ga je v kriznih trenutkih ali kadar so njegova načela postavljena pod vprašaj, pomaga ponovno utemeljiti« (ibid.: 68). Obenem pa odpira pragmatično dilemo. Tujci, priseljenci, azilanti in ostali, ki so politično najranljivejši del vsake družbe, se najpogosteje trudijo ravno za to, da bi se čimprej vključili v obstoječo, liberalno, »demokratično« družbo (državo), ki je na prvi pogled »razvitejša« in politično »bolj urejena« kot družba (država) iz katere prihajajo. V takšni družbi ljudje najpogosteje vidijo priložnost za napredovanje v svojem »političnem razvoju«, in sicer ravno tako, da postanejo njen polnopravni in nekonfliktni del. Zato je misel na upor pogosto tuja. A to še ni razlog za pesimizem – odgovornost »polnopravnih« državljanov pri spodbujanju aktivnega upora, ki človekove pravice za vse hkrati problematizira in na novo vzpostavlja, je zato toliko večja.

Živimo v času vsesplošnega utilitarističnega antipolitičnega izkoriščanja (tako ljudi kot narave in vseh resursov), v katerem sta solidarnost in sožitje le prazni floskuli, ki nam jih v želji po še več moči ponujajo nemisleči profesionalni retoriki, tako iz vrst institucionalne politike kot tudi civilne družbe (v tem sta si ta zgodovinsko »nasprotna« pola družbe dejansko zelo podobna). Balibar na splošno opozori tudi na »intelektualni konformizem, ki velikokrat precej slabo prikriva svojo skrito usklajenost z družbenim konformizmom« (ibid.: 105), ki kaže na intelektualno krizo, v kateri smo se znašli in ki se manifestira predvsem v zelo nizki gostoti kroženja idej, predlogov in razprav med ljudmi, ki so omejene na strokovne kroge in nekaj srečanj; govorimo lahko torej o pomanjkanju sfere kritičnega javnega mnenja, ki je nujna za obstoj demokracije. Živimo v času, ko je politika polna birokratizma in formalnega demokratizma, povsod se soočamo s političnim primitivizmom in vulgarnostjo, le malo pa je političnih institucij v pravem pomenu te besede. Vse to je posledica istega, in sicer globokega nezaupanja do ljudske participacije in intervencij, kar je Balibar drugje (cf. 2004b) že poimenoval »strah pred množicami«; ta se upravičuje s sklicevanjem na človeško nevednost, nagnjenost k nasilju in nesposobnost vladanja samemu sebi – kakor da prikrito ali pobesnelo nasilje političnih posledic izključevanja in

odpravljanja javnih služb in socialnih pravic, nacionalizma, rasizma in etničnega čiščenja ter permanentne vojne ne bi ves čas že obstajalo! »Če pa bi sprejeli ti dve očitni stvari: da kolektivna politična praksa ne more obstajati brez javnih struktur, da javne strukture oziroma država v Evropi ne morejo obstajati, ne da bi se politika množic razvila v vseh oblikah od najbolj vidnih in organiziranih do najbolj kapilarnih in spontanih (skratka, da ni 'politike brez politike', teh sanj vseh birokratov, ki bi politiko radi nadomestili s fabriciranjem 'konsenzov' in upravljanjem 'socialnih problemov'), bi se lahko znova lotili vseh vprašanj, ki jih po tradiciji povezujemo z idejami skupnosti in suverenosti (pa tudi teh idej samih)« (2007: 5). Največ energije moramo po Balibarjevem mnenju usmeriti ravno v razbijanje iluzije o nacionalni državi kot končni in zaključeni obliki političnega združevanja in nacionalni identiteti, ki je eden najškodljivejših konstruktov sodobne družbe, ki poraja patriotizem oziroma domoljubje kot prikrito obliko nacionalizma, rasizma, etnicizma in ostalih raznolikih oblik izključevanja. V trenutni situaciji vladata nesposobnost in nepripravljenost, da bi transnacionalno konstrukcijo usmerili k napredovanju državljanstva. Soočamo se tudi z zelo konkretnimi problemi, na primer z oviranjem socialnega državljanstva, delitvijo celine na območja z neenakim dostopom do samoodločanja ljudstev, nastankom evropskega apartheida, povezanega z načinom obravnave vprašanj priseljevanja in pravice do azila. Vendar Balibar vseeno ni pesimist – poslužuje se Gramscijevega življenjskega vodila »pesimizem inteligence, optimizem volje« (ibid.: 6). Demokratičnega procesa ne morejo znova zagnati pobožne besede o »državljanski zavesti«, »postnacionalnosti« ali »evropskem projektu«, temveč le avtonomne pobude v mišljenju in dejanjih. Evrope ni mogoče ustvariti »od zgoraj«, vendar pa pobud za gibanja in govorov »od spodaj« ne smemo prepustiti populizmom, ki iščejo srednjo pot. Balibar predlaga odpiranje več vrst »delovišč državljanstva« (ibid.: 218–245) na področjih refleksije, invencije in boja, ki bi jih tako razjasnili in intenzivirali, da bi se odprle možnosti za zgodovino in politiko. »Na podlagi obstoječih sil in tradicij različnih evropskih držav si bomo pač morali izmisliti nov model, s katerim se bomo lahko soočili tudi s problemi, ki povzročajo sedanjo krizo. Tak model bo lahko nastal le, če bo – po mnenju 'ustav' nacionalnih držav – ustrezal zgodovinskemu napredovanju demokratičnega državljanstva in ne bo pomenil odmika od teme in odvračanja pozornosti. Zato si

evropske politične konstrukcije ni realno predstavljati po 'vertikalni' shemi, ki sedaj prevladuje, tudi če jo dopolnimo in legitimiramo z razširjenimi posvetovalnimi postopki. Konstrukcija je možna zgolj s postopnim nastankom *demosa*, ki se z lastnimi sredstvi izraža na ravni celine, po potrebi pa svoje izraze uveljavlja s silo. Na revolucijo ali demokratično reformo v Evropi še čakamo« (ibid.: 5). Čeprav se Balibar osredotoča na evropski politični prostor in »evropsko ljudstvo«, so postulati njegovega razmišljanja dragoceni za premišljevanje temeljev in možnosti obstoja politične skupnosti kot takšne. S tem nam daje odličen zgled za to, da ni dovolj interpretacija sveta, temveč je potrebna njegova sprememba.

1.2. Politika emancipacije: pojmovanje politične enakosti pri Jacquesu Rancièru

Jacques Rancière je radikalni mislec možnosti politične enakosti, njegova filozofija temelji na aksiomu enakosti kogar koli s komer koli in zahtevi, da vso politično problematiko mislimo v luči razmerja enakost-neenakost. Gre mu torej za filozofsko sprejetje politike emancipacije, ki mora potekati pod imenom radikalne politike enakosti. Enakost je za Rancièra temeljno izhodišče vsakega političnega delovanja, zato bi morali vedno izhajati iz pozicije enakosti kogar koli s komer koli, kar utemeljuje s tezo o enakosti inteligenc vseh govorečih (in s tem tudi mislečih) bitij. Tako je tudi vsakršna neenakost za Rancièra mogoča le in ravno na podlagi predhodne enakosti, je torej potrditev potencialne enakosti. Enakost je predpostavka in ne cilj politike, zato ostro nasprotuje vsakršni zastopniški, parlamentarni, posredni politiki, ki bi bila razumljena zgolj kot sredstvo za doseganje pragmatičnih ciljev in bi se vzdrževala ravno z ustvarjanjem in reproduciranjem neenakosti. Kritičen je tako do sodobne sociologije, ki resnično politiko dokončno pokoplje kot nepotrebno, kot tudi do politične filozofije, ki resnično politiko večno obuja – obe pa jo v resnici zanemarjata in razumeta le instrumentalno.

Nasprotno politika za njega ni niti preteklost niti utelešenje ideoloških aparatov države ali določena tehnologija vladanja, ki bi bila v formi demokracije, pravne

države ali človekovih pravic znanstvena nujnost. Resnična politika, in Rancière točno v tem vidi njeno škandaloznost, je ravno odsotnost vsake vladavine, je ustvarjanje situacije *an arche* – Rancièrovo razumevanje politike je resnično anarhično v najboljšem pomenu izraza. Resnična politika, razumljena kot nenehna verifikacija aksioma enakosti, se vedno upira nepravičnemu, kot bi rekel Rancière, policijskemu štetju delov celote, ustvarjajo pa jo ravno tisti nevšteti, »delež brez deleža«, ki razglašajo da so enaki vsem ostalim delom celote skupnosti. Tako nobena identiteta ni pomembnejša od katere koli druge identitete in zato je edini mogoč način politične subjektivacije proces dezidentifikacije in deklasifikacije. Resnično emancipatorno delovanje za Rancièra zato ni ustvarjanje posebnih programov in strategij za ogrožene, obubožane in diskriminirane, temveč ustvarjanje odprtega prostora za vse oziroma za kogar koli. Ta »kdor koli« je Rancièrov ultimativni politični subjekt, ki vznikne pod različnimi imeni vedno, ko mu je bila storjena krivica v polju enakosti.

1.2.1. Enakost inteligenc

V svojih zelo zgodnjih delih se je Rancière ukvarjal z vprašanjem odnosa filozofije do revežev. Še posebej ga je zanimalo, kako to, da ima filozofija kljub temu, da – kot so poudarjali številni filozofi – reveži »nimajo časa« zanjo, vedno čas za reveže? Oziroma zakaj je zgodovina filozofije od Platona in Marxa pa do Sartra in Bourdieuja zgodovina toliko različnih podob revežev: *plebsa*, obdelovalcev železa, *demosa*, obrtnikov, navadnih ljudi, proletarcev, lumpenproletarcev, mas in tako naprej. Ali se filozofija v resnici vzpostavlja ravno skozi razmislek o revežih? In če je to res, ali se lahko vedno vzdrži tega, da misli *namesto njih*? V knjigi *The Philosopher and His Poor* (cf. 2003) Rancière razmišlja o teh vprašanjih skozi branje poglavitnih tekstov zahodne filozofske misli, v kateri so reveži odigrali glavno vlogo, včasih kot objekt filozofske analize, včasih pa kot ilustracija filozofskih argumentov. Predvsem pa kritično polemizira s Platonovo trditvijo, da delavci ne smejo delati ničesar drugega kot »svoje lastno delo«, tisto, ki jim je dodeljeno. Iz tega razvije glavni argument *Nerazumevanja* (cf. 2005a), dela, v katerem zatrdi, da se emancipiramo ravno

takrat, ko *ne delamo* tisto, »kar bi morali«.[24] To je tudi osrednje spoznanje knjige *The Nights of Labour: The Workers' Dream in Nineteenth-Century France* (cf. 1989). Rancière je poudarjal, da ni treba v naslovu iskati nobene metafore, saj knjiga prinaša dobesedno tisto, kar je okupiralo večere in noči velike večine delavcev v sredini 19. stoletja v Franciji: pisanje, pogovarjanje, ustvarjanje. V iskanju dokazov o enakosti inteligenc je Rancière v knjigo prenesel razmišljanja stotine delavcev-intelektualcev, ki so bili kot govorna in misleča bitja izključeni iz reda enakosti, a so se, kljub obsojenosti na »svoje« delo, emancipirali, in sicer tako, da so si vzeli čas, ki ga naj ne bi imeli, in se lotili dela, ki naj ne bi bilo njihovo: pisali so poezijo, debatirali o krščanskem socializmu, ustanovili in izdajali časopis *L'Atelier*, angažirali so se za dialog s saint-simonovci in fourieristi. Tisti, ki so opravljali manualno delo, so suvereno soočali mnenja s tistimi, ki so imeli privilegij mišljenja. Ključni Rancièrov poudarek, s katerim je implicitno obračunal tudi z marksističnim razumevanjem delavskega razreda (sicer dominantnim v politični teoriji), je, da znanje »delavskega razreda« ni bilo rojeno iz neposrednega razmisleka o ekonomski strukturi kulturnega vzorca,

[24] Da bi prišel do tega zaključka, je Rancière desetletje svojega življenja proučeval zanemarjene arhive ustvarjalnosti delavskega razreda v Franciji 19. stoletja. Prizadeval si je »razumeti kakšna je bila tradicija delavskega razreda in preučiti, kako ga je marksizem interpretiral in ga izkrivljal. Mnogo let nisem imel več zanimanja za filozofijo. Še več, obrnil sem se od vsega kar bi se lahko imenovalo politična teorija, in sem bral nič drugega kot arhivske materiale. Želel sem razumeti in poudariti obstoj specifičnega diskurza delavskega razreda« (»Democracy Means Equality: Jacques Rancière Interviewed by Passages«, v Radical Philosophy, March-April/82, Radical Philosophy Ltd., London, 1997: 29). Predpostavka, da delavski razred vendarle *ima sebi lasten glas*, glas, ki vzpostavlja avtentično ekspresijo v »domačih« oblikah obrtniškega socializma, je Rancièra pripravila do objave več člankov na to temo in tudi do objave zbornika besedil delavcev 19. stoletja, ki ga je souredil (cf. *La Parole ouvriere*, Union Générale d'Editions, Paris, 1976). Rancière je prav tako odkril, da je »delavski razred bil bolj mobilen, manj vezan za svoja orodja in manj potopljen v lastno bedo in pijančevanja, kot ga predstavljajo nekatere tradicije«, skratka, da je to razred, ki nima nekega posebnega skupnega imenovalca, ki ni »sam na sebi« takšen ali drugačen (cf. »Good Times or Pleasure at the Barricades«, v *Voices of the People: The Social Lift of »La Sociale« at the End of the Second Empire*, Routledge, London, 1988: 51). Naprej, Rancière odkriva, da je vrednota »ponosa pri delu« daleč od univerzalne norme delavskega razreda. Nasprotno, delavci so bili zelo domišljavi pri iskanju načinov pobega od monotonije svojega dela, najbolj militantni pa so bili obrtniki (na primer čevljarji), tisti, katerih delo je omogočalo zamišljanje, da delajo nekaj drugega kot je bilo tisto, kar so, domnevno, morali delati. Tako so delavci ne le izumljali kreativne načine za lajšanje trdega dela, ampak tudi, v zavidljivem številu, iskali priložnosti, da bi se preizkusili v posnemanju diskurzov, žanrov in okusov buržoazije in tako v javnem in poljavnem prostoru iskali in odpirali prostor med razredi. S kršenjem specifičnih pravil »spodobnosti«, ki bi naj veljala za določen razred, z izražanjem glasu, ki naj ne bi bil njihov, s posnemanjem gest, za katere naj ne bi imeli časa, so delavci izražali bogat politični potencial, ki ga marksistični teoretiki in zgodovinarji v svojem običajnem dojemanju delavskega razreda nikoli niso opazili.

temveč skozi performative, pogovore in konfrontacije z očitno buržoaznim »drugim«, ki je proizvajal samozavestne trditve o proletariatu, ljudstvu, *plebsu*.[25]
V še enem zgodnjem, »arheološkem delu« (Šumič-Riha, 2005a: 177), poda Rancière (cf. 2005b) nekatera temeljna izhodišča, pojme in koncepte, ki jih bo pozneje razvijal v premišljevanju možnosti radikalne politike enakosti. Rancière emancipacijo na tej stopnji definira kot zmožnost inteligence, kot »znano in vzdrževano razliko med dvema odnosoma, dejanjem inteligence, ki je poslušna le sama sebi, medtem, ko je volja poslušna drugi volji« (ibid.: 26). Izhajajoč iz aksioma, da imajo vsi ljudje »enako inteligenco« (ibid.: 30), zatrdi, da »ni dveh vrst duha. Je neenakost v *manifestacijah* inteligence, glede na večjo ali manjšo energijo, ki jo volja prenaša inteligenci, da bi ta odkrivala in kombinirala nove odnose, ni pa hierarhije *intelektualne sposobnosti*« (ibid.: 37). Koncept enakosti vpelje kot nujen predpogoj za obstoj, saj inteligence ni brez enakosti; enakost in inteligenca sta tako kot um in volja pravzaprav sinonimna izraza in »prav zaradi te sinonimnosti, ki utemeljuje intelektualno sposobnost vsakega človeka, je tudi možna družba na splošno« (ibid.: 71). Tako tudi nasprotje enakosti, to je neenakost, nima in ne more izhajati iz drugega kot iz enakosti – neenakost je zamisljiva in mogoča le na osnovi prvobitne enakosti inteligenc, saj neenakost ne more misliti same sebe. »Strast po neenakosti je vrtoglavica pred enakostjo, lenoba vpričo neskončnega dela, kakršnega terja strah pred tem, kar je umno bitje dolžno samemu sebi. Lažje se je *primerjati*, družbeno menjavo utemeljiti kot tisto menjavanje slave in prezira, v katerem vsak prejme nekaj nadrejenosti v zameno za podrejenost, ki jo prizna. Tako se enakost umnih bitij preveša v družbeno neenakost« (ibid.: 76).

Za Rancièra ni torej ne zloveščega božanstva, ne usodne mase, ne radikalnega zla. Je samo tista strast ali fikcija neenakosti, ki razvija svoje posledice. Enakosti tako

[25] Tako so delavci ustvarjali resnično motnjo v sistemu, ki je za »necivilizirane« razrede predvideval točno določeno mesto. Kot je pokazal Rancière, tukaj ne gre za necivilizirano kulturo, temveč za neciviliziran *odnos* s kulturo. Delavec, ki se ni nikoli naučil pisati, a je kljub temu poskušal ustvarjati verze, da bi ustrezal okusu svojega časa, je bil za prevladujočo ideologijo morda nevarnejši kot delavec, ki je prepeval revolucionarne pesmi. Morda so bili pravi »nevarni razredi« ravno tisti posamezniki in skupine, ki so pogumno hodili po mejah med razredi in razvijali lastne zmožnosti, ki so bile sicer neuporabne za razvoj njihovih materialnih življenj, a so pripomogle k temu, da so zasovražili ravno te materialne pogoje (cf. »Good Times or Pleasure at the Barricades«, v *Voices of the People: The Social Lift of »La Sociale« at the End of the Second Empire*, Routledge, London, 1988: 50).

ne more uresničiti nihče drug kot ljudje sami. Enakost za Rancièra obstaja le med ljudmi, torej med individuumi, ki drug drugega razumejo samo kot umna bitja. »Po drugi strani pa je državljan, prebivalec politične fikcije, človek, ki je strmoglavil v deželo neenakosti« (ibid.: 84). Torej družbeni red, ki zavrača metodo intelektualne emancipacije in vztraja pri svojih določilih in zakonih, ki jih je treba slepo spoštovati in o njih ne dvomiti, ne more zagotoviti dejanske enakosti, saj ne pristane na to, da je vsaki prebivalec neke države najprej človek in šele nato državljan. Družbeni red je potemtakem radikalno nasprotje vsakršne emancipacije, to je enakosti. Zabloda je, da lahko svobodo in enakopravnost ljudstva zagotavljajo državni zakoni in ustave. Resnične emancipacije oziroma »univerzalnega poučevanja« ni mogoče institucionalizirati, poudarja Rancière. Prav tako nas resnične emancipacije ne more naučiti kdor koli, emancipacije ne moremo zahtevati, saj se je ne daje; emancipacijo si vzamemo, jo izvršujemo in preverjamo. Je vedno živ proces, odvisen od emancipiranosti ljudi in ne družbe, saj so ljudje realni, družba pa je fikcija.[26] Le tisti, ki »zapusti kolesje družbenega mehanizma, ima možnost, da sproži kroženje električne energije emancipacije« (ibid.: 98). Zato so emancipacija »enaki ljudje v neenaki družbi«, ne pa – kar imamo danes – »neenaki ljudje v enaki družbi« (ibid.: 117).

1.2.2. Politika, nemožno srečanje

V enem poznejših, temeljnih del (cf. Rancière: 2005a), ki je del projekta, ki ga je Rancière poimenoval »estetika politike« (Šumič-Riha, 2005a: 179), se rodi redefinicija politike kot perspektive delitve čutnega, kar »omogoči videti na podlagi funkcije, ki jo kdo opravlja, mesta, ki ga zaseda v dani distribuciji vlog, ali ima lahko delež pri skupnem. […] Delitev čutnega je torej režim, ki definira, kdo je viden ali neviden v skupnem prostoru, odloča o tem, ali je treba zvok, ki prihaja iz ust sogovornika, dojeti kot smiselni govor ali kot hrup« (ibid.: 180).[27]

---

[26] Zanimivo bi bilo primerjati (kar pa presega okvire te doktorske disertacije) Rancièrov koncept enakih inteligenc in metod poučevanja po načelu nevednega učitelja z Badioujevo idejo »vzgoje z resnicami«, ki jo predstavi v *Malem priročniku o inestetiki*, kjer izpostavi, da je poglavitno poslanstvo filozofije v specifični vzgoji, »vzgoji z resnicami« (cf. Alain Badiou, *Mali priročnik o inestetiki*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana, 2004: 27), kar je v Badioujevi koncepciji resnice večno in »za vse« (cf. Šumič-Riha, 2010).

[27] To, da postane človek politična žival v razlikovanju med golim in javnim življenjem, med *phone* in *logos*, Rancière prevzame iz Aristotelove *Politike*: »Izmed živih bitij pa ima govorico zgolj človek, medtem, ko je glas znamenje bolečine in ugodja, zato pripada tudi drugim živalim (njihova

Politika, kot jo tukaj razume Rancière »je radikalna prekinitev, ki jo povzroči neki, strogo vzeto, nemožni dogodek, ko se besede nelegitimno polastijo tisti, ki naj ne bi govorili« (ibid.). Začetek politike je tako nujno zaznamovan z nekim govornim dejanjem. Že v *Nevednem učitelju* je kot nujen predpogoj enakosti oziroma emancipacije predpostavljen človeški govor, to je razumevanje: »Vedno gre (v človeških družbah) zgolj za razumevanje in govorjenje nekega jezika. Materialna idealnost jezika spodbuja vsakršno nasprotje med zlatim in železnim rodom, vsakršno hierarhijo – četudi bi bila obrnjena – med ljudmi, ki so zapisani ročnemu delu, in ljudmi, ki jim je namenjeno uporabljati misli« (2005b: 45). Rancière torej izpostavlja paradoksno strukturo govorne situacije, v kateri se sogovornika hkrati razumeta in ne razumeta oziroma se razumeta natanko toliko, kolikor se ne razumeta.[28] Za to situacijo je konstitutivna neka temeljna krivica, ki je v resnici nek odnos med tistimi, ki »govorijo« in tistimi, ki »ne govorijo«. Od tu izhaja, da se enakost, kot jo razume Rancière, pojavlja zgolj v podobi krivice – »da politika v rancièrovski koncepciji živi prek krivice in zanjo: edino tako, da dela krivico policijskemu redu, njegovi razdelitvi na vidno in nevidno, na umno in brezumno itn., lahko politika omogoči, da se prikaže krivica, storjena enakosti« (Šumič-Riha, 2005a: 183).[29]

---

narava je namreč prispela do tod, da imajo občutek bolečine in ugodja ter da to naznanjajo druge drugim), medtem ko je beseda zato tu, da osvetljuje koristno in škodljivo, s tem pa tudi pravično in krivično: nasproti drugim živim bitjem je namreč ljudem lastno, da imajo zgolj oni zaznavo dobrega in zlega ter pravičnega in nepravičnega ter drugih takih stvari – a udeležba pri teh stvareh ustvarja družino in državo« (Aristotel, *Politika*, GV založba, Ljubljana, 2010: 1253a). Ta ločnica med *phone* in *logos* pa je hkrati povezana z drugo ločnico, ki preči samo življenje, ločnico med dvema pojmoma življenja, *zoe* in *bios*. *Zoe* je golo življenje, zreducirano na animalnost, *bios* pa življenje v skupnosti, v polisu, torej življenje v območju političnega oziroma, kot pojasni Agamben: »Vez med golim življenjem in politiko je ista kot ona, za katero si prizadeva metafizična definicija človeka kot 'živali, obdarjene z govorom', z artikulacijo *med phone* in *logos*. [...] Vprašanje 'Kako pripada živemu bitju govor?' natanko ustreza vprašanju 'Kako golo življenje prebiva v polisu?' Živo bitje poseduje logos, tako da v njem zatre in ohrani svoj lastni glas, na enak način kot prebiva v polisu, tako da je v njem njegovo golo življenje iz-jema [hkrati vključeno in izključeno]« (Agamben, 2004: 15–16).

[28] Kot izpostavi Rancière, nerazumevanje ni nepoznavanje, saj »pojem nepoznavanja izhaja iz predpostavke, da eden ali drugi od sogovornikov ali kar oba – bodisi zaradi gole nevednosti, na tihem dogovorjenega pretvarjanja ali konstitutivne iluzije – ne ve, kaj pravi sam ali kaj pravi drugi« (2005a: 10). Obenem nerazumevanje ni nesporazum, »ki izvira iz nenatančnosti besed« (ibid.). Nerazumevanje je temeljni spor glede tega, kaj sploh pomeni govoriti, in konstituira samo racionalnost govorne situacije.

[29] Sprego krivice in politike, kot jo postulira Rancière, kritično analizira Jelica Šumič-Riha, ki v krivici, konstitutivni za samo politiko, vidi dve vrsti krivice. Neodpravljiva krivica (cf. Šumič-Riha, 2005a: 184) je sama politika »kot neodpravljiva prezenca nekega dela skupnosti, ki nima nobene 'kvalifikacije', ne prispeva ničesar skupnosti, a si vseeno lasti pravico do deleža skupnosti« (ibid.: 185), kar pomeni, da si ljudstvo prilasti svobodo, ki je sicer skupna kvaliteta. Takšna krivica, ki razkrije, da je politika le srečanje dveh nesoizmerljivih redov, »ostaja in tudi mora ostati

Tako se politika vzpostavi z nekim »protokolom o nerazumevanju« oziroma »filozofija postane 'politična' kadar sprejme aporijo ali zadrego, ki je lastna politiki« (Rancière, 2005a: 9) in ki izhaja iz osnovnega načela politike, to je načela enakosti, ki se izvaja kot porazdelitev deležev skupnosti – takšna enakost je hkrati enakost in neenakost. »Kako je lahko enakost hkrati enakost *in* neenakost? To je zadrega, lastna politiki, zaradi katere postane politika zadrega za filozofijo, predmet filozofije« (ibid.). Tovrstna zadrega, kot navaja Rancière, se prvič nazorno pojavi že v Platonovi *Državi*: glede argumenta, da je »pravično vsakomur dati tisto, kar mu gre«, se vsi strinjajo, problem nastane pri vprašanju, kako kdo razume pravičnost.[30] In ravno to je zadrega oziroma nerazumevanje kot ga definira Rancière, ki je lastno oziroma inherentno politiki. Tako politika postane zadrega za filozofijo oziroma postane ta zadrega politike zadrega politične filozofije. Pravičnost kot načelo skupnosti se torej začenja uveljavljati šele takrat, ko pride do vprašanja, kaj imajo državljani skupnega, takrat, ko se začnejo spraševati o načinih porazdeljevanja oblik izvajanja in nadzora nad izvajanjem te skupne zmožnosti. Jasno je, da pravičnost kot krepost ne more biti preprosto uravnoteženje interesov koristnosti med posamezniki oziroma poprava krivic, ki jih prizadevajo drug drugemu, kar je načelo, po katerem deluje moderna »pravno-demokratična« država. Politična pravičnost ni zgolj red, ki drži skupaj sorazmerna razmerja med posamezniki in dobrinami – pravičnost je red, ki določa delitev skupnega. »Politika se začenja natanko tam, kjer se neha izravnava dobičkov in izgub, kjer gre vse prej za porazdelitev deležev skupnega« (ibid.: 21). Da bi bila torej politična skupnost kaj več kot »družbena pogodba« mora biti enakost, ki v

---

strukturno nujno neodpravljiva, kajti že sama ideja, da je treba ta škandal 'obdelati', implicira izginotje same politike« (ibid.: 187). To je temeljna krivica, neločljiva od politike, pravzaprav drugo ime politike. Od te temeljne krivice loči Šumič-Riha »drugo figuro krivice oziroma izkrivljenja, namreč tisto, čemur bi lahko rekli 'navadna' krivica oziroma politična krivica v pravem pomenu besede. Politična krivica je krivica, ki se za razliko od prejšnje, obdeluje in jo je tudi treba obdelovati, kajti v nasprotnem primeru politika koincidira s policijo« (ibid.). Za Šumič-Riho je sporno to, da razlika med tema dvema figurama krivice v Rancièrovem delu ni dovolj eksplicitna. Izpostavlja, da prav nasprotno, med njima ostaja zamegljena, a implicitna zveza, kar ima bistvene implikacije za konceptualizacijo subjektivacije krivice. Takšno Rancièrovo razumevanje enakosti, ki v resnici ne omogoča nobenega sklepa oziroma direktive v zvezi z možnostjo politike v situacijah tu in zdaj, je kritiziral tudi Badiou.

[30] Rancière izhaja iz nestrinjanja s ključno Platonovo trditvijo v *Državi*, in sicer, da je pravično, da »vsak posameznik v državi opravlja samo eno nalogo, namreč tisto, ki najbolj ustreza njegovi naravi« (Platon, *Država*, Mihelač, Ljubljana, 1995: 121). Pravičnost je za Platona »v tem, da ima vsakdo svoje in da vsakdo svoje dela« (ibid.: 122) oziroma »če vsi stanovi – obrtniki, pomočniki in čuvarji – ostanejo pri svojem delu, potem je to pravičnost, potem je država pravična« (ibid.: 123).

njej vlada, radikalno drugačna, temeljna, biti mora podreditev menjalniške logike obči blaginji.

Bistveno politično vprašanje, kot pokaže Rancière, nastane pri »temeljnem vštetju« (ibid.: 25), to je pri podreditvi aritmetične enakosti, ki vlada v blagovni menjavi in pri določanju sodnih kazni, proporcionalni geometrični enakosti, ki meri na skupno harmonijo, podreditev deležev skupne reči, ki jo poseduje vsak del skupnosti deležu, ki ga prispeva k obči blaginji; tako politika obstaja, »ker obstaja napačno štetje delov celote« (ibid.). In ta podreditev aritmetične enakosti geometrični enakosti, ki implicira nenavadno štetje »delov« skupnosti, ki uravnava vrednosti, ki jih prispeva skupnost, in pravico, ki mu jo ta vrednost podeljuje, utegne biti krivica, konstitutivna za samo politiko. Tako skupnost, kot politično skupnost, razdeli temeljni spor, ki se nanaša na štetje njenih delov, in sicer še preden se nanaša na njihove »pravice«. Ljudstvo ni razred med drugimi. Ljudstvo je »razred krivice, ki dela krivico skupnosti in jo vzpostavi kot 'skupnost' pravičnega in nepravičnega, saj se prav v imenu krivice, ki mu jo prizadevajo drugi deli te skupnosti, ljudstvo poistoveti s celoto skupnosti« (ibid.). Tako se ljudstvo vzpostavi kot množtvo, *demos*, ki je identično vsemu: »množtvo kot eno, del kot celota« (ibid.). Deležu, ki je brez deleža (antični reveži, tretji stan oziroma moderni proletariat in današnji »novi nevarni razredi«, prekariat) pripada le svoboda (cf. ibid.: 24). Gre za razkazovanje neenakosti ljudstva ljudstvu samemu. »Temeljno vštetje« pa je v tisti nemogoči enakosti množtva in vsega, ki ga proizvede prilastitev svobode kot lastnosti ljudstva. Tako je boj med bogatimi in revnimi, ki je obenem tudi razredni boj (že Aristotel je ugotavljal, da bogati vedno zasedejo tudi oblast), neločljiv od vzpostavitve politike. Oziroma »politika obstaja, kadar obstaja delež tistih brez deleža«. Politika ne obstaja zgolj zato, ker se revni upirajo bogatim; pravilneje je reči, da je politika – torej prekinitev golih učinkov gospostva bogatih – tista, ki reveže konstruira kot entiteto. Nezaslišana zahteva *demosa* – biti celota skupnosti – zgolj udejanja pogoj politike. »Politika obstaja, kadar je naravni red gospostva pretrgan z vzpostavitvijo deleža tistih brez deleža. Ta vzpostavitev je vsa politika kot specifična oblika vezi. Definira skupno skupnosti kot politično skupnost, se pravi kot razcepljeno skupnost, utemeljeno na krivici, ki uhaja aritmetiki menjav in reparacij. Zunaj te vzpostavitve politike sploh ni. Obstaja zgolj red gospostva oziroma nered upora« (ibid.: 27).

Ta krivica torej ni zgolj razredni boj, notranja nesložnost, ki jo je treba preseči z uveljavljanjem načela enotnosti *polisa,* utemeljenega na *arche* skupnosti. Prej gre zato, da je krivica sama nemožnost take *arche*. Ne gre torej le za boj revnih proti bogatim. Zlo je globlje, ugotavlja Rancière, saj ljudstvo ni le ljudstvo, temveč reveži, »ki so dejansko vladavina odsotnosti kvalitete, udejanjenje začetne razdružitve, ki nosi prazno ime svobode, nepravo lastnost, atribut spora. So vnaprej izkrivljena združitev lastnega, ki ni zares lastno, in skupnega, ki ni zares skupno« (ibid.: 29). So preprosto krivica oziroma izkrivljenje, ki je konstitutivno za politiko kot tako. Tako »stranka revežev« ne uteleša nič drugega, kakor samo politiko, ki se vzpostavi kot nek delež tistih, ki so brez deleža, »stranka bogatih« pa nič drugega, kakor antipolitiko, saj je od antičnih časov pa do danes zanikala obstoj deleža tistih, ki so brez deleža. Zato je boj med revnimi in bogatimi boj za priznanje deleža tistih, ki so brez deleža, to je boj politike in antipolitike in s tem tudi boj za obstoj politike kot take. To pa je tudi »začetni škandal politike« (ibid.: 30), saj delež tistih brez deleža, »ki so nič in vse« (ibid.), uhaja navadnemu merjenju, odpravlja učinkovanje aritmetike v družbenem telesu. Filozofija bi želela aritmetično enakost izenačiti z geometrično, vendar ji je to onemogočeno, saj je politična enakost, enakost kogar koli s komer koli, torej popolna odsotnost vsake *arche*, »čista kontingentnost vsakega družbenega reda« (ibid.). Politika obstaja, ker noben družbeni red ni utemeljen v naravi, ker je torej protinaraven in se javlja takrat, ko naravni red neenakosti pretrga svoboda, ki udejanja temeljno enakost, na kateri temelji vsaki družbeni red. *Logos,* ki ukazuje in daje pravico do ukazovanja, je pred *logosom*, ki razpravlja o koristnem in škodljivem. Toda ta ukazovalni *logos* je že okužen z začetnim protislovjem. V družbi obstaja red, ker eni ukazujejo, drugi pa ubogajo. Da bi lahko ubogali ukaz, pa je nujno, da ga razumemo, da ga lahko razumemo, pa moramo biti enaki ukazovalcu; in ravno to je tista enakost, ki spodkopava vsaki naravni red. Tako je, paradoksalno in očitno že v *Nevednem učitelju*, neenakost mogoča le na podlagi enakosti. To, da lahko v politiki svobodno participira *kdor koli* brutalno razkrije skrajno *anarhijo,* na kateri temelji vsaka hierarhija. Politika obstaja ravno takrat, ko učinek te enakosti prečka naravno logiko gospostva. V soočanju logične in politične živali, koristnega in pravičnega, je krivica, ki edina vzpostavlja politično skupnost, katere pojem

oziroma ime uzurpira *demos*, neizmerljiva. »Neenakost družbenih položajev deluje torej zgolj na podlagi same enakosti govorečih bitij« (ibid.: 67).

Toda tisto, kar se danes imenuje politika – teror demokracije, parlamentarnega preštevanja in predstavništva, identitetnih oznak, pravne države, človekovih pravic in skonstruiranega javnega mnenja … vladavina konsenza torej – je vse prej kot politika. Kar živimo danes, Rancière poimenuje s terminom policija (ibid.: 43), ki pa ga uporablja drugače kot ga pojmujemo na splošno, prav tako ga ne razume kot represivnega aparata države v althusserjanskem smislu, saj takšen marksistični koncept nujno predpostavlja delitev družbe in države, obenem termin ni enak foucaultovski disciplini. Rancièrova policija je »po svojem bistvu zakon, ki je na splošno impliciten, ki pa določa delež delov oziroma odsotnost tega deleža. A zato, da bi to bilo mogoče določiti, je treba najprej opredeliti konfiguracijo čutnega, v katero se vpisujejo deli in deleži. Policija je tako najprej red teles, ki določa delitve med načini delovanja, načini biti in načini govorjenja in skrbi za to, da so ta telesa na podlagi svojega imena postavljena na to mesto in določena za to nalogo; je red vidnega in izrekljivega, ki skrbi za to, da je ta dejavnost vidna, ona druga pa ne, da je ta beseda slišana kot govor, ona druga pa kot hrup« (ibid.: 44). Policiji lastna je predstava skupnosti, v kateri je državljanstvo identificirano z lastnostjo posameznikov, ki jih je mogoče opredeliti znotraj razmerja večje ali manjše bližine med njihovim mestom in mestom javne moči. Nasprotno pa politika ne pozna razmerja med državljani in državo. Pozna zgolj svojevrstne dispozitive in demonstracije, prek katerih se včasih pojavi državljanstvo, ki pa nikoli ne pripada samim posameznikom. Suverenost in oblast oziroma oblastna razmerja niso politična, temveč policijska. Politika obstaja, kadar obstajajo oblike in mesto za srečanje med dvema heterogenima procesoma, policijskim procesom in procesom enakosti, razumljenim kot »odprto množtvo praks, ki se opirajo na predpostavko enakosti katerega koli govorečega bitja s katerim koli drugim govorečim bitjem in ki si prizadevajo za verifikacijo te enakosti« (ibid.: 46). Enakost pa se v svoje nasprotje nujno spremeni takoj, ko se želi vpisati v določeno mesto družbene in državne organizacije, torej ko se želi institucionalizirati. Politika, ki je povsem drugačna od logike policije, je s to vedno prepletena, in sicer zato, ker politika nima predmetov oziroma vprašanj, ki bi ji bili lastni. Njeno edino načelo je enakost, vendar ji tudi ta ni lastna. Vse, kar

politika pravzaprav naredi, je to, da enakosti skozi primere omogoči aktualnost, da skozi spor vpiše verifikacijo enakosti v osrčje policijskega reda. »Zato, da bi nekaj bilo politično, je nujno, da omogoči srečanje med policijsko logiko in logiko enakosti, ki ni nikdar dano vnaprej« (ibid.: 47). Zato se je treba za uresničitev politike (enakost kogar koli s komer koli) boriti proti policiji (zanikanju enakosti), to je proti antipolitiki. Treba je torej ustvariti pogoje za nastop politike, saj se ta ne zgodi sama od sebe – stavke, demonstracije, ulične akcije in tako naprej kot take niso politične, *lahko pa to postanejo*. Nujno je, da apolitična praznina enakosti kogar koli s komer koli proizvede praznino neke politične lastnosti.

Politika torej izhaja iz krivice, ki vzpostavi skupnost kot skupnost spora. To pomeni, da politika obstaja le prek subjektov oziroma specifičnih dispozitivov za subjektivacijo. Slednji zasedejo prostor, v katerem se križata logika egalitarne poteze in logika policijskega reda, kar je, strogo vzeto, nemožno srečanje. To storijo tako, da pravnemu nazivu neke družbene skupine pridružijo prazno, čisto pravico do enakosti kogar koli s komer koli. Politična subjektivacija tako proizvede množtvo, ki ni bilo dano v policijski konstituciji skupnosti, množtvo, katerega štetje je glede na policijsko logiko protislovno. »Vsaka subjektivacija je dezidentifikacija, iztrganje naravnosti mesta, konstrukcija prostora za subjekta, kjer je lahko vštet kdor koli, ker je to prostor za štetje nevštetih, za vzpostavitev razmerja med imeti delež in ne imeti deleža« (ibid.: 51).

1.2.3. Vrnitev/konec politike, nezmožnost politične filozofije

Videli smo, da se v Rancièrovi misli politika vzpostavi kot »škandalozni predmet«, kot zadrega filozofije, ki postane tudi zadrega politične filozofije: »tisto, čemur pravijo 'politična filozofija', bi prav lahko bil skupek miselnih operacij, s pomočjo katerih se filozofija poskuša znebiti politike, ukiniti miselni škandal, lasten prakticiranju politike« (2005a: 12). Rancière v svojem premišljevanju politike pokaže ravno na nespravljivi spor filozofije s politiko, ki je star toliko, kot filozofija sama. »Besedna zveza 'politična filozofija' ne označuje nobene zvrsti, nobenega področja oziroma natančneje opredelitev filozofije. Ravno tako ne označuje politične refleksije o imanentni racionalnosti politike. Je ime srečanja, in to polemičnega srečanja, pri katerem se razkrije paradoks oziroma škandal politike: odsotnost njenega lastnega temelja« (ibid.: 81). Tako koncept

politične filozofije vedno pripelje do poistovetenja politične dejavnosti s policijskim redom, kar dejansko pomeni ukinitev politike. Rancière izpostavi tri temeljne paradigme razmerja med politiko in filozofijo: arhipolitiko, prapolitiko in metapolitiko, ki jih utelešajo tri klasične figure filozofije: Aristotel, Platon in Marx. Vse tri z ukinjanjem »škandala politike« ukinejo tudi politiko samo, najsi bo politika uresničena-ukinjena v filozofiji (arhipolitika), reducirana na policijo (prapolitika) ali pa na določeno obliko »simptomatologije« (ibid.: 101), ki v vsaki politični razliki odkrije znamenje ne-resnice (metapolitika).

V deveti tezi svojih *Ten Thesis on Politics* (cf. 2001), Rancière zapiše: »To, kar je 'politični filozofiji' lastno, je prizemljitev politične akcije na specifičen način obstoja; 'politična filozofija' tako zatre pravičnost, ki je konstitutivna politiki«. To pomeni, da se pod pojmom politična filozofija skriva nemožnost sprejetja temeljnega aksioma politike, to je, da obstaja subjekt, ki »vlada« ravno s tem, da nima nikakršnih »kvalifikacij«, da bi vladal, s čimer je politična skupnost temeljno razdeljena. Politična filozofija torej ne zmore zapopasti temeljnega »škandala politike«, ki politiko vzpostavi. Tako je pod okriljem politične filozofije in kot posledica procesa »filozofske represije politike« (ibid.) ustvarjena opozicija med »političnim« in »socialnim«, skupaj z načeloma »vrnitve politike« in »koncem politike«, v čemer vidi Rancière enak proces, in sicer proces ukinjanja politike. V »vrnitvi politike«, načelu, ki je nastalo zaradi delovanja politične filozofije, vidi Rancière radikalno spregledanje bistva politike in brutalno poenostavljanje vedno napetega in dvoumnega razmerja med politiko in filozofijo, kar je obenem tudi temelj za sociološko videnje »konca politike« v postmoderni družbi. Deseta teza o politiki se tako (cf. ibid.) glasi: »'Konec politike' in 'vrnitev politike' sta dva komplementarna načina ukinjanja politike v preprostem odnosu med stanjem družbenega in stanjem državnih aparatov. 'Konsenz' je vulgarno ime te ukinitve«. Bistvo politike je torej ravno v nasprotju konsenza – tukaj Rancière uvaja termin disenz, ki ga definira kot spoj nemogočih, »nezdružljivih« in heterogenih pomenov, kot živo načelo politike, ki v disenzualni subjektivaciji ohranja različnost družbe do same sebe. Saj bistvo konsenza nista mirna razprava in razumni dogovor, ki bi bila nasprotje konfliktom in nasilju, njegovo bistvo je prav ukinitev disenza, ločitev senzibilnosti od same sebe, izničenje presežka subjekta, redukcija ljudstva na seštevek delov socialnega telesa in politične

skupnosti na razmerje interesov in prizadevanj posameznih delov. Z drugimi besedami, konsenz je redukcija politike na policijo, je konec politike. Tako sta »konec politike« in »vračanje politike« dva simetrična postopka, katerih posledica je enaka: zatiranje bistva politike in njenega razvoja. V filozofskem razglašanju »konca družbenega« in povratku k »čisti politiki« se skriva nerazumevanje dejstva, da »družbeno« nikakor ni partikularna sfera obstoja, temveč dialektični objekt političnega. Tako je »vračanje politike« afirmacija obstoja nekega specifičnega prostora za politiko. Tako izoliran, ta specifičen prostor ne more obstajati nikjer drugje kot v državi in zato teoretiki »vračanja politike« brez pravega premisleka trdijo tudi, da je politika preteklost, saj politiko istovetijo s praksami države, katere glavni princip je ravno zadušitev oziroma ukinitev politike.

Po drugi strani in povsem simetrično sociološke teze o »koncu politike« postavljajo državo na mesto, zaradi katerega politika naj ne bi bila več nujna; svoj konec doseže bodisi tako, da postane država sama (eksoterične ameriške hegeljansko-fukuyamovske verzije), bodisi zato, ker njene oblike niso več prilagojene fluidnosti in artificialnosti obstoječih ekonomskih in socialnih odnosov (ezoterične evropske heideggerjansko-situacionistične verzije). Po teh teorijah že sam *telos* kapitalizma povzroči, da politika postane preteklost ali le utelešenje ideoloških aparatov države. Obe verziji pa spregledata, da politika dejansko nima nikakršnega razloga za utelešenje v kateri koli državi ali stanju družbenega, saj ji ta pozicija ni lastna. Teorije o »koncu politike« skupaj s konsenzualnimi teorijami prizemljijo politiko na partikularen način življenja, ki identificira politično skupnost z družbenim telesom in politično prakso posledično enači z državno. Debate med filozofi »vračanja politike« in sociologi »konca politike« so tako gole debate o ureditvi, za katere je značilno, da predpostavke politične filozofije uporabijo, da bi interpretirale konsenzualno prakso razveljavitve politike.

»Konec politike«, ki ga razglašajo na grobu policijskih marksizmov (komunizmov, socializmov), ni nič drugega kot druga, kapitalistična in »liberalna« oblika marksistične metapolitike, poudari Rancière (2005a: 110). »Konec politike« je skrajna stopnja metapolitičnega parazitiranja, končna

afirmacija praznine njegove resnice in dovršitev politične filozofije. Je pa tudi konec napetega razmerja med politiko in metapolitiko, med človekom in državljanom ter delovnim in suverenim ljudstvom, ki je bilo značilno za obdobje modernih demokratičnih in socialnih revolucij. Konec napetosti med metapolitičnim načinom, ki vidi v razkritju nemožne identifikacije znamenje neresnice idealnega suverenega ljudstva, in političnim načinom, za katerega razlika ljudstva od samega sebe ni nikakršen škandal, ki bi ga bilo treba razkrinkati, temveč ravno prvi pogoj za njegovo udejanjenje. »Vrnitev k čisti politiki in k čistoči 'politične filozofije' ima danes en sam pomen. Pomeni vrniti se na raven pred konstitutivnim konfliktom moderne politike kot temeljnim konfliktom med filozofijo in politiko, vrniti se na ničelno točko politike in filozofije: teoretsko idilo filozofske določitve dobrega, ki naj bi jo politična skupnost imela za nalogo uresničiti; politično idilo uresničitve obče blaginje s pomočjo razsvetljene vladavine elit, opirajoč se na zaupanje množic. 'Filozofska' vrnitev politike in njen sociološki 'konec' sta ena in ista stvar« (ibid.).

1.2.4. Antipolitika: postdemokracija in konsenz

Jasno je, da Rancière pri premišljevanju politike ubere drugačno pot. Razlikuje med določitvijo bistva politike in »politično« faktičnostjo, predvsem pa številčno obravnavo, ki je z njo povezana. Danes imamo opraviti ravno s takšnim »idiličnim stanjem političnega«, ki ga običajno imenujemo »konsenzualna demokracija«, kar je za Rancièra povezava protislovnih izrazov. Danes je postal diskurz o demokraciji v imenu tega, da je pravilo boljše od samovolje, svoboda pa od suženjstva, imperativ, vse države pa so – kot narekujejo globalni trendi – postale »demokratične«. Ustvarja se lažna opozicija med demokracijo in totalitarizmom, ki naj bi bila ultimativno soočenje dobrega in zlega. Zmagoslavje demokracije je pojmovano kot zmagoslavje sistema (državnih in naddržavnih, transdržavnih) institucij, ki materializirajo suverenost ljudstva, kot politični režim, ki naj bi bil edini pravičen in mogoč. Zmaga demokracije kot prakse političnega nam je predstavljena kot zagotovitev in zaključenost politične forme pravičnosti in ekonomske forme produkcije bogastva. Vendar je po padcu »totalitarnih« (socialističnih oziroma komunističnih) režimov konec 20. stoletja dvom o »dejanski« demokraciji, kot institucionalnem dispozitivu suverenosti ljudstva, še

močnejši. Degradacija, vulgarizacija in banalizacija parlamentarnega zastopništva, koruptivno zamegljevanje meje med zakonodajno in izvršno oblastjo, hierarhično privilegiran položaj globalnih družbenih elit, brez konsekvenc in sistematično produciranje neenakosti oblikujejo današnjo podobo demokracije.

Zgodovinsko gledano sta se socializem in komunizem, kot marksistični revolucionarni ideji o gospostvu negospostva, zapletla v lastno nasprotje, saj sta se vneto bojevala za ustavo, pravice, institucije in institucionalno funkcioniranje, za katere sta obenem zatrjevala, da izražajo zgolj oblast buržoazije in kapitala. Po drugi strani pa tako imenovani liberalno-demokratični režimi, ki razglašajo zastarelost marksizma, prevzemajo ravno nekakšen pritlehni marksizem, za katerega je politika izraz določenega stanja družbenega, pri čemer daje substancialno vsebino njegovim formam razvoj produkcijskih sil. Ta razglašeni uspeh demokracije spremlja njena redukcija na določeno stanje družbenih razmerij. Takšen režim, utemeljen na načelu identitetne skupnosti in na identifikaciji demokracije in pravne države, ustvarja iluzijo skupnosti, identične sami sebi, in pelje naravnost v izginotje politike v konceptu prava, ki ga poistoveti z duhom skupnosti. Poistovetenje demokracije in pravne države, pravne države in liberalizma za Rancièra še ne pomeni zagotovljene oblasti ljudstva. Podreditev državnega pravnemu je kvečjemu podreditev političnega državnemu. Rancière se distancira tako od tradicionalne koncepcije politične filozofije, ki pozna politiko le v institucionalizirani, etatizirani obliki, to je v obliki parlamentarne (konsenzualne) demokracije, kot tudi od vsake obljube demokracije, ki naj šele pride, ki jo povečini zastopa dekonstruktivistična teoretizacija politike. Predlaga radikalno drugačno figuro demokracije, takšno, ki ni niti za vedno izgubljena niti vedno v prihajanju, temveč je vedno že tu, izražena v vsakokratni specifični obliki enkratnega srečanja med enakostjo in neenakostjo. Za Rancièra je misliti politiko in demokracijo eno in isto, je iskanje enakosti kogar koli s komer koli v obstoječem policijskem redu.

Za označitev paradoksa, ki pod imenom demokracija uveljavlja konsenzualno prakso oziroma izbris form demokratičnega delovanja, uporablja Rancière termin postdemokracija (2005a: 119). »Postdemokracija je praksa upravljanja in konceptualno legitimiranje demokracije *po demosu*, demokracije, ki je odpravila

pojav ljudstva, njegovo napačno štetje in njegov spor in ki jo je poslej mogoče reducirati na golo igro državnih dispozitivov in medsebojnega prilagajanja družbenih energij in interesov. […] Je način identifikacije institucionalnih dispozitivov z razporejanjem delov in deležev družbe, način, ki je zmožen doseči, da izgineta subjekt in delovanje, ki sta lastna demokraciji« (ibid.). Praksa in mišljenje ujemanja brez ostanka med formami države in stanjem družbenih razmerij, je življenje konsenzualne demokracije. Konsenz pa je uveljavljanje reda čutnega, »je tisti red, v katerem naj bi bile stranke že dane, njihova skupnost že konstituirana in upoštevanje njihovih besed identično njihovi jezikovni performanci. Konsenz potemtakem predpostavlja izginotje vsakega razmika med stranko v sporu in delom družbe. Je izginotje dispozitiva pojavljanja, vštetja in spora, ki jih omogočata prav ime ljudstva in praznina njegove svobode« (ibid.: 121). Kot »propozicija sveta, kjer je vse vidno, kjer so deli prešteti brez ostanka in kjer je vse mogoče urediti z objektivizacijo problemov« (ibid.), ni konsenz nič drugega kot izginotje politike. Utopija postdemokracije je utopija nepretrganega seštevanja, ki predstavlja »celoto javnega mnenja«, ki naj bi bila identična telesom ljudstva, v resnici pa gre za odstranitev sfere za pojavljanje ljudstva. »Skupnost je v njem stalno prezentirana sama sebi. Ljudstvo ni v njem nikdar več neenako, nepreštevno ali nepredstavljivo. Zmerom je popolnoma prisotno in istočasno popolnoma odsotno. V celoti je ujeto v strukturo vidnega, ki je struktura, v kateri se vse vidi in kjer torej ni več prostora za pojav« (ibid.). Drugje (cf. Rancière, 2006a) pa zapiše: »Demokracija ni idealna vladavina 'od ljudi za ljudi', temveč prej izbruh strasti, ki hlepijo po zadovoljitvi, ki so lahko, in včasih tudi morajo biti, vpeljane od zunaj, s strani oboroženih sil super-oblasti, kar pomeni ne le razkazovanje nadvlade vojaške moči, temveč, in bolj pogosto, moči upravljanja, vladanja demokratičnemu ne-redu« (ibid.: 6). Tukaj želi Rancière skupaj z Aristotelom, Hannah Arendt in Leom Straussom obnoviti »čisto idejo politike, osvobojene vtikanja demokratičnega konzumerizma« (ibid.: 23), saj meni, da to, kar povzroča krizo politike, ni nič drugega kot »intenzifikacija demokratičnega življenja« (ibid.: 7), ki ustvarja »egoistične individuume demokratične družbe« (ibid.: 35). Če kaj nasprotuje enakosti, je to zlo demokratičnega individualizma (ibid.: 26), tako je »demokratično življenje postalo apolitično življenje

indiferentnega, nezainteresiranega potrošnika blaga, manjšinskih pravic in kulturne industrije« (ibid.: 29).

Dejanska demokracija ni oblika družbe, utemeljene na dobri vladavini pod skupnim imenovalcem konsenzualne demokracije, temveč živi princip politike, ki utrjuje politiko z ustanavljanjem »dobre vladavine«, utemeljene ravno na odsotnosti lastnih temeljev (ibid: 38). Demokracija (to je živa politika) je ravno odsotnost vsake *arche*. »Demokracija predvsem pomeni anarhično 'vladanje', utemeljeno na ničemer drugem, kot na odsotnosti vsakega, ki bi mu lahko vladala« (ibid.: 41). Demokracija torej ni oblika konstitucije določene države ali oblike družbe. »Moč ljudstva« ni v tem, da stopijo skupaj kot večina ali kot delavski razred. To je preprosto moč tistih, ki niso nič bolj upravičeni da vladajo kot do tega, da so vladani. »Škandal demokracije« je ravno v tem, da razglaša, da ne more biti nič drugega kot odsotnost vsake vladavine. Takšna moč je potemtakem politična moč in se kaže kot moč tistih, ki nimajo naravne, samoumevne utemeljitve zato, da vladajo, nad tistimi, ki nimajo naravne, samoumevne utemeljitve zato, da so vladani. Zato vladavina najboljših in najmodrejših nima nobene večje teže in ni nič bolj pravična, razen, če je vladavina enakih (cf. ibid: 47). Ko so stvari tako postavljene je logična trditev, da je vsako »vladanje« že *a priori* nedemokratično in nepolitično, saj spodkopava temelje enakosti. Strogo gledano, demokratična vladavina ne obstaja. Vsaka vladavina je nujno oligarhična, to je neenakopravna (cf. ibid.: 52). Demokracija kot jo poznamo danes je natanko to, oligarhična juridično-politična oblika državne konstitucije in zakonov, ki se v nobenem primeru ne more enačiti s pravično prezentacijo. V nasprotju s tem je resnična demokracija vzpostavitev same politike, je sistem subjektivacijskih form. To, kar naredi posameznike dovzetne za demokracijo, ni njihov *ethos*, njihov »način biti«, temveč ravno prelom s tem *ethosom*. Politika ni demokratična zaradi celote institucij, temveč zaradi form demonstracije, ki soočajo logiko enakosti z logiko policijskega reda.

Spontana praksa vsake vladavine je težnja po krčenju sfere javnega – sfere konflikta med dvema nasprotnima si logikama, med politiko in policijo, med tistimi, ki imajo »kvalifikacije« da vladajo in vladavino vsakogar –, ki naj postane zasebna stvar. Demokracija je v nasprotju s tem daleč od tega, da bi bila oblika

življenja posameznikov, ki so posvečeni le svojim zasebnim zadovoljstvom, saj je proces boja proti takšni privatizaciji, proces razširjanja, odpiranja javne sfere. Demokratično gibanje je pravzaprav dvojno premikanja meja: gibanje za razširitev enakosti v vse sfere javnega in širjenje sfere javnega na eni in gibanje za obuditev ideje, da vsakdo lahko pripada tej javni sferi na drugi strani (ibid.: 57). Demokratični proces torej nujno predpostavlja delovanje subjektov, ki v intervalih med različnimi identitetami, vedno na novo oblikujejo redistribucijo javne in zasebne sfere, univerzalnega in partikularnega. Demokracija nikoli ne more biti identificirana s preprosto dominacijo univerzalnega nad partikularnim, saj univerzalno vedno znova privatizira policijska logika (ibid.: 62). V tem smislu je demokratični proces nenehno soočanje univerzalnega in partikularnega, izumljanje form subjektivacije in boja proti privatizaciji javnega življenja.

1.2.5. Paradoks koncepta človekovih pravic – med človekom in državljanom

Politika je torej predvsem stvar subjektov oziroma načinov subjektivacije. Vsaka subjektivacija je v bistvu dezidentifikacija, »iztrganje naravnosti mesta, konstrukcija prostora za subjekta, kjer je lahko vštet kdor koli, ker je to prostor za štetje nevštetih, za vzpostavitev razmerja med imeti delež in ne imeti deleža« (2005a: 51). Politična subjektivacija tako na novo razdeli izkustveno polje, ki je vsakomur podeljevalo njegovo identiteto in njegov delež. Konflikt med politiko in policijo je tako predvsem konflikt med človekom in državljanom, med subjektom in identitetnim posameznikom. Ta konflikt je večen, ker je verifikacija enakosti neskončna in ker je odpor vsakega policijskega reda do te verifikacije načelen, najbolje pa je ponazorjen v podobi tako imenovanega »ilegalnega migranta«, ki je paradigmatski primer dvoumnega odnosa med človekovimi in državljanskimi pravicami, prazno mesto, kjer se ti vrsti pravic soočata in izključujeta. Rancière podobno kot Balibar ugotavlja, da zeva med univerzalnimi človekovimi pravicami za vse, ki jih deklarativno predpisuje *Splošna deklaracija človekovih pravic* (1948), in nacionalnimi oziroma državljanskimi pravicami, ki jih zagotavlja pripadnost določeni nacionalni državi, veliko brezno. Ravno konsenz kot delovanje policijskega reda, kot zmaga prava nad nepravom, reda nad barbarstvom, demokracije nad totalitarizmom, realizma nad utopijo, ki skozi formo »demokratično-pravne države« sistematično ustvarja »pokrajino

identitetnih fundamentalizmov« (ibid.: 142), v kateri je ljudstvo brez ostanka poenoteno s »svojo« nacijo, etnijo in raso, ki ustvarja »svet očiščen odvečnih identitet, naseljen z realnimi telesi, ki so jim pripisane lastnosti, kot jih izražajo njihova imena« (ibid.), povzroči »ilegalnost« določenih ljudi oziroma njihovo izključitev iz javne, politične sfere ter potepta njihove pravice, ki jih imajo kot govoreča človeška bitja, zato se njihove besede slišijo kot hrup in ne kot govor. Rancière želi raziskati, kako je mogoče, da je rousseauovski človek, ki se »rodi svoboden, a je vsepovsod vkovan v verige« postal »človek, ki se rodi človeški, a je vsepovsod nečloveški« (ibid.: 143).

Kot je pokazala Hannah Arendt – na njo se Rancière, ko govori o človekovih pravicah, večkrat naveže – je v sferi prava vedno veljalo, da suverenost ni nikjer absolutneje izražena kot pri vprašanju migracij, azila, naturalizacij, izgonov. Opozorila je na problematičnost koncepta in nezmožnost uresničevanja človekovih pravic pri osebah, ki nimajo statusa državljanov neke suverene (nacionalne) države oziroma so izgubile podporo in zaščito svojih vlad. Trdila je, da človekove pravice pripadajo ravno tistim, ki nimajo nobenih pravic, ki so jih oropani. Vendar je Rancière v svoji analizi koncepta človekovih pravic do Arendt kritičen, saj prepozna v njeni koncepciji ontološko past, ki vodi ali v sklep, da so državljanske pravice človekove pravice, kar bi pomenilo, da so človekove pravice, pravice depolitiziranega posameznika, zato so pravice tistih, ki nimajo pravic, in torej ne veljajo nič, so prazne; ali pa v sklep, da so človekove pravice državljanske pravice, pravice, vezane na status državljana določene (nacionalne) države, kar pomeni, da so pravice tistih, ki že imajo pravice, torej gre za tavtologijo. Torej gre ali za tiste, ki tako ali tako nimajo nikakršnih pravic ali za tiste, ki že imajo pravice – ali za praznino ali za tavtologijo (cf. Rancière, 2004c: 302 in 2006a: 58).[31] Drugi filozof, na katerega se pri premišljevanju človekovih pravic Rancière

[31] Po Rancièru gre v Arendtini koncepciji človekovih pravic Hannah Arendt za začaran krog, ki je posledica njenega strogega ločevanja javne in zasebne sfere, oziroma za aporijo, ki je posledica ontološke predpostavke, iz katere izhaja njena analiza izkušenj brezdržavljanskosti. Rancière zatrdi, da Arendt v resnici depolitizira človekove pravice, saj človeka identificira z »golim življenjem«, državljana pa z »dobrim življenjem«. Tako za Arendt človeško bitje *kot tako* ne obstaja neodvisno od političnih institucij. Iz tega izhaja, kot poudari Rancière, da tisti, ki so oropani državljanskih pravic, pravzaprav nimajo nobene podlage, na kateri bi lahko zagovarjali arendtovsko načelo *par excellence* »pravico imeti pravice«. Tako je za Rancièra Arendt, pa tudi Aristotel kot njena glavna referenca, predstavnica arhipolitike, ki napačno predvideva, da lahko celotno človeško življenje pojasnimo z razumevanjem človeka kot govorečega bitja. Nasprotno je za Rancièra politično mogoče le kot delovanje disenza, v katerem se ravno tisti, ki so oropani

kritično opre, je Giorgio Agamben, ki je fenomen človekovih pravic premišljeval skozi primere ekstremno nečloveškega ravnanja in zločinov proti človeštvu in ki je, da bi pokazal, kako postane suverena oblast biooblast in kako ni več razlike med absolutno državno oblastjo in človekovimi pravicami, skozi Foucaultovo teorijo biopolitike in Schmittovo teorijo izjemnega stanja transformiral misel Hannah Arendt. V Agambenovem pojmovanju človekovih pravic je »golo življenje« vzrok in obenem nosilec pravic, samo rojstvo človeka pa je načelo suverenosti; tako potegne enačaj med rojstvom, človeško naravo in nacionalnostjo oziroma državljanstvom. Begunec, eksilant in migrant pa to enačenje prekinejo in pokažejo na goloto samega življenja, življenja brez kakršnih koli drugih karakteristik.[32] In ravno tu se po Rancièru spet pokaže nemožnost koncepta človekovih pravic, kar je tudi nemožnost demokracije, nemožnost moderne oblasti. Ko ima državna oblast opraviti neposredno z »golim življenjem«, se

---

govora, vzpostavijo v zahtevi, da bi bili politične živali (da je njihovo oglašanje razumljeno kot govor in ne kot hrup). Posledično za Rancièra človek v človekovih pravicah ni nujno povezan z oblikami življenja, golega ali kakšnega koli drugega. Človek je prej »napačno ime«, ki je zastavek sklicevanja na uveljavljanje temeljne enakosti. Arendt razume pravice kot predpogoj za politiko, ki institucionalizira enakost, konstitutivno za javno sfero. Nasprotno pa je za Rancièra politika fundamentalno spodbijanje politične izključitve z uzakonitvijo enakosti. Povsod, kjer vidi Arendt v človekovih pravicah »človeka« kot ontološko življenje, oropano politike, vidi Rancière »človeka« kot paradigmo zavrnitve kakršne koli razlike med tistimi, ki so kvalificirani zato, da sodelujejo v politiki in tistimi, ki niso. Iz perspektive Hannah Arendt je cilj boja za »pravico imeti pravice«, dosega državljanskih pravic kot pogoja možnosti za resnično politiko. Nasprotno nam Rancière omogoča videti zahteve po človekovih pravicah kot del političnega boja za radikalno enakost (cf. Andrew Schaap, »Enacting the Right to Have Rights: Jacques Rancière's Critique of Hannah Arendt«, European Journal of Political Theory X/4 (str. 22-45), SAGE Publications, New York, 2011).

[32] Čeprav tako Agamben kot Rancière polemizirata z Arendt, vsak ubere svojo pot. Še več, Rancière v svoji kritiki v veliki meri izenači razumevanje modernosti pri Agambenu in Arendt. Rancièrova kritika ima dva ključna elementa: prvič, trdi da Agambenovo razumevanje človekovih pravic počiva na enakem ločevanju življenja in politike kot ga uvaja Arendt, in drugič, trdi da vodi Agambenovo stališče v »ontološko past«, v kateri je vsaka možnost za politični spor že vnaprej izključena. Po Rancièru torej Agamben (podobno kot Arendt) postavi tiste, ki so predmet človekovih pravic v sfero izjeme – sfero, ki je ni več mogoče razumeti kot prostor političnega, kot disenzualni prostor. Agambenovo razumevanje političnega subjekta je problematično, saj sfero političnega razume kot preprost odnos moči med suverenom in »golim življenjem«, kar je za Rancièra depolitizacijska gesta, ki v precejšnji meri spominja na Arendt. Tako Rancière izenači dvoje razumevanj, ki lahko na prvi pogled delujeta različno, a gre v obeh primerih za radikalni suspenz političnega: Agambenovo razumevanje taborišča kot »nomosa modernosti« in Arendtin pogled na politično delovanje. Agambenova izjema »golega življenja« je za Rancièra končna posledica Arendtinega arhipolitičnega stališča in poskusa ločevanja politične sfere pred kontaminacijo zasebnega, socialnega, apolitičnega življenja. Skratka, za Rancièra v Agambenovem »izrednem stanju« ni prostora za izpodbijanje mej političnega in s tem tudi ne za samo politiko (cf. Jessica Whyte, »Particular Rights and Absolute Wrongs: Giorgio Agamben on Life and Politics«, Springer, Springer-Verlag GmbH, Heidelberg, 2009). V *Čas, ki ostaja* se je Agamben na kratko odzval na to Rancièrovo kritiko (cf. Giorgio Agamben, *Čas, ki ostaja: komentar k Pismu Rimljanom*, Študentska založba, Ljubljana, 2008).

poruši vsako načelo človekovih pravic, ki se izkažejo za paradoks (cf. Rancière, 2004c: 230).

V prispevku *Who is the Subject of the Rights of Man?* (ibid.), se Rancière sprašuje, kaj se skriva za to nenavadno nadomestitvijo pojma »človek« s pojmom »človeštvo« oziroma pojma »človeštvo« s pojmom »človekoljubno«. Realni subjekt človekovih pravic, kot zatrdi Rancière, ni »človek« ali »ljudstvo«, kakor to trdita Arendt in Agamben, temveč so to »človekoljubne pravice« same. »Človek« v človekovih pravicah je le gola abstrakcija, saj so edine realne pravice, torej tiste, ki štejejo, pravice državljana, to je pravice, povezane z nacionalno skupnostjo. Konsenzualna logika, po kateri so upravljane »pravno-demokratične« države, odstranjuje resnični politični subjekt in ga nadomesti s socialnimi, nacionalnimi, razrednimi, etničnimi, rasnimi, lingvističnimi in podobnimi identitetnimi skupinami, s tem pa ustvari situacijo, v kateri so identitetni konflikti razumljeni kot problemi, ki jih je treba »urediti« z naučenimi, strokovnimi znanji in pogajanji ter s prilagojenimi interesi, se pravi z normalizacijo in poenotenjem antropoloških razlik v suverenosti. Tako so »abstraktne« človekove pravice spremenjene v »realne«, državljanske pravice, ki pripadajo realnim skupinam, ki so navezane na njihove identitete in na prepoznanje njihovega položaja znotraj globalne populacije. Tako je skozi distribucijo deležev socialnega telesa uničena ideja o disenzu, to je o živem principu medsebojnega sočasnega vladanja in podrejanja v skupnosti (biti del in celota sočasno). Cilj konsenzualne prakse je prav identičnost zakonov in dejstev in tako postane zakon identičen naravnemu življenju družbe. Z drugimi besedami, konsenz je redukcija demokracije na način življenja družbe, na njen *ethos* (namesto na *demos*). V takšni konstelaciji so človekove pravice videti prazne in neuporabne. Postanejo pravice »golega življenja« in se skupaj z zastarelo medicinsko opremo in izrabljenimi oblačili pošiljajo v »nerazvite države«, ki še niso dosegle zadovoljive stopnje »demokratičnega razvoja«, so pravice tistih, ki nimajo nikakršnih drugih pravic, razen da so podvrženi nehumani represiji in nečloveškim pogojem obstoja. Človekove pravice postajajo človekoljubne pravice, pravice tistih, ki jih ne morejo doseči, pravice žrtev popolnega zanikanja pravic. Tako pridemo do »pravice do humanitarnega posredovanja«, pravice, ki si jo država vzame, da »pomaga« neki viktimizirani populaciji, zelo pogosto v nasprotju z nasveti samih humanitarnih

organizacij. Tako nastaja pravo »izredno stanje«, ki je posledica izbrisa političnega v spoju konsenzualne (policijske) logike in humanitarne prakse. »Vladavina 'humanitarnega' se tako začne ravno tam, kjer so človekove pravice odrezane od vsake zmožnosti polemične singularizacije njihove univerzalnosti, kjer egalitarnega stavka ni več mogoče formulirati, interpretirati v argumentacijah o krivici, ki manifestira svojo sporno učinkovitost« (2005a: 143). Človekove pravice tako niso več usmerjene na človeka kot politično bitje in niso več doživete kot politična zmožnost. Prav nasprotno, človeka in njegovo akcijo popolnoma pasivizirajo, zvedejo ga na ubogo (in ubogljivo) žrtev, tako, ki lahko le čaka na sočutje tistih, ki si to sočutje lahko privoščijo. Človekove pravice so dejansko pravno regulirana miloščina, ki že po definiciji nasprotuje enakosti kogar koli s komer koli in je vedno povezana s konceptom tolerance, ki je prav tako zelo problematičen koncept neenakosti. Tako se omogoči preoblikovanje demokratičnega prizorišča v humanitarno.

Rancière poskuša najti izhod iz te ontološke pasti in na novo definirati vprašanje človekovih pravic oziroma natančneje vprašanje njihovega subjekta, ki mora biti vedno političen, ter ponuja rešitev v enigmatičnem stavku: človekove pravice so pravice tistih, ki nimajo tistih pravic, ki jih imajo, in imajo tiste pravice, ki jih nimajo (2004c: 302). Kaj želi s tem povedati? Človekove pravice niso pravice posameznega subjekta, ki bi bil obenem njihov vzrok in nosilec in bi zgolj potreboval pravice, ki jih že poseduje. V tem primeru bi bilo dokazati, kot lahko opazimo pri Arendt, da takšen subjekt pravzaprav ne obstaja, preprosto. Odnos subjekta do svojih pravic pa je kompleksnejši, določen je skozi dvojno negacijo. Subjekt pravic je subjekt, ali natančneje, proces subjektivacije, ki povezuje razmik med dvema oblikama obstoja teh pravic. Za Rancièra so človekove pravice, pravice *demosa*, ki je generično ime za politični subjekt. Ne obstaja torej »človek« kot zastavek človekovih pravic in po tem niti ni potrebe. Moč človekovih pravic je v gibanju, v razvoju med prvotnim vpisom pravic in načinom, na katerega jih preskušamo. Človekove pravice so pravice tistih, ki se sklicujejo natanko na tiste pravice, ki jih nimajo, in tako oblikujejo disenz, politični prostor, v katerem si prilastijo natanko tiste pravice, ki so jim odrečene. Človekove pravice so torej pravice tistih, ki zapisanih pravic, ki zagotavljajo svobodo in enakost, četudi so v nasprotju z realno situacijo neenakosti, ne razumejo kot abstraktni ideal, temveč

jih, da bi potrdili njihovo moč, tako »uveljavljajo« kot tudi testirajo. Natančno tako kot so se ženske na začetku feminističnega gibanja spraševale, ali je tudi ženska človek. In ker nedvomno je, mora imeti enake pravice kot moški. Ključna naloga politike je potemtakem vedno znova preskušati Deklaracijo, v kateri je zapisano, da se vsi ljudje rodijo in živijo svobodni in enaki, da bi tako vztrajno brisali mejo med »golim življenjem« in »političnim življenjem«. Zahtevati pravice, ki jih že imamo, saj so nam zagotovljene, torej pomeni zahtevati tiste pravice, ki jih nimamo, pa bi jih morali imeti. Tako za Rancièra človek ni in ne sme biti prazen imenovalec, ki nasprotuje obstoječim pravicam državljana; razlika med človekom in državljanom ni znak ločitve, ki bi dokazoval, da so pravice ali prazne ali tavtološke. Po Rancièru ravno ta položaj odpira možnost za politično subjektivacijo, ki prevprašuje odnose vključevanja in izključevanja. Generično ime teh subjektov je *demos*, ime ljudstva, ki ga Rancière ne razume agambenovsko, torej kot »golo življenje«. Demokracija ni moč revnih, temveč je moč tistih, ki nimajo sposobnosti za izvajanje moči, tistih, ki nimajo nobene specifične »kvalifikacije« za vladanje, razen tega, da nimajo nobene kvalifikacije (ibid.: 304).

Tako Rancière za razliko od avtorice same arendtovsko geslo »zahtevati pravico imeti pravice« razume dobesedno, kot geslo politične subjektivacije, kot aktivni boj proti konsenzu, ki »z razglašanjem dejanskosti identitete med pravno državo in pravicami posameznikov, s spreminjanjem vsakogar v odsev duše skupnosti energij in pravic, konsenzualna logika povsod postavlja mejo tako miru kakor vojni, točko preloma, kjer je skupnost izpostavljena demonstraciji njene neresnice« (2005a: 131) upravičuje obstoječe stanje. »Boj proti izključitvi« (iz družbe) je tako, paradoksalno, konceptualno mesto, ki pokaže, da je izključitev drugo ime za konsenz, odprava krivice, ki jo zahteva konsenzualna družba, pa je enaka njeni absolutizaciji. Zato izključeni in zapuščeno predmestje postaneta za Rancièra »modela za 'novo družbeno pogodbo' in novo državljanstvo, ki nastopita prav na točki, kjer sta se razkrojila posameznikova odgovornost in povezanost družbene vezi« (ibid.).

1.2.6. Emancipacija – edina možna politična subjektivacija

Akcija subjekta v procesu srečanja med dvema radikalno nasprotnima si procesoma, med policijo in enakostjo, je proces emancipacije, ki je sestavljen iz vrste praks, izvajanih s predpostavko o enakosti kogar koli s komer koli in iz poskusa uresničitve te predpostavke, v besedilu *Politics, Identification and Subjectivization* (cf. 1995) razloži Rancière. Proces emancipacije je torej življenje radikalne politike enakosti. Ta proces nujno implicira razmislek o identifikaciji politike s sebstvom skupnosti, saj emancipacija ne more potekati v imenu že določenih družbenih skupin, ampak mora biti vedno zunaj, pod in nad njimi. Politika emancipacije je tako »politika sebe kot drugega« (ibid.: 65), je verifikacija enakosti katerega koli govorečega bitja s katerim koli drugim govorečim bitjem. Vedno se zgodi v imenu kategorije, ki so ji odtujene posledice ali načelo te enakosti: delavci, ženske, črnci, migranti, tujci, istospolni … Enakost ni vrednota, na katero se nekdo sklicuje, to je univerzalno politike, ki mora biti v vsakem trenutku predpostavljeno, potrjeno in demonstrirano. Vprašati se torej moramo, ali določena skupina ljudi sodi v kategorijo človeka oziroma državljana – in kaj iz tega sledi. Kot poudari Rancière, univerzalnost ni v kategoriji državljana ali človeškega bitja, temveč v tem, »kar sledi«, in v njegovem diskurzivnem in praktičnem udejanjanju. Tako kot so se zgodnje feministke spraševale, ali so tudi ženske ljudje, se moramo vprašati, ali so izbrisani prebivalci Republike Slovenije oziroma gradbeni delavci iz Bosne oziroma študenti iz drugih držav v Sloveniji, ljudje, ali so človeška bitja. In če so, kar gotovo drži, morajo biti obravnavani kot človeška bitja, kot vsi ostali, kot enaki.[33] »Politično delovanje je danes dejansko ujeto v precep med državnimi policijami upravljanja in svetovno policijo humanitarnega. Na eni strani logike konsenzualnih sistemov izbrišejo znamenja političnega pojava, vštetja in spora. Na drugi pa pozivajo politiko, ki je bila pregnana s svojih prostorov, da se vzpostavi na terenu globalnosti človeškega, ki je globalnost žrtve, definicija smisla sveta in skupnosti človeštva/človečnosti« (2005a: 154). Druga narava politike ni v tem, da si skupnost ponovno prisvoji svojo prvo naravo. Misliti jo je treba kot dejansko drugo naravo (ibid.: 155). To je ločevanje policijske skupnosti od nje same. Je

[33] O emancipaciji izbrisanih prebivalcev Republike Slovenije v kontekstu dezidentifikacije in deklasifikacije cf. Zdravković, 2009 in 2010a.

skupnost svetov skupnosti, ki so intervali subjektivacije: konstituirani intervali med identitetami, med kraji in med mesti.

Emancipacija je proces subjektivacije *par excellence*, torej proces formiranja enega, ki ni v relaciji le do sebstva, temveč tudi v relaciji sebstva do drugih. Z drugimi besedami, proces subjektivacije je proces dezidentifikacije ali deklasifikacije (1995: 67). Prej kot konstruiranje identitete ali identifikacije je to križanje identitet, ki se nanaša na križanje imen: imen, ki povezujejo oznake skupin in razredov z imeni neskupin in nerazredov, obstoječe z neobstoječim oziroma s še-ne-obstoječim (ibid.) To je vedno nemogoča identifikacija, identifikacija, ki je tisti, ki jo izrekajo, ne morejo zares utelesiti. Obenem ne gre za to, da nehamo biti, kar smo, ampak za to, da se lahko odmaknemo od označevalcev, ki se na nas lepijo oziroma, ki nam jih prilepijo drugi. Šele tako se lahko zavemo enakosti kogar koli s komer koli. Tako se politični subjekt pojavi v razpoki med dvema identitetama – tisti, ki se ji odrekamo in tisti, ki si jo simbolično nadanemo, nobena od njih pa ni povsem »naša«. Kot politična subjektivacija je emancipacija heterologija, logika drugega. Pomembno je, da se zavedamo, da preprostega izjavljanja identitete ni, saj je vsaka identifikacija obenem tudi zanikanje identitete, ki nam jo pripiše drugi, vladajoč red policije. Policiji vedno gre za »prava« imena, za poimenovanja, ki ljudi fiksirajo na določena mesta, jih definirajo, klasificirajo in nenazadnje normalizirajo. Politiki pa ravno nasprotno gre za »napačna« imena, za poimenovanja, ki artikulirajo razpoko in povezavo z »napačnim«.[34] Politiki nikoli ni mar za dialog ali konsenz, politika je javni polemični prostor izražanja krivice in demonstracije enakosti. Logika subjektivacije zato vedno zahteva nemožno identifikacijo, saj je proces enakosti proces razlik in ne poenotenj, ki jih tako kot konsenz in koncept človekovih pravic zahteva policijska logika. Proces enakosti je proces biti skupaj, kolikor smo vmes – med imeni, identitetami, nacijami in kulturami. Vsaka konstrukcija identitete, kot izpostavi Rancière, v prvi vrsti nastaja iz strahu do drugega, v resnici strahu do ničesar, ki najde v telesu drugega svoj objekt. In polemična kultura emancipacije, heterologno sprejemanje drugega skozi proces subjektivacije, je ravno način civiliziranja tega strahu (ibid.: 70).

[34] Za aplikacijo rancièrovske politike, razumljene kot opozicije policijskemu »pravemu« imenovanju v kontekstu analiziranja projektov sodobne umetnosti cf. Zdravković, 2010b.

Rancière daje primer uspešne emancipacije Francozov, ki so se, da bi se distancirali od francoske policijske logike, ki jo je v vojni z Alžirijo sprožila francoska oblast, dezidentificirali kot Francozi in identificirali kot Alžirci. Po drugi strani se denimo Srbi v času trajanja vojne v Bosni in Hercegovini in po njej, niso javno dezidentificirali kot Srbi in identificirali kot Bosanci in Hercegovci, da bi pokazali, da se ne strinjajo s policijsko logiko, ki jo je v Bosni in Hercegovini izvajala srbska oblast. Prav tako se Slovenci v imenu solidarnosti in priznavanja enakosti izbrisanim prebivalcem niso javno dezidentificirali kot Slovenci in identificirali z izbrisanimi, da bi pokazali, da so izbrisani v svojem bistvu povsem enaki Slovencem in da torej morajo imeti enake pravice. Vidimo, da politična subjektivacija v nekaterih primerih deluje, v drugih pa ne. Na to opozori Šumič-Riha, ki zapiše da »ni pri Rancièru enega samega modela politične subjektivacije, kajti subjektivacija v politiki je po Rancièru odvisna od zmerom enkratne, specifične pojavitvene krivice sredi danega policijskega reda. Od tod izhaja, da obstaja na ravni politične krivice toliko subjektivnih figur, kolikor je manifestacij krivice: črnci, Judje, ženske, homoseksualci, Alžirci, itn. Na ravni temeljne krivice, pa narobe obstaja ena sama figura subjektivacije: namreč tista, ki jo reprezentira ljudstvo« (Šumič-Riha, 2005a: 188). Avtorica vidi problem v tem, da Rancière ohranja ljudstvo kot model za politično subjektivacijo kljub temu, da sta *demos* in proletariat, dve temeljni figuri subjektivacije, ki nam o možnostih politične subjektivacije danes ne moreta povedati ničesar, s političnega prizorišča že zdavnaj izginila. To bi pomenilo, da je poglavje emancipatorne politike zaprto, ker je ljudstvo oziroma proletariat kot njegov ekvivalent izginilo s skupnega, javnega prizorišča. »Toda iz dejstva, da politika, dojeta kot nemožno srečanje policije in enakosti, skratka, politika kot heterologija, obstaja če in samo če obstaja v okviru nekega danega policijskega reda in tudi instanca, ki inkarnira abstraktno enakost kogar koli s komer koli oziroma praznost svobode, nikakor ne sledi sklep, ki ga potegne Rancière, da je namreč ta instanca lahko zgolj in samo ljudstvo. […] Zato da bi se vzpostavil dispozitiv, ki omogoča politično subjektivacijo, po našem zadostuje, da v procesu verifikacije enakosti vznikne taka instanca, ki drži prazno mesto svobode in enakosti. Edino na ta način se je po našem mnenju mogoče ogniti nevarnosti substancializacije političnega subjekta in s tem vsaki skušnjavi, da bi temeljno krivico navezali na kakšno privilegirano

subjektno figuro, na kakšen zmerom že dan modus njene subjektivacije« (ibid.: 191–192). Gre za to, da ni nobena instanca predestinirana kot privilegirana figura inkarnacije praznine, ki lahko odpre praznino svobode sredi danega policijskega reda oziroma naredi skupnost za abstrakcijo enakosti.

Ne glede na to, da se politični subjekt v Rancièrovem pomenu vedno vzpostavi kot subjekt krivice, Rancière vztraja, da ta ni identificiran s svojim trpljenjem, da ni žrtev. A če je krivica rojstni kraj političnega subjekta, se Šumič-Riha sprašuje, kako naj ne bo subjekt, ki vznikne iz krivice, reduciran na status žrtve, čeprav Rancière vztrajno zavrača izenačevanje subjekta in žrtve, in to kljub temu, da postavlja krivico kot pogoj za možnost konstitucije političnega subjekta. Tukaj se soočamo s tavtologijo, saj subjekt in krivica drug drugega predpostavljata (subjekt se vzpostavi šele s krivico, krivica pa ne obstaja sama na sebi, dokler je subjekt ne zazna). Zastavljeno problematiko lahko razumemo tako kot Šumič-Riha: »Subjekta strogo vzeto ni nikjer drugje kakor v izjavljanju, deklariranju. Subjekt, ki torej vznikne takorekoč *ex nihilo*, za nazaj identificira krivico kot svoj 'rojstni kraj'. Edino s takim zanazajskim predpostavljanjem se je po našem mnenju mogoče ogniti 'viktimizacijski' pasti« (ibid.: 193–194). A glavni problem ostane, saj je, kot opozori Šumič-Riha, »ključni problem politične subjektivacije danes, ki je pri Rancièru zgolj nakazan, ne pa tudi rešen, v tem, da se subjekt krivice ne proizvede (več) na samem kraju krivice« (ibid.: 196). Tukaj je opazna razlika med klasičnimi in sodobnimi načini politične subjektivacije. V primeru subjektivacije *demosa*, ljudstva oziroma proletariata, akcija samih »nevštetih«, to je verifikacija njihove vključitve oziroma izključitve iz skupnosti, odpre prazno mesto in povzroči, da postane skupnost nekonsistentna, necela. Ko gre za Alžirce, Bosance in Hercegovce ali izbrisane (ne glede na uspešnost subjektivacije) pa je prav nasprotno akcija drugega (Francozov, Srbov in Slovencev) tista, ki naj bi omogočila konstitucijo imena Alžircev ali Bosancev in Hercegovcev ali izbrisanih. Na tem primeru vidimo, da sodoben način subjektivacije krivice, ki je nasproten klasičnemu, ki se opira na ljudstvo oziroma na proletariat, dejansko radikalno pasivizira tistega, ki mu je bilo trpljenje prizadejano (ibid.). Krivico v tem primeru razglasi Drugi, kar pomeni, »da se lahko danes politični subjekt konstituira le posredno, prek intervencije Drugega, se pravi za ceno viktimizacije oziroma ceno za konstitucijo političnega subjekta plača nekdo drugi, namreč

žrtev« (ibid.). Torej sodobni izključeni oziroma »nevšteti« po Rancièru niso in ne morejo biti prepoznani v lastnem imenu, svoje ime, za katerega se nekdo drug – vršilec krivde – dezidentificira, lahko le posodijo, ugotavlja Šumič-Riha. Tako še vedno ostaja nerešeno vprašanje, kakšen je v sodobnem načinu produkcije politične subjektivacije, za katerega je značilna ravno odsotnost privilegirane matrice subjektivacije, kakršno je bilo ljudstvo, model politične subjektivacije. Kako bi lahko z Rancièrovo revolucionarno teorijo o emancipaciji kot politični subjektivaciji, to je dezidentifikaciji in deklasifikaciji, vendarle izumili načine za subjektivacijo, ki ne bi zahtevala Drugega, ki bi potrdil krivico, in kjer bi vpis »deleža tistih brez deleža« lahko povzročil »napake pri štetju deležev in delov družbe«? Kako iznajti načine za dezidentifikacijo in deklasifikacijo žrtve kot žrtve same? Tukaj seveda ne gre in ne sme iti za krščanski (religiozni) ideal oproščanja (ali v nasprotnem primeru sočutja), temveč za zavedanje o radikalni enakosti, ki mora biti onstran kakršnih koli drugih identitetnih (nacionalnih, etničnih, religioznih in tako naprej) označevalcev. Tako kot se sprašujemo, kako sprožiti uspelo subjektivacijo, to je dezidentifikacijo srbskega ljudstva v primeru vojne na Balkanu in slovenskega ljudstva v primeru izbrisanih, torej kako sprožiti rušenje »srbskosti« in »slovenskosti«, se sprašujemo tudi, kako emancipirati žrtve, da, četudi ali pa ravno zato, ker so žrtve, opustijo to vlogo in se emancipirajo kot enakopravni, kot ljudstvo, da se torej ponovno vzpostavijo brez posredovanja Drugega.

Vsekakor potrebujemo vedno nove oblike demonstriranja enakosti, katerih zgled lahko morda najdemo ravno pri izbrisanih prebivalcih, ki so v dvajsetletnem boju odpirali univerzalno vprašanje državljanstva, nacionalnosti in pripadnosti, to je enakosti. Po vseh teh letih (zanemariti ne smemo niti dolgotrajnosti in vztrajnosti) številnim sploh ni več mar za pravno popravo krivice (saj ta dejansko sploh ni mogoča), ampak bi predvsem radi opozorili na krivico, kot simptom določenega stanja družbe. Četudi je res, da se Slovenci niso množično dezidentificirali, so se izbrisani vzpostavili kot politični subjekt, kot »delež brez deleža«, in dokazali, da je lahko, kot pravi »nevedni učitelj«, vsakdo emancipiran. Drugače povedano, izbrisanim je uspelo izpolniti eno najpomembnejših Rancièrovih zahtev: ustvarili

so politični prostor, v katerega so kljub nasprotovanju vključeni tudi njihovi nasprotniki in sovražniki, proti katerim se borijo.[35]

[35] Javni, politični boj za pravice izbrisanih se je začel razvijati skoraj deset let po izbrisu. To kaže na večplastnost problematike, ki jo je država dobro skrivala, in perfidno tajnost celotnega postopka, ki je kljub svojemu obsegu, sistematičnosti in krutosti deset let ostal skrit pred širšo javnostjo, pa tudi pred samimi izbrisanimi. Prav tako kaže, da je bilo potrebnega kar nekaj časa, da so se izbrisani prepoznali kot Izbrisani – kot skupina ljudi, ki so jim bile sistematično in namenoma ter nezakonito odvzete pravice – in spoznali, da niso edini ali osamljeni primeri, ali pa sami odgovorni za dogajanje, v kar so jih dostikrat prepričevali na upravnih enotah, kjer so jim uničevali veljavne identifikacijske dokumente. V situaciji, ko se takorekoč nobena slovenska ali mednarodna institucija ni celostno in javno ukvarjala z opozarjanjem na fenomen izbrisa, je bil eden najtežjih korakov v boju izbrisanih ravno prepoznavanje dejanja izbrisa in razsežnosti njegovih učinkov. Prva nevladna organizacija, ki se je aktivno ukvarjala s problemom izbrisa, je bil takratni Helsinški monitor Slovenije pod vodstvom Neve Miklavčič Predan, ki je leta 2002 zaradi izbrisa podal ovadbe zoper Igorja Bavčarja, ministra za notranje zadeve v času izbrisa, Rada Bohinca, tedanjega ministra za notranje zadeve, in Marka Pogorevca, tedanjega direktorja generalne policijske uprave. Še pred tem je na problem izbrisa opozarjal Svet za varstvo človekovih pravic in temeljnih svobočin (predhodnik Urada Varuha človekovih pravic) s predsednikom Ljubom Bavconom, ki je leta 1994 o problemu izbrisanih obvestil takratnega predsednika vlade Janeza Drnovška. Vsekakor pa je na izbris z desetdnevno gladovno stavko na parkirišču živalskega vrta oziroma kasneje na Poljanski cesti v Ljubljani prvi vidneje opozoril eden od izbrisanih, Aleksandar Todorović, in sicer novembra 2001. Kot je pojasnil pozneje, ni imel jasne predstave o tem, kaj natančno je želel doseči z gladovno stavko, je pa čutil, da mora storiti nekaj radikalnega (cf. Barbara Beznec, »Nemogoče je mogoče. Intervju z Aleksandrom Todorovićem«, v Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo, XXXV/228 (str. 34-45), Študentska založba, Ljubljana, 2007). Od takrat naprej je Todorović gonilna sila opozarjanja na izbris, izbrisani pa so se začeli prepoznavati v njegovi zgodbi in se, kar je najdragoceneje, začeli zahvaljujoč njegovemu javnemu angažmaju povezovati in organizirati. Tako je Aleksandar Todorović skupaj z nekaj deset izbrisanimi točno na deseto obletnico izbrisa, 26. februarja 2002, na Ptuju ustanovil Društvo izbrisanih prebivalcev Slovenije – DIPS. Društvo od takrat naprej vsak februar, to je ob »obletnici izbrisa«, organizira manifestacijo »Teden izbrisanih«. V vseh teh letih pa vse do danes politični angažma izbrisanih podpirajo, spodbujajo in pri njem pomagajo različna združenja, organizacije in gibanja s področja civilne družbe, na primer Dostje!, Politični laboratorij, Aktivistična asociacija za izbrisane, Agregat, Škuc LL, AKC Metelkova, Klub Monokel, Teater Gromki, Karaula MIR, Forum za levico, Socialni center Rog, Nevidni delavci sveta (*Invisible Workers of the World* – IWW), in nekatere nevladne organizacije, na primer Amnesty International, Slovenska filantropija, Pravno-informacijski center nevladnih organizacij, Mirovni inštitut. Podpori teh organizacij, ki prihajajo tako iz Slovenije kot tudi iz tujine, se pridružujejo posameznice in posamezniki (aktivistke in aktivisti, raziskovalke in raziskovalci, profesorice in profesorji, umetnice in umetniki, publicistke in publicisti, novinarke in novinarji ...). Ob tem je pomembno izpostaviti tudi dejstvo, da je angažma izbrisanih poudaril dinamično in kontradiktorno razmerje med civilno družbo in državo na eni kot tudi med nevladnimi organizacijami, ki se pri svojem delovanju sklicujejo na nekonfliktne postulate realpolitike, in sicer na pravno enakost in boj proti diskriminaciji, in aktivističnim gibanjem, ki se pri svojem delovanju opira na filozofsko-politične postulate, kot sta globalna enakost in odprtje meja emancipacije, na drugi strani (za analizo boja izbrisanih v tem analitičnem okviru dvojnosti cf. Kurnik, 2007). Da bi opozorili na izbris, je bila tako v Sloveniji kot tudi v tujini organizirana obilica različnih dogodkov: okroglih miz, debat, predavanj za javnost, študente in tuja veleposlaništva, srečevanj z različnimi tujimi in domačimi politiki, novinarskih konferenc, javnih tribun, napisanih je bilo nešteto javnih pisem, izjav, pozivov, apelov za domačo in tujo javnost in novinarje, ter zastavljenih precej poslanskih vprašanj v prid reševanju tega problema tako v slovenskem kot v evropskem parlamentu, na temo izbrisa so bili posneti filmi in organizirane njihove projekcije, vrstili so se nastopi in predstavitve osebnih zgodb izbrisanih na različnih dogodkih v Sloveniji in v tujini. Hkrati so se v okviru svojega aktivističnega zavzemanja za enakost in enakopravnost tudi izbrisani sami pogosto solidarnostno odzvali in podprli različne demonstracije za pravice tujih delavcev, tako imenovanih ilegalnih migrantov, prosilcev za azil,

Res pa je, da so se izbrisani emancipirali z majhno »pomočjo« Drugega, in sicer lokalnih aktivistov in aktivistk, ki so problem izbrisa konceptualno umestili v širšo družbeno problematiko. A brez tega (vsaj za zdaj) očitno ne gre, saj so realne možnosti za emancipacijo »deleža tistih brez deleža« zelo majhne, na kar kažejo primeri sezonskih tujih delavcev, prosilcev za azil in tako imenovanih »ilegalnih migrantov«, ki so zaradi strahu in nemogočih življenjskih pogojev povsem onemogočeni za politično akcijo. Res pa je tudi – in tukaj je potencial za nadaljnje premišljevanje – da so se ob tem početju emancipirali tudi sami aktivisti in aktivistke. Delovanje aktivistov in aktivistk, ki h konkretni akciji spodbujajo »delež brez deleža«, hkrati pa so tudi sami del akcije, je dragoceno mikrodelovanje, ki v sebi nosi potencial, da zraste v globalno delovanje, in ki nas lahko osvobodi strahu pred političnim, javnim delovanjem, ki se ga kot »poganskega hudiča« vsi še vedno (in še kako upravičeno) bojijo: tako profesionalni politiki kot politični tehnologi, tako univerzitetniki kot »objektivni znanstveniki«, tako impotentno (malo)meščanstvo kot verniki in teologi oziroma cerkev, da o družbi kot celoti, ki temelji na antipolitiki, sploh ne govorimo.

Zato je artikulirano javno-politično delovanje (javni nastopi, polemike, debate, predavanja, demonstracije, odprta pisma, plakatne akcije, performansi …) življenje emancipatorne politike, ki ga moramo skrbno in odgovorno gojiti. Zavedajoč se dejstva, da je »politike malo in je redka« (2005a: 31) ohranjamo upanje, da bodo ti mikroangažmaji sprožili širše odpiranje nedržavnega-skupnega-političnega prostora solidarnosti in pravičnosti ter prostora za »enakost kogar koli

---

istospolno usmerjenih, Romov ter vseh ostalih, ki so jim na kakršen koli način kršene pravice enakopravnosti. Politični boj je potekal sočasno s pravnim, legalističnim bojem, ki ga še vedno vodi nekdanji ustavni sodnik Matevž Krivic, v letih 2005 in 2006 se je s primerom ukvarjala italijanska odvetniška pisarna Studio Lana-Lagostena Bassi, v zadnjih letih pa tudi Pravno-informacijski center nevladnih organizacij in Mirovni inštitut. Četudi je bila strategija društva DIPS precej enotna in s stališča izbrisanih tudi precej preprosta – dosledna in takojšnja implementacija odločbe Ustavnega sodišča iz leta 2003, ki prinaša tudi formalno priznavanje krivic in posledično možnost začetka iskanja politične odgovornosti zanjo –, so kmalu začele prihajati na plan različne vizije glede metodologije delovanja in boja v društvu in zunaj njega. Po eni strani se je uveljavila pravna pot, ki se je zavzemala predvsem za ureditev problema izbrisa na pravno-formalni način, na drugi strani pa politična pot, ki je vključevala predvsem ohranjanje vidnosti problema skozi različne manifestacije, akcije, provokacije in soočenja. Po odstopu Aleksandra Todorovića iz društva DIPS junija 2004 je vodenje društva ob podpori Matevža Krivica prevzel Marko Perak, ki se zavzema predvsem za legalistični boj, Aleksandar Todorović pa je ustanovil novo društvo Civilna iniciativa izbrisanih aktivistov – CIIA, ki se usmerja predvsem v politični boj. Danes je predsednik društva CIIA Irfan Beširević, eden vidnejših aktivistov z izkušnjo izbrisa.

s komer koli oziroma paradoksne učinkovitosti čiste kontingentnosti vsakega reda« (ibid.: 32).

1.3. Metapolitika: Pojmovanje politične enakosti pri Alainu Badiouju

V Badioujevem ontološkem okvirju zasede pojem »politika« posebno mesto.[36] Še bolj kot »biti-na/v-svetu«, je politika za Badiouja tisto, kar radikalno odmakne ali odtegne samo sebe iz vseh izkušenj »socialnega« ali »družbenega«. Predvsem pa je politika (politična invencija) ob znanosti (matem), umetnosti (pesnitev) in ljubezni za njega eden izmed transverzalnih pogojev (generičnih procesov ali procesov resnice) filozofije.[37] Je resničnostni postopek, nujen za obstoj filozofije,

[36] Kot poudari Jelica Šumič-Riha (cf. 2010), je Badiou eden tistih redkih mislecev sodobnega časa, ki mu uspe »skorajda herojski podvig: ponovno utemeljiti filozofijo, in to v času, ki niti ni toliko sovražen do nje kot indiferenten tako do njenega obstoja kot izginotja. S ponovitvijo platonovske geste, geste gospodarja v pravem pomenu besede, ki s tem, da ponovno začrta meje pristojnosti filozofije, vzpostavi le-to kot mesto za mišljenje, natančneje, kot mesto za tisto mišljenje, ki je s tem, da s svojo golo močjo producira resnice, momente večnosti, spreminja svet« (ibid.: 151). Ponoviti Platonovo gesto utemeljitve filozofije in razglašati se za filozofa v času, ko večina sodobnih mislecev (oziroma, povedano badioujevsko, sodobnih »sofistov«) razglaša ravno »konec« filozofije, je, kot Šumič-Riha izpostavi drugje (cf. 2004), specifičen anahronizem, ki je »prav *distinktivna poteza same Badioujeve pozicije v sodobni filozofiji*« (ibid.: 131). Naloga filozofije v času prevlade za Badiouja sofistične (antifilozofske) izjave *par excellence*: »O čemer ni mogoče govoriti, o tem je treba molčati« je ravno spodbuditi misel, »da je tisto, o čemer ni mogoče govoriti natanko tisto, kar si filozofija prizadeva izreči« (Badiou, 2006: 62). Boj proti sodobnemu sofizmu, ki želi nadomestiti idejo resnice z idejo pravila je za Badiouja, za katerega je ideja »obstajajo resnice«, ki usmerja filozofijo k mišljenju biti, najbolj pomembna gesta. V nasprotovanju sofizmu, ki trdi, da je bit kot takšna nedostopna pojmu misli, Badiou zatrdi, da je filozofija *možna* in da je potemtakem *nujna* (cf. ibid.: 77). Tako je za Badiouja najpomembnejša gesta danes »želeti si filozofijo proti zgodovini, prelomiti s historicizmom. Filozofija se tedaj ponovno pojavi kot to, kar je: razjasnitev neskončnosti, brez Boga, ali duše, zgolj zaradi dejstva, da nas njeno prizadevanje napotuje k temu, da obstajajo resnice. To je orientacija, ki jo imam brez oklevanja za *dolžnost* mišljenja (ibid.: 79).

[37] Za Badiouja je filozofija mogoča le pod štirimi generičnimi postopki, ki jih sama razglasi za svoje pogoje, a le kolikor ohrani distanco do teh pogojev, se pravi, kolikor se upira fenomenu prešitja filozofije s katerim od njenih pogojev, kar pomeni, da se odreče možnosti ali ambiciji, da bi bila sama neposredno zmožna produkcije resnic. Ta drug, dodaten pogoj Alenka Zupančič poimenuje »peti pogoj« Badioujeve filozofije (cf. Zupančič, 2004). »Badioujeva filozofija goji določeno *skromnost* glede na svoje pogoje. Resnice se proizvajajo drugod: znotraj štirih generičnih postopkov, katerih izhodiščna točka je vselej nek dogodek (v Badioujevem pomenu besede). Filozofija je tako definirana kot konceptualni prostor, v katerem prihaja do 'konfiguriranja' in 'sestavljanja' generičnih postopkov. Filozofija ne odkriva in ne postavlja nobene resnice, temveč ima na razpolago neko mesto resnic; filozofija ne izreka resnic, izreka mišljivo konfiguracijo resnic. V nekem smislu je filozofija 'scena' (ali oder) resnic, prostor njihove kompozicije. Prav ta scena ali prostor (torej ta odmik) se izgubi vsakokrat, ko se filozofija neposredno prepusti enemu svojih pogojev: Badiou je nedavno skoval izraz *la passion du réel*, strast (do) realnega, in morda bi lahko rekli, da je prav neka takšna strast (do) realnega moderni filozofiji zbujala skušnjavo, da se

možen le v dogodkovni obliki, ki predpiše resnice časa (cf. Badiou, 2004a: 101). V premišljevanju politike je Badioujeva prva naloga ta, da se distancira od koncepta »politične filozofije«, saj je to program, ki politiko vklene kot objektivno in nespremenljivo danost univerzalne izkušnje, podrejene etičnim normam. Da bi poimenoval proces aktivnega razumevanja in izvajanja politične misli-prakse onkraj uveljavljenih meja politične teorije, uvede pojem »metapolitike« (cf. 2005): »Pod 'metapolitiko' razumem učinke, ki jih lahko neka filozofija na sebi in za sebe potegne iz tega, kar mislijo dejanske politike«; metapolitika je to, »kar v filozofiji nosi sled političnega pogoja, ki ni niti objekt niti nekaj, o čemer bi bilo treba proizvesti misel, ampak je samo sodobnost, ki proizvaja filozofske učinke« (cf. ibid., uvodna misel). Še prej, v *Pogojih,* pa Badiou metapolitično zastavitev filozofije opredeli takole: »[…] vsako imenovanje ali definicija imena 'politika' je zunaj-politična in pravzaprav nima nobene zveze s politiko, ki se odvija kot mišljenje in preizkus mišljenja. Te definicije in imenovanja izhajajo iz filozofije. In 'ustvarjanje filozofije' se popolnoma razlikuje od 'ustvarjanja politike', čeprav gre v obeh primerih za mišljenje« (2006: 226). Takšno razumevanje politike se odločno odreka vsem formam politične reprezentacije (državne, parlamentarne, strankarske …), oblikuje se v izmikanju lažni opoziciji med demokracijo in totalitarizmom, odteguje se konceptom pravne države kot samoumevne nosilke univerzalnega, človekovih pravic, kot »skrbi za drugega«, in multikulturalizmu kot »življenju znotraj skupnosti«, saj so to dejansko produkti antipolitike, ki zadeva in kot svoj zastavek promovira le javno mnenje. Nasprotno je za Badiouja edina možna identifikacija politike *militantna identifikacija*, ki lahko omogoči zavezništvo politike in misli. Resnično politike se ne more udejanjiti v nobeni obliki političnega zastopništva, je militantna misel-praksa (2005: 13). Predvsem pa je metapolitika koncept, ki radikalno nasprotuje cinizmu sodobne politične filozofije, ki razglaša, da – ker je metapolitika težko dosegljiv koncept – filozofi ne morejo misliti politično. Kot primer partikularnega lokalnega aktivnega delovanja v imenu globalnega in univerzalnega, Badiou izpostavlja iniciativo *Organisation Politique,* ki je (vsaj) med letoma 1985 in 2007 delovala kot skupina

---

je opustila v prid enega izmed njenih pogojev, se pravi stavila na neposredni dostop do (produkcije) resnice« (ibid.: 9).

političnih aktivistov, ki so se posvečali bojem proti marginaliziranju in izkoriščanju migrantskih delavcev v Franciji in v kateri je (bil) aktiven tudi sam.

Za Badiouja je politika možna le kot proces resnice (cf. Badiou, 1998a; 2005: 141–152). Razumevanje politike kot »transcendentalne promocije pluralizma mnenj« (2005: 13 in naprej), ki ga v najbolj radikalni obliki zastopa Hannah Arendt (v svojem branju Kantove filozofije), je za Badiouja moderna sofistika, ki pelje naravnost v parlamentarno politiko. »Ontološka karakterizacija političnega« na osnovi »pluralnosti« ali »skupnega bivanja« je za Badiouja predvsem preveč široka. Nasproti temu postavlja numeričnost procesa resnice; zanj ne obstaja preprosta pluralnost ali množtvo, obstaja le pluralnost pluralnosti, množtvo množtev, ki je v svojem številu odvisno od situacije, njegova neskončnost pa je v osrčju politike, iz katere nastaja enakost (enak je v tem primeru prazen označevalec). Le kompleksnost tega cikla lahko ponazori, kako je lahko politična sodba, sodba resnice. Kot izpostavlja Badiou, so lahko subjekti takšne sodbe (v nasprotju z arendtovskim »transcendentalnim subjektom«), konstituirani le skozi politični proces. Badiou poudarja, da je začetek politike, njenih izjav, predlogov, sodb in praks, vedno lociran v absolutni singularnosti dogodka. Politika obstaja le kot zaporednost, zareza, in sicer v takšni meri, v kolikšni se je dogodek sposoben razviti v akciji resnice. Kar šteje, tako ni nikoli pluralnost mnenj, reguliranih s skupno normo (konsenzom), temveč pluralnost instanc politik, ki nikoli nimajo skupnih norm, saj so subjekti, ki so v njo vključeni, vedno različni. Ne obstaja torej ena politika, temveč različne politike, ki ne ustvarjajo nobene skupne, homogene zgodovine – tudi Badiou nasprotuje vsaki konsenzualni viziji politike. Politika kot metapolitika je tvegana, nevarna, militantna in vedno partikularna, nedeljiva zvestoba dogodkovni singularnosti pod samo-avtorizirano odredbo. Univerzalnost politične resnice, ki nastaja iz takšne zvestobe, je kot vsaka resnica sama na sebi čitljiva retroaktivno, za nazaj, v obliki spoznanja. Zato mora biti politika za Badiouja mišljena skozi njene ustvarjalce (na primer Saint-Justa ali Robespierra) in ne njene gledalce (na primer Kanta ali Fureta). Politika torej obstaja le kot »emancipatorna politika«, ki je v svojem bistvu in v svojem

delovanju predvsem mišljenje, oziroma tisto, kar Badiou, sledeč Sylvainu Lazarusu,[38] imenuje »intelektualnost politike« (ibid.: 24).

1.3.1. Kritičen odnos do marksizma

Badioujevo razumevanje politike je v veliki meri izoblikoval njegov kritičen odnos do marksizma in marksističnega nauka. Kritičen je predvsem do marksizma, ki se je v duhu svojega slovitega gesla »Filozofi so svet samo različno interpretirali; gre pa za to, da ga spremenimo.«, predstavljal kot revolucionarni politični nauk in ki je bil edini revolucionarni nauk, katerega usoda naj bi bila utelešenje v državnem nauku. Marksizem kot ideja o gospostvu negospostva oziroma vladavini socializma ali komunizma, ki naj bi se udejanjila skozi revolucionarno spremembo, to je kot diktatura proletariata (»etatistična referenca«), skozi narodnoosvobodilne vojne »proti imperializmu« (zlitje ljudstva in naroda), kot delavsko gibanje (poenotenje delavca in državljana), je obljubljal uresničitev filozofije v praksi. Oktobrska revolucija je bila mišljena kot dogodek *par excellence*, po moči spreminjanja sil v zgodovini enak tistemu iz leta 1789. A se tudi ta, tako kot vse ostale (proletarske) revolucije (na katere so marksisti tako vneto in s strahospoštovanjem prisegali) ni niti dotaknila oblastnih razmerij, ki tvorijo osnovo za delovanje države. Diktatura proletariata se je izkazala za simetrično diktaturi buržoazije, kot »razredno bistvo socialistične države« (2004a: 31). Narodnostna osvoboditev je pokazala nemožnost organske povezave nacionalnega in ljudskega dinamizma. Razkrojila se je organska povezava med marksizmom in delavsko družbeno referenco. »Tako danes ne socialistične države, ne narodnoosvobodilni boji, ne delavsko gibanje ne konstituirajo zgodovinskih referentov, ki bi bili zmožni jamčiti za konkretno univerzalnost marksizma« (ibid.: 34). Golo enačenje oblasti in države ter ideologije in represije z državnim aparatom, je pripeljalo do smrti marksizma kot univerzalnega dogodka politične misli.

[38] Sylvain Lazarus je eden redkih sodobnih političnih mislecev, ki jih Badiou nenehno navaja kot filozofsko in politično referenco (cf. 2005: 26-57; 2004a:115 in naprej; 2006: 226 in naprej …). Skupaj z Natacho Michel sta bila Badioujeva najtesnejša sodelavca in soborca v *Organisation Politique*. Njegovo najpomembnejše delo, na katerega se tudi Badiou pogosto sklicuje, je *Antropologija imena* (*Anthropologie du nom*, Seuil, Paris, 1996), ki še ni bilo prevedeno ne v angleščino in ne v slovenščino.

Marksizem je »v svoji prevladujoči, kanonični obliki« (ibid.: 102), kot zatrdi Badiou, primer prešitja[39] filozofije z njenim političnim (in znanstvenim) pogojem, kjer filozofija, namesto da bi vzpostavila prostor hkratne možnosti, kar bi omogočilo uresničitev mišljenja časa, prenese svoje funkcije na enega svojih pogojev, ko torej celotno mišljenje prepusti enemu generičnemu postopku, kar ima katastrofalne posledice. V primeru marksizma je s pomočjo znamenite teze o Feuerbachu politika filozofsko določena kot edina, ki lahko praktično preoblikuje sistem pomena, zato je usoda filozofije dojeta kot samoukinitev v udejanjanju. Tako zastavljena politika razvrednoti tudi filozofijo samo. Badiou opozori, da je bil marksizem nesposoben razumeti tudi ostale tri pogoje filozofije, umetnost, ljubezen in znanost, ki jih je podredil politiki, ki naj bi bila dejansko gibanje zgodovine, zadnja oblika totalizacije izkustva. Zavezan vladajočemu pozitivističnemu prešitju in v vnemi, da bi dvignil revolucionarno politiko na raven znanosti, je marksizem katastrofalno križal prešitji z znanostjo in politiko ter tudi z umetnostjo in ljubeznijo (ibid.: 102). Na drugi strani pa nam antimarksisti kot alternativo ponujajo takšne in drugačne svoboščine, zahodno misel, človekove pravice, pravno državo in parlamentarno demokracijo. Ponujajo nam torej liberalno teorijo političnega, kar je za Badiouja predvsem odpoved vsakemu radikalizmu, vsaki esencialnosti politike, le še eno prešitje. »Sodobni antimarksizem je torej podrejen zahodnemu, konservativnemu gonu. Jedro antimarksizma je reaktivna konceptualna formacija, kjer je na mesto zgodovinskega dinamizma stopil duh konservativne demokratične duhovnosti. Tu gre za resnično katastrofo mišljenja, za katero je katastrofa marksizma konjekturalna indukcija. Ta katastrofa je filozofskemu spraševanju o političnem odvzela vso radikalnost. Umik je tu vse prej polom« (ibid.: 36). Za Badiouja ne gre za izbiro med defenzivnim »starim marksizmom« in novim »antimarksizmom« (liberalizmom), gre ravno za to, da sta to dva vidika istega pojava – ohranjanja političnega »v njegovem umiku tja do točke, ko mišljenje odpove pred svojim lastnim kriznim imperativom« (ibid.). »Figura politike, kakršno uvajata tako zahodno parlamentarno predstavništvo kakor despotski birokratizem vzhoda, je programski izraz sil. Izvira pa iz tega, da se interesi oziroma ideali skupin projicirajo v sestavo vlade z uresničevanjem programov in

[39] Koncept prešitja (filozofije z njenimi pogoji), ki je ključen za razumevanje njegove filozofije, je Badiou definiral že v *Manifestu za filozofijo* (cf. 2004a) in pozneje razdelal v *Pogojih* (cf. 2006).

planov. Programov in planov, ki so – tako na zahodu kakor na vzhodu – po svoji naravi predvsem ekonomski« (ibid.: 51). Razlika je le v tem, da se »despotska birokracija« predstavlja kot edini nosilec nacionalnega programa, kot religija, kot kult, »demokratični parlamentarizem« pa ustvari privid pluralnosti (in enakopravnosti) programov, ki konkurirajo – v obeh primerih pa gre za predstavništvo, zastopništvo na ravni države. Niti prvi niti drug sistem po Badiouju ne razumeta dejanske politike; ta se ukvarja s temeljno, absolutno krivico, neenakostjo, ki jo oba sistema povzročata in ne odpravljata, saj »te krivice ni mogoče reprezentirati in v noben program ne more biti vključena odškodnina zanjo. Politika se začenja takrat, kadar ne gre za to, da bi reprezentirali žrtve, projekt, kjer je stari marksistični nauk ostal ujetnik ekspresivne sheme, ampak za zvestobo dogodkom, v katerih se izrekajo žrtve. Ta zvestoba se opira edinole na odločitev. In ta odločitev, ki nič nikomur ne obljublja, se sama spet opira zgolj na hipotezo. Gre za hipotezo o političnosti negospostva, ki jo je utemeljil Marx, danes pa jo je treba utemeljiti na novo« (ibid.: 52).

Tukaj je pomembno opomniti, da Badiou pod krizo marksizma pojmuje krizo politike kot take, saj je zanj marksizem obstoj same politike: »Če marksizma ni mogoče braniti, je to zato, ker ga je treba začeti« (ibid.: 41). Zato po eni strani kritizira marksizem kot zgodovinsko partikularni politični nauk in prakso – »politika se mora osvoboditi marksizirane forme političnega filozofema« (ibid.: 42) – po drugi strani pa je to ime, pod katerim se zavzema za resnično politiko – »politiko je treba misliti na novo, na novo moramo napisati Manifest« (ibid.: 43). S tem kritiko marksizma-leninizma zastavi kot proces njegove dekonstrukcije: »Prek te kritike, ki je politična direktiva – hkrati teoretska in praktična – postavljamo ves marksizem v položaj vira za inavguralni moment neke druge misli politike. Dekonstrukcija marksizma-leninizma postavi dekonstrukcijo marksizma v instanco (ponovnega) začetka. Ta razcep je gesta, s katero postanemo ponovno zmožni, da sprejmemo na sebi, četudi za ceno tesnobe in nevarnosti, tisti 'obstaja' realnega, na katerem je treba utemeljiti popolnoma novo prakso politike« (ibid.: 45). Tako se želi Badiou lotiti »aksiomov politične rekompozicije« (ibid.: 17) krize marksizma, »ki je popolna« (ibid.: 19) in ki je kriza politike kot take.

In Badiou res napiše novi manifest. Po *Manifestu za filozofijo* iz leta 1989 (cf. 2004a), napiše leta 2009 še drugega. In v tem *Drugem manifestu za filozofijo* (cf. 2012) spregovori tudi o razliki med tem manifestom in njegovim dvajset let starejšim predhodnikom. Oba manifesta veže na svoji temeljni knjigi, ki sta izšli sočasno s prvim oziroma z drugim manifestom – prvega na *Bit in dogodek* (cf. *L'être et l'événement*, Seuil, Paris, 1988), drugega pa na *Logike svetov* (cf. *L'être et l'événement 2: Logiques des mondes*, Seuil, Paris, 2006). Ob tem pojasni, da je bil namen manifestov »podati preprosto in takoj uporabljivo obliko temam, ki jih 'veliko delo' predstavlja v njihovi natančni, formalizirani, dovršeni in s primeri ilustrirani obliki« (2012: 148). Če je bilo v *Manifestu* osrednje vprašanje *bit resnic*, mišljena v konceptu *generične množtvenosti,* je v *Drugem manifestu* postalo pomembno *vprašanje pojavljanja*, ki ga lahko mislimo v konceptu *telesa resnice ali subjektivnega telesa*. Kot pojasni, se je v prvem manifestu boril proti ciničnemu postmodernističnemu zaničevanju možnosti filozofije in proti ideologiji »konca filozofije« ter postavil »platonoistično gesto«, torej vztrajal na reafirmaciji filozofije v njenem izvirnem smislu kot »artikulacije glavne kategorialne trojice: biti, subjekta in resnice« (ibid.: 217), danes pa se bori proti »obnovitvi nekakšnega bednega dogmatizma s pomočjo analitične filozofije, kognitivizma ter ideologije demokracije in človekovih pravic« (ibid.: 218) v kombinaciji s scientizmom, ki pozna le naravnost objektov, ne pa tudi nesmrtnosti subjektov, ki ga podpira religiozno obarvani moralizem, ki pozna samo subjekt zakona in reda, ne pa subjekta radikalne izbire in kreativnega nasilja – bori se torej proti »sodobnemu sofizmu«. Badiouja danes zanima predvsem vprašanje *učinkovite pojavitve* trojice biti, subjekta in resnice, to je *vidnosti* delovanja v svetu. Manifestu, ki je poudarjal kontinuirano *eksistenco* filozofije (kar je v nasprotju z mnenjem o njenem koncu), je sledil manifest, posvečen njeni revolucionarni *pertinentnosti* (kar je v nasprotju z mnenjem o njeni uresničitvi v parlamentarni demokraciji).

Tudi v *Drugem manifestu* Badiou ohranja zanj značilno razumevanje filozofije pod pogoji, s tem, da še bolj poudarja njihovo aktivno avtonomijo. Danes ne zadošča več, da le zarišemo moderno figuro štirih generičnih pogojev – znanosti, umetnosti, emancipacijske politike in ljubezni, od katerih je odvisna eksistenca

filozofije – pač pa je treba braniti tudi samo aktivno avtonomijo teh resničnostnih procesov. Medtem ko je dojetje resnic v prvem manifestu temeljilo na ločitvenem nauku o biti, je temelj drugega manifesta integrativni nauk delovanja; ontologijo univerzalnosti-resnice pa je nasledila pragmatika njenega postajanja. V prvem manifestu je Badiou svojo filozofsko invencijo kot reakcijo proti antiplatonizmu 20. stoletja, to je proti izgubi vere v idejo filozofije in moč mišljenja, poimenoval »platonistična gesta«, svojo filozofijo pa opredelil s »paradoksnim izrazom 'platonizem Mnoštva'« (ibid.: 221). V boju proti sodobnemu sofizmu in cinizmu je izpostavljal pomembnost ontološkega pomena matematike, pa tudi prepričanje, da obstajajo absolutne resnice v smislu ohranjanja metafizike. Referenca na Platona ostaja temeljna tudi v drugem manifestu, a ji Badiou ob novih razmerah dodaja še »filozofsko sumničavost do propagiranja 'demokracije', ki je danes prav toliko hegemonska, kolikor je nasilna« (ibid.). Druga pomembna tema, ki jo uvaja, je Ideja oziroma vztrajanje, da je »resnično življenje, življenje pod znakom Ideje« (ibid.). »Platonizem mnoštva« iz prvega manifesta tako dopolni »komunizem Ideje«. Namesto Ideje generične mnoštvenosti iz prvega manifesta (generično kot glavna ontološka karakteristika resnic), je v drugem manifestu osrednji koncept telo, ki ga je mogoče subjektivirati. »Kar zadeva resnice, prvi Manifest podpira ločitvena doktrina biti, drugega pa integracijska doktrina izvršitve. Ontologijo resnične-univerzalnosti nasledi pragmatika njenega postajanja« (ibid.: 223). V prvem manifestu je boj potekal okrog univerzalnosti resnic, to je okrog »etike resnic«, v drugem pa gre za utemeljevanje »večnosti resnic«, »kajti univerzalnost je vprašanje oblike (oblike generične mnoštvenosti), medtem ko ima večnost opravka z učinkovitim rezultatom postopka (ibid.). Zagovarjanje večnosti resnic v vseh štirih pogojih filozofije je za Badiouja edini način zoperstavitve današnjemu »zmedenemu in odvratnemu trenutku« (ibid.: 224), to je vladavini sodobne sofistike, demokracije in prava (cf. ibid.: 157).[40]

[40] Primerjavo med dvema manifestoma podata vsak na svoj način Peter Klepec (cf. Klepec, 2010) in Rado Riha (cf. Riha, 2010).

1.3.2. Proti liberalni teoriji političnega

Badiou prevzame terminološko razlikovanje med politiko in političnim, ki ga je vpeljal Carl Schmitt[41] in zavrača politično – »(iz)merjeno mišljenje družbenega in njegove reprezentacije« (2004a: 15) – kot fikcijo. Zavzema se za politiko – tisto, kar se ne navezuje se na družbeno, temveč se mu, ravno nasprotno, odteguje (ibid.). Najprej želi politiko osvoboditi »preskripcije vezi« (ibid.: 14), želi torej »de-fiksacijo politike kot skupnostne vezi oziroma razmerja« (ibid.). Politiki je zato treba vrniti njeno pravo vlogo oziroma jo je »treba osvoboditi tiranije zgodovine, zato, da bi jo vrnili dogodku« (ibid.: 15). Ravno tukaj vidi Badiou možnost, da filozofija prispeva k politični rekompoziciji, to je k ohranjanju politike v redu mišljivega.

Ta postopek Badiou poimenuje »razparanje prešitja« (ibid.: 105). Ugotavlja, da je po prešitju filozofije z znanostjo (na zahodu) in politiko (na vzhodu), danes le-ta (vsaj v Evropi) prešita z umetnostjo (pesnitvijo). In če za druga področja navaja konkretna imena-dogodke, ki filozofijo pomagajo iztrgati prešitju, je na področju politike ta dogodek zgoščen v zgodovinskem obdobju med letoma 1965 in 1980, ko so nastopile nekatere »nejasne dogodkovnosti« (ibid., Badiou tukaj navaja Sylvaina Lazarusa), za katere Badiou nima političnega imena. To so maj 1968, kitajska kulturna revolucija, iranska revolucija, delavsko in nacionalno gibanje na Poljskem (»Solidarnost«) (cf. ibid.: 115–116). Tako je filozofija možna le, če ji ni treba razsojati o zgodovini ali politiki, temveč se lahko posveti možnosti ponovnega začetka politike, ki izhaja iz teh »nejasnih dogodkovnosti«. Sodobni cinizem in dvom, s katerima se politika nenehno sooča, nihilizem in skeptično prepričanje, da ni mogoče ničesar narediti-spremeniti, da ni politične alternative, ki bi bila zamisljiva onkraj zakonov globalnega trga, je za Badiouja le naravna posledica ekstremno redkih »dogodkov« (Badiou navaja še Francosko revolucijo, Pariško komuno, Rusko revolucijo), ki funkcionirajo kot »postopki resnice politike« in ki ustvarijo »zvestobo dogodkom« ter imajo skupni imenovalec – odpor do vsake forme politične reprezentacije, četudi in še posebej, če takšen odpor postavlja bistvo politike pod vprašaj. Dogodek ne more biti nikoli zagarantiran, vendar sum, da se ne bo nikoli zgodil, ni nobena ovira za njegovo

[41] cf. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, The University of the Chicago Press, Chicago, 2007

verodostojnost. »Zato da bi bil simptom, ki histerizira družbeno, tako sprejet, ne da bi bil pripet na fikcijo političnega, mora proletarska politična zmožnost kot radikalna hipoteza resnice in transformacije v fikcijo vsega predhodnega političnega, opustiti pristop, ki izhaja iz skupnostnega in družbenega. Ta hipoteza zadeva resnico le, če pusti ob strani vsa družbena dejstva, to pa je metoda, ki jo je zahteval že Rousseau. Politika mora biti mišljiva kot presežek tako nad državo kot nad civilno družbo, četudi bi bili le-ti dobri ali kar izvrstni. Tako imenovana komunistična proletarska politična zmožnost je popolnoma mobilna, neetatistična, izmikajoča se fiksiranju. Ni je mogoče ne reprezentirati, ne izpeljati iz reda, ki ga presega« (ibid.: 16). S tem želi Badiou misliti tako »neprogramsko bistvo politike« kot tudi »intervencijsko zvestobo dogodku« (ibid.: 53). Skozi zahtevo, da mora politika upoštevati »delavske in ljudske singularnosti« ne da bi jih razlikovala, to je, da doseže »predpolitično situacijo« (ibid.: 55), katere načelo je vedno neka prekinitev, razvija aksiomatsko hipotezo o emancipacijski politiki, torej o neetatistični subjektivni politiki, ki ne meri na gospostvo. Tako je edini pogoj za emancipacijski politični proces to, da je odprt na točki dogodka, kar pomeni, da izključuje reprezentacijo in da se nikdar ne udejanja kot programska zavest. Neposredna, militantna drža politike je torej v celoti zvestoba dogodku, ki se materializira v mreži intervencij, v navzočnosti delavskega in ljudskega dogodka brez posredovanja, ki za svoj nastanek ne predpostavlja obstoja »delavskega razreda« ali »ljudstva«, temveč ravno izginotje sleherne predpostavke take vrste, popolno dekvalifikacijo političnega subjekta (cf. ibid.: 57).

Takšno Badioujevo stališče se na vso moč upira vsemu, kar nas danes učijo, to pa je, da je politika upravljanje z nujnim. Zato je treba nujno končati z reprezentativno predstavo politike, to je z reprezentacijo družbenega v politiki, v kar se je zapletel tudi marksizem. »Politika nikakor ne reprezentira proletariata, razreda ali Naroda. To, kar vzpostavi subjekt v polju politike, se v njem ne more artikulirati, čeprav njegovo eksistenco potrjuje politični učinek sam« (ibid.: 60). Le dialektična misel, ki nima drugega jamstva glede realnega razen lastno izkustvo, prelomi z redom reprezentacij. Njena vrzel se opira le na nek posebni dogodek. Ne začenja se s pravilom, ampak z izjemo. »Dialektična misel naredi torej *vrzel* v dispozitivu vednosti (reprezentaciji), ko trči na simptomalno *oviro*, ki

jo *interpretira* na ravni *hipoteze zmožnosti*, kjer se potrdi naknadnost *subjekta*« (ibid.: 61). Ta neodločljivost glede subjekta hipoteze je cena za to, da ga ni mogoče reprezentirati.[42] »Danes je treba aktualizirati, ne pa prerokovati

[42] »Badioujevo kritiko reprezentacije, ki v takšni ali drugačni obliki zadeva njegovo pojmovanje skupnosti, parlamentarizma in države, bi bilo nemara treba razumeti na ozadju kritike reprezentacije v sodobni filozofiji«, poudari Peter Klepec (Klepec, 2004: 312). Ponazoritev temeljnih zastavkov te kritike Klepec ilustrira z navajanjem Deleuza, ki skupaj z Badioujem tvori nekakšen »paradoksni tandem« (Badiou, 2012: 13). Deleuze je prav tako kritik reprezentacije, a ji nasproti postavi ponavljanje, kot koncept, ki je značilen za moderno filozofijo (za Marxa Nietzscheja, Kierkegaarda in Freuda, ki so se vsak po svoje naslonili na pojem ponavljanja, da bi razvili katerega od ključnih aspektov svoje misli). Kasneje se Lacan vrne k Freudu in promovira koncept ponavljanja kot enega od »štirih temeljnih konceptov psihoanalize«. Deleuze pa se v svojem verjetno najbolj dodelanem in »sistematičnem« filozofskem delu *Razlika in ponavljanje* (*Différence et répétition*, 1968) vrne k Nietzscheju. »Med temi projekti seveda obstajajo velike, celo povsem nespravljive razlike. A obstaja tudi neka skupna točka: ponavljaje v vseh nastopa kot v temelju različno od logike reprezentacije, predstavljanja. Pri Deleuzu to prejeme obliko odkrite konceptualne vojne: ponavljanje proti reprezentaciji« (Zupančič, 2007: 57–58). Po drugi strani Badioujeva kritika reprezentacije izhaja iz prepričanja, da *realno biti* uhaja reprezentaciji (oziroma da ga ta potvarja). »To je namreč natanko eden od načinov, kako bi lahko povzeli Badioujevo razlikovanje med prezentacijo in reprezentacijo: prezentacija vključuje *imenovanja* reči (ali 'elementov'), medtem ko reprezentacija *fiksira razmerja* med rečmi ('elementi') in njihovimi imeni« (Zupančič, 2004: 17) Po Badiouju je reprezentacija hkrati ključna operacija vzpostavitve stanja/države, kar je razlog, da jo razume kot zavrženje postopka resnice. Od tu tudi Badioujeva načelna pozicija proti reprezentaciji in stanju – kljub temu, da se zelo dobro zaveda težav, ki bi nastale, če bi želeli preprosto odpraviti vsako reprezentacijo (oziroma vsako stanje). Badiou sprejema postavko, da je stanje soizvorno vsaki situaciji, kar pomeni, da »vselej obstajata tako prezentacija kot reprezentacija«. Kot opozori Alenka Zupančič, je Badioujeva razlaga kritike reprezentacije identična tisti, ki jo ponuja filozofija, ki jo Badiou imenuje »antifilozofija« oziroma »sofistika« (postheglovska filozofija). Tako Badiou, paradoksalno, z »antifilozofijo« »emfatično deli pogled na reprezentacijo, čeprav nič manj emfatično ne zavrača konsekvenc, ki jih je od tod potegnila (anti)filozofija« (ibid.: 16). Kot poudari Zupančič je »vprašanje prezentacije in reprezentacije (ter njune razlike) dejansko zelo težavno vprašanje in predstavlja nemara najšibkejšo točko Badioujeve filozofije, kot jo je razvil doslej, čeprav je prav to vprašanje zanjo nedvomno osrednjega pomena. Med drugim zadeva samo možnost filozofije (njen 'peti pogoj'), saj se zdi, da za filozofijo kot kompozicijo in konfiguracijo resnic (ki so proizvedene drugje), ne moremo ravno reči, da je 'enostavna prezentacija'. Še več: ali ne bi mogli reči, da se filozofiji kot enostavni prezentaciji najbolj približa prav to, kar Badiou imenuje moderna antifilozofija? Filozofija kot prezentacija ni nič drugega kot filozofija, ki se opusti v prid svojim pogojem, filozofija kot neposredni integralni del postopkov resnice (ali pa filozofija kot sofistična igra brezkončnega deskanja na valovih 'blodečega presežka')« (ibid.: 17). Ob tem Zupančič pojasni, da je Badiou, ko je eksplicitno konceptualiziral pojem Dvojega v filozofiji – ki ga prevzema iz Lacanove psihoanalize (cf. Alain Badiou, »Prizorišče Dvojega«, v *Hvalnica ljubezni*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 2010) – k vprašanju reprezentacije pristopil na nov in drugačen način in se tako izognil težavam, ki neposredno zadevajo pogoje filozofije. »S konceptualizacijo tega pojma znotraj filozofije, tj. znotraj prostora generične so-možnosti resnic, je dal sodobni filozofiji enega njenih najdragocenejših konceptov, ki, čeprav prihaja iz enega od generičnih postopkov, ima univerzalno vrednost in nikakor ni omejen na ta generični postopek« (ibid.: 20). V kontekstu Badioujevega pojma odločitve oziroma (nekonsistentne) teorije resnice, podobno vprašanje, povezano z reprezentacijo, odpre tudi Jelica Šumič-Riha. Sprašuje se, zakaj se pri Badiouju resnica sploh nujno izreka, kaj jo žene, da se pojavlja, prikazuje, reprezentira. »Ne glede na to, da se resnica pri Badiouju, tako kot nezavedno pri Freudu, pojavlja kot fragmentarna, po koščkih, nikdar pa ne vsa naenkrat, v vsej svoji totalnosti, se zdi, kakor da resnice ne bi bilo, če ne bi predpostavljali, da se resnica hoče pojaviti, da se hoče izreči, da hoče priti do besede. […] Tisti Jaz, ki hoče obstajati, ki hoče priti na dan, je sama resnica in ne subjekt« (Šumič-Riha, 1998: 45). Šumič-Riha podobno kot Rado Riha (cf. Riha, 2010) razume to nujnost, da subjekt reprezentira resnico: »Kaj je namreč subjekt, če ni subjekt resnice?« (Šumič-Riha, 1998: 45), prek

neodvisnost politike glede na nasilje države, in hkrati še naprej pripisovati hipotezo delavskim in ljudskim dogodkom. […] Čas tega, kar se imenuje totalitarizem, je preteklost, njegova legitimnost je ali v legendi ali v rasi. Čas parlamentarizma je ničnost sedanjosti v njenem preštevnem izkupičku. In končno, klasični revolucionarni čas je prihodnost. Realni politični čas pa je prihodnji preteklik« (ibid.: 72–73). Realni politični čas je torej predprihodnjik, v katerem nastaja napetost med politično izrazno in instrumentalno funkcijo. »Država bi morala biti namreč v programski viziji neke vrste orodje za stranko-orodje. V resnici pa je nepreklicno gospodar, namreč tisti, ki ne izraža ničesar, ampak se ločuje« (ibid.: 74). V prevladujoči zastavitvi (tako liberalni kot marksistični) je politika v resnici ukinjena; je kompleks države in ekonomije, ki podeljuje legitimnost stranki ali strankam. Država je pomemben del političnega polja, vendar je sama po sebi apolitična. Rekonstrukcija politike, »imanentna dogodkovnost politike« (ibid.), lahko izhaja le iz neodvisnosti od države: »Tako dojeta organizacija je nujna na podlagi odločitve, ne podpira je ne strukturna razredna danost ne pasivna mnenjska danost, je čisto preprosto organizacija politike, organizacija pretekle prihodnosti« (ibid.).

Danes je v imenu tega, da je pravilo boljše od samovolje, svoboda pa od suženjstva, diskurz o demokraciji postal imperativ. Predstavlja se kot edini možni model uveljavljanja in izvajanja politične enakosti. Tako se ustvarja lažna opozicija med demokracijo in totalitarizmom, kot ultimativno soočenje dobrega in zlega. »Na ruševinah mišljenja političnega pripisujejo danes velik pomen demokraciji in boju, ki ga je treba voditi za demokracijo proti totalitarizmu. A kaj je demokracija kot koncept? Kaj je demokracija onstran empirične zbirke parlamentarnega delovanja? Ali si je mogoče misliti, da se svetovna kriza političnega mišljenja razblini v tej puhlici, da so (kapitalistični) režimi zahoda prožnejši in dovzetnejši za konsenz kakor (ravno tako kapitalistični) režimi vzhoda? Naj je demokratična ideja še tako dragocena: če je pojmovana na ta način, ni nikakor na ravni zgodovinskosti krize političnega. Njena empirična

materialiste razlage Badioujeve teorije subjekta, »kot materialistično teorijo o klinamen resnice« (ibid.). Ta klinamen resnice, ki ni nič drugega kot subjekt, skozi katerega se resnica (sicer po koščkih, delno, fragmentarno) nujno pojavi, govori o nujnosti neke materialnosti. »Subjekt kot pojavna, prikazna oblika resnice je namreč tisti kot, pod katerim se edino lahko pojavi resnica – po koščkih« (ibid.).

prevlada je vse prej eden simptomov razsežnosti in globine te krize« (ibid.: 13–14). Zmagoslavje demokracije se predstavlja kot zmagoslavje sistema (državnih in naddržavnih) institucij, v katerih je materializirana suverenost ljudstva, kot politični režim, ki naj bi bil edini pravičen. Zmaga demokracije kot prakse političnega se nam tako predstavlja kot zagotovitev politične forme pravičnosti in ekonomske forme produkcije bogastva. Za Badiouja je demokracija prav gotovo koncept političnega, koncept, ki se kar najbolj dotika realnega politike. Toda nikoli ni nič drugega kot oblika države. »Demokracija in totalitarizem sta dve epohalni verziji dovršitve političnega v kategorialni dvojici vezi in reprezentacije. Naša naloga pa meri na politiko, kolikor le-ta situira pojavitev raz-veze v rubriko nereprezentabilnega« (ibid.: 14). Za Badiouja je paradoks, da se državni red imenuje demokracija, ki, pogojevana z modernimi instancami politike, nikakor ne more biti metapolitični koncept. Beseda demokracija kot »najbolj pomembni organizator konsenza« (2005: 78), ki domnevno združi propad socialističnih držav, domnevno dobro stanje na Zahodu in humanitarne križarske vojne Zahoda na Vzhodu, je za Badiouja »avtoritarno mnenje« (ibid.), ki v resnici prepoveduje vsakršno zavzetje kritične pozicije do demokracije. Danes je prepovedano biti nedemokratičen. Še več, demokratizacija je poenotena s humanitarnostjo, tako da je tisti, ki ni demokratičen, dojet kot patološki. V najboljšem primeru potrebuje potrpežljivo prevzgojo, v najslabšem pa vojaško intervencijo s strani »demokratičnih sil«. Predvsem pa je demokracija kot koncept vedno del države in zato se mora prava politika, ki se, kot vemo, mora osvoboditi od države, »ki je statična in ne misli« (ibid.: 87), osvoboditi tudi demokracije, biti mora torej antidemokratična. Demokracija kot kategorija partikularne politike ne more biti esencialen filozofski koncept, saj jo zaznamuje dolga tradicija vezanosti na državo. Zato Badiou za označevanje politike kot aktivne misli predlaga besedo enakost (pravičnost ali komunizem).

Politika ne sme biti regulator med totalitarizmom in demokracijo, ampak »interpretirajoča aktivna misel in ne prevzetje oblasti« (2004a: 14). Biti mora radikalno nesprejemljiva v svojem izvoru in nereprezentabilna v svojem postopku. Le tako je lahko hkrati radikalna in neskončna. Ta koncept Badiou drugje imenuje »osvobajanje politike« (2005: 68). Ker nihče ne more določiti, kaj je objektivno dobro za skupnost, mora biti fikcija politične reprezentacije ukinjena, saj se lahko

le tako oblikuje singularno politično, ki je pogoj za realno političnega procesa. »Osvobajanje politike« je kreativno dejanje, v katerem se subjekti odpovedo vsem drugim interesom (»eksteritorialnost politike«), prekinejo z rutino in se pospešeno oblikujejo kot kolektiv. Badioujeva radikalna koncepcija politike je obenem zahteva po politični odgovornosti, ki se konstituira kot radikalno etično početje. V nasprotju s »političnim pluralizmom«, »skupnim življenjem« in »spoštovanjem razlik« nima politika nobene substance ali skupnosti onstran realne transformacije, ki jo v vsaki določeni situaciji ustvari sama. Ni zgodovinskih ovir, ne teže tradicije, ne nacionalne, kulturne, rasne, etnične, religiozne … skupne vezi, ki lahko omeji ali usmerja področje posamezne politike, saj posamezna, singularna politika, s tem nima nič skupnega. Politika spet ni programska – v svoji singularnosti ne predstavlja oziroma zastopa nikogar posebej in kadar koli angažira vsakogar, ki se želi angažirati. Vsakdo je polnopraven del politike in ima enake pravice. Radikalna politika prebije splošno sprejeto strukturo obstoječega stanja in raztegne situacijo onstran meja običajnega obstoječega razumevanja, ko razkrije nestabilno nekonsistentnost socialnih vezi. Je onstran tistega, kar se zdi izključno nemogoče. Tukaj je skoncentrirana Badioujeva etična konstelacija.

1.3.3. Proti politiki kot etiki drugega

»Etika« naj bi v skladu z danes uveljavljenim pomenom te besede zadevala predvsem »človekove pravice« oziroma širše, pravice živih bitij. Tako se domneva, da povsod obstaja prepoznaven »človeški subjekt«, ki naj bi mu pripadale nekakšne naravne »pravice«: pravica do življenja, pravica do tega, da ga ne trpinčijo, pravica do »temeljnih svoboščin«, do svobode mnenja, izražanja, pravica do demokratično izvoljenih vlad in tako naprej. Te pravice naj bi bile očitne in tudi zato deležne obsežnega konsenza. »Etika« naj bi se potemtakem ukvarjala s temi pravicami in zahtevala njihovo spoštovanje. Ta vrnitev k staremu nauku o človekovih pravicah kot o naravnih pravicah je po Badiouju (cf. 1996) očitno povezana z razkrojem revolucionarnega marksizma in vseh oblik naprednega angažmaja, ki so bile z njim povezane, saj so se številni intelektualci in velik del javnega mnenja potem, ko so izgubili vse kolektivne oporne točke (ideja o »smislu Zgodovine« in revoluciji), vrnili k ekonomiji kapitalističnega tipa in parlamentarni demokraciji. V »filozofiji« so ponovno odkrili vrline

nespremenljive ideologije svojih nekdanjih nasprotnikov: humanitarni individualizem in liberalno obrambo pravic proti vsem prisilam organiziranega angažmaja. Tako so, kot poudari Badiou, rajši kakor da bi iskali pogoje za novo politiko kolektivne emancipacije, v celoti sprejeli maksime že vzpostavljene »zahodne« ureditve in s tem začeli gibanje nasilnega reagiranja do vsega tistega, kar so »šestdeseta leta mislila in predlagala« (ibid.: 9). Med filozofijami, ki v nasprotju s tem dejansko odpirajo vprašanja o naravni oziroma duhovni identiteti Človeka, Badiou našteje Foucaultovo idejo »o smrti človeka«, Althusserjevo razumevanje zgodovine kot »procesa brez subjekta« in njegovo prizadevanje za »teoretski antihumanizem« ter Lacanovo ločevanje Jaza od Subjekta. Pokazati želi, da je »tematika 'Človekove smrti' združljiva z uporom, z radikalnim nezadovoljstvom z obstoječim redom, s popolnim angažiranjem v realni situaciji, in, narobe, da je tematika etike in človekovih pravic združljiva z zadovoljnim egoizmom bogatih zahodnjakov, uslugami velikih sil in publiciteto. To so dejstva« (ibid.: 11).

Danes, ko je etika razumljena kot vnaprejšnja zmožnost za določitev Zla, je zlo postalo načelo za politično razsojanje, dobro pa je postalo tisto, kar se očitno zoperstavlja že vnaprej prepoznavnemu zlu. Tako je pravo v prvi vrsti pravo proti Zlu, pravna država pa dopušča prostor za identifikacijo Zla. Tako etika podreja identifikacijo subjekta univerzalnemu prepoznavanju zla, ki mu je prizadejano, in tako opredeli človeka kot žrtev, človek je »tisto, kar se je zmožno prepoznati kot žrtev« (ibid.: 13). Po Badiouju je treba zavreči tovrstni ideološki dispozitiv »etike«, zavrniti negativno in viktimološko definicijo človeka: »Ta dispozitiv, ki izenačuje človeka z golo smrtno živaljo, je simptom zaskrbljujočega konservativizma, zaradi svoje abstraktne in statistične splošnosti pa onemogoča misliti posebnost situacije« (ibid.: 17). Temu Badiou zoperstavlja tri teze: tisto, kar opredeljuje človeka, je njegova afirmativna misel, singularna resnica, ki jo premore, in »Nesmrtno«, zaradi katerega je najupornejša in najparadoksalnejša žival; pri določanju Zla moramo izhajati iz pozitivne zmožnosti za Dobro (in ne obratno), se pravi za razširjeno obdelavo možnosti in za zavrnitev konservativizma; vsa človečnost korenini v miselni opredelitvi posebnih situacij, zato ne obstaja etika na splošno, ampak le etika procesov, prek katerih se obdelujejo možnosti določene dane situacije.

Tako Badiou odvrže pojmovanje etike kot »etike drugega«, ki se kaže v etiki »priznavanja drugega« (ki se bori proti rasizmu, ker zanika obstoj drugega), v »etiki razlik« (ki je proti substancialističnemu nacionalizmu, ker izključuje tujce ali priseljence, ali proti seksizmu, ker izključuje ženske), v »multikulturalizmu« (ki se bori proti vsiljevanju enotnega modela vedenja in mišljenja) ali v »tolerantnosti« (ki se zavzema »za spoštovanje razlik drugega«). Tovrstne ideologije »pravice do razlik«, »sodobni katehizmi dobre volje do 'drugih kultur'« (ibid.: 20), so v ospredju pojmovanja etike kot etike drugega po Levinasu; so le religiozni koncepti, ki z nereligioznim, modernim pojmovanjem preidejo v prazno govoričenje, »v pobožnjaški govor brez pietete, v obliž za dušo za nesposobne vlade, v kulturno sociologijo, ki je za potrebe pridiganja nadomestila ogenj razrednega boja« (ibid.: 23). Kot poudari Badiou, se to najvidneje izrazi takrat, ko se ti strastni zagovorniki »pravic drugega in razlik«, zgrozijo vedno, ko so dejansko soočeni s kakršno koli poudarjeno razliko (afriški običaji so barbarski, islamski pošastni, kitajski totalitarni in tako naprej). V resnici lahko ta »drugi« obstaja le, če je »dobri drugi«, če se ne razlikuje preveč od »nas«, če je, pravzaprav, tak kot mi. Če torej ni drugi. Ideologija »spoštovanja razlik« in »etike človekovih pravic« dejansko definira neko določeno identiteto, v kateri je drugi lahko drugi in drugačen le, če je »ustrezno drugačen«, če je »integriran«, če si torej prizadeva za izbrisanje razlik. Zato v tem primeru ne gre za priznanje Drugega, temveč Istega. Badiou zavzame radikalno drugačno stališče, zanj obstaja le mnoštvo: »Mnoštvo 'brez Enega' – vsako mnoštvo je zmerom spet mnoštvo mnoštev – je zakon biti« (ibid.: 24).[43] Odvrže sodobno fascinacijo s kulturnimi

[43] Kot zapiše sam Badiou, je pojmovanje mnoštva razvijal v negativnem dialogu z Deleuzom, s katerim sta, kot pravi, imela »nerazmerje« (Badiou, 2012: 9). Deleuze v *Kaj je filozofija?* zapiše: »S tem ko Badiou krene iz nevtraliziranega temelja, iz množice, ki označuje *eno* poljubno mnogoterost, zariše linijo – eno samo, četudi zelo kompleksno –, na kateri se bodo postrojili funkcije in pojem, pri čemer bo pojem nad funkcijami: videti je torej, da filozofija lebdi v prazni transcendenci kot brezpogojnem pojmu, ki najde v funkcijah totaliteto svojih generičnih pogojev (znanost, poezija, politika in ljubezen). Mar ne gre, pod videzom mnoštva, za vrnitev k stari koncepciji višje filozofije? Zdi se nam, da teorija mnogoterosti ne podpira hipoteze o eni poljubni mnogoterosti (celo matematikom je dovolj množic)« (Deleuze in Guattari, 1999: 157). Badiou odgovarja: »Ko sem razvijal svojo ontologijo mnoštva, sem počasi spoznaval, da sem svoj poskus postavil prav nasproti Deleuzu in nikomur drugemu. Mišljenje mnoštva namreč poteka znotraj dveh paradigem, kar je že davno pokazal Deleuze: 'vitalna' (ali 'živalska') paradigma odprtih mnogoterosti (bergsonovska linija) in matemizirana paradigma množic, ki bi jo lahko imenovali tudi 'zvezdna' tudi v Mallarméjevem smislu. Tako ne bi bilo nenatančno, če bi trdili, da je Deleuze sodobni mislec prve paradigme, medtem ko si sam prizadevam ponujati zavetje drugi, vse do njenih skrajnih konsekvenc. Središčno vprašanje najinega dopisnega spora, ki je trajal v letih 1992–1994, je zadevalo prav pojem 'mnogoterosti'. On je trdil, da sem pomešal 'mnoštvo' in

(nacionalnimi, etničnimi, religioznimi in drugimi) razlikami ter agresivni kulturalizem in etično »objektivnost«, ki sta posledica vulgarne sociologije. Razlike za mišljenje niso zanimive, saj so dejansko neobstoječe: »Nobene konkretne situacije ni mogoče pojasniti s pomočjo 'priznavanja drugega'« (ibid.: 25). Nenazadnje to takoj pokaže na temeljno neenakost, saj implicira nujnost »priznanja« nekoga s strani nekoga drugega, implicira torej nadrejenost slednjega in s tem daje večjo težo eni od resnic. Ta je po Badiouju ključna, saj je samo resnica »kot taka *indiferentna do diferenc*« in »resnica *ista za vse*« (ibid.). Tisto, kar legitimira enakost vsakogar z vsakim – »biti nesmrtno« – ne morejo biti kulturne razlike, »ki so toliko množične kot so nepomembne« (ibid.), temveč njegova »zmožnost za resnično«; etika ne more temeljiti na kulturnem relativizmu, temveč na resnici: »Ni druge etike kot etike resnic« (ibid.: 26). V Badioujevem smislu je to etika procesov resnice, etika (ne)česa, etika pogojev (ljubezni, politike, znanosti in umetnosti). Tako tudi ne obstaja en Subjekt, temveč je subjektov toliko, kolikor je resnic, subjektivnih tipov pa toliko, kolikor je procedur resnice. Opredeljena kot konsenzualna predstava o Zlu ali kot »skrb za drugega« je etika predvsem nezmožnost imenovanja in hotenja Dobrega, značilna za sodobni svet. Je povezava vdanosti v nujno in čisto negativno, celo destruktivno voljo, ki jo Badiou poimenuje nihilizem (cf. ibid.: 27). Tovrstna »etika nihilizma« je spremljevalka sodobne objektivnosti, saj od samega začetka »posveti odsotnost vsakega projekta, vsake emancipatorne politike, vsake resnične kolektivne zadeve. S tem, da v imenu Zla in človekovih pravic etika nastopa kot zapreka za pozitivno določbo možnega, za Dobro kot tisto, kar je v človeštvu več kot človeštvo, za Nesmrtno kot gospodarja časa, sprejema igro nujnosti kot objektivne opore vseh vrednostnih sodb« (ibid.: 28). Etični nihilizem tako niha med »dvema sparjenima željama«, med konservativizmom in gonom smrti.

'število', jaz pa, da je nekonsistentno vztrajati na način stoikov pri virtualni Totalnosti, ki jo je Deleuze imenoval 'kaos-kozmos', saj med množicami ni ne univerzalne množice, ne Vsega, ne Enega. Počasi se je razširilo prepričanje, da naju ni absurdno primerjati« (Badiou, 2012: 12). Primerjavo med filozofoma ponudi François Wahl v predgovoru k Badioujevim *Pogojem* (cf. Badiou, 2006: 13–56), v katerem ne brez simpatij do Badiouja zapiše, da Deleuze definira filozofijo na opisni način, »v nekakšnem razgaljanju filozofskega dela, iz katerega izpelje specifične poteze filozofije same« (ibid.: 14), Badiou pa na utemeljitveni način, v katerem »filozofija obstaja samo pod pogojem mišljenja *biti*« oziroma nam »omogoča izraziti, kaj je danes *resnica*« (ibid.).

Po Badiouju se temu nihilizmu iztrgamo samo tako, »da razglašamo, da hočemo tisto, kar konservativizem razglaša za nemogoče, in da afirmiramo resnice proti želji po niču. Možnost nemogočega, kakor nam to kažejo vsako ljubezensko srečanje, vsaka ponovna utemeljitev znanosti, vsaka umetniška iznajdba in vsaka sekvenca emancipacijske politike, je edino načelo etike resnic v nasprotju z etiko dobrega življenja, katerega dejanska vsebina je odločanje o smrti« (ibid.: 33). Etika je potemtakem za Badiouja »etika resnice«, ki je »načelo nadaljevanja nekega procesa resnice« oziroma »tisto, kar da konsistenco prisotnosti nekoga v sestavi subjekta, ki ga sproži proces te resnice« (ibid.: 37). Ta »nekdo«, ki je »žival človeške vrste«, vstopa v sestavo neke dane »točke resnice« oziroma v sestavo subjekta resnice ob predpostavki, da je nastopil dogodek in da je prišlo do imanentne prekinitve v kontinuirani obliki procesa zvestobe: »V tisti meri, v kateri stopa 'nekdo' v sestavo subjekta, v tisti meri, v kateri je *subjektivacija* samega sebe, lahko rečemo, da ta 'nekdo' obstaja, *ne da bi to vedel*« (ibid.: 38). Tako postane ta »nekdo« iz »socializirane živali« »Nesmrtni« in iz »človeške živali« »Subjekt Resnice«, ki s pomočjo imperativa »Treba je nadaljevati!« vzdržuje oblike Dobrega (zvestoba, dogodek, resnica) in povezuje med seboj sredstva za razločevanje (ne pusti se zapeljati simulakrom), pogum (ne popusti) in zadržanost (ne pusti se zapeljati skrajnostim Totalitete). »Etika resnic si ne prizadeva niti za to, da svet podredi abstraktni vladavini Prava, niti za to, da bi se bojevala proti zunanjemu in radikalnemu Zlu. Prav narobe, s pomočjo zvestobe, lastne resnicam, poskuša preprečiti Zlo, glede katerega je spoznala, da je hrbtna stran ali senčna stran teh resnic« (ibid.: 68).

Takšna etična maksima je v srži Badioujevega razumevanja politike, ki lahko samo v takšni konstelaciji pretednira na resnično ime politike. Seveda etike v politikah reprezentacije ne more biti, »kajti za Subjekt je etično dejanje tisto dejanje, ki ga ni mogoče delegirati ali reprezentirati. V etiki se subjekt sam prezentira, sam odloča in v lastnem imenu izjavi, kaj hoče« (Badiou, 1994: 230E). Etika prav tako ne more obstajati v obliki države, saj konsenzualna država, ki ohranja minimum civilnega miru in katere primarna naloga je skrb za delovanje ekonomije, »nima nobene etike« (ibid.), ne deluje »ne funkcionalno, ne konsenzualno, ne etično pravilno« (ibid.). Zato lahko Badiou ravno z etičnega stališča odvrže umetno ustvarjeni opoziciji med dobrim in zlim in med

demokracijo in totalitarizmom, saj le-ti nimata ničesar opraviti z etiko. »Gre za *juridično razliko*«, poudari Badiou (ibid.). Ta razlika se kaže v tem, da je v diktatorski, totalitarni državi referenca varnost države same, zato je središče njene dejavnosti uničenje njenih nasprotnikov; to vključuje odpravo prava in terorizem države. Po drugi strani je v parlamentarni, liberalni, tako imenovani demokratični državi, referenca konkurenčnost ekonomije, prosto kroženje kapitala, svetovni trg, ki ga zagotovi in legitimira ravno koncept prava. »Parlamentarna Država je pravna Država, vendar ne iz etičnih razlogov, pač pa ker obstaja velik *konsenz* glede njene glavne reference, ki je tržna ekonomija. Torej ni potrebe, da bi varnost Države vzeli za glavno referenco. Pravo je torej *naklonjeno* ekonomiji, torej Državi, ki ima ekonomijo za glavno referenco« (ibid.).

1.3.4. Politika emancipacije (kot proces resnice)

Badiouja torej zanima »misliti vez med filozofijo in politiko v dejanju razparanja prešitja« (2006: 217), upoštevajoč, »da je politika kot taka miselni kraj, ki je neodvisen od filozofije« (ibid.). Zanima ga predvsem politika emancipacije ali revolucionarna politika, »naj jo imenujem komunizem ali kako drugače« (ibid.: 222), kot »imanentno mišljenje ali mišljenje v notranjosti« (ibid.) – ostale politike prepusti humanističnim vedam. Prešitje – ki se pojavi vedno, ko pride do pomešanja tistih definicij in aksiomov, ki so lastni filozofiji in s katerimi uspe le-ta zagrabiti singularno politiko, s tistimi, ki so lastni politiki kot imanentni dejanskosti (cf. ibid.: 227) – omogoči možnost, da pomešamo definicije filozofije (biti resnice) in procese politike (imena resnice). To je bilanca in tendenca 20. stoletja, ki jo, tako Badiou, najbolje ponazori figura Stalina, ki je odgovoren za dialektični materializem kot filozofijo partije oziroma kasneje države-partije in za domnevno zlitje komunističnega filozofema oziroma skupnosti in imen politike. Takšno zlitje politike in filozofije – pomešanje filozofskih imenovanj in političnih kategorij – privede do katastrofe (cf. ibid.: 227), kot filozofskega koncepta prešitja s tremi pomembnimi posledicami. Prva je ta, »da se na imenantna mesta politike vrne vladavina Enega« (ibid.: 228), kar je bilo še posebej značilno za čas med tridesetimi in petdesetimi leti 20. stoletja. Nasproti množici, posameznikom, nereprezentabilnosti in moči skupnosti se postavi vladavina enega, vodje, partije, parlamenta. Politično-državni stil tega obdobja je bil teater nekega posebnega

razmerja med politiko, državo in filozofijo, ki se je kristaliziralo v nujnosti ekstaze (cf. ibid.: 229). Druga posledica prišitja filozofije na politiko je »redukcija raznoterosti imen politike na eno samo prvobitno ime« (ibid.: 230). V nasprotju z vsako emancipacijsko politiko, ki ima svoja lastna imenovanja, je tu prisotno eno samo privilegirano ime politike, ki je sveto lastno ime emancipatorja: Stalin, Mao, Lenin, pa tudi Tito, Castro, Milošević, Obama, Putin, Merkel ... Janša, Pahor, Janković. Tretja posledica prešitja je, da kontingentne politične resnice nastopijo kot despotske zapovedi (cf. ibid.: 230) – tako nastane in se upravičuje teror. »To zavozlano trojnost ekstaze mesta, svetosti imena in terorja« (ibid.) Badiou imenuje katastrofa.

Za razliko od Althusserja, čigar filozofija je za Badiouja le še en primer skrajnega prešitja filozofije in politike – posebej ko trdi, da je »filozofija politična intervencija v teoretični obliki«, kar politično prakso pravzaprav poistoveti z razrednim bojem –, Badiou razvija politiko emancipacije, ki je sama vseskozi mesto mišljenja: »Zaman je, če poskušamo v njej ločiti praktično in teoretično področje. Njen proces, tako kot vsak proces resnice, je proces mišljenja pod pogoji, ki so dogodkovni, in v materiji, ki ima obliko situacije« (ibid.: 234). Za Badiouja so tako pomembni trije aksiomi, ki jasno izločijo dvoumne, »katastrofične koncepte«, ki filozofijo »zlepijo« z njenim političnim pogojem. Prvi aksiom je, da politika emancipacije obstaja skozi sekvence, pod dogodkovnim naključjem, ki določi njen predpis. To pomeni, da politika vznikne le občasno, ko se ustvarijo pogoji zanjo – omogočajo jo določene modalne singularnosti, nikakor pa ne obstoj držav, ki so same po sebi strukturno dejstvo brez posebnega filozofskega učinka. Drugi aksiom je, da je tako razumljena politika imanentno mesto mišljenja, ki razgrne svoja imenovanja, mesta in izjave pod lastnim zakonom zvestobe nekemu dogodku. Takšna politika nasprotuje tako parlamentarni podobi politike kot tudi institucijam in interesom družbenih množic: »Njen obstoj lahko torej samega sebe le predpostavi. Vprašanje obstoja je mogoče tu formulirati samo s stališča predobstoja. Rekli bomo tudi, da na obstoj politike emancipacije ni mogoče sklepati, če se nahajamo zunaj njenega procesa. Takšno politiko se *sreča*, ne pa opazuje« (ibid.: 237). Tretji aksiom je, da se filozofija kot mesto mišljenja radikalno razlikuje od politike, čeprav se nahaja pod pogojem njene dogodkovne figure. V tem smislu je nujno, da filozofija, torej

filozof, sreča politiko kot mišljenje. To pomeni, da filozofija zgrabi singularnost politike pod generičnimi imeni. Kar želi Badiou povedati, je, da filozofsko imenovanje politike emancipacije meri na resnico in nikakor ne na smisel.

Potemtakem je za Badiouja ključno vprašanje narava pogojev za obuditev politike emancipacije, »ki je v elementu mišljenja in torej pravičnosti – 'pravičnost' je namreč le filozofsko ime za politiko kot mišljenje« (ibid.: 222). Za obstoj politike na točki njene navidezne nemožnosti sta po Badiouju nujna dva ključna pogoja. Prvič, »vsaka politika emancipacije konec koncev predpostavlja brezpogojen predpis. 'Brezpogojen' pomeni, da radikalna politika emancipacije ne izvira iz dokaza o njeni možnosti, ki bi ga priskrbela raziskava sveta. In da se ji prav tako ni treba prezentirati kot reprezentacija objektivne družbene skupnosti. Politika emancipacije izhaja iz praznine, ki zaradi dogodka napoči kot latentna nekonzistenca danega sveta. Njene izjave so imenovanja same te praznine« (ibid.: 223). Oblika radikalne politike emancipacije je torej po Badiouju mogoča, tudi če še nikoli ni bila uresničena. Drugič, izjave politike emancipacije »obdajajo realno načelo, ki je načelo politične subjektivnosti« (ibid.). Ob tem se Badiou sprašuje, ali lahko beseda »skupnost« (še vedno) dostojno zastopa idejo politike emancipacije: »Toda če pravična politika za svoj obstoj ne terja nobenega dokaza glede nujnosti ali možen obstoj, če je predvsem mišljenje, ki privede do biti vztrajanje subjekta v korpusu izjav, ki tvori njen predpis, potem iz tega sledi, da skupnost, predpostavka realne biti pravičnosti v obliki kolektiva, ki iz samega sebe naredi resnico, po svojem bistvu ali po črki nikoli ni kategorija politike. Skupnost je v najboljšem primeru tisto, kar se izraža *v filozofiji* kot sled realnega političnega pogoja, ki je sam sestavljen le iz posebnih izjav in delujočih subjektivnosti« (ibid.: 224). Filozofija z imenom skupnosti izjavlja, »da to mišljenje ali ta resnica *bo bila*, če se je bomo zvesto držali« (ibid.). Čas politike emancipacije je torej pretekli prihodnjik in zato nobena politika ne more zahtevati skupnosti, saj lahko skupnost (oziroma pravičnost, pri Badiouju je to ista stvar) pod pogojem izjav neke politike proizvede le filozofija, in sicer za svojo rabo. »In to ime ni eno od imen politike niti ni resnica politike. Je filozofsko ime *za* indikacijo, da bit takšne resnice bo bila, kolikor bo bil subjekt. To ime obrne realni čas politike, ne glede na to, kakšna je njena dejavna razsežnost, k nominalni večnosti njene biti« (ibid.).

Zato Badiou dvomi, da je »skupnost« sprejemljivo ime za filozofsko imenovanje politike emancipacije, saj se »v skupnosti v smislu komunizma še vedno nahaja katastrofalna zgodovina prešitja« (ibid.: 238). Meni, da je beseda »skupnost« neprimerna za filozofsko zgrabitev sodobnega stanja politike emancipacije, saj reprezentira resnico kolektiva kot eksplozijo smisla, danes pa jo uporabljajo predvsem reakcionarne politike parlamentarne države in koncept »multikulturalizma« (ki družbo razdeli na različne »skupnosti«). »Skupnost« vpeljuje smisle s priznavanjem končnosti, Badiou pa nasprotno meni, da so politične situacije neskončne: »kolikor obstaja ali bo obstajala post-marksistično-leninistična politika emancipacije, je njena naloga ta, da *obravnava* natanko to točko, namreč ontološko neskončnost situacij, s čimer tudi zavzame vso svojo distanco do države« (ibid.: 246) in meni, da si »skupnost« ne more prilastiti imenovanja tega obravnavanja neskončnega.

1.3.5. Enakost (kot pravičnost)

Badiou zato za poimenovanje zmožnosti politike emancipacije ponuja »staro besedo«, enakost. A ne kot imena politike, saj bi bila trditev, da je politika volja enakega, dejansko prešitje. »Vendar pa je 'enakost' lahko filozofsko ime za hkratno možnost politike emancipacije. 'Enakost' namreč ne označuje niti ne predpostavlja neke totalitete, ki je nastopila« (ibid.: 247). Enakost Badiou misli skozi matem, kot »element neskončnega« (ibid.), s čimer se želi navezati na maksimo Francoske revolucije – »svoboda-enakost-bratstvo« (*liberté, égalité, fraternité*) – ki, kot pravi, še vedno ni do konca uresničena. Koncept svobode tako danes »nima neposredne vrednosti zgrabitve, saj je ujetnik liberalizma, doktrine parlamentarnih in komercialnih svoboščin« (ibid.), zato mu je treba smisel šele dati. Koncept bratstva se nanaša na besedo skupnost in v tem je tudi njegova usoda. Enakost kot koncept pa »mora biti iztrgana iz vsake ekonomistične konotacije (enakost objektivnih pogojev, statusov, premoženj). Vrniti ji je treba njeno subjektivno ostrino: enakost je tisto, kar vodi k strogi logiki Istega. Njena prednost je torej njena abstraktnost« (ibid.: 248). Koncept enakosti mora torej imeti »prekinitveno vrednost« – filozofsko sprejetje politike emancipacije mora potekati pod imenom radikalne politike enakosti. Badiou s tem seveda ne misli na družbene regulacije, socialno skrb, redistribucijo, solidarnost ali skrb za razlike,

saj enakost razume kot čisto filozofsko ime, rešeno vsakega programa. Cilj politike, kot jo zgrabi filozofija, da bi jo izpostavila večnosti, ni niti razlika niti suverenost, ampak avtoriteta Istega (ibid.: 249). Če obstaja komunizem (enakost), mora biti to komunizem (enakost) singularnosti, v katerem je vsaka singularnost enaka vsaki drugi singularnosti. Ker bistvo resnice nima razločevalnih potez in hierarhičnih razporeditev, tistega, kar se prezentira, ni treba interpretirati oziroma reprezentirati: »Kar se prezentira, mora biti v politiko sprejeto kot katero koli in v egalitarni anonimnosti svoje prezentacije kot take« (ibid.: 249). Badioujevo pojmovanje enakosti je torej zunaj dialektike Istega in Drugega, za njega ni transcendentalnega Človeka ali človeštva, ki bi bilo pravilo za identifikacijo Istega. Ne gre torej za humanitarni uniformizem, gre ravno za antihumanizem: »Filozofsko imenovana politika emancipacije izhaja iz antihumanizma istega. In iz tega antihumanizma, s katerim se isto vzdržuje zgolj iz praznine sleherne razlike, na kateri bi temeljil Človek, izvira človeštvo. Človeštvo, ki bi bilo predhodno realnim oblikam egalitarne politike, čisto preprosto ne obstaja, niti kot kolektiv niti kot resnica in niti kot mišljenje« (ibid.: 251).

V tem smislu Badiou pokaže pomembnost prekinitve s proizvodi »politične filozofije« (ki je za Badiouja v resnici »moderna sofistika«), to je s »kapitalo-parlamentarizmom« in predvsem z »apologijo prava, pravne države in človekovimi pravicami«, ki »odkrito stremijo k *osmislitvi* preveč objektivističnega sparjenja tržne ekonomije in volilnega rituala« (ibid.: 239). Apologija Prava in Zakona predpostavlja filozofsko ovrednotenje politike, ki jo pomeša z Državo in tako izključi možnost za politiko kot negotovega in sekvenčnega mišljenja. Za Badiouja je zato zahteva po pravici zelo pomembna, a ne znotraj države, treba je zahtevati »pravico brez Prava« (ibid.: 240), s katero se deklarira neka politična zavest.[44] Tovrstna zahteva je za kakršno koli obliko državnega prava nezaslišana, saj državni sistem prava v resnici ne zadeva »neskončne partikularne situacije, ki ji pravimo subjekt oziroma posameznik« (ibid.: 241), ampak operira le z deli populacije oziroma podmnožicami (plemstvo, delavski razred, razredna stranka, »višji sloj«, duhovščina in tako naprej); posameznika ne obravnava kot

[44] Kritiko parlamentarizma, zastopništva, predstavništva in države kot generatorja takšnega razumevanja, ki resnično politiko spremeni v svoje nasprotje, Badiou poda večkrat, zelo zgoščeno in jasno ter po alinejah tudi v Badiou, 1994.

»neskončne množtvenosti« (ibid.), temveč kot del določene podmnožice. »Pravilo, naj bo kakršno koli, samo na sebi ne more zagotoviti učinka resnice, saj ni nobena resnica zvedljiva na formalno analizo. Vsaka resnica, ki je obenem singularna in univerzalna, je proces, ki je seveda urejen, vendar pa ni nikoli koekstenziven s svojim pravilom« (ibid.: 241). Trditi, da je smisel politike v pravu, po Badiouju neizogibno pomeni, da filozofska sodba o politiki razglasi radikalno zunanjost politike glede na resnico: »Če obstoj pravne države – torej državnega imperija pravil – konstituira bistvo *politične* kategorije demokracije, potem iz tega izhaja ključna filozofska posledica, in sicer, da *politika nima nobenega notranjega razmerja z resnico*« (ibid.: 242). Povedano z drugimi besedami: če je pravna država »temelj« politične aspiracije, potem politika ni postopek resnice.

Zato so tako »zahodne«, »demokratične«, »liberalne«, parlamentarne kot tudi »vzhodne«, enopartijske, »totalitarne«, birokratske, socialistične ali komunistične družbe podrejene skrajnemu imperativu finančnega kapitala, razlika je le v načinu podreditve: »Ko je pravo, torej moč pravila, predstavljeno kot centralna kategorija politike, je parlamentarna država ali država-stranke (v množini), indiferentna do filozofije; in narobe, ko birokratska država ali država-partija (v ednini) poveličuje neko filozofijo, ki je filozofija njene legitimnosti, smo lahko prepričani, da je takšna država ne-pravna. S pomočjo para država/filozofija ta preobrat prikaže nasprotujoča si razmerja, ki jih za par politika/resnica implicira izjava 'politika se udejanja v državi', in sicer glede na to, ali je oblika države pluralistična in urejena ali pa unitarna in partijska. V enem primeru pravilo odpravi sleherno resnico politike (ki se razpusti v arbitrarnosti števila, v volitve), v drugem primeru pa partija razglasi, da ima v rokah celoto resnice, tako da postane indiferentna do vsake okoliščine, ki zadeva število oziroma ljudstvo« (ibid.: 243–244). Tako oba sistema, četudi sta si na prvi pogled različna oziroma celo nasprotna, delujeta povsem enako: uničujeta filozofijo, ki se ali razpusti kot goli dodatek mnenj ali kot popolnoma prazen državni formalizem. Konkretneje to pomeni, da v parlamentarnih družbah ni mogoče razlikovati med filozofom in sofistom, ki obvladuje pravo oziroma pravilo, ki prestavlja bistvo demokratične diskusije in ki mu je nemogoče zoperstaviti filozofsko dialektiko, saj je pravo formalno postavljeno nad resnico. V nasprotju s tem je v birokratiziranih socialističnih družbah nemogoče razlikovati med filozofom in državnim funkcionarjem, celo

policistom, saj si v tem primeru pravo prilasti država; sama pozicija izjavljanja, bližina državi-partiji, v kateri naj bi bil zgoščen celoten političen proces resnice, je tisto, kar verificira izjavo. Vsekakor pa je filozofija v obeh primerih premagana, v prvem primeru jo premaga eklektični sofist »z Zahoda« (katerega pravo je organski del), v drugem pa dogmatični tiran »z Vzhoda« (ki se pravu popolnoma odreka).

Badiou tudi drugje zapiše, da je pravično filozofski pojem, skozi katerega filozofija določa možno resnično politike (cf. 2005: 97), radikalno enakost, ki je politična zapoved. Kot možnost za egalitarni moment politike *in actu*, pravičnost ne more biti državni program. Pravičnost je filozofsko ime za egalitarno politično maksimo in ne more biti definirana, da bi se potem lahko udejanjila, ker enakost ni objektivnost akcije, temveč aksiom (ibid.: 99). Razumljena kot operator za prisvojitev egalitarne politike, kar je isto kot resnica politike, pravičnost identificira subjektivno figuro, ki je učinkovita, aksiomatična, takojšnja. Pravično torej določa, kaj je in ne kaj mora biti: »Ali je egalitarni aksiom prisoten v politični izjavi, ali ni. Posledično, ali smo v pravici ali nismo. Kar tudi pomeni: ali politika obstaja – v smislu v katerem filozofija sreča notranje politično misel – ali ne« (ibid.: 99–100). Izogibajoč se vsakršnem poskusu definicije in programskega pristopa, se pravičnost – kar je za Badiouja teoretično ime za aksiom enakosti – nujno nanaša izključno na nepristransko subjektivnost (cf. ibid.: 100). Tako transformirana kategorija pravičnosti dejansko označuje sodobno figuro političnega subjekta, ki omogoča filozofiji, da pod svojimi imeni nadaljuje z neskončnim vpisom, ki je možen za naš čas. Ta politični subjekt nastopa pod različnimi imeni. Je »državljan«, »profesionalni revolucionar«, »narodni bojevnik« (*grassroots militant)*. Zdi se, da živimo v času, ko je njegovo ime neodločno, suspendirano, v času, ko moramo najti novo ime zanj (cf. ibid.: 102).

1.3.6. Vznik (militantnega) subjekta

Kot nosilec politike emancipacije oziroma enakosti je militantni subjekt pri Badiouju predstavljen v liku svetega Pavla, antifilozofa, aktivista in apostola. Za Badiouja je Pavel paradigma zares izvirnega in revolucionarnega misleca, saj je kot izumitelj krščanstva združil resnico in subjektivnost na še danes relevanten

način.[45] Sveti Pavel uteleša obrise novega subjekta: nosilca univerzalne resnice, ki obenem razbija tako določila starega judovskega Zakona kot določila konvencije grškega *Logosa*. Badiou pokaže, da pavlovska podoba subjekta tudi danes vsebuje avtentičen revolucionarni potencial: »Pavlov podvig, ki ga imamo konec koncev upravičeno lahko za progresivno iznajdbo, je v temelju ta, da uveljavi univerzalizirajoči egalitarizem prek reverzibilnosti nekega neegalitarnega pravila« (1998b: 107). Pavel je – sprašujoč se, kateri zakon lahko strukturira subjekt, ki je brez vsake identitete in ki visi na nekem dogodku, katerega edini »dokaz« je ravno to, da ga nek subjekt deklarira – iznašel revolucionarno zvezo, ki vzpostavi prehod med neko propozicijo o subjektu in nekim razmislekom o zakonu. Pri tem je bistveno to, da ta paradoksna zveza med subjektom brez identitete in zakonom brez opore v zgodovini utemelji možnost univerzalnega oznanjevanja. »Pavlova nezaslišana gesta je v tem, da resnico izmakne komunitarnemu prijemu, pa naj gre za ljudstvo, mestno državo, imperij, teritorij ali družbeni razred. Tisto, kar je resnično (ali pravično – v tem primeru gre za isto), se ne pusti zvesti na nobeno objektivno množico, in sicer niti glede na svoj vzrok niti glede na svojo destinacijo« (ibid.: 8). Pavel se s tem, ko določi neko zvezo subjekta in zakona v univerzalnemu, s kar največjo strogostjo sprašuje o ceni, ki jo zahteva takšna določitev, tako na strani subjekta kot na strani zakona. In ravno to je za Badiouja ključno vprašanje sodobne filozofije: »Če predpostavimo, da nam uspe na novo utemeljiti zvezo med resnico in subjektom, kakšne konsekvence bo treba moči vzdržati, tako na strani resnice (dogodkovne in negotove), kot na strani subjekta (redkega in heroičnega)« (ibid.: 10)? Kot izhodišče za premislek navaja (za ta čas še posebej) revolucionarno izjavo svetega Pavla iz *Pisma Galčanom*: »Ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske«. In izjavo iz *Pisma Rimljanom*: »Slava, čast in mir pa nad vsakogar, ki dela dobro, najprej nad Juda, potem nad Grka! Kajti Bog ne gleda na osebo«. Ko Boga nadomesti z Resnico in Dobro s služenjem tej Resnici, dobi Badiou formulo sodobnega političnega delovanja.

[45] Kot izpostavi Jelica Šumič-Riha, je ta »nenavadna mešanica upanja in prepričanja« ključna za razumevanje Badioujevega militantnega sloga filozofiranja, ki ga (lahko) bolj kot teorijo beremo kot manifest (cf. Šumič-Riha, 2010: 161). Kot vemo, je Badiouju pisanje manifestov zelo blizu in tudi v skladu z njegovim temeljnim razumevanjem filozofije, kot misli-prakse, ki resnico razgrne, manifestira, »da-v-videnje« (Klepec, 2010: 105).

V današnjem času kontinuiranega širjenja avtomatizmov kapitala (tega, kar se da prešteti) in posplošene cirkulacije fantazme instantne kulturne komunikacije se po drugi strani povsod množijo zakoni in odredbe, ki prepovedujejo cirkulacijo oseb (»neštevne neskončnosti«) in pospešujejo njihov nadzor. Kombinacija procesov fragmentiranja na zaprte identitete in kulturalistične ideologije ter relativizma odlično služi ohranitvi kapitalistične proizvodnje in neoliberalnega sistema. Takšna artikulacija pa je toga v razmerju do vsakega procesa resnice, je organsko brez resnice. Po Badiouju mora biti resnica prelom z aksiomatskim načelom, ki vlada situaciji in organizira njene repetitivne serije ter ne more nastati niti iz homogene ekspanzije kapitala niti iz identitetnega fundamentalizma. Vsaka resnica sicer vznikne kot singularna, a je njena singularnost neposredno univerzabilna – to pomeni, da nujno prelomi z identitetno singularnostjo. Zato za Badiouja resnično politično vprašanje ni vprašanje »spoštovanja razlik«, »odprtosti do drugih in drugačnih«, »vsestranske kozmopolitskosti« in ostalih sodobnih manter neoliberalnega trenda, saj so to očitnosti in samoumevnosti, ki z revolucionarnim in bistvenim sprejemanjem enakosti nimajo prav nič. Za resničen politični proces je nujno, da v resničnostni dogodkovni konstelaciji ni nobenih (sicer spretno proizvedenih in vzdrževanih) identitarnih in komunitarnih razlikovanj, saj ta onemogočijo vse možnosti, da bi katera koli resnica vztrajala in kumulirala svojo imanentno neskončnost. Badioujev izjemen prispevek je ravno v tem, da ne pristane na bistvenost katerih koli drugačnosti (kulturnih, nacionalnih, verskih, zgodovinskih, tradicionalnih, seksualnih …) in da dejansko išče načine, na katere bi pokazal, da so si v univerzalnem vse singularnosti enake. V procesu resnice (skupaj s svetim Pavlom) torej išče odgovor na vprašanje: »Kateri so pogoji neke univerzalne singularnosti?« (ibid.: 16). Badiou iz revolucionarne Pavlove geste, ki vse spreobrnjence obravnava kot polne vernike, ne glede na njihovo provenienco in ne glede na to, ali so obrezani ali ne, črpa idejo univerzalne enakosti za vse. Pavel s to gesto izzove hud spor v krščanstvu, tako kot tudi vsak drug poskus prakticiranja radikalne enakosti, ki odpre ključno vprašanje – Kakšno je razmerje med zakonom in subjektom? – izzove hude spore v družbi-državi. Od Pavla naprej ohranitev ravnovesja med Zakonom, ki je za vznikajočo resnico načelo smrti, in deklariranjem dogodka, ki je njeno načelo življenja, ni več mogoča. »Pavlov projekt je pokazati, da univerzalna logika

odrešenja ne more shajati z nobenim zakonom, ne tistim, ki povezuje mišljenje s kozmosom, ne tistim, ki ureja učinke neke izjemne izvoljenosti. Nemogoče je, da bi bila izhodiščna točka neko Vse, prav tako nemogoče pa je tudi, da bi bila to izjema Vsemu. Ustrezati ne moreta ne totaliteta ne znamenje. Izhajati je treba iz dogodka kot takega, ki je akozmičen in ilegalen, se ne integrira v nobeno totaliteto in ni znamenje ničesar. Če pa izhajamo iz dogodka, to ne da nobenega zakona, nobene oblike gospostva, ne tiste modreca ne tiste preroka« (ibid.: 45).

Tako grški kot judovski diskurz je diskurz Očeta in zato oba fiksirata skupnost v neki formi pokorščine (Kozmosu, Imperiju, Bogu ali Zakonu). Možnost univerzalnega, osvobojenega vsakega partikularizma, ima le tisto, kar nastopi kot diskurz Sina. Krščanski »diagonalni« diskurz mora biti v enaki razdalji tako do judovskega preroštva (preroškega gospostva) kot do grškega *logosa* (filozofskega gospostva); tako se lahko dovrši v nekakšnem propadu figure Gospodarja – tako tiste, ki jo avtorizira kozmos, grški gospodar modrosti, kot tiste, ki jo avtorizira moč izjeme, judovski gospodar črk in znamenj. Prava politična figura zato ni niti preroška niti filozofska, ampak antifilozofska in apostolska. Pavel je apostol, ki sam sebe avtorizira, ki je »poklican biti apostol«, ki ga ne določi neka višja instanca in ki ni ne Kristusov sopotnik, ne priča dogodka, ne spomin: »V času, ko nas od vsepovsod pozivajo k 'spominu' kot varuhu smisla in k zgodovinski zavesti kot nadomestku politike, nam ne more uiti moč Pavlove pozicije« (ibid.: 47). Za Badiouja je diskurz apostola čista zvestoba možnosti, ki jo odpre dogodek. Badiou poudarja Pavlovo antifilozofsko ost: Pavel nikakor ne more izhajati iz spoznanja.[46] Filozof pozna večne resnice, prerok pozna enoznačni smisel tega, kar

[46] Badiou koncept antifilozofije prevzame od Lacana, ki se je od sedemdesetih let naprej – čeprav se je nenehno skliceval na in komentiral filozofe (še posebej Platona, Aristotela, Descartesa, Kanta, Hegla, Kierkegaarda in Heideggerja) – razglašal za antifilozofa ter je iz koncepta antifilozofije naredil eno od povezav analitičnega diskurza. Lacan koncept vpelje zato, da bi se distanciral od filozofije, ki je zanj »zgolj instanca diskurza gospodarja, čemur se zoperstavlja etika analitikovega diskurza« (Badiou, 2006: 309). Kot poudari Samo Tomšič, antifilozofija pri Lacanu nastopa »kot nekaj, kar je na prvi pogled nerazločljivo povezano z analitičnim diskurzom, se pravi s psihoanalizo, hkrati pa kot nekaj, kar njega, Lacana, izvzema iz polja psihoanalize, kar iz njega dela izjemo med analitiki: obstaja eden, ki je analitik in antifilozof. Antifilozofija se v tem primeru pokaže kot nekaj, kar ob-staja v psihoanalizi, se pravi da med psihoanalizo in antifilozofijo ni mogoče potegniti preprostega enačaja, vse prej bi bilo treba med njima postulirati obstoj ne-razmerja. Ker antifilozofija uvaja problem ob-stoja (= Lacanova ek-sistenca), ima opraviti z realnim. V tem primeru je zato bolj smiselno govoriti o srečanju med filozofijo in psihoanalizo, in Lacanova antifilozofija lahko v tem primeru nastopa kot imenovanje, lastno ime tega srečanja« (Samo Tomšič, »Kaj je antifilozofija?«, v Filozofski vestnik XXVII/1, 2006: 186). V tem smislu nastopa antifilozofija pri Lacanu kot privilegirana oznaka za kritiko filozofije in neke vrste

bo prišlo; apostol, ki deklarira neko nezaslišano možnost, ki je sama odvisna od dogodkovne milosti (dogodek je po Pavlu milost in ne zgodovina), strogo gledano ne pozna ničesar. Apostolovo spoznavanje je naravnano na resnico deklaracije in njenih konsekvenc; ker ta ni niti vidna niti dokazljiva, vznikne na točki, na kateri empirična ali konceptualna vednost zataji. Pavel pokaže, da zanj Kristus ni posrednik, prek katerega bi spoznali Boga. Kristus je sam čisti dogodek, ne pa funkcija. To pomeni, da smo razrešeni zakona – za Pavla postanem sin le tako, da sem razrešen zakona: »In dogodek je potvorjen, če ne spočne univerzalnega postati-sin. Z dogodkom stopimo v filialno enakost. Po Pavlu smo bodisi sužnji bodisi sinovi« (ibid.: 52). To je ključen argument antifilozofije, saj ne gre za vprašanje spoznanja, temveč za nastop oziroma vznik subjekta, ki ga ne more razrešiti noben protokol vednosti. Toda subjekt, ki vznikne, je razcepljen: za Pavla je subjekt v resnici vedno splet dveh subjektivnih poti, mesa in duha. To, kar konstituira subjekt v njegovem razmerju do novega realnega, torej ni njegova enotnost, temveč razcep.

To, da Pavel zanika razliko med Judom in Grkom, vzpostavi potencialno univerzalnost krščanstva. Utemeljitev subjekta kot razcepa in ne kot ohranjanja neke tradicije daje tej univerzalnosti subjektivni element in razveljavi predikativni partikularizem kulturnih subjektov. Iz tega izhaja Pavlova revolucionarna egalitarna misel. Antifilozofska metafora vstajenja sina, ki filiira celotno človeštvo, odvzema pomembnost figuri vednosti in njenega prenosa. Za Pavla je namreč sama figura vednosti figura suženjstva, kot velja tudi za figuro zakona. Figura gospostva, ki se veže na njo, je dejansko laž. Pavel pravi, da moramo destituirati gospodarja in postaviti temelje enakosti sinov. Najmočnejši izraz te enakosti, ki je, kot poudari Badiou, nujni korelat univerzalnosti, poda Pavel v *1. pismu Korinčanom*: »Vsi smo sodelavci Boga«. Badiou poudarja, da na tem mestu zbledelo figuro gospodarja zamenja figura delavca in enotnosti. Vsaka enakost je tako enakost sopripadanja nekemu skupnemu delu. Gotovo je, da so tisti, ki sodelujejo pri nekem procesu resnice, so-delavci njenega postajanja. Prav to označuje metafora sina: sin je tisti, ki ga v prid nekemu egalitarnemu skupnemu

---

kažipot, ki nam kaže, kako je mogoče sestopiti iz tiste filozofije, ki je sinonimna diskurzu gospodarja. Čeprav je Badiou edini filozof doslej, ki v svojem delu tematizira antifilozofijo, njegovo pojmovanje antifilozofije, kot poudarja Tomšič, precej odstopa od Lacana (cf. poglavje »Antifilozofija: Lacan in Platon« v Badiou, 2006).

delu dogodek razreši zakona in vsega, kar je z njim povezano (cf. ibid.: 62–63). Dogodek (v Pavlovem primeru Kristus) vzpostavi avtoriteto neke nove subjektivne poti. Pavlovo revolucionarno razumevanje univerzalnosti kot Enega, kar v subjekte, na katere se naslavlja, ne vpiše nobene razlike, ne izhaja iz zakona, temveč iz dogodka. Zakon za Pavla vselej označuje neko partikularnost, torej razliko, zato operacija Enega ni mogoča; zakon je namenjen le tistim, ki priznavajo in prakticirajo njegove zapovedi, zato je vselej predikativen, partikularen, parcialen in etatičen (šteje, imenuje in nadzira dele neke situacije). Nasprotno resnica lahko po Pavlu vznikne le dogodkovno, zunaj števila, zunaj predikata, trans-legalno, nenadzorljivo, le po milosti – je nekaj, kar se zgodi univerzalno, vsem, brez razloga: »Milost je nasprotje zakona, ker pride, ne da bi bila dolžna« (ibid.: 80). Subjekta ne more utemeljiti nekaj, kar mu je dolžno. Zato s tega stališča ne obstaja nobena človekova »pravica«. Polemika proti temu, »kar je dolžno«, proti logiki pravic in dolžnosti, leži v jedru Pavlove zavrnitve zakona. Za svetega Pavla »življenje« in »smrt«, duh in meso, označujeta dve subjektivni drži, dva načina življenja, ne pa biološkega življenja in smrti. To sta končno, biološko življenje in neskončno življenje, sodelovanje pri resnici-dogodku vstajenja. Pravzaprav gre za to, da se bodisi odločimo bodisi ne, da se bomo emancipirali. Temu ustrezno obstajata tudi dve smrti: biološka in smrt uklonitve »poti mesa«. Neposredni rezultat posega zakona je v tem, da razcepi subjekt in vpelje morbidno pomešanost življenja in smrti: subjekt je razcepljen med (zavedno) poslušnostjo Zakonu in (nezavedno) željo po njegovi kršitvi, ki jo ustvarja zakonska prepoved sama. Tako nastaja začaran krog zakona in želje, prepovedi in njene kršitve, življenjske strasti in gona smrti. Prav zakon ustvari greh, ni greha brez zakona. Zakon je tisto, kar konstituira subjekt kot nemoč mišljenja. Zato za svetega Pavla zakon ne velja. Točka subjektivnosti ni delo, ki zahteva plačilo ali povračilo, temveč deklariranje dogodka, subjekt, ki se deklarira, obstaja zaradi zanj značilne karizme. Zgolj dogodek kot nelegalna kontigenca povzroči nastop množtva, ki sega čez samo sebe in tako omogoči prekoračitev končnosti. Na vse je mogoče nasloviti zgolj nekaj, kar nima nobenega razloga. Tako nastaja univerzalnost, ki predpostavlja, da lahko mislimo množtvo ne kot del temveč kot presežek sebe, kot zunaj-mestnost, kot nomadstvo poljudnosti (cf. ibid.: 81). Odrešenje nastopi, ko razcepljena figura subjekta

podpira mišljenje v moči delovanja. »Milost« je dogodek kot pogoj dejavnega mišljenja. Za krščanskega vernika dejstvo, da določenih stvari ne počne, ne temelji na prepovedih (ki ustvarjajo transgresivno željo, da bi prav te prepovedi kršili), temveč na pozitivni, afirmativni drži ljubezni, ki naredi opravljanje dejanj, ki pričajo o tem, da sem nesvoboden in da mi še vedno vlada zunanja sila, torej zakoni, za nesmiselno.

Jasno je torej, da nobena morala, če z »moralo« razumemo praktično poslušnost zakonu, ne more upravičiti obstoja subjekta. Subjekt tvori neliteralni zakon univerzalne naslovljenosti resnice, katere proces podpira. Ta univerzalna naslovljenost je čista subjektivacija, ki jo Pavel imenuje ljubezen (cf. ibid.: 90). Njeno načelo je, da se subjekt spet postavi na mesto življenja, četudi je bil prej mrtev, takrat ko se kot mišljenje uskladi z milostjo dogodka – to je, ko se subjektivira (v veri, prepričanju), ko ponovno privzame atribute moči, ki so padli na stran zakona in katerih subjektivna figura je bila greh. Tako subjekt znova najde živo enotnost mišljenja in delovanja. To ponovno privzetje tvori univerzalni zakon samega življenja. Zakon se vrne kot artikulacija življenja za vse, kot pot vere, kot zakon onstran zakona. Materialni dokaz resnične subjektivacije je javno deklariranje dogodka pod njegovim imenom, ki je »vstajenje«. K bistvu vere spada njeno javno deklariranje; »resnica je militantna ali pa je ni« (ibid.: 91). To Badiou imenuje teorem aktivista. Subjektivni proces neke resnice je isto kot ljubezen do te resnice. Militantno realno te ljubezni pa je naslovljenost na vse, kar resnico konstituira. Materialnost univerzalizma je militantna razsežnost vsake resnice.

Po veri in ljubezni nam ostane še upanje. Pri Pavlu ne najdemo juristične in objektivne koncepcije upanja, zanj upanje ni upanje v neko objektivno zmago. Nasprotno, upanje proizvede subjektivna zmaga, saj iz distributivne pravičnosti ne moremo narediti referenta upanja. Upanje kot zaupanje v zvestobo aktivista zagotavlja, da je vsaka zmaga v resnici zmaga vseh, in sicer kot »subjektivna modalnost zmage univerzalnega«. Vsaka dosežena zmaga, naj bo še tako lokalna, je univerzalna. Za Pavla pa je prav univerzalnost posledica identitete: »za vse« je tisto, zaradi česar sem štet »kot eden«; eno ni dostopno brez tega »za vse«. Singularno obstaja zgolj, če obstaja univerzalno, sicer obstaja zgolj partikularno,

brez resnice. Tako nam Badiou predstavlja svetega Pavla kot tistega, ki je krščansko resnico-dogodek – Kristusovo vstajanje – artikuliral kot »univerzalno singularnost«, singularni dogodek, ki individuume ne glede na njihovo raso, spol, družbeni razred … univerzalno interpelira v subjekte in kot pogoj zvestobe dogodku, četudi se najbrž zaveda, da v današnjem času moderne znanosti ne moremo več sprejemati fabule o čudežu vstajenja kot forme resnice-dogodka.[47] Glede na to, da krščanstva, ki temelji na fabulativnem dogodku vstajenja, vsaj danes ne moremo več razumeti kot dejanske resnice-dogodka, ampak le kot njen videz, ostaja odprto vprašanje, ki ga izpostavlja Slavoj Žižek, in sicer kako je mogoče, da je prvi in še vedno najpertinentnejši opis načina delovanja zvestobe resnici-dogodku nastal ob resnici-dogodku, ki je zgolj videz, ne pa prava resnica. Žižek odgovarja: »Morda je nauk vsega tega bolj radikalen, kot se zdi: kaj če tisto, kar Badiou imenuje resnica-dogodek, v svoji najbolj radikalni obliki JE povsem formalno dejanje odločitve, ki ne le, da ne temelji na dejanski resnici, temveč je v končni instanci INDIFERENTNO do natančnega (dejanskega ali fabulativnega) statusa resnice-dogodka, na katero se nanaša? Kaj če imamo tu opraviti z inherentno ključno komponento dogodka-resnice, t.j. kaj če je prava zvestoba dogodku 'dogmatična' natančno v smislu brezpogojne vere, drže, ki ne sprašuje po prvih vzrokih in je zato ni moč ovreči z nobenim 'argumentiranjem'« (Žižek, 1998: 119).

Badiou je izjemno natančen mislec reinvencije emancipatorne politike kot postopka resnice, ki v procesu vznika subjekta, ki v militantni akciji skozi vero, ljubezen in upanje, po milosti in ne po zakonu, edini uveljavi univerzalno kot postopek radikalne enakosti, ustvari zvestobo dogodku. Ravno odsotnost tovrstnega militantnega subjekta, ki je osrednja subjektivna figura političnega sistema, je tudi glavni Badioujev očitek Jacquesu Rancièru, s katerim ima sicer, kot priznava tudi sam, veliko skupnega. Badiou je tudi zagret aktivist, ki nenehno preizprašuje in preskuša postulate svoje filozofije, to je politične misli-prakse. Vendar tako Žižek kot Rado Riha (cf. 1996) opozorita, da se Badiou, ki se sicer

[47] Oziroma kot zapiše Badiou: »V svojih delih rad uporabljam velike metafore s področja religije: čudež, milost, odrešenje, poveličano telo, spreobrnitev itn. Na podlagi tega so nekateri sklepali, da je moja filozofija zamaskirano krščanstvo. Knjigi o svetem Pavlu […] ni uspelo spremeniti tega mnenja. V celoti gledano sem raje revolucionarni ateist, ki se skriva pod religioznim jezikom, kakor pa zahodni »demokrat«, ki pod krinko laičnega feminista preganja musliman(k)e« (Badiou, 2012: 153).

vztrajno deklarira za nepopustljivega antikantovca, ujame v tipični kantovski paradoks »slabe neskončnosti« našega približevanja idealu: za Badiouja je končni cilj politične dejavnosti prezenca brez reprezentacije, to je situacija, ki ni več podvojena v svojem stanju/državi (*etat/Etat*). Toda samo politično dejanje je v svojem bistvu usmerjeno proti stanju/državi, je poseg v dano stanje/državo, ki spodkopava njegovo delovanje – zato potrebuje predhodno stanje/državo, tako kot potrebujemo sovražnika, da bi se vzpostavili skozi bojevanje proti njemu.

2. Temeljni vsebinski problemi sodobne politične filozofije

Kot vidimo, imajo Balibar, Rancière in Badiou – kljub razlikam in včasih celo odkritim medsebojnim nasprotovanjem ter kljub temu, da je vsak od njih izdelal svoj specifičen teoretičen okvir in unikaten filozofski sistem – nekaj indikativnih, značilnih in pomembnih skupnih točk, ki so obenem ključne za razumevanje politike emancipacije in temeljne enakosti. Vsi trije odpirajo vprašanje emancipacije na najgloblji ravni produkcije individualnosti, v temelju identitete in identifikacije, kot politične subjektivacije, ki predpostavlja ravno proces dezidentifikacije in deklasifikacije. Oblikovanje življenja v skupnosti razumejo kot radikalen politični akt odpiranja neetatističnega, nereprezentabilnega, nekomunitarnega, neidentitetnega prostora, v katerega lahko vstopi »kdor koli in kadar koli« (Rancière), ki nujno vključuje preizpraševanje zavednega in nezavednega odnosa sebstva do sebe, ki hkrati implicira individualno osebnost in skupnost, ki povzroči »občutek pripadnosti« (Balibar), oziroma kot singularni dogodek, ki »univerzalno interpelira individuume v subjekte« (Badiou). Kar jih druži, je rancièrovsko »škandalozno« razumevanje politike kot odsotnosti vsake *arche*, kot vera v »možnost nemožnega« oziroma kot badioujevsko univerzalno mišljenje-praksa, ki vse razlike zavrača kot nepomembne za mišljenje in tako proizvaja univerzalno, ki se nanaša na vse. Vse tri torej vodi ideja o temeljni enakosti kot radikalni politiki emancipacije, ki se formira v oddaljitvi oziroma kar radikalnemu zavračanju vsakršnega etatizma, predstavništva in komunitarnega oziroma identitetnega terorja. Ti trije odkloni – od etatizma, predstavništva in komunitarizma oziroma identitarizma – so tri pomembne točke, v katerih prepoznavam tudi najpomembnejše probleme sodobne politične filozofije.

Neetatistično razumevanje politike se nujno odteguje od družbenega in od države z vsemi njenimi postulati: državljanstvom, pripadnostjo, suverenostjo, mejami, nacionalizmom, rasizmom, identitetnim esencializmom in nasiljem, ki ga spremlja. Vsi trije avtorji so pokazali, da je država z vsemi omenjenimi atributi antipolitična in da ne more zagotavljati resnične enakosti, saj temelji na izključevanju, zato izpostavljajo pomembnost drugačnih osnov za formiranje politične skupnosti. Odlikuje jih močan odmik od razumevanja države kot instance štetja in distributivne pravičnosti; politika se za njih začenja ravno tam, kjer se preneha izravnavanje dobičkov in izgub in kjer gre prej za porazdelitev deležev skupnega. Prav tako gojijo odmik od države kot policijskega reda, ki razporeja telesa, imena in pomene, in ki določa, katere besede se slišijo kot razločljiv govor in katere kot hrup. Za obravnavane avtorje je politika proces »napačnega« poimenovanja in zavzemanja »napačnih« mest in pomenov ter brezkompromisna zahteva, da naj se vse besede slišijo kot razločljiv govor. Pravzaprav se njihovo razumevanje na vso moč upira vsemu, kar nas danes učijo, torej da je politika upravljanje z nujnim in da je država kot najboljša, zadnja in edina oblika politike, nujna. **Nepredstavniško razumevanje politike** se nujno odteguje od razumevanja demokracije kot »najpomembnejšega organizatorja konsenza«, kot parlamentarne, zastopniške, reprezentativne, kot oblike »kapitalo-parlamentarizma«, kot liberalne demokracije, ki sloni na ideologiji kapitala in profita. Na to je skoncentrirana tudi kritika procesa volitev, ki se vzpostavijo kot ultimativno politično dejanje, ter kritika koncepta prava, ki se vzpostavi kot objektivna instanca normaliziranja in legaliziranja neenakosti. Kot pokažejo vsi trije, reprezentativna podoba politike vedno predpostavlja nek zakon, pravilo, konsenz, ki vselej označuje neko partikularnost, vnaša neko razliko, to je neenakost, zato je vsako razumevanje politike nujno dogodkovno, zunaj števila, zunaj predikata, pravzaprav trans-legalno. Zato je njihovo razumevanje politike nujno nereprezentabilno, nepredstavniško, neposredno. **Nekomunitarno oziroma neidentitetno razumevanje politike** se nujno odteguje vsem konceptom, ki poskušajo univerzalno postaviti pod pogoj partikularnega, to pomeni, ki poskušajo ljudi razvrstiti v določene zaprte identitete ali skupnosti, ki namesto (resnične) enakosti poudarjajo (neobstoječe) razlike. To so koncepti, ki predstavljajo bistvo sodobne etike: človekove pravice, multikulturalizem, humanitarnost, sočutje in ki

jih gojita tako država kot civilna družba. Ljudje in skupnosti so tako reducirani na uboge in ubogljive žrtve, potrebne pomoči in brez možnosti lastnega protagonizma, kar na ciničen način ravno utrjuje hierarhijo in ustvarja razlike tam, kjer jih ni. Ti koncepti torej paralizirajo vsako resno emancipatorno akcijo in onemogočajo resnično politiko. Zato je njihovo razumevanje politike antihumanitarno, saj politika ni nekaj, kar se opazuje, temveč nekaj, kar se izvaja, zato mora biti mišljiva kot presežek tako države in civilne družbe, kot tudi parlamentarizma in cinizma sodobne etike.

Te tri skupne točke oziroma te tri odklone lahko razumemo tudi kot boj s temeljnim strahom pred enakostjo, ki se kaže kot trojni strah: **strah pred množicami, strah pred Drugim in strah pred Istim.** Pravzaprav gre za en in isti strah, ki se multiplicira in dobiva različne oblike, a je dejansko strah pred enakostjo ter pred našo vlogo in odgovornostjo pri ohranjanju te enakosti. To je strah pred »izhodom iz nedoletnosti«, ki je postal skoraj inherenten (Kant), je strah pred pogumom, da bi se posluževali svojega lastnega razuma, je strah pred političnim delovanjem in spremembami, ki bi jih to lahko povzročilo. Ta strah je tudi »strast po neenakosti, je vrtoglavica pred enakostjo, lenoba vpričo neskončnega dela, kakršnega terja strah pred tem, kar je umno bitje dolžno samemu sebi. Lažje se je *primerjati*, družbeno menjavo utemeljiti kot tisto menjavanje slave in prezira, v katerem vsak prejme nekaj nadrejenosti v zameno za podrejenost, ki jo prizna. Tako se enakost umnih bitij preveša v družbeno neenakost« (Rancière, 2005b: 76). To je pravzaprav strah pred emancipacijo, ki kot trojni, multiplicirani strah v resnici ohranja vsakokratni *status quo*. Zato se boj za resnično emancipacijo nujno strukturira kot boj proti omenjenim konceptom oziroma strahovom.

2.1. Strah pred množicami

S terminom »strah pred množicami« Balibar poimenuje fenomen, ki ponazarja kompleksen odnos med ljudstvom in družbo kot strukturirano skupnostjo. Tukaj ne gre za terminološko razlikovanje (množica, mnoštvo, multituda, ljudstvo, skupnost …) in vprašanje, kateri izraz najbolje zajame »bistvo reprezentacije«, ali pa za analizo različnih tehnik, načinov in oblik oblasti (najuspešnejše, najučinkovitejše, najpravičnejše … vladavine), temveč za globlji premislek o

temeljnem odnosu med zastavkom družbe in njeno strukturo. Zakaj se v vsakem poskusu političnega združevanja vzpostavljajo (formalne in neformalne) hierarhije med vladajočimi in vladanimi, med izkoriščevalci in izkoriščanimi, med nadrejenimi in podrejenimi? Ali ne gre »na obeh straneh« za enake ljudi in zakaj kot takšni drug drugega ne prepoznajo? Pod kakšnimi pogoji bi bila mogoča politična skupnost, ki bi temeljila na enakosti kogar koli s komer koli? Da bi lahko odgovorili na ta in podobna vprašanja o možnosti temeljne enakosti je nujen premislek o procesih oblikovanja identitet, pripadnosti in suverenosti.

Zdi se, da se v času, ko imamo opravka z nečim, kar je verjetno med prvimi eksplicitno formuliral Nietzsche, za njim pa to v različnih oblikah ponavljajo številni drugi – gre za smrt boga, za ukinitev instance izjeme, za zaton transcendence, za nemožnost metapozicije, za krizo legitimacije … – soočamo z odprtim vprašanjem obstoja političnega subjekta, možnosti politične skupnosti in vloge instance Drugega. V takšnih razmerah je kategorija množice, multitude, mnoštva, zavzela osrednje mesto in namesto Enega in števne oziroma zaključene celote v ospredje postavila dimenzijo neskončnosti. Neko heterogeno in nezvedljivo mnoštvo se tako, začenši z Nietzschejem (mnoštvo interpretacij), pojavi kot pomemben koncept v sodobni politični filozofiji; izpostavimo le Lyotarda (mnoštvo stavkov), Deleuza in Guattarija (mnoštvo kot plani imanence), Hardta in Negrija (multituda kot novi politični subjekt) in Virna (mnoštvo kot instanca, ki razgradi Eno). Najdlje je v tematizaciji mnoštva kot čistega mnoštva seveda prišel Badiou, katerega delo bo tudi poglaviten teoretični okvir v nadaljevanju in še posebej v zaključnem delu doktorske disertacije. Balibar in Rancière, na katera se prav tako še posebej sklicujem, pojem mnoštva razdelata posredno, skozi analizo vprašanja možnosti delovanja in novega političnega subjekta, oba z močno referenco na Spinozo, medtem ko Badiou še najbolj izhaja iz Cantorjevega koncepta transfinitnega števila. Tukaj samo na kratko, digresivno predstavljam nekaj pomembnih konceptov, ki tematizirajo vprašanje mnoštva, ki pa se jih v doktorski disertaciji posebej ne lotevam.

Rdeča nit Lyotardove necele, fragmentarne, nedovršene, nezaključene misli, ki se nenehno izgublja in je vedno tvegana, je prav ta ireduktibilni razkorak, pozneje definiran kot navzkrižje, »ki je neukinljivo, ker je vpisano v samo bit, kolikor je ta

opredeljena kot množtvo heterogenih, nekomenzurabilnih singularnosti« (Šumič-Riha, 2003: 277); tej heterogenosti in nekomenzurabilnosti množtva ostaja Lyotard zvest do konca. Za Lyotarda je torej ključna ta strast do množtva, ta specifična zvestoba množtvu, saj mu vedno gre za pravice množtva, za afirmacijo »avtoritete neskončnega«, za afirmacijo množtva proti vsem različicam ali maskam Enega, tega »monoteističnega in monopolitičnega načela« (Lyotard, 2003: 71), kar predstavlja izjemno rigorozno teoretsko in etično pozicijo. In za to brezpogojno zvestobo množtvu plača njegova misel, kot poudari Šumič-Riha, zelo visoko ceno, in sicer ravno s svojo nekonsistentnostjo, fragmentarnostjo, necelostjo. »V tem oziru je bližji Derridaju, Deleuzu in seveda Lacanu – skratka tistemu, čemur bi lahko rekli sodobna antifilozofija, se pravi filozofija, ki je na neki način sovražna sami filozofiji in ki išče motive za svoje mišljenje zunaj filozofije, v retoriki, umetnosti, psihoanalizi, politiki … – kakor Badiouju, ki je kot izrazit sistematik ali kar aksiomatik prej izjema kot pravilo med sodobnimi filozofi« (Šumič-Riha, 2003: 277). Lyotard, tako kot Adorno ali Heidegger, kar je značilno za logični pozitivizem in analitično filozofijo, zavrača vsako monopolizacijo pomena, vendar pa obenem in v nasprotju z njima vztraja, »da je disparatnost množtva mogoče izkusiti, zaznati *že na ravni govorice*. Govorica, kot jo pojmuje od postmoderne faze naprej, razpade na različne, nekomenzirabilne stavčne režime, ki jih ni mogoče subsumirati enemu samemu zakonu, ne da bi s tem to heterogenost in množtvenost nevtralizirali ali kar izničili« (ibid.: 281). Kot model za množtvo kot »ireduktibilno heterogenost« (ibid.: 285) Lyotard uporabi Wittgensteinove jezikovne igre »zato lahko tudi opredeli postmoderno kot nekomenzurabilno množtvo pripovedi, jezikovnih iger. Vsak poskus rešiti problem legitimnosti po zlomu velikih pripovedi zahteva upoštevanje tega temeljnega množtva, te ireduktibilne heterogenosti« (ibid.: 286). Šumič-Riha opozori, da še posebej v *Navzkrižju* nerazrešen spor med dogodkom in množtvom, med kontingentnostjo in nujnostjo, izstopi v vseh svojih posledicah, ker mora »strast do množtva« dati prostor etični problematiki: zahtevi po ubesedenju krivice. In ravno s tem, ko hoče etiko umestiti v množtvo, trči Lyotard na težavo, za katero se zdi, da je v okviru omenjenega besedila nerešljiva, saj »vdor etike v stavčno atomistiko povzroči razcep v *Navzkrižju*, povzroči, da pride *Navzkrižje* navzkriž s samim sabo« (ibid.: 292). Na tej točki je Lyotard tarča kritike Badiouja

in J.-C. Milnerja, ki sta vztrajala, da zvestoba množtvu izključuje etiko oziroma »da 'strast do množtva' implicira 'pozabo etike'« (ibid.: 292). Oba namreč Lyotardu očitata, da v nasprotju s svojim prepričanjem in namerami postaja nezvest »aksiomatiki množtva«, »ker v nekonsistentno množtvo, in to skorajda proti svoji eksplicitni nameri, ponovno vpelje instanco Enega. Če bi povzeli bistvene točke te kritike, potem bi lahko rekli, da pri Lyotardu – ob vsej kritiki Enega in promociji množtva – vztraja ostanek želje po Enem« (ibid.: 297). Kot dodaja Šumič-Riha, je pomemben problem Lyotardove koncepcije množtva v tem »da samemu množtvu, natančneje njegovi heterogenosti, inkomenzurabilnosti podeljuje neko *vrednost*. Množtvo je kot tako vrednota in ga je zato treba varovati, braniti pred terorizmom Enega« (ibid.: 298). Lyotardova »avtoriteta neskončnega« tako nastopi kot neka univerzalna pravica, ki utemeljuje obstoj, pravico množtva. In ravno v tem je težava, saj iz same prezentacije oziroma obstoja množtva ni mogoče izpeljati nobene njegove pravice.

Poleg Lyotarda je Deleuze (skupaj z Guattarijem) gotovo eden najpomembnejših sodobnih teoretikov množtva, na katerega se sklicujeta ne le Hardt in Negri temveč tudi Badiou (vendar, kot ponavadi, iz kritične pozicije). Še več, Deleuze vso svojo filozofijo opredeljuje »kot logiko množtev« (Deleuze, *Pourparlers* v Klepec, 2002: 164). Kot zatrdi, za razliko od Badiouja zanj obstaja več oziroma vsaj dvoje množtev, ki jih potrebujemo: »že od začetka potrebujemo vsaj dve, dva tipa. Ne gre za to, da bi bil dualizem več vreden od enote; toda mnogoterost je natanko tisto, kar se dogaja med obema. Dva tipa potemtakem ne bosta eden nad drugim, temveč eden ob drugem, eden proti drugemu, iz oči v oči ali tesno skupaj« (Deleuze in Guattari, 1999: 157). Poanta takšnega razlikovanja je v tem, da Deleuze skozi celo kopico pojmovnih dvojic: sklenjeno/odprto, enotno/razpršeno, eno/množtvo, teritorialno/nomadsko, predstavi dva tipa množtev, in sicer množtvo kot zaprto totaliteto in množtvo kot nekaj odprtega. In ravno to zoperstavljanje dveh množtev, množtva kot sklenjene, zaprte totalitete ter množtva kot odprtega, je temeljna poteza Deleuzove filozofije (cf. Klepec, 2003: 45). Oziroma, kot zapiše Deleuze drugje: »Znana so nerešljiva protislovja, v katera se zapletemo, če množico vseh množic obravnavamo kot celoto. Saj ne, da bi bil pojem celote brez pomena; zagotovo pa ni množica in nima delov. Je prej

tisto, kar sleherni, še tako veliki množici, onemogoča, da bi se zaprla sama vase, in jo nasprotno sili, da se nadaljuje v večjo množico. Celota je torej kot nit, ki preči množice in sleherni med njimi ponuja udejanjeno možnost, da komunicira z drugo množico, v neskončnost. Celota je tisto Odprto, ki prej kot na materijo in prostor napotuje na čas in celo na duha. Kakršnokoli že je njihovo razmerje, nikoli ne smemo mešati nadaljevanja enih množic v druge z odprtjem celote, ki preči sleherno od njih. Zaprt sistem ni nikoli popolnoma zaprt; po eni strani ga v prostoru na druge sisteme veže bolj ali manj 'tenka' nit, po drugi strani pa je integriran oziroma reintegriran v celoto, ki mu vzdolž te niti podeljuje trajanje« (Gilles Deleuze, *Podoba-gibanje*, ŠKUC in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana, 1991: 29). V tem smislu Deleuze opozarja, da teh dveh množtev ne smemo razumeti skozi par Eno in množtvo: »Bistveno pojma množtvo je vendarle v tem, da vzpostavitev samostalnika, kakršen je 'množtvo', preneha biti predikat, zoperstavljiv Enemu ali pripisljiv subjektu, določenemu kot eno. Množtvo ostaja povsem indiferentno do tradicionalnih problemov množtva in enega ter predvsem do problema subjekta, ki bi ga pogojeval mislil, izpeljal iz izvora itn. Ni ne enega ne množtva, kar bi na vsak način pomenilo napotovanje na neko zavest, ki bi se pričela v enem in razvila naprej v drugem. Obstajajo zgolj redka množtva, s singularnimi točkami, praznimi mesti za tiste, ki v nekem trenutku v njih zafunkcionirajo kot subjekti, kumulativne regularnosti, ki so ponovljive in ki se lahko ohranijo na sebi. Množtvo ni ne aksiomatsko ne tipološko, temveč topološko« (Deleuze, *Foucault* v Klepec, 2003: 50).

Vpliv Deleuzovih (in Guattarijevih) »dveh množtev« oziroma »filozofije mnogoterosti« je velika (po mnenju nekaterih kritikov – med njimi sta tudi Rancière in Laclau – pa tudi zelo problematična, predvsem na točki preproste, preveč shematične zoperstavitve množice kot ljudstva in množice, dojete kot polnost) oporna točka za Hardta in Negrija, ko premišljujeta množtvo oziroma multitudo (z močno referenco na Spinozo), kakor sama poimenujeta koncept, ki zajame možnosti novega političnega subjekta. Tako kot Deleuze črpata predvsem iz Hobbesove teorije oblasti, ki jo razumeta kot paradigmatski konstrukt, ki lahko razkrije celotno logiko političnega modernizma. Osnovno dialektično opozicijo Imperija in multitude tako izpeljeta iz ločnice med ljudstvom in množico, kot jo

razdela Hobbes. Bistveno za to razlikovanje je, da je za Hobbesa ljudstvo nekaj, kar je eno, enotno, kar ima eno samo voljo in tako enotno deluje oziroma v monarhijah ukazuje, hoče in deluje z voljo enega samega človeka, medtem ko je množica nekaj, kar ni sklenjeno in kar za Hobbesa nastopi predvsem tedaj, ko pride do upora. Temeljna predpostavka Hobbesove družbene pogodbe je, kot vemo, neko mitično naravno stanje, podivjana množica, kjer je »človek človeku volk« in kjer poteka nenehni in krvavi boj za obstanek. Iz nevzdržnosti takšnega kaotičnega stanja izhaja pogodba med ljudmi, s katero vsi prenesejo svoje pravice na transcendentno instanco oblasti, ki razposajeno in razpršeno množico poenoti v skupnost: množtvo tako postane ljudstvo. Povedano z *Imperijem*: »Multituda je mnogoterost, raven singularitet, odprta množica odnosov, ki ni homogena ali identična sama s sabo in nosi nedoločujoč, vključujoč odnos do tistih zunaj nje. Nasprotno pa ljudstvo stremi k notranji identiteti in homogenosti ter hkrati izključuje in vzpostavlja razliko do tistega, kar ostaja zunaj. Medtem, ko je multituda nezaključen, konstituirajoč odnos, je ljudstvo konstituirana sinteza, pripravljena na suverenost. Ljudstvo zagotavlja enotno voljo in delovanje, ki sta neodvisna in pogosto v konfliktu z različnimi voljami in dejanji multitude. Vsaka nacija mora iz multitude napraviti ljudstvo« (Hardt in Negri, 2003: 93). Temeljni pojmovni par Imperij–multituda v luči posfordistične teorije pa odpira tudi vprašanje novega biopolitičnega načina kapitalistične produkcije, saj je tukaj bistvena opredelitev množice v tem, da jo moramo razumeti predvsem kot »množico produktivnosti«. V *Imperiju* gre torej za razumevanje multitude kot produkcije življenja in procesa nastajanja, v nasprotju z Imperijem, ki je zgolj aparat zajetja, ki se napaja iz njene vitalnosti. Zato je cilj osvoboditev ustvarjalne sile multitude, ki ohranja Imperij in ki je, po prepričanju obeh avtorjev, tudi zmožna avtonomno konstruirati proti-Imperij. Multituda je torej »resnična produkcijska sila našega družbenega sveta, medtem, ko je Imperij samo plenilski aparat, ki se preživlja izključno z vitalnostjo multitude – kot bi rekel Marx, vampirski režim akumuliranega mrtvega dela, ki preživi samo s srkanjem krvi živim« (ibid.: 62). In če je v *Imperiju* pojem multitude podan le v dialektičnem odnosu z Imperijem, je v delu *Multituda* množtvo postavljeno predvsem v opozicijo med vojno in demokracijo: »Kapital je odvisen od multitude a vendar je nenehno v krizi zaradi upora multitude ukazovanju in avtoriteti kapitala. […] Ko

Imperij zahteva vojno zaradi svoje legitimacije, multituda zahteva demokracijo kot svojo politično utemeljitev« (Hardt in Negri, 2005: 90). V tem smislu se *Multituda* še posebej posveča možnosti organiziranja in sprejemanja skupnih odločitev. Glede na to, da je sam Imperij mreža, matrica, se tudi multituda organizira kot mreža, kot roj: »Dejstvo, da je neko gibanje organizirano kot mreža ali roj, še ne zagotavlja, da je mirno ali demokratično« (ibid.: 93). »Rojenje multitude« (ibid.) je torej treba razumeti kot roj, kot mrgolenje velikega množtva in števila, kot samo navidezno amorfno mnogoterost. Sklicevanje na Virna je v tem delu še posebej značilno, umanjka pa močna referenca na Deleuza (razen pri konceptu singularnosti). Ostaja sklicevanje na Foucaulta in še posebej na Merlay-Pontijev koncepta mesa, kar se pokaže skozi pojmovanje multitude kot »živega mesa, ki vlada sebi« (Hardt in Negri, 2005: 100), na kar še posebej opozori Klepec (cf. Klepec, 2004: 281 in naprej).

S takorekoč enako zoperstavitvijo množice in ljudstva, Spinoze in Hobbesa, svoje delo *Slovnica množtva* pričenja Paolo Virno, vendar z drugačnimi izpeljavami. Ob tem je zanimivo, da Virno Hardta in Negrija v referencah sploh ne omenja, medtem ko slednja njegove analize postfordizma v *Imperiju* seveda omenjata. Virno se prav tako ne opira na Deleuza, njegova poglavitna referenca je prej foucaultovska problematika biooblasti. Množica, ki je za Virna prevladujoči način biti danes, še zdaleč ni nekaj neproblematičnega in zgolj pozitivnega tako kot za Hardta in Negrija, temveč je prej »nekaj ambivalentnega«, »amfibijskega«. Množice prav tako ni mogoče kar frontalno zoperstaviti Enemu, pač pa »množica redefinira Enega« (Virno, 2003: 11), še več, po Virnu je treba razlikovati »Enega ljudstva« od »Enega množice« (ibid.). In nenazadnje, za Virna je drugačna in konkretnejša razdelava množice mogoča le skozi vprašanje produktivnosti, saj je zanj množica tisto, kar pri Marxu nastopa kot *general intellect*. Pri tem se Virno sklicuje na Marxove ekonomske analize iz zrelih let, iz časa *Grundrisse* in »Fragmenta o strojih« – kakor ga prevaja Virno, slovenski prevod tega besedila se glasi »Fiksni kapital in razvoj produktivnih sil družbe« –, ki je edino mesto, kjer Marx uporabi izraz *general intellect*, in postavi pod vprašaj delovno teorijo vrednosti, ki jo zagovarja drugod (cf. Karl Marx, *Kritika politične ekonomije 1957/1858*, Delavska enotnost, Ljubljana 1985). Virnovo delo veliko dolguje tej

teoretski tradiciji. Nasploh množica za Virna odraža probleme, ki jih postavlja postfordizem, pri njem se »množtvo ne znebi enega, se pravi, univerzalnega, skupnega/tega v čemer je soudeleženo, temveč ga na novo določi. Eno množtva nima nič več skupnega z enim države, z enim, v katerega se združi ljudstvo. Ljudstvo je rezultat sredotežnega gibanja: od atomiziranih individuov do enotnosti 'političnega telesa', do suverenosti. Eno je skrajni izid tega sredotežnega gibanja. Množtvo pa je izid sredobežnega gibanja: od enega k mnogim. Toda katero je eno, ki je izhodišče za diferenciacijo mnogih in njihovega vztrajanja kot takih? To gotovo ne more biti država, biti mora povsem drugačna oblika enotnosti/občosti. […] Enotnost, ki jo je množtvo pustilo za seboj, sestoji iz 'občih mest' duha, jezikovno-spoznavnih sposobnosti, ki so lastne vrsti, iz *general intellect*. Ta enotnost/občost je opazno heterogena državni. […] Eno množtva potemtakem ni eno ljudstva. Razlog, zakaj se množtvo ne združi v *volonte generale*, je preprost: zato ker že razpolaga z *general intellect*. Javni intelekt, ki se v postfordizmu kaže zgolj kot produkcijski resurs, pa je lahko drugačno 'konstitucijsko načelo', na pritajen način lahko izraža javno sfero, ki ni državna. V dobrem in slabem imajo mnogi, kolikor so mnogi, za svoje ozadje ali piedestal javnost intelekta« (ibid.: 27). Množtvo je za Virna torej notranje heteronomen pojem. Ta heterogenost množtva je, kot izpostavi Klepec (cf. 2004: 207 in naprej), osnova novega kolektiva: »*Kolektivno množtvo* kot naknadna individuacija ali individuacija drugega reda je podlaga možnosti *nepredstavniške demokracije*« (Virno, 2003: 64). Kot izpostavi Klepec (cf. 2004), je pri Virnu v primerjavi z Hardtom in Negrijem razmerje Eno-množtvo kompleksnejše, množtvo je zanj veliko bolj heterogeno »ta heterogenost pa zanj ni zgolj metodološka, saj k opredelitvi množtva spada temeljna ambivalenca, dvoumje« (ibid.: 207) in to po Klepčevem mnenju ravno zaradi »deleuzovske dediščine« (ibid.: 216 in naprej), saj zaplet prinašajo izrecna Deleuzova opozorila, da množtva oziroma dveh množtev ne smemo razumeti skozi par Enega in množtva, kar počneta Hardt in Negri.

Kot poudari Balibar, je bil Spinoza prvi, ki je izpostavil ta problem, in sicer tako, da se je sistematično lotil premišljevanja pojma množice – medtem ko sta Hobbes

in Locke premišljevala zgolj odnos med vladajočimi in vladanimi.[48] Je »eden zelo redkih političnih teoretikov, za katere osrednji problem ni zgolj konstituiranje države (ali državnega reda oziroma aparata); obstoj množičnih gibanj namreč ne skrči na poprejšnjo naravo ali na horizont, ki ogroža varnost in stabilnost, vendar išče predvsem *razlago* njihovih vzrokov in njihove lastne logike« (Balibar, 2004b: 55). Od takrat naprej predstavlja pojem množice kot močnega gibala (zastavka in generatorja) družbe eno osrednjih vprašanj celotne moderne in sodobne politične misli, saj množice generirajo nenehno napet in ambivalenten odnos v družbi, ki se kaže kot specifičen strah. Ta »strah množic« (ibid.) izpostavlja Balibar v dvojnem pomenu, kot strah ki ga občutijo množice (s strani države oziroma vsakokratnih vladajočih) – to je strah pred izgubo družbene, skupne »vezi«, strah pred »anarhijo«, strah pred prevlado močnejšega, kar je tudi strah pred lastno odgovornostjo oziroma strah pred političnim delovanjem – in strah, ki ga množice ulivajo državi oziroma vsakomur, ki vlada – iz tega strahu množice črpajo mobilizacijsko moč, v vladajočih pa izzivajo banalen in pragmatičen strah pred izgubo določenih ugodnosti, ki jih prinaša vsakovrstna oblast, to je strah pred redefinicijo družbenih razmerij oziroma strah pred redistribucijo družbenega bogastva in moči. Ta »strah množic« je torej »recipročni strah« (ibid.: 56), ki ga ponazarja Spinozova trditev: »Brez strahu ni upanja in ni upanja brez strahu« (Spinoza v ibid.).

---

[48] Spinoza je nekakšna privilegirana referenca v celotnem Balibarjevem opusu. Že v času kolektivnega branja Marxa in skupne izdaje knjige *Reading Capital* iz leta 1965 (cf. Althusser in Balibar, 2009), je opazna močna, ponavljajoča se referenca na Spinozo, čigar filozofija je na prvi pogled v marsičem močno oddaljena od historičnega materializma. V svoji knjigi o Spinozi (cf. Balibar, 2008) gre Balibar še dlje, saj zatrdi, da je bil Spinoza – čigar *Etika* se začenja z diskusijo z bogom – morda najtemeljitejši materialist v zgodovini filozofije, čeprav je, kot doda Balibar, njegov materializem globoko heterodoksen. Kakor koli, Balibarjevo branje Spinoze je specifično in pomembno predvsem zato, ker pri Spinozi metafizike ne ločuje od politike, v smislu, da bi bila politika le »konkretna« izpeljava metafizike. Nasprotno, Spinozovo metafiziko bere kot radikalno politično v svojem bistvu. V tem smislu je njegova knjiga *Spinoza and Politics* (cf. ibid.) odpor do deljenja filozofije na spekulativno in praktično, kar povzroči delitev na telo in duh, univerzalno in partikularno, kar je tudi sam Spinoza odločno zavračal. V času »krize marksizma« so se tudi nekateri drugi vidni radikalni misleci zatekli k Spinozi, na primer Hardt in Negri – ne le v *Imperiju*, *Multitudi* in *Skupnem*, temveč tudi Negri v knjigi (cf. *Savage Anamoly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, University of Minnesota, Minnesota, 1991) iz leta 1981, ki jo je napisal v zaporu in za katero je Deleuze zapisal, da predrugači naše razumevanje Spinoze v več pogledih. O Spinozi je nenazadnje pisal tudi sam Deleuze, čigar knjiga (cf. *Spinoza: Practical Philosophy*, City Lights Books, San Francisco, 1988) iz leta 1970 preizprašuje vprašanja etike. Balibar se, kot bomo videli, še posebej osredotoča na spinozovski fenomen »strahu pred množicami«, kar je za nekatere tolmače »propozicija marksizma z drugimi sredstvi« (cf. Balibar, 2008: X), kjer poskuša ubraniti pojem množice v času, ki v množičnih gibanjih vidi le figuro radikalnega zgodovinskega zla.

Tako Balibar, sklicujoč se na Spinozo, poudari, da so množice ključni element družbe, a hkrati tudi potencial njene razkrojitve. Kot izpostavi, je pomemben zlasti premislek notranje protislovnega odnosa med *multitudi* in *imperium*, med modalnostmi obstoja množice in modalnostmi delovanja države, kjer nakaže, da podrejanje ni vedno nekaj vsiljenega oziroma da ne gre spregledati tudi želje po podreditvi in tega, da morda nekateri razumejo svobodo ravno kot pokornost, poslušnost, podrejenost, ki nam zagotavlja varnost. Povedano s Spinozo: »Poslušnost je prej notranje, kot pa zunanje dejanje duha« (Spinoza, 2003: 236).[49] Tako je »strah pred množicami« v svoji ambivalentnosti temeljno vprašanje politične misli v želji, da najde ravnovesno točko med močjo množice in močjo vladajočih, »razumemo pa, da gre za natanko *isto* moč, zajeto v proces deljenja in povezovanja, moč, ki je ena in mnogotera, skoncentrirana ali razpršena, ki se hkrati izraža v poslušnosti (ali uporništvu) in v odločnosti (ali neodločnosti)« (Balibar, 2004b: 76). Oziroma teži k temu, da bi našla »točko *političnega ravnotežja*, ki bi množici in *hkrati* vladajočim omogočila obvladati grozo, ki jo vlivajo drug drugemu, namesto, da bi pustili, da jih zvleče v vrtinec smrti« (ibid.). Balibar se ob tem sprašuje, kaj je lahko koncept oblasti, ki je dokončno odrešena tveganja vrnitve k množici, ker vselej že pripada tej množici v celoti? Oziroma, če se »oblastniki bojijo množice« (kakor zatrdi Spinoza) zaradi njene narave, zaradi česar »ta oblast v praksi ni absolutna«, »*kako lahko prehod na mejo (v demokracijo) vsaj malo zagotovi, da se množica na oblasti ne bo bala same sebe?*« (ibid.: 78).

Rousseau je bil tisti mislec, ki ga je vodila radikalna ideja o temeljni enakosti med ljudmi in je fenomen »strahu pred množicami«, ki ga interpretira kot »Človek se rodi svoboden, a vsepovsod je vkovan v verige.« (Rousseau, 2001: 13), premišljeval skozi možnost poenotenja vladajočega in vladanega v figuri

[49] K razumevanju tega fenomena je skozi koncepte libidinalne ekonomije in presežnega užitka seveda ogromno prispevala psihoanaliza. Žižek pojasni: »psihoanaliza lahko prispeva h kritiki ideologije natanko s tem, da to paradoksno *uživanje* razkrije kot obliko plačila, ki ga izkoriščani, hlapec, prejema za to, da služi Gospodarju. To *uživanje* se seveda vedno pojavi znotraj določenega fantazmatskega polja; bistveni predpogoj tega, da pretrgamo spone hlapčevstva, je zato v tem, da 'prekoračimo fantazmo', ki strukturira naše *uživanje* na način, ki ohranja našo navezanost na Gospodarja, ki nas torej pripravi do tega, da sprejmemo okvir družbenega razmerja gospostva« (Žižek, 2003: 68). Žižek, sklicujoč se na Lacana, zatrdi, da heglovska dialektika gospodarja in hlapca zgreši ključno poanto, saj uživanje ni na strani Gospodarja, temveč na strani njegovega hlapca, saj je tisto, kar hlapca ohranja v hlapčevskem položaju, natanko droben koščck uživanja, ki mu ga prepušča Gospodar. Prav ta zastavek uživanja naj bi ohranjal hlapčeve spone in mu preprečeval, da bi dosegel svobodo.

državljana. Rousseaujeva družbena pogodba predstavlja nek naraven proces, v katerem se človek družbe samovoljno pokori obči volji, se intencionalno odreče delu svoje suverenosti zavoljo vseh. S tem dejanjem postane državljan: »ker je absolutno suveren, ima državljan kolektivno na voljo neomejeno moč delanja zakona in spreminjanja zakona. Nasprotno pa je sleherni državljan individualno dolžan zakon absolutno ubogati« (Balibar, 2004b: 103). Če je bil človek v predmodernem času povsem podvržen samovolji vladarja (kralja, princa, tirana …), postane v modernem času svobodni podanik zakona, kar je posledica racionalne nujnosti. »Aristotelov državljan je bil *zdaj* na poziciji ukazovanja (*archôn*), *zdaj* na poziciji poslušnosti (*archomenos*). Rousseaujev državljan je *hkrati* eno in drugo: državljan je neposredno podanik in narobe« (ibid.). Da bi občа volja lahko obveljala in zapolnila odmik med »idealnim ljudstvom« in »realnim ljudstvom« (ki se nenehno razpušča na »zasebne« posameznike, pri katerih nič ne zagotavlja, da bo skupnost prevladala nad njihovimi posamičnimi interesi), uvaja Rousseau kategorijo občega interesa: »glavna naloga vlade je ohraniti obči interes in doseči, da bo prevladal nad posamičnimi interesi. Da pa bi ta politika uspela, morajo biti posamični interesi *zares združljivi*« (ibid.: 104). Balibar opozori, da je ravno tu nevralgična točka, saj Rousseau suverenost in s tem vir politične oblasti postavi v ljudstvo samo in njegovo občo voljo pojasni dinamično, kot lastnost, ki je od državljanskega telesa ni mogoče odtujiti, kar nakazuje na nujno povezanost človeka in državljana, človeka »v naravnem« in človeka »v civilnem stanju«, ki drug drugega vzajemno legitimirata – gre torej za obračanje v krogu, nekakšno eliptično, krožno samoutemeljevanje. Čeprav Rousseau poudarja, »da so vsi temelji družbenega reda, ki se opirajo na načelo podložnosti, notranje protislovni« (ibid.: 102), ob tem spregleda, da je tudi ljudstvo dvoumen pojem, da je (lahko) kot pogoj, temelj obče volje družbe, obenem iniciator njenega razdruževanja, uničenja. Je v sebi kontroverzen, saj je pogoj uničenja družbe, katere zastavek je.

Kot izpostavi Balibar, ljudstva pravzaprav nikoli ne moremo premišljevati v »čisti« obliki. Ko pridemo do države oziroma »civilnega stanja«, ni več ljudstva kot »idealnega ljudstva«. Od Francoske revolucije naprej (*Deklaracija o pravicah človeka in državljana* iz leta 1789) je ljudstvo organizirano v pojem »nacije«, ki je osnova suverenosti. Ljudstvo tako postane nacionalno telo, kolektiv državljanov.

In kot smo videli, pojem ljudstva postane *strukturno nacionalističen,* ko se ustoliči v moderni državi z vsemi njenimi atributi: državljanstvom, pripadnostjo, suverenostjo, mejami, identitetnim diktatom, ki ga doseže država s simbolnim nasiljem. Takrat ljudstvo ni več političen, emancipacijski projekt, temveč generira zgodovinsko enotnost in genealogijo, s čimer postane izključujoč, ekskluziven koncept. V takšni konstelaciji, v kateri se ljudstvo »brez ostanka« ujema z nacijo (narodom, etnijo, raso, kulturo, tradicijo, jezikom …), je nacionalistična ideologija na vrhuncu in ni več prostora za emancipacijo, saj jo zamenjajo nacionalizem, patriotizem oziroma »državljanska religija«. V takšni situaciji filozofsko prepričanje, da so vsi ljudje enaki, zamenja pragmatično mnenje, da imajo vsi posamezniki enake pravice in enake dolžnosti, kar pomeni, da jih pravo obravnava enako, da so vsi »enaki pred zakonom«. To je, kot poudari Balibar, zelo zavajajoče stališče, saj ne implicira odstranitve družbenih razlik, temveč jih ravno predpostavlja. To, da imamo enake pravice in enake dolžnosti namreč še ne pomeni, da vsi imamo enake možnosti in enako moč za uresničitev svojih sposobnosti in potencialov, niti ne pomeni, da izhajamo iz enakih socialnih, materialnih in ekonomskih okoliščin, zato nikakor ne moremo govoriti o enakosti družbenih razmer. V sleherni družbi, v kateri so družbene razmere neenake, so oblastna razmerja neogibno ovira za pravna razmerja, ki naj bi zagotavljala enakost, človekove pravice pa ne veljajo univerzalno in neposredno. Tako se pojavlja vprašanje razrednega boja, kar je ravno osrednja kategorija Marxovega razumevanja emancipacije.

Marx enakost reflektira skozi konceptualizacijo pojma proletariata in njegovega delovanja (proletarska revolucija, diktatura proletariata zavoljo doseganja enakosti oziroma v Marxovem primeru brezrazredne družbe). Vendar Balibar pokaže, kako označevalec proletariat niha med »razredom« kot partikularnim in »množico« kot univerzalnim označevalcem. »Proletariat je seveda najprej razred, antagonist buržoaznega razreda, ki zoper ta razred uveljavlja svoj lastni interes. Če pa ga opredelimo tako, po definiciji ne bi imel nikakršne univerzalnosti – ali natančneje, lahko bi se zgolj tudi sam vključil v mistificirajoči proces, ki 'posebni interes' abstraktno povzdigne v 'obči interes'. Da bi se interes proletariata neposredno ujemal z neko dejansko univerzalnostjo, s prakso kot tako, ta interes ne sme več biti razredni interes. In zato proletariat sam *ne sme več biti razred*: naj bo razred-

nerazred« (ibid.: 187). Balibar želi poudariti, da proletariat, če ga dojamemo samo kot razred, ne more biti univerzalen revolucionaren koncept: »Revolucionarna je zgolj množica, saj je *razpustitev v dejanju obstoječe 'družbe'*, ko je izkoriščanje, prignano do poslednje skrajnosti, delavcem pobralo sleherno 'lastnino', sleherno posebnost, ki so jo podedovali od zgodovinske preteklosti, ter jih pustilo skoraj gole« (ibid.). V tem smislu ne moremo o nobenem »razrednem boju« govoriti kot o emancipacijskem boju. »Kar zadeva proletariat, pa tedaj, ko začne ustrezati svojemu konceptu, že ni *več* razred (temveč *množica*)« (ibid.). Zastavlja se torej vprašanje, kaj lahko preobrne partikularne razredne boje v množična gibanja in oblike kolektivne reprezentacije, ki bi lahko v univerzalnosti množičnih gibanjih ohranile instanco boja med razredi (cf. ibid.: 261). Kot opozori Balibar, to dvoumnost ideje »univerzalnosti razrednega boja« (ibid.: 255) Marx ni nikoli razrešil. Ta dvoumnost se kaže tudi kot dvojna iluzija. Prvič, iluzija o ključni vlogi organizacije pri vzpostavitvi proletariata, to je iluzija, da enotnost organizacije predstavlja enotnost delavskega razreda; saj sta Marx in kasneje marksistična tradicija v stranki (in sindikatu) videli bistveno formo, ki bi omogočala kontinuiteto in premagala preobrate v zgodovini kapitalizma in njegovih kriz. Drugič, iluzija obvladovanja smisla zgodovine, ki bi iz tega izhajala. Ti dve iluziji so lahko marksisti vzdrževali le z imaginarijem »proletariata«, kakor si ga je predstavljala organizacija in kakor ga je organizacija predstavljala za proletarce. Balibarjev najpomembnejši očitek leti na »aporije marksizma«, ki jim reče »*ahistorični historicizem* ali *historičnost brez zgodovine*« (cf. Balibar, 2002), to je na nezmožnost marksističnega nauka, da bi resnično razumel zgodovino kapitalizma. Kapitalizem se nenehno razvija in spreminja, ni ne naraven, ne večen, temveč notranje protisloven in kontradiktoren, česar Marx in marksisti niso razumeli. Prav tako ultimativni organizaciji marksizma, stranka in sindikat, »po naravi« nista revolucionarni, in tudi proletariat ni »po naravi« revolucionaren, kakor so trdili Marx in marksisti. Proletarsko pojmovanje sveta v 20. stoletju se zato uresniči le kot strankarsko pojmovanje, proletariata zgodovinsko ni bilo več mogoče ločiti od vzpostavitve stranke kot cilja, kar je antipolitični akt *par excellence*. Proletariat lahko v takšni konstelaciji obstaja zgolj v okviru boja proti vladajoči ideologiji oziroma gospostvu, vendar se, ker se ne sooči z nobeno »proletarsko ideologijo«, ustvari situacija »gospostva brez

vladanih« (Balibar, 2004b: 278), ker »obstoj proletariata in njegovega družbenega boja (boja delavskega gibanja) v oblikovanju in spreminjanju vladajoče ideologije ne igra nikakršne vloge« (ibid.). Čeprav so množična gibanja brez razrednih bojev, kot izpostavi Balibar (ibid.: 293), slepa (se pravi, da povzročajo tako revolucijo kakor kontrarevolucijo ali celo fašizem), so prav tako razredni boji brez množičnih gibanj prazni (se pravi, da so še naprej polni vladajoče ideologije).

Marksizem je bil edini revolucionarni nauk, katerega usoda bi naj bila, da se utelesi kot državni nauk. Socializem in komunizem kot marksistični revolucionarni ideji o gospostvu negospostva pa sta se zapletla v lastno nasprotje, saj sta se vneto bojevala za ustavo, pravice, institucije in institucionalno funkcioniranje, za katere sta obenem zatrjevala, da izražajo zgolj oblast buržoazije in kapitala. Tako Balibar kot tudi Rancière in Badiou so se vzpostavili kot kritiki klasičnega marksističnega pojmovanja družbe. Golo enačenje oblasti in države ter ideologije in represije z državnim aparatom je pripeljalo do smrti marksizma kot univerzalnega dogodka politične misli, izpostavi Badiou. Marksizem je »v svoji prevladujoči, kanonični obliki« (Badiou, 2004a: 102), s katero si prizadeva dvigniti revolucionarno politiko na raven znanosti, primer prešitja filozofije z njenim političnim in znanstvenim pogojem, usoda filozofije je tukaj dojeta kot samoukinitev v udejanjanju. Tako je bil marksizem nesposoben razumeti tudi ostala dva pogoja filozofije, umetnost in ljubezen, ki ju je podredil politiki kot dejanskemu gibanju zgodovine, kot zadnji obliki totalizacije izkustva. Za Rancièra je marksizem le oblika metapolitike, ki z ukinjanjem »škandala politike« ukine tudi politiko samo, s tem da politiko reducira na določeno obliko »simptomatologije«, ki v vsaki politični razliki, odkrije znamenje neresnice, enakost pa doživlja kot krinko, simulaker, ki ga je treba odkriti (cf. Rancière, 2005a: 100). Balibar izpostavi: »Moč marksističnega stališča je v tem, da razkrije 'fetišizem države', ki je navzoč tako v njenih abstraktnih zanikanjih kakor v njenih fantazmah reformistične rabe, in s tem umesti problematiko politike delavskega gibanja v polje avtonomije. Njegova šibkost pa je v tem, da lahko to teoretsko avtonomijo ohranja zgolj s pomočjo stalnega taktičnega kompromisa med temi težnjami, ali če želite, s pomočjo politične 'spretnosti' boja na več frontah, glede na okoliščine, čeprav se v istem trenutku od njega pričakuje, da bo dokazal svojo upravičenost v kontinuiteti organiziranja« (Balibar, 2004b: 268). Po drugi strani

pa tako imenovani liberalno-demokratični režimi, ki so zrasli ravno na razglašanju zastarelosti marksizma in ki predstavljajo našo družbeno realnost, prevzemajo prav neke vrste pritlehni marksizem, za katerega je politika izraz določenega stanja družbenega, pri čemer daje substancialno vsebino njegovim formam razvoj produkcijskih sil. Sodobno nacionalno državo, katere glavno vodilo je pravzaprav kapitalo-parlamentarizem, pod diktatom »zmage demokracije« spremlja redukcija le-te na določeno stanje družbenih razmerij. Takšen režim, utemeljen na načelu identitetne skupnosti in na identifikaciji demokracije in pravne države, ustvarja iluzijo skupnosti, identične sami sebi, in pelje naravnost v izginotje politike v konceptu prava, ki jo poistoveti z duhom skupnosti. Poistovetiti demokracijo in pravno državo, pravno državo in liberalizem, še ne pomeni zagotoviti oblasti ljudstva. Podreditev državnega pravnemu je kvečjemu podreditev političnega državnemu.

Tako strah pred množicami (v obeh pomenih) pripelje do formiranja države kot jo poznamo danes in ki se skupaj s svojimi atributi vzpostavi kot edina in najboljša skupnost, ki nas ščiti pred stanjem »anarhije in kaosa«, pravico močnejšega, in obenem ohranja družbeno vez. Suverena nacionalna država se vzpostavi kot ultimativna forma politične skupnosti, ki goji večno univerzalno pretenzijo do političnega, a je dejansko, po mnenju vseh treh, izrazito antipolitična. »V 19. stoletju je bila ideja družbe brez države nekaj običajnega. Mnogo ljudi je prepoznalo patološko naravo države. Zakaj si je dve stoletji kasneje tako nemogoče zamisliti družbo brez države?«, se sprašuje Badiou.[50] Etatistična predstava politike in njena reprezentativna narava v podobi nacionalne države z vsemi njenimi elementi se vzpostavi kot neka objektivna danost, nujnost, ki potem s prevzemanjem monopola nad legitimno uporabo sile, s strukturnim, simbolnim, objektivnim nasiljem producira točno določene subjekte-državljane, ki ustrezajo vsem določilom balibarjevske »normalnosti«. Takšna tvorba v mnogotero identitetno raznolikost vnaša prisilo, to je »simbolni red« (ne le pravni temveč tudi moralni) kolikor ta red, kakor pojasni Balibar, zavedna in nezavedna razmerja, ki se v okviru družine prenašajo iz generacije v generacijo, povezuje z državnimi institucijami, ki jih definirajo zlasti pravne norme in avtoritetne sheme

[50] cf. Intervju z Alainom Badioujem, *Današnja ideologija je dezorientacija*, Delo, Sobotna priloga (21. 3. 2009)

»očetovskega« tipa, in s prisilami jezika, kolikor jezik ni zgolj komunikacijski instrument ali pa »kulturna oblika«, temveč transindividualna »vez«, ki producira lastne oblike identifikacije ali kontraidentifikacije (cf. Balibar in Wallerstein, 1991b: 93). Tako se antropološke razlike poenotijo in umestijo v oblastna razmerja in diskurz. Tako so posamezniki nacionalizirani oziroma socializirani v dominantni obliki nacionalne pripadnosti, to je institucionalizirani kot *homo nationalis* od rojstva do smrti. Ko so ljudje skonstruirani kot zedinjenje fiktivne etničnosti nasproti družbenemu okolju univerzalistične reprezentacije, ki je lastna vsakemu posamezniku, in ko se celotno ljudstvo razdeli na različne etnične skupine, ki se potencialno ujemajo s prav toliko nacijami, je nacionalna ideologija na vrhuncu. Ne gre le za državno strategijo nadzorovanja in kontrole populacije, temveč tudi za ustvarjanje njihovih zahtev in želja ter njihovih pobud in potreb – gre za biopolitiko *par excellence*.[51] S kombinacijo sile in izobraževanja omogoči

[51] Koncept biooblasti oziroma biopolitike je seveda Foucaultov koncept, ki je vplival na številne kritične teoretike oblasti in oblastnih razmerij (še posebej na Agambena, Deleuza in Guattarija, Hardta in Negrija, če omenimo le najbolj znane). Najpomembnejše Foucaultovo spoznanje je, da oblasti ni možno enačiti z nasiljem in z represijo nasploh, kar pokaže s svojo obsežno kritiko »represivne hipoteze«, ki jo razvija v *Volji do znanja* (cf. Michel Foucault, *Zgodovina seksualnosti 1, Volja do znanja*, ŠKUC, Ljubljana, 2000). Oblast za Foucaulta ni le nekaj, kar tlači in zatira, ampak hkrati nekaj, kar proizvaja, spodbuja, ustvarja; oblast šele konstituira tisto, kar naj bi bilo predmet represije. Oblast je torej v svojih učinkih in taktikah precej globlja od gole sile prepovedi, ki jo država generira s svojimi (ideološkimi in represivnimi) aparati. »Država sestoji iz kodifikacije cele vrste oblastnih razmerij, ki šele omogočajo njeno delovanje, revolucija je le drugačen tip kodifikacije istih razmerij« (Michel Foucault, *Vednost-oblast-subjekt*, Krtina, Ljubljana, 1991: 66-67). Foucault tako abstrahira, marginalizira pomen države – izhoda iz modernih podvojenosti si ni zamišljal kot dialektičnega dialoga med nasprotnimi poli in to je tudi bistvena razlika med Foucaultovim in Marxovim razumevanjem proučevanja oblasti »od spodaj navzgor«; Foucaultov kritičen odnos do Marxa (marksizma) in tudi psihoanalize je analiziral Balibar (cf. »Foucault in Marx – Za kaj gre pri nominalizmu« v Balibar, 2004b). Foucault noče reči, da država ne obstaja, le jemlje ji njeno privilegirano mesto: »Nočem reči, da država ni pomembna; reči hočem to, da razmerja oblasti in zatorej tudi analize, ki jih je treba opraviti o njih, nujno segajo preko meja države« (Foucault, 1991: 115). Poudarja, da država kljub svoji vsemogočnosti in svojim aparatom ne more zasesti celotnega polja dejanskih oblastnih razmerij in lahko deluje le na osnovi drugih, že obstoječih oblastnih razmerij. Država je nadgradnja v razmerju do celega niza oblastnih mrež (»meta-oblast«), ki investirajo telo, seksualnost, družino, sorodstvo, vednost, tehnologijo in tako naprej. S tem Foucault ne zanika vpliva institucij na vzpostavitev oblastnih razmerij, bolj poudarja, da moramo institucije analizirati s stališča oblastnih razmerij in ne obratno, ter da moramo temeljno točko opore razmerij, čeprav so utelešene v institucijah, iskati zunaj njih in ne v njih; tako se kritično postavi tudi do Althusserja. Oblastna razmerja so ukoreninjena globoko v družbeni *nexus*, meni, ne pa vzpostavljena »nad« družbo kot dopolnilna struktura, tako da bi se nemara lahko nadejali njenega izničenja – družba brez oblastnih razmerij za Foucaulta obstaja le v abstrakciji. V nasprotju s klasično kritiko oblasti in percepcijo politike in političnega delovanja, ki temelji večinoma na ideji človeka in njegovih naravnih pravic, je po Foucaultu tudi človek sam produkt oblasti. Tako je treba razumeti tudi njegovo »škandalozno« trditev o »smrti človeka«, to je o iskanju novih oblik delovanja subjekta in analize oblasti – v delu *Besede in reči* (cf. Michel Foucault, *Besede in reči: Arheologija humanističnih znanosti*, Studia humanitatis, Ljubljana, 2010) – ti dve početji sta pri Foucaultu tesno povezani. Zato mora biti tudi politično delovanje zastavljeno širše, totalno, kot volja do oblasti. Marksizem

pogoje za fabriciranje javne zavesti (in javnega mnenja) in omogoči, da postane nacionalizem oziroma patriotizem (domoljubje) religija današnjega časa. Tako nastaja fenomen »ljubezni do domovine«, kot eminentno politične ljubezni, ki je osnovna karakteristika »zavesti narodnosti«, le-ta pa je povezana tudi z barvo kože, spolom, rodovnikom in časom ter krajem rojstva – torej z rečmi, na katere posameznik nima nobenega vpliva, zato se oblikuje predvsem kot »naravna vez«

---

je ponudil razredni boj, Foucault pa predlaga način destrukcije subjekta kot podrejenega suverena prek napada na oblike in načine individualizacije v sodobnih družbah, ter »novo ekonomijo oblastnih razmerij« (Foucault, 1991: 104). Poglavitni zastavek teh bojev ni toliko napad na parcialne oblastne institucije, skupine, elite, razrede, temveč prej na tehniko, formo oblasti kot takšno. Medtem ko v *Zgodovini norosti* (cf. Michel Foucault, *Zgodovina norosti v času klasicizma*, Založba *cf, Ljubljana, 1998) Foucaultovo pojmovanje oblasti še vedno ohranja negativno naravo, saj prikazuje negativne oblastne učinke diskurzov o človeku ter razvija tezo, da se je moderna zahodna kultura in civilizacija konstituirala na osnovi izključitve (»Veliko zapiranje« in »Veliko osvobajanje«), dobi v *Nadzorovanju in kaznovanju* (cf. Michel Foucault, *Nadzorovanje in kaznovanje*, Krtina, Ljubljana, 2004) in *Volji do znanja* ter nekaterih drugih besedilih, pod vplivom dokončnega razvitja teorije diskurza in z njo povezanega koncepta volje do vednosti, nov poudarek. Oblast je odslej pojmovana pozitivno, kot sila, ki deluje prek produkcije – ta novi mehanizem oblasti je bolj odvisen od teles in tega, kar ta delajo, kot pa od zemlje in njenih produktov. Omogoča, da se iz teles prej kot bogastvo in dobrine trgata čas in delo. Je tip oblasti, ki se prej kot na diskontinuiran način izvaja nenehno s pomočjo nadzorovanja, prek davčnega sistema in časovno razporejenih obveznosti. Je v vsakem oziru antiteza mehanizma oblasti, ki ga je opisovala ali skušala opisovati teorija suverenosti, ki lahko oblast utemelji na fizični prisotnosti oziroma eksistenci suverena, ne pa v kontituiranih in permanentnih sistemih nadzorovanja. Foucaultove *disciplinarne družbe*, ki so svoj vrhunec doživele na začetku dvajsetega stoletja, so naslednice *družb suverenosti*, katerih cilji in funkcije so bili povsem drugačne – odtegniti produkcijo, prej kot jo organizirati, odločati o smrti prej kot upravljati z življenjem. Vložek disciplinarnih družb pa je telo, ki se ga podreja, popravlja in o njem oblikuje vednost, cilj disciplinarne oblasti so krotka telesa. Oblast doseže takšna telesa z nenehnim nadzorovanjem, ki je hierarhično in kaznovanjem, ki sankcije normalizira. Pri biopolitiki gre torej za upoštevanje življenja kot skupka bioloških procesov človeka-vrste, gre za nek nov element, ki ga nista poznali niti teorija suverenosti niti disciplinarna praksa, to je pojem »populacije«. Tako se pojavlja nova tehnologija oblasti, ki vzpostavlja mehanizme, ki nad »političnim subjektom« ne vzpostavljajo neke discipline, pač pa regulacijo. Transformacija tehnologije oblasti, ena največjih transformacij suverenosti v 19. stoletju, je tako iz »usmrtiti ali pustiti živeti« prerasla v »omogočiti življenje in pustiti umreti« (Michel Foucault, »Predavanje 17. marca 1976«, v Filozofski vestnik XXIV/3, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana, 2003: 153). Gilles Deleuze, »nemara Foucaultov najlucidnejši interpret« (Peter Klepec, »Ob Foucaultovem pojmovanju biooblasti in biopolitike«, v Filozofski vestnik XXIV/3, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana, 2003: 113), je pod njegovim vplivom šel še korak dlje in zarisal lasten koncept družbe, v kateri naj bi živeli danes. V svojem krajšem programskem besedilu (cf. Gilles Deleuze, »Družba nadzora«, v Filozofski vestnik XXIII/3 (str. 167–180), Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana, 2002) je zapisal, da se je tudi Foucault dobro zavedal in prvi opozoril na to, da je njegov koncept disciplinarnih družb, ki so zamenjale družbe suverenosti, nekaj, kar zapuščamo, nekaj, kar nismo več. *Družbe nadzora*, je opozoril Deleuze, ki niso več čisto disciplinarne, ki ne funkcionirajo več s pomočjo zapiranja, temveč s pomočjo nenehnega nadzora in hipne komunikacije, stopajo na mesto disciplinarnih družb. Deleuze navaja ugotovitve Paula Virilia, ki v okviru svojih raziskav o vplivu tehno-znanosti na družbo nenehno analizira ultra-hitre oblike nadzora na prostem, ki nadomeščajo stare discipline, delujoče v nekem zaprtem sistemu. Deleuze je tako na koncu dvajsetega stoletja artikuliral družbo, v kateri danes živimo – konzumeristično in merkantilistično družbo, v kateri je zapoved dneva fleksibilizacija, v kateri je meja med delom in počitkom zabrisana, v kateri se je koncept dela radikalno spremenil, se podredil »nevidni roki trga«, pravice, ki izhajajo iz dela so se radikalno skrčile, delo je postalo prekerno, ne-varno in negotovo, postalo je delo za določen čas, posledično pa je takšno postalo tudi življenje.

in ima avreolo nepristranskosti oziroma prirojenosti. Jasno je, da gre pri ustvarjanju nacije ter zavesti o nacionalni pripadnosti in izoblikovanju nacionalne identitete v resnici za iluzijo, vendar je to prepričljiva iluzija, ki se ustvarja in vzdržuje skozi nacionalne institucije. Iluzija »nacionalne enotnosti« je kot lepilo za produkcijo in vzdrževanje »imaginarnih« skupnosti. »Vsaka družbena skupnost, ki se reproducira spričo obstoja in delovanja institucij je imaginarna« (ibid.), kar pomeni, da temelji na projekciji individualne eksistence (identitete ali sklopa različnih identitet) v kolektivno identiteto, v prepoznanju skupnega imena in na tradiciji, ki je nadaljevanje pradavne preteklosti. Nacionalnost oziroma nacionalna pripadnost seveda ni edino bistvo našega obstoja, vendar je dejstvo, da je to nekaj, kar nas globoko zaznamuje od rojstva do smrti, je tesen del našega življenja in delovanja, saj določa naš družbeni, ekonomski, socialni … položaj in tako vpliva tudi na formiranje našega miselnega in delavskega aparata.[52]

---

[52] Ob tem se je dobro zavedati tudi sodobnih teoretizacij koncepta biooblasti oziroma biopolitike in sicer, ko v svojem eseju (cf. Achille Mbembe, »Necropolitics«, v Public Culture, XV/1 (str. 11–40), Duke University Press, New York, 2003) Achille Mbembe obravnava prostorske razmejitve izrednega stanja, ki jih razume kot geopolitične razmejitve con, in novejšo mobilizacijo vojnega stroja, esej konča s trditvijo, da ne gre več za biopolitiko, pač pa za *nekropolitiko*. Kot opozori Marina Gržinić (cf. Marina Gržinić, »Reartikulacija razmer ali evropsko-slovenski nekrokapitalizem«, v Reartikulacija 3, Društvo za sodobno kreativnost HCHO, Ljubljana, 2008), ki premislek o nekrokapitalizmu (pri analizi postjugoslovanske politične situacije v Sloveniji kot posledice procesa vstopa v EU in stanja nekrokapitalizma v EU in v »razvitem, zahodnem svetu«) vpelje v slovenski prostor, je pri tem treba upoštevati nekropolitiko hkrati kot simptom in ponovno artikulacijo. Artikulacija je tukaj razumljena po Santiagu Lópezu Petitu, ki v svojem eseju (cf. Santiago López Petit, »A Civic Democracy: A New Form of Control«, v *Panel de Control. Interruptores críticos para una sociedad vigilada* (str. 184–187), ZEMOS98, Sevilla, 2007), uporablja termin tako za oznako procesa kot za njegove rezultate. »Pri biopolitki gre za artikulacijo politike življenja, kjer življenje (kjer ni več pomembno, ali je le še golo življenje ali način življenja) predstavlja ničto stopnjo, zato lahko vanj poseže prav vsaka politika. Danes presežna vrednost in njena kapitalizacija temeljita na smrti (na mrtvih svetovih). V prvem kapitalističnem svetu ne gre za logiko maksimiranja vrednosti življenja, pač pa za logiko, ki omogoča le minimalne pogoje za preživetje, včasih pa še tega ne. Po tej logiki je namreč organizirano sodobno neoliberalno globalno-kapitalistično družbeno telo. Stanje življenjskega minimuma se kaže v trenutnih razmerah v Evropi, ki segajo od zahtev po nadzorovanju procesov prekernosti do izgube socialne države, socialne in zdravstvene varnosti, da evropske politike poostrenega nadzora na schengenski meji niti ne omenjam. Na novo predlagani ukrepi za nadzor schengenske meje predstavljajo tiste ločnice, na podlagi katerih se bodo regulirali procesi in politika smrti. Tisti, ki bodo ustavljeni na evropski meji, so že živi mrtveci, ki nimajo več kaj izgubiti, tudi življenja ne. Poostrena in usklajena evropska imigracijska politika, ki omogoča ureditev statusa imigrantov in drugih, je le politika, ki omogoča vzpostavitev sistemov za ubijanje, iztrebljanje in uničenje teh teles brez življenja (če bodo zavrnjena) na schengenski meji« (Gržinić, 2008). Sklicujoč se na Agambena in Mbembeja, tudi Subhabrata Bobby Banerjee (cf. Subhabrata Bobby Banerjee, »Živi in pusti umreti: kolonialne suverenitete in mrtvi svetovi nekrokapitalizma«, v Reartikulacija 3, Društvo za sodobno kreativnost HCHO, Ljubljana, 2008), ki obravnava, kako sodobne kapitalistične prakse prispevajo k nekropolitiki in izhajajoč iz pojma nekropolitika, ki jo Achille Mbembe opredeli kot »sodobne oblike podreditve življenja moči smrti« (Mbembe, 2003: 39) razvije pojem *nekrokapitalizem*. Nekropolitika je za njega namreč nujno povezana s konceptom nekrokapitalizma, to je sodobnega kapitalizma, ki svoje oblike organizacijske

Tako se nacionalna država utemelji v svoji suverenosti s svojimi mejami, ki predstavljajo njene (realne in simbolne) utrdbe. Kot so te meje jasno označene in začrtane, tudi nihajo, so nestabilne in fluidne. Po eni strani so v moderni dobi meje, zlasti tiste, ki ločujejo nacionalna ozemlja (to so meje *par excellence* in veljajo kot vzorec za vse druge) bistven kraj historičnosti, historizacije identitet, kjer se razkrije povezanost med državljanstvom, nacionalnostjo, identiteto in zgodovino. »Državljanstvo« in »nacionalnost« sta instituciji, ki se konkretizirata tako, da se razdelita na niz drugih institucij in kolektivnih praks (volilna pravica, davki, administracija, izobraževanje, vojaška služba …); »identiteta« pa je hkrati abstrakten, celo spekulativni pojem in neposredno doživljanje; »zgodovina«, kakor jo je razumela in vulgarizirala moderna doba, označuje način reprezentacije časa in prostora, ki omogoča prav povezovanje institucij in subjektivnih identitet, umeščanje subjektivnosti v svetovni red. Meje so zato, kot pravi Balibar, citirajoč Marxa, »čutni-nadčutni objekti« ali »fetiši zgodovinske zavesti« (Balibar, 2007: 44), ki so hkrati konkretne in abstraktne, materialne in spiritualne. Po drugi strani meje »projicirajo« nacionalno hegemonijo (in hegemonijo nacionalnega) v historični prostor institucij. V resnici so vse meje določilo in obenem reprezentacija (tukaj se jasno vidi, da gre za začarani krog) identitet in pripadnosti

---

akumulacije organizira prek razlastitve in podreditve življenja moči smrti. Nekrokapitalistično zavzetje družbenega pomeni nove načine vladanja, ki upoštevajo pravila korporacijske racionalnosti in se uporabljajo za upravljanje nasilja, družbenega konflikta in množtva. Prepovedan je vsakršen konflikt, ki bi utegnil ogroziti najvišje zahteve kapitalistične racionalizacije – gospodarsko rast, maksimiranje profita, produktivnost, učinkovitost in podobno. V omenjenem besedilu razlaga pojem nekrokapitalizma skozi razpravo o sodobnih oblikah organizacijske akumulacije, ki vključujejo razlastitev in podreditev življenja moči smrti, oziroma kako so določene sodobne kapitalistične prakse prispevale k tej podreditvi življenja in raziskuje posledice upravljanja splošne trgovine »z mečem« oziroma vojne, kolonializma in imperializma v današnji globalni ekonomiji. Tovrstno upravljanje splošne trgovine poskuša razložiti na podlagi analize specifičnih kapitalističnih praks oziroma tistega, kar na splošno imenujemo doktrina neoliberalizma. Natančneje: analizira, kako v politični ekonomiji delujejo različne oblike moči – institucionalna, materialna in diskurzivna – ter nasilje in razlastitev, ki iz teh oblik izhajata, saj meni, da nekatere sodobne kapitalistične prakse prispevajo k »podreditvi življenja moči smrti« v različnih kontekstih, kot na primer pri upravljanju globalnega nasilja in pri vse večji uporabi privatizirane vojske v tako imenovani vojni proti terorju. Če je bil simbol nekdanje suverene oblasti meč, želi raziskati učinke sodobne trgovine z mečem in njene moči pri ustvarjanju živih in mrtvih svetov v sodobni politični ekonomiji. Ob razvijanju pojma nekrokapitalizem poskuša odgovoriti na vprašanja: Katere so tiste sodobne kapitalistične prakse, ki si podrejajo življenja? Kakšno vlogo igrajo nekrokapitalistične prakse pri organizaciji in upravljanju globalnega nasilja? Katere ideološke ureditve ustrezajo nekrokapitalističnim praksam? »Toda namesto da smrt zreduciramo zgolj na razlikovanje med različnimi oblikami dela bodisi v kolonialističnem ali velemestnem kontekstu, je treba nekrokapitalizem razumeti kot prakso, ki operira na podlagi vzpostavitve kolonialne suverenosti, in kot način, kako se suverenost vzpostavlja v zdajšnji politični ekonomiji, kjer je prav zaradi izrednega stanja omogočena izpeljava poslov s smrtjo. Prav zato se je treba vprašati, kako kolonialna suverenost ustvarja izredna stanja, ki spodbujajo nekrokapitalistične prakse« (Banerjee, 2008).

(cf. ibid: 45). Gre za univerzalizem, ki funkcionira po določilih totalitarizma, saj poenoti in se hierarhično postavi nad vsemi ostalimi raznolikimi identitetnimi določili in reprezentacijami. Meje tako funkcionirajo kot zunanje in obenem notranje in natanko tukaj je hegemonska funkcija meje, ki je hkrati »zunanja« in »notranja« in zaradi katere je vsak posameznik »brez meja« izgubljen subjekt, odtujen ali »tuj samemu sebi« (ibid.: 46). Meja kot glavni instrument nacionalne institucije, države-nacije z njenimi mehanizmi razdeljevanja med »naše« in »vaše«, tako regulira kulturne (nacionalne, jezikovne, verske, zahodne in vzhodne), ekonomske in socialne razlike (ki so posledice kolonializma in imperializma), glede na »stanje normalnosti« pa tudi antropološke razlike (spol in spolnost, zdravje in bolezen, kriminalnost in »monstruoznost« …). Meja (predvsem nacionalna, državna meja) je potemtakem kraj, kjer se vse razlike stopnjujejo, polarizirajo, prevzemajo primat pomembnosti, se ločujejo, klasificirajo in razporejajo. Na ta način nacionalna institucija sega v jedro historične konstrukcije »človeške narave«. Tukaj vidimo, kako geopolitične meje pravzaprav predstavljajo »meje identitete«, se pravi subjektivne, kulturne, ali »ideološke« meje.

Nacionalizem, rasizem in etnizem kot bistvo nacionalne države cepijo identiteto posameznika na človeka in državljana oziroma balibarjevsko povedano, na državljana in nedržavljana. Poglavitni atribut države, koncept državljanstva, je tako ne le ekskluziven in izključujoč, temveč tudi globoko antipolitičen koncept, saj temeljno enakost vseh ljudi – kot rancièrovsko »enakost inteligenc« – relativizira glede na pragmatično pomembnost državljanstva, ki je odvisna od družbene, ekonomske in simbolne moči določene države. Še posebej problematično je enačenje konceptov državljanstva in nacionalnosti oziroma nacionalne pripadnosti, ki jih nacionalna država eminentno poenoti in vzame za osnovo svoje suverenosti, kar predstavlja spodleteli poskus vzpostavitve političnega subjekta. Osnovni problem je, da se ne le nacionalna pripadnost (kot kulturna kategorija), temveč tudi državljanstvo (kot administrativna kategorija), pojavljata kot esenca posameznika, ki lahko odvisno od kraja in časa rojstva uniči marsikaterega posameznika »napačne« nacionalnosti oziroma državljanstva, ki nima »pravega« potnega lista. Kljub temu, da je vsaka država mešanica različnih narodov, religioznih, kulturnih, lingvističnih, političnih … povezav, v končni

posledici še vedno deluje le kot »skupnost državljanov«. To vodi v še eno dvoumnost – v razlikovanje med univerzalnimi človekovimi pravicami in socialnimi, političnimi pravicami v določeni državi. Tako gre sodoben koncept državljanstva, ki deluje skozi institucije suverene nacionalne države, katere funkcija je, da upravlja univerzalno tako, da podreja subjekte, z roko v roki z obsežnim sistemom družbene izključitve, ki se pojavlja kot normalizacija in socializacija antropoloških razlik. Tako so vse pravice, tudi univerzalne človekove pravice kot so pravica do šolanja, dela, zdravstvenega in socialnega varstva, političnega izražanja in tako naprej, striktno povezane z nacionalno pripadnostjo oziroma državljanstvom. Zato so nedržavljani simptom, ki najbolje razkrije nevralgično točko sodobne nacionalne države, hkrati pa pokaže, da je *sama nacionalna država nevralgična točka* življenja resnične politike. Zato je za razumevanje državljanstva bistveno razumevanje odnosa do nedržavljanov (migrantov, beguncev, izgnancev in drugih), saj eksilantska situacija najbolje razkrije paradoks, da se izguba vseh človekovih pravic ujema prav s trenutkom, ko oseba (p)ostane »le« človeško bitje, brez kakršnih koli drugih političnih in družbenih atributov. Izguba državljanskih pravic tako pomeni *de facto* izgubo človekovih pravic. Tako je podoba priseljenca, prosilca za delo in azil v postkolonialnem in posthegemonskem svetu paradigmatična in najbolje ilustrira paradokse nove strukture, ki je hkrati antropološka in politična. Kot poudari Balibar, je izključevanje priseljencev danes v jedru bolezni državljanstva (ibid.: 52). Zato je odrekanje državljanstva v imenu nacionalne suverenosti določene države »akt institucionalnega rasizma, veliko izenačenje med državljanstvom in nacionalnostjo, ki so ga uvedle moderne države (in zaradi katerega ima ideja 'suverenosti ljudstva' sploh vsebino), tedaj začne delovati v nasprotju s svojim demokratskim pomenom: ne zato, da bi iz nacionalnosti naredili historično formo, v kateri se konstituirata kolektivna svoboda in enakost, ampak zato, da bi iz nje naredili samo bistvo državljanstva, absolutno skupnost, ki jo morajo odsevati vse druge skupnosti« (ibid.: 56).

Država tako uvaja identitetni teror, saj pravice veže na točno določene skonstruirane identitete. Nasprotno, kot poudari Balibar »ni identitete, ki bi bila identična sama sebi, sleherna identiteta je pravzaprav dvoumna« (2004b: 378). Odnos med identitetami (ne glede na to, ali so individualne ali kolektivne),

predvsem pa nacionalnimi identitetami, in vprašanjem državljanskih pravic, je tako temeljno in za Balibarja morda edino pravo politično vprašanje oziroma vprašanje politične filozofije. Ko se povežeta »identiteta« in »pravo«, nastane podoba klasičnega subjekta. Ta subjekt pa je vedno dvoumen in razpet med dvema nasprotnima si procesoma: podrejanju ali subjekciji in subjektivaciji ali emancipaciji. Nasprotno politika ne pozna razmerja med državljani in državo – pozna zgolj svojevrstne dispozitive in demonstracije, prek katerih se včasih pojavi državljanstvo, ki pa nikdar ne pripada posameznikom kot takim (cf. Rancière, 2005a: 44). V tem je tudi osnovni konflikt med politiko in policijo v rancièrovskem smislu, to je konflikt med subjektom in identitetnim posameznikom, oziroma je to Balibarjeva »konceptualna napetost« med človekom in državljanom. Da je kdo državljan, je dovolj, da je človek (brez lastnosti), vztraja Balibar. Boj proti odrekanju državljanstva je tako življenje emancipacijske politike.

Tudi Badiou, ki razlikuje med politiko in političnim, zavrača politično kot fikcijo oziroma kot »(iz)merjeno mišljenje družbenega in njegove reprezentacije« (2004a: 15), ter se zavzema za politiko, ki se ne navezuje se na družbeno, temveč se mu, ravno obratno, odteguje (ibid.) in jo želi najprej osvoboditi ravno »preskripcije vezi« (ibid.: 14), to je želi »de-fiksacijo politike kot skupnostne vezi oziroma razmerja« (ibid.). Tako je za Badiouja lahko emancipacijska politika le neetatistična subjektivna politika, ki ne meri na gospostvo in ki mora biti mišljiva kot presežek tako države kot civilne družbe**,** četudi bi bili le-ti dobri ali kar izvrstni. Tako je edini pogoj emancipacijskega političnega procesa to, da je odprt na točki dogodka, kar pomeni, da izključuje reprezentacijo in da se nikdar ne udejanja kot programska zavest. Takšno Badioujevo stališče se na vso moč upira vsemu, kar nas danes učijo, to pa je, da je politika upravljanje z nujnim. Zato je treba nujno končati z reprezentativno predstavo politike, torej z reprezentacijo družbenega v politiki, v kar se je zapletel tudi marksizem. »Danes je treba aktualizirati, ne pa prerokovati neodvisnost politike glede na nasilje države, in hkrati še naprej pripisovati hipotezo delavskim in ljudskim dogodkom. […] Čas tega, kar se imenuje totalitarizem, je preteklost, njegova legitimnost je ali v legendi ali v rasi. Čas parlamentarizma je ničnost sedanjosti v njenem preštevnem izkupičku. In končno, klasični revolucionarni čas je prihodnost. Realni politični

čas pa je prihodnji preteklik« (ibid.: 72–73). Realni politični čas je torej predprihodnjik, v katerem nastaja napetost med politično izrazno in instrumentalno funkcijo. »Država bi morala biti namreč v programski viziji neke vrste orodje za stranko-orodje. V resnici pa je nepreklicno gospodar, namreč tisti, ki ne izraža ničesar, ampak se ločuje« (ibid.: 74). V prevladujoči zastavitvi (tako liberalni kot marksistični) je politika v resnici ukinjena, je kompleks države, prava in ekonomije, ki podeljuje legitimnost stranki ali strankam. Država je pomemben del političnega polja, vendar je sama po sebi antipolitična. Rekonstrukcija politike, »imanentna dogodkovnost politike« (ibid.) lahko izhaja le iz neodvisnosti od države: »Tako dojeta organizacija je nujna na podlagi odločitve, ne podpira je ne strukturna razredna danost ne pasivna mnenjska danost, je čisto preprosto organizacija politike, organizacija pretekle prihodnosti« (ibid.). Vidimo, kako država uspešno ne le ustvarja in ohranja, temveč nastaja in temelji na vsakokratnem »strahu pred množicami«. Vendar je jasno, da država z vsemi svojimi atributi nikakor ne more zagotavljati stanja enakosti, prav nasprotno je država pomemben element pri onemogočanju resnične emancipacije. Zato je boj proti instituciji države, ki se vzpostavi kot ultimativna branilka stanja neenakosti in izkoriščanja, nujno boj s »strahom množic« oziroma »strahom pred množicami«, ki je naš strah.

2.2. Strah pred Drugim

Živimo v času vsesplošne prevlade diktata demokracije – vse države stremijo k »demokratičnosti« kot nekakšnemu idealu, »demokratičnost« kot opozicija »totalitarizmu«, je postal univerzalni označevalec uspešnega funkcioniranja države. Zavzemanje za demokracijo je postala globalna mantra, podprta s konsenzualno logiko, ki z odstranjevanjem resničnega političnega subjekta, ki ga nadomesti s socialnimi, nacionalnimi, etničnimi, rasnimi … identitetnimi skupinami, ustvari situacijo, v kateri so identitetni konflikti razumljeni kot problemi, ki jih je treba »urediti« s pomočjo naučenih, strokovnih znanj in s pogajanji ter prilagojenimi interesi, se pravi z normalizacijo in poenotenjem antropoloških razlik v suverenosti. Beseda demokracija kot »najbolj pomembni organizator konsenza« (Badiou, 2005: 78), za Badiouja pomeni »avtoritarno

mnenje« (ibid.), ki dejansko prepove vsakršno kritično pozicijo do demokracije. Tako je danes preprosto prepovedano biti nedemokratičen. Zmagoslavje demokracije se predstavlja kot zmagoslavje sistema (državnih in naddržavnih) institucij, ki materializirajo suverenost ljudstva in kot praksa političnega, ki zagotavlja politično formo pravičnosti in ekonomsko formo produkcije bogastva. Vendar ta demokracija ni razumljena kot »vladavina ljudstva« oziroma kot odsotnost vsake vladavine »od ljudstva za ljudstvo«. Ta demokracija je prav nasprotno razumljena kot forma države, kot stanje družbe in se pojavlja pod različnimi imeni: kot liberalna demokracija, parlamentarna, zastopniška, predstavniška demokracija, demokracija konsenza (konsenzualna demokracija). Politična pluralnost in mnogoterost sta v takšni konstelaciji dojeti kot kopica »levih« in »desnih« političnih strank, ki naj bi v parlamentu »zastopale« interese ljudstva (roussseaujevski »obči interes«), politična participacija je omejena na volitve kot »praznik demokracije«, politično enakost naj bi zagotavljalo pravo, vse skupaj pa naj bi poganjali ekonomski interesi in konkurenčnost. V resnici gre tukaj za, kot bi rekel Badiou, fenomen kapitalo-parlamentarizma, kjer se »leve« in »desne« politične stranke zelo malo razlikujejo med sabo, saj so zastopnice kapitala in kapitalskih interesov ne pa ljudi in temeljne enakosti – v tem »parlamentarnem fetišizmu, ki nadomešča 'demokracijo'« (Badiou, 2008a: 3) so pluralna mnenja homogenizirana, disenz je »civiliziran« v konsenz, vsakovrstna mnogoterost je pragmatično in utilitarno unificirana in klasificirana, dobrobit skupnega pa je podvržena dobičkonosnim in tehnokratskim interesom družbenih elit. Resnična politika in demokracija (kot odsotnost vsake vladavine) sta tako podvrženi konceptu prava in onemogočeni s strokovnimi in tehnicističnimi prijemi. Gre za fenomen postdemokracije, kot bi rekel Rancière, kjer je demokracija razumljena kot praksa upravljanja, ki se samolegitimira kot instrument neke znanstvene nujnosti in predstavlja izbris form demokratičnega delovanja; še več, to je »demokracija, ki je odpravila pojav ljudstva« (Rancière, 2005a: 119). V takšni situaciji »ujemanja brez ostanka med formami države in stanjem družbenih razmerij« (ibid.) pride do izginotja *demosa*, ukinitve pojava ljudstva kot osnove demokracije, kot nekega principa vladavine »v imenu ljudstva, a brez njega« (Rancière, 2004a: 46). To pa pravzaprav pomeni izginotje politike kot take.

Tako razumljena družba, organizirana kot hierarhična, profesionalizirana, upravljana in strukturirana, počiva na strahu, ki ga lahko poimenujemo tudi strah pred Drugim. To je, kot izpostavi Badiou, »bistven strah« (Badiou, 2008a: 4) oziroma »primitivni strah« (ibid.: 8), ki se kaže predvsem kot strah pred vsem tujim, pred vsem, kar odstopa od zamišljene idealne norme (to so predvsem, a ne le tujci – še posebej tisti iz »tretjih« oziroma »nerazvitih« držav, delavci – še posebej tisti »manj kvalificirani«, priseljenci – še posebej tisti »ilegalni«, ženske – še posebej »samske« ali pa »promiskuitetne«, demonstranti – še posebej tisti, ki presegajo »razumljive« meje demonstriranja, aktivisti – še posebej tisti »radikalni«, istospolni – še posebej tisti, ki svoje »drugačnosti« ne skrivajo za štirimi stenami, brezdomci, zasvojenci, telesno ovirani, mentalno prizadeti – še posebej tisti, ki se ne skrivajo po zakotnih predmestjih, specialnih ustanovah in posebnih prostorih »kamor spadajo« in tako naprej). To je strah pred vsemi tistimi, ki niso normalizirani v »državljanski religiji« in malomeščanski morali, kamor, balibarjevsko gledano, spadajo vsi drugačni, ne le nedržavljani. »Ta konservativni in mračni strah ustvarja željo po gospodarju, ki vas varuje, pa čeprav vas pri tem še bolj zatira in žene v revščino« (ibid.: 5). Obenem je to tudi strah, ki paralizira in onemogoča vsako misel-prakso, vsak nadaljnji angažma. Je tudi »drugotni strah«, »strah pred strahom« (ibid.: 6), »izpeljani strah« (ibid.: 21). Po eni strani ustvari poslušnost, posledično po drugi omehča vsako akcijo. V tem prostoru med »strahom« in »strahom pred strahom« se, kot poudari Badiou, pojavijo volitve, ki prevzamejo »skorajda nadjazovsko obliko« (ibid.: 7). Skupaj z Badioujem jih razumem kot globoko antipolitično dejanje: »Dejansko so podvržene breznačelnosti afekta. Od tod razkol med formalnim imperativom in neodločnim oklevanjem vseh možnih pozitivnih prepričanj. Dobro je voliti zato, da svojim strahovom dam obliko, vendar pa, da bi bilo tisto *za kar* volim dobro, to težko verjamem. Ravno realno je tisto, kar pri glasovanju umanjka« (ibid.: 8). Badiou torej trdi, da na volitvah izbiramo med ponujenimi opcijami – političnimi strankami, od katerih so *vse* slabše, saj so podvržene povsem tehnicističnemu (politika kot »stroka«, »posel« oziroma »poklic«), utilitarističnemu (politika kot sredstvo za doseganje določenih pragmatičnih ciljev), dogmatskemu (politika kot vnaprej pripravljen program, ki se ga je treba držati), in koruptivnemu (politika kot krinka za koruptivna, antidemokratična, antipolitična dejanja) razumevanju

politike. Politične stranke, utelešene v skupini »profesionalnih politikov« v parlamentu, ne morejo biti zagovornice resnične politike enakosti, že preprosto zato ker – kot večkrat poudari Badiou – politika v svojem bistvu ne more biti reprezentirana – lahko se le udejanja, preverja in prakticira. Resnična politika kot živa ideja radikalne enakosti je v svojem bistvu nereprezentabilna. Tudi Rancière izpostavi, da nobena reprezentacija nikoli ne more zaobjeti rousseaujevskega »občega interesa«, še več: »'Predstavniška' demokracija se danes mogoče sliši kot pleonazem. Vendar inicialno je to bil oksimoron« (Rancière, 2006a: 53).

Geslo maja '68 in anarhističnega gibanja »Če bi volitve kar koli spremenile bi bile prepovedane.«, tako pokaže na to, da so volitve predvsem državna operacija – politična operacija so lahko samo, če predpostavimo, da sta država in politika isto, čemur skupaj z Badioujem nasprotujem: »glasovanje je množično in doživeto kot imperativ, medtem ko je politično ali ideološko prepričanje negotovo, ali pa celo ne obstaja« (Badiou, 2008a: 9). Resnična politika se lahko udejanji le kot neetatistična, resnična politika je antidržavna. Izmika se državnemu pragmatizmu in eksaktnosti, ki družbo razume kot dokončno izoblikovano in nespremenljivo celoto, ki se vzdržuje s pravili in poslušnostjo. V takšni situaciji so se volitve vzpostavile kot univerzalne (edine prave) nosilke političnega in s tem zavzemajo hegemonistično vlogo v politični participaciji – ker imamo volitve, na katerih »izražamo svoje mnenje«, so vsa resnično politična delovanja znotraj državnega dispozitiva označena kot nepotrebna, odvečna, celo nelegitimna. Z volilnim postopkom dejansko priznamo državi njen nepolitični karakter in se utrdimo v strahu: »Volilni postopek inkorporira strah in strah pred strahom v državo na način, da množični subjektivni element lahko potrdi veljavnost države« (ibid.: 9). Tako dobijo družbena elita, profesionalni politiki, politični tehnokrati »mandat« ljudstva, ki ga dejansko razumejo kot plen in kot priložnost za plenjenje. V »demokratičnih« državah s tovrstnim »demokratičnim« postopkom, kot naj bi bile volitve, dejansko sami opolnomočimo državo za najbolj totalitaristična delovanja: »Dialektika strahu in terorja je najvišja dialektika. Državo potencialno, s tem ko jo legitimiramo s strahom, pooblastimo, da postane teroristična država« (ibid.). Še več, skozi sodelovanje pri ritualu »praznika demokracije« pokažemo, da nas je dejansko strah resničnega političnega delovanja, posledica česar je popoln nadzor, ki prehaja v državni terorizem, kar ni nič drugega kot uveljavljanje interesov

majhnega števila ljudi na račun vseh in vsega drugega. Princip številčnosti, na katerem sloni parlamentarni volilni ritual kot »demokratično odločanje«, odraža po Badiouju neko temeljno politično nemoč, »subjektivno reprezentacijo nemoči« (ibid.: 28). Ta politična nemoč postane skozi volitve pravilo, vpisano v »demokratično« delovanje države: »Če samo število zahteva, da ga slavimo, potem to pomeni, da demokracije vsebina popolnoma nič ne zanima« (ibid.: 29), poudarja Badiou in izpostavlja, da je nenazadnje tudi Hitler zmagal na volitvah. Tudi če pomislimo na vse trenutne »demokratično izvoljene« stranke ali predsednike vlad in držav v Evropi in po svetu, lahko razumemo vso bizarnost volilnega postopka. Tukaj se odpira še globlje vprašanje, in sicer, ali lahko večina kot številčnost legitimira vse, celoto. Predsednik države ali vlade, vladajoča stranka ali koalicija, ki jih je na volitvah izvolila »večina« običajno želijo biti predstavniki »vseh«, tudi tistih, ki so glasovali proti. Po drugi strani pa odločanje »večine« dostikrat izzveni v vsej svoji srhljivosti; primeri tega so slovenski referendumi o družinskem zakoniku (kjer se je pravzaprav odločalo o pravicah istospolnih družin), o izbrisanih, o oplojevanju samskih žensk, o vstopu v NATO. Tako se razkrije tiranija števila: »'Demokratične' večine so vse prej kot nedolžne. Hvaliti število, zato ker so ljudje šli na volitve, neodvisno od tega, kar je to prineslo, in spoštovati večinsko odločitev z očitnim nezanimanjem za vsebino je nekaj, kar je del splošne depresije. Si predstavljate, da povrh vsega ne moremo niti izraziti svojega odpora do rezultata, če smo ga že primorani spoštovati. Ne samo, da bi morali potrditi nespametnost števila, izkazali naj bi mu celo največje spoštovanje. To je preveč!« (ibid.: 31). Dodati je treba še to, da na volitvah in referendumih včasih sploh ne odloča dejanska večina volilnih upravičencev, temveč večina tistih, ki so sploh glasovali, kar je včasih (v Sloveniji vse pogosteje) dejansko manjšina! Osvoboditi se tiranije števila, »tako števila volivcev kakor števila demonstrantov« (Badiou, 2006: 239), zato ostaja pomembna naloga resnične politike emancipacije.[53]

[53] Za Badiouja je premišljevanje o številu pomembno filozofsko vprašanje ravno v smislu osvobajanja od »tiranije števila« v resnično emancipatorni misli. V knjigi *Number and Numbers* (cf. Badiou, 2008b) do potankosti razdela vprašanje števila kot filozofskega pojma, in sicer skozi analizo grškega pojmovanja števila in analizo radikalnih matematikov: Dedekinda, Fregea, Peana in nenazadnje Cantorja. Kot uvodoma zapiše, je »paradoksno, da živimo v času despotizma števila« in »zapovedi štetja« (ibid.: 1), pa kljub temu še vedno nimamo nobene ideje o tem, kaj število je. Še posebej pa se v dominantnem pragmatičnem in utilitarističnem razumevanju števila

Volitve so torej le privid, iluzija demokratičnosti, soodločanja in politične participacije, pravzaprav pa služijo ohranjanju in reproduciranju strogo kontrolirane in nadzorovane antipolitične situacije tako »levega« kot »desnega« kapitalo-parlamentarizma. Volitve so »inkorporirane v določeno obliko države, v kapitalo-parlamentarizem, ki je namenjen ohranitvi obstoječega reda in imajo, posledično, konservativno vlogo, ki se lahko v primeru nemirov spremeni tudi v represivno« (Badiou, 2008a: 32). Pravzaprav vidimo, da se to pravkar dogaja v Sloveniji, Evropi, ZDA in celemu svetu, kaže pa se kot politika »zategovanja pasov«, »nujnih« varčevalnih ukrepov in reform, kot agresivno krčenje socialne države, kot brutalno uničevanje skupnega … Vse to je del tiranije volitev, ki smo jo s sodelovanjem omogočili sami in se formalno dogaja »v našem imenu«. Danes je bolj kot kadar koli prej jasno, da je parlamentarna zastopniška liberalna demokracija kot oblika države le krinka za nesramno mešetarjenje in pohlepno bogatenje majhnega števila ljudi – za nemoteno funkcioniranje kapitalizma (političnega liberalizma in ekonomskega neoliberalizma), ki kot zgodovinski sistem v svojem bistvu sloni na izkoriščanju. Kapitalizem, za katerega se govori, da je trenutno »v krizi« *je pravzaprav sâm kriza*, saj temelji ravno na nenehnem ustvarjanju, ohranjanju in reproduciranju izrednega stanja neenakosti. Korupcija ni nekaj, kar ogroža parlamentarno demokracijo, temveč je to njeno resnično bistvo: »Volilna demokracija je predstavniška zgolj toliko, kolikor je najprej konsenzualno predstavništvo kapitalizma, ki ga danes imenujemo tudi 'tržno gospodarstvo'« (ibid.: 91). Tukaj vidimo, kako sta država in kapitalizem dejansko notranje povezana – navadna prevara je, da se kapitalizem zavzema za »prosti trg« in »umik države iz gospodarstva«. Odličen primer zato so aktualni dogodki po vsem kapitalističnem svetu, v katerem države »v krizi« rešujejo banke, borze in

---

ne ukvarjamo s pomembnim fenomenom »nepreštevne množtvenosti« (cf. ibid.). V času diktature števila je banalno pojmovanje števila okužilo koncept politike (parlamentarno preštevanje, preštevanje demonstrantov, stavkajočih, nasprotnikov in podpornikov), okužilo je kvazi-totalnost znanosti, ki se je sprevrgla v tehnični aparat upravljanja (primat so prevzele statistike, kar pelje v birokratizacijo znanja), število vlada nad kulturno reprezentacijo, število očitno vlada nad ekonomijo. »Ideologija modernih parlamentarnih družb ni humanizem, zakon ali subjekt. To je število, števnost, preštevanje. Od vsakega državljana se pričakuje, da se zaveda številk tujih trgov, prožnosti menjalnega tečaja, nihanja delniških trendov. Te številke so predstavljene kot realne številke, na podlagi katerih se oblikujejo druge številke: številke vladanja, glasovanj in javnomnenjskih raziskav. Naša tako imenovana 'situacija' je intersekcija ekonomske številčnosti in številčnosti mnenj« (ibid.: 3). Tukaj Badiou zatrdi, da »število mora biti misel« (ibid.). Oziroma, kot zapiše drugje (cf. Badiou, 2012: 213), v tej knjigi predstavi »tesne povezave med motivom aktualnega neskončnega in generičnim konceptom 'števila' s čimer sprevrnem staro problematiko končnosti pa tudi problematiko Heglovega 'slabega neskončnega'« (ibid.).

podjetja, utrdbe kapitalističnega sistema, na škodo ljudi in skupne blaginje. Jasno je, da država lahko obstaja brez kapitalizma, kapitalizem brez države in vseh njenih postulatov pa nikakor ne.

Tako v državah, ki se običajno poimenujejo »liberalne demokracije«, parlamentarizem, konsenzualnost, predstavništvo, volitve, svoboda izbire, pluralnost mnenj in ostali koncepti, služijo za ustvarjanje iluzije svobode, kar je »… tihi pakt današnjih liberalnih demokracij, ki politično svobodo dopuščajo vsakomur …, a pod pogojem, da niz implicitnih pravil jasno zamejuje področje tistih, ki so v resnici lahko izvoljeni« (Žižek, 2004b: 144). Žižek pojasni, kaj je dejansko počela »levica« v zadnjih nekaj desetletjih: »neusmiljeno se je držala poti *popuščanja*, lastnega prilagajanja, sklepanja 'nujnih kompromisov' z deklariranim sovražnikom (tako kot je Cerkev morala sprejemati kompromise o poglavitnih rečeh, da bi redefinirala svojo vlogo znotraj moderne sekularne družbe), in sicer na način pomiritve nasprotij, tj. svoje lastne pozicije s pozicijo deklariranega nasprotnika: zagovarja socializem, a lahko vseeno v celoti sprejema ekonomski thatcherizem; zagovarja znanost, a vseeno v celoti sprejema pravilo množtva mnenj; zagovarja pravo ljudsko demokracijo, a zna vseeno igrati igro politike kot spektakla in volilnih piruet; zagovarja principielno zvestobo, a je vseeno lahko popolnoma pragmatična; zagovarja svobodo tiska, a vseeno lahko laska in si pridobi podporo Murdocha…« (ibid.: 145–146). Lahko bi nadaljevali: zagovarja sekularno državo, a vseeno paktira s cerkvijo in jo obilno financira; zagovarja močno civilno družbo, a jo vseeno sistemsko onemogoča in ohranja na robu preživetja razen, če ni ubogljiva in nekonfliktna; zagovarja pomembnost umetnosti, a jo vseeno vse bolj spreminja v kulturno potrošništvo; zagovarja pomembnost znanosti, a ji vseeno vse bolj nalaga diktat uporabne tehnologije … zagovarja enakost, čeprav ji je mar le za kapital in simbolno (pre)moč. Včasih so, kot opozori Žižek, konservativci opravljali umazano delo za liberalce (daje primer De Gaulla, ki je omogočil neodvisnost Alžirije, in Nixona, ki je navezal diplomatske odnose s Kitajsko), danes pa »nova levica« (ibid.) opravlja umazano delo za ekonomsko konservativne liberalce, ruši socialno državo, dokončuje privatizacijo, izvaja »reforme«, zateguje pasove, rešuje trg (banke oziroma kapital) namesto da bi poskrbela za ljudi oziroma gradila skupno. Ta trend je jasno viden tudi v Sloveniji: vse ključne »reforme« (dejansko brutalno kršenje

osnovnih pravic v enakosti) so opravili »levičarji«: izbris so zakrivile stranke DEMOS-a – *Demokratične*[54] opozicije Slovenije (Slovenska *demokratična* zveza, *Socialdemokratska* zveza Slovenije, Slovenski krščanski *demokrati*, Slovenska kmečka zveza, Slovenska obrtniška stranka in Zeleni Slovenije), vstop v zvezo NATO in razgradnjo socialne države je opravila Liberalna *demokracija*, v politiko »zategovanja pasov« in »nujnosti varčevanja« pa so nas brez večjih težav pahnili Socialni *demokrati*.

Takšna »levica« svojo moč utrjuje tudi z vlogo, ki jo igra kot ultimativno utelešenje Dobrega in branilka pred skoraj mitskim Zlom, ki naj bi ga utelešala »desnica«. Tako Badiou kot Žižek ponujata primer Le Pena, ki straši po francoski »levici« in je s svojimi imperativi boja za demokracijo, človekove pravice, svobodo govora … skoraj razlog za njen obstoj. V Sloveniji takšno nepremagljivo figuro, s katere »levica« nikakor ne more odtrgati pogleda, polnega strahospoštovanja, predstavlja Janez Janša, ta neusmiljeni »princ teme«, brez katerega bi bilo delovanje slovenske »levice« malodane brez smisla. »Če ne bi bilo Janše, bi si ga bilo treba izmisliti«, si verjetno mislijo slovenski »levičarji«, saj bi bili brez te ultimativne obsesije, ki je zgodovinsko gledano, glavna oporna točka njihovega delovanja, pravzaprav resnično zgubljeni.[55] Njihovo dobrodušno, intelektualistično, svetovljansko zavzemanje za »svobodo govora«, »demokratizacijo družbe« in »človekove pravice« bi brez takšne priročne totalitarne figure preprosto izgubilo vsak smisel. Tako se vsakovrstnemu konservativizmu, nasilju, vojaški retoriki, nazadnjaštvu, nacionalizmu in korupciji, ki naj bi bili ultimativni atributi »desnice«, nasproti postavi »levica«, ki »temu praznemu nasilju ob bok postavlja zgolj svojo lastno prizanesljivost brez vsebine, svoj medel duh dobrote« (Badiou, 2008a: 102). S tem, da so v primerjavi z agresivnimi »desničarji« prijaznejši, bolj usmiljeni in dobrohotnejši, kupujejo »levičarji« (krhek) družbeni mir in gradijo (gnilo) moralno superiornost, pravzaprav pa gre tako pri »levici« kot pri »desnici« za odpor do radikalnega političnega delovanja. Zadnje čase še najbolj plastično vidimo, kako tako »levica« kot »desnica« ponavljata iste mantre: »če ne bomo sprejeli reform, bomo živeli še

[54] Do konca tega odstavka poševno označila avtorica.
[55] Za eno redkih besedil, ki se skozi analizo diskurza slovenskih »levih« medijev analitično in resnično politično ukvarjajo s tem fenomenom cf. Nenad Jelesijević, »Medijske ukane levega kapitalo-parlamentarizma«, v Medijska preža 40-41 (str. 13-14), Mirovni inštitut, Ljubljana, 2011.

slabše«, »če ne bomo sprejeli varčevalnih ukrepov, bomo ostali še brez tega, kar imamo«, »če bomo problematizirali sedanje stanje demokracije, bomo padli v kaos anarhizma in totalitarizma« …, »demonstranti so neresni, saj svoj prav dokazujejo na ulicah, namesto da bi se mirno in civilizirano pogovorili«, »politični aktivisti so skrajneži in sanjači, saj je resnična enakost utopija«, »ni alternative kapitalističnemu sistemu, zato ga je treba reševati, ne pa izumljati nove oblike politične participacije«. Za temi evfemizmi se skriva resnična nemoč mišljenja, ki se kaže kot cinično vztrajanje na nemožnosti kakršne koli emancipacijske politike. Kot izpostavljata tako Badiou kot Žižek, je resnično neverjetno, da si danes lažje predstavljamo konec sveta kot pa konec kapitalizma oziroma konec države, kot jo poznamo.

»Sklicevanje na demokracijo v današnji politiki vključuje zavrnitev radikalnih poskusov, da bi 'stopili ven', da bi tvegali radikalni prelom, da bi sledili trendu samoorganiziranih kolektivov na področju zunaj zakona« (Žižek, 2004b: 157). Ravno koncept prava nastopa v »demokratičnih«, parlamentarnih, liberalnih družbah kot ključni mehanizem pri ohranjanju univerzalnih vrednot »svobode«, »enakosti«, »pravičnosti«, pravzaprav pa gre tukaj za ohranjanje podložnosti in disciplinirano sti kot »normalnosti«. Kot poudari Balibar: »Znotraj omejitev fiktivne univerzalnosti (in zato znotraj njenih notranjih mej, ki so hkrati prikazane in v ozadju) je posameznik *svoboden* (uživa svobodo zavesti in gibanja, je lastnik sebe in svojih dobrin, njegovo zasebno življenje je nedotakljivo, pravico ima do skrivnosti pa do izražanja na javnem prizorišču, sodeluje v tekmi za diplome in delovna mesta itn.), prav kolikor je 'normalen'. In sicer v več tesno prepletenih pomenih: kolikor je moralno 'korekten'; kolikor upošteva pravila poštenosti; kolikor nadzoruje 'vse svoje sposobnosti' oziroma je 'mentalno zdrav', se pravi, da uboga modele razmišljanja in vedenja, ki ustrezajo priznanim načinom komuniciranja; kolikor je seksualno 'normalen' oziroma kolikor ustreza modelom vladajoče seksualnosti (ali pa vsaj, če ni tako, kolikor je pripravljen skrivati svoje seksualne okuse in navade ter jih doživljati na shizofren način ali, v najboljšem primeru, znotraj kakšne stigmatizirane 'manjšine' ali getovske *subkulture*« (Balibar, 2004b: 470). Skratka, normalnost je cena, ki jo mora za svojo svobodo (če je to potem še vedno svoboda) plačati subjekt, in ravno pravo kot koncept, na katerem počiva »demokratična« družba, odigra ključno vlogo pri produciranju in

uveljavljanju praks normalizacije. Pravo ščiti interese države, prek koncepta prava dobi država monopol nad legitimno uporabo sile. Pravo je ultimativni branilec interesov družbene elite, prek koncepta prava se legalizira in normalizira družbena neenakost. Še več: »Pravo je sodobna ontologija v tistem pomenu, v katerem je Lacan opredelil ontologijo po Aristotelu, namreč kot *diskurz gospodarja*« (Šumič-Riha in Riha, 1993: 59). V tem smislu pridobi pravo privilegirano mesto glede na druge družbene institucije, pripisana mu je neka transcendentalna vrednost, saj naj bi odločalo oziroma presojalo o dobrem in zlem, o pravici in krivici, o možnem in nemožnem. »'Demokracija' ni zgolj 'oblast ljudstva, prek ljudstva in za ljudstvo', ni dovolj reči zgolj to, da v demokraciji volja in interesi (to dvoje nikakor nujno ne sovpada) velike večine določajo državne odločitve. Demokracija – v pomenu, kakor se ta beseda uporablja danes – zadeva predvsem formalni legalizem: njena minimalna definicija je brezpogojna pripadnost določenemu sklopu formalnih pravil, ki jamčijo, da bodo antagonizmi povsem absorbirani v agnostično igro« (Žižek, 2004b: 176). V tem smislu se nam demokracija, ki temelji na konceptu prava in pravic, prikazuje kot garant boljšega življenja, *ki šele prihaja*, kot prostor »virtualne alternative« (ibid.), zaradi česar smo pripravljeni trpeti vsakovrstne neenakosti. Čeprav bi pravo želelo biti nekaj eksaktnega, se nam, ironično, ponuja kot raj v krščanstvu, kot nekaj, kar je na tem svetu nedosegljivo, vendar bomo v imenu tega trpeli tudi najočitnejše neenakopravnosti. Tako dobi koncept demokracije, ki temelji na »vladavini prava«, karakter religijske dogme, za katero se nam bo, če bo to potrebno, zdelo bolj logično »razpustiti ljudstvo« in izvoliti novo, ki bo ustrezalo določenemu »demokratičnemu sistemu«, kot pa problematizirati sam sistem (cf. ibid.: 179). Na ta način koncept prava izvaja dokončno privatizacijo, odtujitev, ugrabitev države, ki izginja; soočamo se skratka z »vladavino *etatizma brez* prave *države«* (Balibar, 2007: 181).

Ko je pravo postavljeno kot načelo identitetne skupnosti, pravni diskurz ugrabi politično, opozarja tudi Rancière. »Danes služi identifikacija med demokracijo in pravno državo ustvarjanju režima, v katerem je skupnost identična sama sebi, izginotju politike v konceptu prava, ki jo poistoveti s duhom skupnosti« (Rancière, 2005a: 125). Politika tako izgine »v precepu ekonomske nujnosti in pravnega pravila« (ibid.: 127). Pravo razbremeni državo politike, ki jo je prej skupaj s konsenzulano demokracijo že razbremenilo ljudstva, ob tem »pa se

prilepi na vsako situacijo, na vsak možen spor, ga razstavi na elemente svojega problema in spremeni stranke spora v družbene dejavnike, katerih zakon delovanja reflektira kot identitetno skupnost s sámo sabo« (ibid.: 129). Zadnje čase smo priča neverjetnemu vzponu »pravnih strokovnjakov« na vseh področjih družbenega delovanja; tako nam pravniki naštevajo različne zakone, pravila in uredbe, se sklicujejo na ta ali oni člen in nam v visoko tehnicističnem jeziku, ki se niti ne trudi biti razumljiv, sporočajo »nujnost« tega ali onega ukrepa oziroma zahtevajo to ali ono »pravico«, popolnoma nezavedajoč se širšega konteksta in politične dimenzije določenega problema. Pravo prevzema monopol vednosti, znanja, strokovnosti: »Tako imamo opraviti s povezavo treh pojavov: razraščajočo se sodno oblastjo, praksami generalizirane ekspertize in praksami stalnega raziskovanja javnega mnenja. Pravo in dejstvo postaneta tu tako nerazločljiva kot realnost in njena podoba, kot realno in možno. Ekspertna država ukine vsak interval pojava, subjektivacije in spora s pomočjo natančnega ujemanja med redom prava in redom dejstev« (ibid.). »Vladavina prava« tako neomajno omogoči državi, da dela tisto, »kar je edino mogoče in prav«, to je nemoteno izvaja ekonomske, kapitalske in dobičkarske interese družbene elite – pravo omogoči legitimnost poistovetenja politike in kapitalskega upravljanja in preoblikovanje političnega diskurza v ekonomskega. Ob tem trdno zapre možnost vsakega dialoga, razprave in debate, saj operira le v zaključenih kategorijah mogočega in nemogočega, tako da je vsaki miselni napor, dvom ali premislek pravzaprav strukturno onemogočen. Tako, kot opozori tudi Badiou, v parlamentarnih družbah ni več mogoče razločiti filozofa od sofista, ki obvladuje pravo oziroma pravilo, ki postane bistvo demokratične diskusije, in ki mu je nemogoče zoperstaviti filozofsko dialektiko, saj je formalno znamenje prava nad resnico. V pravni državi je pač vse po pravilih – tudi tiste najočitnejše in najbrutalnejše neenakosti; zakoni, uredbe in ukazi se določajo in sprejemajo brez sodelovanja tistih, na katere se nanašajo; pravo govori tehnicističen in nerazumljiv jezik, ki ga lahko razumejo in nam ga »tolmačijo« le strokovnjaki, od katerih smo odvisni tako kot od zdravnikov; pravna stroka je pravzaprav le še ena tržna niša, kjer si lahko premožni privoščijo drugačno tolmačenje prava kot reveži. Spomnimo: vse, kar je naredil Hitler, je bilo legalno. Tudi danes »demokratično izvoljene vlade« vse svoje antipolitične ukrepe in postopke izvajajo po črki

zakona. Za izbris je obstajala pravna podlaga, prav tako kot obstaja za sistemsko diskriminacijo vseh nedržavljanov v balibarjevskem pomenu, »varčevalni ukrepi« in »reforme« – gre za navadno ropanje – se izvajajo na podlagi (sveže sprejetih) varčevalnih zakonih, brutalno policijsko nasilje je bilo vedno legalno. Gre pravzaprav za to, da se raznovrstne neenakosti najprej upravičijo in normalizirajo z določenimi pravnimi akti, potem pa se pod plaščem »spoštovanja pravne države«, ki bi naj zagotavljala enakost, varnost in svobodo, izvajajo po načelu: »Jaz samo opravljam svoje delo«.[56] Jasno je, da resnična demokracija ne more nikoli biti identificirana z juridično-politično formo. To ne pomeni, da je demokracija do te oblike indiferentna, temveč da je »moč ljudstva« pod in nad to formo – nikakor pa ji ni identična (Rancière, 2006a: 54). Resnična politika, kot izjemno izpostavi Rancière, ne temelji na pravici, temveč ravno na krivici (Rancière, 2005a: 97).

Zato ker je država utemeljena na strahu – in so volitve kot operater in poganjalec kapitalo-parlamentarizma, ki skozi zastopniško predstavo politike in s pomočjo koncepta prava ustvarja privid demokracije zavoljo konstantnega ohranjanja neenakosti in prevlade interesov kapitala nad ljudmi –, je politika, kot poudari Badiou, podvržena logiki gona (Badiou, 2008a: 21). Ljudje se v boju s primitivnim in izpeljanim strahom – strahom in strahom pred strahom – odločajo za primitivni strah, strah od ničesar. In pristajajo na rituale ne-izbiranja, v katerih se odločajo za tistega, ki jih bo zaščitil pred Drugim. »Primitivni strah je strah tistega dela prebivalstva, ki se boji, da se bo zgodilo nekaj, kar ga bo pognalo v propad. Ta primitivni strah je napeljan na tradicionalne grešne kozle, tujce, reveže in oddaljene države, po katerih se ne želimo zgledovati. […] Potem imamo drugotni strah, strah pred učinki primitivnega strahu. Konflikt med obema strahovoma se je razrešil z zmago primitivnega strahu, kar je, nenazadnje dokaj logično. Če nas je že strah, naj nas bo vsaj strah nečesa drugega kakor samega

[56] Na ta fenomen »zla nemišljenja«, ki ga v najbolj očitni obliki najdemo pri državnih uslužbencih in pri vseh tistih poslušnih posameznikih, ki »samo opravljajo svoje delo« in ki se ne sprašujejo o svoji vlogi v sistemu, katerega del so, ter ne znajo oziroma ne želijo vedeti, kakšne so lahko posledice njihovega poslušnega partikularnega ravnanja, je – ne brez velikega vpliva Hannah Arendt in njenega koncepta »banalnosti zla«, ki ga je razvila ob spremljanju sojenja nacističnemu aparatčiku Adolfu Eichmannu – večkrat opozorila Vlasta Jalušič (pri analizi vzrokov za velike zgodovinske množične zločine kot sta genocid v Bosni in Ruandi ter izbris v Sloveniji). Rekapitulacijo te misli najdemo tudi v njeni zadnji knjigi (cf. Vlasta Jalušič, *Zlo nemišljenja: arendtovske vaje v razumevanju posttotalitarne dobe in kolektivnih zločinov*, Mirovni inštitut, Ljubljana, 2009).

strahu« (ibid.). In država najbolje in najlažje utrjuje svojo moč ravno z nenehnim bolj ali manj očitnim podžiganjem tega strahu pred Drugim. V današnjem »demokratičnem« času je ta strah pred Drugim še posebej »civiliziran« in legitimiziran v odpor do drugih in drugačnih kultur. Kot opozarja Balibar, gre za neo- oziroma metarasizem, kjer mesto rase, nacije ali etnije prevzame navidez nenevaren pojem kulture – tako je odpor do drugih in drugačnih kultur »razumljiv« in vsesplošno sprejet, saj gre »le« za zaščito »lastne« kulture, to je naroda, nacije, države, kulture, jezika, tradicije, razreda in tako naprej. S tem se spodbuja nenehen občutek ogroženosti od Drugega, ki nam bo odvzel našo zaposlitev, naše žene ali možje, naše otroke, našo kulturo, našo tradicijo, naš jezik, našo dediščino, našo varnost, naše običaje … nenazadnje naš užitek. Pravzaprav se Drugega bojimo in ga obenem sovražimo zato, ker mislimo, da uživa bolj kot mi, da je njegov užitek večji kot naš, da ima nekaj, česar mi nimamo (Žižek, 1996: 13). Badioujevo »logiko gona« lahko primerjamo s fenomenom, ki ga Žižek poimenuje »kraja užitka«. V kapitalističnem času »nadjazovske zapovedi uživanja« (Žižek, 2004b: 82) neorasist Drugega obtožuje, da mu ali odvzema nekaj »njegovega« – kot na primer bosanski delavci v Sloveniji in tudi sicer ekonomski emigranti, ki »odžirajo« delovna mesta »domačinom« – ali pa nasprotno, da je lenuh, ki živi od plodov »našega dela« – na primer Grki ali drugi mediteranski narodi, pa tudi vsi brezposelni, ki prejemajo »našo« socialno pomoč. Zanimivo je, kako je meja med tema dvema argumentoma zabrisana, čeprav sta si čisto nasprotna. Ta paradoks pojasni Žižek: »Osnovni paradoks je v tem, da se naša Stvar dojema, kot nekaj drugemu nedostopnega vendar istočasno z njim tudi ogroženega« (Žižek, 1996: 14). Drugega obtožimo za krajo (našega) užitka, s tem pa pravzaprav priznavamo, da gre za nas in naš manko užitka, drugi nam krade nekaj, česar nimamo, izpostavi Žižek citirajoč J.-A. Millerja: »Problem je očitno nerešljiv, ker je Drugi pravzaprav Drugi znotraj mene. Koren rasizma je torej sovraštvo do lastnega užitka. Ni drugega užitka razen mojega. In če je Drugi v meni, zavzemajoč mesto ekstimnosti, potem je tudi sovraštvo moje« (ibid.: 14–15). V tem smislu Žižek drugje zapiše, da je svetnik tisti, ki je »osvobojen peklenskega prijema fantazme«, svetnik je tisti, ki je *ravnodušen* do užitka Drugega (cf. 2003: 16). Oziroma: »Prav v tem smislu je sodobni 'postmoderni' rasizem *simptom* multikulturalističnega

poznega kapitalizma, saj privede na dan notranje protislovje liberalno demokratičnega ideološkega projekta. Liberalna 'tolerantnost' je zmožna opravičevati folklorističnega Drugega, oropanega svoje substance (ki ga predstavlja na primer množica 'etničnih kuhinj' v sodobnem megalopolisu); vendar pa vsakega 'realnega' Drugega nemudoma ožigosa zaradi njegovega 'fundamentalizma', saj jedro Drugačnosti predstavlja uravnavanje njegovega *uživanja*. Zato je 'realni Drugi' po definiciji 'patriarhalen', 'nasilen', nikoli ni Drugi vzvišene modrosti in očarljivih navad. Tu bi lahko ponovno aktualizirali star Marcusejev pojem 'represivne tolerance' in ga opredelili kot toleranco do Drugega v njegovi aseptični, razkuženi in prijazni obliki, ki izključuje razsežnost Realnega *uživanja* Drugega« (Žižek, 2003: 120–121).

Tukaj vidimo, kako sovraštvo do Drugega kot strah, »ki je dejansko strah od ničesar, ki najde v telesu drugega svoj objekt« (Badiou, 2008a: 21) dejansko razkrije strah pred Istim. Gre za strah pred istostjo v Drugem; tako je denimo sovraštvo do homoseksualnosti strah pred lastnimi homoseksualnimi (»nenaravnimi«) nagnjenji, sovraštvo do tujih delavcev je strah pred izgubo superiorne pozicije v primerjavi z njimi in možnostjo, da bi postali enaki kot oni, sovraštvo do promiskuitete je strah pred tem, da bi morda tudi sami želeli biti promiskuitetni … Tako strah pred Drugim vztrajno generira ne le sovraštvo do Drugega kot sovraštvo do lastnega odstopanja »od norme«, temveč tudi poslušnost instanci gospodarja, strahospoštovanje do avtoritete, ki vzdržuje jasne ločnice »normalnosti« (zakon, moralni zakon, simbolni red) in tako ohranja zamišljeno »družbeno vez« kot fantazmo, kot zamišljeno skupnost (cf. Žižek, 2004b: 138). Najvernejši suženj je tako najboljši novi diktator, saj lahko odnose dojema le kot hierarhične. Najdoslednejši uničevalec politike emancipacije zato niso tiran, vladar ali država temveč ravno suženj, podložnik, neaktivni posameznik, »ne odsotnost politike v etatistični razsežnosti temveč odsotnost politike v subjektivni razsežnosti, kjer ni zadet Drugi temveč Isti« (Badiou, 2004a: 28).

2.3. Strah pred Istim

Vidimo, da je ta strah pred Drugim pravzaprav kamufliran strah pred drugostjo v nas samih oziroma da je to strah pred istostjo. To je strah pred tem, da bi si priznali, da smo v bistvu vsi enaki; je temeljni strah pred enakostjo, za katero se vsi (tako ali drugače) borimo, zavzemamo, si je želimo, vendar pa nas je strah pred priznanjem tega, da je enakost bližje kot si mislimo, da je odvisna predvsem od nas in ne od drugih, od oblike države, prizanesljivosti vladarjev ali pravičnosti zakonov. Ta strah (ki je mešanica sovraštva, groze in zavidanja) omogoča zatiskanje oči nad dejstvom, da sami – tako ali drugače – soustvarjamo obstoj neenakih, manj vrednih, kriminaliziranih oziroma kot se temu evfemizirano reče »drugačnih« ljudi, skupnosti, družb. Še huje, ta strah zakriva latentni občutek užitka v neenakosti.

Ali niso koncepti humanitarnosti, dobrodelnosti, sočutja (ki jih – za razliko od resničnega političnega delovanja – družba obilno spodbuja in moralno favorizira) odličen primer, pravzaprav simptom ravno tega zapiranja oči nad našo *dejansko* vlogo pri ustvarjanju in ohranjanju temeljne neenakosti? V parlamentarno-predstavniški podobi politike, kjer sta »levica« in »desnica« (pregovorni socializem oziroma komunizem in pregovorni kapitalizem) pravzaprav združeni v želji po kapitalu – »stara desnica s svojo absurdno vero v avtoriteto, red in župnijski patriotizem, kakor tudi stara levica s svojim velikim Bojem zoper Kapitalizem, sta dandanašnji glavna konservativca, ki bijeta svoje boje v teatru senc, brez stika z novimi realnostmi« (Žižek, 2007: 21) –, ponuja Žižek termin »liberalni komunist« (ibid.), za figuro, ki ponazarja to licemerno stališče do resnične enakosti. Na polju humanitarnosti, ki kot koncept uspešno prikriva postimperialno in postkolonialno situacijo, brutalno hierarhijo, izkoriščanje in dominacijo, se »liberalni komunist« vzpostavi kot: »… krščanski gospodar, izvrševalec logike, ki danes dosega višek v novi kapitalistični etiki, kjer je neusmiljena gonja za profitom nevtralizirana z dobrodelnostjo: dobrodelnost je danes del igre kot humanitarna maska, ki prikriva spodaj ležeče ekonomsko izkoriščanje. V nadjazovskem izsiljevanju gigantskih razsežnosti razvite države neprestano 'pomagajo' nerazvitim (s podporo, posojili itd.), s čimer se izogibajo ključnim problemom, namreč svoji SOKRIVDI in so-odgovornosti za bedni

položaj nerazvitih« (Žižek, 2004b: 99). »Liberalni komunisti« obožujejo humanitarne krize (umiranje v Afriki zaradi lakote, mizerni položaj žensk v muslimanskem svetu, nasilje verskega fundamentalizma, boj proti apartheidu v Južni Afriki in tako naprej), ker je to izjemna priložnost, da izrazijo svojo skrb in dobrodušnost. S tem želijo pokazati, da njihov cilj ni v služenju denarja, temveč v tem, da spremenijo svet – in tako zaslužijo še več denarja. Stvar je v tem, kot pojasnjuje Žižek, da je treba denar predvsem od nekje vzeti (oziroma ga, kot sami pravijo, »ustvariti«), da bi ga potem namenili drugim oziroma skupnosti. Tako današnji »liberalni komunisti« praktično z eno roko podarjajo tisto, kar si z drugo roko nasilno prilaščajo. Kar je tragično, kot opozori Žižek, je to, da je dobila drža, ki je bila značilna za divje čase industrijskega magnatnega kapitalizma v ZDA, univerzalno veljavo. Gre pravzaprav za to, da lahko življenje »liberalnih komunistov« – torej celotnega »zahodnega«, »razvitega«, »belega« sveta – le tako pridobi smisel. Strašno bi namreč bilo, če bi si priznali, da nas neenakost nič ne moti, da nas ne moti, da ljudje umirajo, ostajajo brez služb in živijo v nečloveških okoliščinah, da bi lahko mi živeli udobno. Naša življenja dobijo smisel le, če si tega ne priznamo in verjamemo, da delamo največ kar lahko, da to situacijo spremenimo. Denimo, podpišemo spletno peticijo proti uničevanju amazonskega gozda ali obrezovanju deklic; pošljemo telefonsko sporočilo, s katerim doniramo en evro za reševanje političnih zapornikov v »nedemokratičnih delih sveta« ali za zdravljenje AIDS-a v državah »tretjega sveta«; enkrat na leto za eno uro izklopimo luči in s tem pripomoremo k varčevanju energije oziroma »pomislimo preden natisnemo elektronsko pošto« in tako naprej. S tem smo si v nekaj minutah kupili duhovni mir in civilizacijsko superiornost ter se niti za hip ne sprašujemo več, ali s svojim nadaljnjim ravnanjem ne podpiramo uničevanja amazonskega gozda, obrezovanja deklic, zapiranja političnih zapornikov, oteženega zdravljenja in porabi energije oziroma resursov – skratka brutalnega zatiranja v imenu dobička na globalni ravni. Še več, s prakticiranjem teh ritualov benigne politične korektnosti se celo utrjujemo v moralni superiornosti in družbeni nadrejenosti.

Ob tem koncepti dobrodelnosti, humanitarnosti, sočutnosti, odlično maskirajo vse razsežnosti strukturnega (simbolnega), prikritega, legaliziranega, državnega nasilja, ki se vztrajno skriva za subjektivnim nasiljem, ki je izpostavljeno, preganjano, kriminalizirano, a je dejansko vselej odgovor na sistemsko nasilje

države oziroma: » … subjektivno nasilje je zgolj najvidnejši vrh trikotnika, ki vključuje simbolno nasilje – nasilje, ki je utelešeno v jeziku, ki tvori našo 'hišo biti', kot se je izrazil Heidegger – in sistemsko nasilje – pogosto katastrofične posledice 'gladkega' delovanja naših ekonomskih in političnih sistemov« (Žižek, 2007: 7). Subjektivno nasilje nam je običajno predstavljeno kot nek »izbruh«, »eksces«, »odklon« od »normalnega stanja«, vendar je ravno državno, objektivno nasilje tisto, ki nevidno vzdržuje to »normalno« stanje. V resnici naredi šele subjektivno nasilje objektivno nasilje za vidno, ga razkrije v vsej njegovi brutalnosti. In tu ne govorimo le o različnih terorističnih napadih, etničnih vojnah in pobojih v »tretjem svetu«, temveč tudi o denimo nasilnih demonstracijah, protestih in uporih, ki ravno dajejo vidnost državnemu nasilju. Kot v svoji analizi spopada med ultraobjektivnim, sistemskim nasiljem, ki je lastno družbenim pogojem globalnega kapitalizma (»avtomatično« produciranje izključenih in pogrešljivih posameznikov, od brezdomcev do brezposelnih), in ultrasubjektivnim nasiljem poudari Balibar, gre za to, da je »tudi protioblast oblast oziroma ima vsaj enak tip razmerja do duha, do transcendence« (Balibar, 2004b: 434). Zato je treba razumeti, da gre v obeh primerih za nasilje, vendar za kvalitativno različni različici nasilja, od katerih ena ima za cilj (radikalno) spremembo, druga pa ravno ohranjanje *statusa quo*: »Z drugimi besedami, sanje o revoluciji brez nasilja so natanko sanje o 'revoluciji brez revolucije' (Robespierre). Po drugi strani pa je vloga fašističnega spektakla nasilja natanko nasprotna: gre za nasilje, katerega namen je preprečiti resnično spremembo – ves čas se mora dogajati nekaj spektakularnega, in sicer natanko zato, da se nič ne bi zgodilo zares« (Žižek, 2004a: 497). Nenasilje, ki naj bi bilo nek prazen ideal »demokratične« civilizacije, tako ne obstaja, saj je sestavni del antagonizma družbe: »Nenasilje torej ne obstaja. Tega ne smemo pozabiti, ko se dvigamo proti ekscesu nasilja v njegovih različnih oblikah« (Balibar, 2004b: 448). Tako zgražanje nad nasiljem v »tretjem svetu« (Ruanda, Kongo, Maroko, Libija, Sudan …) prikriva strukturno kolonialno nasilje, ki mu je predhodilo in ga je izzvalo; zgražanje nad bestialno »etnično vojno« v Bosni prikriva simbolno ideološko nasilje, ki ji je predhodilo in jo je izzvalo; zgražanje nad nasilnimi demonstracijami z zažiganjem avtomobilov, razbijanjem izložb in uničevanjem zasebne lastnine prikriva legalizirano nasilje države, ki jim je predhodilo in jih je izzvalo. V vseh omenjenih primerih gre za

nasilje, ki je »izbruhnilo« zaradi dolgotrajne in sistemske odsotnosti politike, ki je – ta odsotnost – s tovrstnim »ekscesom« le dobila vidnost. Gre za to, da strukturno, simbolno, državno nasilje poraja subjektivno nasilje in ne obratno. Zato se je treba ob vsakem dušebrižniškem pozivanju k »prenehanju nasilja«, »kulturnim pregovarjanjem« in »civiliziranim pogajanjem«, »upreti fascinirajoči naravi subjektivnega nasilja, nasilja, ki ga uveljavljajo družbeni agenti, zli posamezniki, represivni disciplinski aparati, fanatične množice itd.« (Žižek, 2007: 17) – tovrstno pozivanje je kolikor je nujno potrebno, tudi kratkovidno, če ob tem ne zmore misliti celote situacije in njenih vzrokov. Zato predstavljajo »liberalni komunisti«, dobrotniki in dušebrižniki, ki se bojujejo proti nasilju in fanatični fundamentalisti, nori od besa, dve plati iste medalje (cf. ibid.: 38). Še več, strukturno nasilje je nujni pogoj njihovega obstoja. »Zato si ne ustvarjajmo nobenih iluzij: liberalni komunisti so danes *glavni* sovražniki vsakega resnično progresivnega boja. Vsi ostali sovražniki – verski fundamentalisti in teroristi, skorumpirani in neučinkoviti državni birokrati itd. – so partikularne figure, katerih vzpon in padec sta odvisna od kontingentnih lokalnih okoliščin. Liberalni komunisti, ki skušajo razrešiti vse te drugotne disfunkcije globalnega sistema, so neposredno utelešenje vsega tistega, kar je narobe s sistemom kot takim« (ibid.).

Še ena pridiga, ki evfemizira strah pred resnično enakostjo, je skoncentrirana v razvpitem konceptu človekovih pravic. Nenazadnje so ravno te misteriozne »človekove pravice«, ta genialni izum »zahodnih demokracij«, temeljni zastavek vseh humanitarnih posredovanj, ki so pravzaprav vojaška posredovanja; humanitarnih sankcij in pritiskov, ki omogočijo še lažje izkoriščanje in degradacijo določene skupnosti; ali humanitarne pomoči, kjer podarimo tisto, česar sami več ne potrebujemo oziroma nam je odveč. Koncept človekovih pravic predpostavlja neko idealno stanje družbe in idealno stanje človeštva, h kateremu naj bi težili. Vendar vidimo, da zeva med univerzalnimi človekovimi pravicami za vse, kot jih deklarativno predpisuje *Splošna deklaracija človekovih pravic* (1948), in nacionalnimi oziroma državljanskimi pravicami, ki so nujno povezane z ekonomskim položajem in kot jih zagotavlja pripadnost določeni nacionalni državi, veliko brezno. Ravno konsenz kot delovanje policijskega reda, povedano z Rancièrom, kot zmaga prava nad ne-pravom, reda nad barbarstvom, demokracije nad totalitarizmom in realizma nad utopijo, ustvarja »svet, očiščen odvečnih

identitet, naseljen z realnimi telesi, ki so jim pripisane lastnosti, kot jih izražajo njihova imena« (Rancière, 2005a: 142). Forma »demokratično-pravne države« tako sistematično ustvarja »pokrajino identitetnih fundamentalizmov«, kjer je ljudstvo brez ostanka poenoteno s »svojo« nacijo, etnijo, raso, spolom, kulturo, razredom … kar povzroči, da so določeni ljudje izključeni iz javne, politične sfere, da so torej poteptane ravno njihove človekove pravice, pravice kot človeškega govornega bitja, njihove besede so torej slišane kot hrup in ne kot govor. Zato je podoba tako imenovanega »ilegalnega migranta«, »azilanta« ali »begunca« paradigmatski primer tega dvoumnega odnosa med človekovimi in državljanskimi pravicami in pokaže ravno na to prazno mesto, kjer se ti vrsti pravic hkrati srečujeta in izključujeta – gre pa za to, da so vsi, ki tako ali drugače odstopajo od »norme« (ki je pravzaprav vedno balibarjevska »državljanska norma«), izključeni iz koncepta tistih, ki so lahko deležni »človekovih pravic«. To pomeni, da služi koncept »človekovih pravic« vpisu v red normalnosti, poenotenju antropoloških razlik v suverenosti. Zato se izguba vseh človekovih pravic ujema natanko s trenutkom, ko oseba (p)ostane »le« človeško bitje (*homo sacer*), brez kakršnih koli drugih političnih in družbenih atributov. Tako realni subjekt koncepta človekovih pravic, kot pokaže Rancière, pravzaprav sploh ni »človek« ali »ljudstvo«, temveč so to v resnici »človekove pravice« same (cf. Rancière, 2004c). »Človek« je v tem konceptu le gola abstrakcija, saj so dejansko edine realne pravice, ki štejejo, pravice normaliziranega državljana, pravice, povezane z nacionalno skupnostjo kot takšno. Pravice človeka tako postajajo »človekove pravice«, pravice tistih, ki jih nikoli ne morejo doseči, tistih, ki so žrtve popolnega zanikanja pravic. Tako nastaja pravo »izredno stanje«, ki je posledica izbrisa političnega v spoju konsenzualne (policijske) logike in humanitarne prakse. »Vladavina 'humanitarnega' se tako začne ravno tam, kjer so človekove pravice odrezane od vsake zmožnosti polemične singularizacije njihove univerzalnosti, kjer egalitarnega stavka ni več mogoče formulirati, interpretirati v argumentacijah o krivici, ki manifestira svojo sporno učinkovitost« (Rancière, 2005a: 143). Preoblikovanje demokratičnega prizorišča v humanitarno oziroma etično, pomeni proces absolutne viktimizacije, kjer so določeni ljudje razumljeni le še kot uboge, nemočne, pomoči potrebne žrtve. To je popoln umik politike pred nasiljem koncepta človekovih pravic in totalno zanikanje obstoja enakosti in

možnosti emancipacije. »Gola instanca, ki naj bi imela pravice, ni potemtakem nič drugega, kakor žrtev kot taka, poslednja podoba tistega, ki je izključen iz *logosa*, ki je obdarjen samo z glasom, izražajoč monotono tožbo, tožbo golega trpljenja, ki ga je saturacija naredila neslišnega« (ibid.: 144). Nasprotno so za Rancièra človekove pravice, pravice *demosa* kot generičnega imena za politični subjekt. Ne obstaja torej »človek« (oziroma »žrtev«) kot zastavek človekovih pravic in ni potrebe za takšnim zastavkom. Moč človekovih pravic je v gibanju, razvoju, med prvotnim vpisom pravic in načinom, na katerega jih preskušamo. Kot poudari tudi Balibar, je koncept politike človekovih pravic v veliki meri brez pomena, če ne vključuje procesa permanentnega razširjanja koncepta, kot procesa »konstantnega izumljanja pravic« (Balibar, 1994: 212). To je brez dvoma tvegano delovanje, ki s seboj prinaša intelektualno, a tudi praktično, celo eksistenčno nevarnost. Vedno predpostavlja, pa če je komu všeč ali ne, akt kritičnega preizpraševanja obstoječega družbenega reda, tudi takrat (oziroma ravno takrat), ko je ta red demokratičen in praven, takšen, ki zagotavlja svobodo in enakost. Ta akt je vedno uporniški, saj nasprotuje stabilnosti konstitucije, a jo obenem tudi vzpostavlja. Resnični koncept človekovih pravic, poudarja Balibar, moramo spoznati ne kot zaključen, temveč kot konflikten koncept, ki se vedno sklicuje na postulate demokracije, obenem pa vedno problematizira njen obstoj. Problem je v tem, da je človek narejen po meri državljanskih pravic in ne državljanske pravice po meri človeka, zato boj za človekove pravice zahteva dejansko izenačenje generičnega humanizma in državljanstva, ne pa praznih dušebrižniških besed in puhlic v obliki različnih resolucij, deklaracij in konvencij. V situaciji kjer so »… univerzalne človekove pravice dejansko pravice belih moških zasebnikov do proste menjave na trgu, do izkoriščanja delavcev in žensk, kot tudi do uveljavljanja političnega gospostva …« (Žižek, 2007: 135), je treba z vso resnostjo in odločnostjo izpostavljati vso hinavščino, katere smo deležni s strani nacionalnih, multinacionalnih in transnacionalnih organizacij, ki ideologijo človekovih pravic uporabljajo kot orodje antipolitike in ohranjanja neenakosti.

Vrhunec prikritega odrekanja enakosti je vsekakor skoncentriran v konceptu multikulturalizma, s katerim imajo sicer velik problem tudi nacionalisti, rasisti in fašisti, vendar iz povsem nasprotnih razlogov in motivov. Le-ti mu nasprotujejo, ker verjamejo, da v resnici deluje, tukaj pa je tarča kritike, ker v resnici le maskira

in omili odnose dominacije in izkoriščanja: »… problem politično korektnega multikulturalističnega boja zoper rasizem ni njegov ekscesni anti-rasizem, temveč njegov prikriti rasizem« (ibid.: 105). Multikulturalizem kot etika »priznavanja drugega«, etika »razlik« in »pravice do razlik«, kot tolerantnost oziroma »sodobni katehizem dobre volje« do »drugih in drugačnih« (Badiou, 1996: 17), kot poudari Badiou, ne le ultimativno temelji na viktimološkem razumevanju človeka, temveč tudi z gotovostjo ustvarja, ohranja in vzdržuje drugost v njegovi čisti obliki. Drugi v konceptu multikulturalizma mora za vedno ostati Drugi, biti mora radikalno Drugi, »Čisto-Drugi« v Levinasovem pomenu (cf. ibid.: 22). Ta drugost je potemtakem utemeljena na nacionalni osnovi (bolj ali manj pomembne oziroma bogate nacije), na etnični osnovi (ljudje tega ali onega etničnega izvira kot bolj ali manj »zgodovinski«, »civilizirani«, »kulturni«), na rasni oziroma kulturni osnovi (»različnost kultur« kot maska za rasizem in rasistično razlikovanje) in s tem nujno povezano na razredni osnovi. Drugost je najlažje prepoznati v bosanskem gradbenem delavcu z dna družbene lestvice v Sloveniji ali v tako imenovanem ilegalnemu migrantu v Franciji/Angliji/Italiji/Evropi/ZDA, saj je njihova »drugost« večplastna – nacionalna, etnična, rasna, jezikovna, kulturna, razredna, vendar so »drugačni« v bistvu vsi tisti, ki odstopajo od ustaljene norme državnega terorizma. Do njih ponavadi zavzemamo nasilne odnose, ki variirajo od ekstremnih (izgoni, šikaniranja, fizični napadi, umori) prek zakonskih (zavrnitve vstopa in dovoljenj za bivanje, kar vodi v produkcijo ilegalizma in smrti pri poskusih prečkanja mej, ter selektivna izdaja delovnih dovoljenj, ki omogočajo le umazana in slabo plačana dela, ki se jih ostali otepajo) do »vljudnostnih« (ki se kažejo v frazah kot so: »Kako dobro govorite *naš* jezik!«, »Ali *me razumete*?«, »Kako ste se znašli tukaj *pri nas*?«). S tem se (odkrito ali latentno oziroma bolj ali manj brutalno) razkrije nujno potenciranje drugosti, ki je ključno za proces vzpostavitve lastne nadrejene pozicije. Da bi se vzpostavili kot »Mi« nujno potrebujemo »Njih«, ki morajo biti radikalno, esencialno, substancialno drugačni. Tako je slavljeni koncept spoštovanja pravic kakršnih koli »manjšin« – za katerega se zavzemajo ne le »demokratične« vlade, temveč tudi vse identitetno organizirane »manjšine« same – pravzaprav legalizacija neenakosti, fašistoidno priznavanje, da lahko imajo nekatere družbene skupine znotraj države legalno manj pravic, samo zato, ker ne ustrezajo določeni državljanski normi. S

pristajanjem na »manjšinski status«, ki ga dodeli država in z bojem, ki je usmerjen le v »priznavanje manjšinskih pravic«, je antipolitična ideologija multikulturalizma – »mirnega sobivanja različnih kultur« – na vrhuncu. To »sobivanje« predpostavlja identitetno (nacionalno, etnično, jezikovno, kulturno, razredno, ekonomsko …) trdno zaprte različne svetove, ki pa se nikoli ne srečajo v nad-identitetni (človeški) podobi. Paradoks je v tem, da identitetno organizirane »manjšine« same pristajajo na tovrstno razumevanje sprejemanja, toleriranja, »integracije«, tako da se kar same izbrišejo iz reda enakosti vsakega z vsakim. Njihov boj je identitetni boj in v takšnem boju so vedno obsojene na neuspeh, saj so koncepti sprejemanja, toleriranja in »integracije« strukturno, notranje hierarhični in nujno predpostavljajo tiste, ki tolerirajo (ker lahko) in tiste, ki so tolerirani (ker nimajo druge izbire). Ustvarjajo odnose milosti in hvaležnosti za to milost, gre za religiozne koncepte, ki so nujno koncepti neenakosti (cf. ibid.: 23). »A v resnici a-religiozna misel, resnično sodobna resnicam našega časa, zahteva čisto preprosto opustitev vsakršnega etičnega pridiganja o drugem in o njegovem 'priznavanju'. Kajti resnično, izredno težko vprašanje je ravno vprašanje *priznanja Istega*« (ibid.). Veliki uspeh multikulturnih družb je pravzaprav poudarjanje razlik. Njihov ideal je »mirni soobstoj« različnih manjšinskih skupnosti in njihova »vključitev« v večinsko družbo, seveda pod pogojem, da niso nikoli resnično vključene in da je njihova Istost dobro zakrita z manjšinsko različnostjo. »V nasprotju s tem pa bi bilo treba reči, da za mišljenje razlike niso zanimive, da so zgolj nazorna neskončna množtvenost človeške vrste in da ni razlika med mano in mojim lyonskim bratrancem nič manj v oči bijoča kakor razlika med iransko šiitsko 'skupnostjo' in debelimi teksaškimi cowboyi« (ibid.: 24). Banalna fascinacija s kulturnimi razlikami se v »zahodnem svetu« verjetno še najbolj pokaže v bizarnem pojavu »multikulturnih tržnic«, na katerih vrhunec »spoznavanja drugačnosti« predstavlja dejstvo, da nekateri ljudje jedo ćevape, drugi falafel, tretji rezance, četrti pa potico. Kot poudari Badiou, nobene situacije ni mogoče pojasniti s pomočjo »priznavanja drugega«: »Vsako moderno kolektivno konfiguracijo sestavljajo ljudje od vsepovsod, ljudje, ki drugače jedo, uporabljajo različne idiome, nosijo različna pokrivala, prakticirajo različne obrede, imajo zapletene in spremenljive odnose do spolnosti, imajo radi avtoriteto ali nered. Tak je pač svet« (ibid.: 25).

Danes se resnični družbeni problemi oziroma problemi neobstoja resnične politike, to je enakosti, reducirajo na humanitarne probleme netolerance, diskriminacije, nespoštovanja pravne države in človekovih pravic, ne pa na probleme neenakosti, eksploatacije ali nepravičnosti. Zato so predlagana zdravila strpnost, toleranca in humanitarnost, ne pa emancipacija, politični ali celo oborožen boj (cf. Žižek, 2007: 125). Tukaj zelo pomembno vlogo odigra »civilna družba« oziroma nevladne organizacije, ki v veliki meri sodelujejo pri kontraverznem procesu omrtvičenja družbenega in političnega boja.[57] Civilna družba se vzpostavi kot nekakšen moralni posrednik med državo in ljudstvom, ki naj bi državo nadzoroval, opazoval in opominjal na njene napake. Dejansko pa sta država in civilna družba druga od druge odvisni in v medsebojnem vzročno-posledičnem, »dialektičnem« (Kurnik, 2007: 129) odnosu, zato civilna družba odpira le potencialno nenevarna vprašanja, ki obstoj države in njene strukture nikoli ne postavijo pod vprašaj. Civilna družba se vzpostavi kot hrbtna stran države, brez nje v bistvu ne more obstajati, je njen sestavni del. Zato v odnosu do države ne more nikoli biti resnično kritična, subverzivna in konfliktna, saj bi to pomenilo zamajanje tudi lastne pozicije. Do države tako lahko zavzame le kvazi-kritičen odnos, ki se reflektira kot boj za demokratizacijo, antidiskriminacijo, človekove pravice, vladavino prava in humanitarnost, obenem pa ti procesi uspešno maskirajo resnične probleme v družbi, otežijo odpiranje resničnih vprašanj in zmehčajo resnični boj za enakost. Delovanje civilne družbe tako nikoli ne zareže v problematiziranje temeljnih utrdb države kot so volitve, vprašanje državljanstva in manjšin, koncept prava, zastopništvo. Agenda civilne družbe nikoli ni zares avtonomna in radikalna. Nanjo nedvomno vpliva tudi finančna

[57] Seveda obstajajo tudi nevladne organizacije oziroma organizacije civilne družbe, ki izvajajo odlične projekte in so zelo pomembni akterji v družbi, v kateri se zavzemajo za enakost in pravičnost, vendar gre za to, da so nevladne organizacije *strukturno* v položaju, v katerem ne morejo resnično prispevati k radikalnim spremembam in so v takšni konstelaciji že po naravi nekonfliktne. Odličen prispevek k razbijanju mita o civilni družbi kot emancipatornem elementu družbe, na primeru vloge, ki jo je le ta odigrala v Sloveniji v osemdesetih letih, poda Darij Zadnikar, ki jo sooči z odgovornostjo za vzpostavitev nacionalne kapitalistične države. Takšna, močno identitetno, hierarhično in avantgardno orientirana civilna družba, ki se postavi v notranje protisloven odnos do (partijske) države, je samoorganiziranim, emancipatornim, resnično egalitarnim gibanjem sovražna, je »le kamen okoli vratu novodobnih gibanj. […] Določena povezava bi morda bila zaželena, če ne bi civilna družba osemdesetih vzpostavila oblasti Nacije. S tem je resetirala sebe in izbrisala življenjsko prakso boja, ki je lahko vnovič vzniknila šele konec devetdesetih. Razen osamljenih niti micelijev so bile vse zgodovinske vezi boja pretrgane z vzpostavitvijo države Nacije« (cf. Darij Zadnikar, »Kronika radostnega uporništva«, v Holloway, 2004: 208).

odvisnost; nevladne organizacije financirajo tako država in njene agencije, včasih tudi politične stranke in fundacije, kot tudi »liberalni komunisti«, menedžerji, dobičkarji, borzni špekulanti, ki si tako ne le perejo vest in »dobro ime« v javnosti, temveč tudi uspešno vzdržujejo obstoječe globalno stanje neenakosti. Tudi financiranje s strani »javnih skladov«, kot so na primer skladi in agencije Evropske Unije, zahteva prilagajanje določeni agendi, ki je vedno realpolitična, pragmatična, povedano z Rancièrom policijska in strukturno producira in ohranja *status quo*. Delovanje nevladnih organizacij ki se borijo za pravice manjšin, istospolnih, Romov, tujcev (azilantov), brezdomcev … se konča pri zahtevah za njihovo uspešno »integracijo« v družbo, za priznavanje »njihovih« pravic, za spoštovanje »njihove« drugačnosti, kar na določeni točki za te skupine gotovo naredi precej, vendar nikoli ne problematizira antipolitičnega identitetnega pristopa k tej problematiki; tako te skupine kljub domnevno dobrim nameram za vedno ohranja v svoji identitetni manjšinskosti, namesto da bi, prav nasprotno, to identitetno zaprtost (getoiziranost) rahljalo. Tako nastajajo različni »posebni programi« za »vključevanje« manjšin, marginaliziranih in diskrimininiranih v družbo, ki pa ravno zaradi takšnega pristopa za vedno ostajajo strukturno v manjšinskem, marginaliziranem, diskrimininiranem položaju. Gre za to, da je način razumevanja družbe in politike kot tudi način razumevanja delovanja in intervencije pri državi in civilni družbi povsem enak. Ne preseneča, da so se avtonomna, radikalna in emancipatorna družbena gibanja, iniciative in kolektivi, v svojem delovanju vedno ostro distancirali in se distancirajo tako od države kot od civilne družbe.[58] To je vidno tudi v Sloveniji: avtonomno gibanje, ki se je

[58] Resnično emancipatorna, militantna in radikalna gibanja so ravno tista, ki se ne postavljajo kot opozicija državi (kot to počne civilna družba), temveč si izborijo svoj lasten prostor *onkraj* državnih pravil, pogojev in omejitev. Pogosto tudi oboroženo, s fizično silo, vsekakor pa *zunaj vsakega zakona*. Njihov cilj seveda ni prevzem oblasti, pač pa izumljanje in udejanjanje resnično emancipacijskih pogojev življenja in dela. Ker so za državo takšna gibanja resnično nevarna, jih na vse načine grobo sankcionira, kriminalizira in z njimi nemalokrat tudi fizično obračuna. Primeri takšnih gibanj prihajajo večinoma iz Južne Amerike (ne brez razloga, saj je bilo to področje, kot je znano, eden prvih poskusnih zajčkov »doktrine šoka« Miltona Friedmana, ki je Južno Ameriko v veliki meri politično, socialno in ekonomsko opustošila, kar je sprožilo tudi val uporov). Nekakšen globalni mejnik v radikalnem samoorganiziranem in kolektivnem emancipatornem delovanju vsekakor predstavlja oboroženo gibanje Majev v Chiapasu, državi na jugovzhodu Mehike, ki so organizirani v Zapatistično vojsko narodne osvoboditve (*Ejército Zapatista de Liberación Nacional* – EZLN) vsaj od leta 1994 (svetu so se predstavili dne, ko je v veljavo stopil sporazum *North American Free Trade Agreement* – NAFTA, to je sporazum o oblikovanju največje brezcarinske cone na svetu, ki zajema Kanado, ZDA in Mehiko in ki omogoča neovirano plenjenje velikih korporacij na račun (predvsem mehiških) kmetov in njihove proizvodnje), znano tudi kot gibanje Zapatistov. Njihov glavni cilj ni gverila, ki bi morala z ljudsko vstajo destabilizirati,

organiziralo okrog fenomena izbrisa, je to vprašanje odpiralo kot politično vprašanje dostopa vseh ljudi do državljanstva, kot kritiko konceptov meja, suverenosti in identitetnega terorja, kot univerzalno vprašanje enakosti, medtem ko je civilna družba (in to šele deset let pozneje, ko je to vprašanje sploh prepoznala kot problematično oziroma ko je za to napočil »pravi čas«) to vprašanje odpirala le kot pravno vprašanje in kot vprašanje boja za reparacijo pravnih krivic. Tudi pri načinu organiziranja – civilna družba je profesionalizirana, hierarhizirana, menedžerirana, civilna družba govori s profesionalnim, tehnicističnim, strokovnim jezikom – je civilna družba bližje državi kot avtonomnim družbenim gibanjem, iniciativam, kolektivom. Trend prevlade pravnega diskurza nad političnim, kjer se resnično politična vprašanja razumejo kot vprašanja določenega zakona, amandmaja ali člena, razkrije resnično ne-nevarnost civilne družbe, ki dejanskih problemov, razpok in

---

obvladati in zavzeti državo (kot si je zamislil Che Guevara). Zapatisti so indijanska kmečka vojska, katere zgodovinski vzor so kmečke vstaje pod vodstvom Emiliana Zapate in Pancha Ville. Njihov glavni cilj je borba za pravičnost, drugačno (avtonomno) organiziranje in enakost. Oblast jih ne zanima. Hočejo le, da tisti, ki vladajo, vladajo ubogljivo. Zapatisti niso in ne želijo biti avantgarda, njihovo glavno vodilo je: »Za nas ničesar, za vse pa vse«. Ravno ta samoorganiziranost onkraj boja za prevzem oblasti (v strogo varovanem in nadzorovanem območju, v katerega državna vojska in policija nimata vstopa, so onkraj neoliberalnega kapitalizma izgradili avtonomno samozadostno solidarnostno skupnost z lastnim šolstvom in zdravstvom) naredi Zapatiste za ultimativno emancipatorno gibanje, ki je postalo vzor številnim gibanjem po celem svetu. Drugo takšno gibanje je gibanje kmetov brez zemlje v Braziliji (*Movimento do Trabalhadores sem tierra* – MST), ki deluje vsaj od leta 1984, ko so v procesu divje neoliberalizacije države ljudje ostali brez zemlje, ki jim je predstavljala vir preživetja. Zato so začeli v procesu samoorganizacije zasedati neobdelano veleposestniško zemljo. V dveh desetletjih obstoja je 370.000 družin okupiralo več kot 2.500 posestev na 7,5 milijona hektarjev zemlje. Danes MST združuje 150.000 družin, za katere okupirana zemlja ni le vir lastnega preživetja, temveč tudi razširjanja družbenega modela, ki postavlja ljudi pred dobiček. MST prav tako samoorganizira proizvodne zadruge, zdravstveno skrbstvo in šolski program, ki je, podobno kot v zapatističnih skupnostih, pod njihovim in ne pod državnim nadzorom. Podobna gibanja se oblikujejo tudi drugje, predvsem v Indiji in Gvatemali. Še tretje takšno gibanje je gibanje brezposelnih delavcev iz Argentine, imenovanih *piqueterosi*, ki so prvi resnični »urbani zapatisti«. Gibanje se je razvilo v uporih proti oblasti leta 2002 (delujejo pa najmanj od sredine devetdesetih let), ki so potekali pod geslom: »Naj gredo vsi!«, saj so državo po grozoviti dediščini vojaške diktature (1974–1983) dodatno izčrpali plenilski kapitalizem Svetovne banke in Mednarodnega denarnega sklada, ki mu je sledil ekonomski zlom države leta 2001. *Piqueterosi* so nekaj sto tisoč ljudi, ki so v tem procesu ostali brez dela in so se organizirali v desetinah različnih federacij z različnimi cilji, politikami in strategijami; družita jih skupna zgodba (delavske antikapitalistične organizacije) in taktična metoda. Postavljajo blokade cest, zasedajo strateške cilje, mostove in avtoceste, da bi izsilili svoje zahteve. Ker niso zaposleni, ne morejo stavkati, zato otežujejo prost pretok blaga in kapitala. Ob tem zasedajo tudi zaprte in nedelujoče tovarne in uspešno samoorganizirajo lastno proizvodnjo. Vojska in policija sta tako v Chiapasu kot v Braziliji in Argentini ubili na tisoče upornikov. So pa ta gibanja med prvimi odprla in prakticirala neposredne oblike politične participacije kot so skupščine, ki delujejo po načelih direktne demokracije, samoorganizacije in enakosti. Gibanja je v luči ideologije »radostnega upora« in iskanja enakosti brez boja za prevzem oblasti odlično analiziral John Holloway (cf. Holloway, 2004).

konfliktov v resnici nikoli ne odpravlja in ki same strukture države v resnici nikoli ne zamaje.

Pomembna posledica takšnega delovanja je potemtakem izginotje protagonizma samih zadevnih skupin – manjšin, marginaliziranih ali diskriminiranih – njihovo viktimiziranje in ohranjanje ločitvene meje simbolnih identitet. To je tudi ena ključnih razlik med avtonomnimi družbenimi gibanji, iniciativami, kolektivi, ki delajo *skupaj* z izključenimi, medtem ko nevladne organizacije delajo *za njih, namesto njih, v njihovem imenu*. V gibanjih se *drugi od drugih* učijo, enakopravno in vzajemno izmenjujejo znanja, izkušnje, ideje ter skupaj načrtujejo in izvajajo akcije, medtem ko gre v pristopu nevladnih organizacij za to, da *eni* učijo *druge*, da se znanja, izkušnje in ideje hierarhično prenašajo od tistih, *ki vedo,* k tistim, *ki (še) ne vedo*. Enakost je v sistemu nevladnih organizacij razumljena kot pragmatični cilj, ki ga je treba doseči (z znanjem, trdim delom, poslušnostjo), zato je v takšni konstelaciji povsem razumljivo in legitimno, da tega cilja ne morejo doseči vsi, medtem ko je pri gibanjih enakost razumljena kot nekaj, kar je vedno že tu, kar je osnovna predpostavka vsakega delovanja in zato izhodišče, da si je enakost treba kakor koli »prislužiti«, nikakor ni mogoče. Pri gibanjih se torej neguje protagonizem kogar koli kot samoumevni pogoj vsakega političnega delovanja, nevladne organizacije pa se grejo »poučevanja«, kar je proti vsem načelom rancièrovskega nevednega učitelja in predstavlja zavrnitev resnične politike enakosti. Zato je sodelovanje med civilno družbo in avtonomnimi gibanji strukturno nemogoče, saj je delovanje gibanj resnično konfliktno, subverzivno in premika meje mogočega, oziroma povedano z Rancièrom, teži k rekonstrukciji univerzalnega v skupnosti, tako da »delež brez deleža« postane del skupnosti. Samonikla družbena gibanja, ki se vzpostavijo izven reda države in civilne družbe, so v njihovih očeh »neprofesionalna«, »neorganizirana«, »radikalna«, »agresivna«, »utopistična«, »neresna«. Nasprotno pa nevladne organizacije »ne definirajo novih pravic, ampak pravice, ki jih je oktorirala oblast, uresničujejo v civilni družbi. Rezultat tega je blokiranje protagonizma samih zadevnih družbenih skupin, paternalizem in s tem reprodukcija odnosov gospostva« (ibid.: 126). Na tem mestu je nujno opozoriti, da takšen humanitaren, nadrejen in hierarhičen pristop k enakosti prevladuje tudi v univerzitetnem diskurzu, kjer »objektivni znanstveniki« določene manjšine, marginalizirane ali diskriminirane skupine

obravnavajo le kot »predmet« svoje raziskave, ki jih raziščejo, popišejo, premerijo, kronologizirajo. V resnici takšno znanje, ki se ustvari na podlagi »raziskovanja« določene problematike, ni dvosmerno, temveč služi le določenim pragmatičnim ciljem samega raziskovalca, institucije, v kateri je zaposlen in nenezadnje sistemu, ki ohranja in utrjuje neenakost vednosti. Tisti, ki naj bi bili zastavek univerzitetnega preučevanja, pa ostanejo le viktimizirani objekt, brez možnosti emancipacije. Temu pristopu samonikla družbena gibanja zoperstavljajo »aktivistično raziskavo«, ki se izvaja *skupaj* z zadevnimi skupinami in ki proizvaja *skupno vednost*, ki ni podvržena lastnim pragmatičnim ciljem, temveč je usmerjena v graditev skupnega kot političnega, kar je resnično emancipacijska gesta. Zelo pomembno je, da se v tem procesu ne vzpostavljata »subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve« in »objektivna vednost«, ki bi omogočila vero v »neenake inteligence«. Takšen pristop je povsem skladen s pavlovsko aktivistično in antifilozofsko gesto, v kateri »subjektivna pozicija tvori argument v diskurzu« (Badiou, 1998b: 19). Ob tem omenimo le, da je trend zanikanja enakosti inteligenc pod krinko boja za enakost zadnje čase opaziti tudi v kulturi in umetnosti, vsaj od takrat naprej, ko so »angažiranost«, »kritičnost« in »aktualnost« postali trendovski imperativ, ki se običajno kaže v umetniških reprezentacijah žrtev oziroma njihovi estetizaciji kot estetizaciji krize, konfliktov in politike. Takšna umetniška dela, ki angažiranost dojemajo kot viktimizacijo, emancipacijo kot moraliziranje, upor pa kot samopromocijo, se potem predstavljajo v ultimativno hierarhičnih prostorih umetnostnega sistema, in služijo predvsem njegovem utrjevanju, kar je resnično anti-emancipacijska gesta. Temu Rancière zoperstavlja idejo o politiki estetike, ki je onkraj reprezentacije in ki skozi ustvarjanje »kritičnega umetniškega dela« emancipira tako ustvarjalca kot gledalca in ki predstavlja resnično intervencijo v sistem (cf. Rancière, 2010).[59]

[59] Kot pojasni sam Rancière, ki je tudi sicer znan po svojih besedilih o sodobni kritični umetnosti oziroma »politiki estetike«, je ta knjiga nastala kot poskus znotraj sodobnega umetniškega razmisleka uporabiti dognanja poučevanja po metodah nevednega učitelja. Simptomatično je, da si sodobna umetnost nalaga težko breme, da odgovori na nekatera najpomembnejša vprašanja današnjega časa oziroma se spopade z nekaterimi najpomembnejšimi izzivi tega trenutka. Tako se premika od reprezentacije k premisleku: umetnik organizira in sodeluje na javnih debatah in razpravah, umetnik postaja mislec in pisec, umetnik postaja aktivist, kmalu tudi terorist, militant. S slabitvijo političnega konflikta zasede umetnost prostor procesov, ki so tradicionalno pripadali politiki (preoblikovanje občutka za skupnost, solidarnost, krpanje družbene vezi …). Na ta način, zatrdi Rancière, tako politika kot estetika izgineta v etiki. Rancière namreč trdi, da mora umetnost svoj prostor preoblikovati po ceno presoje meja svoje lastne politike. Resnična kritična umetnost

Vse to so različni načini in strategije maskiranja istosti, ki ga obvladuje strah pred prepoznavanjem istosti v Drugem in drugosti v Istem, kar je strah pred resnično enakostjo, pa tudi strah pred lastnim protagonizmom. Kot smo videli, je ta strah ustvarjen in ne prirojen, je sproduciran, normaliziran in naučen, je plod konformizma, ležernosti in miselne lenobe. Je družbeno pogojevan, spodbujan in nagrajevan. Po drugi strani pa je resnična politična, brezkompromisna, emancipacijska akcija legalno kriminalizirana, moralno zaničevana in na vse mogoče načine preganjana. Res pa je, da v trenutku, ko zmoremo odvreči vse humanitarne koncepte zavračanja istosti, ki predstavljajo religijo današnjega časa, odpadejo vsi programi »vključevanja«, »integracije«, »sprejemanja«, »toleriranja«, »skrbi«, a tudi nadrejenosti, hierarhije, terorja. Resnični odgovor zato niso multikulturalizem, dobrodelnost ali boj za človekove pravice, ki jih pridigajo »demokratične« države, ki temeljijo na »vladavini prava«, strpnosti in boju za človekove pravice: »v emancipatornem boju ne stopijo skupaj kulture v njihovi identiteti; v skupnem boju stopijo skupaj 'potlačeni', izkoriščani, trpeči deli vsake kulture« (Žižek, 2007: 142).

---

za Rancièra ni tista, ki gledalcu pokaže nekaj, česar sam mogoče ne ve, da bi v njem zbudila sram, krivdo, akcijo – temveč je v učinkovitosti distance in nevtralizacije, je model paradoksne učinkovitosti, je učinkovitost zadržanja. »Zadržanje vsakršnega neposrednega razmerja med produkcijo umetniških oblik in produkcijo določenega učinka na določeno občinstvo« (Rancière, 2010: 37). Seveda sta estetika in politika druga na drugo navezani, vendar »kot oblika disenza, kot operaciji rekonfiguracije skupne izkušnje čutnega« (ibid.: 40). Zato je politična emancipacija za Rancièra estetsko vprašanje. Gre za prelom z načini čutenja, videnja in govorjenja: »estetika politike« (nasprotno od Benjaminove »estetizacije politike«) je ne-policijsko, ne-konsenzualno, ne-etatistično dejanje politične subjektivacije, ki na novo definira, kar je vidno, kar je mogoče o tem reči in kateri subjekti so sposobni to narediti. »Politika estetike« pa so *nove oblike* kroženja govora, izpostavljanja vidnega in produkcije afektov, ki določajo nove sposobnosti, prelamljajoč s staro konfiguracijo možnega. To je involucija kritične formule: narediti vidno tisto, kar ostaja nevidno in na ta način aktivirati gledalca (ibid.: 48). »Kritična umetnost je umetnost, ki ve, da njen politični učinek vodi prek estetske distance« (ibid.: 51). In: »Umetniške podobe ne zagotavljajo orožja za boj. Prispevajo pa k zarisovanju novih konfiguracij vidnega, izrekljivega in mišljivega in prav s tem k zarisovanju nove pokrajine možnega. Vendar to počnejo pod pogojem, da ne anticipirajo svojega smisla in učinka« (ibid.: 63).

II Misel-praksa militantnega subjekta v dobi neobstoječega Drugega

Živimo v času vulgarne postfordistične kapitalistične (liberalne oziroma neoliberalne) hegemonije, v kateri je prišlo do dokončne vzpostavitve svetovnega trga, ki je v vse sfere življenja – vključno z življenjem samim! – implementiral tržno logiko, proletariat (delavski razred) pa spremenil v prekariat (razred negotovosti in nevarnosti).[60] V času kontinuiranega širjenja avtomatizmov

[60] Postfordizem se je ustalil kot oznaka današnjega časa, ki družbene odnose razume v luči ekonomske zgodovine: kot posledico radikalne spremembe produkcijskega procesa. Ta sprememba je v odnosu do fordističnega produkcijskega procesa vidna v padcu pregrade med tovarno (delovnim mestom) in družbo, med časom dela in nedela (počitkom), med proizvodnjo in potrošnjo. Takšna produkcija temelji na razvoju terciarnega sektorja in kulturne industrije, ki sta postali glavni ekonomski veji. Do sprememb je prišlo v samem delovnem procesu, v katerem sta postala znanje in govor – nematerialno, kognitivno delo – najpomembnejša elementa ustvarjanja presežne vrednosti. Osnovna zapoved delavskega procesa pa je postala fleksibilizacija. Cilj proizvodnje ni (tudi) izboljšati življenjskih standardov delavcev, ampak (le) s čim manj vloženimi sredstvi doseči čim večjo produkcijo. Ob takšnem načinu dela se zabrišejo meje med delom in prostim časom, delovno razmerje pa postane vse bolj prekerno: negotovo in ne-varno (na določen čas, brez redne zaposlitve, na različne pogodbe, ki ne zagotavljajo socialnega in zdravstvenega varstva in vseh drugih pravic, ki izhajajo iz rednega delovnega razmerja). Posledično postaja prekerno tudi samo življenje. O prekernih razredih kot o »novih nevarnih razredih« in o prekernosti kot značilnosti sodobne postfordistične družbe so začeli govoriti predvsem italijanski politični misleci (Antonio Negri in Michael Hardt, Paolo Virno, Maurizio Lazzarato, Sandro Mezadra in drugi), ki so začeli vse bolj izpostavljati pomembnost kognitivne produkcije in nematerialnega dela kot temelja novega, postfordističnega načina produkcije. Govorimo lahko o novi obliki biopolitike: »nematerialno delo je *biopolitično* v tem, ko je usmerjeno k ustvarjanju oblik družbenega življenja; takšno delo potem ni nič več ekonomsko omejeno, temveč postane neposredno družbena, kulturna ali politična sila. Konec koncev je, filozofsko rečeno, produkcija, za katero tu gre, *produkcija subjektivnosti*, ustvarjanje in poustvarjanje novih subjektivnosti v družbi. To, kdo smo, kako gledamo na svet, v kakšni interakciji smo z drugimi, je ustvarjeno skozi to družbeno, biopolitično produkcijo. Drugič, nematerialno delo vse bolj dobiva družbeno obliko *mrež*, ki temeljijo na komunikaciji, sodelovanju, emocionalnih razmerjih« (Hardt in Negri, 2005: 66). Tako je še ena najbolj simptomatičnih značilnosti postfordizma hibridizacija zasebnega in javnega, ki uničuje skupno. Problematike novih, prekernih oblik dela se klasični sindikati ne zavedajo dovolj. Glavni vzrok za to je njihova nesposobnost za prilagajanje na vedno nove spremembe življenjskih in delovnih pogojev, ki še zdaleč niso več enaki kot pred desetletji. Zato se po vsej Evropi povezujejo nove realnosti, ki jih vzpostavljajo nevladne organizacije, aktivistična gibanja, civilne iniciative, samoorganizirani sindikati, zainteresirani posamezniki in raziskovalne institucije, da bi artikulirali problematiko prekernosti in ob tem osveščali širšo javnost. Nekateri se še posebej navdihujejo s pomembnim delovanjem na tem področju v preteklosti. V Italiji je konec šestdesetih in v začetku sedemdesetih let bilo še posebej močno gibanje *operaistov*, ki go ga sestavljale različne aktivistične skupine, ki so iskale stik z delavci v velikih italijanskih tovarniških sistemih in skušale znotraj njih vzpostaviti razredni boj. *Operaisti* (med katerimi je bil zelo aktiven tudi Negri) so tovarno premišljali kot prizorišče razrednega boja in zastopali stališče, da je ekonomski boj v obliki stavke in bojkota že neposredno politični boj. Zavračali so politično hegemonijo levih strank in propagirali mnenje, da mora na čelo delavskega gibanja stopiti njegov najbolj avantgardni del. V iskanju novih skupnih strategij boja za socialno državo, so zagovarjali tudi nasilne oblike, manjši del tudi teroristično delovanje. Sklicevali so se na Marxa ekonomskih analiz zrelih let; posebej pomembno zanje je bilo odkritje Marxovih *Grundrisse* in v njih »Fragmenta o strojih« oziroma v slovenskem prevodu »Fiksni kapital in razvoj produktivnih sil družbe«. To je edino mesto, na katerem Marx uporabi izraz *general*

kapitala (tega, kar se da prešteti) in posplošene cirkulacije fantazme instantne kulturne komunikacije, kjer se obenem povsod množijo zakoni in odredbe, ki prepovedujejo cirkulacijo oseb (»neštevne neskončnosti«) in pospešujejo njihov nadzor. V času, ko kombinacija procesov fragmentiranja na zaprte identitete in kulturalistične ideologije ter relativizma odlično služi ohranitvi kapitalistične proizvodnje in neoliberalnega sistema. V takšnem izrazito antipolitičnem času turbokapitalističnega načina oblikovanja družbe, kjer je profit pomembnejši od ljudi – in živali, narave, družbenih odnosov, pravzaprav česar koli – je postalo jasno, da je treba na novo premisliti koncepte države, predstavništva in identitarizma oziroma komunitarizma, ki se nam ponujajo kot samoumevni, nespremenljivi in dokončni ter ki takšno katastrofalno stanje ne le kamuflirajo, temveč tudi aktivno podpirajo in reproducirajo. Ti koncepti z vsemi svojimi atributi v resnici producirajo, spodbujajo in ohranjajo strah pred enakostjo, ki ohromi vsako emancipacijsko akcijo. Zato premislek o možnosti politike emancipacije nujno odpira vprašanje načina ter možnosti upora brutalnemu sistemu kapitala, ki skozi produciranje in vzdrževanje neenakosti, izkoriščanja in nadzora, kjer ljudje imajo vrednost le še kot poceni delovna sila – to je kot blago – podpira ustvarjanje, ohranjanje in reprodukcijo globalnega gospostva. To obenem odpira vprašanje zastavka oziroma protagonista politike ter novega političnega prostora kot odprtega prostora skupnega. V situaciji, v kateri je nenehno strukturno, državno, ekonomsko nasilje, ki je včasih nekoliko prikrito, popolnoma normalizirano in legalizirano, medtem ko je vsako subjektivno nasilje ali vsaka radikalnejša gesta, ki nanj odgovarja, kriminalizirana in brutalno sankcionirana, je vprašanje upora, zastavka oziroma protagonista tega upora in prostora tega upora ključno politično vprašanje današnjega časa.

---

intellect in postavi pod vprašaj delovno teorijo vrednosti, ki jo zagovarja drugje (cf. Karl Marx, *Kritika politične ekonomije 1957/1858*, Delavska enotnost, Ljubljana, 1985: 506). Znano je tudi Negrijevo delo o Marxovih *Grundrisse*, cf. Antonio Negri, *Delavci in država; Gospostvo in sabotaža; Marx onkraj Marxa*, Krt, Ljubljana, 1984. Značilno je, da celotno tradicijo *operaizma* in *postoperaizma* zaznamuje negativna naravnanost do frankfurtske šole kritične teorije družbe in heglovskega marksizma nasploh. V slovenskem prostoru je izraz postfordizem bolje uveljavljen vsaj od cikla predavanj 8. letnika DPU (2004/05) z enakim imenom naprej. Na podlagi serije predavanj, diskusij in bralnih krožkov je nastal tudi zbornik z istim naslovom z nekaj prirejenimi zapisi iz predavanj in prispevki drugih avtorjev, ki so usmerili kritične konice na obstoječe šole postfordizma. Besedila so prispevali Gal Kirn (tudi urednik), Igor Pribac, Sandro Mezzadra, Katja Diefenbach, Gorazd Kovačič, Jacques Rancière, Zdravko Kobe, Sergio Bologna, Rastko Močnik, Marina Vischmidt in Ciril Oberstar (cf. *Postfordizem. Razprave o sodobnem kapitalizmu*, Mirovni inštitut, Ljubljana, 2010).

Vendar se v času prevlade diskurza kapitalizma, ki sloni na ustvarjanju iluzije, da je vse dovoljeno, da ni avtoritete, cenzure ali represije, ter da je vse prepuščeno osebni svobodni izbiri posameznika v neskončni ponudbi različnih možnosti, kjer je želja reducirana na zahtevo, ki jo uravnavata ponudba in povpraševanje na trgu, užitka pa ne uravnava več prepoved pač pa pravo – za katerega je torej značilna navidezna odsotnost Drugega – odpira vprašanje, proti komu je ta upor pravzaprav naperjen. V »dobi neobstoječega Drugega« (Šumič-Riha, 2007) je torej resnično politično vprašanje, kako sploh strukturirati upor, oziroma na katerega Drugega se na upor nanaša. Ta upor lahko strukturiramo, če razumemo, kako koncepti države, predstavništva in identitarizma oziroma komunitarizma skozi konstantno produciranje, ohranjanje in reprodukcijo straha pred Istim, zakrivajo resnično politiko in moč »škandala demokracije«, pri katerem gre za to, da vsi imamo ne le pravico, temveč tudi možnost in odgovornost do političnega delovanja in mišljenja, saj resnične politike ne zagotavlja država, resnična politika se ne dogaja v parlamentu, resnične politike ne omogočajo koncepti sodobne etike, temveč je resnična politika odvisna od vseh nas, je med vsemi nami in je *lahko* ustvarimo le mi sami. Ta upor lahko strukturiramo, če razumemo, da škandalozna plat demokracije vključuje ravno oblast anonimnih, vladavino tistih, ki niso upravičeni vladati, tistih, za katere se ne pričakuje, da bi vladali (ljudstvo), in relativizacijo moči tistih, ki so »poklicani«, da vladajo (profesionalni politiki in njihova administracija). Ta upor lahko strukturiramo, če razumemo, da gre pri resnični politiki emancipacije za razkrivanje *an arche* situacije, ki vključuje zaupanje v moč vsakega, ki vodi k moči vsakega. V tem smislu gre za razumevanje, da temelja, osnove, zastavka politike kot življenja v skupnosti ne definira nobena lastnost, nobena zasluga, nobena preferenca; zastavek politike so preprosto »vsi« oziroma »kdor koli«. Ko to sprejmemo kot načelo, potem nobena singularna zahteva ne more veljati, če ne velja potencialno za vse oziroma za kogar koli, nobena singularna akcija se ne more izpeljati, če ne vključuje potencialno vseh oziroma kogar koli, noben singularen sklep ne more biti veljaven, če ne vključuje potencialno vseh oziroma kogar koli. Opraviti z Drugim v dobi neobstoječega Drugega tako pomeni predvsem razumeti, da gre pri politiki emancipacije predvsem za Istega oziroma za »kogar koli«, kar je posledica

univerzalnega mišljenja, kjer se razkrojijo oziroma postanejo za mišljenje popolnoma irelevantne vse razlike.

Osnovna zahteva tako mora biti prerazporeditev dela in dobrin; delavec (to pa smo tako ali tako VSI, razen zajedavcev tehnokratskega in kapitalističnega tipa) mora postati paradigma upornega, razmišljajočega, emancipacijskega političnega subjekta, kajti on je tisti, na komer sloni družba; tujec mora biti razumljen kot enakopravni so-prebivalec in ne sovražnik; meje med državami morajo biti odprte predvsem za ljudi, namesto za blago in kapital; umetnost mora biti pomembnejša in bolj spoštovana od kulturnega potrošništva; nedobičkonosna znanost mora biti pomembnejša in bolj spoštovana od tehnologije (posebej tiste, ki služi dobičku); brezplačno šolanje, zdravstvo in socialna pomoč, dostopni vsakomur, morajo postati absolutni imperativ; (medijska) informacija ne more biti nikogaršnja last in se posledično ne more tržiti; seksualna emancipacija mora nehati biti tabu in se mora nehati ločevati od politične emancipacije. Skratka, kot poudari Badiou (2008a: 50), »vsak postopek, ki se predstavlja kot del emancipacijske politike, mora biti nadrejen vsakršni nujnosti upravljanja«, kar ne pomeni nič drugega kot vero v trditev, da »obstaja en sam svet« (ibid.: 51). Na svet namreč ne smemo gledati le kot na kraj človeške eksistence, temveč tudi kot na kraj permanentnega političnega boja, v katerem nenehno poteka verifikacija aksioma enakosti katerega koli govorečega bitja s katerim koli drugim govorečim bitjem (cf. Rancière, 2005b). V tem smislu enotnost sveta ni enotnost številk, trga in dobička temveč enotnost »živih in dejavnih teles tukaj in zdaj« (Badiou, 2008a: 61). Takšno razumevanje enotnosti sveta nujno implicira odkrivanje istosti v Drugem in drugosti v Istem, kar pomeni odklanjanje vseh razlik, ki so za emancipacijsko politiko popolnoma irelevantne.

To v resnici pomeni razumeti, da je to, kar dojemajo sluge oziroma »psi čuvaji« državnega sistema, ki »samo opravljajo svoje delo« kot »nemogoče«, v resnici edino realno in mogoče, dejansko zgolj uresničitev prej še neopažene, univerzalno veljavne možnosti – pravzaprav uresničitev emancipacijske politike. Razumeti, da je »modernizacija« ime za strogo in suženjsko definicijo možnega; da so »reforme« proces onemogočanja tistega, kar bi bilo v večini primerov izvedljivo, in spreminjanja tistega, kar vladajoči oligarhiji še ni prinašalo dobičkov, v nekaj

donosnega; da je »pravo« privatizirana moč skupnega. To pomeni, razkrivati vsakokratne evfemizme in cinizme dominantnega diskurza in jih dekonstruirati kot diskurze dominacije, izkoriščanja in zatiranja. Potem za emancipacijsko politiko, ki se manifestira kot Badioujeva »krepost vztrajanja v nemožnem« (ibid.: 72), kot Rancièrov škandal politike, ki razkriva »možnost nemogočega« ali pa kot Balibarjevo odpiranje vrst delovišč demokracije, ki bi uveljavila načela »enake svobode«, potrebujemo le še pogum kot »dvig nemoči na raven nemožnega« (Badiou, 2008a: 71). Vsi trije avtorji poudarjajo radikalno koncepcijo politike, ki ima v svojem osrčju nenehno verifikacijo enakosti in ki je zahteva po politični odgovornosti, ki se konstituira kot radikalno etično početje. Ta pogum, kot opozarja Badiou, pa ni rekonstrukcija tega, kar je bilo, temveč ustvarjanje nečesa novega, nečesa, kar do tedaj še ni obstajalo. Zato je emancipacijsko delovanje vedno onkraj pravil možnega, je proces »neupoštevanja pravil z namenom, da vztrajamo na točki, ki omogoča prehod postopku resnice« (Badiou, 2008a: 71). Oziroma, kot poudari Rancière, druga narava politike ni v tem, da si skupnost ponovno prisvoji svojo prvo naravo. »Misliti jo je treba kot dejansko drugo naravo« (Rancière, 2005a: 155). V tem procesu »dialektike poguma« (Badiou, 2008a: 74) potem kot nepomembne odpadejo vse razlike, še posebej tiste, ki nas ločujejo od drugega, in to za ceno lastne dezidentifikacije in deklasifikacije. Ta proces, v katerem »junaško moramo sprejeti razkroj individua v soočenju s točko, na kateri mora vztrajati« (ibid.), zahteva detotalizacijo vsake totalitete, obenem pa omogoča obrat k točki, ki je prej še ni bilo, »proti realnemu, ki je spredeno iz nemožnega« (ibid.: 75). Odločitev za emancipacijo torej radikalno predrugači vse elemente izkušnje in ustvari nov prostor kot prostor politike in tudi novega subjekta kot političnega subjekta. Zato je ključna gesta politike emancipacije zagovarjati, da je to možno, še posebej in ravno takrat, ko nam vladajoča elita poskuša »dopovedati«, da je enakost nemožna, nedosegljiva in nerealna in da je odločitev za emancipacijo utopistična, zanesenjaška in neresna. Emancipacijska politika, ki opravi z vsakim etatizmom, predstavništvom, identitetarnostjo oziroma komunitarnostjo, se osvobodi strahu pred Istim kot strahu pred enakostjo in strahu pred emancipacijskim delovanjem, in ravno prekine s prevladujočim mnenjem, da sta neenakost in država kot njena ohranjevalka nujni.

1. Doba neobstoječega Drugega: Drugi kot Isti oziroma »kdor koli« kot temelj politike emancipacije

Temeljni aksiom vsake emancipacijske politike vsaj od Spinoze naprej je: »ljudje mislijo«. Ta aksiom v svojem bistvu predpostavlja, da so ljudje zmožni mišljenja brez jamstva, brez opore, brez potrditve s strani avtoritete Drugega. Rado Riha, ki ta aksiom interpretira na podlagi Kantovega razumevanja pojma razsvetljenstvo – kot človekovega izhoda iz nedoletnosti, kjer si ni drznil misliti brez pokroviteljstva avtoritete –, ga razume kot tisto, kar naredi individuume za subjekte. Vsakdo pa mora, da bi mislil, vzeti nase »tveganje mišljenja« (Riha, 1999: 198). To pomeni, da gre ne le za osvoboditev od avtoritete, temveč tudi, kar je zelo pomembno, za prevzemanje odgovornosti za to samostojnost. Riha, sklicujoč se na Kanta, izpostavi, da gre tukaj za spopad dveh logik: pokorščine in svobode, oziroma zasebne in svobodne, javne rabe uma. »Zasebna raba je področje oblasti, države in državnih institucij – področje kjer človek deluje, kot zapiše Kant, 'kot del stroja', se pravi kot socializirani posameznik. Raba uma je tu prilagojena situaciji in podrejena njenemu zakonu, zato svoboda tu ni možna. Narobe pa se javna raba uma udejanja na področju, kjer je mišljenje samemu sebi namen, na področju torej, kjer delovanje uma ne pozna nobene zunanje omejitve, temveč je svobodno. Skratka, svobodno razmišlja individuum tam, kjer ga ne določa situacija, ampak deluje kot član umnega človeštva, ki je osvobojen partikularne določenosti – s Kantovimi besedami, kot učenjak, ki se naslavlja na svet bralnega občinstva« (ibid.: 198–199). Pri javni rabi uma torej razmišlja človek kot člen celotnega (umnega) človeštva in se tako odteguje vsem partikularnim interesom oziroma so partikularni interesi s tem, da so premišljeni skozi javno in ne zasebno rabo uma, tudi že univerzalni. Javna raba uma zadeva posameznika tako, da je njegova singularna raba uma neposredno že raba »za vse«. Na ta način se vzpostavlja neka prekinitev v obstoječem redu in se vzpostavlja neka druga realnost. Pogoj za to, kakor opozarja Riha, je nenehno odtegovanje etatistični politiki: » … filozofija, ki se odteguje etatistični politiki, dá za trenutek videti svoj politični zastavek« (ibid.: 200). Aksiom »ljudje mislijo« takrat pomeni, da javna raba uma s tem, ko se oblikuje v odtegnitvi etatistični politiki, deluje v »realni politiki« (ibid.) kot zahteva, da je v polju javnega delovanja prenosljiva vsem, da velja za vse. »Drugače rečeno, glede na ta aksiom

je legitimna le tista politična prekinitev z državno politiko, ki jo je z javno rabo uma oziroma z javnim dejanjem mogoče prenesti vsem« (ibid.: 201), tako »v polju politike vznikne singularnost, ki je hkrati ireduktibilna in neposredno univerzabilna« (ibid.), javna raba uma pa ravno omogoči, da se prikaže resnična politika, ki nastane kot univerzalizacija realnega. Emancipacijska politika torej ni emancipacijska, če v sebi nima potenciala, da velja »za vse«, pravzaprav za »kogar koli«.

Pri emancipacijskem razumevanju politike, ki temelji na aksiomu »ljudje mislijo«, se torej nujno soočamo s specifičnim pojmovanjem politike kot polja, v katerem je Drugi vprašljiv. Takšno polje je tudi sam kapitalistični (liberalni oziroma neoliberalni) diskurz, v katerem živimo danes. »Politiko je danes mogoče misliti in prakticirati edino, če izhajamo iz nove, mutirane variante diskurza gospodarja, ki je artikulirana na neobstoj Drugega, na zaprečenega Drugega, in ki jo je Lacan poimenoval kapitalistični diskurz« (Šumič-Riha, 2007: 85). Kapitalizem sloni ravno na ustvarjanju iluzije, da je vse dovoljeno, da ni avtoritete, cenzure ali represije, ter da je vse prepuščeno osebni svobodni izbiri posameznika v neskončni ponudbi različnih možnosti. Želja je tu reducirana na zahtevo, ki jo uravnavata ponudba in povpraševanje na trgu, užitka pa ne uravnava več prepoved Drugega, pač pa pravo. »Neobstoj Drugega se v kapitalizmu dandanes manifestira kot skrajna individualizacija, ki subjektu dopušča, da zahteva takorekoč kot eno izmed temeljnih človekovih pravic pravico do svojega posebnega načina uživanja« (ibid.). Temeljna lastnost kapitalizma – tržno gospodarstvo, njegov temeljni zastavek – kapital in njegova temeljna značilnost – pohlep, so zamaskirani v ideale svobodne izbire, neskončne želje in neskončnega užitka. »Kapitalizem kot hegemonični diskurz, ki determinira družbeno vez danes, izrablja strukturo želečega subjekta, zato da mu zbudi vero, da bo znanost proizvedla objekt užitka, ki mu manjka. Zvijačnost kapitalističnega diskurza je torej v tem, da prezentira kateri koli objekt, ki ga je mogoče dobiti na trgu, kot vzrok želje. Kapitalizem konstituira subjekte, ki med seboj pomešajo presežno vrednost z vzrokom želje, presežno vrednost s presežnim užitkom« (ibid.). Avtoriteta Drugega v kapitalističnem diskurzu tako deluje predvsem skozi nas same, zato boj proti Drugemu nujno predpostavlja nekakšen boj s samim seboj, oziroma, kot v štirinajsti tezi svojih *Petnajst tez o sodobni umetnosti* zapiše

Badiou: »Ker je Imperij gotov v svojo sposobnost kontroliranja celotne domene vidnega in slišnega s pomočjo zakonov, ki upravljajo s komercialno cirkulacijo in demokratično komunikacijo, ničesar več ne cenzurira. Ko sprejmemo to dovoljenje za konzumpcijo, komunikacijo in uživanje, sta uničena vsa umetnost in vse mišljenje. Morali bi postati neusmiljeni cenzorji samih sebe« (Badiou, 2004b: 9).

V zgodovini se je Drugi vedno kazal predvsem skozi golo silo. Na različne vstaje, upore, demonstracije, ki bi Drugega postavile pod vprašaj, se je vedno reagiralo z banalnim nasiljem, Drugi se je vedno razkazoval predvsem skozi represijo. V današnjem, kapitalističnem (liberalnem oziroma neoliberalnem) času, je dobila represija drugačno podobo.[61] V »demokratičnem« svetu najrazličnejših svoboščin, pravic in možnosti je vsakršen upor že *a priori* degradiran kot nenormalen, neupravičen, neprimeren. Danes, ko je »vse dovoljeno«, je konflikt preprosto strukturno onemogočen. V času »neomajne svobode govora« beseda nima več moči, nič več ne sporoča, nič več ne spremeni. Danes je »v deželah, kjer vlada svoboda govora, politično, revolucionarno dejanje postalo ne le nemožno, marveč skorajda nepojmljivo. To pa za nazaj pokaže, da je za to, da bi akt sploh lahko bil možen, nujno, da obstaja neka meja, ki ne sme biti prekoračena. Nemožnost je pogoj možnosti akta. Oziroma, če smo natančnejši: akt je tisto, kar pokaže, kar razkrije, kaj je v neki situaciji realno-nemožno. Če nobena meja ni določena oziroma, če je nedoločljiva, potem tudi akt ni mogoč« (Šumič-Riha, 2007: 88). V današnjem »civiliziranem« svetu so demonstracije, upori in vstaje, tako s strani oblastnikov kot s strani demonstrantov razumljeni kvečjemu kot »legitimna pravica«, zato so toliko prej normalizirani, zbanalizirani in posrkani v sistem, da je izključena vsaka možnost, da bi sistem zamajali, kaj šele izničili. Demonstranti pokažejo svoje nestrinjanje, »demokratično«, »kulturno«, »civilizirano«, ne naredijo pa nobenega resničnega ekscesa, zareze, konflikta v sistemu samemu. Tudi takrat, ko gre za nasilne demonstracije, upore ali vstaje, gre le za izgred, ki

[61] S tem seveda ne želim trditi, da nasilja in represije ni več. Podobe globalnih demonstracij v zadnjih letih po svetu in po Sloveniji vztrajno in vse bolj odkrito razkrivajo agresijo države, ki se (najvidneje) kaže skozi policijsko nasilje in brutalnost. Vendar gre za to, da se danes vsak akt, ki problematizira obstoj države, kot jo imamo, kaže kot eksces, kot odmik od normalnosti, kot anticivilizacijska gesta, zato je tudi nasilje države normalizirano oziroma se v splošnem javnem diskurzu ne doživlja kot represija, temveč kot vzdrževanje stanja normalnosti. Nasilje države je danes razumljeno ravno kot ohranjanje demokracije in ne kot njeno uničevanje.

razkrije nemoč resnične intervencije v sistem sam. Gre »za uprizarjanje, ki Drugega v ničemer ne postavlja pod vprašaj« (ibid.: 87). V takšni situaciji je ključno vprašanje, kdaj izrekanje velja kot dejanje oziroma kdaj ima beseda posledice.

Kot izpostavi Šumič-Riha, je za razumevanje kakršnih koli uporov ključno razumeti razliko med zahtevo na ravni imeti in zahtevo po biti (ibid.: 90). V zahtevi po imeti zahtevamo nekaj konkretnega, realnega, realpolitičnega in tako izražamo svoj manko imeti. Pri tej zahtevi je Drugi vselej latentno prisoten oziroma predpostavljen, kot instanca, od katere se nekaj zahteva in ki lahko, če hoče, to zahtevo zadovolji. Zahteva po imeti je v središču večine vstaj, uporov in demonstracij, ki od vsakršne oblasti (družbene elite) zahtevajo »več demokracije«, »več človekovih pravic«, »več svoboščin«, sprejemanje ali spreminjanje tega ali onega zakona, urejanje te ali one problematike, posredovanje pri tej ali oni zadevi. S takšnimi zahtevami se Drugi nujno ustoliči v svoji nadrejenosti, popolnosti, neizogibnosti. Tako kot Lacan zabrusi demonstrirajočim študentom leta 1968: »Kot histeriki zahtevate novega gospodarja. Dobili ga boste!« (Žižek, 2004b: 100). Velika večina uporov, ne glede na to, kako nasilni ali množični so, spreminja le predstavnike na oblasti, strukturo oblasti pa pusti nedotaknjeno, saj se čuti nesposobna prevzeti so-odgovornost za so-vladanje in rajši vidi, da jim vlada in v njihovem imenu odloča kdo drug, le da je malo pravičnejši, prizanesljivejši, bolj razumevajoč. Kot smo videli, gre za fenomen strahu pred množicami, strahu pred Drugim oziroma strahu pred Istim. Nasprotno pa v zahtevi po biti od Drugega ne zahtevamo ničesar. Drugi je tukaj popolnoma izničen, saj se v zahtevi po biti zahteva le prostor, kjer lahko obstajamo. Zahteva po biti ni niti najmanj odvisna od dobre volje Drugega, prav nasprotno, v svojem bistvu predpostavlja ravno zamajanje oziroma v končni fazi izginjanje, izničenje Drugega. »Najti svoj prostor v Drugem, če ti ta ni že od začetka dodeljen, pomeni izvrtati luknjo v Drugem, narediti si prostor v Drugem. Zahteva po biti se naslavlja na celega Drugega, ali vsaj predpostavlja, da je cel, a le zato, da bi pokazala njegov manko, njegovo nekonsistentnost« (Šumič-Riha, 2007: 90). Ker zahteva izničenje Drugega kot instance hierarhije, je zahteva po biti resnično emancipacijska, revolucionarna. To je zahteva po temeljni enakosti, ki je ne more izpolniti država, saj ta zahteva v sebi implicitno vsebuje zahtevo po uničenju

države oziroma katerega koli nadrejenega, hierarhičnega, avtoritativnega Drugega in ustvarja situacijo kjer vsakdo prevzame so-odgovornost za ceno svobode, za situacijo, v kateri je sočasno vladar in vladani. Nasprotje med zahtevo po imeti in zahtevo po biti je nasprotje med bojem za višje mezde in bojem za odpravo mezdnega dela, na katerem temelji ekonomska neenakost; med bojem za istospolne poroke in bojem za odpravo institucije poroke kot garanta skupnega življenja; med bojem za pravice manjšin in bojem za odpravo koncepta manjšine, ki vzpostavlja dominanten koncept večine …

Razumljivo je, da želi država oziroma vsakokratna oblast vsako zahtevo po biti zbanalizirati na zahtevo po imeti, saj lahko le tako upraviči in ohrani svoj obstoj. Kakršno koli, še tako radikalno zahtevo oziroma sorazmerno odsotnost natančne vsebine zahtev, bo sprejela le, če je postavljena »v imenu neke skupnostne identitete, pripadnosti neki skupnosti, ki je reprezentirana v redu Drugega« (ibid.: 91). Denimo: pravice manjšin, pravice istospolnih, pravice invalidov, pravice delavcev, pravice žensk, pravice državljanov … ki se vedno gibljejo v okviru jasno začrtanih meja državne politike, to je v okviru »možnega«. Tisto, česar država v nobenem primeru ne more tolerirati, pa je, da bi singularnosti tvorile skupnost, ne da bi se sklicevale na neko identiteto. »V nobenem primeru pa ne more priznati statusa zahtevi, ki jo nanj naslavljajo 'katere koli', se pravi generične singularnosti, ki se odtegujejo vsaki identiteti, vsaki pripadnosti skupnosti. Priznanje zahteve singularnosti implicira namreč razvezo vsake družbene vezi, razvezo, ki postavlja pod vprašaj ravno samega Drugega, katerega *raison d'être* je, da singularnosti razporeja po prostoru glede na mesta in funkcije« (ibid.). Zahteva po biti zato predstavlja bistvo politike emancipacije, saj prej kot »za vse« zahteva pravice za »kogar koli«, onkraj »možnega« kot nam ga diktira država oziroma vsakokratna oblast, zahteva torej »pravico brez prava, s katero *se deklarira* neka politična zavest« (Badiou, 2006: 240). Je singularna zahteva po tem, da naj imajo njene izjave univerzalno veljavnost. Zato zahtevo po biti država oziroma vsakokratna oblast vedno razume kot »nerealno« (kar dejansko tudi je, saj premika meje državne oziroma »policijske« realnosti), »nemožno«, »škandalozno«, kot eksces, nesramnost, predrznost. To pokaže na nekompatibilnost reda države z resnično enakostjo. Največjo razpoko v Drugemu zato izzove univerzalna zahteva: »tisto, kar je za Drugega do te mere neznosno,

nesprejemljivo, da na to golo dejstvo izrekanja zahteve odgovori s silo, je *vztrajanje zahteve onstran vsake konkretne vsebine zahteve*« (Šumič-Riha, 2007: 90).

Zahteva po biti je ključna v Rancièrovem razumevanju radikalne enakosti kot škandala, ki kljubuje policijski logiki »pravilnega« imenovanja, razporejanja in klasificiranja ljudi in pojmov. Prav nasprotno je politična dejavnost »tista dejavnost, ki premesti telo z mesta, ki mu je bilo določeno, oziroma spremeni namembnost prostora; je dejavnost, ki naredi vidno tisto, kar ne bi smelo biti videno, naredi, da je slišan govor tam, kjer je bil prostor samo za hrup, naredi, da je razumljeno kot govor tisto, kar je bilo slišano zgolj kot hrup« (Rancière, 2005a: 45). Resnična politika se začne natanko tedaj, ko si tisti, ki »nimajo časa«, da bi počeli kar koli drugega, razen tisto, kar jim ukaže normativni policijski red, »vzamejo ta čas, ki ga nimajo, da bi postali vidni kot del skupnega sveta ter dokazali, da njihova usta resnično oddajajo skupni jezik in ne izražajo zgolj ugodja ali bolečine« (Rancière, 2004b: 3). Škandal demokracije se torej razkrije ravno v tej nemogoči zahtevi po štetju tistih, ki so nevšteti v policijski red, kot »prestop iz logike vsega v logiko ne-vsega« (Šumič-Riha, 2007: 93). S tem, da si prisvoji delež skupnega razkrije »delež tistih brez deleža« škandalozno dejstvo, da politika temelji ravno na odsotnosti vsake *arche*. »Škandal demokracije« je ravno v tem, da razglaša, da ne more biti nič drugega kot odsotnost vsake vladavine. Takšna moč je potemtakem politična moč in se kaže kot moč tistih, ki nimajo naravne, samoumevne utemeljitve, da vladajo, nad tistimi, ki nimajo naravne, samoumevne utemeljitve, da so vladani. Vladavina najboljših in najmodrejših zato nima nobene večje teže in ni nič bolj pravična, če ni vladavina enakih. »Demokracija predvsem pomeni anarhično 'vladanje', utemeljeno na ničemer drugem, kot na odsotnosti vsakega, ki bi mu lahko vladala« (Rancière, 2005a: 41). Kot predpostavka enakosti kogar koli s komer koli se politika vzpostavi kot deklaracija »nemožnosti nemožnega« in kot negacija samoumevnosti legitimiranja »upravljavcev edino možnega« (ibid.: 151).

Ker pri Rancièru politika nastane na podlagi neke temeljne krivice, ki jo vedno razglasi Drugi, pomeni, »da se lahko danes politični subjekt konstituira le posredno, prek intervencije Drugega, se pravi za ceno viktimizacije oziroma ceno

za konstitucijo političnega subjekta plača nekdo drugi, namreč žrtev« (Šumič-Riha, 2005a:196). Sodobni izključeni, »nevšteti«, »delež brez deleža« torej po Rancièru niso in ne morejo biti prepoznani v lastnem imenu, lahko le posodijo svoje ime, v imenu katerega se nekdo drugi dezidentificira kot vršilec krivde. Badiou pa začne ravno iz situacije neobstoja Drugega, ko neobstoj Drugega subjekta ne osvobodi. V svojem premišljevanju reinvencije emancipatorne politike kot postopka resnice, ki ustvari zvestobo dogodku v procesu vznika subjekta, ki je edini, ki lahko v militantni akciji skozi vero, ljubezen in upanje, po milosti in ne po zakonu, uveljavi univerzalno kot postopek radikalne enakosti, Rancièru očita ravno odsotnost tovrstnega militantnega subjekta kot centralne subjektivne figure političnega. Vendar se, kot poudari Žižek, tudi sam zaplete v podobno past: » […] za Badiouja je končni cilj politične dejavnosti doseči prezenco brez reprezentacije, t.j. situacijo, ki ni več podvojena v svojem stanju/državi; vendar pa je politično dejanje samo v svojem bistvu usmerjeno proti stanju/državi, je poseg v dano stanje/državo, ki spodkopava njegovo delovanje – zato potrebuje predhodno stanje/državo, tako kot potrebujemo sovražnika, da bi vzpostavili sami sebe skozi bojevanje proti njemu« (Žižek, 1998: 147). Kot ugotovi Šumič-Riha smo danes »jetniki neobstoječega Drugega. Živimo v univerzumu diskurza, kjer neobstoj Drugega vnaprej izključuje možnost zapore oziroma vsak poskus sklenitve obsoja na uspeh. V diskurzu, ki ne pozna konca, se pravi diskurzu, za katerega je vse možno, je samo nemožno nemožno« (Šumič-Riha, 2007: 96). Zato je ključno vprašanje, kako strukturirati upor proti drugemu v dobi neobstoječega Drugega. »Politika emancipacije v dobi neobstoječega Drugega je torej pred nalogo, da strukturno nemožnost zapore kapitalističnega diskurza preobrne v pogoj možnosti produkcije novega, pogoj možnosti za izum novega družbenega reda« (ibid.: 94).

Resnična politika emancipacije kot politika radikalne enakosti, kjer je enakost predpostavka in ne cilj, »si ne postavlja za cilj popraviti 'računsko napako', torej všteti nevštete, izključene, spremeniti jih v 'normalni' del skupnosti. Golo dejstvo, da se nevšteti javno pokažejo, da postanejo vidni, da javno zatrdijo svojo svoj obstoj, razglasijo: 'Obstajamo', ima za posledico subvertiranje razredne, spolne, nacionalne, rasne, religiozne itn. skupnostne identitete, v zadnji instanci razvezo družbene vezi. Tisto, za kar gre v politiki emancipacije, je repolitizacija tistega

dela, ki je na izvoru vsakega napačnega računa, tista anomalija, ki jo vsaka hegemonična operacija štetja nujno spregleduje: tiste, ki so sicer vključeni v skupnost, ki pa, prav zato, ker nimajo nobene kvalitete, ne tvorijo nobene podmnožice, ki so zgolj gole, katere koli singularnosti. Politizirati nevšteto, izključeno ne pomeni, da se morajo vsi identificirati z 'nevštetimi', skratka, da nevšteti reprezentirajo celoto, pač pa pomeni izumiti ime, ki funkcionira kot prazno ime, se pravi kot ime, ki ga lahko izreče kdor koli« (Šumič-Riha, 2005b: 33–34). Predikat »kateri koli« tako ne implicira le radikalne indiferentnosti do vsake skupne lastnosti, marveč tudi do katerega koli posameznega atributa singularnosti. »Singularnost je treba jemati takšno, kakršna je, tj. z vsemi njenimi predikati, kar pomeni, da noben predikat ni diskriminacijski, ne šteje več od drugih. Noben nima statusa razlike« (ibid.: 25). Za emancipatorno politiko je tako ključno vprašanje, kako politizirati nevšteto, izključeno, kako izumiti politično ime za brezimno. Ne gre torej za Drugega, gre za Istega. »Vprašanje, za katero gre danes v politiki, ni torej kako spoštovati Drugega, kako ga priznati v njegovi ireduktibilni singularnosti, ampak konstrukcija Istega, konstitucija skupnosti nesegregacijske skupnosti singularnosti (množina), skratka skupnosti 'za vse'« (ibid.: 32). Sklicujoč se na Lacana ponudi Šumič-Riha idejo, da se subjekt ne vzpostavi v odnosu do Drugega, v procesu distanciranja od Drugega, ali v primerjanju z Drugim, temveč ravno z njegovo vključitvijo, a ne zaradi simpatije, tolerance ali spoštovanja, temveč, prav nasprotno, »da bi bila postavljena pod vprašaj identiteta, domnevna homogenost skupine« (ibid.: 36). Na ta način, ko se s sprejemanjem Drugega problematizirajo in relativizirajo tako lastna identiteta, skupnost in pripadnost kot tudi *vsakršna* razlika, posebnost in drugačnost, se odpre prostor za »kogar koli«, to je potencialno za vse. S prepoznavanjem istosti v Drugem in drugosti v Istem se Drugi razgradi, odpravi kot instanca razlikovanja. Isto, za katero gre v politiki enakosti, je torej Isto brez Drugega (Šumič-Riha, 2006: 9). Ta istost prelomi tako s komunitarno, identitetno kot z juridično in humanitarno logiko. »Demokracija se začne, ko neka kolektivnost izstopi iz svoje identitete, da bi se vzpostavila kot moč anonimnih« (Rancière, 2004a: 48). Tako, kot poudari Rancière, odpadejo vsi posebni programi za »vključevanja drugega«, ki lahko pripomorejo le k temu, da ta drugi ne bo nikoli resnično vključen. Nasprotno je »treba komur koli omogočiti, da lahko vstopi kjer koli« (ibid.: 48).

Resnična politika brez drugega obstaja le, če lahko vznikne kadar koli in zahvaljujoč komur koli. Tudi za Badiouja je radikalna enakost tisto, kar vodi k strogi logiki Istega, je »zunaj dialektike istega in drugega. Je isto brez drugega, prezentira se kot ista z istim« (Badiou, 2006: 249). Gre za radikalno koncepcijo Istega, ki je indiferentno do vsake posebnosti in do vsakršne razlike. Edina »stvar«, za katero gre v emancipatorni politiki, je torej stvar kot »sama istost« (ibid.: 250). To pomeni, da v resnični politiki emancipacije Drugi ne obstaja, vendar ne zato, ker bi bil zaničevan, izbrisan ali zanikan, temveč zato, ker je kakršna koli razlika, ki bi lahko ustvarila potencial za obstoj kakršnega koli Drugega, v emancipacijski politiki absolutno irelevantna: »egalitarna logika istega je logika brez drugega« (Badiou, 1998a: 75). In zato ker je enakost v politiki emancipacije razumljena aksiomatsko, ne predikativno: »enakost se opira na istost istega in ne na razliko od drugega. Emancipatorna politika ne pripoznava ničesar, kar ni isto« (ibid.).

2. Komunizem kot nemogoče ime politike emancipacije

Promocija Istega ima radikalne posledice za razumevanje kolektivnega v polju politike. Skupnost je kompatibilna z »avtoriteto Istega« le, če v njej nobena singularnost ni izjema, ne šteje več kot druge, če je »vsaka singularnost 'ista kot vsaka druga'« (Šumič-Riha, 2006: 10). Enakost kot temeljni zastavek in obenem tudi posledica politike emancipacije torej pomeni, da se vsaka singularnost, kakršna koli že je, z vsemi svojimi predikati in razlikami kaže kot »katera koli«, in to v egalitarni anonimnosti svoje prezentacije kot take. »In da nima nobena singularnost lastnosti, ki naj bi jo uveljavljala, zaradi česar bi postala neenaka glede na kakšno drugo singularnost« (Badiou, 2006: 249). To »Istost brez identitete in predikata«, »Istost golih singularnosti« poimenuje Badiou »komunizem singularnosti« (ibid.: 249). Vsekakor je treba, kot opozori Šumič-Riha, komunizem tukaj razumeti kot *politično* in *ontološko* kategorijo »kjer je pogoj za njegovo možnost singularno kot tisti paradoksni modus biti, pri katerem sta partikularno in generično nerazločljiva« (Šumič-Riha, 2006: 10). Zato Badiou

zavrne ime skupnost[62] kot komunitaren koncept, ki lahko funkcionira le znotraj določenih identitetnih meja, ki jih vzpostavi kot »žive substance drugega« (Badiou, 2006: 250). Nasprotno, komunizem ne definira skupnosti, na katero se nanaša, ne kvalificira članov, na katere meri, ne predpisuje območja svojega delovanja. Komunizem ali Ideja komunizma (cf. Badiou, 2010a)[63] je v tem smislu

[62] Besedo »skupno« sta v svoji istoimenski knjigi (cf. 2010) rehabilitirala Hardt in Negri. Razumeta jo kot pogoj delovanja multitude »onkraj privatnega in javnega«. »Demokracija multitude je predstavljiva in mogoča zgolj zato, ker si vsi delimo skupno in vsi v njem sodelujemo. Z izrazom 'skupno' imamo najprej v mislih skupno bogastvo materialnega sveta – zrak, vodo, sadove zemlje in darove narave –, ki je v klasičnih evropskih političnih besedilih pogosto opredeljeno kot dediščina vsega človeštva, ki si jo je treba skupaj deliti. Še pomembnejše je, da štejemo za skupno tudi tiste rezultate družbene produkcije, ki so nujno potrebni za družbeno interakcijo in nadaljnjo produkcijo, kot so vednosti, jeziki,kodi informacije, afekti in tako naprej. Ta pojem skupnega človeštva ne postavlja v položaj, ločen od narave, v katerem bi bil bodisi njen izkoriščevalec bodisi njen skrbnik. Raje se osredinja na prakse interakcije, skrbi in sobivanja v skupnem svetu, pri čemer spodbuja dobrodejne oblike skupnega in omejuje njegove škodljive oblike. V dobi globalizacije čedalje bolj stopajo v ospredje vprašanja ohranjanja, produkcije in distribucije skupnega v obeh njegovih pomenih ter tako v ekoloških kot družbenoekonomskih okvirih« (ibid.: 7–8). V tem smislu »boji multitude temeljijo na skupnih organizacijskih strukturah, kjer se skupno razume kot družbeni proizvod in ne kot naravni vir, in to skupno je neizčrpen vir inovacij in ustvarjalnosti« (ibid.: 110). Skupno kot ga definirata Hardt in Negri samo po sebi ni ne dobro ne slabo, temveč je odvisno od delovanja vseh.

[63] Badioujev prehod iz ontologije v pragmatiko, kjer ima ključno vlogo koncept Ideje, se zgodi z *Drugim manifestom za filozofijo* (cf. Badiou, 2012), pojasni in analizira Riha (cf. Riha, 2010). Ideja, kot nam jo predstavi Badiou, ni odgovor na vprašanje, kaj je resnica, ampak »kaj dela resnica v svetu, kako deli usodo objektov sveta, od katerih se hkrati loči« (Badiou, 2012: 142). Kot pojasni Riha, za Badiouja ideja ni (le) pojem, temveč jo je, kot zapiše v *Komunistični hipotezi* (cf. Badiou, 2010a), treba razumeti (predvsem) kot operacijo. To pomeni, da »ideja ni ideja nečesa oziroma ni nekaj, k čemur stremimo, ampak je nekaj, kar živimo: brez ideje ni življenja« (Badiou v Riha, 2010: 134). »Natančneje, ideja je modus 'resničnega življenja', saj je resnično življenje edino življenje 'pod znakom Ideje'. 'Platonistična gesta', na katero se opira *Drugi manifest*, tako ne sestoji le iz platonizma mnoštva, teme *Biti in dogodka* ter *Manifesta*, k njej sodi tudi *komunizem Ideje*. 'Komunizem Ideje' je tu v prvi vrsti izraz za to, da je Ideja tista subjektivna operacija, s katero se v svetu pojavlja in deluje generična *univerzalnost* resnice« (Ibid.: 134). Riha se tako sprašuje, ali je v tem konceptualnem prehodu vsebovana tudi sprememba v razmerju filozofije do njenega političnega pogoja. Tudi v fazi *Drugega manifesta za filozofijo* je in ostaja sicer za Badiouja filozofsko razmerje do politike metapolitično. Tako je tudi v *Komunistični hipotezi* formulacija komunistične hipoteze vseskozi filozofska. »Toda prav ob problematiki Ideje, ki postavlja v ospredje *delovanje* resnice v danem svetu, se lahko vprašamo, ali ne pomeni morda vpeljava Ideje, če že ne opuščanja, pa vsaj 'mehčanja' metapolitičnega stališča filozofije do politike. Ali se Badiou s problematiko Ideje ne približuje tistemu razumevanje filozofije v klasičnem marksizmu, ki je proti njeni zgolj teoretski drži, ki svet samo interpretira, skušalo uveljaviti podobo filozofije kot praktično-kritično, bolj ali manj eksplicitno tudi politično dejavnosti, ki svet aktivno spreminja? Skratka, ali bi morali razumeti premestitev poudarka na pragmatiko delovanja resnice, ki je na delu v *Drugem manifestu*, v smislu Marxove 11. teze o Feuerbachu: filozofi so svet doslej samo različno interpretirali, gre za to, da ga spremenimo?« (ibid.: 135). Po Rihinem mnenju lahko *Komunistično hipotezo* beremo kot poseg v problematiko Marxove 11. teze in kot njeno obnovo, vendar gre za poseg in obnovo, ki se jima uspe izogniti dialektiki teorije in prakse, objektivnega in subjektivnega, ki ji ostajata Marxova teza in njena recepcija v klasičnem marksizmu v pretežni meri zavezani. Kar Badioujevi »filozofiji pod pogoji« omogoča, da se izogne tej dialektiki, je, izpostavlja Riha, »natančno to, da *filozofija pod pogoji operira z Idejo*« (ibid.). Operacijo z Idejo pa spremlja, in to je tisto, kar Riho pri Badioujevi obnovi pojma ideje najbolj zanima, *obnova materializma*. Riha želi pokazati, da je ideja, ki jo uvaja filozofija pod pogoji, pravzaprav ravno *znamenje novega materializma*. Badioujeva vpeljava Ideje v filozofijo pod pogoji daje Marxovi tezi o nujnosti spreminjanja sveta njen materialističen

filozofsko ime politike emancipacije, enakosti, radikalne demokracije, onkraj vsakega programa, dogme ali diktata. Badiou večkrat zatrdi »da je *komunizem edina dobra hipoteza*. V resnici ni nobene boljše, vsaj jaz ne poznam nobene boljše. Kdor to hipotezo opusti, v taistem trenutku pristane na tržno ekonomijo, na parlamentarno demokracijo (obliko države, ki je prilagojena kapitalizmu) in na neizogiben, 'naravni', značaj najstrašnejših neenakosti« (Badiou, 2008a: 98). V iskanju resnične radikalne politike emancipacije želi Badiou revitalizirati idejo komunizma v izvirnem pomenu, kot jo je postavil Marx v *Ekonomsko-filozofskih rokopisih* (1844), in sicer kot idejo, ki se navezuje na usodo generičnega človeštva, kjer je posameznik v družbi razumljen kot »polivalentni delavec«, ki izmenično opravlja umno in fizično delo. Vsekakor pa se distancira od ideje komunizma kot pridevnika – komunistične stranke, komunistične države, komunistične ureditve – ki so ravno nasprotje tega izvirnega pojma (kot je pokazala tudi zgodovina). Kot ime emancipacijske politike predstavlja komunizem ravno zmožnost, ki prekinja s prevladujočimi mnenji o nujnosti neenakosti in države, ki to neenakost ohranja, zato se lahko pojavi kadar koli: »Kot čista Ideja enakosti, komunistična hipoteza obstaja v praktičnem stanju nedvomno že od začetka obstoja države« (Badiou, 2008a: 100). V bistvu obstaja

---

značaj, natančneje, spreminjanju sveta daje njegovo materialistično oporo. »Skratka, *revolucionarna pertinentnost*, če uporabimo Badioujev izraz, filozofske operacije z Idejo je v tem, da se z njo krepi materialistična orientacija filozofije« (ibid.). Tu si Riha pomaga z razmišljanjem Franka Rude o možnosti novega materialističnega branja 11. teze in Badioujeve dvojice: demokratični materializem in materialistična dialektika. Kot navaja Riha, moramo po Rudovem mnenju v tem razbrati naslednji obrat: »demokratični, pogojno rečeno 'slabi' materializem, je materializem brez ideje, materializem brez idealizma, materialistična dialektika kot 'dobri' materializem pa je *idealizem brez idealizma*, heglovstvo brez Hegla« (ibid.: 136). Tako se soočamo z neko materialistično dialektiko, kot jo zarisuje Badioujeva filozofija kot z nekim idealizmom brez idealizma, pa tudi kot z nekim *materializmom brez materializma*, kot poudari Riha, ki poskuša pokazati, da lahko zastavitev takšnega materializma najdemo tudi v Kantovi filozofiji oziroma v njegovem nauku o idejah, kar lahko po njegovem mnenju razumemo tudi kot »*Kantov materialistični obrat Ideje*« (ibid.). Skratka, Rudovo »heglovstvo brez Hegla« je treba po Rihinem mnenju dopolniti še s »kantovstvom brez Kanta«. »Badioujevo filozofsko gesto lahko s tega gledišča opišemo s pomočjo parafraze razvpite Lacanove formule: zagato klasičnega marksizma skuša njegova filozofija pod pogoji rešiti tako, da dvigne nemoč marksizma na raven nemožnega. Kaj drugega je namreč njegova zahteva, da se je treba v časih dezorientiranosti držati 'točke realnega', se pravi, neke zunajzakonske, v zakon situacije nevpisljive, situacijsko nemožne točke oziroma eksistence? Da je treba v situaciji udejanjiti vse posledice, ki izvirajo iz deklaracije neke eksistence tam, kjer situacija noče videti ničesar? Držati se v mišljenju in v eksistenci točke realnega je namreč operacija, ki nemoč marksizma, da bi utemeljil točko notranje izjeme kot teoretični in praktični pogoj svoje možnosti, dvigne na raven nemožnega, in sicer tako, da brez-temeljnost in brezopornost točke notranje zunanjosti interpretirajočega spreminjevalnega akta preoblikuje v edino trdno izhodiščno in oporno točko politike kot aktivne interpretirajoče misli, se pravi, politike emancipacije« (ibid.: 137–138). Vozelna točka klasičnega marksizma, na katero je merila tudi 11. teza, je tako postala in ostala točka njegove teoretične in praktične nemoči.

komunizem vedno takrat, ko se pojavljajo upori v imenu radikalne egalitarnosti proti državni prisili, ki razglaša, da je egalitarnost nemogoča, se pa »komunistična hipoteza že od vsega začetka nikakor ne sklada z 'demokratično' hipotezo, ki vodi v sodobni parlamentarizem« (ibid.: 101). Komunizem, ki razglaša zmožnost obstoja radikalne enakosti, se odteguje vsakršni institucionalizaciji, tako državni, strankarski, sindikalni ali parlamentarni (»levi« ali »desni«), ki se manifestira kot hierarhična, upravljana in tehnokratska.

V svoji zgodovinski analizi Badiou navaja, da je prva sekvenca vzpostavitve in umestitve komunistične hipoteze trajala od Francoske revolucije do Pariške komune oziroma med letoma 1792 in 1871, to je skoraj 80 let. Ta sekvenca je v znamenju komunizma tematizirala razredni boj, povezovala je množično delavsko gibanje s tematiko prevzema oblasti skozi demonstracije, stavke, vstaje, oborožene akcije. Takšno revolucionarno delovanje je pretendiralo k ukinitvi obstoječe družbene oblike, za katero so bile značilne delitev dela, ločevanje človeštva po narodih, zasebna lastnina, dedovanje in tako naprej, in vpeljavi komunistične enakosti oziroma »skupnosti Enakih« – tukaj Badiou prikliče Rancièrov izraz iz *The Nights of Labor* (cf. Rancière, 1989). Druga sekvenca umestitve komunistične hipoteze je trajala od Ruske revolucije leta 1917 do konca kulturne revolucije na Kitajskem leta 1976 oziroma do zatona aktivističnega gibanja, ki je povsod po svetu trajalo med letoma 1966 in 1975 in čigar vrhunec je vsekakor predstavljal maj 1968; tako je druga sekvenca trajala skoraj 60 let. Kot navaja Badiou, je bilo prvo obdobje, obdobje vzpostavitve, preizkušanja, preživetja komunistične hipoteze, drugo obdobje pa je bilo obdobje poskusa njene realizacije. Obsedenost z zmago in z realnim oziroma tisto, kar Badiou poimenuje »strast do realnega« (cf. Alain Badiou, *20. stoletje*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 2005), ki je zaznamovala prvi dve tretjini 20. stoletja, se je najbolje pokazala in doživela vrhunec v komunističnih/socialističnih strankah, komunističnih/socialističnih državah, komunističnih/socialističnih ureditvah, kjer se je ravno udejanjilo pridevniško razumevanje ideje komunizma, kar je bil popoln odmik od resnične ideje komunizma. Pravzaprav je bilo to »prešitje« filozofije in politike oziroma filozofije z vsemi njenimi štirimi pogoji (cf. Badiou, 2004a: 102), kar je vodilo v tisto, kar Badiou imenuje katastrofa in se je prezentiralo kot totalitarizem ideje. Po drugi strani pa so se ravno v tem obdobju

porodili številni mehanizmi, ki so stremeli k zagotavljanju resnične enakosti, kot so javno šolstvo, javno zdravstvo, formalno vrednotenje delavca, enakost moških in žensk, transnacionalnost, antifašizem. »Vendar pa je bilo državno načelo samo v sebi pokvarjeno in nenazadnje neučinkovito« (Badiou, 2008a: 109). Med prvo in drugo sekvenco je minilo približno 40 let »zmagoslavnega imperializma« (ibid.: 112). Od druge sekvence do danes je prav tako minilo okrog 40 let in ker smo »v času krize«, se Badiou sprašuje, ali je morda napočil pravi čas za novo obujanje hipoteze komunizma. Kot del tega obujanja lahko razumemo Badioujevo so-organiziranje (skupaj s Slavojem Žižkom) konference »O ideji komunizma« leta 2009 v Londonu, na kateri so se zbrali nekateri najpreudarnejši in najradikalnejši politični misleci, da bi poiskali skupno agendo »orientacije eksistence politike« (ibid.) v času, ko je trenutna ideologija »natanko sama dezorientacija«.[64] *Ideja komunizma* je takrat zbrala različne, celo nasprotujoče si mislece, ki so se zedinili ravno v tem, »da vsi ti filozofi komunizem jemljejo v pozitivnem smislu. In to je res velika sprememba. Pred tem je bil komunizem kriminalizirana beseda, danes pa najpomembnejši filozofi na svetu skupaj izjavljajo, da je komunizem zanje pomemben. To je dosežek. Za nasprotovanje bo čas kasneje« (ibid.). Tudi javno pismo »Rešimo Grke pred njihovimi rešitelji«,[65] pod katerega so se (med drugimi) podpisali tako Badiou kot Rancière in Balibar – in kjer so med drugim zapisali, da »kriza« v Grčiji predstavlja le najvidnejši simptom družbe, ki razkriva, da je skupno dobro podvrženo brutalnosti kapitala, dobičkov in interesov oligarhov, njeno »reševanje« pa je s popolno ignoranco do ljudi in resnične politike, prepuščeno strokovnjakom in tehnokratom, ekonomistom in pravnikom, ki državo peljejo v popoln propad zavoljo reševanja bank – je bilo zedinjenje v imenu iskanja skupnih agend sicer različnih in tudi nasprotujočih si filozofov.

Badiou, ki je doživel »drugo sekvenco komunizma«, in ki ima, kot pravi sam, skupaj z drugimi odgovornost prenesti ta nauk naprej, izpostavlja, da »to, kar bo prišlo, ne bo in tudi ne bo moglo biti nadaljevanje druge sekvence. Marksizem, delavsko gibanje, množična demokracija, leninizem, Stranka proletariata,

[64] cf. Intervju z Alainom Badioujem, *Današnja ideologija je dezorientacija*, Delo, Sobotna priloga (21. 3. 2009).
[65] Prevod javnega pisma v slovenščini je bil objavljen v časopisu Delo (24. 2. 2012).

socialistična država, vse te nenavadne iznajdbe 20. stoletja za nas niso več resnično uporabne. V teoriji jih seveda moramo spoznavati in o njih premišljevati, v politiki pa so postale neuporabne. To je prva bistvena točka zavesti: druga sekvenca je zaključena in ni nobene potrebe po tem, da bi jo želeli nadaljevati ali obnoviti« (Badiou, 2008a: 113). To je zelo pomembno razumeti, saj je v današnjem času popolne prevlade kapitalističnega (liberalnega oziroma neoliberalnega) razumevanja politike najzmotneje zagovarjati njegovo hrbtno stran, vrnitev komunizma/socializma, kot smo ga poznali »nekoč«, to je kot klasičnega, dogmatskega, restriktivnega, revanšističnega, antagonističnega. Takšen nekritičen pogled na komunizem/socializem je nevaren vsaj tako kot nekritičen pogled na kapitalizem. V tej »tretji sekvenci« je zato, kot poudarja Badiou, pomembno izdelati »*nov odnos med realnim političnim gibanjem in ideologijo*« (ibid.: 114), kar pomeni, da se je treba ukvarjati predvsem z vprašanjem realizacije, prezentacije in organizacije ideje komunistične hipoteze, ki jo je treba razumeti kot generično idejo, oziroma se je treba ukvarjati s tem, »*kako se misel, ki jo usmerja hipoteza, predstavlja v figurah delovanja*« (ibid.). Te figure delovanja vsekakor ne morejo več biti niti delavsko gibanje 19. stoletja niti komunistična/socialistična stranka 20. stoletja, temveč je treba iznajti »*nov modus eksistence hipoteze*« (ibid.: 116). Z Badioujevimi besedami povedano, to hipotezo je treba umestiti na ideološko in militantno polje. Pri ideji komunizma gre torej predvsem za vprašanje njenega udejanjanja oziroma za vprašanje subjekta-militanta.[66]

Rancière, ki se je prav tako udeležil konference »O ideji komunizma« leta 2009, je o komunizmu razmišljal kot o »ideji skupne zmožnosti ali ideji politike, ki gradi na premisi, da vsak ima zmožnost in da jo je vsak zmožen deliti«[67] oziroma še bolj kot o »ideji organizacije kolektivnega življenja v smeri avantgarde, kar lahko povežemo z idejo emancipacije, tj. močjo vsakega ali zaupanjem v

[66] Za Badiouja je v vsakem resnično političnem procesu še posebej pomembna vloga organizacije. Ker sta stranka in sindikat preživeti formi političnega organiziranja, so nove oblike organizacije za Badiouja temeljno vprašanje. To obenem odpira vprašanje nove oblike politične discipline; Badiou zatrdi, da imajo ljudje, ki nimajo ne moči, ne denarja, ne glasu, le še moč discipline, s katero izražajo možnosti moči. Zato je treba iznajti novo obliko popularne discipline, ki bi odgovarjala moči ljudi. V svoji najnovejši knjigi Badiou analizira ravno to na novo najdeno ljudsko moč, ki se je pokazala skozi številne upore po celi Evropi in svetu (cf. Alain Badiou, *The Rebirth of History: Times of Riots and Uprisings*, Verso, London, 2012).

[67] cf. Intervju z Jacquesom Rancièrom, *Enakost ni cilj ampak izhodišče*, Delo, Sobotna priloga (17. 4. 2010).

zmožnost vsakega« (ibid.). Čeprav je za to »formo kolektivnega življenja na podlagi ideje enakosti v nasprotju z vsemi oblikami oligarhij, ki vladajo pod različnimi pojmi« Rancière prej kot komunizem ponudil ime »radikalna demokracija« (ibid.), ob svojem premišljevanju o komunizmu in možnosti delovanja ponuja idejo o »atopičnem« oziroma »času neprimernemu komunizmu« (cf. Rancière 2006b: 93). Razumljen kot radikalna politika emancipacije je takšen komunizem proces, življenjska forma, čutna realnost, »popolno udejanjenje forme univerzalnosti, ki je že dejavna« (ibid.). Je posebna oblika skupnosti »za vse«, ki razbija tako kapitalistično formo »zasebnosti« kot komunitaristične oblike »posebnih« identitetnih skupnosti, še več: »… pokaže se, da je kolektivna prisvojitev, ki naj bi jo uresničeval komunizem, *edina* forma možne skupnosti, ki še obstaja, potem ko so vse druge skupnosti izničene« (ibid.: 94). Komunizem je tako ime radikalne enakosti brez razlike, brez izjeme, brez ostanka, je »kolektivno utelešenje zmožnosti kogar koli, moč tistih, ki jih noben privilegij, ki jih prinaša kakšna kvaliteta – naj bo to rojstvo, bogastvo, znanost ali kaj drugega – ne 'kvalificira' za to, da izvajajo oblast. Je svojevrstna in paradoksna oblast 'nekvalificiranih' ljudi« (ibid.: 96). Komunizem je torej »štetje nevštetih«, je prekinitev štetja policijske logike, kjer se tisti »nevšteti« oziroma »delež brez deleža« prišteje kot del celote in tako povzroči nastanek politike. »Politika, če jo razumemo kot uresničitev zmožnosti kogar koli, zgradi svoj lastni čutni svet, ki se na neki način doda čutnemu svetu, kot so ga izoblikovale državna moč, vojaška, ekonomska, religiozna ali šolska moč in ki niso nič drugega kakor *privatizirane* moči kolektivne inteligence, to se pravi, oblike izključne prilastitve virov kolektivne inteligence. Politika gradi svoj lastni čutni svet, in sicer tako, da se tem močem zoperstavlja, a hkrati deluje znotraj teh moči« (ibid.: 97). Tako se ustvarja spor med tema dvema oblikama moči, komunizem pa se po Rancièru pojavlja ravno kot odgovor na ta spor. Komunizem nastane torej kot zmožnost in izražanje te zmožnosti kogar koli, ki se nujno odteguje vsakršni institucionalizaciji. In to tako, da nikoli ni aktualen, pomeni udejanjen, uresničen, programski. »*Ne biti času primeren* pomeni, da sodiš in hkrati ne sodiš v isti čas, tako kot *atopija* pomeni, da hkrati sodiš in ne sodiš na isto mesto. Biti času neprimerni ali atopični komunisti pomeni, da mislimo in delujemo tako, da udejanjamo brezpogojno enakost kogar koli s komer koli v svetu, v katerem komunizem nima nobene

dejanskosti razen dejanske mreže, ki so jo stkale prav naše komunistične misli in dejanja« (ibid.: 99). Ideja komunizma torej ni program, ki ga je treba uresničiti, temveč je proces subjektivacije militantnega subjekta; ideja komunizma obstaja le takrat, ko se jo udejanja, zato je »neaktualnost« komunizma za Rancièra dejansko njegova aktualnost.

Balibar ideje uresničevanja politike emancipacije sicer nikoli ne poimenuje komunizem, četudi njegova zahteva po nujnem odpiranju vrst »delovišč demokracije« (Balibar, 2007: 218 in naprej), ki bi vsem oziroma komur koli odpirala dostop do državljanstva, ki mora biti vedno »v nastajanju«, močno spominja na Badioujevo (in Rancièrovo) idejo komunizma oziroma radikalne enakosti. Ideja državljanstva, razumljena kot radikalno inkluziven status, ki komur koli kjer koli omogoča enakost vključitve v politiko in ki temelji na konceptu enake svobode, mora za Balibarja postati realnost, saj se bomo drugače morali soočiti s fenomenom »izginotja ljudstva« (ibid.: 223). »Delovišča demokracije« tako zadevajo predvsem vprašanje sodstva – v smislu demokratizacije sodnega sistema (ibid.: 239), meja – v smislu njihove demokratizacije oziroma odpiranja (ibid.: 241), jezika Evrope – v širšem smislu kot skupne kulture, ki mora pripadati vsem, ki jo v katerem koli trenutku soustvarjajo. Še posebej pomembno »delovišče« pa je družbeno delovanje, ki ga Balibar razume kot »družbeno nujno delovanje« (ibid.: 240), saj bo zahteva »delo za vse« nujna, vsaj dokler bo delo razumljeno kot tisto, kar omogoča produkcijo družbene vezi (ibid.: 241), sklicevanje na državljanstvo, ki naj ne bo konsenzualni ali integracijski koncept, pa ključno. Delovanje – v smislu iskanja vezi med državljanom in aktivistom (ibid.) – tako tudi za Balibarja predstavlja ključni element pri udejanjanju resnične enakosti.

Med Badioujevo idejo komunizma, Rancièrovo idejo o radikalni demokraciji in Balibarjevo idejo o odpiranju delovišč demokracije lahko kljub različnim pristopom opazimo določene stične točke. Vse tri ideje imajo dosti skupnega tudi s sodobnim anarhističnim gibanjem in anarhistično teorijo.[68] Za sodobno

[68] Sodobni anarhizem ima veliko frakcij in usmeritev, pa vendar za vse velja enako: anarhizem kot teorija in gibanje se že stoletja zavzema za pravično, egalitarno, solidarno družbo in »danes anarhizem ni zgolj najbolj revolucionaren tok, pač pa je prvič v zgodovini sploh edini preostali« (Žiga Vodovnik, v *Antologija anarhizma*, 2011: 9). Pojem anarhije in anarhizma, ki je v vsakdanji rabi ponekod še vedno sinonim za kaos in nered (čeprav je res, da niti najnasilnejši anarhisti – za

anarhistično gibanje in teorijo je namreč značilno prav to, da se še posebej navdihujeta in sklicujeta na Badiouja, Rancièra in Balibarja na eni, kot izpostavi Saul Newman (cf. 2007: 12), pa lahko prav anarhizem vidimo kot skritega referenta sodobne radikalne politične misli na drugi strani. Za anarhizem, ki se ni

---

razliko od legalnih, izvoljenih in cenjenih vlad po vsem svetu – s svojimi akcijami niso sistematično izzivali smrtnih žrtev in škodovali ljudem, živalim ali naravi; pri anarhističnih nasilnih akcijah gre običajno za povzročanje materialne škode, pa še to z močnim simbolnim ozadjem: uničevanje lokalov, simbolov in utrdb velikih korporacij, multinacionalk ali sedežev fašističnih in nacionalističnih strank in gibanj), pomeni brezvladno družbo ali družbo brez oblasti in avtoritete (*an arche*). Specifika anarhizma kot emancipatornega gibanja in teorije je, da se nikoli ni želel vzpostaviti kot državni nauk, kar je seveda logično, saj se zavzema za ukinitev države, vsakovrstne institucionalizirane vladavine, ki pelje v koncentracijo moči. Anarhizem je kritičen do kakršnih koli piramidalnih, predstavniških ali zastopniških struktur moči znotraj univerz, tovarn, države, družine … oziroma kjer koli. Namesto tega anarhisti verjamejo v samoupravljanje, participativno oziroma direktno demokracijo, decentralizacijo, samoorganizacijo, solidarnost. So za popolno emancipacijo, kar pomeni tudi emancipacijo od togosti (lastne) identitete. Za anarhiste je idealna oblika organizacije *začasna avtonomna cona* (cf. naslednjo opombo) kot fluidna oblika organiziranja, brez trde strukture, hierarhije in togosti. Ker je razmišljanje o resnični enakosti in enakopravnosti ter samoorganizaciji izven legalističnega državnega okvirja eno pomembnejših načel anarhizma, je akt državljanske neposlušnosti – kot akt razgradnje državne moči, ki temelji na zlorabi ideje pravne države, ki dejansko velja le za revne, medtem ko se ji bogati vztrajno izmikajo – pomembna anarhistična gesta. »Vprašujejo nas: 'Kaj, če ne bi bil nihče poslušen zakonu?' A boljše vprašanje je: 'Kaj, če bi bili vsi poslušni zakonu?' Odgovor na to vprašanje je dosti lažji, saj imamo veliko empiričnih pričevanj o tem, kaj se zgodi, če so vsi poslušni zakonu ali če je poslušna vsaj večina. Zgodi se, kar se je zgodilo, kar se dogaja« (Howard Zinn v ibid.: 21). Anarhizem je kritičen tako do kapitalizma kot sistema, ki počiva na krizi, izkoriščanju in zasužnjevanju, na konstantnem ustvarjanju odvisnosti, strahu in izrednega stanja, kot do marksizma, ki se je izrodil v avtoritarni socializem oziroma komunizem, in omogočil nastanek družbe, ki je bila podložna zlorabi državne moči, pravne države in kapitala: »Monopolni kapitalizem, prevlečen z družbeno blaginjo kot nadomestkom za družbeno pravičnost« (Colin Ward v ibid.: 32). V resnici je ravno to »temeljni spor« marksistov in anarhistov: »Marx je avtoritaren in centralizirajoč komunist. Hoče isto, kot hočemo mi, popolno zmago ekonomske in družbene enakosti, toda to hoče doseči v državi in s pomočjo državne moči, s pomočjo diktature zelo močne in takorekoč despotske začasne vlade – to je, z negacijo svobode« (Mihail Bakunin, »Letter to the Internationalists of the Romagna, 28. januar 1872« v Colin Ward, v ibid.: 31). Tako je za anarhistično teorijo in gibanje značilno, da revolucije ne razume kot spreminjanja sil čez noč in z opozicijo, temveč kot doseganje sprememb z nenehnim aktivnim delovanjem in s promocijo alternativnih oblik združevanja, organizacije, angažmaja. To pa zato, ker anarhizem države ne razume kot mesta zgoščene moči in posledično kot nečesa, kar bi bilo mogoče uničiti z revolucijo, temveč kot niz razmerij med ljudmi, kot način človeškega vedenja; zato lahko državo uničimo le z uvajanjem drugačnih razmerij in drugačnega vedenja (anarhistično razumevanje moči, suverenosti in oblasti je bolj foucaultovsko kot marksistično). Namesto revolucije zato predlagajo nenehni upor, namesto reforme obstoječih institucij samoorganizacijo, namesto trde strukture pa začasno avtonomno cono. In nenazadnje, namesto podpiranja obstoječih odnosov njihovo degradacijo skozi izgradnjo novih egalitarnih odnosov. Skratka, anarhizem promovira in zastopa egalitarno idejo, da morajo vse odločitve sprejemati tisti, ki se jih te odločitve neposredno in pogosto posredno tičejo, po možnosti s konsenzom oziroma dogovorom in ne s (pre)glasovanjem. Izvrševanje teh odločitev naj bo kolektivno in ne skoncentrirano v eni osebi ali majhni skupini. Metoda anarhističnega organiziranja so skupščine, ki delujejo po principih direktne demokracije in najbolje funkcionirajo v manjših skupinah, na primer v lokalnih samoorganiziranih skupnostih, ki se lahko formirajo kjer koli, kjer smo: kjer živimo, študiramo ali delamo (na univerzi, na delovnih mestih, v stanovanjskih skupnostih). »Smisel anarhističnega stališča je jasen: moč mora v največji možni meri ostati pri tistih, ki so prisiljeni prenašati njene posledice« (Todd May v ibid.: 162). V slovenščini so do sedaj izšle tri *Antologije anarhizma* z najpomembnejšimi besedili s tega področja, prvi dve antologiji, ki jih je uredil Rudi Rizman sta izšli leta 1986, tretja, ki jo je uredil Žiga Vodovnik, pa leta 2011, vse tri pri založbi Krtina.

nikoli poskušal uveljaviti kot državni oziroma institucionalni nauk, je značilen odklon do etatističnega, predstavniškega, identitetnega razumevanja politike, še posebej pa odklon do volitev, ki so dojete kot maska za liberalno-kapitalistično ureditev. Anarhisti politiko razumejo kot neločljivo kombinacijo misli in prakse in jo kot takšno tudi udejanjajo, saj anarhistično gibanje in teorija nikoli nista bili ločeni. Ključna maksima anarhističnega gibanja in teorije, »Drugačen svet je mogoč«, močno spominja na Badioujevo maksimo »Obstaja en sam svet«, maksima »Nihče ni ilegalen« na Balibarjeve ideje o odpiranju mej državljanstva, maksima »Zahtevajmo nemogoče« pa na Rancièrove ideje o škandalu demokracije kot vztrajanju na možnosti nemožnega. Ultimativni model organiziranja za anarhiste je začasna avtonomna cona (ZAC), neinstitucionalizirana, nadnacionalna, kontrakulturna, odprta in fluidna forma skupnega življenja.[69] Primer prve tovrstne skupnosti je Pariška komuna, ki je tudi Badioujev ultimativni primer uresničenja politike emancipacije. Anarhistične ideje o demokraciji direktne akcije oziroma direktni demokraciji, ki omogoča delovanje kogar koli oziroma omogoča »komur koli, da vstopi kjer koli« in spodbuja k lastnem angažmaju vsakogar, predstavljajo zametke iste ideje o

[69] Koncept »osvobojenih«, »začasnih avtonomnih con« (ZAC oziroma TAZ iz angl.: *Temporary Autonomous Zone*) je razvil Hakim Bey (cf. *TAZ: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*, Autonomedia, New York, 1985), ne brez vpliva Lefebvrove teorije momentov in Debordove teorije situacij ter tudi Deleuzovega in Guattarijevega razumevanja psihičnega nomadstva kot taktike oziroma »vojnega stroja«. Bey definira ZAC kot »piratsko utopijo«, ki lahko obstaja v geografskem, socialnem, kulturnem ali imaginarnem prostoru. Je »svobodna oaza«, »oblak«, do katerega sicer vseprisotna oblast ne seže. Kot primere ZAC našteje plemenska zbiranja v stilu šestdesetih let, skrivna zbirališča eko-saboterjev, neo-poganske obrede, anarhistične konference, poulične zabave … Številčnost začasnih avtonomnih con za Beya ni pomembna, večji poudarek je na spontanosti in na trdnih medsebojnih odnosih, ki vodijo v realizacijo skupnih želja. ZAC je gverilska operacija, s katero se ilegalno okupira neko področje (prostora, časa ali imaginacije), kar mu omogoča nemoteno trajanje na določenem področju ter hitro izginevanje v drugo, preden ga začne uničevati, torej nadzorovati in upravljati, država. Obenem je to (na sledi Foucaultovega in Baudrillardovega raziskovanja različnih oblik »izginjanja«) v nekem smislu učinkovita taktika izginjanja oziroma samoizključevanja iz dominantnih oblik državnih oblik socializacije (zavračanje volitev, klasičnega šolanja, klasičnih oblik dela, družine …). »Koncept ZAC izrašča najprej iz kritike revolucije in navdušenosti nad vstajo. Prva označuje drugo kot neuspeh; toda s stališča psihologije osvoboditve je *vstaja* za nas dosti bolj zanimiva možnost od vseh 'uspešnih' buržoaznih, komunističnih, fašističnih in podobnih revolucij. Druga generativna sila ZAC se kaže v zgodovinskem razvoju, ki mu pravim 'dokončanje zemljevida'. Zadnji košček Zemlje, ki si ga ni lastila nobena nacionalna država, je izginil leta 1899. Dvajseto stoletje je prvo brez *terra incognita*, brez neraziskanih ozemelj. Nacionalnost je najvišje načelo svetovne vladavine – niti skalna čer v južnih morjih ne more ostati *odprta*, nobena oddaljena dolina, celo luna in planeti ne. To je apoteoza 'ozemeljskega gangsterstva' prav vsak kvadratni čevelj Zemlje je policijsko nadzorovan ali obdavčen … teoretično. […] Torej: revolucija je zaprta, vstaja pa odprta. Za zdaj koncentriramo naše sile na začasne 'vzpone moči' in se izogibamo vsakemu zapletanju v 'stalne rešitve'. In: zemljevid je zaprt, avtonomna cona pa odprta« (Hakim Bey, »Začasna avtonomna cona«, v Antologija anarhizma, 2011: 64).

političnem subjektu-militantu.[70] Anarhisti so kritiki tako kapitalizma (kot liberalizma oziroma neoliberalizma) kot ortodoksnega marksizma in zato tudi klasičnega socializma/komunizma. Kljub temu je Rancière edini med znanimi misleci v sodobni francoski misli, ki sprejema termin anarhist in ne odklanja anarhističnega gibanja in teorije: »Moje razumevanje svobode je povezano z anarhistično pozicijo«.[71] Še več, demokracijo kot resnično politiko definira ravno kot odsotnost vsake *arche*: »Demokracija predvsem pomeni anarhično 'vladanje', utemeljeno na ničemer drugem, kot na odsotnosti vsakega, ki bi mu lahko vladala« (Rancière, 2005a: 41). Po drugi strani je Badiou izjemno kritičen do anarhizma, saj večkrat zatrdi, da je anarhizem le hrbtna stran komunističnih strank in del libertarne ideologije, ki politiko razume le skozi dualizem moči in upora.[72] Tako v *Komunistični hipotezi* zapiše, da mora emancipacijska politika, da bi afirmirala politiko brez strank, narediti konec konceptu politične stranke, vendar brez zapadanja v figuro anarhizma, ki nikoli ni bil nič drugega kot lažna kritika, dvojnik, senca komunističnih strank (cf. Badiou, 2010a: 9).

Vendar nikakor ne smemo spregledati, da je anarhistično gibanje še pred Badioujem in Rancièrom opozarjalo na nemožnost klasične oblike države, parlamentarizma in levice, tudi zato, ker ima praktično iste korenine kot (socialistična oziroma komunistična) levica in ker se njune teorije in prakse dostikrat prepletajo: »Kjerkoli je socialistična levica uspela organizirati in prevzeti oblast, je v najboljšem primeru reformirala (in rehabilitirala) kapitalizem, v najslabšem pa vzpostavila nove tiranije – številne z morilskimi političnimi ukrepi in nekatere z genocidnimi razsežnostmi« (McQuinn, 2011: 272). Anarhisti levici očitajo, da vse bolj odstopa celo od simbolnega nasprotovanja temeljnim

[70] Načelo direktne demokracije, o katerem se danes vse bolj govori (in ponekod tudi prakticira), izhaja iz (anarhističnega) koncepta »direktne akcije«, ki se je uveljavil med francoskimi revolucionarnimi sindikalisti na prelomu iz 19. v 20. stoletje, navezoval pa se je na različne oblike angažiranega industrijskega odpora – stavko, upočasnitev, izpopolnjevanje zgolj minimalnih norm, sabotažo in splošno stavko. »Pomen direktne akcije se je potlej razširil, tako da vključuje recimo tudi izkušnje Gandijevega gibanja državljanske neposlušnosti in boja za državljanske pravice v združenih državah, pa še številne druge oblike 'naredi sam' politike, ki se širijo po svetu« (Colin Ward, »Anarhija in država«, v Antologija anarhizma, 2011: 37), cf. tudi David Wieck, »The Habit of Direct Action«, v Anarchy 13, London, 1962. Direktna akcija oziroma direktna demokracija torej sama po sebi ni ne dobra ne slaba, je forma organiziranja, ki je lahko progresivna in emancipatorna ali teroristična in fašistična, odvisno od vsebine in načel, ki so ji inherentni.

[71] cf. Intervju z Jacquesom Rancièrom, *Enakost ni cilj ampak izhodišče*, Delo, Sobotna priloga (17. 4. 2010).

[72] cf. Benjamin Noys, »Through a Glass Darkly: Alain Badiou's Critique of Anarchism«, v Anarchist Studies 16/2, Lawrence & Wishart, London, 2008.

institucijam kapitalizma: mezdnemu delu, tržni proizvodnji in vladavini vrednosti. Anarhistično razumevanje politike radikalno nasprotuje levici, ki stavi na posredovalne organizacije (politične stranke, sindikalna združenja, politične organizacije, frontne skupine) med kapitalom in državo na eni in množico nezadovoljnih na drugi strani in ki je odlikujejo redukcionizem, specializacija ali profesionalizem, substitucionizem, hierarhična organiziranost in močne avtoritete, zvestoba »pravi« ideologiji in tako naprej. V nasprotju s tem anarhistično razumevanje politike odlikujeta individualna in skupinska avtonomnost s svobodo iniciative, temeljna podlaga vseh načinov organiziranja pa je avtonomni posameznik. Anarhizem spodbuja svobodno združevanje s komer koli v kakršni koli kombinaciji; zavračanje politične avtoritete in »prave« ideologije; majhno, preprosto, neformalno, transparentno, začasno organizacijo, znotraj katere je malo možnosti za razvoj hierarhije in birokracije in ki jo odlikuje sposobnost nenehnega prilagajanja novim razmeram, saj ni toga in ne pozna specializacije, ampak je decentralizirana in federalna, z neposrednim odločanjem in spoštovanjem manjšinskih mnenj. »Končno, največja razlika je v tem, da anarhizem zagovarja samoorganiziranje, medtem ko si levičarji želijo, da bi vas organizirali. Pri levičarjih je poudarek vedno na rekrutiranju v njihove organizacije, tako da lahko privzamete vlogo kadra, ki služi njihovim ciljem. Oni ne marajo, da bi vi imeli lastno izoblikovano teorijo in dejavnosti, saj jim tedaj ne bi več dopustili, da manipulirajo z vami. Anarhisti želijo, da vi sami določate svojo teorijo in delovanje ter da samoorganizirate svojo dejavnost s somišljeniki« (ibid.: 279).

Digresija o anarhizmu tukaj predstavlja poskus iskanja istosti v drugosti, kar bi morala biti maksima vsake politike emancipacije in kar je nujen korak pred sprejetjem imena komunizem kot imena politike emancipacije. To ime lahko sprejmemo le kot nemogoče ime, kot ime, ki to ni, kot prazno ime, ki odpre možnost za druga ali drugačna imena in druga ali drugačna poimenovanja oziroma ki ta druga ali drugačna imena in poimenovanja v sebi že vsebuje. Nekaj podobnega predlaga tudi Badiou, ko poudari, da, strogo vzeto, ime »komunizem singularnosti« ni ime nobene skupnosti, da je pravzaprav nemogoče ime oziroma ime tistega, česar ravno ni mogoče imenovati, je ime neimenljivega: je generično ime za sámo generičnost v polju politike. Oziroma »komunizem je 'obče ime za nemožno', namreč ime za paradoksno množtvo, katerega člane druži to, kar jih

razdružuje« (Šumič-Riha, 2006: 10). Je torej ime za »razvezano množtvo« (ibid.: 11), kot skupnost čistih singularnosti, ki jih druži ravno različnost, kot skupnost generičnih singularnosti, ki se ne opirajo na nobeno identiteto, nobeno reprezentabilno pripadnost, saj so za te singularnosti vse razlike popolnoma irelevantne. »Toda, in v tem je bistvena poanta, razvezano množtvo ni nekaj, kar odkrijemo. Ni nekaj, kar že obstaja, četudi je nevidno, kar bi torej zahtevalo, da zgolj bolj napnemo oči. Razvezano množtvo je invencija načina, kako abstrahirati, postaviti v oklepaj oziroma 'odšteti' 'policijsko štetje', če uporabimo Rancièrov izraz. To odštetje je zmerom odštetje specifičnega, v dani situaciji veljavnega načina štetja, kar z drugimi besedami pomeni: ni recepta za produkcijo Istega v polju politike« (ibid.). To je tisto, kar ima v mislih Badiou, ko zapiše, da se politike ne opazuje, temveč se jo sreča (Badiou, 2006: 237). Komunizem kot »Ideja, ki v Zgodovini simbolizira spreminjanje 'v resnico' pravičnih (političnih) idej, […] 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 ekspozicija aktivne resnice« (Badiou, 2009: 14). Sama formula egalitarne preskripcije je tako »stvar vsakokratne inventivnosti 'nevštetih'« (Šumič-Riha, 2006: 11). Vprašanje Ideje komunizma oziroma politike emancipacije je torej vprašanje njenega udejanjanja: »politika emancipacije [je] bistveno politika anonimnih množic, je zmaga brezimnih, tistih, ki jih ima država za pošastno nepomembnost« (Badiou, 2009: 15). To je Badioujev militantni subjekt, Rancièrov nevšteti oziroma delež brez deleža, Balibarjev državljan, ki je lahko kdor koli, dovolj je, da je človek, brez lastnosti. Vsaka resnična emancipacija zahteva torej odgovornost, angažma, delovanje, ki bo prepoznano kot emancipacijsko le, če bo v vsej svoji singularnosti vsebovalo elemente univerzalnega početja. Le takšno delovanje naredi vsakega angažiranega posameznika za del generičnega človeštva oziroma za del »vseh«. Stanje emancipacije torej preprosto ne more biti doseženo, ne da bi se emancipirali kot »del vseh«. »Paradoksni notranji izhod iz kapitalizma, kot edina oblika prakticiranja emancipacije v razmerah globalizacije ne more biti nič drugega kakor konstitucija lokalne, začasne, provizorične skupnosti 'za vse'. Ne bo ostala za vedno. Edino, kar ostane za vedno je v zadnji instanci njeno ime in želja po njej« (Šumič-Riha, 2005b: 38). Če sprejmemo, da je ime te skupnosti

komunizem, kot skupnost Istega brez Drugega, je želja po njej konstantna misel-praksa militantnega subjekta.

3. Univerzalno singularno: misel-praksa militantnega subjekta kot udejanjanje politike emancipacije

V resnični politiki emancipacije, katere nemogoče ime je komunizem, kjer imajo singularne zahteve univerzalno veljavnost in ki Drugega razgradi z njegovo vključitvijo v Isto, sta, povedano badioujevsko, tako politični subjekt, ki se vzpostavi z deklariranjem določenega dogodka, kot tudi politični dogodek, katerega dokaz je ravno to, da ga nek subjekt deklarira, vedno kolektivna. »Dogodek je političen, če je materialna vsebina tega dogodka kolektivno« (Badiou, 1998a: 67). »Kolektivno« tukaj ne nastopa kot numerični koncept – ne gre za skupino, kolektiv, množice. Številčnost in preštevanje sta operaciji, tuji resnični politiki emancipacije, sta torej antipolitični. Dogodek je kolektiven, »kadar vsebuje ta dogodek zahtevo, ki zadeva virtualno vse« (ibid.). Ne gre zgolj za univerzalnost naslovitve, ta zahteva mora biti notranje univerzalna – je nasprotje partikularnim, identitetnim, komunitarnim zahtevam, ki se zastavljajo v imenu določene, (še tako) marginalizirane, diskriminirane, izključene skupine ali posameznika. Dogodek je kolektiven – in tako tudi resnično političen – kadar vsebuje univerzalno zahtevo po enakosti, ki zajema »vse« oziroma »kogar koli« in se na nikogar (nobenega posameznika, skupino) ne nanaša nič bolj kot na kogar koli drugega oziroma vsebuje zmožnost, da se nanaša na vse, brez izjeme, brez ostanka. Tako je kolektivno neposredno univerzalizirajoče.[73] Od vseh štirih Badioujevih pogojev filozofije ima le politika to lastnost: »Edino politika vsebuje notranjo zahtevo po deklaraciji, da mora biti misel, ki je politika, misel vseh.

[73] To je smisel Badioujevega komunizma singularnosti. Skoraj istočasno je Agamben takorekoč z enakimi termini tematiziral »čisto« oziroma »katero koli singularnost« (cf. Giorgio Agamben, *The Coming Community*, University of Minnesota Press, Minnesota, 1993), in je trdil, »da singularnost ni skrajnja določitev biti, ampak, ravno nasprotno, paradoksna *individuacija prek indeterminacije*, individuacija, ki nevtralizira določitve« (Šumič-Riha, 2006: 10), vendar z drugačnimi posledicami. Tako nastopa v *Skupnosti, ki prihaja* kot v *Homo sacer 1. Suverena oblast in golo življenje* (cf. Agamben, 2004) Badiou kot ena temeljnih Agambenovih teoretskih referenc. Vendar v »svojem« sv. Pavlu (cf. Giorgio Agamben, *Čas, ki ostaja: komentar k Pismu Rimljanom*, Študentska založba, Ljubljana, 2008) Agamben, opirajoč se na iste pasuse iz sv. Pavla kot Badiou, »skorajda do neprepoznavnosti potvori ost Badioujeve interpretacije Pavlove invencije« (Šumič-Riha, 2006: 12). Podrobno analizo tega navzkrižja med Badioujem in Agambenom, kot dveh poti, dveh načinov artikulacije ne-vsega in univerzalnega razvije Jelica Šumič-Riha (cf. Šumič-Riha, 2006).

Politika ima organsko potrebo po tej deklaraciji« (ibid.). Na podlagi tega lahko domnevamo, zakaj niso vse množične demonstracije, protesti in upori tudi že *a priori* kolektivni, emancipatorni oziroma politični. *To lahko postanejo*, če so njihove zahteve notranje univerzalne in se nanašajo potencialno na vse, na kogar koli. Primer tega so denimo anti-kapitalistične, anarhistične, anti-neoliberalne demonstracije na eni in neonacistične, fašistične, rasistične demonstracije na drugi strani. Po obliki so lahko te demonstracije čisto enake: gre za skupino ljudi, ki na ulici nosi transparente, vzklika gesla, zastavlja zahteve. Vendar je njihova notranja vsebina radikalno različna, zahteve prvih so univerzalne, drugih pa partikularne, prvi zastavljajo zahteve na ravni imeti, drugi pa po biti, prvi odpirajo polje politike, drugi pa ga zapirajo in omejujejo.[74]

Takšen univerzalizem, ki je predpogoj in tudi posledica radikalne politike emancipacije, se manifestira kot misel-praksa, kjer je eno neločljivo od drugega, je mesto univerzalnega mišljenja**,** kjer praktičnega in teoretičnega področja ne

[74] To lahko z Badioujevimi koncepti pojasnimo tudi kot razliko med »zvestim« in »obskurnim« subjektom v procesu subjektivacije, to je obstoja telesa »v svetu, ki ga je aficiral dogodek, in se v njem razgrinja na jasno zaznaven način« (Badiou, 2012: 201). Pomeni, da je položaj telesa v odnosu do dogodka značilen oziroma da tisto, kar v materialni obliki ostane ko dogodek, ko se bliskovito pojavi, izgine. Po naravi oziroma senzibilnosti sta oba subjekta revolucionarna. Pri zvestem subjektu se zgodi proces utelešenja (cf. ibid.:198), »*mnoštvo sveta se utelesi v procesu resnice ali postane sestavni del telesa te resnice, če je njegova stopnja identitete s prvobitno izjavo maksimalna*« (ibid.: 200) oziroma »utelesiti se v postajanje resnice pomeni telesu, ki služi kot podpora te resnice, prispevati vse, kar je v vas primerljivega z intenzivnostjo tega, kar vam omogoča, da se identificirate s prvobitno izjavo – s stigmo dogodka, iz katere izhaja telo« (ibid.). Proces resnice je torej obenem proces konstrukcije novega telesa, to telo pa je tudi mnoštvo oziroma »vsa mnoštva, ki s to izjavo vzdržujejo avtentično afiniteto« (ibid.). Zvesti subjekt se torej utelesi v telo, ki ga odlikuje »navdušenost za novosti, aktivna zvestoba temu, kar je lokalno pretreslo zakone sveta« (ibid.: 201). Temu nasproten je obskurni subjekt, ki ga odlikuje sovražnost do vsega novega, novo telo resnice razume kot škodljiv tuj vdor, ki ga treba uničiti. »V tem sovraštvu do novega, do vsega kar je 'moderno' in drugačno od tradicije, prepoznamo obskurantizem« (ibid.). Telo, na katerega se sklicuje zvesti subjekt, je dogodkovno, medtem ko je telo, na katerega se sklicuje obskurni subjekt, substancialno. Gre tudi za razliko med Dvojim in Enim (ena rasa, ena kultura, ena nacija, ena domovina, en bog …), kar je pravzaprav razlika med emancipatornim in fašističnim pojmovanjem sveta. Mnogoterost, spreminjanje, živa bit, »mobilno telo procesov resnice« (ibid.: 204) za razliko od suverenosti fiktivnega telesa, tradicije, sedanjosti večne nespremenljive substance. Zato je za zvestega subjekta pomembno življenje in ustvarjanje vedno novih možnosti obstoja, subjektivacije, utelešenja, delovanja, za obskurnega subjekta pa uničenje, zatiranje, da bi lahko obstajalo v svoji fikciji, obstaja torej le dokler uničuje. »Obskurni subjekt svojo sedanjost črpa iz zagrizenega upora telesa resnice. Je prezentifikacija vztrajnosti zvestega subjekta pod znamenjem smrti« (ibid.: 201). Potem je še reaktivni subjekt, to je »vse, kar orientira ohranjanje starih ekonomskih in političnih oblik (kapitalizma in parlamentarne demokracije) v pogojih eksistence novega telesa« (ibid.: 202), ki pa sam po sebi ne mobilizira nobene moči, temveč se prikloni enemu izmed dveh drugih subjektov. In ker nima želje po spreminjanju, s svojim obstojem dejansko podpira obskurni subjekt. Na ta način ta »demokratičen buržoazni subjekt« (ibid.) v ohranjanju *statusa quo* ohranja tudi svoj obstoj.

moremo ločiti. »Zato univerzalizem, kot vzorno priča Pavel, ki je absolutna (ne relativna) subjektivna produkcija, ne ločuje reči in storiti, mišljenje in moč. Mišljenje je univerzalno zgolj, ko se naslavlja na vse druge, in v tem naslavljanju se udejanji kot moč. Toda od trenutka, ko so vsi, vključno s samotnim aktivistom, šteti glede na univerzalno, od tod sledi subsumpcija Drugega pod Isto. Pavel podrobno pokaže, kako univerzalno mišljenje, ki izhaja iz svetnega bohotenja drugačnosti (Jud, Grk, ženske, moški sužnji, svobodnjaki itn.) *proizvede* nekaj [od] Istega in Enakega (ni več ne Juda ne Grka, itd.). Produkcija enakosti, odlaganje razlik v mišljenju, sta materialna znaka univerzalnega« (Badiou, 1998b: 112). Produkcija enakosti in odlaganje razlik oziroma pojmovanje enakosti zunaj dialektike Istega in Drugega, sta torej nujna elementa mišljenja, ki je obenem tudi praksa, takšna misel-praksa pa ni nikoli dosegljiva skozi različne, rancièrovsko povedano, policijske deklaracije, zakone, uredbe, ki razumejo enakost utilitaristično, tehnicistično in pragmatično. Univerzalno mišljenje, kjer se razkrojijo vse razlike, oziroma postanejo za mišljenje popolnoma irelevantne, je torej tisti nujni predpogoj in tudi posledica resnične politike emancipacije. »Element, lasten univerzalnemu, je misel,« se glasi Badioujeva prva teza o univerzalnem (Badiou, 1999: 167). Tisti, ki mislijo-delajo takšno politiko, »ki so konstituirani v subjekte neke politike, so *militanti* postopka. Toda 'militant' je kategorija brez meja, subjektivna določitev brez identitete oziroma brez koncepta. To da mora biti politični dogodek kolektiven, predpisuje, da so virtualno vsi militanti mišljenja, ki se udejanja izhajajoč iz dogodka. V tem smislu je mogoče reči, da je politika edini postopek resnice, ki je generičen, toda generičen ne zgolj glede na rezultat, temveč glede na lokalno sestavo subjekta« (ibid.). Politični subjekt je lahko torej kdor koli, ki skozi svojo misel-prakso vključuje potencialno vse. Ni pa to nikogaršnji predstavnik, zastopnik, nobenega ne reprezentira. Zato po eni strani vedno nesmiselno izzvenijo vprašanja predstavnikov države o tem, kdo je predstavnik določene skupine, ki se želi vzpostaviti v enakosti (na primer »Kdo vas predstavlja?«, »Kdo je vaš vodja?«, »S kom se lahko pogovorimo?«). Državna oziroma, rancièrovsko povedano, policijska logika ne more razumeti nereprezentiranega in nereprezentabilnega kolektivnega telesa, saj nima aparata, da bi se z njim pogovarjala, z njim ne more in ne zna stopiti v dialog, je strukturno onemogočena, da bi ga razumela. Po drugi strani pa se na tej točki razblinijo tudi

vse romantizirane predstave določenih aktivistov in mislecev o ilegalnemu migrantu, tujemu delavcu, eksilantu … kot političnemu subjektu *per se*, saj naj bi bili tisti, ki so diskriminirani, marginalizirani in izključeni iz reda države, že *a priori* novi bojevniki za radikalno enakost. Jasno je, da si ti ljudje želijo predvsem (bolj ali manj) urejenega življenja, vsaj takšnega, kot ga imamo (vsi) ostali. Nasprotno je resničnega političnega subjekta treba misliti predvsem kot osvobojenega kakršne koli identitete, kot »katero koli singularnost«. Takšen politični subjekt je možen le na podlagi predpostavke, da so vsi ljudje zmožni mišljenja: »Politika pa ne bi bila mogoča, če ne bi bilo izjave, da so ljudje, vzeti brez razlike, zmožni mišljenja, ki konstituira podogodkovnega političnega subjekta. Ta izjava razglaša, da je neka politična misel topološko kolektivna, kar pomeni, da lahko obstaja le, če je misel vseh« (Badiou, 1998a: 68). Tudi za Rancièra je resnična enakost možna le na podlagi predpostavke, da imajo vsi ljudje »enako inteligenco« (cf. Rancière, 2005b), zato odpade potreba po »razlagalcih«, ki ravno ustvarjajo temeljno neenakost. Edina pripadnost, ki šteje v emancipacijski politiki, je »zahteva po univerzalni pripadnosti govorečih bitij govorni skupnosti« (Rancière, 2005a: 73). V takšni situaciji je javno deklariranje dogodka oziroma badioujevsko povedano resnice, edini pogoj in obenem tudi edini dokaz možnosti obstoja političnega subjekta. »Materialni dokaz resnične subjektivacije je *javno deklariranje* [...] Resnica je militantna ali pa je ni« (Badiou, 1998b: 91). To je za Badiouja teorem aktivista.

Politični subjekt je tako posameznik in del »vseh«: »… vsaka procedura resnice predpiše Subjekt te resnice, Subjekt, ki, četudi je empiričen, ni zvedljiv na posameznika« (Badiou, 2009: 8). Gre za to, da se posameznik, »kot enostavna človeška žival« *odloči* postati del politične procedure resnice, torej aktivist, protagonist, militant te resnice (ibid.: 9). Ne obstaja pa preferencialno, posebno, privilegirano ime ali identiteta političnega subjekta (na primer ženske, delavci, azilanti, ljudje brez papirjev, črnci, feministke, istospolni, manjšine, aktivisti, množice …). Kot poudari tudi Rancière: »V politiki subjekt nima konsistentnega telesa, je prehodni akter, ki ima svoje trenutke, svoja mesta, svoje priložnosti in ki mu je lastno, da izumi v dvojnem pomenu teh izrazov, logičnem in estetskem, *argumente in demonstracije*, zato da bi spravil v razmerje nerazmerje in dal mesto

nemestu« (Rancière, 2005a: 107). Politični subjekt torej ni vnaprej definiran, temveč se vedno znova – »dogodkovno« – oblikuje v svoji militantni akciji. Njegovo prazno ime je badioujevski militantni subjekt, rancièrovski »delež brez deleža«, balibarjevski državljan, ki ga vedno, ko gre za politiko emancipacije, v imenu vseh zasede kdo drug. Tako pri Badiouju kot pri Rancièru in Balibarju gre za proces subjektivacije**:** »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« (Badiou, 2009: 9). Politika emancipacije je predvsem zadeva subjektov oziroma načinov subjektivacije. Vsaka subjektivacija je v bistvu dezidentifikacija ali deklasifikacija, »iztrganje naravnosti mesta, konstrukcija prostora za subjekt, kjer je lahko vštet kdor koli, ker je to prostor za štetje nevštetih, za vzpostavitev razmerja med imeti delež in ne imeti deleža« (Rancière, 2005a: 51). Politična subjektivacija tako na novo razdeli izkustveno polje, ki je vsakomur podeljevalo njegovo identiteto, njegovo mesto in njegov delež. Emancipacija je tako proces subjektivacije *par excellence,* kot procesa formiranja enega, ki ni v relaciji samo do sebstva temveč je v relaciji sebstva do drugih. Proces subjektivacije je vse prej kot konstruiranje identitete ali identifikacije, križanje identitet, ki se nanaša na križanje imen: imen, ki povezujejo oznake skupin in razredov z imeni ne-skupin in ne-razredov, obstoječe z neobstoječim oziroma s še-ne-obstoječim (Rancière, 1995: 67). To je vedno nemogoča identifikacija, identifikacija, ki s strani tistih, ki jo izrekajo, ne more biti dejansko utelešena. Obenem ne gre za to, da prenehamo biti to, kar smo, gre za to, da imamo določen odmik od označevalcev, ki se na nas prilepijo oziroma ki nam jih prilepijo. Šele tako lahko proizvedemo učinek enakosti kogar koli s komer koli. Politični subjekt se tako pojavi v razpoki med dvema identitetama – tisti, ki se ji odrekamo, in tisti, ki si jo simbolično nadenemo, niti prva niti druga pa ni povsem »naša«. Tukaj ne gre le za to, da neka skupina ljudi solidarnostno vzklika: »Vsi mi smo istospolni!« ali »Vsi mi smo ilegalni migranti!« ali »Vsi mi smo črnci!«, da se torej kot pripadniki »večinskega«, »normaliziranega« prebivalstva simbolično dezidentificirajo in se identificirajo s predstavniki »manjšinskih«, »marginaliziranih« skupin, izključenih iz »norme«. Čeprav Rancière tega eksplicitno ne omenja, *gre tudi za nasprotni*

proces, in sicer za to, da se ustvari prostor za dezidentifikacijo tistih marginaliziranih, ki so marginalizirani ravno zato, ker jim je vsiljena določena identifikacija. Eden najpomembnejših generatorjev neenakosti je ravno identitetni fundamentalizem, ki ljudi in skupine klasificira glede na vsiljeno identiteto in jim iz nje ne dovoli izstopiti. Problem genocida v Bosni in Hercegovini ali v Ruandi je bil ravno ta, da se Bosanci in Tutsiji niso mogli odlepiti od vsiljene identitete, v katero so bili kot ljudje potisnjeni in le v skladu z njo obravnavani. Na drugi strani imamo primer izbrisanih prebivalcev Republike Slovenije, ki so skozi svoj večletni boj uspeli doseči dezidentifikacijo, to pa zato, ker njihov boj nikoli ni temeljil na zahtevah po popravi krivic, ki so jim bile storjene *le kot izbrisanim* temveč predvsem kot ljudem, torej kot enakim – zato je njihov boj univerzalen in lahko vključuje tudi druge marginalizirane skupine, na primer tuje delavce, »ilegalne« migrante, azilante, istospolne, invalide, a tudi prekerne (strukturno nezaposljive), mlade, študente, upokojence, odvisnike in vse ostale ne-državljane v balibarjevskem pomenu. Dezidentifikacija in deklasifikacija sta torej ključna procesa politične subjektivacije, ki producira univerzalizem, a le če gre v obe smeri, če je na nek način eliptično produktivna. Univerzalizem, ki ne sme biti razumljen kot skupek partikularnosti oziroma razlik, kot je značilno za državne oziroma rancièrovske policijske režime; univerzalnega ni mogoče izpeljati iz partikularnega – »tisto, kar je mogoče razbrati v vednosti s pomočjo deskriptivnih predikatov« (Badiou, 1999: 168), temveč le iz singularnega – »tisto, kar se odteguje vsaki predikatvni deskripciji« (ibid.). »Vsako univerzalno je singularno oziroma je singularnost« se glasi Badioujeva druga teza o univerzalnem (ibid.), saj se nobeno univerzalno ne more ustvariti kot skupek partikularnosti, to je razlik, temveč le »kot singularnost, ki se odteguje identitetnim predikatom, kakršni koli so že, to se pravi, kot singularnost, ki deluje znotraj teh predikatov, ki pa jih hkrati tudi že prečka« (ibid.: 168–169). Zato univerzalno delovanje ni »toleranca do drugih« ali »praznovanje različnosti« ali »razumevanje drugačnosti«, temveč je popolno izničenje Drugega v Istosti. Politika emancipacije se tako oblikuje med identitetami, med kraji in med mesti. »Politika je veščina izkrivljenih izpeljav in križanih identitet. Je veščina lokalne in singularne konstrukcije primerov univerzalnosti« (Rancière, 2005a: 157).

»Vsako univerzalno ima za svoj izvor dogodek, dogodek pa je nekaj, česar ni mogoče izpeljati iz situacijske partikularnosti« se glasi Badioujeva tretja teza o univerzalnem (Badiou, 1999: 169). Povezava med univerzalnim in dogodkom, s tem pa tudi s političnim subjektom, ki ga deklarira – je za Badiouja ključnega pomena. Univerzalna formula subjektivacije, ki je posledica dogodka kot radikalne prekinitve v situaciji, kot neumestljivega presežka glede na zakon situacije, ta zakon zlomi in hkrati z njim razveljavi delitve in identifikacije, ki jih ta vzpostavlja. Za resnično emancipacijsko delovanje je zato ključno vprašanje razmerja med zakonom in subjektom. Zakon vedno predpostavlja neko partikularnost oziroma neko razliko. Dogodek kot Eno pa je »tisto, kar v subjekte, na katere se naslavlja, ne vpiše nobene razlike« (Badiou, 1998b: 79). Po Badiouju je zato treba izhajati iz dogodka kot takega, ki je »akozmičen in ilegalen« (ibid.), se ne integrira v nobeno totaliteto in ni znamenje ničesar. Takšen »dogodek kot nelegalna kontigenca« (ibid.) potem ne predpostavlja nobenega zakona, nobene oblike gospostva, nobene hierarhije. »Univerzalnost naslavljanja je potemtakem nujna posledica dogodkovne razveljavitve obstoječih identitet. Ker se dogodek ne more naslavljati na nikogar določenega, se naslavlja na kogar koli, se pravi, na vse« (Šumič-Riha, 2006: 13). Ne začenja se s pravilom, temveč z izjemo. »Dialektična misel naredi torej *vrzel* v dispozitivu vednosti (reprezentaciji), ko trči na simptomalno *oviro*, ki jo *interpretira* na ravni *hipoteze zmožnosti*, kjer se potrdi naknadnost *subjekta*« (ibid.: 61). Ta neodločljivost glede subjekta hipoteze je cena za to, da ga ni mogoče reprezentirati. Tako povezanost subjekta in dogodka razkrije, da so singularnosti druga drugi enake v univerzalnem oziroma »paradoksna zveza med subjektom brez identitete in zakonom brez opore v zgodovini utemelji možnost univerzalnega oznanjevanja« (Badiou, 1998b: 8). Takšen subjekt, kot militant politike emancipacije, ki se oblikuje v zvestobi dogodku, ki se materializira v mreži intervencij brez posredovanja, je potemtakem vedno v postajanju in razpustitvi, predpostavlja ravno svojo popolno dekvalifikacijo (cf. ibid.: 57). »Subjekt se sicer konstituira tako, da vzame to nesubjektivirano vednost nase, a ta subjektivacija je hkrati vedno tudi že subjektivna destitucija, desubjektivacija – kako lahko potem trdimo, da subjekt je subjektivacija? Tako, da postavimo, da vsebuje subjektivacija minimalno distanciranje subjekta do tega, kar ga destituira. Eksistenca subjekta je znamenje,

da ohranja subjekt neko nično distanco do svoje destitucije. Nična je ta distanca zato, ker subjekt ni drugega kot nenehna destitucija svojih različnih partikularnih identitet, kot nenehna desubjektivacija« pojasni Riha (Riha, 1998: 63). To kar konstruira subjekt je torej ravno njegov razcep, ne pa njegova enotnost (Badiou, 1998b: 58). Delitev na meso in duh, dogodek, kot ga pojmuje Badiou, združuje tako, da razdružuje, »je *Eno, ki cepi*« (ibid.: 67). Na mesto nacionalnih, kulturnih, etničnih, verskih … delitev, nastopi delitev subjekta, ki je, kolikor je vsaj virtualno naslovljena na vse, popolnoma izčrpna, brez ostanka. Maksima univerzalnosti, ki izhaja iz dogodka, je »znamenje Enega 'za vse' ali 'brez izjeme'« (ibid.: 79). Koncept Pavlove (Badioujeve) geste utemeljitve univerzalizma temelji na enačaju Eno = »za vse« (cf. Šumič-Riha, 2006: 14), kjer je Eno cepljeno na »lažno« Eno in na »pravo«, dogodkovno Eno, ki je edino »za vse«, univerzalno.

Takšno razumevanje univerzalnega, katerega formula je Eno = »za vse«, sugerira celo na »odsotnost vsakega subjekta« (Badiou, 1999: 175) v imenu »generičnega neskončnega množtva« (ibid.).[75] »Univerzalnost ni nič drugega kakor zvesta konstrukcija neskončnega generičnega množtva« se glasi Badioujeva osma teza o univerzalnem (ibid.: 174). »Dogodkovno Eno, kolikor je 'za vse', se ne naslavlja na neko določeno množtvo, ampak na neko paradoksno množtvo, ki je, strogo vzeto, *nedoločljivo*. V tem nedoločljivem množtvu ni seveda težko prepoznati

[75] Kot del »platonizma množtva« je generično ključni pojem Badioujevega (prvega) *Manifesta za filozofijo*: »Osrednja kategorija je tu kategorija *generične* množtvenosti. Utemeljuje platonizem množtva, s tem da omogoči misliti resnico kot rezultat-množtvo svojevrstnega postopka in kot luknjo, odtegovanje v polju tistega, kar je mogoče poimenovati. Omogoča, da sprejmemo ontologijo čistega množtva, ne da bi se odpovedali resnici in ne da bi morali priznati konstitutivnost jezikovne spremenljivosti« (2004a: 128). Koncept generičnega množtva Badiou črpa iz matematike, natančneje iz Cantorjeve »teorije množic«. V *Biti in dogodku* je podrobno obdelal dialektiko med matematično izdelavo teorije čistega množtva in konceptualnimi propozicijami, ki lahko danes ponovno utemeljijo filozofijo, da bi dokazal, da je smiselno misliti, »da je generično množtvo tip biti neke resnice« (ibid.), ki omogoči misliti ključno trojico: bit, resnico in subjekt. Ob tem je treba imeti v mislih razvoj Badioujeve misli na tem področju, ki je pojasnjena v *Drugem manifestu za filozofijo* (in bolj podrobno razdelana v *Logikah svetov*), in sicer se poudarek seli iz razvoja koncepta generičnih množtvenosti na področje telesa in možnosti njegove subjektivacije, kar postane osrednji koncept. »Še vedno gre za resnice, vendar pri tem ni več pomembno, da so mišljene v matematičnem formalizmu generičnih množtvenosti. Pomemben je materialni postopek njihove pojavitve, eksistence in razvitja v določenem svetu, pa tudi subjektivni tip, ki je vezan na ta postopek. Medtem, ko je bistvo neke generične množtvenosti *negativna* univerzalnost (odsotnost vsake predikativne identitete), je bistvo telesa resnice v določenih zmožnostih, zlasti v zmožnosti, da obravnava celo zaporedje *točk* v realnem. Kaj je točka? To je ključni moment razvitja telesa, moment, kjer izbira ene orientacije namesto druge odloči o njegovem izidu« (Badiou, 2012: 222). Vidimo, da se tukaj Badioujev koncept generičnega množtva razvije oziroma modificira v smeri koncepta subjektivacije teles.

badioujevske formulacije ne-vsega, a z enim bistvenim dodatkom: množtvo je ne-vse, ker nenehno generira presežek. Ne-vse je za Badiouja 'množtvo, ki sega čez samo sebe, ki ni opisljivo, ki je obilnejše od samega sebe … množtvo, ne kot del, temveč kot presežek čez sebe … kot nomadstvo poljubnosti'« (Šumič-Riha, 2006: 14 in Badiou, 1998b: 81). Konstrukcija neskončnega generičnega množtva predstavlja torej univerzalno delovanje, »pri katerem pripadnost temu množtvu, to je, biti njegov element, ne izvira iz nobene identitete, nobene posebne lastnosti« (Badiou, 1999: 174). »Neskončno generično množtvo« ali »neskončna množtvenost« (Badiou, 2006: 241) pomeni, da za konstitucijo množtvenosti nobena podmnožica ni pomembnejša od katere koli druge, ta množtvenost je brez razločevalne poteze, brez hierarhične razporeditve, brez identitetne prevlade. Država oziroma rancièrovska policija razmišlja v podmnožicah, šteje in prešteva, razporeja in klasificira različne podmnožice (delavci, ženske, otroci, študenti, zaposleni, delodajalci, volilni upravičenci, prebivalstvo in tako naprej), nasprotno za resnično politiko emancipacije nobena podmnožica ni pomembnejša od katere koli druge, politika emancipacije pozna le množtvo kot univerzalno ime vseh. Takšno množtvo nujno predpostavlja »razkroj vsakega Vsega, detotalizacijo vsake totalitete, ki se lahko konstituira le skozi izjemo oziroma mejo« (Šumič-Riha, 2006: 15). Konstitucija množtva »za vse« predpostavlja vzpostavitev nekonsistentnega, necelega množtva »kakršnih koli singularnosti« (cf. ibid.), ki obenem predpostavlja prepoved, da bi se to množtvo predstavljalo kot celota, kot totaliteta. To množtvo se nikakor ne more predstavljati kot Vse**.** »'Za Vse' ne samo, da ne meri na konstitucijo nekega Vse, ampak, ravno nasprotno, postavlja pod vprašaj vsak poskus totalizacije, konstrukcije zaprtega Vse« (ibid.). V tem smislu ni to »sebe presegajoče množtvo« (ibid.) nikoli že tu, dano enkrat za vselej in vse primere, temveč mora biti vedno na novo proizvedeno, je nekaj, kar vedno šele pride, je dogodkovno. »Radikalno novost Badioujeve interpretacije Pavlovega univerzuma vidimo prav v vztrajanju na tem, da je 'za vse', artikulirano na ne-vse« (ibid.). Ta proces formiranja necelega množtva kakršnih koli singularnosti, katerih identiteta je za njihovo konstitucijo množtva popolnoma irelevantna, zahteva proces ravnodušnosti do kakršnih koli razlik, ki jih uvaja in na katerem temelji red države: »univerzalnost se ne sme tudi sama predstavljati s potezami neke partikularnosti. Razlike lahko transcendiramo le, če se

dobrohotnost napram običajem in mnenjem predstavlja kot *tolerantna ravnodušnost do razlik*, katere materialni preizkus je po Pavlu zgolj moč in sposobnost, da jih sam prakticiraš« (Badiou, 1998b: 102). Tako, kot pojasni Šumič-Riha, želi Badiou dokazati »da ne-vse ni nobena ovira za univerzalno, da se, skratka 'za vse' in 'ne-vse' ne izključujeta – s pogojem, seveda, da izumimo neki način 'štetja' nepreštevnega, skratka, štetja v neskončnem« (Šumič-Riha, 2006: 19). Badiou ta način »štetja nepreštevnega« misli na podlagi Cantorjevega nauka o transfinitnem številu, »ki mu uspe prešteti neko neskončno množtvo členov tako, da ga obravnava kot končno« (ibid.). Tako Badiou izpeljuje idejo, da je »enakost mogoče prakticirati le kot neke vrste pravilo za 'štetje' tistega, kar je za veljavno državno štetje nepreštevno« (ibid.: 20), kar je seveda zelo podobno Rancièrovi ideji o politiki emancipacije kot o »štetju nevštetih«, kjer politika obstaja, »ker obstaja napačno štetje delov celote« (Rancière, 2005a: 25), temeljno vštetje pa nastane v tisti nemogoči enakosti množtva in vsega, ki ga proizvede prilastitev svobode kot lastnosti ljudstva, oziroma vpis »deleža tistih brez deleža« povzroči »napake pri štetju deležev in delov družbe« (ibid.: 27).

Nemogoča enakost dela in celote, »množtvo kot eno, del kot celota« (ibid.: 25), predstavlja ravno neko nemogoče štetje, v katerem so zaobjeti vsi, brez izjeme. »Ne gre samo za to, da državljanov, delavcev ali pa žensk, ki so označeni v sekvenci tipa 'mi, državljani', 'mi, delavci' oziroma 'me, ženske', ni mogoče poistovetiti z nobenim zbirom, z nobeno družbeno skupino. Gre tudi za to, da je razmerje tega »mi«, subjekta izjavljanja, ki odpre to sekvenco, do subjekta izjave, čigar identiteta je zavrnjena (državljani, delavci, ženske, proletarci), tudi definiramo samó prek množtva odnosov in operacij demonstrativne sekvence. Niti *mi*, niti identiteta, ki mu je pripisana, niti apozicija obeh ne definirajo subjekta. Politični subjekti obstajajo oziroma, rajši, načini politične subjektivacije obstajajo edino prek množtva odnosov, ki jih *mi* in njegovo *ime* vzpostavita z množtvom 'oseb', edino v celotni igri identitet in alteritet, ki so implicirane v demonstraciji in v svetovih, naj so skupni ali ločeni, kjer so te identitete in alteritete definirane« (ibid.: 76). Demokracija ne ustvarja ljudstva, temveč ljudstvo ustvarja demokracijo. Takšnega ljudstva »ni mogoče definirati s pomočjo etničnih lastnosti, ki ga ni mogoče poistovetiti s sociološko določljivim delom

prebivalstva, niti s seštevkom skupin, ki tvorijo to prebivalstvo. Ljudstvo, zahvaljujoč kateremu demokracija obstaja, je enota, ki je ne tvori nobena družbena skupina, pač pa je instanca, ki obračunu delov družbe doda učinkovitost deleža tistih brez deleža. Demokracija je vzpostavitev subjektov, ki ne sovpadajo z deli države ali družbe, lebdečih subjektov, ki spravijo v nered vsako reprezentacijo mest in deležev« (ibid.: 117). Demokracija obstaja, če obstaja specifična sfera za pojavljanje takšnega ljudstva, ljudstva »neidentitetne subjektivacije« (ibid.: 118) in spora, ki ga izzove takšen subjekt. V tem smislu je za resnično politični subjekt značilna popolna indiferentnost do vseh poimenovanj, tudi badioujevski »subjekt resnice« vselej stremi k imenom, ki so nad vsakim imenom. »Ker je političnemu postopku lastno neimenljiv kolektiv, zato ostaja za tako politiko neimenljiva vsaka substancialna oziroma dejanska realizacija tistega, kar jo konstituira. Se pravi tudi vsaka znotrajpolitična raba predpostavke zaprte biti kolektiva. […] Neimenljivo lastno politiki je kolektivni substancialni obstoj, naj bo komunitaren ali predikativen« (Badiou, 1998a: 74).[76]

[76] Koncept odločitve izvira iz nepopustljivega zaupanja v maksimo »ljudje mislijo!«, zaupanja, da vedno obstaja neka želja po resnični politiki emancipacije, kar je glavna zahteva Badioujeve etike: »nemara je prva zahteva etike tale: *želeti*, da taka politika obstaja. In kot pravi Lacan, nikdar ne popustiti glede te želje« (Badiou, 1994: 232). Ravno ta odločitev je tista točka, ki po Badiouju zarisuje ločnico med filozofijo in antifilozofijo. Pomeni, da promovira možnost ravno takrat, ko antifilozofija razglaša nemožnost, oziroma vztraja, da je »tisto, česar ni mogoče izreči«, vseeno treba poskusiti izreči. To je želja emancipacijske filozofije, ki je zaupanje v moč misli vsakogar: »Ne upirati se pomeni ne misliti. Ne misliti pomeni ne tvegati, da tvegamo« (Badiou, 2005: 18). To je Badioujevo geslo »še en korak!« iz prvega manifesta in »eksistencialna nujnost« drugega manifesta (cf. Badiou, 2012: 187) oziroma je to maksima Beckettovega romana *Neimenljivi* (na Becketta se Badiou, zaradi njegove »temeljne težnje h *generičnem*«, to je propoziciji subjekta kot do skrajnosti ogoljene biti, od katere ne ostane nič več kot glas in odločitev, večkrat sklicuje (cf. Badiou, 2006: 333–368)), ki se konča s povedjo: »Treba je nadaljevati, ne morem nadaljevati, nadaljeval bom«. Za Badiouja je torej neimenljivo tisto nemožno in realno resnice, saj nenehno poudarja, da resnice ni mogoče nikdar popolnoma zapopasti, zagrabiti in da zmerom ostane neki preostanek – čemur pravi neimenljivo. Tako za Badiouja nemožnega ni: »Ni nemožnega kot takega, pač pa obstajajo zmerom le singularizirana, na konkretne situacije navezana nemožna. Nemožno je vedno nemožno neke situacije« (Šumič-Riha, 1998: 35). Zato je edina možna etika, etika dolžnosti nadaljevanja. »Gre za točko, ki resnice ne omejuje od zunaj, ki ni 'na sebi', pač pa priča o notranji blokiranosti resnice, o njeni nemožnosti, nemoči, da bi se kot resnica izrekla in dovršila. Medtem ko je v vsaki situaciji vselej neskončno *mnoštvo* nadštevnih delov, pa je neimenljivo eno samo, natančneje, vsak tip generične procedure ima svoje lastno neimenljivo: 'Tako je neimenljivo ljubezni spolni užitek. Neimenljivo politike je kolektiv. Neimenljivo poeme je jezik. Neimenljivo matematike je konsistenca'« (Klepec in Badiou v Klepec, 2004: 316–317). Obstajajo kritike Badioujevega pojma odločitve: »tisto, kar nam Badiou ostane dolžan, je pojasnitev notranje logike razvoja od razcepa subjekta do njegove ukinitve oziroma destitucije, hkrati s tem pa ostane odprto vprašanje subjektove biti, kolikor ni navezana zgolj na zavrnitve identifikacijskih opor, kakršne prebivalcem situacije vsiljuje reprezentacijski red« (Šumič-Riha, 1998: 44), vendar Badioujeva etična maksima »Treba je nadaljevati!« kljub temu ostaja radikalna, emancipatorna in pomembna misel zaupanja v moč kogar koli, kot moč tveganja. Tistemu, ki bi postavil tezo, da tudi fašist »ne popusti glede svoje želje«, je Badiou že odgovoril, da njegova etična maksima med sabo nujno poveže tri vrline: razsojanje (ne pustiti se zapeljati simulakrom),

Takšno dogodkovno pojmovanje političnega subjekta terja pomemben slep, da vsakokratni dogodek, ki nastane kot produkt deklariranja militantnega subjekta in ki radikalno predrugači do takrat obstoječo realnost, obenem radikalno predrugači tudi sam subjekt; izkušnja deklariranja dogodka ali »resnice« subjekt predrugači: »Razpustitev identitete univerzalizirajočega subjekta v univerzalnem, ki je Pavlova maksima, naredi, da je Isto nekaj, kar se izbojuje, če je potrebno tudi prek predrugačenja naše lastne drugačnosti« (Badiou, 1998b: 113). V tem smislu pravzaprav nikoli ne moremo vnaprej predvideti končnih učinkov emancipacijske politike. Ker deklariranje enakosti ni objektivnost akcije, temveč aksiom, je edina realno mogoča emancipacijska gesta *odločitev za emancipacijo* in *zaupanje v to odločitev* (kot v »zvestobo aktivista«), zaupanje v to, da je vsaka dosežena zmaga, naj bo še tako lokalna, v resnici zmaga vseh, da je »subjektivna modalnost zmage univerzalnega« (ibid.). Če sprejmemo maksimo, da je ravno »za vse« tisto, zaradi česar smo šteti »kot eden«, da eno ni dostopno brez tega »za vse«, da torej singularno obstaja zgolj, če obstaja univerzalno (sicer obstaja zgolj partikularno), potem – čeprav nikoli ne vemo, kam nas bo takšna politika emancipacije popeljala – vemo le, da se za njo *moramo* odločiti in na njej vedno vztrajati.

---

pogum (ne popustiti) in zadržanost oziroma skromnost (ne domišljati si, da si sam mogočen). Politika, ki izhaja iz takšne etike, ni reprezentacijska, pač pa se prezentira neposredno; ne prizadeva si za državno moč, pač pa si prizadeva, da bi jo omejila; ni pravna, temveč subjektivna; nima nobenega posebnega referenta, ni povezana z interesi skupine, skupnosti, naroda ali razreda. Je univerzalna in nezainteresirana (cf. Badiou, 1994: 232).

III Namesto zaključka: Živa demokracija kot praksa singularne univerzalnosti gibanja 15o

V Sloveniji so bile 15. oktobra 2011, v Mariboru, Kopru in Ljubljani manifestacije, ki so bile del globalnih demonstracij; te so tega dne potekale v skoraj osemdesetih državah po vsem svetu (na vseh petih kontinentih), predstavljale pa so reakcijo ljudstva na vse brutalnejše in odkritejše nasilje finančnega kapitalizma (liberalizma in neoliberalizma), ki je na stežaj odprlo vprašanje predstavniške liberalne demokracije in oblike države, kot jo poznamo.[77] Globalne demonstracije so se navdihovale in hrabrile z večletnimi protesti in generalnimi stavkami v Grčiji, revolucionarnim vrenjem v Španiji, pomladnimi vstajami v »arabskem svetu« (Tuniziji, Egiptu, Libiji), pa tudi s septembrskim poskusom zasedbe newyorške borze, ki se je razvil v taborjenje v Zuccotti parku v neposredni bližini Wall Streeta, demonstracije in upori pa so se kmalu razširili tudi v druge ameriške utrdbe kapitalizma: Boston, Los Angeles, Chicago.[78] Geslo »Mi smo 99 %« je hitro okužilo ljudi po vsem svetu, saj je s svojo preprostostjo sporočalo, da veliko večino ljudi izkorišča in z njo manipulira manjšinska, a zelo močna, bogata in korumpirana družbena elita.[79]

Za proteste, ki so se vrstili 15. oktobra 2011 po vsem svetu, lahko zatrdimo, da so bili **dogodek** v badioujevskem smislu, kot radikalen prelom z obstoječim, radikalna prekinitev v vidnem in čutnem in radikalno predrugačenje vsega, kar je do tedaj obstajalo. Vzrok in posledica oziroma materialni dokaz tega dogodka je

---

[77] cf. spletno stran mednarodnega gibanja 15o: http://15october.net/ (dostop: 15. september 2012).

[78] Pričakovano in v soglasju s časom, v katerem živimo, so nas dominantni (korporativni) mediji o teh dogodkih obveščali zelo skopo, pa še to na nemisleč, tendenciozen in pristranski način: o demonstracijah se je poročalo kot o izgredih, o demonstrantih kot o vandalih, o policijskem nasilju pa kot o normalnem načinu disciplinirana in ohranjanja »javnega reda in miru«. Globljega premisleka o vzrokih, povodih in motivih za demonstriranje skoraj nismo bili deležni, če so se tu in tam pojavili kakšni komentatorji, pa niso zmogli resničnega premisleka o prevladujoči agendi uporov: spreminjanju obstoječega predstavniškega sistema in iskanju alternativ kapitalizmu.

[79] Ob tem se je dobro zavedati specifičnosti uporov v Združenih državah Amerike, na kar sta opozorila Gorazd Kovačič in Lev Kreft (cf. oddaja »Studio City«, TV SLO 1, 10. 10. 2011, http://tvslo.si/predvajaj/studio-city/ava2.118097982/ (dostop: 15. september 2012)). V ZDA so se iz pragmatičnih razlogov uprli predvsem prezadolženi študenti, ki so končno spoznali, da so v situaciji, v kateri ne bodo sposobni odplačevati dolgov; zaskrbelo jih je torej za lastno prihodnost. Uprl se je torej predvsem višji srednji sloj, ker je bila ogrožena (le) njegova blaginja, medtem ko jih do tedaj takšna situacija, v kateri so se znašli drugi, ni motila. Tako je srednji razred v ZDA – deželi, ki je zrasla na spoznanju, da razrednega boja ni – prebudil razredno zavest. Po drugi strani so bila nekatera evropska gibanja do gesla »Mi smo 99 %« kritična, ker ne vključuje oziroma se ne nanaša na potencialno vse.

bilo njegovo deklariranje, to je **vznik novega militantnega političnega subjekta**, ki se je vzpostavil kot skupek singularnosti, ki jih druži univerzalno. Ta dogodek je poleg nastanka političnega subjekta povzročil tudi njegovo **radikalno predrugačenje**; s predrugačenjem vednosti, znanja in razumevanja obstoječega stanja je omogočil nastanek nove vednosti, novega znanja in novih zmožnosti za razumevanje in delovanje. Skratka, dogodek kot tak je ustvaril »možnost možnosti«. Nastopila je politika emancipacije v rancièrovskem smislu, in sicer kot radikalna prekinitev, ki jo povzroči nek, strogo vzeto, »nemožni dogodek«, ko se besed nelegitimno polastijo »tisti, ki naj ne bi govorili«. Tisti, katerih besede so bile do tedaj slišane le kot hrup, so zahtevali, da naj se po novem slišijo kot razločljiv govor. »Delež brez deleža« je torej javno razglasil, da je enak vsem ostalim delom celote skupnosti. Skratka, »nemogoče« je 15. oktobra postalo mogoče. Ljudje, siti politike »zategovanja pasov«, varčevanja, vladavine dolga in permanentnih vojn ter konstantnega strašenja s krizo, rezi in izrednim stanjem, so se prepoznali kot **globalni transnacionalni kolektivni subjekt**, ki je deklariral univerzalno zahtevo po radikalni enakosti. Tako je ta subjekt neposredno ustvaril politični dogodek, saj je vseboval zahtevo, ki zadeva virtualno vse. Zahteve demonstrantov so bile notranje univerzalne – niso bile partikularne, identitetne, komunitarne zahteve, postavljene v imenu določene marginalizirane, diskriminirane, izključene skupine ali posameznika. Ljudje so se 15. oktobra vzpostavili kot neimenovan kolektiv, kot »čez sebe segajoče množtvo«, saj so razglasili univerzalno zahtevo po enakosti, ki zajema »vse« oziroma »kogar koli«. Tako so kot kolektiv, množica ali skupek singularnosti delovali neposredno univerzalizirajoče in s svojo zahtevo zaobjeli tudi tiste, ki jih na demonstracijah ni bilo. Gesla, napisana na transparentih oziroma slišana na ljubljanskih ulicah – »Nismo blago v rokah bank in politikov«, »Ne bomo plačali vaše krize«, »Oblast ljudstvu«, »Nihče nas ne predstavlja«, »Denar ljudem, ne pa bankam/strankam/cerkvi« in tako naprej – so bila del globalnih zahtev, ki so združile ljudi po vsem svetu. Globalni protesti, tako tudi demonstracije v Ljubljani, so bili zastavljeni kot močno neidentitetni, nekomunitarni, transnacionalni, kot boj »vseh« oziroma »kogar koli«, združenih proti globalnemu sistemu brutalnega izkoriščanja ljudi in resursov zavoljo kapitala. Zahteve niso bile naslovljene na državo, saj so protesti problematizirali prav danes obstoječo

obliko države, kot obliko kapitalo-parlamentarizma, ki ne zmore zagotavljati resnične enakosti; **zahteve so bile postavljene na ravni biti in ne na ravni imeti.** Zgodil se je resnični »škandal demokracije«: verjetno je prvič v zgodovini na globalni ravni vzniknila ideja, ki je problematizirala predstavniško liberalno demokracijo in državo, kot jo poznamo. Protesti, ki so postavili v ospredje vednost o tem, da kapitalizem ni *v krizi*, temveč da kapitalizem *je kriza*, so zahtevali predrugačenje sistema kot takšnega in ne le njegovega navideznega izboljšanja. Nobena institucija ali skupnost ni bila neposredno odgovorna za organizacijo ali mobilizacijo – demonstracije so bile dobro načrtovane, a tudi popolnoma spontane, brez predstavnikov, zastopnikov, uradnih govorcev. Prav tako so se demonstranti distancirali od vseh političnih strank, sindikatov ali kakršnih koli drugih identitetnih ali realpolitičnih institucij.

Med demonstracijami v Ljubljani se je to kazalo v praksi »odprtega mikrofona«, na katerega je lahko kadar koli govoril kdor koli, v lastnem imenu. Ljubljanske demonstracije so se po protestnem shodu po mestu simbolno zaključile pred ljubljansko borzo, kjer se je skupina protestnikov odločila ostati in simbolno zasesti ploščad. Tako se je čez noč rodilo šotorsko naselje, ki so ga soustvarjali najrazličnejši ljudje: študentje, profesorji, brezposelni, novinarji, upokojenci, brezdomci, odvisniki, hendikepirani, mentalno ovirani, mlajši in starejši, moški in ženske, istospolni, heterospolni in *queer*, državljani in nedržavljani; tisti, ki so imeli več ali manj časa, volje in interesa, da se posvetijo različnim aktivnostim, ki jih je vodila **osnovna ideja sprožanja procesa izumljanja novih oblik skupnega življenja oziroma življenja v skupnosti.** Ploščad se je zelo priročno poimenovala v Boj Za, saj je med demonstracijami črka R iz napisa na stavbi ljubljanske borze »po nesreči« odpadla, in so jo demonstranti kreativno nadomestili s črko J. Tako se je v procesu, v katerem je protest postal upor, rodilo gibanje 15o, ki je v tistih »revolucionarnih« dneh svojo dejavnost definiralo takole: »Posamezniki in posameznice, delavska in družbena gibanja, kolektivi in iniciative, ki smo se zbrali na skupščini pred 15. oktobrom, dnevom, ko gremo povsod po svetu na ulice enotni za spremembo, sprejemamo naslednjo izjavo. Ker nima nihče *copy right* nad 15o, ne govorimo v imenu vseh, ampak želimo prispevati k skupnemu gibanju. Smo del 99 %. Smo tisti, ki proizvajajo družbeno bogastvo in smo se odločeni upreti nenehnemu razlaščanju in potiskanju v kot.

Zato bomo v soboto del vstaje globalne generacije proti sistemu izkoriščanja«.[80] Samoorganizacija je stekla in zelo hitro je bila narejena spletna stran gibanja,[81] v šotorišču se je omogočilo gretje na plin, napeljala se je elektrika in ustanovila ljudska kuhinja, vzpostavil se je sistem medsebojne koordinacije in obveščanja javnosti. Pred Boj Za so se vrstila gostujoča predavanja različnih profesorjev, mislecev in teoretikov, koncerti, zabave, projekcije filmov, *stand-up* komedije, gledališke in plesne predstave, branja pravljic in poezije; brala so se pisma podpore, izdelovali so se različni transparenti in letaki, ki so pojasnjevali motive šotorjenja oziroma demonstriranja ter vabili ljudi k soudeležbi, urejali so se šotori … Vse te aktivnosti je družila ena skupna ideja, in sicer da neenakost ni nujna in da obstoječi sistem prevlade interesov kapitala nad vsemi oblikami življenja ni nujen in ni edini mogoč, ter vera v zmožnost vseh oziroma kogar koli pri izumljanju in uresničevanju drugačnih oblik življenja v skupnosti, ki bi temeljile na resnični enakosti.

Neposredno organiziranje in odločanje se je pred Boj Za vzpostavilo skozi vsakodnevne redne **skupščine**, ki so bile namenjene pogovorom in načrtovanju logistike, aktivnosti in akcij. Organiziranje in odločanje je potekalo po načelu **neposredne demokracije**, kar je pomenilo, da lahko vsi prisotni sodelujejo pri sprejemanju točk dnevnega reda, podajanju predlogov in njihovemu udejanjanju

---

[80] cf. Njetwork, http://www.njetwork.org/Izjava-skupscine-15o-sprejeta-v-SC (elektronski dokument, dostop: 15. september 2012). Brez vsakršnega romantiziranja je treba povedati, da so šotore pred stavbo borze postavili predvsem tisti, ki so to lahko storili, saj so imeli čas in možnost, energijo in voljo. To seveda niso bili »vsi«, niti jih ni bilo »99 %«; bili so predvsem tisti tako ali drugače marginalizirani, ki niso imeli izgubiti ničesar »razen svojih okov«. Največ je bilo študentov, nekaj profesorjev, potem pa so se hitro zbrali še tisti, ki jih običajno označujemo s terminom »pripadnik manjšine«: odvisniki, brezdomci, mentalno ovirani, hendikepirani, prekerni, tujci, upokojenci – torej tisti z roba družbene lestvice, ki v resnici nimajo kaj izgubiti. V prvih mesecih zasedbe lahko govorimo o resnično množični udeležbi, saj je veliko ljudi prihajalo na skupščine, delavnice, sestanke in akcije, vendar se je pozneje število ljudi zmanjšalo in je ostala le še peščica, nekaj več kot deset ljudi, ki so se dogodkov redno udeleževali in bili motor dogajanja. Včasih se je zgodilo, da sta na rednem nočnem dežurstvu v šotorih, ki je bilo uvedeno, da šotorov in infrastrukture, ki se je tam nabrala, ponoči ne bi kdo uničil ali odnesel, ostala le dva človeka, zgodilo pa se je tudi, da se je težko našel en sam človek. Vendar si upam trditi, da je kakršno koli preštevanje (»osvoboditi se je treba tiranije števila, tako števila volivcev kot števila stavkajočih«) v tem kontekstu irelevantno, saj je bilo teh nekaj ljudi, ki so pred borzo vztrajali tudi v najhladnejših dneh in nočeh zime 2011, zastavek »vseh«. Ob tem ne smemo zanemariti dejstva, da so protestniki uživali veliko javno podporo od ljudi, ki se niso mogli ali želeli udeležiti zasedbe, so pa zato prispevali drugače: prinašali so hrano, čaj in kavo, denar, oblačila, šotore, plin, pošiljali pisma podpore, fotokopirali letake, tiskali plakate, izdelovali bedže ali pa se osebno oglasili na kratko. Tisti, ki so vztrajali, pa so vztrajali v imenu vseh nas, naredili so razliko v našem pojmovanju in zarezali v realnost: v prostor in čas, ki nikoli več ne bosta takšna, kot sta bila pred tem.

[81] cf. www.15o.si (dostop: 15. september 2012). Vse informacije glede aktivnosti gibanja so povzete iz spletne strani.

pod načelom samoorganizacije. Na skupščinah so enakopravno govorili in se za besedo javljali profesorji, študentje, aktivisti, novinarji, brezdomci, mentalno ovirani, odvisniki, upokojenci; skratka »kdor koli«. Enako je štela beseda tistega, ki je bil prisoten od prvega dne, in tistega, ki je šele prišel ali prišel samo enkrat. Govoril je lahko vsak, vzpostavil pa se je **manjšinski model odločanja**, kar pomeni, da se ni odločalo na podlagi konsenza, temveč na podlagi načela **direktne demokracije,**[82] rancièrovskega disenza, pomeni, da je lahko vsakdo, ki je nekaj predlagal in želel narediti, to storil, tudi če se večina s tem ni strinjala. Tako so se ideje realizirale po načelu »naredi sam«, kar pomeni, da so se realizirale vse iniciative, v katere je bil nekdo pripravljen vložiti. To je bilo mogoče le pod pogojem, da so bile vse oziroma katere koli ideje in iniciative obenem tudi *za* vse, da so vključevale potencialno kogar koli, da so torej izključevale kakršno koli izključevanje. V nasprotnem primeru bi obstajalo realno tveganje, da bi se lahko po tem načelu uresničile tudi totalitarne, fašistične, izključujoče akcije in ideje, torej da bi se iniciativa spreobrnila v svoje nasprotje. Vendar ideja direktne demokracije v sebi že vključuje načelo, da je demokratična le, če velja za vse, če vključuje potencialno vse, saj je v nasprotnem primeru izključujoča in nedemokratična. Tudi pred Boj Za so bili vsi oziroma kdor koli, ki so želeli udejanjiti temu nasprotne ideje oziroma zlorabiti princip direktne demokracije v nedemokratične namene, na to opozorjeni. Tako so se odpirale premnoge teme in organizirale premnoge aktivnosti, akcije, demonstracije, debate, druženja, zabave, pogovori. Konkretne aktivnosti so se oblikovale v številnih **decentraliziranih delavnicah**, ki so skozi skupne debate, izmenjevanje mnenj in izkušenj vseh zainteresiranih ter skozi skupne akcije, intervencije in demonstracije ne le odpirale različna pomembna vprašanja sodobne družbe, temveč tudi ustvarjale nova znanja in novo vednost. Pred Boj Za je bilo organiziranih veliko število različnih delavnic, na katerih je bilo kritično preizpraševano stanje predstavniške (zastopniške) demokracije in institucije volitev ter na katerih so se snovale nove oblike organiziranja v skupnosti, razpravljalo se je o neposredni demokraciji, učilo, kako se upreti avtoriteti in kaj storiti, če ostaneš brez službe ali ti ne dajo plače, predstavljeni so bili koncepti eko-vasi, nedenarnega

[82] Neposredna, participativna ali direktna demokracija v trenutni krizi in vulgarizaciji parlamentarnega zastopništva vse bolj predstavlja idejo, o kateri se razmišlja in razpravlja ne le v aktivističnih krogih (kjer se le-ta tudi že udejanja), temveč tudi v širšem javnem diskurzu.

izmenjevalnega sistema, odprte kode in neprofitnih računalniških programov, odprta so bila vprašanja NATA in demilitarizacije Slovenije, snovalo se je skupno zagovorništvo »malega človeka v primežu inštitucij«, se odpiralo vprašanja, vezana na prohibicijo, prepovedane droge in koncept normalnosti, razpravljalo se je o dostopu do drog, o kriminalizaciji in stigmatizaciji odvisnikov, o prostorih, v katerih lahko odvisniki bivajo, o kadilski zakonodaji, o medicinski konoplji … Občasno so bile organizirane tudi delavnice o nastopanju pred mediji in medijske delavnice, pa fotografske in video delavnice, delavnice izdelovanja transparentov, delavnice za umetniške akcije in podobno, ki so jih včasih vodili tudi strokovnjaki iz določenih področij in tako ob tem, da so bili del upora, delili tudi svoje znanje. Stalnica so bile delavnice čiščenja in okraševanja tabora (denimo delavnica »Boj Za šljokice«), organizirani sta bili celo delavnica, na kateri se je prevajal opus Paracelzija in delavnica z naslovom »Biblija in družbena kritika«. Oktobra 2011 se je nekaj aktivistov gibanja 15o udeležilo Ljubljanskega maratona, na katerem so s »Štafeto solidarnosti« ozaveščali o skupnem boju, pred Boj Za je bila organizirana velika zabava ob praznovanju novega leta 2012, transparent gibanja pa je bil »pretihotapljen« in izobešen tudi na nogometni tekmi med Slovenijo in ZDA, 15. novembra na stadionu Stožice. Tukaj bom, za ponazoritev delovanja, podrobneje predstavila dve delavnici, ki sta pred Boj Za delovali najbolj kontinuirano in katerih sem se občasno udeleževala tudi sama.

V okviru delavnice »Novi modeli socialnega dela« oziroma »Direktno socialno delo« so se odpirala in raziskovala vprašanja emancipacije in skupnega zagovorništva deprivilegiranih socialnih skupin, preizpraševalo se je delo socialnih centrov, Ministrstva za delo, družino in socialne zadeve in zdravstvenih ter vzgojnih institucij zaprtega tipa (psihiatričnih bolnišnic, domov za stare, domov za mladino in otroke …) ter kritično prebiralo in analiziralo literaturo in zakonodajo s področja socialnega varstva. Odpirala in analizirala so se vprašanja pridržanja in zdravljenja proti lastni volji v zdravstvenih institucijah zaprtega tipa, vprašanja osamljenosti, starosti in staranja, vprašanja pristopa do socialnih centrov in njihove učinkovitosti, pa vprašanja privatizacije javnih zavodov, razpravljalo se je o osebnem znotraj revolucije, o varnem seksu, ljubosumju, brezdomstvu, zbirale so se zgodbe psihiatričnih bolnikov in oseb z motnjami v duševnem zdravju, iskale so se možnosti za dostojno bivanje vseh. Vse to se je dogajalo v

skupnem dialogu med profesorji in študenti (pretežno) socialnega dela, delavci na področju socialnega dela, brezdomci, osebami z motnjami v duševnem zdravju, hendikepiranimi, aktivisti in vsemi ostalimi zainteresiranimi, onkraj vsakršnega paternalizma, viktimizacije ali kakršne koli nadrejenosti. Najpomembnejša značilnost te delavnice je bila njena metodologija, ki je izhajala iz konkretnih zgodb in potreb, ki so bile dvignjene na univerzalno raven, kar pomeni, da se ni ločevalo med osebnim in političnim.

Novembra 2011 je bila dogovorjena in izvedena direktna akcija »Zasedimo psihiatrijo!« pred psihiatrično bolnišnico Polje v Ljubljani, katere namen je bil pokazati nestrinjanje z dominantnim razumevanjem bolezni, zdravljenja in normalizacije. Skupina je februarja 2012 v solidarnostni akciji s (sedaj že pokojnim) Danijelom Spasojevićem, hendikepiranim brez osebne asistence in pomoči ustreznih institucij za samostojno življenje, organizirala in izvedla protest »Pot k sreči hendikepiranih mladih ljudi« v prostorih Društva distrofikov Slovenije, s katerim so opozorili na zavlačevanje pri sprejetju ustreznega zakona o osebni asistenci, ki bi hendikepiranim omogočilo kvalitetnejše življenje in celovitejše vključevanje v skupnost. Aprila 2012 je na Ministrstvu za delo, družino in socialne zadeve potekala akcija oziroma »akcijsko-vsebinska skupščina za dokapitalizacijo ljudi«, imenovana »Vsi mi smo Mijo Poslek«, ki je bila del naporov za neposredno zadovoljevanje potreb, ki se iz konkretnih zgodb porajajo na delavnicah. Izpostavljena je bila osebna zgodba soborca Mija Posleka, ki je večino svojega življenja preživel znotraj socialnovarstvenih zavodov, saj naj ne bi bil sposoben za samostojno življenje. Ko se mu je z akcijo Iz-hod[83] vendarle

[83] Iz-hod je samoorganizirana neformalna skupina ljudi, ki so od 18. julija do 24. avgusta 2010 prehodili 700 kilometrov in obiskali vse psihiatrične bolnišnice in posebne zavode, nekaj zavodov za usposabljanje, domov za stare, mladino in otroke ter tujce in druge institucije zaprtega tipa v Sloveniji, da bi opozorili na neustreznost in neučinkovitost obstoja tovrstnih totalnih ustanov, ki služijo »normaliziranju« družbe. Z akcijo so želeli te ustanove spodbuditi k preobrazbi v človeku prijazne skupnostne službe, povabiti ljudi, ki živijo zaprti v ustanovah, da se jim pridružijo in preselijo v skupnost, in prispevati k temu, da skupnost te ljudi sprejme kot enak del družbe. Ob tem so izpostavili, da je Slovenija med najbolj institucionaliziranimi državami na svetu, saj je vsak stoti državljan (kar pomeni več kot 20.000 ljudi) interniran v kakšni ustanovi bolj ali manj zaprtega tipa, in opozorili, da imajo vsi, ki so izkusili dolgotrajno stisko zaradi bolezni, starosti, duševne stiske, različnosti od drugih, telesne ali duševne oviranosti, le 50 % možnosti, da ostanejo zunaj ustanove, ter da je ta možnost bistveno manjša, če si reven, sam ali ekscentričen. V tej akciji so institucije zapustile štiri osebe, če štejemo samo tiste, ki so tudi formalno prenehale biti njihovi stanovalci. Še kakšnih deset ljudi, sicer zaprtih v institucijah, pa se je pohodu pridružilo občasno na različnih etapah. Večina ljudi, ki so se udeležili te akcije oziroma so v njej bili »osvobojeni«, je bilo aktivnih tudi v omenjeni delavnici.

uspelo rešiti iz spon institucij in zaživeti v skupnosti, bi mu pristojno ministrstvo moralo zagotoviti stanovanje in financiranje v okviru programa vzpostavljanja oskrbe v skupnosti, v katerega je vključen – a tega niso storili. Zato so aktivisti ministrstvu pripisali neposredno odgovornost, a obenem opozorili, da ta zgodba ni osamljen primer: »Gre za sistemsko prakso, kjer ljudi, ki niso zmožni plačevati položnic, dohajati izčrpavajočega ritma trga dela, ki prihajajo iz drugih koncev sveta, ki so se morali za preživetje zadolžiti, ki razmišljajo po svoje, ki ne ustrezajo kalupom, postavljenim kot edinim sprejemljivim oblikam organiziranja življenja, kaznujejo za to z odvzemom stanovanja, zaposlitve, prostosti, dostojanstva in nasploh možnosti življenja v skupnosti«, so izpostavili.

Delavnica »Proti prekernosti za skupno blaginjo« je odpirala in raziskovala vprašanja prekernosti (ne-varnosti in ne-gotovosti dela in življenja oziroma strukturne nezaposljivosti določene skupine ljudi, ki ne ustreza kapitalskim interesom oziroma predstavlja kolateralno škodo kapitalske rasti) kot globalnega trenda, s posebnim poudarkom na vprašanju tako imenovane krize, ki odpira vprašanja dolga kot načina življenja, ustvarjanja odvisnih generacij kot sužnjev bank, ter držav, ki so postale kapitalska podjetja. Odpirala je vprašanja dostopa do stanovanja, dela, zdravstva in temeljnega dohodka za vse – in s tem je v resnici odpirala vprašanje balibarjevskega državljanstva in demokratizacije njegovih meja. Obenem je odpirala vprašanja izkoriščanja tujih delavcev, azilantov, izbrisanih in vseh ostalih ne-državljanov v balibarjevskem pomenu, ki jih ustvari prevlada kapitalske logike nad vsemi oblikami življenja. Nekatere od zahtev delavnice so bile »dokapitalizacija ljudi in ne bank«, odpiranje javnega prostora in gradnja skupnega za vse. Delavnice so potekale kot serija druženj, debat, izmenjave mnenj, kot skupno snovanje, pripravljanje in izvajanje različnih akcij. Aktivisti so izdelali številne letake, plakate, transparente – še posebej zanimiv je »zvezek pritožb«[84], letak, na katerem je prazen prostor, in ki ljudi vabi, da naj zapišejo svoje skrbi in težave in jih tudi javno preberejo na kakšni od akcij. Organiziranih je bilo veliko število direktnih akcij, zasedb, javnih skupščin, demonstracij, shodov, karnevalskih akcij. Najpomembnejša značilnost te delavnice je bil domiseln pristop k akcijam in demonstracijam, ki so jih aktivisti

[84] cf. »Zvezek pritožb«, Njetwork, http://njetwork.org/New-article,347 (elektronski dokument, dostop: 15. september 2012)

vedno pripravljali in izvajali tako, da so bile zabavne in v užitek tako tistim, ki so jih izvajali, kot tudi vsem tistim, ki so bili v njih posredno ali neposredno udeleženi. Vedno znova so se želeli izogniti razumevanju in izvajanju demonstracij kot akta žrtvovanja, patosa ali moralno vzvišenega dejanja; prav nasprotno, aktivisti so demonstriranje doživljali kot nekaj povsem normalnega, kot nekaj, kar je lahko tudi dobra zabava in užitek, s čimer so poudarjali razumevanje, da imamo pravico biti srečni in da normalno življenje, katerega del so sreča, užitek in dobro počutje, ni luksuz, v kar nas nenehno prepričujejo cinični predstavniki dominantnega policijskega reda.[85] Tako je bila večinoma v različnih bankah v Ljubljani oktobra 2011 izvedena vrsta *teach-in*-ov, to je direktnih akcij, v katerih so aktivisti nenapovedano prišli v prostore banke in začeli naglas pripovedovati svoje neposredne izkušnje prekernosti, nezaposlenosti, nezaposljivosti in celo revščine, torej zgodbe o tem, kako finančni kapitalizem uničuje njihova življenja. Konec novembra 2011 je bil organiziran »Dan ogorčenja proti bankam«; šlo je za direktno akcijo na različnih ljubljanskih

[85] Tukaj bi se morali distancirati od splošno sprejetega pojma užitka oziroma uživanja, ki tvori enega izmed glavnih, če ne kar poglavitnih elementov vzpostavitve in delovanja kapitalizma kot dominantnega diskurza sodobne družbe. Kot vemo, je kapitalizem »izjemna družbena vez, anomalija med družbenimi vezmi, ker dokazuje tisto, kar je za vse družbene vezi nemogoče: kompatibilnost z užitkom« (Šumič-Riha, 2005b: 27). Kapitalizem od subjekta torej ne zahteva prilagoditve užitka, saj se sam prilagaja še tako majhnim in zasebnim užitkom vsakega posameznika. Še več, ponuja se kot dispozitiv, ki lahko odgovori na vsako željo in zapolni manjkajoči užitek. »Danes se zato ne moremo več zadovoljiti z marksovsko-freudovsko zastavitvijo, po kateri je kapitalizem gola pulzija rasti, ki je kot taka indiferentna do vsake partikularnosti, ki skupnosti razkraja v amorfno množtvo. Vse prej moramo vztrajati, da je kapitalizem mesto specifične subjektivacije. Kapitalizem je dispozitiv, v katerem se subjekti transformirajo v individue« (ibid.). V tem smislu je na delu skrajna oblika biopolitike, ko individuum ni izhodišče za proces subjektivacije, temveč, prav nasprotno, njegov rezultat. Kapitalizem v biopolitični paradigmi ne ponuja le primernega produkta za vsako, še tako nenavadno, perverzno ali bizarno željo, temveč prav nasprotno, *ustvarja, izziva in proizvaja* najrazličnejše želje, za katere potem ponuja produkte zadovoljitve. »Prav ta nerazločjivost presežne vrednosti in presežnega užitka omogoča kapitalistični produkciji katerih koli predmetov, da ujame, zasužnji subjektovo željo (njen večni 'To ni tisto!')« (ibid.). Odgovor na takšno situacijo in postavljanje kapitalističnemu diskurzu po robu pa vendarle ni odpoved kakršnemu koli užitku, saj bi to pomenilo ravno priznanje, da užitka izven kapitalizma ni. Prej gre za iskanje užitka in njegove zadovoljitve drugje, izven okvirjev kapitalističnega dispozitiva. V tem smislu gre za iskanje in zadovoljitev *resničnih želja* in ne tistih, ki jih ustvari kapitalizem. Resnični užitek, ki ne išče koristi, dobička ali interesa (kar je osnova užitka, ki ga producira kapitalizem), se strukturira ravno v odnosu do Drugega *kot istega*, kot odnosa do samega sebe. Tukaj smo pri fenomenu »ljubezni do bližnjika«, tam, kjer se srečata politika in psihoanaliza. »Kajti v ljubezni do bližnjika bi lahko videli psihoanalitični model za nesegregacijsko skupnost. Vprašanje nesegregacijske skupnosti pa je natanko vprašanje mesta in vloge Drugega v skupnosti« (ibid.: 29). Ta užitek, ki ga izpostavljajo tudi nekateri aktivisti in aktivistke je torej resnični užitek, ki je v današnjem času *ravno prepovedan*, celo strukturno onemogočen in zakrit z množico različnih produktov, ki jih ponuja trg, a so *vsi neustrezni*. Zato je poudarjanje želje in zadovoljitve užitka izven dominantnega kapitalističnega razumevanja zelo pomemben element pri razumevanju politike emancipacije in tudi gibanja 15o.

bankah, ki je, ker so postali *teach-in*-i praktično neizvedljivi, saj so banke dodobra zastražile svoje prostore in začele »iz varnostnih razlogov« aktivistom onemogočati vstop, potekala kot plakatna akcija, v kateri so bile zastražene in z nadzornimi sistemi oborožene banke polepljene s protestnimi plakati. Zanimiva novembrska akcija je bil tudi »*Free Ride*«, brezplačna vožnja z avtobusi v znak protesta proti podražitvi javnega prevoza.

Debatam »Stanovanje je brezpogojna pravica« in »Stop deložacijam, za odpis dolgov« je sledila manifestacija v podporo dolžnikom v Murski Soboti; prebivalci Prekmurja so poročali o vedno pogostejših deložacijah, zahteve za katere prihajajo s strani bank, pri katerih imajo stanovanjske kredite z oderuškimi obrestmi, ki jih ne morejo poplačati. Konec decembra 2011 so aktivisti skupaj z dolžniki pred deložacijo in deložiranimi iz Prekmurja zasedli tudi Ministrstvo za pravosodje, njihovo osrednje sporočilo pa je bilo, da sta zakonodaja in sodni sistem vedno na strani bank, ne pa ljudi. Zahtevali so odpis dolgov, uničenje notarskih zapisov in zaščito pred pogoltnimi bankami. Marca 2012 je bila organizirana tudi »Akcijska javna tribuna 15o za samoobrambo pred deložacijami in drugimi oblikami razlaščanja: Zaustavimo krajo demokracije!«, sledila ji je odmevna akcija v Litiji »Obramba pred deložacijo družine Vaskrsić«, v kateri so poskušali aktivisti hišo družine zaščititi s svojimi telesi in preprečiti deložacijo, do katere je na koncu vseeno prišlo, in sicer zaradi dolga, malo višjega od 120 evrov. Upnik, komunalno podjetje, je prek izvršitelja izjemno hitro izterjal dolg družine, ki je bil poplačan iz zneska, za katerega je bila hiša prodana na dražbi. K bizarnosti situacije pripomore dejstvo, da je celotni proces brutalnega razlaščevanja potekal skladno z zakonom. Namen akcije, v kateri so bili tisti aktivisti, ki se niso želeli umakniti, fizično odstranjeni, aretirani in strogo denarno kaznovani, je bil opozoriti na globalno sistemsko prakso organiziranega in legaliziranega razlaščanja. »Streha nad glavo ne more biti privilegij, je temeljna pravica. Zato se povezujemo v solidarnostno, skupnostno mrežo, ki nas bo ščitila pred deložacijami, pred krvosesnimi bančniškimi baroni, pred birokratizacijo, ki je požrla etiko institutov, ki naj bi bili v službi ljudi. Le na ta način bomo lahko zaustavili procese podleganja demokracije diktaturi kapitalizma in spreminjanja naših življenj v goli boj za preživetje. Živimo zato, ker želimo živeti polno in bogato in ne zato, da

bomo ves čas trepetali, ali bomo izgubili vse, kar imamo ter pristali na cesti«, so takrat zapisali v izjavi za javnost.

Skupne množične akcije gibanja 15o, ki so jih oblikovali v okviru delavnice »Proti prekernosti, za skupno blaginjo« so dobivale vse bolj karnevalski in veseli prizvok. Tako je bila ob srečanju skupine G20 v Cannesu novembra 2011 v Ljubljani pod imenom »Izstradajmo parazita finančnega kapitala« organizirana direktna karnevalska akcija, v kateri so se aktivisti kritike splošne financializacije življenj lotili igrivo in domiselno. Oblečeni v »parazite« in »očiščevalce« so na ploščadi pred ljubljansko izpostavo SKB »začeli s postopkom odstranjevanja parazita iz naših prostorov in življenj«, izredno uživajoč ne le v sami akciji, temveč tudi v pripravi kostumov in rekvizitov ter potrebne logistike. Januarja 2012 je bila skupaj z aktivisti gibanja *Occupy Trieste* na ljubljanskih ulicah izvedena akcija »Klovni so bolni, klovni so kreditov polni!«. V njej so se v klovne preoblečeni aktivisti poigrali z agresivno logiko države in s skupinskim branjem najljubših knjig pred institucijami državnega establišmenta uprizorili odganjanje krize. »Na ljubljanskih trgih bo vojska klovnov postavila temelje transnacionalne Evrope – Evrope za ljudi. Oboroženi smo z razdiralnim humorjem in dobro voljo, ki pred sabo rušita vse zidove finančnega kapitalizma, ki so jih zgradili med nami«, so zapisali. Sledila je še ena tovrstna akcija oziroma »pustna procesija plačilno nezmožnih«, imenovana »Maske gor – to je revolucija!«; na pustni torek, februarja 2012, so se demonstranti zbrali »pri spomeniku največjemu sinu insolventnosti Francetu Prešernu«. Pust so doživeli kot obračun z zimo, a tudi z draginjo in krizo. »Kriza nam ne more do živega, če se razglasimo za plačilno nezmožne. Zaradi splošne draginje ne moremo plačevati računov, ne da bi se zadolževali in postali plen v krempljih pohlepnih bankirjev. Bodimo kot banke – preveliki, da bi propadli. Življenje je predrago. Ne zato, ker živimo onkraj svojih zmožnosti, ampak ker nam zategujejo pasove. Absolutno zavračamo t. i. varčevalne ukrepe, ker so nepravični, nedemokratični in antisocialni!«, so zapisali. Akcija je potekala kot karnevalska igra, v kateri so aktivisti, našemljeni v različne maske, ki so ponazarjale krizo in financializacijo, svoje duhovite skeče izvajali na različnih lokacijah v Ljubljani.

V okviru delavnice so aktivisti odprli tudi vprašanje brezpogojnega in univerzalnega dostopa do zdravstva, ki predstavlja možnost izboljševanja zdravstvenega stanja in s tem kakovosti življenja ter življenjskih zmožnosti, ki bi morale biti zagotovljene vsem. Znotraj pogovorov o zdravstvu kot skupni blaginji, so aktivistično raziskovali nasilje finančnega kapitalizma na področju zdravja in oblikovali zahtevo po zdravstvenem sistemu po meri človeka in skupnosti, ne pa profita in zavarovalnic. Tako so bili na trgu Boj Za občasno organizirani tudi brezplačni zdravstveni pregledi. Aktivisti so odprli tudi vprašanje tujih (predvsem bosanskih) gradbenih delavcev, ki v Sloveniji živijo in delajo v nečloveških pogojih, soočajo se z neizplačevanjem plač in prispevkov, z brutalnim izkoriščanjem pri delu in nehumanimi pogoji življenja v delavskih domovih, njihov položaj pa se je v času stečajev številnih gradbenih podjetij samo še poslabšal. Organizirana so bila številna posvetovanja z delavci v delavskih domovih, še posebej z Vegradovimi delavci, ki so v tem času bili še bolj kot običajno izpostavljeni šikaniranju. Aktivisti gibanja 15o so izrazili podporo tudi predsedniku Sindikata izvajalcev pristaniških storitev v Luki Koper Predragu Topiću, ki je bil zaradi aktivne udeležbe v delavski stavki poleti 2011 odpuščen.[86]

[86] Problematiko izkoriščanja tujih delavcev v Sloveniji aktivisti odpirajo že več let, vsaj od oblikovanja gibanja Nevidni delavci sveta (*Invisible Workers of the World* – IWW), ki deluje pretežno v Socialnem centru Rog, naprej. Ob tem je koristno pripomniti, da si je gibanje svoj naziv sposodilo od radikalne sindikalne organizacije *Industrial Workers of the World* (Industrijski delavci sveta), katere pripadniki so poznani tudi kot *Wobblies*, ki je bila ustanovljena leta 1905 v Združenih državah Amerike in v kateri so prevladovali anarhisti. Za razliko od ostalih sindikalnih organizacij, so se v njihove vrste lahko vključevali tudi priseljenci, ženske, staroselci, črnci in nekvalificirano delavstvo; skladno z anarho-sindikalistično pozicijo so zavračali težnje ostalih delavskih organizacij, ki so se zavzemale zgolj za izboljšanje delovnih pogojev ali zviševanje plač. Organizacija, ki je očitno nastala kot radikalno emancipatorna, obstaja še danes, predstavništva ima po vsem svetu. Slovensko gibanje IWW je izvedlo številne akcije, še posebej značini so (redni) obiski delavskih domov v Ljubljani, na katerih so se aktivisti povezovali, srečevali in pogovarjali z delavci ter se na lastne oči prepričali o katastrofalnih pogojih njihovega dela in življenja. Gibanje je bilo med prvimi, ki je dalo vidnost naraščajočim problemom nečloveških pogojev bivanja tujih delavcev v delavskih domovih, neizplačevanja plač in prispevkov gradbenim delavcem v procesu sistemskega uničevanja in izčrpavanja gradbenih podjetij, in sistemske diskriminacije tujih delavcev skozi omejevalne (in vzročno-posledično povezane) statuse začasnega delovnega dovoljenja in dovoljenja za bivanje (s katerimi delodajalci še dodatno špekulirajo). V Ljubljani in Bosni in Hercegovini, iz katere prihaja večina migrantskih delavcev v Sloveniji, je bilo organiziranih več demonstracij, največja 4. junija 2011 v Ljubljani, katere so se udeležili tudi tuji gradbeni delavci, ki so Slovenijo že morali zapustiti, saj v njej po večmesečnem neizplačevanju plač in prispevkov niso mogli več živeti (cf. Njetwork, http://www.njetwork.org/Poziv-na-demonstracijo-nevidnih (elektronski dokument, dostop: 15. september 2012)). Gibanje IWW je podprlo tudi stavko pristaniških delavcev v Luki Koper poleti 2011, v kateri so delavci opozarjali na poslabšanje delovnih pogojev na nevarnih in odgovornih delovnih mestih in na vse večje finančno izčrpavanje delavcev s kalkuliranjem s poceni delovno silo zunanjih izvajalcev (tako imenovan *outsourcing*). Nekaj mesecev pred stavko je bil

Gibanje 15o je poleg rednih »obmesečnih« demonstracij, ki so bile kot obeležitev spomina na demonstracije 15. oktobra organizirane vsakega petnajstega v mesecu, organiziralo tudi nekaj množičnih skupnih javnih akcij, ki so združile vse delavnice in vse aktivne pred Boj Za ter tudi splošno zainteresirano javnost. Tako je bila konec decembra 2011 na Kongresnem trgu v Ljubljani organizirana **»Generalna demonstracija proti vladavini dolga: Demokracija proti debtokraciji«**, s katero je želelo gibanje širšo javnost še bolj ozavestili o razlogih za proteste, demonstracije in taborjenje. Ker so dominantni množični mediji o zasedbi pričakovano poročali izjemno restriktivno, nereflektirano in omejeno, se je ustvaril vtis, da je splošna predstava javnosti o šotorjenju precej negativna. Demonstranti so zato vsako demonstracijo izkoristili za še dodatno poudarjanje dejstva, da gre pri gibanju 15o za odprto, pluralno in raznoliko politično telo, ki je zagnalo političen proces, temelječ na nenehnem sestavljanju, in ki išče načine za mobilizacijo ljudi oziroma za širjenje procesov krepitve moči vsakogar. Pripravili so izčrpen bilten z osnovnimi informacijami o motivih in aktivnostih zasedbe, ki so ga med demonstracijami delili ljudem in prebirali na ulicah in trgih.[87]

---

ustanovljen tudi Sindikat izvajalcev pristaniških storitev, predsednik Predrag Topić pa je bil nekaj mesecev po njej zaradi svojega aktivističnega angažmaja odpuščen. Aktivisti gibanja IWW so bili tudi ustvarjalci oddaje *Viza za budućnost* na Radiu Študent, ki poteka v bosansko-hrvaško-srbsko-slovenskem jeziku in prinaša informacije, pogovore in refleksije o vprašanju tujih delavcev v Sloveniji. Na to temo v Sloveniji ni bilo objavljenih veliko znanstvenih in strokovnih člankov, še največ je o tem pisala Polona Mozetič, doktorica prava in aktivistka gibanja, cf. njena besedila: »Tranzicija delavskih domov ali pomen stanovanjskega prava za upravljanje z migrantskimi delavci«, v PP: pravna praksa: časopis za pravna vprašanja, 28/44 (str. 12-13), GV Založba, Ljubljana, 2009; »Migrantski delavci: med formalno enakopravnostjo in dejansko neenakostjo«, v PP: pravna praksa: časopis za pravna vprašanja, 29/11 (str. 18-19), GV Založba, Ljubljana, 2010; »Prekerno delo migrantov v Evropi«, v PP: pravna praksa: časopis za pravna vprašanja, 30/30-31 (str. 39-40), GV Založba, Ljubljana, 2011; »Nevidni delavci sveta: zaposlovanje in delo 'neevropskih' državljanov tretjih držav in režim delavskih domov« in »'Kako su radnički domovi prošli kroz tranziciju?' Od socialnovarstvenih institucij do institucij migrantske politike«, v Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo, XXXVII/238 (str. 31-50), Študentska založba, Ljubljana, 2009. Omenjena številka Časopisa za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo, naslovljena s »Horizont bojev: na lateralah, mejah in marginah«, je sicer v celoti posvečena problematičnemu konceptu državljanstva in mehanizmom vključevanja in izključevanja v sodobni nacionalni državi.

[87] cf. Njetwork, http://www.njetwork.org/IMG/pdf/Demokracija_proti_debtokraciji_-_plakat_A3.pdf (elekronski dokument, dostop: 15. september 2012). Aktivisti gibanja 15o so vprašanje dolga prepoznali kot pomembno politično vprašanje. Danes se v javnem diskurzu vse bolj govori o dolgu v pogojih razvitega kapitalizma kot o ključnem mehanizmu disciplineiranja, zasužnjevanja in normalizianja ljudi, še posebej po nedavnem izidu prevoda knjige Maurizia Lazzarata (cf. *Proizvajanje zadolženega človeka: esej o neoliberalnem stanju*, Maska, Ljubljana, 2012). Lazzarato izpostavi vprašanje davčne politike oziroma dolga kot poglavitnega gibala sodobne ekonomije in ga primerja z dobičkom, ki je enako vlogo igral v času fordizma, ter z rento oziroma kreditom, ki je bil značilen za čas zgodnjega postfordizma. Tako je odnos med upnikom in

Februarja 2012 so bili na ljubljanskih ulicah in pred predstavništvom Evropske komisije v Sloveniji organizirani **trije protesti proti sporazumu ACTA,**[88] na

---

dolžnikom danes najpomembnejši za ustvarjanje specifičnega razmerja med oblastjo (ki jo Lazzarato razume v foucaultovskem smislu, kot biooblast oziroma biopolitiko) in subjektom, v katerem oblast subjekte na specifične načine proizvaja in nadzoruje (skozi proizvajanje in objektivizacijo občutkov odgovornosti, krivde in dolžnosti, ki zapovedujejo odplačilo »svojega« dolga). Aktualni procesi »zmanjševanja dolga«, ki so poglavitna skrb vlad, pa niso niti najmanj v protislovju z ustvarjanjem tega dolga oziroma z nadaljevanjem in poglabljanjem neoliberalnega političnega programa. Tako dolg nastopi kot arhetip družbenega razmerja: »Oblast dolga se predstavlja kot oblast, ki se ne uveljavlja niti z represijo niti z ideologijo: dolžnik je 'svoboden', vendar morajo njegova dejanja in obnašanja potekati v okvirih, ki jih določa sklenjeni dolg« (ibid.: 35). O dolgu kot učinkovitemu načinu kontroliranja, discipliniranja in zasužnjevanja ljudi, torej kot o političnem problemu, je poleg Marxa pisal tudi Nietzsche (cf. »H genealogiji morale«, v *Onstran dobrega in zlega: predigra k filozofiji prihodnosti; H genealogiji morale: polemični spis*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988). Dolg se na prehodu iz šestdesetih v sedemdeseta leta pojavi tudi v delih Deleuza in Guattarija, ki analizirata sodobni kapitalizem. »Ko povežeta Nietzschejevo teorijo kredita v arhaičnih družbah in Marxovo teorijo denarja v kapitalizmu, zarišeta kratko zgodovino dolga, ki nas spodbuja k *neekonomističnemu* branju *ekonomije*, katere temelj ni menjava, ampak asimetrično razmerje oblasti upnik-dolžnik. Neekonomistično branje ekonomije pomeni, da je po eni strani ekonomska produkcija neločljiva od produkcije subjektivitete in njenih oblik obstoja ter od nadzora nad njimi, po drugi strani pa, da je denar, še preden izpolnjuje ekonomske funkcije merjenja, sredstva menjave, plačila in tezavriranja, izraz oblasti ukazovanja ter delitve položajev in nalog vladanih« (Lazzarato, 2012: 78). O dolgu v podobni smeri, piše tudi antropolog in anarhist David Graeber (cf. *Debt: The First 5.000 years*, Melville House, Brooklyn – New York, 2011). Vprašanje dolga (večinoma kot ekonomske kategorije) so odpirali tudi v okviru predavanj 15. letnika (2011/12) Delavsko-punkerske univerze z naslovom »Financializacija«, izdali so pa tudi brošuro z naslovom »Kaj moramo vedeti o varčevalnih ukrepih?«, cf. Mi smo univerza, http://mismouniverza.org/wordpress/wp-content/uploads/2012/11/DPU_Bro%C5%A1ura_Kaj-moramo-vedeti-o-var%C4%8Devalnih-ukrepih.pdf (elektronski dokument, dostop: 18. december 2012).

[88] Mednarodni trgovinski sporazum za boj proti ponarejanju, ki naj bi ga podpisale Evropska unija oz. njene države članice, Avstralija, Kanada, Japonska, Republika Koreja, Združene mehiške države, Kraljevina Maroko, Nova Zelandija, Republika Singapur, Švicarska konfederacija in Združene države Amerike, je bil pripravljen v tajnosti, zato dolgo sploh ni bilo mogoče ugotoviti, kaj vsebuje. Ker vključuje kazenske določbe in zahteve, je zelo nenavadno, da ni bil del običajnega javnega procesa, prav tako pa pogajanja niso potekala znotraj običajnih mednarodnih trgovinskih teles kot sta Svetovna trgovinska organizacija in Svetovna organizacija za intelektualno lastnino. Aktivisti so opozorili na daljnosežne in skrite posledice tega sporazuma, in sicer: a.) nevarnost za države v razvoju. Trenutna trgovinska pravila dovoljujejo državam, da obidejo patentno zakonodajo. Če torej nastopi zdravstvena kriza in farmacevtska podjetja ne zagotovijo zdravil po primerni ceni, lahko država krši patent in proizvede zdravilo sama. S podpisom ACTE bi to postalo bistveno težje, kar bi predstavljalo grožnjo zdravju po vsem svetu. Obstajajo tudi strahovi, da bi se ACTA lahko izkoriščala za napade na generične in sicer legalne kopije zdravil; b.) grožnja zasebnosti. ACTA bi lastnikom intelektualnih pravic omogočila, da podatke o uporabnikih ponudnikov dostopa do interneta pridobijo brez odredbe sodišča. To določilo je sicer neobvezno, a v povezavi z drugimi izredno nevarno. Pogodba namreč predvideva kazenske sankcije proti vsem, ki omogočajo kršenje intelektualnih pravic, s čimer bi se ustvaril pritisk na ponudnike storitev dostopa do interneta in drugih spletnih storitev, ki bi lahko bili kazensko odgovorni za vsako nelegalno vsebino na njihovih strežnikih. Poleg tega ACTA z vključevanjem kazenskih sankcij v mednarodni trgovinski dogovor obide demokratične postopke posameznih držav; c.) široka definicija komercialnih kršitev. ACTA popolnoma zamegli mejo med komercialno in nekomercialno kršitvijo. Evropski parlament komercialno kršitev določa kot kršitev z namenom pridobivanja komercialnih prihodkov ter izrecno izključuje kršitve za zasebne in neprofitne namene. Prav tako je problematična definicija izgub, ki jih utrpijo lastniki intelektualnih pravic. Ta namreč temelji na izmišljenih »bruto izgubljenih prihodkih« in ne dejanski gospodarski škodi. S tem bistveno presega zakonodajo Evropske unije; d.) dušenje inovacij. To se nanaša na kazenske sankcije proti vsem, ki »omogočajo« kršenje pravic. Gre za

katerih so aktivisti opozorili, da gre za sporazum, ki so ga diktirali lobiji korporacij in ki je bil s strahopetnim sodelovanjem javnih oblasti podpisan takorekoč v tajnosti ter ki bi, če bi bil sprejet, ustvaril »digitalno puščavo in cenzuro s totalnim nadzorom«. »ACTA je sporazum, katerega namen je uveljaviti sporne avtorske in patentne pravice z vzpostavitvijo totalne oblasti velikih korporacij nad posamezniki in posameznicami. V digitalni dobi stroški reprodukcije takorekoč ne obstajajo. Še več, svobodna reprodukcija in menjava sta predpogoj za nastajanje novega ter večanje skupnega bogastva. […] Uveljavitev avtorskih pravic, ki je, kot kaže ACTA, možna le s skrajno nasilnimi sredstvi, pomeni uničevanje digitalne kulture in njenega osvobodilnega potenciala, ki izhaja iz odprtosti in vključujočnosti. Uveljavitev ACTE bi pomenila poglobitev že tako nevzdržnih in škandaloznih neenakosti«, so zapisali.

Ko je 8. marca Slovenijo obiskala delegacija tako imenovane trojke (Evropske centralne banke, Evropske komisije in Mednarodnega denarnega sklada), katere namen je bil utrjevanje »dogme zategovanja pasov« – politike, ki jih evropske in nacionalne politične elite pod taktirko finančnih institucij in korporacij vsiljujejo povsod po Evropi, četudi je jasno, da vodijo v recesijo, brezposelnost in brezperspektivnost – je bila izvedena akcija **»3ojka, dva, ena ... evropska revolucija«**. »Obisk trojke sovpada z napovedmi nove slovenske vlade, da bo ne glede na ceno račun za krizo izstavila tistim, ki je nismo povzročili, pri čemer napoveduje drastično znižanje delavskih in socialnih pravic ter nadaljnjo demontiranje sistemov javne blaginje. S predstavniki vlade bodo planirali zaostritev politik zategovanja pasov, medtem ko na Centrih za socialno delo zaradi politik prejšnje vlade, ki so prav tako sledile neoliberalni dogmi, doživljamo pravo dramo razgradnje socialne države«, so takrat zapisali v gibanju. Tudi ta akcija pod geslom »Premagajmo strah in zgradimo resnično demokracijo!« je izzvenela v karnevalskem duhu, saj je bil glavni protagonist manifestacije »trojanski zmaj« imenovan Dragi (aluzija na ime predsednika

---

sekundarno odgovornost, ki zadeva številna nova inovativna podjetja, za katere bi lahko trdili, da pomagajo pri kršitvah pravic: iskalniki, blogi, digitalne omarice in tako naprej. Posledice ACTE bi lahko resno vplivale na nova inovativna podjetja in njihovo možnost nastopa na trgu; e.) nedemokratičnost. ACTA bi vzpostavila vzporedni mehanizem, ki bi lahko prek posebne komisije dopolnjeval dogovor in ga spreminjal mimo običajnih demokratičnih mehanizmov. Za zakonodajalce vseh držav je bil to morda še najmočnejši razlog za zavrnitev ACTE v Evropskem parlamentu julija 2012.

Evropske centralne banke, Maria Draghija in na slovenski termin draginja, od tod tudi igra besed in pomenov: *dragon* (ang.) = zmaj), ki so ga izdelali aktivisti in ki je »strašil« »banksterje« (ang. *banksters* iz *bankers* + *gangsters*) in »blokiral« banke, ki so bile tega dne zaprte »iz varnostnih razlogov« ter dobro zastražene z varnostniki zasebnih varnostnih služb in policijo.

Akcije gibanja 15o se niso dogajale le na ploščadi Boj Za, ki je simbolno mesto prevlade zasebnega nad skupnim, na ulicah in trgih, ki so paradigma javnega, na bankah, ki so utrdbe plenilskega kapitala in ministrstvih, ki jim služijo, temveč so bile aktivnosti prenešene tudi na fakultete. Odpirala so se vprašanja hierarhiziranosti in zbirokratiziranosti, pa tudi splošne ekonomizacije in komercializacije univerze oziroma se je zahteval neomejen dostop do znanja za vse. Ker so bili precejšen del aktivnih pred Boj Za študentje in profesorji, so se skupščine, javne tribune in debate občasno odvijale tudi na Filozofski fakulteti, Fakulteti za družbene vede in Fakulteti za socialno delo. Eden od rezultatov tega procesa je bila stavka univerzitetnih profesorjev na vseh treh omenjenih fakultetah 8. aprila 2012, ko je potekala splošna stavka javnega sektorja, ki ji je naslednjega dne sledila velika demonstracija **»Proti varčevalnim ukrepom, tiraniji dolga in krizni diktaturi, za skupno blaginjo!«.** Na njej so aktivisti zavrnili »namen politikov, bankirjev in tajkunov, da nam izstavijo račun za krizo, ki je nismo povzročili. […] Demonstrirali bomo proti varčevalnim ukrepom, ki jih vsiljuje vlada. Ti ukrepi so nepravični, antisocialni in antidemokratični. Breme krize prenašajo na dijake, študente, brezposelne, prekerno generacijo, mlade družine, delavce in upokojence. Pomenijo nadaljevanje procesov razlaščanja in polariziranja družbe na bogato manjšino in revno ter prekerno večino«, so takrat zapisali. Ob tem so opozorili, da varčevalni napadi na šolo, univerzo ter sisteme socialnega in zdravstvenega varstva peljejo v njihovo privatizacijo, sledijo diktatom finančnih oligarhij, ki želijo skupno dobro, kot so znanje, zdravje in družbena blaginja, spremeniti v tržno blago in storitve, ter še enkrat poudarili, da mora biti skupno dobro brezpogojna pravica vseh, ne le bogatih.

Aprila 2012 so se aktivisti odločili umakniti tabor na ploščadi Boj Za, aktivnosti pa nadaljevati v Socialnem Centru Rog na Trubarjevi ulici v Ljubljani.[89] Odmevnejša skupna aktivnost po tem obdobju je potekala med 16. in 19. majem 2012, ko se je skupina aktivistov gibanja 15o udeležila globalnih demonstracij proti vladavini finančnega kapitala, ki so pod imenom ***»Blockupy Frankfurt«*** potekale pred Evropsko centralno banko in ostalimi institucijami finančnega kapitalizma v nakopičenem finančnem središču v Frankfurtu. To je bila še ena pomembna izkušnja za gibanje, ki je s to akcijo utrdilo tudi svojo transnacionalno

[89] Gibanje 15o je sestavljalo tudi nekaj aktivistov in aktivistk, zbranih okrog Socialnega centra Rog, ki od leta 2006 deluje v zasedenih (*zaskvotanih*) prostorih nekdanje tovarne Rog v Ljubljani in ki že leta neguje aktivistični (militantni) raziskovalni pristop k različnim »manjšinskim« problematikam in skupinam, kot so na primer izbrisani prebivalci Republike Slovenije (tam deluje društvo Civilna iniciativa izbrisanih aktivistov – CIIA), tuji (predvsem bosanski) delavci v Sloveniji (tam deluje gibanje Nevidni delavci sveta (*Invisible Workers of the World* – IWW)), azilanti in migranti (tam je nastala iniciativa Svet za vsakogar), brezdomci, mentalno ovirani, deložiranci in vsi drugi tako ali drugače diskriminirani, marginalizirani ali izključeni iz dominantnega reda normalnosti. Aktivisti SC Rog so odigrali pomembno vlogo pri oblikovanju, kontekstualizaciji in mobilizaciji gibanja 15o, vendar ustvarjalci gibanja niso le oni. Gibanje 15o je emancipatorno tudi zato, ker je nastalo »iz nič« in ker, za zdaj, ostaja samostojno tudi v prihodnjih akcijah. So pa aktivisti SC Rog, ki sicer nenehno eksperimentirajo z lastno identiteto in spreminjajo, problematizirajo in preizprašujejo lastne oblike organiziranja, delovanja in obstoja, kar vključuje pogosto spreminjanje tako imen, pod katerimi delujejo, kot tudi akterjev, ki se angažirajo (kar ni v zanemarljivi vzročno-posledični povezavi) – kar kaže na njihovo fluidnost, odprtost in ohlapno strukturo – kot antistrankarska, antisindikalna in antietatistična politična samoorganizirana skupina,večkrat uspešno mobilizirali javnost okoli vrste pomembnih vprašanj, na primer vprašanja novih prekernih oblik dela in pojava strukturne nezaposljivosti določene skupine ljudi, vprašanja zagotovljenega temeljnega dohodka za vse, vprašanja dolga in odvisnosti, vprašanja azila in migracij, državljanstva in meja, vprašanja deložacij, vprašanja univerzalnega dostopa do znanja, zdravstva in socialnega varstva ter vprašanja protagonizma izključenih oziroma temeljne enakosti. Gibanja, ki nastajajo pod okriljem SC Rog in se samostojno razvijajo naprej, pa moramo nujno razumeti v širšem zgodovinskem kontekstu nastajanja in oblikovanja samoorganiziranih, emancipatornih in radikalno-progresivnih aktivističnih iniciativ, pobud in skupin v Sloveniji vsaj od leta 2000 naprej (Pobuda za kulturo hendikepa – YHD, AKC Metelkova Mesto, Časopis za kritiko znanosti, novo antropologijo in domišljijo – ČKZ, anarho-punk gibanje, ostanki mirovniškega gibanja s konca osemdesetih in začetka devetdesetih let, LGBTIQ gibanje, skvotersko gibanje – AC Molotov in AC Galicija, gibanje za odprto kodo, pa tudi angažirani posamezniki: profesorji, teoretiki, raziskovalci, umetniki, socialni delavci, novinarji …), ki so v javnem prostoru kritično odpirale pomembna, a prikrita oziroma normalizirana vprašanja prebežnikov, beguncev, izbrisanih, istospolnih, samskih žensk, vstopa Slovenije v NATO, vloge slovenske vojske v globalni vojni. Nekaj časa je bila zelo močna realnost, ki je združevala vsa ta gibanja, Urad za intervencije – UZI, ki je deloval v anarhističnem in umetniškem sentimentu in pod okriljem katerega so bile izpeljane nekatere odmevne javne akcije. UZI je bil pomemben mobilizacijski faktor (ponovnega) prebujanja aktivističnega in kritičnega potenciala v Sloveniji, ki se je rojeval pod vplivom množičnih, transnacionalnih demonstracij proti nasilju finančnega kapitalizma, med drugimi v Seattlu leta 1999, Pragi leta 2000 in Genovi leta 2001 ter transverzalnega povezovanja, ki mu je sledilo. Pozneje je gibanje predvsem pod vplivom sodelovanja z italijansko pobudo *Ya Basta!* delovalo pod imenom Dostje!, nekaj akterjev skupine je zdaj aktivnih tudi v SC Rog. Paralelno in kot posebna skupina se je oblikovalo anarho-punk gibanje, ki trenutno deluje v A-Infoshopu na Metelkovi. Gibanji še posebej sodelujeta ob večjih akcijah, čeprav ima vsako svojo metodologijo, senzibilnost in profil. Značilno je, da so progresivna in emancipatorna aktivistična gibanja v Sloveniji dolgo živela v senci osamosvojitvene mrzlice in samohvale civilne družbe, ki se je kaj kmalu spremenila v glavnino političnega establišmenta, ki ga danes zaznamujejo korupcija, nepotizem in dobičkarstvo, ki je zanje postalo pomembnejše od ljudi.

orientacijo. »Pomlad se začenja z veliko eksplozijo v Frankfurtu, kjer se bodo naše energije zlile v eno veliko neustavljivo poplavo živobarvnih, glasnih, odločnih, *pinky, queer*, močnih teles, misli in glav z baretkami, lasuljami, ukročenimi zmaji, transparenti, megafoni, mikrofoni, tovornjaki, rolerji, kotalkami, šotori, knjigami, spalnimi vrečami in povezanimi dlanmi, ki se ne bodo spustile in ki bodo pokazale, da mislimo zares. To ni svet, kakršnega želimo živeti. Pod majskim soncem v središču nasilnega, pošastnega, požrešnega in uničujočega bančniškega sistema finančnega kapitalizma bomo skupaj, z vsemi razpoložljivimi pozitivnimi, vključujočimi in kreativnimi sredstvi zablokirali Evropsko centralno banko in druge multinacionalne banke ter s skupščinami, na katerih izvajamo neposredno demokracijo, preplavili ulice in začeli z grajenjem sveta, v katerem so edine pošasti tiste prijazne za maškare, v katerem so skupnosti močne, odločne, avtonomne, vključujoče, neposredne, solidarne. Takšne, v katerih je prostor za vse. V katerih nihče več ne bo postal žrtev sistema in to plačal z izgubo stanovanja, službe, prostosti ali dostojanstva. Potrebujemo drug drugega, da bi takšne skupnosti lahko zrasle in spremenile svet v nekaj čudovitega. Potrebujemo roke, ki se bodo prijele med sabo v Frankfurtu in začele soustvarjati takšen svet!«, so zapisali tik pred odhodom. Res je, da so aktivisti v tistih dneh občutili tudi tla in stene mednarodnih zaporov, saj je bila večina udeležencev aretirana, pa tudi sicer je celotna akcija v Frankfurtu potekala pod izjemno krutim in agresivnim policijskim pritiskom.

To je le nekaj akcij in aktivnosti, ki jih je od oktobra 2011 naprej snovalo in izvajalo veselo, pisano in življenja polno, hkrati pa inteligentno, kritično in brezkompromisno gibanje 15o, seveda pa se akcije nadaljujejo še naprej.[90] V času »okupacije« pa je gibanje navdahnilo in se pridružilo marsikateremu protestu, uporu in akciji, ki so ga organizirale druge skupine, gibanja in iniciative. Nenazadnje je iz potenciala gibanja 15o (ki je v nekem trenutku združevalo različna, tudi že obstoječa gibanja) ob nasledstvu delovanja »Avtonomne tribune« nastala tudi ideja o zasedbi Filozofske fakultete v Ljubljani, ki se je začela 23. novembra 2011, a je izzvenela kot spodleteli poskus radikalnega spreminjanja sil.

[90] Gibanje, ki je trenutno v fazi transformacije, skupaj z drugimi skupinami in posamezniki deluje v Antikapitalističnem bloku, ki se je oblikoval kot eden izrazitejših akterjev v uporih v Ljubljani konec leta 2012.

Zasedba je spodletela predvsem zaradi egoističnih bojev za prevlado med nadebudnimi študenti oziroma zaradi njihovih pragmatičnih apetitov po zasedbah akademskih pozicij in nabiranju točk za prihodnjo univerzitetno kariero. Tako se je po dveh mesecih končala z obljubo »študentske pisarne«, ki naj bi jo dobili na Filozofski fakulteti.[91] Iz nje se je oblikovala, kot so zapisali sami, »politična organizacija progresivnih študentov« oziroma študentska stranka Iskra ter utrdilo gibanje Mi smo univerza (MSU), ki je postalo aktivno predvsem na svoji spletni strani (www.mismouniverza.org), na kateri objavljajo teoretska besedila in izjave za javnost ter posnetke predavanj in javnih tribun, ki tematizirajo aktualne tematike, predvsem financializacijo, krizo, dolg, položaj univerze, razredno vprašanje, delavski boj, prihodnost Evropske unije. Vse to deluje kot dobra in kvalitetna, vendar tudi rahlo konservativna produkcija znanja v okviru splošno sprejete agende in brez izumljanja novih lastnih oblik proizvajanja in širjenja vednosti. Cilj, ki so si ga zadali, to je »doseči sistem izobraževanja in teoretske produkcije, ki si bo sposoben zamišljati zgodovinske alternative družbeno-političnemu sistemu, ki temelji na socialni neenakosti, konkurenčnosti, tehnokratskem elitizmu in podjetniškem idiotizmu«, tako bolj kot nenehno problematiziranje, subvertiranje in spreminjanje izzveni kot izboljševanje sistema v okviru sistema samega. Zdi se, kot da s svojim delovanjem reproducirajo obstoječo dominantno govorico in diskurz, znotraj katerega želijo biti najboljši, ne problematizirajo pa te govorice in diskurza kot takega. Protagonisti MSU so ambiciozni študentje, bodoči teoretiki, profesorji in asistenti, morda nevladniki ali del javne uprave – bodoča inteligenca torej, za katero pa obstaja skrb, da bo le še naprej reproducirala obstoječe odnose gospostva in utrjevala razliko med mišljenjem in delovanjem, ne da bi nenehno izumljala lastno govorico in subvertirala dominantne odnose gospostva (vključujoč lasten položaj). Gibanje MSU je tako bolj podobno projektu Delavsko-punkerske univerze (DPU) – ta je

[91] Podobno (samo)kritiko oziroma refleksijo zasedbe Filozofske fakultete je podalo tudi anarhistično gibanje, saj so bili v zasedbi aktivni tudi nekateri njegovi člani. Ob tem so izpostavili tudi pozitivne plati: »Kljub vsemu zasedba ostaja pomembna izkušnja za gradnjo nadaljnjih bojev, nobena kritika ji ne more odvzeti pozitivnega naboja, ki ga je imela: omogočila je prostor za drugačne prakse, kot so direktna demokracija, samoorganizacija in vzpostavitev avtonomnih prostorov. Val zasedb in skupščin, ki se je razširil tudi na druge fakultete, ter decentralizacija gibanja 15o s prakso *skupščine vseh skupščin* je pomemben doprinos k izkustvu vseh, ki smo v tem procesu sodelovali. Anarhisti zato smo in vedno bomo sodelovali pri prizadevanju gibanj študentov, profesorjev in vseh ostalih delavcev na (visoko)šolskem področju« (»Kdo je univerza?«, v Anarhistka, november-december/29, Založba Avtonomija, Federacija za anarhistično organiziranje, Ljubljana, 2012: 5).

podporo gibanju 15o ponudila mesec dni po zasedbi, in sicer tako, da je nekatera predavanja iz cikla »Financializacija« organizirala pred Boj Za – ki prav tako sloni na ambicioznih in inteligentnih študentih, ki že 15 let organizirajo zelo zanimive in kvalitetne cikle predavanj, vsako leto na drugo temo, vendar se njihov angažma kljub temu, da se predstavljajo kot alternativa obstoječi univerzi, po svoji strukturi, metodologiji in senzibilnosti grajenja in proizvodnje vednosti dejansko ne razlikuje preveč od delovanja klasične univerze. Tudi pri DPU gre za zelo kakovostno, a precej konservativno, pragmatično in nekonfliktno reprodukcijo obstoječe vednosti in znanja, ki se prenaša hierarhično z učenjem; če odmislimo fizični prostor, v katerem predavanja potekajo (»alternativni« klub Gromka na Metelkovi) so to še vedno klasična predavanja *ex catedra* brez izumljanja novih, lastnih oblik mišljenja in delovanja. In tudi od tu vtis, da vse služi le kot vaja za preboj v »resne« akademske, univerzitetne, nevladne ali vladne kroge. V tem smislu ta univerza ni ne delavska ne punkerska.[92]

Delovanje gibanja 15o je v nekem trenutku svojega obstoja nakazalo in odprlo drugačno kvaliteto mišljenja in delovanja, obliko misli-prakse, ki je v tolikšni meri v drugih sorodnih gibanjih do sedaj nismo bili deležni. Ker je šlo pri gibanju 15o za resnično spontano, horizontalno, dogodkovno nastajanje kolektivne ideje preseganja delovanja po načelih interesnega združenja oziroma za ideje premišljevanja možnosti resničnih in radikalnih družbenih transformacij, da bi se odpiral politični prostor, v katerega lahko vstopi kdor koli in kadar koli, je bila najpomembnejša lastnost gibanja ravno njegov inkluziven odnos do vseh ostalih avtonomnih gibanj – skupin (Anarhistično gibanje, IWW, CIIA, tudi DPU in MSU ter številna druga), iniciativ in posameznikov, ki so vsaj na neki točki svojega delovanja predpostavljali enakost kogar koli s komer koli. Tako se je nakazala in odprla možnost produkcije znanja brez hierarhije in reprodukcije obstoječe agende, brez konservativnosti in pragmatičnosti na ravni metodologije, brez resnobnosti in ambicioznosti na ravni senzibilnosti. Nakazala in odprla se je radikalna možnost vere v »možnost nemogočega«, ki predpostavlja preseganje

[92] Podano kritiko je treba razumeti kot dobronamerno, konstruktivno in kolegialno. Vsa omenjena gibanja in organizacije že leta sodelujejo, posamezni akterji prehajajo iz organizacije v organizacijo, izmenjujejo se mnenja, ideje, metodologije. Predvsem pa vse te organizacije in gibanja stopijo skupaj, ko je to potrebno, kot so to denimo storili v podporo delavskim demonstracijam 17. novembra 2007 in 2012.

reprezentacije, zakona in znanja in odpiranje možnosti za ključen argument pavlovske antifilozofije, v kateri ne gre za vprašanje spoznanja, temveč za nastop, vznik subjekta, ki ga ne more razrešiti noben protokol vednosti, saj je to figura suženjstva; enako velja za figuro zakona, ki nase veže figuro gospostva. Gibanje 15o je odprlo in nakazalo možnost za vzpostavitev resnično demokratičnega, radikalno političnega, močno emancipacijskega gibanja, ki se tako po svoji strukturi kot po metodologiji in senzibilnosti bistveno razlikuje tako od države kot od civilne družbe, tako od vsakršnih strank kot od sindikatov in univerze ter umetnostnega sistema in tudi od nekaterih drugih civilno-družbenih in aktivističnih gibanj, obenem pa se ne vzpostavi v distanci do njih, temveč jih v svojem delovanju vedno predpostavlja in vključuje, saj deluje po načelu »za vse«. Gibanje 15o je tako odprlo in nakazalo možnost obstoja resnično horizontalnega, antiinstitucionalnega, nehierarhičnega, nepredstavniškega, neidentitetnega, nekomunitarnega združevanja, ki ne temelji na članstvu, nima vodje in trde organizacijske strukture, je odprto za kogar koli, kar zahteva tudi velik osebni angažma in določeno stopnjo odgovornosti vsakega, ki se angažira ter pomeni nenehno preizpraševanje lastne pozicije v svetu. Praksa, ki jo je poskušalo vzpostaviti gibanje 15o je, kot so jo poimenovali sami, **praksa žive demokracije** (kot specifična oblika demokracije direktne akcije oziroma direktne demokracije), ki je resnična politična praksa s povsem neposredno, nekonsenzualno torej disenzualno participacijo, kjer beseda vsakega velja povsem enako kot beseda kogar koli drugega. Gre za neidentitetno, nekomunitarno, nehierarhično sodelovanje, ki ne temelji na spodbujanju tekmovalnosti in rivalstva, temveč na enakopravnem, solidarnem izmenjevanju mnenj, znanj in izkušenj, pri čemer osebne izkušnje niso nič manj pomembne kot naučena znanja in nobena vednost ni manj pomembna kot formalna izobrazba. Praksa žive demokracije se vzpostavi kot odločno zavračanje vsakršnega mediatorja politike, kot proces neposrednega grajenja odprtega skupnega prostora kot resnično političnega prostora za vse oziroma za kogar koli, v katerega se lahko prosto vstopa in izstopa brez kakšnega koli posebnega protokola. Takšna praksa odpre prostor resnične demokracije, onkraj kakršnih koli »posebnih« prijemov in strategij za »vključevanje izključenih«. To je resnično emancipacijska praksa, znotraj katere nihče nikogar ne poučuje, ni rancièrovski razlagalec, ki vzdržuje neenakost in ustvarja neenake

učence, temveč odpira prostor za kogar koli s predpostavko o enakosti inteligenc po načelih nevednega učitelja. V delovanju neguje protagonizem kogar koli, tako da nobena marginalizirana, diskriminirana ali izključena skupina ni dojeta kot žrtev, potrebna strokovne pomoči ali kot primer, ki ga je treba znanstveno preučiti ali umetniško estetizirati, pri čemer si ne dela iluzij glede dvoumnosti, ki ta protagonizem označuje in ki izhaja »iz dvojne narave subjektivitete, ki je obenem prenosnik gospostva in upor proti njemu ter s tem izhodišče za destrukcijo oblasti in radikalno družbeno transformacijo« (Kurnik, 2009: 60). Nasprotno, praksa žive demokracije temelji na principih **aktivistične raziskave**, ki razume *teorijo kot prakso* in zanika vsakršen paternalizem, viktimizacijo in nadrejenost.[93] Aktivistična raziskava ni zgolj raziskava, temveč je obenem orodje organiziranja. »Je epistemologija in praksa organiziranja, ki ne izhaja iz transcendentnih ali transcendentalnih resnic, kar pa ne pomeni, da se odreka proizvodnji resnice. Po eni strani ne izhaja iz apriornih resnic, je kritika odnosov dominacije, ki obstajajo v znanstveni produkciji, obenem pa proizvaja resnico, ki se uteleša v subjektiviteti. Morda je to pravi odgovor vsem tistim, ki metodi aktivističnega raziskovanja očitajo intervencijo v družbene realnosti. Vsaka produkcija znanja

[93] Idejo aktivistične (militantne) raziskave so utemeljili *Colectivo Situaciones*, skupina aktivističnih (militantnih) raziskovalcev iz Buenos Airesa, Argentine, ki študirajo sociologijo, politične znanosti in filozofijo, vendar delajo in se preživljajo z neakademskimi službami. Izdali so vrsto knjig o socialnih gibanjih in bojih v Argentini, še posebej o krizi in uporu leta 2001. Ustanovili so svojo založbo »*De Mano en Mano*«, kar dobesedno pomeni »iz roke v roko«. Kot poudarjajo, ideja aktivistične (militantne) raziskave prihaja kot odgovor na impotenco sodobne znanosti in iz želje po emancipaciji: »Aktivistična (militantna) raziskava ne izhaja niti iz lastnega nabora znanja o svetu niti iz tega, kakšne stvari morajo biti. Nasprotno, edini pogoj za aktivističnega (militantnega) raziskovalca je ostati zvest svojemu 'ne-znanju'. V tem smislu je to avtentična *anti-pedagogika* kot jo je zahteval Joseph Jacotot. Aktivistični (militantni) raziskovalec se razlikuje tako od akademskega raziskovalca kot od političnega aktivista, da niti ne omenjamo predstavnikov NVO (nevladnih organizacij), humanitarcev, alternativnih aktivistov ali preprosto dobronamernih ljudi« (Colectivo Situaciones, 2009). Tovrstna raziskava ni le posel, angažma, okupacija, temveč je način življenja onkraj dominantnega sistema ustvarjanja vednosti, kar vodi v emancipacijo (*potencia*). Kar je ključno – zatrdijo – je to, da militantna raziskava nima objekta. »Tradicionalna univerzitetna raziskava s svojim *objektom*, *metodo* in *zaključki*, seveda proizvaja dragoceno – a predvsem deskriptivno – znanje glede *objektov*, ki jih raziskuje. Vendar ta deskriptivna operacija nikakor ne pride *po* nastanku objekta, ker je objekt kot tak pravzaprav *rezultat* procesa objektivacije« (ibid.). V tem smislu poudarjajo, da niti raziskovalec niti njegov »objekt« v tem procesu ne moreta ostati nespremenjena. Pri militantni raziskavi gre bolj kot za objektivno proučevanje za sodelovanje in izmenjevanje mnenj. Militantna raziskava spremeni, modificira, rekonfigurira oba akterja in odnose med njima kot tudi odnose socialnih praks. Militantna raziskava nima objekta, saj gre za intervencijo v realnost. V tem smislu to ni nevtralno, objektivno, znanstveno početje, temveč je zelo osebno, subjektivno, intimno angažiranje. Še več, kot poudarjajo, se v takšni raziskavi ni mogoče angažirati brez sprožitve procesa zaljubljanja, v katerem se oblikujejo močni občutki prijateljstva, kot relacija, ki se splete v procesu raziskave. Zanje je takšna ljubezen ravno pogoj militantne raziskave. Produkt takšne raziskave je misel, ki ne želi postati »znanje« v smislu kodificirane, univerzitetne, zbirokratizirane misli, ki nastopa kot produkt na trgu (cf. ibid.).

ima politične učinke. Tudi tedaj, ko zgolj spremljamo 'spontano' nastala gibanja in potem skušamo v gibanjih proizvedeno vednost epistemološko kodificirati v znanstveni ali politični obliki. Drugače kot v aktivistični raziskavi, z epistemološko kodifikacijo nam zunanjih družbenih gibanj izgubimo subjektiviteto, ki je telesni nosilec resnice in vednosti. In vse, kar lahko naredimo, je, da se bodisi nekritično navdušujemo nad določenimi družbenimi praksami ali pa jih zavračamo. Skratka, brez produkcije vednosti, ki sloni na utelešeni subjektiviteti, nam uidejo protislovja, ki izhajajo iz dvojne narave subjektivitete. Ta je obenem prenosnik izkoriščanja in oblasti ter konstituirajoč upor proti njima. Šele če zapopademo to dvoumno naravo subjektivitete, lahko v njej iščemo politični potencial. Slednjega pa ne moremo iskati drugače kot aktivisti oziroma militanti« (ibid.: 57). Seveda nimajo vsi enakih kapacitet za sodelovanje, vendar imajo zaradi njega vsi *resnično enake možnosti,* da jih razvijejo in uveljavijo, če in kolikor to želijo. Takšno razumevanje in prakticiranje sodelovanja sicer zahteva ogromno časa, energije in potrpljenja, ki se pogosto sprevržejo tudi v bes, obup in prepir, vendar nikoli ne postavi pod vprašaj temeljev sodelovanja, saj nobena norma obnašanja in vedenja ni sprejeta kot kanon. Gre za to, da so v praksi žive demokracije prioritete sodelovanja postavljene radikalno drugače: cilj ni svoboda, temveč *sam proces osvobajanja*. To ni niti boj za »naravne pravice«, ki jih imamo kot ljudje (človekove pravice), niti za »legalne pravice«, ki jih imamo kot državljani določene demokratične države (civilne pravice), marveč je to boj za pravice, ki obstajajo le, če so kolektivno proizvedene in nam pripadajo le, če smo jih sposobni kolektivno uveljavljati (Razsa in Kurnik, 2012). Živa demokracija je torej nikoli do konca zaključen ali povsem definiran proces, ki se vedno spreminja, nadgrajuje in prilagaja glede na konkretne zahteve, potrebe in želje tistih, ki jo prakticirajo. Je proces, ki je vedno odprt na točki dogodka; nastaja ravno v procesu premikanja od reprezentacije k dogodkovnosti.

Na ta način omogoča praksa žive demokracije vznik novega militantnega subjekta, ki ni vnaprej določen, definiran ali predpisan, temveč so ta subjekt vsi oziroma kdor koli, ki je udeležen v skupnem procesu. Praksa 15o je tako združila najrazličnejše ljudi, ki so enakopravno sodelovali v procesu grajenja skupnega in se prepoznali kot del vseh ostalih, kot nevšteti, ki so se šteli za delež skupnosti. Obenem je praksa žive demokracije **ljudi spremenila, tako da so**

postajali drugačni, kot so bili, postajali so subjekti, militanti politike. V tem procesu se je zgodila neka **temeljna transformacija,** ki je značilna za resnično emancipacijsko politično delovanje. Zgodil se je proces dezidentifikacije in deklasifikacije, to je resnične politične subjektivizacije, vendar ne le pripadnikov »večinske«, »normalizirane« populacije, temveč tudi marginaliziranih, diskriminiranih in izključenih, saj so se tako »prvi« kot »drugi« prepoznali kot Enaki, kot ljudje, aktivisti, militanti, oropani pravic v enakosti.

Praksa žive demokracije se je vzpostavila skozi proces odpiranja »škandala demokracije«, to je zastavljanja »nemogočih« zahtev na ravni biti in ne imeti. Živa demokracija ne zahteva boljše, ampak radikalno drugačno družbo. Aktiviste druži ravno to, da si z lahkoto zamislijo radikalno drugačen svet od poznanega nam, poleg tega pa ga tudi aktivno soustvarjajo. Njihove zahteve so onkraj vsake konkretne zahteve, so zahteve po radikalni enakosti vseh oziroma kogar koli. Ne glede na njihovo konkretnost in partikularnost vedno vsebujejo zahtevo po veljavnosti za vse, brez ostanka, zato so tudi neposredno univerzalizirajoče. Tako vztrajajo in ne popuščajo na tem, da je tisto, kar policijski diskurz države razglaša za nemogoče, dejansko mogoče. Zato na gibanje letijo očitki s strani vseh tistih, ki si ne upajo zamisliti sveta onkraj policijskega reda. Najpogostejši očitki gibanju so po eni strani vezani na to, da nimajo koherentne ideologije, po drugi strani pa na to, da nimajo jasne organizacijske strukture (torej vodje). Ti poskusi zmanjševanja pomembnosti gibanja, ker naj bi bili pripadniki neresni, nezreli, otročji, hipiji, utopisti, lenuhi in podobno, so seveda le (slabi) izgovori za lastno neaktivnost, pokornost in poslušnost, ki se iztečejo v cinizem, toženje in obup. Odličen primer takšnega odnosa je oddaja »Polnočni klub«,[94] v kateri sta aktivista 15o skoraj eno uro odgovarjala na ponavljajoča se histerična vprašanja voditeljice: »Kaj hočete?«, »Kaj vi pravzaprav hočete?«, »Za kaj se vi pravzaprav zavzemate?«. Ne glede na trud aktivistov, ki sta potrpežljivo ponavljala, da v gibanju ne nasprotujejo organizaciji, temveč se zavzemajo za ustvarjanje novih oblik (samo)organiziranja; da jim ne manjka ideologije, saj so ravno nove oblike (samo)organiziranja njihova ideologija; da se zavzemajo za predrugačenje življenja v celoti in da s svojimi aktivnostmi nenehno dokazujejo, da je to

[94] cf. oddaja »Polnočni klub«, TV SLO 1, 24. 02. 2012, voditeljica Vida Petrovčič, http://www.rtvslo.si/ polnocniklub/novica/100 (dostop: 15. september 2012)

mogoče, in še več, da se lahko imajo ljudje ob tem dobro – je voditeljica postajala vse agresivnejša in napadalnejša; v mešanici strahu in sovraštva je ponavljala svoje edino vprašanje, saj njunih odgovorov v resnici ni razumela kot govor, ampak kot hrup. Voditeljica jih preprosto ni razumela, ker niso bili v soglasju z državno, policijsko logiko in ker zahteve, o katerih sta govorila, niso bile na ravni imeti, temveč na ravni biti, bile so torej neposredno univerzalizirajoče. Ta oddaja odlično ponazarja cinizem družbe, ki prikriva radikalni strah pred političnim delovanjem, ki je strah pred Istim, strah pred radikalno enakostjo.[95]

Nenazadnje je praksa 15o kot poskus prakticiranja žive demokracije, ki je porodila nov politični subjekt in z zahtevo po biti omogočila škandal demokracije, odprla prostor za nastanek nove vednosti in novih načinov premišljevanja in organiziranja življenja v skupnosti. Oblikovala se je ne le skozi nasprotovanje obstoječemu stanju, temveč tudi skozi produktiven proces oblikovanja novih idej, možnosti in metod grajenja skupnega po načelih odprtosti, enakosti in participativnosti. Tako so se razvili zametki novih metodologij boja, soočanja in zavračanja obstoječega stanja, ki so obenem ponujale širok spekter praks, ki konstituirajo zahteve po reartikulaciji želj, potreb in pravic ter njihovih zadovoljitev oziroma uveljavitev. Izumljanje novih oblik in načinov grajenja moči skupnega onkraj države in njenih institucij, onkraj predstavništva in identitarizma oziroma komunitarizma, je temeljilo predvsem na odgovornosti in pripravljenosti za delovanje, na povezovanju v solidarnostno mrežo, v kateri ni bil nihče

[95] Ta strah lahko razberemo tudi v pasivnosti večine progresivnih mislecev v Sloveniji in po svetu, ki so sicer izjemni teoretiki emancipacije, vendar je ne znajo prepoznati, zato vztrajajo pri tem, da ni novih konceptov, čeprav se ti »sprehajajo po ulici«. Za sedanji turbulenten, nejasen in skoraj revolucionaren čas je ta molk ljudi, katerih besede (da o njihovem aktivističnem (ne)angažmaju niti ne govorimo) bi lahko imele močne posledice, boleče slišen. Podobno kot Badiou v razkroju vzhodnoevropskega socializma ni znal prepoznati resnice-dogodka – vzhodnoevropsko revolucijo je razumel kot kratek entuziazem med ljudmi, kot disidentsko vrenje, ki se ni uspelo preoblikovati v gibanje slednikov, temveč se je kmalu razkrojilo, tako da smo danes priča vrnitvi bodisi k vulgarnemu parlamentarnemu kapitalizmu bodisi k zavzemanju za rasističen etničen fundamentalizem – tudi danes marsikateri mislec ne zna prepoznati emancipatornega naboja uporov, ki dajejo kontekst in vidnost strukturnemu izkoriščanju sodobnega kapitalo-parlamentarizma in ki si drznejo v času »edinega mogočega« postaviti zahteve po »možnosti nemogočega«, to je po predrugačenju celotnega političnega sistema v smer enakosti kogar koli s komer koli. To, da uporniki nimajo »jasnega programa« (to je konservativnega, pragmatičnega in partikularnega seznama želj, ki izključuje univerzalno zahtevo onkraj vsake identitete, ki zadeva virtualno vse in zgolj upravičuje obstoj parlamentarne elite), očitno ne moti le profesionalnih politikov, ki se lahko s svojimi spletkarskimi spretnostmi znajdejo samo na polju vulgarne realpolitike, temveč bega tudi marsikaterega intelektualca, ki se v takšni situaciji očitno ne zna najbolje pozicionirati, torej tako, da bo ne glede na kasnejši razplet situacije »prav«.

pomembnejši od drugega, na samoorganiziranju in lastni iniciativi, na učenju iz prakse in medsebojnem učenju, na veri v lastne ideje in ideje drugih. Aktivisti gibanja so z različnimi intervencijami (demonstracijami, direktnimi akcijami, »zasedbami«, javnimi delavnicami in skupščinami, javnimi debatami in tribunami, javnimi zabavami in druženji) odpirali sicer korumpiran in privatiziran javni prostor, ga vračali tistim, ki jim je namenjen (javnosti) ter ga oblikovali kot prostor skupnega, to je nehierarhičnega, odprtega in inkluzivnega političnega prostora. V javnosti so odpirali aktualna in bistvena vprašanja sodobne družbe, ki so jih poimenovali z njihovimi pravimi imeni brez pristajanja na dominantni policijski evfemistični diskurz države; govorili so o privatizaciji države in demokracije, o normalizaciji radikalne neenakosti ter o kapitalizaciji družbenih odnosov in življenja samega. S tem so dali tem vprašanjem vidnost, jasnost in kontekst, tako da so jih lahko prepoznali vsi – tako so reprezentativno, predstavniško, zastopniško liberalno demokracijo uspešno razkrivali kot resnični kapitalo-parlamentarizem. Zato so prej kot o ekonomiji govorili o radikalni enakosti, prej kot o pravu o možnosti emancipacije in prej kot o reševanju iz krize o gradnji skupnega. Razkrili so, poudarjali in dajali vidnost razpokam kapitalizma, ki temelji na izkoriščanju, ustvarjanju strukturne nezaposljivosti in izključitvi določenih ljudi iz sistema ter nenehni produkciji krize. Skozi nenehno proizvajanje političnega konflikta so razkrivali resnični obraz sodobne države – suspenz demokracije, militarizem, agresivnost, represijo, ekskluzivnost, nepravičnost – in to stanje družbenega soočali z aktivnimi in kreativnimi procesi osvobajanja, združevanja, subverzije, solidarnosti, sodelovanja, razlastninjenja. Gibanje se je vzpostavilo skozi »nemogočo« zahtevo po radikalni enakosti, to je po vključitvi vsakogar oziroma kogar koli v politiko, ki se bori proti kapitalističnem sistemu, v katerem so tudi najobičajnejše zahteve po enakopravnosti (hrana, stanovanje, zaposlitev) postale nemogoče, nepredstavljive in nedosegljive. Gibanje je nenehno izpostavljalo, da situacija radikalne neenakosti, izkoriščanja in odrekanja ni samoumevna, nujna in nespremenljiva. Kar je najpomembneje, je, da so aktivisti v celotnem procesu tudi uživali, vse akcije so bile tudi zabavne, aktivisti so se v njih napolnili z energijo in dobro voljo. S tem so izpostavljali *pomembnost upora kot procesa, kot načina življenja* – katerega sestavni del so seveda tudi diskontinuitete, prekinjanja, nelinearnosti – in

ne kot doseganja določenega pragmatičnega cilja. S tem so prispevali tudi k redefiniciji koncepta užitka, ki v »*pink in queer*« ideologiji, kot sami poudarjajo, ni nekaj, kar je treba doseči, temveč je nedokončan proces, ki se sproti razvija in redefinira. Kot so zapisali: »Vzemimo svoje potrebe in želje zares! Organizirajmo se okrog ideje absolutnega zavračanja varčevalnih ukrepov, tiranije dolga in krizne diktature! Izborimo skupno blaginjo in prihodnost za vse! Ne pustimo se prepričati, da so naše temeljne pravice 'luksuz', zaradi katerega se moramo zadolževati, odrekati in pozabiti drug na drugega«.

Tako je gibanje 15o odprlo možnost za premišljevanje skupnega prostora, kot političnega prostora enakosti, odprlo je možnost za premišljevanje o obstoju alternative plenilskemu kapitalizmu kot »dokončnemu« sistemu ter je odprlo možnost za premišljevanje resničnega upora proti razgradnji družbe blaginje in uvedbi »dolginje«, ki je mogoč le z gradnjo skupne blaginje. S tem je odprlo prostor za resno premišljevanje pojma demokracije (kot vladavine *demosa*) in vloge množičnega gibanja v tem procesu. In kar je najpomembneje: gibanje 15o je odprlo možnost razumevanja dejstva, da obstoječe stanje neenakosti in država kot ohranjevalka tega stanja nista nujnost ter da so nove oblike političnega združevanja, mišljenja in delovanja mogoče. **Živa demokracija** kot ideja temelji na solidarnosti, grajenju moči tistih, ki niso nič bolj upravičeni do tega da vladajo kot do tega, da so vladani, in veri v moč vsakega oziroma kogar koli, s čimer se kreirajo nove skupne prakse nehierarhičnega organiziranja. Forma organiziranja so **skupščine**, temelječe na principu politične odgovornosti kot manjšinskem principu disenzualnega odločanja, v katerega lahko vstopi kdor koli kadar koli in kreira prakse skupnega egalitarnega odločanja skozi **delavnice** z »naredi sam« miselnostjo, gojenjem lastnega protagonizma in vero v protagonizem vsakogar, z zastavljanjem lastnih fizičnih (demonstracije, akcije, upori) in miselnih (udeležbe na omizjih, debatah, pisanje člankov, predavanja, nastopanja v medijih) teles. To so samo nekateri od načinov skupnega grajenja in udejanjanja principa misli-prakse, ki lahko odprejo globalno, transnacionalno, nedržavno, neprestavniško, neidentitarno, nekomunitarno, militantno združevanje. Takšno združevanje predstavlja skupek singularnosti, ki so neposredno univerzalizirajoče in ki s svojimi zahtevami vključujejo potencialno vse oziroma kogar koli.

Praksa gibanja 15o tukaj ni predstavljena kot (edini ali najboljši) model, ki ga moramo kopirati, kot vzorec, ki mu je treba slediti, kot recept, po katerem se je treba ravnati. Predstavljena je kot indikativen primer misli-prakse, ki je (med pisanjem te doktorske disertacije) značilno uzrla na obzorju političnega mišljenja in delovanja in je predstavljala del globalnega gibanja, ki je na transnacionalni, antiidentitetni in antikomunitarni ravni odprlo nekatera temeljna vprašanja sodobne družbe onkraj samoumevnih kategorij kot so država, suverenost, pripadnost, predstavništvo, zastopništvo, reprezentacija, identiteta. Gibanje 15o se ne more pohvaliti, da je povzročilo revolucijo, prineslo mir v svetu in odpravilo vse družbene razlike. To nikoli niti ni bil njegov cilj. Lahko ga razumemo kot lokalen, majhen, a pomemben eksperiment na področju radikalne emancipacijske politike, ki odpira možnosti za kolektivno grajenje skupnosti »za vse« in za subjekta te skupnosti, kot »kogar koli«, ki se torej vzpostavi ravno z distanco, z radikalno indiferenco do vsake pripadnosti kakršni koli skupnosti. Kot lokalno delovanje za globalne učinke kjer »pogum usmerja lokalno v globalni dezorientaciji« (Badiou, 2008a: 76). Gibanje 15o ni edino takšno gibanje, je pa zanimivo zato, ker je nastalo skoraj »iz ničesar«, se v slovenskem in mednarodnem prostoru zelo hitro uveljavilo in postalo dokaz za to, da lahko le nekaj deset ljudi – od katerih večina nikoli prej ni imela izkušenj z aktivizmom – v le nekaj mesecih odpre izjemne možnosti za resnično politični premislek in delovanje. Takšna praksa nam da misliti, kaj vse bi bilo mogoče, če bi *celotna družba* delovala tako: če bi namesto na kapitalu, dobičku in tekmovalnosti slonela na nenehnem kolektivnem iskanju, premišljevanju in redefiniranju načinov organiziranja, odločanja in delovanja za skupno dobro – ki bi imelo za osnovno predpostavko enakost kogar koli s komer koli. Največja »zasluga« gibanja 15o je ravno v tem, da je pokazalo, da to, seveda, ni lahko in preprosto, vendar tudi ne nemogoče.[96]

[96] Vidimo, kako se leto dni pozneje, oktobra 2012, skozi »vseslovensko vstajo«, ki se je začela s protesti proti skorumpiranemu mariborskemu županu, ponovno odpira »možnost nemogočega«. Tako kot se je gibanje 15o pri svojem delovanju navdihovalo s prejšnjimi upori, ki so premikali meje mogočega, dovoljenega in sprejemljivega, se sedanji upori, ki se vrstijo po celi državi, vsekakor navdihujejo tudi z lanskoletno zasedbo ljubljanske borze in šestmesečnim taborjenjem pred njo. Tudi na tem konkretnem primeru lahko sklepamo, da ima vsaka resnično emancipatorna intervencija vedno resnično emancipatorne učinke.

Politike je malo in je redka (Rancière), prav tako pa vznikne vedno dogodkovno (Badiou). Zato je najpomembnejša gesta politike emancipacije aktivna borba proti ciničnim ugotovitvam, da politika ni mogoča. Vsaj praksa gibanja 15o nam je pokazala, da je resnična politika kot politika emancipacije, ki ima za svoj zastavek radikalno enakost, *mogoča* vse dokler obstajajo protagonisti te politike, v nenehnem procesu subjektivacije oziroma postajanja, ki jo aktivno zagovarjajo. Kdor koli najde pogum biti del tega procesa, ima že privilegij resnične emancipacije. Vsem ostalim preostane čakanje, da nekdo drug (vsakokratni vladar, država, predstavnik) kaj spremeni za njih, namesto njih in v njihovem imenu; vendar praksa žive demokracije dokazuje, da teh sprememb, paradoksalno, nikoli ne bodo popolnoma deležni, če jih ne bodo tudi sami soustvarjali. Vsak od nas se torej mora *odločiti* za politiko emancipacije. Žal pravičen svet ne bo prišel s (še tako izjemnim) odgovorom na vprašanje »Kaj pa potemtakem vi predlagate?«. V politiki emancipacije ni receptov, gre za to, da smo *vsi odgovorni in poklicani* – do sebe kot dela množtva in do množtva kot dela sebe – da odgovorimo na to vprašanje. Gre za to, da moramo resno preizprašati svojo lastno vlogo v svetu, ki ga kritiziramo in s katerim smo nezadovoljni. Ni drugega sveta, kot tistega, ki ga sami soustvarjamo. In če se nismo sami pripravljeni angažirati, potem se je kontradiktorno pritoževati nad tem, da se nič ne spremeni. Oziroma, kot pravi eden izmed transparentov, ki so viseli pred Boj Za: »Kavč ni opcija!«.

LITERATURA

Agamben, Giorgio *1995* (2004): *Homo Sacer. Suverena oblast in golo življenje*, Koda, Študentska založba, Ljubljana

Agamben, Giorgio *1999* (2005): *Kar ostaja od Auschwitza: Arhiv in priča*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana

Althusser, Louis in Étienne Balibar *1968* (2009): *Reading Capital*, Verso, London

Anderson, Benedict *1983* (1998): *Zamišljene skupnosti : O izvoru in širjenju nacionalizma*, Studia humanitatis, Ljubljana

Antologija anarhizma (2011): ur. Žiga Vodovnik, Krtina, Ljubljana

Arendt, Hannah *1973* (2003): *Izvori totalitarizma*, Claritas, Študentska založba, Ljubljana

Badiou, Alain (1994): »Etika in politika«, v Problemi. Eseji XXXII/4-5 (str. 227E-232E), Analecta, Ljubljana

Badiou, Alain *1993* (1996): *Etika: Razprava o zavesti o Zlu*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Analecta, Ljubljana

Badiou, Alain (1998a): »Politika kot postopek resnice«, v Filozofski vestnik XIX/1 (str. 67-75), Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana

Badiou, Alain *1997* (1998b): *Sveti Pavel: Utemeljitev univerzalnosti*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Analecta, Ljubljana

Badiou, Alain (1999): »Osem tez o univerzalnem«, v Filozofski vestnik XX/1 (str. 167-175), Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana

Badiou, Alain *1985/1989* (2004a): *Ali je mogoče misliti politiko?*; *Manifest za filozofijo*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana

Badiou, Alain *2003* (2004b): »15 Theses on Art«, v Maska XIX/86-87 (str. 58), Maska, Ljubljana

Badiou, Alain *1998* (2005): *Metapolitics*, Verso, London

Badiou, Alain *1992* (2006): *Pogoji*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana

Badiou, Alain *2007* (2008a): *Ime česa je Sarkozy?*, Založba Sophia, Ljubljana

Badiou, Alain *1990* (2008b): *Number and Numbers*, Polity Press, Cambridge

Badiou, Alain *2008* (2009): »Ideja komunizma«, v Filozofski vestnik XXX/3 (str. 7-20), Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana

Badiou, Alain *2008* (2010a): *The Communist Hypothesis*, Verso, London

Badiou, Alain *1998/1998* (2010b): *Kratka razprava o prehodni ontologiji; Očrt metapolitike*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana

Badiou, Alain *1997/2009* (2012): *Deleuze, hrumenje biti; Drugi manifest za filozofijo*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana

Balibar, Étienne (1991a): »Citizen Subject« v *Who Comes After the Subject?*, ur. Jean-Luc Nancy, Routledge, New York, London

Balibar, Étienne in Immanuel Wallerstein *1988* (1991b): *Race, Nation, Class: Ambigous Identities*, Verso, London

Balibar, Étienne (1994): *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, Routledge, New York, London

Balibar, Étienne (1995): »Culture and Identity (Working Notes)« v *Identity in Question*, ur. John Rajhcman, Routledge, New York, London

Balibar, Étienne *1993* (2002): *Marxova filozofija*, Krtina, Ljubljana

Balibar, Étienne (2004a): »Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible? New Reflections on Equaliberty«, v The South Atlantic Quarterly CIII/2-3 (str. 311-322), Duke University Press, Durham

Balibar Étienne *1997* (2004b): *Strah pred množicami: Politika in filozofija pred Marxom in po njem*, Studia Humanitatis, Ljubljana

Balibar, Étienne *2001* (2007): *Mi, državljani Evrope?: meje, država, ljudstvo*, Založba Sophia, Ljubljana

Balibar, Étienne *1985* (2008): *Spinoza and Politics*, Verso, London

Colectivo Situaciones (2009): »On the Researcher-Militant«, Europen Institute for Progressive Cultural Policies, http://transform.eipcp.net/transversal/0406/colectivosituaciones/en (elektronski dokument, dostop: 15. september 2012)

Deleuze, Gilles in Felix Guattari *1991* (1999): *Kaj je filozofija?*, Študentska založba, Ljubljana

Hardt, Michael in Antonio Negri *2000* (2003): *Imperij*, Študentska založba, Ljubljana

Hardt, Michael in Antonio Negri *2004* (2005): *Multituda: vojna in demokracija v času imperija*, Študentska založba, Ljubljana

Hardt, Michael in Antonio Negri *2009* (2010): *Skupno: onkraj privatnega in javnega*, Študentska založba, Ljubljana

Holloway, John *2002* (2004): *Spreminjamo svet brez boja za oblast*, Študentska založba, Ljubljana

Jelesijević, Nenad (2012): »Kritična umetnina in simbolni kapital«, doktorska disertacija, Fakulteta za humanistične študije, Koper

Kant, Immanuel *1786* (1987): »Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenstvo?«, v Vestnik, VIII/1 (str. 9-13), ZRC SAZU - Inštitut za marksistične študije, Ljubljana

Klepec, Peter (2002): »Imperij proti množici«, v *Filozofski vestnik*, XXIII/3 (str. 149–166), Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana

Klepec, Peter (2003): »Politika množice«, v *Problemi* XLI/4–5 (str. 39–59), Analecta, Ljubljana

Klepec, Peter (2004): *Vznik subjekta*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana

Klepec, Peter (2010): »Med dvema manifestoma«, v Filozofski vestnik XXXI/3 (str. 133-247), Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana

Kurnik, Andrej (2007): »Izbrisani gredo v nebesa«, v Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo, XXXV/228 (str. 122-131), Študentska založba, Ljubljana

Kurnik, Andrej (2009): »Aktivistična raziskava, biosindikalizem in subjektiviteta migrantskih delavcev«, v Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo, XXXVII/238 (str. 53-65), Študentska založba, Ljubljana

Lyotard, Jean-François *1983* (2003): *Navzkrižje*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana

McQuinn, Jason (2011): »Postlevičarska anarhija: pozabite levico« v *Antologija anarhizma*, ur. Žiga Vodovnik, Krtina, Ljubljana

Mezzadra, Sandro (2004): »Državljanstvo v gibanju« v Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo, XXXII/217-218 (str. 59-66), Študentska založba, Ljubljana

Mezzadra, Sandro (2008): »Border as Method, or the Multiplication of Labor«, Europen Institute for Progressive Cultural Policies, http://eipcp.net/transversal/0608/ mezzadraneilson/en (elektronski dokument, dostop: 15. september 2012)

Newman, Saul (2007): »Anarchism, Poststructuralism and the Future of Radical Politics«, v Substance XXXVI/2 (str. 3-19), University of Wisconsin Press, Wisconsin

Rancière, Jacques, *1981* (1989): *The Nights of Labor: The Workers' Dream in Nineteenth-Century France*, Temple University Press, Philadelphia

Rancière, Jacques (1995): »Politics, Identification and Subjectivization« v *Identity in Question* ur. John Rajhcman, Routledge, New York, London

Rancière, Jacques (2001): »Ten Thesis on Politics«, v Theory & Event V/3, The Johns Hopkins University Press, Baltimore

Rancière, Jacques, *1983* (2003): *The Philosopher and His Poor*, Duke University Press, Durham and London

Rancière, Jacques (2004a): »Demokracija kot nujen škandal«, v Maska XIX/86-87 (str. 46-51), Maska, Ljubljana

Rancière, Jacques (2004b): »Politika estetike«, v Maska XIX/88-89 (str. 3-9), Maska, Ljubljana

Rancière, Jacques (2004c): »Who is the Subject of the Rights of Man?«, v South Atlantic Quarterly CIII/2-3, Duke University Press, Durham

Rancière, Jacques *1995* (2005a): *Nerazumevanje*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana

Rancière, Jacques *1987* (2005b): *Nevedni učitelj: pet lekcij o intelektualni emancipaciji*, Zavod En-Knap, Ljubljana

Rancière, Jacques *2005* (2006a): *Hatred of Democracy*, Verso, London

Rancière, Jacques (2006b): »Od aktualnosti komunizma do njegove neaktualnosti«, v Filozofski vestnik XXVII/1 (str. 93-100), Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana

Rancière, Jacques *1992* (2007): *On the Shores of Politics*, Verso, London

Rancière, Jacques *2008* (2010): *Emancipirani gledalec*, Maska, Ljubljana

Razsa, Maple in Andrej Kurnik (2012): »The Occupy Movement in Žižek's Hometown: Direct Democracy and a Politics of Becoming«, v American Ethnologist XXXIX/2 (str. 238-258), Blackwell Publishing, Inc., Malden

Rousseau, Jean Jacques *1754* (1993): *Razprava o izvoru in temeljnih neenakosti med ljudmi*, ŠOULJ, Ljubljana

Rousseau, Jean Jacques *1762* (2001): *Družbena pogodba ali načela političnega prava*, Krtina, Ljubljana

Riha, Rado (1996): »Prekinitve v političnem« (Spremna beseda), v *Etika: Razprava o zavesti o Zlu*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Analecta, Ljubljana

Riha, Rado (1997): »Politika v vozlu simbolnega, imaginarnega in realnega«, v Razpol 10 (str. 125-147), Analecta, Ljubljana

Riha, Rado (1998): »Razcep subjekta«, v Filozofski vestnik XIX/1, (str. 57-66), Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana

Riha, Rado (1999): »Kako je mogoče misliti singularno univerzalno«, v Filozofski vestnik XX/1 (str. 193-203), Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana

Riha, Rado (2010): »Badiou, Kant in materializem ideje«, v Filozofski vestnik XXXI/3 (str. 133-247), Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana

Spinoza, Baruch de *1675/76* (1997): *Dve razpravi*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Analecta, Ljubljana

Spinoza, Baruch de *1670* (2003): *Teološko-politična razprava*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Analecta, Ljubljana

Šumič-Riha, Jelica in Rado Riha (1993): Pravo in razsodna moč: Od avtoritete brez jamstva do pravila brez opore, Krt, Ljubljana

Šumič-Riha, Jelica (1996): »Anahronizem emancipacije«, v Problemi XXXIV/5-6 (str. 25-46) Analecta, Ljubljana

Šumič-Riha, Jelica (1998): »Tri pripombe k Badioujevemu pojmu odločitve«, v Filozofski vestnik XIX/1 (str. 33-46), Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana

Šumič-Riha, Jelica (2003): »Strast do mnoštva in navzkrižje« (Spremna beseda), v *Navzkrižje*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana

Šumič-Riha, Jelica (2004): »Filozofija in njen čas« (Spremna beseda), v *Ali je mogoče misliti politiko?*; *Manifest za filozofijo,* Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana

Šumič-Riha, Jelica (2005a): »*Aisthesis* Politike« (Spremna beseda), v *Nerazumevanje*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana

Šumič-Riha, Jelica (2005b): »Drugost v politiki, drugost v psihoanalizi«, v Filozofski vestnik XXVI/3 (str. 23-38), Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana

Šumič-Riha, Jelica (2005c): »Subjekt po Auschwitzu« (Spremna beseda), v *Kar ostaja od Auschwitza*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana

Šumič-Riha, Jelica (2006): »Transfinitizacija v politiki«, v Filozofski vestnik XXVII/1 (str. 7-30), Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana

Šumič-Riha, Jelica (2007): »Jetniki Drugega, ki ne obstaja«, v Filozofski vestnik XXVIII/1 (str. 81-100), Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana

Šumič-Riha, Jelica (2010): »Filozofija kot vzgoja z resnicami«, v Filozofski vestnik XXXI/3 (str. 149-162), Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana

Virno, Paolo *2003* (2003): *Slovnica mnoštva: k analizi oblik sodobnega življenja*, Krtina, Ljubljana

Wallerstein, Immanuel *2004* (2006): *Uvod v analizo svetovnih-sistemov*, Založba *cf., Ljubljana

Zdravković, Lana (2009): »Paradoks koncepta človekovih pravic in boj zoper odrekanja državljanstva kot življenjske emancipacijske politike: primer Izbrisanih prebivalcev Slovenije«, v Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo, XXXVII, 235/236 (str. 289-294), Študentska založba, Ljubljana

Zdravković, Lana (2010a): »Boj proti odrekanju državljanstva kot paradigma emancipacijske politike«, v *Brazgotine izbrisa: prispevek h kritičnemu razumevanju izbrisa iz registra stalnega prebivalstva Republike Slovenije*, Mirovni inštitut, Ljubljana

Zdravković, Lana (2010b): »Emancipatory politics as a process of involving 'wrong' names«, v *The renaming machine*, Zavod P.A.R.A.S.I.T.E., Ljubljana

Zdravković, Lana (2011): »An Arche or Barbarism: the responsibility of of being of/in the world«, v Journal of visual arts practice X, 2 (str. 113-123), Intellect Ltd., Bristol

Zupančič Alenka (2004): »Peti pogoj: k filozofiji Alaina Badiouja«, v Filozofski vestnik XXV/3 (str. 7-20), Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana

Zupančič Alenka (2007): »Ponavljanje«, v Filozofski vestnik XXVIII/1 (str. 57-79), Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana

Žižek, Slavoj (1996): *Metastaze uživanja*, Biblioteka XX vek, Beograd

Žižek, Slavoj (1998): »Alain Badiou kot bralec Svetega Pavla« (Spremna beseda), v *Sveti Pavel: Utemeljitev univerzalnosti*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Analecta, Ljubljana

Žižek, Slavoj (2003): *Kuga fantazem*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Analecta, Ljubljana

Žižek, Slavoj (2004a): »Étienne Balibar in problem nasilja« (Spremna beseda), v *Strah pred množicami: Politika in filozofija pred Marxom in po njem*, Studia Humanitatis, Ljubljana

Žižek, Slavoj (2004b): *Paralaksa: za politični suspenz etičnega*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Analecta, Ljubljana

Žižek, Slavoj (2007): *Nasilje*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Analecta, Ljubljana