

# philosophica

moderna

Peter Klepec

## VZNIK SUBJEKTA



**philosophica**  
series moderna

**FILOZOFSKI INŠTITUT**  
ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU

Philosophica • series moderna

**Peter Klepec**

**Vznik subjekta**

<i>Urednik zbirke</i>	Vojislav Likar
<i>Urednik za klasično serijo</i>	Tomaž Mastnak
<i>Urednica za moderno serijo</i>	Jelica Šumič-Riha
<i>Oblikovanje</i>	Milojka Žalik Huzjan
<i>Prelom</i>	Brane Vidmar

<i>Izdajatelj</i>	Filozofski inštitut ZRC SAZU
<i>Za izdajatelja</i>	Rado Riha
<i>Založnik</i>	Založba ZRC, ZRC SAZU
<i>Za založnika</i>	Oto Luthar

*Tisk* Collegium graphicum d.o.o., Ljubljana

*Izid knjige je finančno podprlo Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport RS.*

*Digitalna verzija (pdf) je pod pogoji licence CC BY 4.0 prosto dostopna:  
<https://doi.org/10.3986/9616500708>*

CIP - Kataložni zapis o publikaciji  
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

165.12

KLEPEČ, Peter

Vznik subjekta / Peter Klepec. - Ljubljana : Založba  
ZRC, ZRC SAZU, 2004. - (Philosophica. Series Moderna  
/ Filozofski inštitut ZRC SAZU)

ISBN 961-6500-70-8

216900608

© 2004, Založba ZRC, ZRC SAZU

Vse pravice pridržane. Noben del te izdaje ne sme biti reproduciran, shranjen ali prepisan v katerikoli obliki oz. na katerikoli način, bodisi elektronsko, mehansko, s fotokopiranjem ali kako drugače, brez predhodnega pisnega dovoljenja lastnikov avtorskih pravic (copyrighta).

*Peter Klepec*

# VZNIK SUBJEKTA



---

LJUBLJANA 2004

Pričujoče delo je nastalo v okviru znanstveno-raziskovalnega dela na Filozofskem inštitutu ZRC SAZU kot del raziskovalnih projektov *Razmerje med filozofijo in politiko v postmoderni, Virtualna in estetska konstitucija (post)moderne subjekta in njene političnofilozofske in epistemološke implikacije* in programa *Raziskave sodobne filozofije*, ki jih je financiralo in jih financira *Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport Republike Slovenije*.

Knjigo posvečam vsem, ki jih imam rad, in vsem, ki me imajo radi, zaradi katerih sem takšen, kakršen pač sem – staršem, Jožetu in Milčki, moji družini, prijateljem in nazadnje, a zame vselej na prvem mestu, tudi ...

## VSEBINA

Namesto uvoda: »Du sujet enfin en question« .....	7
<b>I. Čas je ...</b> .....	19
... za filozofijo .....	26
... za štiri formule .....	32
»... iz tira« .....	38
... skozi pojmovne like .....	44
... za <i>cogito à la Deleuze</i> .....	50
<b>II. Pred tako imenovanim zastorom zavesti</b> .....	61
Imanenca kot bojni krik .....	62
Ateizem religije .....	65
Med <i>automaton</i> in <i>tyche</i> .....	70
Automaton transcendentale .....	75
Singularnosti .....	76
En sam glas .....	80
Skrivnost večnega vračanja .....	86
Bit=dogodek .....	90
<b>III. Praznina kot rojstno mesto subjekta</b> .....	95
Družbena vez in naloga filozofije .....	98
Prikazati nič .....	104
Med dvema dogodkoma .....	108
Lyotardova različica moderne .....	112
<b>IV. Od zagat biopolitike k ... subjektu</b> .....	119
Genealogija neke krize .....	123
Med panoptizmom in novim diskurzom .....	129
Premik k biopolitiki in biooblasti .....	138

Foucault in Lacan: spodletelo srečanje .....	143
Foucault in Agamben: težave z realnim .....	154
Med reformizmom in revolucijo .....	167
Zametki nove teorije subjekta .....	173
<b>V. Mnoštvo proti Imperiju .....</b>	<b>179</b>
Zastavki .....	181
Imperij .....	186
»Ni Dieu, ni Maître, ni l'Homme« .....	193
Mnoštvo ali ljudstvo? .....	200
Nove definicije mnoštva .....	208
Kateri Deleuze? .....	216
»Deleuzovska dediščina« .....	225
<b>VI. Za renesanso filozofije .....</b>	<b>237</b>
Matematika <i>je</i> ontologija .....	239
Dve množvi .....	244
Imanentna prekinitev .....	247
Moč resnice .....	254
<b>VII. Skupnost nove vrste .....</b>	<b>269</b>
Mnoštvo med vojno in demokracijo .....	270
Od subjekta k substanci ... in nazaj .....	283
»Misel obstaja« .....	300
Bibliografija navedenih del .....	323

## NAMESTO UVODA: »DU SUJET ENFIN EN QUESTION«

Ko je Jacques Lacan sredi šestdesetih zbral skupaj svoje *Spise* in jih uredniško razdelil, je ob prvemu tekstu tistega, kar je imel za začetek svojega pravega poučevanja, teksta iz leta 1953, ki ga je krstil za »Rimsko poročilo«, naknadno napisal krajši uvodni tekst z naslovom »O subjektu, za katerega navsezadnje gre« (»Du sujet enfin en question«).<sup>1</sup> S to gesto izpostavitve subjekta je Lacan v svojem času predstavljal prej izjemo kot pravilo, saj je bil tedaj v modi strukturalizem, pri katerem »je prevladoval predsodek, ki je bil v tem, da se je postavila antinomija med konceptom subjekta in konceptom strukture. Sam Lévi-Strauss je v *Divji misli* govoril o razpadu subjekta, ker se je pri konstrukciji svojih elementarnih struktur tej funkciji lahko odrekel. Michel Foucault je temu dal nek retorični sijaj, ko je govoril o smrti človeka, pokončanega v našem delu dvajsetega stoletja, in zlasti v samem strukturalizmu. Spomnimo se, da se je Louis Althusser znašel na isti ladji, ko je marksizem predstavljal kot absolutni teoretski anti-humanizem – morda se nekateri izmed vas spomnijo tega pojma, ki ga je hrabro branil in ki ga je stal nekih določenih političnih težav, kolikor se je ta anti-humanizem zdel kot nekaj, o čemer se ne govori. In zakaj ne bi omenili tudi Jacquesa Derridaja, [...] ki je Lacanu očital rabo termina subjekt, ker da je arhaizem?«<sup>2</sup> Nič kaj bistveno drugače ni bilo dobrih dvajset let kasneje, ko je Alain Badiou v svojem *Manifestu za filozofijo* iz leta 1989 sodobne filozofe razdelil na dva dela. Je obdobje moderne dovršeno, vprašuje Badiou, ali smo in v kolikšni meri smo še galilejenci in kartezijanci, je treba še »ohraniti in uporabljati kategorijo Subjekta, četudi močno spremenjeno? Ali

---

<sup>1</sup> Prim. Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, Pariz 1966, str. 229–236.

<sup>2</sup> Jacques-Alain Miller, *O nekem drugem Lacanu*, prevedli Miran Božovič et al., Analecta, Ljubljana 2001, str. 238–239.



pa je, narobe, naš čas čas, v katerem mišljenje zahteva dekonstrukcijo te kategorije? Na to vprašanje Lacan odgovori tako, da radikalno predela ohranjeno kategorijo (kar pomeni, da se zanj obdobje moderne v filozofiji *nadaljuje*, kar je tudi Jambetova, Lardreaujeva in moja perspektiva), Heideggerjev odgovor (a tudi Deleuzov z določenimi zadržki, odločno pa Lyotardov, Derridajev, Lacoue-Labarthov in Nancyjev) pa je, da je naš čas čas, v katerem je 'subjektivnost potisnjena k dovršitvi' in da se zato mišljenje dovrši le onstran te 'dovršitve', ki je zgolj uničevalna objektivacija Zemlje, da moramo kategorijo Subjekta dekonstruirati in obravnavati kot zadnjo (natančneje, moderno) preobrazbo metafizike.«<sup>3</sup>

Osnovno stališče, ki ga najdemo pri večini sodobnih filozofov je, brez razlike, dejansko in resnično takšno, kakršnega predstavljata zgornja navedka. Danes je še vedno prevladujoče stališče, da je kategorija Subjekta nekaj, kar prej spada v *avtopsijo* (po Webstrovem slovarju je eden izmed pomenov besede subjekt tudi »a cadaver used for dissection«), sam subjekt pa je razglašen za nekoga, ki je *defunctus*. »Subjekt je,« tako Adorno, »pozna, a kljub temu najstarejša podoba mita.«<sup>4</sup> Za Althusserja, če se držimo abecednega reda, je »kategorija subjekta konstitutivna za sleherno ideologijo, samo kolikor je funkcija sleherne ideologije (tista funkcija, ki jo opredeljuje), da konkretne individuumne 'konstituirajo' v subjekte.«<sup>5</sup> »Subjekt in objekt,« nadaljujeta Deleuze in Guattari, »sta le slab približek mišljenja. Misel ni niti napeta nit med subjektom in objektom niti kroženje enega okrog drugega.«<sup>6</sup> Za Derridaja, če nadaljujemo, subjekta nikoli »ne bo možno misliti znotraj njegove kategorije; kakorkoli jo modificiramo, naj jo oprtamo z zavestjo ali nezavednim, bo ta kategorija vedno z vsako nitjo svoje zgodovine napotevala na substancialnost prisotnosti, ki je neobčutljiva za

<sup>3</sup> Alain Badiou, *Manifest za filozofijo*, prevedla Jelica Šumič-Riha, v: *Filozofski vestnik*, XIII, 1, Ljubljana 1992, str. 158.

<sup>4</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften 6, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1997, str. 187.

<sup>5</sup> Louis Althusser, *Izbrani spisi*, prevedla Zoja Skušek, \*cf., Ljubljana 2000, str. 96.

<sup>6</sup> Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, prevedel Stojan Pelko, Študentska založba, Ljubljana 1999, str. 88.

naključja, ali pa na istovetnost lastnega v prisotnosti razmerja do sebe«. <sup>7</sup> Foucault je, nadalje, v razpitem in že omenjenem finalu *Besed in reči* <sup>8</sup> napovedal izginotje Človeka, zaradi česar so bili mnogi tako zelo presenečeni, ko je kasneje razglasil, da cilj »raziskovanja ni oblast, pač pa subjekt«. Toda ali mu pri tem ni šlo predvsem zgolj za »zgodovino različnih načinov, na katere v naši kulturi iz ljudi napravijo subjekte« oziroma »za moduse objektivacije, ki ljudi preobrazijo v subjekte«? <sup>9</sup> Ah, ta Foucault – mar ga ni najbolje kar pozabiti, kot je predlagal Baudrillard? Ga zamolčati? Nemara je prav molk edino pravo orožje proti heglovskemu rezultatu, vsaj zdi se, da nekaj takega predlaga Lyotard: »Molki namesto rezultata. Ti molki pretrgajo verigo, ki gre od njih, deportirancev, njih esesovcev, do nas, ki govorimo o njih. [...] Ti molki naznanjujejo zlom sebstva, *Selbst*, njegov razcep. [...] Razcep sebstva naj bi imel vsaj tole smotrnost: izničiti njegovo nadutost«. <sup>10</sup> Mar ni mogoče v tem tudi videti oddaljeni odmev slovite davoške polemike med Heideggerjem in Cassirerjem, v kateri je ob razpravi ob Kantu Heidegger, med drugim, vztrajal pri kantovskem spoštovanju moralnega zakona tudi zato, ker spoštovanje v tem, ko nas poniža, ponazori naš napuh in s tem pokaže našo končnost? Sicer pa je sam Heidegger vseskozi vztrajal pri tem, da je novoveško izhajanje iz Subjekta, ki naj bi bil »nekaj neposrednega in absolutno gotovega« <sup>11</sup> in ki se prične z Descartesom, popolnoma zgrešeno. Beseda »sub-iectum«, ki predstavlja latinski prevod in razlago grškega izraza »hypokeimenon« in ki pomeni tisto, kar leži spodaj in v temelju, postane od Descartesa dalje izenačena s človekom, – človeški »jaz«

<sup>7</sup> Jacques Derrida, *O gramatologiji*, prevedel Uroš Grilc, Analecta, Ljubljana 1998, str. 87.

<sup>8</sup> Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Pariz 1966, str. 396 in sq.

<sup>9</sup> Michel Foucault, *Vednost, oblast, subjekt*, prevedli Boris Čibej et al., KRT, Ljubljana 1991, str. 103–104.

<sup>10</sup> Jean-François Lyotard, *Navzkrižje*, prevod, opombe in spremna beseda Jelica Šumič-Riha, Založba ZRC in Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana 2003, str. 154, 155.

<sup>11</sup> Martin Heidegger, *Die grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944*, 24. zv., Vittorio Klostermann, Frankfurt na Majni 1997, str. 173.

tako postane istoznačnica za »subjekt«. »Subjectum«, pravi Heidegger, je po svojem bistvenem pojmu tisto, kar je v poudarjenem smislu vedno že pričujoče in je na ta način temelj, *Grund*. Vprašanje po bivajočem se tako spremeni v vprašanje o fundamentalnem *absolutum inconcussum veritatis*, o brezpogojnem, neomajnem temelju resnice, ki je v zadnji instanci prav subjekt. Čeprav je videti, da Nietzsche izhajal iz Descartesovega metafizičnega temelja, čeprav se zdi, da je volja do moči možna šele kot novoveška zgodovina, je v resnici prav Nietzsche nemara prvi postavil tezo, da je »subjekt fikcija«. <sup>12</sup> S tezo, da je subjekt navada in množstvo – »Moje hipoteze: subjekt kot množstvo« <sup>13</sup> –, je Nietzsche pomembno vplival na tiste, ki se jih ne ravno posrečeno imenuje poststrukturaliste. Še več, videti je, da je ravno Nietzsche tudi prvi postavil tezo, ki »kopernikanski obrat« v filozofiji, tj. prevlado subjekta, poveže z nihilistično diagnozo moderne: »Zdi se, da se je človek od Kopernika sem znašel na strmini – poslej se kotali vedno hitreje stran od središča – kam? v nič? v 'predirljiv občutek svoje ničevosti'.« <sup>14</sup>

Med sodobnimi filozofi je Adorno najizrecneje postavil tezo, da je po Kantovem »kopernikanskem obratu« potreben še »drugi kopernikanski obrat v filozofiji«. Ta bi moral spreverniti hierarhijo med subjektom in objektom, ter s tem dati prednost, prioriteto, preponderanco, prevlado objektu. <sup>15</sup> Ni nepomembno, da se Adorno v tej diagnozi znajde z ramo ob rami na isti fronti skupaj s svojim nasprotnikom Heideggerjem. Mimogrede, zanimivo je, da je Heidegger videl problem v »Vorrang des Subjekts«, <sup>16</sup> Adorno pa je za izhod uporabil isti izraz z drugačnim predznakom – »Vorrang des Objekts«, a to je že neka druga zgodba. Pomembneje je, da je takšna diagnoza postala prevladujoča, zdi se, da celotno dvajseto stoletje prežema misel, da je treba v »kopernikanskem obratu« videti vir vseh težav. Nekje na začetku svoje filozofske poti je to

<sup>12</sup> Friedrich Nietzsche, *Volja do moči*, prevedel Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1991, str. 283.

<sup>13</sup> *Ibid.*, str. 285.

<sup>14</sup> Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*, prevedla Janko Moder in Teo Bizjak, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 338.

<sup>15</sup> Prim. *Negative Dialektik*, str. 184 sq.

<sup>16</sup> *Die grundprobleme der Phänomenologie*, str. 173.

Deleuze formuliral takole: »Temeljna ideja tistega, kar Kant imenuje svojo 'kopernikansko revolucijo', je v naslednjem: nadomestiti idejo harmonije med subjektom in objektom (*končnim* ujemanjem) z načelom *nujne* podreditve objekta subjektu.«<sup>17</sup> Čeprav je Deleuze kasneje – kot bomo videli zlasti v prvem poglavju – to svoje stališče spremenil, navedeni odlomek lepo predstavlja neko splošno razširjeno stališče in diagnozo. Takšna diagnoza »kopernikanskega obrata« pa predpostavlja marsikaj. Najpoprej to, da kaj takega, kot je »kopernikanski obrat v filozofiji«, sploh obstaja, natančneje rečeno, da je bil ta prvi obrat izpeljan do konca in brez preostanka. Vprašanje izpeljave Kantovega filozofskega projekta ostaja aktualno že za samega Kanta, ki je, kot je znano, šele v drugi izdaji svoje *Kritike čistega uma* svoj projekt primerjal s Kopernikom, mu potem dodal še dve Kritiki in se v svojem *Opus posthumum* zopet povrnil k izhodišču svoje teorije. Da je Kant bil na pravi poti in da je njegov projekt treba zgolj dosledno izpeljati, so bili prepričani Fichte, Schelling in Hegel, celotna poheglovska filozofija pa se strinja v tem, da v filozofiji mimo Kanta pač ne moremo. Tako dobimo dve temeljni usmeritvi: prva se vrača h Kantu in skuša »kopernikanski obrat« izpeljati do konca – kantovska revolucija, če kaj takega res obstaja, je torej paradokсна revolucija: vselej se vrača na isto mesto, k samemu izhodišču, k samemu Kantu –, druga nas vodi k Nietzscheju in seveda prek tega k Adornu. Toda, če si stališče, ki ga zagovarja Adorno, ogledamo nekoliko podrobneje, vidimo, da je »drugi kopernikanski obrat« zanj potreben ne zato, ker bi prvi ne bil izpeljan do konca, pač pa zato, ker temelji na napačnem temelju. Ta teza je torej povezana z diagnozo temeljne zagate moderne, temeljne zagate razsvetljenstva, Uma, Zgodovine, Zahoda. Da je takšna, po svoje niti ne preseneča glede na to, da je Adorno, kot je znano, *Kritiko čistega uma* pod mentorstvom Kracauerja bral že od svojega petnajstega leta dalje kot nekakšno kodirano zgodovino duha – skratka, Adorno je *Kritiko čistega uma* vselej že bral kot *Fenomenologijo duha*. Toda za Adorna se rešitev iz temeljne zagate moderne ne nahaja v povratku k izvoru, ali pa v dopolnjevanju subjekta in objekta, v njuni harmoniji, v njunem

<sup>17</sup> Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, PUF, Pariz 1963, str. 22–23.

skladnem razmerju, pač pa mora biti ta drugi obrat, če je možen, mogoče misliti zgolj na ravni, ki jo je zastavil prvi. Kot bomo videli v nadaljevanju, je mogoče dobršen del tistih predstavnikov sodobne filozofije, ki jih obravnavamo na tem mestu, razumeti tudi skozi zahtevo po »drugem kopernikanskem obratu« (kaj drugega sicer predstavljajo teme heterogenega, razlike, drugosti pri Deleuzu, Lyotardu in Foucaultu?), hkrati pa se v ozadju nahaja tudi takšna ali drugačna diagnoza moderne. Po drugi strani so dandanes vse številčnejši glasovi tistih, ki opozarjajo na to, da strašna pošast Subjekta<sup>18</sup> ne obstaja. Še več, vprašanje je, ali je sploh kdaj obstajala: »Zaradi vsega tega se človek skeptično vpraša: je sploh kdaj obstajal poenoteni subjekt zavesti, neprepustni kartezijanski jaz? Ali pa je subjekt nekakšna fantazma ali abstrakcija, ki se jo za nazaj pripiše preteklosti, ki se jo hoče preseči, izdati ali se preprosto ne zmeniti zanjo? Drugače rečeno, ali ni subjekt fikcija, ki jo Kant najde v Descartesu, ki pa je pri slednjem ni, ki jo Heidegger najde pri Kantu, ki je pri Kantu ni, ki jo Derrida najde pri Husserlu, ki je pri Husserlu ni najti?«<sup>19</sup> Nadalje, tako kot ni Subjekta z veliko začetnico, tudi ni Filozofije subjekta, obstaja zgolj niz reflektivnih stilov in pristopov k tej tematiki.<sup>20</sup> Skratka, ni bistva subjekta. Nenazadnje je logično, da ravno subjekt kot koncept, ki definira nastop moderne, tudi nima bistva ali podlage, kakršno predpostavlja antična *episteme*, ki je »zavezana substancialnemu načinu mišljenja, pri čemer je substanca zgolj drugo ime za večni in nespremenljivi aspekt stvari – 'substancia pomeni tisti tip biti, ki zmore obstajati neodvisno od vsega ostalega bivajočega in je na ta način nespremenljivi nosilec vseh svojih spremenjenih lastnosti'. [...] Do resnice stvari je za substancialno mišljenje mogoče priti že s preprostim vpogledom v bistvo stvari, ne da bi upoštevali njeno razmerje z drugimi stvarmi – kot tako je to mišljenje *theoria*, zrenje. Mišljenje, na katerem temelji moderna znanost, pa mora, da bi se dokopalo do spoz-

<sup>18</sup> Najbolj sistematično: Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London & New York 1999.

<sup>19</sup> Simon Critchley, *Ethics-Politics-Subjectivity*, Verso, London & New York 1999, str. 59.

<sup>20</sup> Caroline Williams, *Contemporary French Philosophy. Modernity and the Persistence of the Subject*, Athlone Press, London and New York 2001, str. 4.

nanja stvari, postaviti to stvar v razmerje z drugimi stvarmi: kot tako je *praxis*, kar pomeni, da je zavezano eksperimentalni praksi.«<sup>21</sup> Sami na tem mestu tudi ne podajamo odgovora na to, kaj naj bi subjekt bil, temveč nas *praxis*, če lahko temu tako rečemo, ki je povezan z vprašanjem ponovnega vznika tematike subjekta, zanima v več pomenih. Najprej velja pripomniti, da je že samo vprašanje subjekta vselej *work in progress*. Drugič, če subjekt nima bistva, če je, tako kot sama moderna, tudi sam v nekem pomenu (nezaključen) projekt, potem je to zgolj zato, ker je od Sartra dalje subjekt nekaj, kar lahko postane nekaj drugega od tega, kar je: »Če se človek, kakor ga pojmuje eksistencialist, ne dá definirati, potem se ne dá zato, ker sprva sploh nič ni. Bo šele naknadno in bo takšen, kakršnega se bo naredil. Človeške narave ni, saj ni Boga, ki bi jo zasnoval. [...] Človek je najprej projekt ...«<sup>22</sup> Implicitna polemika s Sartrom, mimogrede rečeno, pri avtorjih, ki jih obravnavamo v pričujočem delu in ki je kot take posebej ne izpostavljam, nastopa na več ravneh – tako ni Deleuzova kritika fenomenologije in filozofije zavesti, *cogita*, njegovo pojmovanje postajanja nič drugega kot polemika s Sartrom, enako velja za Foucaultovo celotno ukvarjanje s tematiko oblasti in za Badioujevo vpeljavo neimenljivega, podobno velja seveda tudi za spopad s pojmom negativnega pri vseh obravnavanih. Izhajajoč od tod, seveda ne preseneča, da vprašanje subjekta nikoli ni zgolj teoretično vprašanje, tudi zato »ponovnega odprtja vprašanja subjekta ne moremo razumeti v izolaciji do ponovne raziskave možne strukture političnega. [...] Od Lukácsa do Foucaulta so epistemološki problemi zaviti v politične. Še več. Filozofska vprašanja glede subjekta imajo za posledico etično-politične odločitve.«<sup>23</sup> Tretjič, če lahko o subjektu govorimo šele na ozadju preloma moderne, potem je treba pojasniti tudi samo naravo tega preloma, drugače rečeno, »moderna subjektivnost vznikne, ko se subjekt dojame kot 'out of

<sup>21</sup> Matjaž Vesel, *Učena nevednost Nikolaja Kuzanskega. Kuzanski in konstitucija univerzuma moderne znanosti*, Založba ZRC in Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana 2000, str. 16.

<sup>22</sup> Jean-Paul Sartre, *Izbrani filozofski spisi*, prevedel Mirko Hribar, Cankarjeva založba, Ljubljana 1968, str. 188.

<sup>23</sup> *Contemporary French Philosophy*, str. 10.

*joint*, kot *izključen* iz reda stvari, iz pozitivnega reda entitet.«<sup>24</sup> Ključno vprašanje pri tem zadeva možni odgovor na to: je treba storiti še en korak naprej na poti moderne, na poti kartezijanske meditacije ali bi se bilo treba vrniti nazaj – kam, k čemu? »Vzemimo primer ekologije: kaj je zame 'nauk' možnosti ekološke krize? Ne v tem, da smo izgubili naravno ravnotežje in se moramo vrniti k njemu, nauk ekologije je, da je človek *out of joint*, da nima prostora v naravi, da mora to radikalno poljubnost, to tveganost obstoja vzeti nase, v tem je edina možnost, da se rešimo. Kar je res nevarno, je, da bežiš pred breznom v nove fundamentalizme. Privoliti v postmodernizem v pomenu privoliti v radikalno brezno subjektivnosti, to je edina rešitev.«<sup>25</sup>

Upamo, da ni treba posebej poudarjati, da subjekt, kakršen nas tu zanima, ni človek, posameznik, človeško bitje, in-dividuum v pomenu nedeljive psihološke enote, avtonomni in poenoteni subjekt vednosti oziroma delovanja. Subjekt, ki nas na tem mestu zanima, je subjekt brez substance, je subjekt, kot pravi Lacan, ki »ni drugega kot 'diskontinuiteta v realnem'«. <sup>26</sup> Je, če uporabimo še en Lacanov izraz, »manko-biti«, »*manque-à-être*«, <sup>27</sup> subjekt, ki nima biti, zato pa se mora realizirati. Drugače rečeno, vsakdo lahko postane drugo od tega, kar je, vsakdo se lahko pod določenimi pogoji pridruži vzniku novega, vsakdo lahko, kot pravi Badiou »stopi v sestavo subjekta«. Vsi avtorji, s katerimi se ukvarjamo v pričujočem delu – Deleuze, Lyotard, Foucault, Negri in Hardt, Badiou –, imajo eno temeljno skupno potezo: za nikogar od njih »tisto, kar je«, ne more biti osnova za mišljenje ali delovanje. Za nekatere od njih se je treba najprej desubjektivirati in se tako ločiti, od »tega, kar

<sup>24</sup> *The Ticklish Subject*, str. 157.

<sup>25</sup> Slavoj Žižek, »Privoliti v radikalno brezno subjektivnosti, to je edina rešitev«, (Intervju), *Literatura*, VIII, 56, Ljubljana 1996, str. 77–78.

<sup>26</sup> *O nekem drugem Lacanu*, str. 242.

<sup>27</sup> Jacques-Alain Miller v uvodu v prvi in drugi Lacanov seminar, ki slednjega umešča v nek filozofski kontekst, predlaga kot angleško različico izraz »want-to-be«. Prim. Jacques-Alain Miller, »An Introduction to Seminars I and II«, v: *Reading Seminars I and II. Lacan's Return to Freud*, uredili Richard Feldstein, Bruce Fink in Maire Jaanus, State University of New York Press, New York 1995, str. 11.

smo« – v tem kontekstu ne preseneča, če Foucault toliko raziskuje »moduse objektivacije, ki ljudi preobrazijo v subjekte«, če pri Deleuzu prevladuje koncept deteritorializacije, sil, ki nas prečijo, če se potem Negri in Hardt posvetita temu, kar imenujeta Imperij in če je za poznega Lyotarda tako pomembno »izpraznjenje«, ki šele naredi prostor za vznik heterogenega. Poleg tega, ima dandanes »tisto, kar je«, tudi neko čisto konkretno podobo – gre za vlada-vino Kapitala v takšni ali drugačni navezavi na demokracijo, zato ni presenetljivo, da se v poglavjih, ki sledijo, tudi k tej temi nenehno vračamo. Pripomniti velja, da vse našete avtorje družijo številne tematike – izpostaviti je treba navezo Deleuze-Foucault, Deleuze-Badiou, Negri in Hardt v odnosu do Deleuza in Foucaulta itn. –, česar v pričujočem delu nismo izrecno obdelovali. Mnogi izmed naštetih bi silovito protestirali, ko bi videli, v kakšni »slabi družbi« so se znašli in mnogi bi bili ogorčeni nad tem, kaj se na tem mestu z njihovimi tezami počne. Po drugi strani tu tudi izpuščamo druge možne navezave na številne druge avtorje – predvsem velja tu izpostaviti Lacana, pa Heideggerja, Sartra in Derridaja na eni, ter Spinozo in Hegla na drugi strani –, kar pač čaka na kakšno drugo priložnost. Čeprav se opiram na številne Lacanove koncepte, izhajamo na pričujočem mestu predvsem iz naslednjega Badioujevega vodila, ki bi ga bolj ali manj uspešno lahko našli tudi pri vseh drugih avtorjih, ki se jih na tem mestu lotevamo: »V osnovi želja filozofije implicira dimenzijo *upora*: ni filozofije brez nezadovoljstva mišljenja v njegovem soočenju s svetom, kakršen je. Pa vendar želja filozofije vključuje tudi *logiko*: to je, prepričanje v moč argumenta in uma. Nadalje, želja filozofije vsebuje *univerzalnost*: filozofija se naslavlja na vse ljudi kot na misleča bitja, saj predpostavlja, da vsi ljudje mislijo. In končno, filozofija *tvega*: mišljenje je vselej odločitev, ki podpira neodvisna gledišča. Želja filozofije ima tako štiri dimenzije: upor, logiko, univerzalnost in tveganje.«<sup>28</sup> Drugače rečeno, filozofija je filozofija le, kolikor ustvarja pojme, trdi Deleuze, ustvarjanje pojmov pa je vselej upor proti »tistemu, kar je«. Če je

<sup>28</sup> Alain Badiou, *Infinite Thought. Truth and the Return to Philosophy*, prevedla ter uredila Oliver Feltham in Justin Clemens, Continuum, London & New York 2004, str. 40.



dandanes filozofija možna kot sistem, o čemer se Badiou in Deleuze strinjata, če je dandanes prišel čas za »renesanso filozofije«, kot je prepričan Badiou, je to mogoče le, kolikor filozofija misli neskončno, kolikor izhaja iz mnogoterosti ali pa iz množstva brez Enege. Konkretne rešitve tega problema se seveda pri Deleuzu, Lyotardu, Foucaultu, Negriju in Hardtu ter nenazadnje Badiouju razlikujejo, bistveno pa je, da vsi na neki točki trčijo ob problem subjekta in vznika novega – Deleuze in Badiou zaradi tega ponovno premislita ontologijo, Lyotard se skozi problematiko nič in praznine ukvarja z novim pojmovanjem subjekta, Foucault pa se loti analize oblasti, pri čemer prek obravnave biopolitike in biooblasti na koncu pride do nove zastavitve problema subjekta. Čeprav je videti ravno nasprotno pa tudi dandanes splošno razširjena tematika biopolitike in biooblasti – tudi pri Negriju in Hardtu, ki skušata s konceptom *multitude* podati neko »novo definicijo političnega subjekta« – bolj kot kdajkoli poprej postavlja na dnevni red ravno vprašanje subjekta v univerzumu moderne, univerzumu neskončnosti in zato prek ovinka tudi aktualnost etike neskončnega. Ta etika »zahteva od subjekta, da maksimalno realizira tisto, česar je zmožen. Taka etika zahteva od subjekta, da 'izčrpa polje možnega do točke, ko gre morda celo do nemožnega, da deluje kot nesmrten, četudi ali prav zato, ker je smrten'. Neskončnost je edini pravi milje za prakticiranje take etike: 'ni drugega maksimuma kot neskončno'. Etika maskimuma je zato obenem etika neskončnega. [...] Maksimalno realizirati, česar je subjekt zmožen, ne pomeni izčrpati vse obstoječe možnosti, pač pa ustvariti možnosti iz nemožnega – s prekoračitvijo meje, ki se zdi neprekoračljiva. Etika maksimuma je zato tudi etika nemožnega, ki je imuna za pregrado načela ugodja. Etika maksimuma je etika, ki reartikulira mejo možno/nemožno, etika, kjer je samo nemožno ena od oblik možnosti, kjer je edina možnost, vredna tega imena, prav nemožnost, tisto, kar obstoječa situacija postavlja kot nemožno. Pozvati subjekta, naj maksimalno uresniči, česar je zmožen, zato pomeni, da je poklican pokazati, da je zmožen tistega, česar poprej ni bil zmožen, ali pa, da realizira tisto, za kar je mislil, da ni zmožen. Etika maksimuma ima za predpostavko postavitev v oklepaj subjektovega interesa po samoohranitvi, postavitev v oklepaj subjekta

kot subjekta ugodja. Ali, še drugače povedano, prav kot končno bitje je subjekt poklican, da zanika, anulira svojo končnost. Etika maksimuma zahteva od končnega, smrtnega bitja, da deluje kot nesmrtno.«<sup>29</sup> Takšna etika seveda zahteva ponoven premislek politike, političnega, demokratične invencije in skupnosti, česar se v grobem lotevamo tudi v sedmem poglavju.

---

<sup>29</sup> Jelica Šumič-Riha, *Mutacije etike. Od utopije sreče do neozdravljive resnice*, Založba ZRC in Filozofski inštitut, Ljubljana 2002, str. 12–13.



## I. ČAS JE...

Deleuze je tisti filozof, o katerem je Michel Foucault pred več kot tremi desetletji zapisal: »Toda nekoč bo, morda, to stoletje deleuzovsko.«<sup>1</sup> Videti je, da je izjava, naj jo imamo za Foucaultov premišljeni marketinški trik ali ne, vsekakor zadela žebljico na glavico – dandanes so tisti, ki se imajo za Deleuzove privrženca, v absolutnem zagonu, njihovo število še vedno povsod po svetu nenehno narašča. Videti je, da je imel Foucault pravi prerokovalski dar, zaradi česar se omenjene izjave dandanes več niti ne omenja, še manj se jo problematizira. Pa vendar je sama veliko bolj paradokсна, kot je morda videti na prvi pogled. Kaj pravzaprav pomeni reči, »nekoč bo morda to stoletje deleuzovsko«? Kaj sploh tvori stoletje, s katerim vatlom<sup>2</sup> in po kateri metodi ga merimo? Kje se stoletje

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, »Theatrum philosophicum«, v: *Dits et écrits I, 1954–1975*, Quarto, Gallimard, Pariz 2001, str. 944. Stavček se v izvirniku glasi: »Mais un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien.«

<sup>2</sup> Enako velja tudi za tisočletje, kar se je pred časom lepo pokazalo ob razpravi ob nastopu novega tisočletja. Stephen Jay Gould je v tej razpravi opozoril na to, da desetiško štetje, na katerem nenazadnje temelji fascinacija z okroglimi obletnicami in mejniki, čeravno je sicer videti nekaj docela naravnega in samoumevnega, tako kot je to, da imamo ljudje pač deset prstov na rokah in nogah, kar naj bi tudi predstavljalo izvor tega štetja, še zdaleč tudi ni nekaj nujnega, saj je samo dejstvo, da imamo deset, ne pa morda šest, osem ali dvanajst prstov na obeh rokah, zgolj evolucijsko naključje. Desetiško štetje ima najbrž številne prednosti pred dvojiškim, trojiškim ali pa dvajsetiškim sistemom, pravi Gould, kljub temu pa so Azteki, ki so imeli, kot je znano, za osnovo številko 52, z osupljivo natančnostjo izračunali čas, ki ga potrebuje Zemlja zato, da obkroži Sonce, ki še zdaleč ni nekaj okroglega, pač pa obsega 365 dni, 5 ur, 48 minut in 45,96768... sekund. Odtod tudi številne zagate s koledarjem, ki jih je gregorijanski koledar rešil tako, da je četrtemu oktobru leta 1582 enostavno sledil petnajsti oktober! Salomonska rešitev, ni kaj, ki pa vendarle priča o tem, da merjenje časa ni nenazadnje nič drugega kot konvencija, ki sicer do

dejansko začne in kje konča? Vprašanje je na prvi pogled morda videti banalno, toda čas, ki ga označujemo s stoletjem, je mogoče pojmovati tudi drugače – tako nekateri zgodovinarji običajno rečejo, da »dolgemu« devetnajstemu stoletju, ki sega od 1789 do leta 1914, sledi »kratko« dvajseto stoletje, čas od prve svetovne vojne do padca berlinskega zidu, torej čas od leta 1914 do leta 1989. Stoletje je torej lahko daljše ali krajše od stotih let. Vse pa je seveda odvisno od tega, kam postavimo zarezo in kaj ta zareza pomeni. Vprašanje, kaj imamo za stoletje, kako ga merimo, je namreč tesno povezano s samim pojmovanjem tega, *kaj* in *kakšno* naj bi bilo neko stoletje, v našem primeru pa to ne pomeni le problema, *kaj* je odločilno zaznamovalo »le siècle«,<sup>3</sup> temveč tudi ali je »to stoletje« utegnilo močnejše zaznamovati dobo, obdobje, v katerem živimo, in bi ga torej morali imeti kar za »Stoletje«? Prav zanimivo bi bilo videti, kam bi dvajseto stoletje umestil Foucault, ki so mu v njegovem času očitali poljubno postavljanje zgodovinskih mejnikov in ločnic. Sam žal ni doživel takšnega ali drugačnega konca stoletja, saj je umrl pet let pred padcem berlinskega zidu. Vprašanje je, kaj bi zanj odločilno zaznamovalo »to stoletje« – bi bilo to zanj stoletje svetovnih vojn, tehnologije, znanosti, filozofije ali totalitarnih sistemov? Je res tako pomembno, kako se je končalo? Še več. Pred-

---

določene mere upošteva nebesno gibanje Zemlje, križi in težave pa se prično že tedaj, ko je treba to gibanje uskladiti, denimo, z gibanjem Lune, da o tem, kaj se zgodi, ko skušamo uskladiti različna merjenja časa med seboj – od krščanske velike noči, muslimanskega ramadana, židovskega štetja, kitajskega leta do indijskih ciklusov itn. –, sploh ne govorimo. In če je čas konvencija, potem velja enako tudi za prihod vsakega novega stoletja – prihod novega stoletja so, vse od reforme v šestem stoletju, ki je čas pričela s številom 1, ne pa s številom 0, ponavadi slavili ob letu 01. Čeravno je mogoče našeti razloge tako za slavljenje prihoda novega stoletja v letu 00, kot tudi v letu 01, in četudi je atraktivnejša zamenjava štirih cifer (od 1999 v 2000), kot pa zgolj ene same (od 2000 v 2001), gre po Gouldu za bolj ali manj utemeljeno, tj. bolj ali manj arbitrarno odločitev oziroma dogovor, kdaj se neko stoletje oziroma tisočletje prične. Prim. Stephen Jay Gould, Jean Delumeau, Jean-Claude Carrière, Umberto Eco, *Entretiens sur la fin des temps*, Fayard, Pariz 1998.

<sup>3</sup> Prim. Alain Badiou, »Seven Variations on the Century«, prevedel Alberto Toscano, v: *Parallax*, 27, April-June, Routledge, London 2003, str. 72-80; isti, *Le Siècle*, Seuil, Pariz 2005 (v tisku).

stavlja to stoletje nek konec – glede na to da Heidegger govori o koncu metafizike, Bell o koncu ideologij, Lyotard o koncu velikih zgodb, Fukuyama o koncu zgodovine? Je torej mogoče govoriti o tem, da to stoletje predstavlja konec, smrt nečesa? Česa? Bi ne bilo treba raje govoriti o stoletju in dobi prehoda, tranzicije? Ki vodi – kam? Kje se začne novi začetek?

Vse te dileme so seveda zelo povezane z Deleuzom, ki se je sam toliko ukvarjal s časom, dogodkom in postajanjem. Seveda pa ni bil edini. Če bi torej, denimo, lahko govorili o stoletju filozofije, ki naj bi ga zaznamovala prav Deleuzova filozofija, kaj bi to potem pomenilo za Heideggerja, Bergsona, Wittgensteina, Peirca, itn., ki jim Deleuze vendar toliko dolguje? Kakšno mesto mu pripada znotraj tega in kakšno znotraj njegovih sodobnikov? Vprašanje seveda ni akademsko, saj naj bi bila Deleuzova filozofija zavezana prihodnosti. Toda videti je, da zadeve tudi za Foucaulta še niso povsem odločene, saj je uporabil prihodnjik – »nekoč *bo* to stoletje deleuzovsko«. Toda kdaj, kdaj nastopa ta končni čas, čas tistega »nekega dne«, tistega »nekoč«? Zakaj tega ni mogoče z gotovostjo reči že tu in zdaj? Mar ne gre za paradoks, paradoks, ki ga je Deleuze seveda obilno uporabljal, da bo v prihodnosti odločena preteklost. Bi ne bilo morda ustreznejše, če bi Foucault uporabil nek drug čas, tisti paradoksní čas, ki ga imenujemo prihodnji preteklik – »bo bilo«, »nekoč *bo* to stoletje *bilo* deleuzovsko«, »nekoč se *bo* izkazalo, da je to stoletje *vselej že bilo* deleuzovsko«. In na kaj se konec koncev stavek nanaša, na realni čas, na realnost, na čas (večne) resnice ali pa gre prej za uvod v *fabulo*, v mit, za zgodbico, nemara kar za novo veliko pripoved, za okvir, kakršen sicer uokvirja pravljice – »Nekoč pred davnimi časi...«. Zgodbe in miti, seveda, kot vemo, niso kar tako, saj konstruirajo samo realnost. Ta pa tudi ni enosmerna in enosmiselna – le kdo bi to bolje vedel od avtorja in konec koncev tudi od recenzenta *Logike smisla*? Slednji, Foucault, se tega dobro zaveda, saj previdno dodaja »morda«, »morda bo nekega dne...«. Pogojnik, torej. O katerih pogojih je potemtakem govora? Od česa so odvisni? Proti komu ali čemu je naperjena besedica »toda«? Mnenju, ki je prevladovalo v času pisanja recenzije, mnenju, ki se je sedaj očitno spremenilo in z odprtimi rokami pričelo sprejemati Deleuzovo filozofijo tako, da je sedaj tistih, ki se ima-

jo za »deleuzovce«, na pretek? A nekaj je gotovo, če parafraziramo Marxa, in sicer to, da Deleuze ... – ni »deleuzovec«. Nenazadnje je tudi res, da Foucault ne govori o Deleuzu, o Deleuzovi filozofiji ali o »deleuzovcih«, temveč uporabi pridevnik: »deleuzovsko«. Kaj sploh pomeni »deleuzovsko«? Slednje mora prav gotovo biti v neki povezavi z Deleuzom oziroma njegovo filozofijo, toda kaj je na vsem tem tako deleuzovskega, da je zmožno določiti, zaznamovati neko celo stoletje, Stoletje, ki naj bi (še vedno ni jasno ali za nazaj ali v prihodnje) v dobrem ali slabem zaznamovalo »našo« dobo? Mar ni vprašanje povezano tudi z norostjo in po tej plati podobno Nietzschejevi samorazglasitvi: »Ni nemogoče, da sem prvi filozof naše dobe, in celo morda še nekoliko več od tega, nekaj tako rekoč odločilnega in usodnega, nekaj, kar vstaja med dvema tisočletjema.«<sup>4</sup> Se Foucault šali ali misli resno?

Preden zadeve pridejo predaleč, morda le ni odveč, če besedo končno prepustimo samemu Deleuzu: »Ne vem, kaj je Foucault s tem hotel povedati, nikoli ga o tem nisem spraševal. Foucault je imel diabolični smisel za humor. Morda je hotel reči, da sem najbolj naiven med filozofi naše generacije. Pri vseh nas je mogoče najti teme mnogoterosti, razlike, ponavljanja. Sam predlagam pojme, ki so skorajda surovi, medtem ko drugi delajo z več premisleka, z več meditacijami. Nikoli me ni zadevala prekoračitev metafizike ali smrt filozofije; iz odpovedi Celoti, Enemu, subjektu nikoli nisem naredil drame. Nisem prelomil z neke vrste empirizmom, ki napreduje k neki direktni ekspoziciji pojmov. Nisem šel skozi strukturo, lingvistiko ali psihoanalizo, znanost ali samo zgodovino, saj sem prepričan, da ima filozofija svoj surovi material, ki ji omogoča, da vstopi v zunanja razmerja z drugimi disciplinami, ki so toliko bolj nujna. Nemara je Foucault skušal reči to: nisem najboljši, pač pa najbolj naiven, neke vrste surova umetnost, če lahko temu tako rečemo; ne najgloblji, pač pa najbolj nedolžen (najbolj brez krivde 'delati filozofijo').«<sup>5</sup>

Navedeni odlomek govori že sam zase, pri Deleuzovem samo-

<sup>4</sup> Navajamo po: Alain Badiou, »Zgodovino sveta prelomiti na dvoje?«, prevedel Peter Klepec, v: *Filozofski vestnik*, XXI, 3, Ljubljana 2000, str. 109.

<sup>5</sup> Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Pariz 1990, str. 122.

razumevanju, umestitvi in predstavitvi pa v oči bijejo predvsem trije predikati: »naivnost«, »nedolžnost« in »surovost«. Na kaj se nanašajo? Rekli bi, da predvsem na troje: najprej na (naivno) prepričanje, da je filozofija dandanes možna in da filozofije še zdaleč ni konec, drugič, na (surovo) trditev, da je filozofija možna kot sistem, toda na neki drugačni osnovi<sup>6</sup> (mnogoterosti, ponavljanja, razlike namesto Celote, Enega, Subjekta), in tretjič, da je treba (nedolžno) »filozofirati«, torej, da je mogoče in tudi treba »delati filozofijo« brez kakršnekoli krivde in brez kakršnegakoli slabega občutka. To je tisto, kar je pri Deleuzu ključno, to je tisto, kar ga znotraj neke generacije filozofov, kamor se sam rad vpisuje,<sup>7</sup> dela za enkratnega in kar ga v temelju loči od prvega med enakimi, nedavno preminulega Jacquesa Derridaja, ki je vselej poudarjal, da bomo vselej tako ali drugače zavezani metafiziki prezenze, Heglu itn. Mimogrede, tu ne gre za enostavno izigravanje Deleuza proti Derridaju, zadeve še zdaleč niso povsem premočrtne in nedvoumne. Šele v zadnjem času<sup>8</sup> so se interpreti pričeli intenzivneje ukvarjati s tem vprašanjem, ki sicer ni tema, ki nas tu zanima, pa vendarle bi, če besedo za hip prepustimo samemu Derridaju, znova prišli do poudarkov, ki smo jih že izpostavili, še posebej glede na to, da se sam Derrida sklicuje na zgoraj navedeno Deleuzovo samoopredelitev. Kakšno je torej razmerje Deleuze/Derrida? »Gre za nujno in težko vprašanje,« pravi Derrida, »vprašanje, ki sem si ga sam dolgo postavljaj. Nedvomno imate prav, v mnogih pogledih sva si zelo blizu: pozornost do razlike, nasprotovanje Heglu in dialektiki, sklicevanje na Nietzscheja. Kar

<sup>6</sup> Foucault v »Theatrum philosophicum« govori o tem, da je Deleuzova novost v tem, da je v ospredje postavil dogodek. V nekem pomenu je za Foucaulta že sam Deleuze teoretski dogodek, kolikor je prišlo do novega prebliska, *fulguration*, ki nosi »Deleuzovo ime: možna je nova misel; misel je, znova, možna«. Prim. *Dits et écrits I, 1954–1975*, str. 966.

<sup>7</sup> Najbolj na kratko Deleuzovo neumestljivost v prevladujoče klasifikacijske sheme opredeli Badiou: »Deleuze ni bil ne fenomenolog, ne strukturalist, ne heideggerjanec, ne 'uvoznik' anglo-saksonske filozofije, ne neoliberalni humanist (ali novokantovec).« Alain Badiou, *Deleuze. »La clameur de l'Étre«*, Hachette, Pariz 1997, str. 141.

<sup>8</sup> Prim. zbornik *Between Deleuze & Derrida*, ur. Paul Patton in John Protevi, Continuum, London & New York 2003.



zadeva vsebino najinega dela navidez govoriva isto; in dejansko sva si zelo blizu. Toda proces, stil, idiom, strategija so tako različni, dejansko tako zelo različni, da ne moreš locirati *ene* razlike [*a difference*], gre za drug jezik, drugo drugemu je bolj tuje kot je angleščina kitajščini. Deleuze je v veliko pogledih mnogo bolj francoski od mene, njegov stil, kot ste najbrž opazili, se od mojega povsem razlikuje. Najino razmerje je nenavadno, a temelji na globokem prijateljstvu – Deleuze je edini v Franciji, ki me nikoli ni napadel in zato sem mu zelo hvaležen! Če pa bi si želeli zadeve ogledati nekoliko podrobneje in skušali najti filozofsko razliko, potem bi to sam imenoval filozofijo *kot tako*; se pravi, Deleuze se je imel za filozofa, in ko se je hotel ločiti od vseh svojih prijateljev iste generacije, ki so bili proti filozofiji in ki so se hoteli od filozofije distancirati, jim je zabrusil: 'Jaz sem filozof, srečen sem s filozofijo in še naprej hočem biti filozof.' Te sreče z njim nisem ravno delil, a, kot veste, filozofija zanima tudi mene. Nenazadnje tega, kar počnem, ne bi imenoval 'filozofija', Deleuze pa bi in s tem poimenovanjem bi bil on zadovoljen. Morda pa obstaja še en način, kako bi lahko našli neko možno razliko: Deleuze se je nenehno vračal k tistemu, kar je imenoval 'imanenca', filozofija imanence. Zanj za transcendenco v filozofiji ni mesta. Temu 'imanentizmu' bi sam nasprotoval, razen če sam nisem razumel, kaj je bila zanj imanenca. Deleuze je bil seveda zelo pozoren do transcendence ali heterogenosti, toda znotraj tistega, kar je imenoval 'Eden', 'občnost biti'.<sup>9</sup>

Morda prav Derrida spada med tiste, ki, kot pravi Deleuze, »delajo z več premisleka, z več meditacijami« v nasprotju do Deleuzove »surovosti«. Toda kaj nenazadnje je surovost? Po eni strani je lahko nekaj, kar je treba predelati, da bi postalo užitno, po drugi strani pa lahko pomeni tudi neko pretiravanje, neko skrajnost in tveganje,<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Jacques Derrida, »Hospitality, justice and responsibility: a dialogue with Jacques Derrida«, v: *Questioning Ethics. Contemporary Debates in Philosophy*, ur. Richard Kearney in Mark Dooley, Routledge, London & New York 1999, str. 75–76.

<sup>10</sup> Česar pa se zaveda tudi Derrida: »Prihodnost lahko anticipiramo zgolj v formi absolutnega tveganja.« Prim. Jacques Derrida, *O gramatologiji*, prevedel Uroš Grilc, Analecta, Ljubljana 1998, str. 15.

kar pa je edino, kot nekje pripominja Badiou, kar lahko proizvede kaj novega in omembe vrednega. V nekem pomenu je Deleuzova »surovost« tudi zavestno izbrana, kolikor sam noče govoriti o koncu («prekoračitvi« metafizike, »smrti« filozofije, »prelom« z empirizmom). Njegovo zavračanje, da bi iz tega »delal dramo«, priča o tem, da zanj nekega konca ali pa zapore ni – v tem kontekstu ni nepomembno, da sam nikoli ne uporablja besede »postmodernost« ali »postzgodovina«. Po drugi strani to izdaja tudi Deleuzov odnos do zgodovine filozofije – nenazadnje je precejšen del Deleuzovega opusa posvečen interpretaciji določenih filozofov Huma, Lukrecija, Nietzscheja, Kanta, Bergsona, Spinoze. Zakaj se Deleuze tega sploh loteva? Mar ne zaradi tega, ker je filozofija možna zgolj skozi neko ponavljanje, ponovitev neke geste, in ker šele ta ponovitev tudi prinese razliko? V slovitem uvodu v svoje delo *Razlika in ponavljanje* pravi takole: »Blizu je čas, ko ne bo več mogoče napisati filozofske knjige tako, kot so to dolgo počeli: Ah! Ta stari slog... [...] S tega gledišča lahko odslej postavimo vprašanje uporabe zgodovine filozofije. Zdi se nam, da mora zgodovina filozofije igrati vlogo, ki je približno podobna vlogi kolaža v slikarstvu. Zgodovina filozofije je reprodukcija filozofije same. Povzetek zgodovine filozofije bi moral delovati kot resničen dvojnik in vsebovati maksimalno modifikacijo, ki je značilna za dvojnika. Tako kot so Mona Lisi narisali brke, si predstavljamo tudi Hegla s filozofsko narisano brado in filozofsko obritega Marxa.«<sup>11</sup> Kakorkoli že, kar zadeva prihodnost filozofije, je Deleuze nedvoumen: »Verjamem v filozofijo kot sistem. [...] Imam se za zelo klasičnega filozofa.«<sup>12</sup> In še: »Danes radi govorijo o propadu sistemov, a v resnici gre za to, da se je spremenil pojem sistema.«<sup>13</sup> Če se torej Deleuze ne odpoveduje filozofiji, njeni klasičnosti, je to mogoče le, če hkrati podvrže premisleku temeljne filozofske kategorije – subjekt, totaliteto, čas – tega pa ni mogoče storiti, ne da bi se opredelili do tistega, kar sicer imenujemo »kopernikanski obrat« v filozofiji, ki ga zaznamuje Kantova filozofija. Deleuze sam

<sup>11</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Pariz 1968, str. 4.

<sup>12</sup> »Lettre-préface«, v: Jean-Clet Martin, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot & Rivages, Pariz 1993, str. 7.

<sup>13</sup> Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, prevedel Stojan Pelko, Študentska založba, Ljubljana 1999, str. 14–15.

je o Kantu že pisal v začetku šestdesetih let,<sup>14</sup> a se je h Kantu nenehno vračal. V takšnem kontekstu dobi kratki tekst »O štirih poet-skih formulah, ki bi lahko povzele kantovsko filozofijo«, ki je nastal leta 1986, torej na višku najplodnejšega Deleuzovega zrelega obdobja, nekoliko drugačen pomen, saj je v temelju povezan ne le z vprašanjem Kantove ali Deleuzove filozofije, pač pa možnosti filozofije nasploh.

Tudi sicer je ta kratki tekst zanimiv v več pogledih.<sup>15</sup> Najprej zaradi svoje paradigmatike, že kar presenetljivo udarne programske oblike, v kateri Deleuze celotno Kantovo filozofsko podvzetje zvede na natanko štiri temeljne točke: Kant naj bi s svojo gesto vpeljal »čas, ki je iz tira«, razcepljeni Jaz, nadjazovski Zakon in disonanco, disharmonijo. V tej Deleuzovi zvedbi Kantovega kopernikanskega obrata na štiri točke, na štiri osnovne poteze, ni ne duha ne sluha o siceršnjem Deleuzovem vodilu dojemanja zgodovine filozofije: avtorju potrpežljivo in zlagoma priti za hrbet, ga prisiliti, da reče nekaj, česar bi sam nikoli ne storil in mu tako narediti otroka, nekaj stvor, v katerem je sicer mogoče prepoznati avtorjeve teze in poteze, ki pa ima za samega obravnavanega avtorja na sebi nekaj skrajno tujega, grozljivega in monstroznega, da se sam v njem na koncu le stežka prepozna. Ta novonastali stvor bi lahko ponazorili tudi z vso večplastnostjo Freudovega termina *unheimlich*: domače, prijetno, varno in intimno se nenadoma ob pridihu skritega, skrivnega spremeni v ogrožajoče, okultno, grozljivo in nedomače.<sup>16</sup>

### ... ZA FILOZOFIJO

Prvo presenečenje Deleuzovega kratkega teksta o Kantu se torej nahaja na ravni stila. Če je »običajni« cilij deleuzovskega branja zgodovine filozofije spodkopati, spodmakniti tla diskurzu Gospo-

<sup>14</sup> Prim. Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, PUF, Pariz 1997 (prva izdaja 1963).

<sup>15</sup> Prim. Gilles Deleuze, »O štirih poetičnih formulah, ki bi lahko povzele kantovsko filozofijo«, prevedel Peter Klepec, v: *Problemi*, XXXVII, 1–2, Ljubljana 1999, str. 103–110.

<sup>16</sup> Prim. *Das Unheimliche*, Analecta, Ljubljana 1994.

darja v Lacanovem pomenu besede, imamo tu opravka z revolucijo, z obratom običajne (deleuzovske) perspektive. Namesto potrpežljivega in detajlnega branja, namesto običajnega zgodovinskega filozofskega pristopa, s katerim si je Deleuze sprva tudi pridobil slavo in ugled, namesto nenehnega in neskončnega drobljenja – štiri formule, štirje pojmi, ki jih Deleuze vpelje z vso svojo avtoriteto, ki jo v danem trenutku premore. Eno avtoriteto, eno gesto Gospodarja zamenja druga. Trdim, pravi Deleuze, da se Kantov filozofski projekt sestoji zgolj in samo iz štirih potez, štirih formul in te štiri formule tako prinašajo tisto, kar je najbolj »kantovskega«. Bolje in natančneje rečeno, so hkrati nekaj najbolj kantovskega in ne-kantovskega, so nekaj najbolj filozofskega in nefilozofskega hkrati, saj jih je sicer mogoče najti tudi pri Shakespeareju, Rimbaudu, Kafki in romantiki. Kakor da bi Deleuze s tem hotel reči, da je Kant s svojo gesto za svojim hrbtom hkrati proizvedel in predelal nek presežek, ki v sebi zgošča neko celo dobo, neko obdobje, ki ga sicer imenujemo moderna in ki naj bi jo ravno zaznamoval nastop subjekta.

Toda od kod takšna sprememba Deleuzovega stila, od kod ta nenadna stava na lastno avtoriteto? Slednje sicer ne gre razumeti brez specifično Deleuzovega humorja in obenem tudi določene rezerve, ki jo prinaša pogojnik že v samem naslovu. Kot da bi Deleuze s sklicevanjem na svojo prehojeno pot, podobno kot kasneje na uvodnih straneh dela *Kaj je filozofija?*, ki ga je spisal v soavtorstvu z Guattarijem, hotel reči, da je vprašanje, »Kaj je (Kantova) filozofija?«, mogoče postaviti šele takrat, ko imaš sam za seboj neko kilometrino, ki te edina (samo)avtorizira, še več, ko se ti zaradi starosti enostavno mudi. Kot da bi sedaj naenkrat nastopil trenutek, nek čas, ko si rečemo »čas je za...«. Za kaj? Za gesto, za intervencijo, za dejanje, saj moramo, z Lacanom rečeno, »čas za razumevanje skleniti, sicer bi bil ta čas ob svoj smisel«. <sup>17</sup> Videti je, da je Deleuzu prav s kratkim tekstom o Kantu nastopil tisti odločilni trenutek, ko se »časovna napetost sprevrže v usmerjenost k dejanju« <sup>18</sup> – vi-

<sup>17</sup> Jacques Lacan, *Spisi*, prevedli Tomaž Erzar et al., Analecta, Ljubljana 1994, str. 53.

<sup>18</sup> *Ibid.*, str. 54.

deti je, da je za Deleuza od tega odvisno tako rekoč vse, celoten smisel tega, čemur običajno pravimo »moderna« –, trenutek, ki zaznamuje njegovo najplodnejše zrelo obdobje in nekakšen trenutek za sklep, inventuro, če hočete, tega, kaj sploh prinaša kantovska gesta, kaj je sploh smisel in pomen kantovske kopernikanske revolucije in kaj je nenazadnje sam smisel in naloga filozofije. V tem pomenu je treba razumeti uvodne besede v kasnejše delo *Kaj je filozofija?*: »Preprosto, za nas je prišla ura, da se vprašamo, kaj je filozofija. Že doslej smo se to venomer vpraševali, pa tudi odgovor smo imeli, ki se ni spreminjal: filozofija je umetnost formiranja, iznajdevanja, izdelovanja pojmov. Vendar ni bilo dovolj, da je odgovor prejel vprašanje, določiti je moral tudi uro, priložnost, okoliščine, krajine in like, pogoje in neznanke tega vprašanja. Vprašanje je bilo treba postaviti 'med prijatelji', kot zaupnost ali zaupanje, ali pa nasprotniku, kot izziv, hkrati pa je bilo treba doseči tisto uro med dnevom in nočjo, ko postaneš nezaupljiv celo do prijateljev. To je ura, ko rečeš: 'to je to, vendar ne vem, ali sem prav povedal, ne vem, ali sem bil dovolj prepričljiv'. Tedaj opaziš, da je prav vseeno, ali si povedal prav in prepričljivo, kajti to je prav zdaj.«<sup>19</sup> Zdi se, da je za samega Deleuza prišel čas, da sam postane, kot bi rekel Nietzsche, »to, kar je«. Deleuze kot eden najboljših poznavalcev Nietzscheja sploh, se je v navedenih vrsticah nedvomno poigral tudi z Nietzschejem, ki »niha med dvema logikama začetka novega: Začetkom kot nečim, kar šele pride, kar bo prišlo po kataklizmi oziroma Dogodku in kar bo iz nič inavguriralo neko štetje, ter Začetkom, ki se začne opoldne, na sredini, v trenutku 'zrelosti'.«<sup>20</sup> Mar ta »ura med dnevom in nočjo« ne asociira na Zaratustrovo »veliko poldne«, ta trenutek, »ko se eno scepi v dva«?<sup>21</sup>

Poleg navedenega imamo tu še naslednje elemente: moment časa, ko se mudi k sklepu, kraja, mesta izrekanja, ki ga zaznamuje še ena naglica, tokrat kot posledica tekmovanja med prijatelji oziroma med nasprotniki. Zaradi tega, mimogrede, je naravnost ide-

<sup>19</sup> *Kaj je filozofija?*, str. 8.

<sup>20</sup> Alenka Zupančič, *Nietzsche. Filozofija dvojega*, Analecta, Ljubljana 2001, str. 27.

<sup>21</sup> *Ibid.*, str. 29.

alno, če se preveč ne obotavljamo, če smo – kot sicer sam zase pravi Deleuze – nekoliko naivni, malce surovi, ne najgljobji, saj šteje že sama gesta. Ta gesta je storjena pod prisilo neizprosnege časa, pri čemer velja opozoriti na to, da v Lacanovem primeru v tekstu o »Logičnem času« naglica nastopa predvsem v funkciji tega, da bi nas tekmeči ne prehiteli, medtem ko so zadeve pri Deleuzu vsaj na prvi pogled nekoliko bolj zapletene. Po eni strani gre seveda za nek strah, bojazen, tesnobo, da bi Deleuza samega ne prehitela smrt in mu za vselej zaprla ust. Kdo bi s tem pridobil in kdo izgubil? Tekmeči? Nemara. Torej gre tudi tu, tako kot pri Lacanu, za tekmovalje, le da gre pri Deleuzu za tekmo filozofije z njenimi tekmeči, za tekmo, v kateri gre za biti ali ne biti filozofije. Gre za vprašanje obstoja same filozofije in v tem pomenu je usoda filozofije odvisna od tega boja – filozofija nikoli ni bila brez tekmecev, če so to bili od Platona dalje sofist, pa je »na poti skozi čas filozofija srečala še veliko novih tekmecev. Najprej so jo hotele nadomestiti znanosti o človeku, še posebej sociologija. Ker pa se je filozofija čedalje bolj in bolj motila o svojem poslanstvu ustvarjanja pojmov in se zatekla k Univerzalijam, ni bilo več jasno, za kaj pravzaprav gre. Je šlo za odpoved slehernemu ustvarjanju pojma v korist neke stroge znanosti o človeku – ali, narobe, za transformacijo narave pojmov, tako da bi iz njih naredili bodisi kolektivne predstave bodisi koncepcije sveta, kakor jih ustvarjajo ljudstva, njihove življenjske, zgodovinske ali duhovne sile? Potem so prišle na vrsto epistemologija, lingvistika, celo psihoanaliza – in logična analiza. Iz preizkušnje v preizkušnjo je filozofija srečevala bolj in bolj nesramne tekmece, bolj in bolj bedne, ki bi si jih celo Platon ne znal predstavljati niti v najbolj smešnih trenutkih. Dno sramote je bilo doseženo, ko so se same besede pojem polastili informatika, marketing, dizajn, oglaševanje, vse discipline komunikacije – in začeli govoriti: to je naša stvar, mi smo kreativci, mi smo *konceptualci*.«<sup>22</sup>

Vprašanje po tem, kaj prinaša Kantov kopernikanski obrat, je tako vprašanje same dejanskosti, aktualnosti, kakor tudi vprašanje, ki si ga filozofija vselej postavlja vse od svojih začetkov in ki ga – še vedno smo v kontekstu, ki ga zarisuje Freudova tematika *das Un-*

<sup>22</sup> *Kaj je filozofija?*, str. 16.

*heimliche* – v temelju zaznamuje problematika dvojnika. Vprašanje, kaj je filozofija, je namreč ves čas zaznamovano z vprašanjem, kaj se kaže kot filozofija, a to ni. To nekaj, kar je filozofiji podobno, kar je videti kot filozofija, a to kljub temu ni, je filozofiji konkurenčno, nevarno, ogrožajoče. Konec koncev ima tisto, kar je videti kot filozofija, kar spominja nanjo, kar simulira, da ji je neskončno podobno in kar ji jemlje njena tla pod nogami, ji streže po življenju, v zgodovini filozofije kajpak tudi čisto konkretno ime – sofistika. Filozofija je vselej imela opravka s podobniki in dvojniki, konkurenti in tekmeci – od njenega rojstva dalje je vlogo dvojnika in sovražnika igrala sofistika, sprva, v grškem času, kot sovražnik platonizma, njegova meja in njegov dvojniki.<sup>23</sup> Vprašanja, ali je filozofija grška, oziroma, ali bi jo morali imeti za grško, se Deleuze loteva na več nivojih, tisto, zaradi česar pa to vprašanje sploh uvaja, je njegovo prepričanje, da je filozofija od svojega rojstva dalje zaznamovana s tremi potezami, ki so po svoji naravi grške: »Imanenca, prijateljstvo, mnenje – vedno naletimo na te tri grške poteze.«<sup>24</sup>

Seveda pa grški izvor filozofije za Deleuza ne pomeni nič globokega, dramatičnega, usodnega, fatalnega, pogubnega, pač pa predstavlja zgolj okoliščine njenega rojstva. Zato, da bi se rodila filozofija, pravi Deleuze, je bilo potrebno srečanje, spojitve dveh zelo različnih gibanj deteritorializacije, srečanje med grškim okoljem in ravnino imanence misli, samo to srečanje pa še zdaleč ni nekaj nujnega, usodnega, temveč kontingentnega. Okolje, kjer pride do tega kontingentnega rojstva filozofije je grška *polis*, družba prijateljev, tovarišev, ljubimcev, družba, v kateri vlada svoboda mnenj. Filozofija se je vselej odigravala »med prijatelji«, »med enakimi«, toda ti so si bili tekmeci ravno zato, ker so merili na isto – kar jih je nenazadnje tudi delalo za enake. Grški izvor filozofije tako za Deleuza pomeni, da je filozofija obeležena z *agón*, z rivalstvom in tekmovalnostjo, ne samo na zunaj, tj. med tistimi, ki so bili filozofi, in tistimi, ki so jih ti imenovali za sofiste, pač pa tudi od znotraj, tj. med samimi filozofi. In če je bil za Grke filozofski problem v tem, kako najti neko instanco, neko merilo, ki bi bilo

<sup>23</sup> Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, Minuit, Pariz 1993, str. 170.

<sup>24</sup> *Kaj je filozofija?*, str. 91.

lahko izmerilo vrednost, resničnost različnih in zoperstavljenih mnenj, so bile hitro pri roki ideje. Platonove ideje za Deleuza niso nič drugega kot nek način poskusa ureditve zagate, ki jo predstavljajo različne pretenzije tekmecev, poskus, da bi jih razvrstili glede na njihovo utemeljenost, bodisi tako, da ene, z argumentom, da so modrejše od drugih, izločimo, bodisi tako, da skušamo fiksirati tisto, kar je skupno vsem. Nemara ni treba posebej poudarjati, da se rivalstvo med filozofom in sofistom, med filozofijo in mnenjem s propadom grškega sveta še zdaleč ni končalo in da za Deleuza tudi pri Kantu naletimo na problematiko izbire medsebojno zoperstavljenih mnenj.

Toda kako Kant sploh postane Kant? Mar ni sam Kant, Kant, kakršnega poznamo, kritični Kant kopernikanskega obrata, rezultat neke »spremembe hitrosti«, obrata, ko se »določena kilometrina« stopicanja na mestu in vrtenja v krogu istega nenadoma sprevrne v hitenje, naglico in eno samo tekmovanje s časom? Mar ni sam Kant dolgo omahoval in »stopical na mestu« vse do svojih zrelih let, ko mu je naenkrat ostalo le malo časa na razpolago za dokončanje kritičnega projekta? In ali ni pri Kantu, tako kot pri Nietzscheju, prisoten tudi element neke norosti, norosti, ko se sam razglasi za Dogodek, ki pričinja novo štetje? Ali ni nekaj podobnega na delu pri Descartesu in nenazadnje tudi pri slehernem velikem filozofu? In nenazadnje, ali nimamo z nekim podobnim izkustvom opravka vsi, ko si neko vprašanje zastavljamo že vseskozi, naenkrat nastopi (ali pa tudi ne), tisti trenutek za sklep, za dejanje, po katerem nič več ni tako, kakor je bilo poprej.

Vendar pa je Deleuzova podkrepitev »trenutka za sklep« s starostjo in zrelostjo bolj paradokсна, kot je morda videti. V čem je problem neke takšne izjave? V tem, da je v resnici ni mogoče spodbijati, pač pa jo lahko zgolj vzamemo takšno, kakršna pač je. In zakaj je ni mogoče izpodbijati? Zato, ker o njej ni mogoče soditi brez določene izkustva (beri: starosti in zrelosti), a tudi, če bi takšno izkustvo imeli, bi se kaj kmalu izkazalo, da so izkustva med seboj neprimerljiva in v zadnji instanci strogo subjektivna. Kaj namreč pomeni ta starost, ki ni le biološka starost, pač pa starost, ki sprevrne perspektivo, pogled, ki prinaša razliko? In kaj neki je lahko takšno moje subjektivno izkustvo za nekoga drugega kot mnenje? Kako urediti



to zagato? Slednje je odvisno od drugih intersubjektivnih dejavnikov, s katerimi se temeljito ukvarja psihoanaliza, analitična filozofija itn., kljub temu pa se starodavnim rešitvam ne moremo izogniti. Poleg ideje Platon dodal še eno merilo, za merilo zrelosti vladarjev in filozofov je namreč določil starost petdesetih let. Se Deleuzov odgovor Platonu tako nevede glasi: »potrebno je več časa«, zrelost nastopi kasneje? Denimo, dvainšestdeset let, kot je bil star Deleuze, ko je prvič objavil kratki tekst o Kantu? Je mogoče reči, da že sama starost prinese zrelost, ali pa je zrelost stvar subjektivne presoje – zrelhi smo pač tedaj, ko se imamo sami za zrele. Drugače rečeno, kaj avtorizira filozofa – biološka starost, leta delovnega staža, objave, »kilometrini«, ali pa se, tako kot za Lacana analitik, filozof lahko avtorizira le sam? Če je tako, če je odločitev o tem, kdaj je nek filozof dovolj star in zrel, vselej subjektivna odločitev in samodoločitev, je še toliko bolj pomemben tisti trenutek, ko filozof vso avtoriteto, ki jo premore (če sploh lahko tako rečemo, saj avtoritete, kot je znano, v resnici »nimamo«, pač pa nam je intersubjektivno podeljena), postavi na kocko na tak način, kot jo v omenjenem kratkem tekstu postavi Deleuze. Deleuze namreč še kako dobro ve, da so štiri formule, ki jih predlaga, glede na Kanta očitno povsem arbitrarne, kljub temu pa zanj »niso arbitrarne glede na tisto, kar nam je Kant zapustil za sedanost in za prihodnost«. Zastavek torej ni samo Kant, pač pa filozofija kot taka.

### ... ZA ŠTIRI FORMULE

Če pa je zastavek filozofija kot taka, potem ne preseneča, da v tekstu »O štirih poetskih formulah, ki bi lahko povzele kantovsko filozofijo« manj zveemo o samem Kantu, zato pa toliko več o Deleuzu – prav zato bi se moral tekst pravzaprav glasiti: »O štirih poetskih formulah, ki bi lahko povzele *deleuzovsko* filozofijo«. In da bo presenečenje še večje, je treba pripomniti, da tekst z natanko takšnim naslovom<sup>25</sup> že obstaja, čeravno je njegov avtor, ki se sicer uvo-

<sup>25</sup> Prim. José Luis Pardo, »De quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie deleuzienne«, v: *Gilles Deleuze*, uredila Pierre

doma sklicuje na Deleuzovo *plaisanterie* v tekstu o Kantu, ubral diametralno nasprotno smer od naše – namesto, da bi sam tekst o Kantu vzel resno, je skušal štiri poteze Deleuzove filozofije (ki so po avtorjevem mnenju življenje, deviacija, relacija in potovanje) ilustrirati s pomočjo Queveda, Rilkeja, Lezama Lime in Pessoae. Sami bomo na tem mestu izhajali iz drugačne premise: Deleuzu ne nameravamo ugovarjati, da so iztirjeni čas, nori *cogito*, nadjavovski Zakon in neskladno skladje oziroma disharmonična harmonija štirje glavni dosežki in posledice Kantovega kopernikanskega obrata. Pokazati bomo skušali, da so prav te štiri poteze tudi glavne poteze same Deleuzove filozofije ter posledično tudi tisto, kar naj bi predstavljalo nastavke za neko možno »renesanso filozofije«, kot jo sicer imenuje Badiou.

Kljub naši trditvi, da gre v resnici za programski tekst Deleuzove filozofije, ostaja dejstvo, da ga Deleuze ni objavil kot programski tekst svoje filozofije, pač pa je Kanta uporabil za posrednika. Vloga posrednika je sicer za Deleuza ključna, o čemer več nekoliko kasneje, vprašanje, ki nas na tem mestu zanima je, kako to, da Kant sploh lahko nastopa kot posrednik? Je mogoče reči, da določena dvoumnost zaznamuje celotno Deleuzovo ukvarjanje s Kantom? Kant za Deleuza seveda nima istega statusa kot Deleuzovi priljubljeni avtorji: Spinoza, Bergson ali Nietzsche. Tako kot Hegel, je Kant sovražnik, čeprav je po drugi strani treba priznati, da spet nima istega statusa kot Hegel. Slednji ima, mimogrede rečeno, res izjemen status in ima, kot je lepo pokazala v svojem članku Catherine Malabou,<sup>26</sup> če vzamemo za izhodišče celo Deleuzove lastne kriterije (denimo njegovo branje Freudovega *Volčjega človeka v Mille plateaux*), podoba Hegla pri Deleuzu več skupnega z imaginarnim konstruktom, strašilom, pošastjo, kot pa s Heglom samim. Sovražil sem hegllovstvo in dialektiko,<sup>27</sup> priznava Deleuze v *Pour-*

---

Verstraeten in Isabelle Stengers, *Annales de l'institut de philosophie de l'université de Bruxelles*, Vrin, Pariz 1998, str. 141–154.

<sup>26</sup> Catherine Malabou, »Who's Afraid of Hegelian Wolves«, v: *Deleuze: A Critical Reader*, ur. Paul Patton, Blackwell, Oxford 1996, str. 114–138.

<sup>27</sup> Morda tudi zato, ker mu je mestoma močno blizu, denimo tedaj, ko razlaga večno vračanje singularnosti in zapiše: »[...] in to je smisel kot predindividualna singularnost, kot intenzivnost, ki se prek drugih vrača k sebi.«

*parlers*, a moja knjiga o Kantu je nekaj drugega, prav rad jo imam, napisal sem jo kot knjigo o sovražniku, za katerega sem skušal pokazati kako funkcionira, katera in kakšna so njegova gonilna kolesa.<sup>28</sup> V »L'Abécédaire de Gilles Deleuze«, pogovoru, ki ga je imel s Claire Parnet in, ki je bil objavljen na televizijskem kanalu *Arte*, ter ga je sedaj v obliki treh videokaset mogoče dobiti v prosti prodaji, objavljen pa je tudi na internetu, je Deleuze na vprašanje pod črko »K – kot Kant« svojo fascinacijo s Kantom lakonično pojasnil, da ta izvira preprosto iz tega, ker Kant pomeni tak preobrat v filozofiji, in drugič zato, ker je Kant predlagal nekaj novosti, ki jih nihče ni predlagal pred njim. Prva takšna novost je uvedba razsodišča oziroma tribunala uma, ideje, ki je za Deleuza neločljiva od same kritične metode. Ta kantovski vidik je v resnici grozljiv, pravi Deleuze, toda vseeno gre za fascinantno grozo, grozo, ki *Deleuza* naravnost fascinira. Gre torej za sovražnika, s katerim je fasciniran, in s katerim se Deleuze v nekaterih točkah, pogojno rečeno, tudi identificira. Če je sam prvo knjigo sicer napisal precej zgodaj, leta 1953, je v vmesnem obdobju do knjige *Nietzsche et la philosophie*, ki je izšla leta 1962, imel, kot sam pravi, tako kot Kant (in Foucault), osem let tišine in premora. In, kot smo že pripomnili, če je Kantova *Kritika razsodne moči* knjiga starosti, če je Kant v letih, ko veliki avtorji redko začnejo znova, trčil na problem, ki ga je potegnil v izjemno podvzetje, je – sklicujoč se ob tem prav na Kanta – nekaj podobnega storil tudi Deleuze v *Kaj je filozofija?*

Očitno je torej, da Kant Deleuza zanima, problem je le v tem, za katerega Kanta gre. Obstaja namreč tudi nek drugačen Kant, nek Kant, s katerim se Deleuze noče identificirati, s katerim noče imeti nič skupnega, saj predstavlja nasprotje tistega, za kar se je Deleuze kot filozof zavzemal – »od Descartesa naprej, s Kantom in Husserlom, *cogito* omogoči obravnavo ravnine imanence kot polja zavesti. Od imanence se pričakuje, da bo imanentna čisti zavesti, mislečemu subjektu. Ta subjekt bo Kant imenoval transcendentalen, in ne transcendenten natanko zato, ker je subjekt polja ima-

---

Gilles Deleuze, *Logika smisla*, prevedel Tomaž Erzar, Krtina, Ljubljana 1998, str. 280.

<sup>28</sup> Prim. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, str. 15.

nence slehernega možnega izkustva, ki se mu nič ne izmakne, niti zunanost niti notranost. Kant odklanja vsako transcendentno uporabo sinteze, vendar spelje imanenco na subjekta sinteze kot novo subjektivno enoto. Lahko si celo privoščiti razkošje, da razkrinka transcendentne Ideje, da bi iz njih naredil 'horizont' polja, imanentnega subjektu. Toda Kant tako odkrije moderno rešitev transcendence: to ni več transcendenca Neke reči ali Enega, vzvišenega nad vsem (kontemplacija), temveč transcendenca Subjekta, ki se mu polje imanence pripiše tako, da hkrati pripada nekemu jazu, ki si nujno predstavlja takega subjekta (refleksija). Grški svet, ki ni pripadal nikomur, postaja vedno bolj last krščanske zavesti.«<sup>29</sup> Kljub temu Kant vendarle ostaja »veliko manj ujet v kategoriji subjekta in objekta, kot si mislijo«,<sup>30</sup> in prav tak Kant Deleuza tudi zanima. Zanima ga torej tisti Kant, ki ga je Foucault občudoval zato, ker filozofije ni postavil v razmerje do večnega, pač pa do Sedaja, Kant, ki noče reflektirati zgodovine, temveč diagnosticirati naša aktualna, sedanja postajanja, ki hoče biti tako kot Nietzsche iznajditelj novih modusov eksistence, Kant revolucionar – Kant, ki je pokazal, »da pojem revolucije ni v načinu, kako je ta lahko vodena v nekem nujno relativnem družbenem polju, temveč v 'navdušenju', s katerim je mišljena na absolutni ravnini imanence, kot predstavitev neskončnega tukaj-zdaj«. <sup>31</sup> Takšen Kant, Kant kopernikanskega obrata, se seveda ne zadovolji s tem, da v skladu s popularno podobo o filozofu, maši luknje univerzuma in da utrjuje stare miselne navade.

A zakaj Deleuze pravi, da vprašanje o tem, »kaj pomeni, orientirati se v mišljenju«, s Kantom dobi nek čisto drugačen pomen, oziroma, kaj je v Kantovem filozofskem podvzetju takega, da za Deleuza ni samo sovražnik, pač pa tudi filozof imanence? Gre, na kratko rečeno, za temeljni uvid *Kritike čistega uma*, da pomeni »hkratno izginotje racionalne teologije in racionalne psihologije, spekulativna smrt Boga, razcep Jaza«, <sup>32</sup> korak, ki gre skupaj z drugo emancipacijo časa in ki dovrši njegovo laičnost ter tako naredi,

<sup>29</sup> *Kaj je filozofija?*, str. 50–51.

<sup>30</sup> *Ibid.*, str. 88.

<sup>31</sup> *Ibid.*, str. 104.

<sup>32</sup> *Différence et répétition*, str. 117.

z Badioujem rečeno, »še en korak na poti kartezijanske meditacije«. Deleuze tudi trdi, da je *Kritika čistega uma* hamletovska knjiga – Hamlet je prvi junak, ki za svoje delovanje resnično potrebuje čas, medtem ko so bili poprejšnji junaki v pasivnem razmerju do časa, čas je bil zanje neka posledica, nasledek, bodisi kot nasledek izvornega gibanja bodisi kot posledica nekega nesmiselnega, motečega dejanja. »Iztirjeni« čas ni več kozmični čas izvornega nebesnega gibanja, ni več ruralni čas meteorološkega gibanja tudi zato v času, ki je »vržen iz tira«, ni več antičnega kroga napak, kazni in sprave, pač pa obstaja zgolj neskončni dolg oziroma neizprosni zakon Nadjaza. Če antika govori o zakonih, s pomočjo katerih spoznamo Dobro, če nam antični zakoni povedo, kaj je dobro, pa Kant, trdi Deleuze, sprevrne razmerje med zakonom in Dobrim – dobro je poslej tisto, kar pravi Zakon, dobro je odvisno od zakona in ne obratno, pri čemer je zakon definiran kot čista forma univerzalnosti, ki nam ne pravi, kateri objekt je dober, za kateri objekt si je treba prizadevati, Zakon nam ne pravi, *kaj* moramo, pač pa samo, *da* moramo.

Temeljni poudarek je torej na neskončnosti, ki jo Kant s svojim napadom na dokaze za božji obstoj loči od Boga. V *Kritiki čistega uma* namreč pokaže, da se v jedru vseh dokazov za božji obstoj nahaja pojmovna operacija, ki skuša povezati dva pojma, pojem *ens realissimum* in pojem *ens necessarium*, pojem najbolj realnega bitja in pojem absolutno-nujnega bitja. Kantov osnovni cilj ni zgolj zatrditi, da absolutno-nujno *bitje* ne obstaja, pač pa skozi obravnavo in ovržbo ontološkega dokaza za božji obstoj pokazati tudi, da je *pojem* absolutno-nujnega bitja prazen in nerazumljiv, kar z drugimi besedami povedano pomeni, da absolutno-nujno bitje ni neskončno.<sup>33</sup> Za Kanta je lahko neskončen le prostor, ne pa Bog. Nekaj podobnega stori tudi s časom: čas tako preneha biti kozmični čas izvornega nebesnega gibanja, ruralni čas, ki je izpeljan iz meteorološkega gibanja, pač pa postane čas mesta, čisti red časa. Z laicizacijo časa (in prostora) se Kant tako vpisuje na konec tistega procesa, ki ga je tako zgledno opisal Ale-

<sup>33</sup> Obširneje o tem: Peter Klepec, »O idealu čistega uma«, *Problemi-Eseji*, XXX, 3–4, Ljubljana 1992, str. 91–125.

xandre Koyré,<sup>34</sup> istočasno pa na začetek tistega procesa sekularizacije neskončnega, katerega program predstavlja Nietzschejeva razglasitev, da je Bog mrtev. »Razglasiti smrt Boga,« pripominja Deleuze, »ali celo smrt človeka ni še nič – kar šteje, je *kako*.«<sup>35</sup> V *Critique et clinique*, v poglavju z zgovornim naslovom »Pour en finir avec le jugement«, je Deleuze v tem duhu pripomnil, da boj ne poteka z božjo sodbo, pač pa z načinom, *kako* se končuje z bogom in poslednjo sodbo. Ne gre torej le za samozadovoljno razglasitev, da je Bog mrtev, pač pa za to, da enkrat za vselej opravimo s tisto paradigmo, ki jo uteleša poslednja sodba, ki »preprečuje nastop vsakega novega načina eksistence«. <sup>36</sup>

Konkretne izvedbe in izpeljave tega filozofskega programa seveda ni mogoče poistovetiti zgolj z Deleuzovo filozofijo, poleg tega pa nas na tem mestu zaenkrat še ne zanima toliko Deleuzova konsekvantnost oziroma vprašanje, kje, kdaj in zakaj Deleuzu spodleti, pač pa skušamo pokazati le, da štiri formule, ki jih sicer Deleuze sam navaja kot štiri poteze Kantove filozofije, nastopajo kot štiri temeljne formule (prihodnje) filozofije. Drugače rečeno, štirje temeljni pojmi, če jih lahko tako imenujemo, niso nič drugega kot nasledek dejstva, da Eden ne obstaja. Njihovi navezavi bi lahko sledili skozi celoten Deleuzov filozofski opus in jo imeli za nenehno ponavljajoči se refren, ki ima obliko nekakšnega ogromnega silogizma. Ta silogizem, ki bi ga lahko poimenovali tudi Deleuzov silogizem, se poenostavljeno glasi takole: Če Boga ni, če na začetku ni Eno, potem je na začetku Dvoje (Dvoje je za Deleuza nekaj, kar nastopa na več ravneh kot dve mnogoterosti, kot razcep časa, nenazadnje tudi kot razcep Jaza). Nadalje, če Boga ni, potem je, kot je pripomnil že Dostojevski, vse prepovedano, potem ni ne Dobrega ne zakonov, ki bi nas vodili k Dobremu, pač pa obstaja en sam zakon – nori, kapriciozni, nadjazovski Zakon, zakon norega postajanja, ki je v zadnji instanci za Deleuza vselej tudi postajanje

<sup>34</sup> Alexandre Koyré, *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*, prevedel Božidar Kante, Studia Humanitatis, Ljubljana 1988.

<sup>35</sup> Gilles Deleuze, »Po čem prepoznamo strukturalizem?«, v: *Sodobna literarna teorija* (zbornik), ur. Aleš Pogačnik, prevedel Stojan Pelko, KRTINA, Ljubljana 1995, str. 62.

<sup>36</sup> *Critique et clinique*, str. 168.

mnogoterosti. Če je torej prva posledica tega, da Enega ni, dvojni razcep časa in Jaza, če nadaljnjo konsekvenco predstavlja nori ka-priciozni Zakon, potem skrajno posledico tvori tudi teza, da Celota ni dana, da mnogoterost nikoli ne tvori sklenjene in zaprte celote, skladja, harmonije. Kot vidimo, »Deleuzov silogizem« tvori nekakšen krog. Od tega, kako ga razumeti in kje so njegove pasti, pa je odvisno vse – z njim Deleuzova filozofija stoji in pade.

»... IZ TIRA«

Oglejmo si, kako se v ta »Deleuzov silogizem« umešča čas. Deleuze je razliko med časom, ki je *out of joint*, in časom, ki bolj ali manj urejeno kroži okoli središča in ki tvori oporo in tečaj njegovega gibanja, razdelal že v svojem delu *Logika smisla*. Gre namreč za razliko med časom kot Aiônom in časom kot Kronosom: »Če je bil Kronos omejen in neskončen, je Aiôn nezamejen kot prihodnost in preteklost, a končen kot trenutek. Če je bil Kronos neločljivo povezan s kroženjem in pripetljaji, ki se lahko primerijo kroženju, kot so blokade ali prenačlenjenosti, razbitja, razstavitve, otrdelosti, se Aiôn razteza v ravni črti, ki je na obeh straneh nezamejena. Vselej že pretekli in večno še prihajajoči Aiôn je večna resnica časa: *čista prazna forma časa*, ki se je osvobodila svoje telesne vsebine in tako razmotala njen krog, se potegne v neko črto in je zavoljo tega nemara še nevarnejša, še bolj labirintska, še bolj mučna.«<sup>37</sup> Medtem ko za Kronos čas eksistira zgolj kot sedanjik, telesni sedanjik, medtem ko je Kronos merjeni čas, je z Aiônom drugače – čas insistira ali subsistira zgolj kot preteklik in prihodnjik, namesto sedanjika, ki bi vsrkaval preteklik in prihodnjik, imamo prihodnjik in preteklik, ki v vsakem trenutku cepita, delita sedanjik in ga hkrati delita v dveh smereh v neskončno. Aiôn je nova ideja časa, ki sprevača običajni čas, ki vnaša vrzel v čas Kronosa in ga s tem spreverne. Tako je razlika med Kronosom in Aiônom pravzaprav sedaj razlika znotraj samega Aiôna, med Aiônomo površino in Aiônomo kot norim postajanjem globine. Drugače rečeno, vse, kar pride na pov-

<sup>37</sup> *Logika smisla*, str. 160.

ršino, spremeni svojo naravo, prav tako pa tudi smer oziroma orientacijo. Tudi v *Razliki in ponavljanju*,<sup>38</sup> čas nastopa kot ordinalen, kot čas brez glavnih in opornih točk, kot čas brez tečaja, okoli katerega bi krožil, kot čas brez tirnic. Aiôn – »čas, ki je iz tira« – je za Deleuza vselej spreminjajoči se čas, čas, ki je kreativni razpad, kreativni razcep. V tem pomenu je »čas, ki je iz tira«, čas čistega trajanja, ki ni nič drugega kot permanentno spreminjanje. Takšen čas napreduje z intenzivnostjo, s povečanjem števila svojih dimenzij – »čas kot celota, množica gibanj v univerzumu, to je ptica, ki kroži in nenehno veča svoj krog«. <sup>39</sup> Drugače rečeno, čas je »un perpetuel *Se-distinguer*«, <sup>40</sup> to večno in nenehno samorazlikovanje časa morda še najbolje upodablja tisto, kar Deleuze na istem mestu imenuje podoba-kristal. V podobi-kristalu vidimo čas, ki je postal avtonomen. Podoba-kristal pravzaprav pomeni, da se mora »čas ob svojem nastopu ali razvitju istočasno razcepiti: razcepi se na dva nesimetrična curka, v enem mineva ves sedanjik, drugi shrani vso preteklost. Čas sestoji v tem razcepu, in *v kristalu vidimo* ta razcep oziroma čas. Podoba-kristal ni čas, toda v kristalu vidimo čas. V kristalu vidimo večno utemeljitev časa, nekronološki čas, Kronos in ne Kronos.« <sup>41</sup> Čas, ki je *out of joint*, seveda ni Deleuzova iznajdba, pač pa pomeni, kot pravi Deleuze v kratkem tekstu o Kantu, »prvi veliki kantovski preobrat: gibanje se podredi času. Čas ni več navezan na gibanje, ki ga meri, pač pa je gibanje navezano na čas.« Ni naključje, da v pravkar navedeni Deleuzovi misli nastopata oba ključna termina dveh Deleuzovih knjig o filmu: gibanje in čas. Kot poudarja Jean-Clet Martin, <sup>42</sup> je zastavek Deleuzovega dela o filmu v osvoboditvi časa od senzo-motorične sheme, od njegove odvisnosti od racionalnega gibanja, ki ga ureja kavzalnost, končni cilj tega početja pa je odkriti oziroma ustvariti novo definicijo časa. »Tisto, zaradi česar,« se glasi v *Podoba-čas*, »je ta problem tako kinematografski kakor tudi filozofski, je, da je podo-

<sup>38</sup> Prim. *Différence et répétition*, str. 119, 381.

<sup>39</sup> Gilles Deleuze, *Podoba-gibanje*, prevedel Stojan Pelko, Studia Humanitatis, ŠKUC in Filozofska fakulteta, Ljubljana 1991, str. 48.

<sup>40</sup> Gilles Deleuze, *Image-temps, Cinéma 2*, Minuit, Pariz 1985, str. 109.

<sup>41</sup> *Ibid.*, str. 109.

<sup>42</sup> Prim. Jean-Clet Martin, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, str. 81.



ba-gibanje videti neko v temelju aberantno, anormalno gibanje, [...] Pospešitve, upočasnjenja in sprevrnitve, [...] nenehne spremembe merila in proporcije, [...] lažne spojnitve gibanj. [...] Podoba-gibanje ne reproducira sveta, pač pa tvori avtonomni svet, ki je zgrajen iz prelomov in disproporcij, brez vseh središč, ki se kot tak naslavlja na gledalca, ki sam ni več središče svoje lastne percepcije. *Percipiens* in *percipi* sta izgubila svojo gravitacijsko točko.«<sup>43</sup>

S časom, ki je iz tira, je iztoznačna teza, da središče ne obstaja, da središča, tečaja, enostavno ni. To ne pomeni le tega, da ni poslednjega temelja, substrata, garanta, da ni Boga, pomeni tudi, da svetu ne vlada Človek, zavest, um, ratio, samozavedanje ali *cogito*. Še več, teza, da je »čas iz tira«, pomeni, da »tirnice ne obstajajo«, da je »čas konstitutivno 'iz tira'«,<sup>44</sup> oziroma da s Heideggerjevim pojmom *Geworfenheit* pridemo do tega, da je človek vržen v ta svet, da je vselej dislociran, 'out of joint' in da je ta dislokacija izvorni pogoj samega horizonta naše biti.<sup>45</sup>

V tej točki ni s časovnega vidika za Deleuza ničesar poučnejšega, kot je razlika med kartezijskim in kantovskim *cogitom*.<sup>46</sup> Ta razlika je, poenostavljeno rečeno, v tem, da Kant trem Descartesovim komponentam, »mislim«, »dvomim«, »sem«, doda še četrto – »čas« oziroma »formo časa«. Kantov ugovor Descartesu je namreč v tem, da določitev »jaz mislim« očitno vsebuje nekaj nedoločenege, neko nedoločeno eksistenco, nek nedoločeni »jaz sem«, Descartesu pa ne uspe pojasniti, kako je to nedoločeno določljivo s pomočjo »jaz mislim«. »Svojega obstoja se zavedam,« pravi Kant, »kot določenega v času. Vse določitve časa predpostavljajo nekaj trajnega v zaznavi. To trajno pa ne more biti nekaj v meni, ker je prav moj obstoj v času mogoče določiti preko tega trajnega.«<sup>47</sup> Oglejmo si nekoliko daljši navedek, iz katerega je razviden premik, ki ga glede na Descartesa izvrši Kant. Kaj je torej prava kan-

<sup>43</sup> *Image-Temps*, str. 54.

<sup>44</sup> Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Verso, London & New York 1996, str. 69.

<sup>45</sup> Prim. Slavoj Žižek, *On Belief*, Routledge, New York and London 2001, str. 9.

<sup>46</sup> *Différence et répétition*, str. 116.

<sup>47</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, v: Immanuel Kant, *Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1988, izd. Wilhelm Weischedel, III, str. 255 (B 275).

tovska revolucija? »Predpostavimo, da dodamo pojmu eno sestavino: verjetno ga bo razneslo ali pa bo povzročil popolno mutacijo, ki bo morda implicirala drugo ravnino, zagotovo pa druge probleme. Tak je zgled kantovskega *cogita*. Kant nedvomno zgradi 'transcendentalno' ravnino, ki naredi dvom za nepotreben in še dodatno spremeni naravo predpostavk. A prav po zaslugi te ravnine lahko razglasi, da če je 'mislim' *določitev*, ki implicira *nedoločen* obstoj ('sem'), tedaj vseeno še vedno ne vemo, kako je to nedoločeno lahko določeno, niti, v kateri obliki se pojavi kot določeno. Kant potemtakem 'kritizira' Descartesa za trditev 'sem misleča substanca', saj nič ne utemeljuje take pretenzije Jaza. Kant zahteva vpeljavo nove sestavine v *cogito* – in to tiste, ki jo je Descartes potisnil proč: namreč časa, saj lahko edinole v času moj nedoločen obstoj postane določen. Vendar sem v tem času določen le kot pasiven in pojavaen jaz, na katerega je vedno mogoče vplivati, ga modificirati in variirati. Zdaj *cogito* vsebuje štiri sestavine: mislim, torej sem aktiven; imam obstoj; ta obstoj je mogoče določiti edino v času kot obstoj pasivnega jaza; sem torej določen kot pasivni jaz, ki si nujno predstavlja svojo lastno mislečo dejavnost kot nekega Drugega, ki vpliva nanj. To ni drugi subjekt, to je prej subjekt, ki postaja drugi .... Je morda to pot konverzije jaza v drugega? Priprava na 'Jaz je drugi'?«<sup>48</sup>

Kantov odgovor Descartesu je torej čas kot forma, forma časa, s pomočjo katere je mogoče pojasniti, kako je to nedoločeno »jaz sem« določljivo s pomočjo »jaz mislim«. »Tako se prične dolga zgodovina: JAZ je nek drugi ali paradoks notranjega čuta. Dejavnost mišljenja se aplicira na neko receptivno bit, na nek pasivni subjekt, ki si to dejavnost toliko bolj predstavlja, kolikor ne deluje, ki toliko prej občuti učinek, kolikor nima iniciative, in ki v njem živi kot Drugi.«<sup>49</sup> Tako sedaj Jaz skozinskoz preči razcep: »Jaz je razcepljen s čisto in prazno formo časa. V tej formi je korelat pasivnega jaza, ki se pojavlja v času. Čas pomeni prelom ali razcep v Jazu, neko pasivnost v jazu.«<sup>50</sup>

<sup>48</sup> *Kaj je filozofija?*, str. 36–37.

<sup>49</sup> *Différence et répétition*, str. 116.

<sup>50</sup> *Ibid.*, str. 116–117.

O tem, kakšno mesto ima pri Deleuzu razcep Jaza in kaj sploh predstavlja Deleuzovo pojmovanje *cogita*, bomo spregovorili v naslednjem razdelku, ključen poudarek na tej točki je, da je na začetku za Deleuza vselej razcep. Na začetku sta vselej dve mnogoterosti: »Že od začetka potrebujemo vsaj dve, dva tipa. Ne gre za to, da bi bil dualizem več vreden od entote; toda mnogoterost je natanko tisto, kar se dogaja med dvema. Dva tipa potemtakem gotovo ne bosta eden nad drugim, temveč eden ob drugem, eden proti drugemu, iz oči v oči ali tesno s hrbtom skupaj.«<sup>51</sup> Mnoštvo je neskončno, Odprto le, če nikoli ni identično samemu sebi, če nikoli ne tvori zaprte in sklenjene celote, če se vselej spreminja in giblje, kar z drugimi besedami pomeni, če je Celota Odprto. »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 napoteva na čas in celo na duh. Kakršnokoli že je njihovo razmerje, nikoli ne smemo mešati nadaljevanja enih množic v druge z odprtjem celote, ki preči sleherni 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.«<sup>52</sup>

V besednjaku Kantove *Kritike razsodne moči*, ki ga v kratkem tekstu o Kantu izpostavlja Deleuze, bi lahko rekli, da je Celota Odprto le, če je neskladno skladje, če je disharmonična harmonija, neujemajoče ujemanje. Disonanca je v nekem pomenu za Deleuza ključna poteza filozofije – filozofija je zanj nedvomno na strani disonance.<sup>53</sup> Tako kot umetnost, je tudi filozofija upor, upor smrti, hlapčevstvu, nečastnosti, sramoti, sramu. Tako kot se umetnik

<sup>51</sup> *Kaj je filozofija?*, str. 157.

<sup>52</sup> *Podoba-gibanje*, str. 29.

<sup>53</sup> Prim. Gilles Deleuze, *Différence et répétition* str. 190; *Image-temps*, str. 234–237, 242, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Minuit, Pariz 1988, str. 111–112, 188.

ne more sklicevati na ljudstvo, ker ga še ni, pač pa ga mora ustvariti, se lahko filozof upira in sklicuje na ljudstvo, ki bo šele nastalo: »Sramote nad tem, da smo ljudje, ne izkusimo le v skrajnih položajih, kakršne je opisal Primo Levi, temveč tudi v nepomembnih okoliščinah, soočeni z nizkotnostjo in vulgarnostjo obstoja, ki preganja demokracije, soočeni s širitvijo teh načinov obstoja in misli-za-trg, soočeni z vrednotami, ideali in mnenji našega časa. Sramotnost življenjskih možnosti, ki so nam ponujene, se pokaže od znotraj. Ne počutimo se zunaj svoje dobe, nasprotno, nenehno z njo sklepamo sramotne kompromise. Ta občutek sramu je eden najmočnejših motivov za filozofijo. Nismo odgovorni za žrtve, temveč pred njimi. In ni drugega načina, kot da se gremo žival (krulimo, rijemo, se režimo in pačimo), da bi se izognili nečastnemu: sama misel je včasih bližje umirajoči živali, kot pa živemu človeku, četudi demokratu. Če se filozofija reteritorializira v pojem, tedaj pogoja za to ne gre iskati v sedanji obliki demokratične Države, niti v *cogitu* komunikacije, ki je še bolj dvomljiv od *cogita* refleksije. Ne manjka nam komunikacije, nasprotno, preveč je imamo: manjka nam kreacije. Manjka nam odpora do sedanjosti. Sama kreacija pojma poziva k prihodnji formi, kliče novo zemljo in ljudstvo, ki še ne obstaja.«<sup>54</sup> A upor ima tudi določene omejitve. Filozofija lahko vodi velike notranje boje, pravi Deleuze na začetku *Pourparlers*, lahko se upira svojemu času, vendar pa ni sila, kakršne so religije, države in mediji, zato se z njimi ne more spuščati v boj, temveč lahko vodi kvečjemu vojno brez boja, nekakšno gverilo. Ker silam nima česa povedati, se z njimi ne pogovarja, temveč kvečjemu pogaja, »pregovarja«. Ker pa sile prečijo slehernega od nas, smo pravzaprav v večnih pogajanjih s samimi seboj, še več, in to bi bila zadnja, četrta, temeljna poteza, ki družbi Deleuza in Kanta, sile, ki prečijo filozofa, so zanj prevelike, premočne, preveč neznosne. Ta presežek, ki ga izkuša in o katerem priča filozof oziroma vsakdo, ki ustvarja,<sup>55</sup> to neskladje sil pri tistih, ki so videli in slišali stvari, ki so zanje »prevelike«, pa je deleuzovsko ime za kantovsko sublimno.

<sup>54</sup> *Kaj je filozofija?*, str. 112.

<sup>55</sup> *Critique et clinique*, str. 14.

## ... SKOZI POJMOVNE LIKE

Če je v delu *Kaj je filozofija?* Deleuze postavil tezo, da je filozofija od svojega rojstva dalje zaznamovana s tremi potezami, tremi svojevrstnimi ponovitvami grških elementov – predfilozofsko ravni-  
no, ki jo je potrebno trasirati (imanenco), pojmovnimi liki, ki jih je potrebno izumiti in oživiti (insistenco), filozofskimi pojmi, ki jih je potrebno ustvariti (konsistenco) –, če torej »trasirati, iznajdevati, ustvarjati« predstavja filozofsko trojstvo in če je mogoče pokazati, da se pojem in ravnina imanence medsebojno pogojujeta in da sta za filozofijo, vsaj takšno, kakor jo pojmuje Deleuze, neizogibna, je videti, da je pojmovni lik pri vsem tem nekako odveč. Zakaj torej Deleuze sploh potrebuje to tretjo instanco in v čem je njena strateška vloga? Kako se ta tretja instanca umešča v razmerju do problema Jaza, zavesti in *cogita*?

Prvi Deleuzov odgovor na to, zakaj filozofija kot umetnost formiranja, iznajdbe in tvorjenja pojmov ne more brez pojmovnega lika, bi bil v tem, da pojmi potrebujejo pojmovne like, prijatelje, ki prispevajo, pripomorejo k njihovi definiciji. Če imajo druge civilizacije modrece, pravi Deleuze na začetku dela *Kaj je filozofija?*, imamo mi Grke, ki predstavljajo te prijatelje. Pojmovni lik je tako neka pomožna instanca pojmov. In kaj je pojem? Pojem je za Deleuza, če nekoliko poenostavimo, neka mnogoterost, neko množstvo, ki pa ni enostavno, pač pa je sestavljeno iz neskončnih komponent, je neka odprta in neskončna ploskev brez nivojev, brez hierarhije, nekaj paradoksnega in intenzivnega hkrati. Vsak pojem bi lahko dojel kot točko sovpadanja, kondenzacije ali akumulacije njegovih lastnih komponent. Vsaka komponenta ima neko intenzivnost, potezo intenzivnosti, neko intenzivno ordinacijo, zaradi česar ni ne splošna ne partikularna, pač pa singularna. Problem pa je v tem, da te intenzivne poteze pojma niso nikoli nasledek digramatičnih potez, prav tako pa jih ni mogoče deducirati iz gibanj ali usmeritev pojma. V tej točki intervenirajo instance, ki pomagajo pojmu, in te pomožne instance so pojmovni liki. Drugače in manj zapleteno rečeno, pojmovni liki so filozofske senzibilije, percepcije in afekcije pojmov, ki so vselej fragmentarne. S pomočjo pojmovnih likov pojmi niso le nekaj mišljenega, pač pa tudi zazna-

nega in (ob)čutenega. Po drugi strani tudi ravnina imanence potrebuje pojmovni lik. V resnici tako pojmovni lik intervenira dvakrat. Po eni strani se potopi v kaos in iz njega potegne določitev, iz katerih bo naredil diagramatske poteze ravnine imanence, kakor če bi na mizo vrgli prgišče kock. Po drugi strani pa morajo vsaki kocki, ki pade, ustrezati intenzivne poteze pojma, ki bo zavzel takšno ali drugačno področje mize. S svojimi osebnostnimi potezami tako pojmovni lik intervenira, poseže med kaos in diagramatske poteze ravnine imanence, po drugi strani pa poseže vmes tudi med ravnino in intenzivne poteze pojmov, ki jo bodo naselile. Drugače rečeno, pojmovni liki tvorijo gledišča, *points de vue*, s katerimi se ravnine imanence razlikujejo od pojmov ali pa se jim približujejo. V tem pomenu je nemara treba razumeti Deleuzovo vodilo, da je »sleherna misel Fiat, met kock: konstruktivizem«. <sup>56</sup>

A kaj je sploh pojmovni lik? Lahko bi sicer naredili spisek potez pojmovnih likov, toda noben tak spisek bi ne bil ne končen ne dokončen, poleg tega pa se v vsakem pojmovnem liku križajo in sekajo številne takšne poteze. Deleuze se zadovolji z naštetjem petih potez. Prvo takšno potezo imenuje *patično*, ki jo še najbolj pooseblja »Idiot«, »Nevednež«, tisti, ki hoče misliti sam, vendar se lahko kmalu preobrazi v kakšen drug pojmovni lik. Druga poteza je *relacijska*, primer zanjo je »Prijatelj«, ki pa seveda ni več »prijatelj svojega prijatelja«, saj oba pretendirata na isto, zato sta postala »Tekmeca«, »Pretendenta«. Omenili bi lahko tudi Kierkegaardovo »Zaročenko« ali pa »Zapeljevalca«, Platonovega »Sokrata-ljubimca« itn. Kot primer tretje, *dinamične*, poteze Deleuze tako navaja primer »skočiti na Kierkegaardov način«, »plesati kot Nietzsche«, »skočiti v vodo kot Melville«, kot primer četrte, *juridične*, poteze sofističnega »Tožnika«, Kantovega filozofa kot »Razsodnika«, »Sodnika«, ali pa samega Leibniza kot božjega »Advokata«. Zadnja, peta poteza, je *eksistencialna*: »Nietzsche je dejal, da filozofija iznajdeva načine obstoja ali možnosti življenja,« <sup>57</sup> v ponazoritev le-te pa pogosto navajajo anekdote iz življenja filozofov, recimo anekdotu o Diogenu v sodu, Empedoklu in vulkanu itn.

<sup>56</sup> *Kaj je filozofija?*, str. 79.

<sup>57</sup> *Ibid.*, str. 76.

Vse te poteze so v bistvu zgolj nekakšen pokazatelj, da imamo resnično opravka s pojmovnim likom, katerega najbolj znan primer sploh je najbrž Sokrat, ki ga poznamo zgolj iz Platonovih dialogov. Sokrat seveda ni edini pojmovni lik, ki nastopa v filozofskem dialogu – omenimo še Nietzschejevega Dioniza in Zarasturo, Idiota oziroma Nevedneža Nikolaja Kuzanskega, Kierkegaardovega Don Juana itn. Kljub temu pa vseh oseb, ki nastopajo v filozofskih dialogih, ne bi smeli prehitro izenačiti s pojmovnimi liki. Pojmovni liki in osebe, ki nastopajo v dialogih, sovpadajo zgolj nominalno, še zdaleč pa nimajo iste vloge. Osebe v dialogu sicer razkrivajo filozofske pojme, v najbolj preprostem primeru je ena izmed teh oseb reprezentant avtorja, medtem ko ostale osebe, bolj ali manj simpatične, bolj ali manj antipatične, zastopajo ostale filozofije – toda le v takšni meri in na takšen način, kakor se zahoče avtorju. Čeprav avtor vselej »manipulira« s pojmovnimi liki, pa ti niso zgolj nekaj pasivnega, pač pa imajo neko svojo logiko in neko svoje življenje. Pojmovni liki sami namreč delujejo s pomočjo gibanj, ki opisujejo ravnino imanence avtorja, in posežejo tudi v samo stvaritev pojmov, pri čemer ni pomembno, ali so simpatične (kot sta denimo pri Nietzscheju Dioniz in Zarastura) ali antipatične (Nietzschejev Kristus, Duhovnik, Sokrat itn.). Celotako, ko so pojmovni liki antipatični, polno pripadajo ravnini, zaznamujejo nevarnosti in pasti le-te in navdihujejo pojme. Pojmovni lik tako ni neko abstraktno posebljenje, simbol ali alegorija, preprosti filozofov psevdonim za osebnosti, ki nastopajo v njegovem delu. Pojmovni lik ima neko svoje življenje, v katerem vztraja – zato Deleuze pojmovni lik kot insistenco postavi ob bok imanenci (ravnini imanence) in konsistenci (pojmu). »Pojmovni lik ni predstavnik filozofa, prej narobe: filozof je le ovoj svojega glavnega pojmovnega lika in vseh drugih likov, ki so posredniki, resnični subjekti njegove filozofije. Pojmovni liki so filozofovi 'heteronimi', filozofovo ime pa le psevdonim njegovih likov. Nisem več jaz, temveč zmožnost misli, da se vidi in razvija na ravnini, ki me prečka na več koncih. Pojmovni lik nima nič opraviti z abstraktno personifikacijo, simbolom ali alegorijo, saj živi, insistira. Filozof je idiosinkrezija svojih pojmovnih likov. Usoda filozofa je, da postaja svoj pojmovni lik ali

več njih, istočasno ko njegovi liki sami postajajo nekaj drugega od tega, kar so zgodovinsko, mitološko ali običajno (Platonov Sokrat, Nietzschejev Dioniz, Idiot Kuzanskega). Pojemni lik je postajanje ali subjekt filozofije.«<sup>58</sup>

Pri tej sprejrtitvi razmerja med filozofom in pojmovnim likom torej ne gre za to, da bi nek »izvirni« in »izvirni« pomen, ki naj bi ga vsak pojmovni lik imel, uveljavil svoje pravice. Takega izvirnega pomena, izvornega in »pravega« smisla za Deleuza ni. Drugače rečeno, takoj ko filozof uporabi nek pojmovni lik, takoj ko ga znova »oživi«, pojmovni lik postane nekaj drugega od tega, za kar historično, mitološko, tradicionalno ali pač trenutno velja. S pojmovnim likom smo v nekem pomenu zopet v osrčju Deleuzovega postopka interpretacije zgodovine filozofije, za katerega je Deleuze uporabil metaforo *enculage* – predstavljal sem si, pravi, da sem prišel avtorju za hrbet in mu naredil otroka, ki je bil sicer njegov, a obenem monstroznen.<sup>59</sup> Ta Deleuzova prisposodba, ki interpretu omogoča, da napelje vodo na svoj mlin, ne da bi zapustil obravnavanega avtorja, je kajpak *style indirect libre*, ko avtor s pomočjo posrednikov pove, kar se je namenil. Ti posredniki so za Deleuza ključni: »Tisto, kar je bistveno so posredniki. Kreacija, to so posredniki. Brez njih ni dela. Posredniki so lahko ljudje – za filozofa umetniki ali znanstveniki, za znanstvenika filozofi ali umetniki, a tudi stvari, rastline, celo živali, kot pri Castañedi. Te posrednike je potrebno proizvesti, pa naj bodo fiktivni ali realni, živi ali neživi. Gre za neko serijo. Če ne oblikujemo serije, pa četudi je povsem imaginarna, smo izgubljeni. Za svoje izražanje potrebujem posrednike, oni pa se nikoli ne izražajo brez mene – vselej delamo skupinsko, četudi se to ne vidi. Še najmočnejši razlog je, kadar je to vidno: Félix Guattari in jaz, midva sva drug drugemu posrednika.«<sup>60</sup> Drugače rečeno, tako kot lahko z nekom govorim kot psiho-socialni tip, denimo kot oče ali pa takrat, ko kot predsednik republike z dekretom razglasim mobilizacijo, skratka, tako kot lahko vselej govorim le z nekega simbolnega mesta, v vlogi neke simbolne funkcije, tako lahko tudi v filozofiji spregovorim le skozi

<sup>58</sup> *Ibid.*, str. 67.

<sup>59</sup> Prim. *Pourparlers*, str. 15.

<sup>60</sup> *Ibid.*, str. 171.



pojmovni lik, vselej si lahko in si tudi moram pomagati s pojmovnim likom. Zakaj? Zato, ker kot filozof nikoli ne govorim v prvi, pač pa vselej v tretji osebi. »Podobno je filozofski *shifter* govorno dejanje v tretji osebi, kjer vedno pojmovni lik reče Jaz: mislim kot Idiot, hočem kot Zaratustra, plešem kot Dioniz, pretendiram kot Ljubimec. Celu bergsonovsko trajanje potrebuje tekača. V filozofskem izjavljanju nečesa ne storimo z izrekanjem, temveč opravimo gibanje z mislijo, s posredovanjem pojmovnega lika. Tako so pojmovni liki resnični dejavniki izjavljanja.«<sup>61</sup>

Zato, da povemo, kar mislimo, je vselej potreben ta *flagrant délit de legender*, potrebni so posredniki, toda ti posredniki nikoli ne nastopajo kot zgledni primer za ponazoritev kake kategorije, pač pa vselej »služijo« proizvodnji nečesa novega. To novo, ustvarjeno, seveda ni ustvarjeno iz nič, pač pa je predelava tistega, kar je že na razpolago, oziroma, z Deleuzom rečeno, filozofija je neločljiva od nekega Rojstnega, *Natal*: »Katera je Domovina ali rojstni kraj, ki ju omenjajo mislec, filozof ali umetnik? Filozofija je neločljiva od Rojstnega, o čemer pričajo tako apriorno kot prirojenost ali reminiscenca. Toda zakaj je ta domovina neznana, izgubljena, pozabljena, mislec brez nje pa Izselenec? Le kaj mu bo ponovno dalo teritorij, ki bo veljal kot 'doma'? Katere bodo filozofske popevke? Kakšno je razmerje misli z Zemljo? Sokrata, Atenca, ki ni maral potovati, je v mladosti vodil Parmenid iz Eleje, ko pa se je postaral, ga je zamenjal Tujec – kot bi platonizem potreboval najmanj dva pojmovna lika. Le kateri tujec je v filozofu, za katerega se zdi, kot bi se pravkar vrnil iz dežele mrtvih? To je vloga pojmovnih likov: da izražajo absolutne teritorije, deteritorializacije in reteritorializacije misli.«<sup>62</sup>

Drugače rečeno, če je ravnina imanence predstavljala nekaj predfilozofskega in nefilozofskega, je pojmovni lik sicer nekaj filozofskega, a ne kot mnenje, pač pa kot neka predpostavljena vednost, neki »vse je že tu«, ki pa nikoli ne nastopa kot taka, kot čista in nepopačena vednost, pač pa je s »popačenjem« že »ukinjena«, »odpravljen«, »negirana« in, če lahko temu tako rečemo, pre-

<sup>61</sup> *Kaj je filozofija?*, str. 68.

<sup>62</sup> *Ibid.*, str. 72.

stavljena v nek drug nivo. Drugače rečeno, pojmovni lik ni nikoli »on sam«, pač pa je vselej že »popačen«, serija posrednikov je vselej serija falsifikacij – nenazadnje Deleuze tudi za svoje delo z Guattarjem priznava, da sta drug drugemu »falsifikatorja«. <sup>63</sup> Popačenje, falsifikacija je nujni pogoj, da pridemo do nečesa novega in resničnega, kjer potem ne vemo več, »kdo govori«, še več, kjer – kot v *enculage* – drugega prisilimo, da govori tisto, s čimer se sam ne strinja, še več, da obstaja zgolj kot medij našega govora. V tem pomenu bi bil pojmovni lik pri Deleuzu tisto, kar je Slavoj Žižek poimenoval »izginevajoči posrednik«: »Potrebujemo nek paradoksni dejavnik, ki bo s pomočjo samega nasilja premagal nasilje, tj. paradoks dejanja, ki retroaktivno vzpostavi pogoje svoje lastne legitimnosti in s tem zabriše svoj nasilni značaj, spreminjajoč se v zvišeno 'utemeljitveno dejanje'.« <sup>64</sup>

Resnica za Deleuza tako ni v skladju med historičnim, mitološkim ali kakršnikoli drugim pomenom nekega posrednika, nekega pojmovnega lika, pač pa je ta posrednik, pojmovni lik, resničen prav kot popačen – do resnice pridemo le preko *puissance du faux*. Poskusimo navedeno pojasniti skozi trojico postavljajoče, zunanje in določujoče refleksije iz Heglove *Znanosti logike*. <sup>65</sup> Deleuze ne nastopa ne z gledišča postavljajoče refleksije, za katero ima neka stvar, v tem primeru pojmovni lik, vselej fiksni, točno določeni pomen, saj nikoli ne obstaja ena sam različica nekega pojmovnega lika, pač pa so pojmovni liki vselej razmnoženi, vselej obstaja več pojmovnih likov, ki jih je v zadnji instanci za neskončno. Tako obstaja Heglov Sokrat, a tudi Nietzschejev, Heideggerjev, itn. Toda »Sokrat« za Deleuza nima nekega »bistva«, »pravega pomena«, ki bi ga nobena interpretacija ne mogla izčrpati, v tem primeru bi

<sup>63</sup> *Pourparlers*, str. 172.

<sup>64</sup> Slavoj Žižek, »'Nedeljivi preostanek' I. ali Schelling z Lacanom«, *Problemi*, XXXIII, 3, Ljubljana 1995, str. 27.

<sup>65</sup> Pri interpretaciji postavljajoče, zunanje in določujoče refleksije se opiramo na teksta Slavoj Žižka »Hegel in krščanstvo«, v: G. W. F. Hegel, *Absolutna religija*, prevedel Ivo Štandeker, Analecta, Ljubljana 1988, str. 87–96, in Zdravka Kobeta, »Bit in refleksija«, v: *Želja in krivda*, Filozofija skozi psihoanalizo IV., Društvo za teoretsko psihoanalizo, Analecta, Ljubljana 1988, str. 57–102.

ostali na nivoju zunanje refleksije, ki jim bistvo vselej uide, pač pa je »resnični« pomen Sokrata ravno popačeni Sokrat. Edini pravi Sokrat bi bil tako za Deleuza Sokrat, ki ga preči »*puissance du faux*«. Seveda pa to za Deleuza ne pomeni, da je filozof gospodar pomena, da lahko nadzoruje svojo stvaritev – tako kot je nemogoče predvideti obnašanje pojmov na neki ravnini, kakor je nepredvidljiva pot, ki jo bodo ubrali, tako je tudi nepredvidljivo, kako se bodo zadeve iztekle s pojmovnim likom, ki smo ga v nekem trenutku poklicali na pomoč. Problem je namreč v tem, da so pojmovni liki za Deleuza misleci – »ta in ta pojmovni lik misli v nas in morda sploh ni obstajal pred nami.«<sup>66</sup>

### ... ZA COGITO À LA DELEUZE

Tematika mišljenja, ki misli v nas, drugega, ki nas je naselil in podvojil, je prisotna kot nekakšna rdeča nit skozi celotno Deleuzovo delo. Gre za Deleuzovo različico Rimbaudovega rekla »Je est un autre«. V *Logiki smisla* nastopa najbolj znan takšen odlomek: »Vselej je v moji duši še neka druga duša, v moji misli je neka druga misel, neko drugo posedovanje je v tem, kar posedujem, tisoč stvari in bitij je zajetih [impliqué] v mojih zamotavanjih [complications]: sleherna resnična misel je nekakšen napad. Ne gre za vtise, ki smo jim podvrženi, ampak za navdihnjenja, valovanja, ki *smo* mi sami in s katerimi se enačimo. To je veselo oznanilo: da je vse 'zamotano', da je *Jaz* drugi, da v napadu, ki je značilen za mišljenje, v pomnožitvi, ki je značilna za telo, v nasilju jezika v nas misli nekaj drugega.«<sup>67</sup>

V navedenem odlomku, ki predstavlja tematiko »Je est un autre« in ki je razprostranjena od *Logike smisla* do *Image-temps*,<sup>68</sup> se pravzaprav križa več stalnih Deleuzovih motivov. Prvič, za Deleuza je z mišljenjem vselej povezano nasilje, sila zunaja: »Vselej obstaja neko nasilje znaka, ki nas prisili v iskanje, ki nam odvzame mir ...

<sup>66</sup> *Kaj je filozofija?*, str. 72–73.

<sup>67</sup> *Logika smisla*, str. 280.

<sup>68</sup> Prim. *Image-temps*, str. 199.

Resnica ni nikoli produkt neke predhodne dobre volje, pač pa rezultat nekega nasilja v mišljenju ... Resnica je odvisna od srečanja z neko rečjo, ki nas prisili v mišljenje, v iskanje resničnega ... Nujnost tistega, kar je mišljeno, zagotavlja naključje srečanja. Kaj hoče tisti, ki pravi 'hočem resnico'? Hoče jo zgolj prisilno in nenaravno. Hoče jo zgolj pod vplivom nekega srečanja, v razmerju do tega znaka.«<sup>69</sup> Drugič, zavest za Deleuza ne more biti ne izhodišče ne osrednji moment mišljenja, saj ji že zaradi njene narave problemi uhajajo. Drugače rečeno, zavest je za Deleuza vselej »lažna zavest«.<sup>70</sup> Ker torej, tretjič, zavest po Deleuzu ne more biti ne izhodišče ne osrednji moment mišljenja, se je potrebno obrniti stran od zavesti, se, kot pripominja Badiou, »s'inconscientiser«.<sup>71</sup> In četrtič, teza, da je »jaz drugi«, pomeni, da je jaz podvojen, razcepjen. Če drži Deleuzova teza, da je Foucaulta v vsem njegovem delu preganjala tema podvojitve, dvojnosti in dvojnika,<sup>72</sup> velja to še toliko bolj za njega samega – eno izmed temeljnih osi Deleuzove filozofije, kot smo sicer že omenili, namreč v temelju zaznamuje problematika dvojnika. »Toda dvojnik ni nikoli projekcija notranjosti, pač pa nasprotno, interiorizacija zunaja. Ni podvojitve Enega, pač pa podvojitve Drugega. Ni reprodukcija Istega, temveč ponovitev Različnega. Ni emanacija Jaza, pač pa postavitev v imanenco nekega vselej drugega ali Ne-jaza. Dvojnik ni nikoli drugi, v podvojitvi živim sam kot dvojnik drugega: samega sebe ne srečam zunaj, pač pa drugega najdem v samem sebi.«<sup>73</sup> Če je torej Jaz vselej razcepjen, če je »Jaz« vselej »razsuti Jaz«, »razpočeno sestvo«, »izgubljena identiteta«, »Je fêlé«,<sup>74</sup> če je potemtakem Jaz vselej razcepjen in nor hkrati, če mišljenje vselej preči razcep – Deleuze govori o »razpoki mišljenja«<sup>75</sup> –, če je Jaz vselej, če že ne potisočrjen, pa vsaj podvojen, če »v eni strasti obstaja veliko strasti, v enem glasu

<sup>69</sup> Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, PUF, Pariz 1964, str. 24–25.

<sup>70</sup> *Différence et répétition*, str. 268–269.

<sup>71</sup> Alain Badiou, *Deleuze*, str. 34.

<sup>72</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, Minit, Pariz 1986, str. 105.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> *Logika smisla*, str. 137. Prim. tudi Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Minit, Pariz 1969, str. 166.

<sup>75</sup> *Logika smisla*, str. 197.

obstajajo vse mogoče vrste glasu, mrmranje, glosolalija«,<sup>76</sup> če je, kot pravi Deleuze v *Image-temps*, v vsakem glasu vselej nek drug glas, »une voix dans une autre voix«,<sup>77</sup> in če resda možgani »rečejo Jaz, toda Jaz je nekdo drug«,<sup>78</sup> to ne pomeni nič drugega kot to, da se v Jazu samem nahaja nekaj, kar je bolj notranje od samega Jaza – čemur bi pogojno lahko rekli *cogito*: »Mar take podvojitve oziroma diferenciacije subjekta, na kakršno naletimo v govorici, ne najdemo tudi v mišljenju in v umetnosti? To je *Cogito*: empirični subjekt se ne more roditi v svet, ne da bi se obenem reflektiral v transcendentnem subjektu, ki ga misli in v katerem se sam misli. In *cogito* umetnosti: delujočega subjekta ni brez drugega, ki ga gleda, kako deluje, ki ga dojema kot delujočega, nase pa privzema svobodo, ki jo odvzema prvemu.«<sup>79</sup>

Tisto v Jazu, kar je bolj notranje od samega Jaza, kar je bolj intimno od najbolj notranje intimnosti in kar je hkrati bolj zunanje od najbolj zunanje zunanosti, pa bi lahko poimenovali tudi z Lacanovim izrazom – ekstimno. Ekstimnost v tem primeru pomeni, da se v meni nahaja nek drugi, ki me pretresa, vznemirja, me ščuva, me nenazadnje vselej sili, prisiljuje v neko delovanje. Gre za notranjega Drugega, ki zlomi intimno identiteto in s tem vsako identiteto. O tem priča psihoza, saj je formulacija »drugi, ki me

<sup>76</sup> Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Minuit, Pariz 1980, str. 97.

<sup>77</sup> *Image-temps*, str. 218. V tej točki, mimogrede rečeno, je Deleuze blizu Derridaju, ki pravi takole: »V meni obstaja veliko glasov. Nimam samo enega glasu, včasih nek drug glas spregovori skozi me, skozi moje nezavedno, simptom; v meni obstajajo številni prebivalci. Vemo, četudi nas psihoanaliza ne prepriča, da govorimo s številnimi glasovi – moškim glasom, ženskim glasom. Zaradi tega v svojih tekstih puščam govoriti številnim glasovom.« Toda problem, ki zanima Derridaja, ima, za razliko od Deleuza, poleg tega še neko drugo plat – znotraj pravnega sistema je pravni subjekt lahko en sam, še več, ko enkrat dá svoj pristanek, si potem ne more kar takoj spet premisliti ali pa se sklicevati na notranje glasove. Prim. Jacques Derrida, »Following theory«, v: Jacques Derrida, Frank Kermode, Toril Moi, Christopher Norris, *life.after.theory*, ur. Michael Payne in John Schlad, Continuum, London & New York 2003, str. 42–43.

<sup>78</sup> *Kaj je filozofija?*, str. 218.

<sup>79</sup> *Podoba-gibanje*, str. 103.

pretresa v samem mojem osrčju«, formulacija vsake norosti. A »kdo je ta drugi«, če si lahko sposodimo Lacanove besede, »na katerega sem bolj navezan kot na sebe, saj je on tisti, ki me pretresa v najbolj ubranem osrčju moje identičnosti s samim seboj«<sup>80</sup> V tej točki se seveda Lacan in Deleuze globoko razlikujeta – če Lacana zanima tisti skrivnostni *x*, *agalma*, ki je ekstimna Drugemu in če je Drugi za Lacana vselej neka simbolna instanca, ki sicer ne obstaja, a je zato še kako učinkovita, instanca, ki nas tako rekoč »ubrani« pred norostjo, saj je norost prav izvrženje te simbolne instance, Imenaočeta, če je »subjekt kot tak v negotovosti zaradi tega, ker ga cepi učinek govornice, to vas učim jaz, jaz kot Lacan, ravna se po sledeh freudovskih izkopavanj. Prek učinka besede se subjekt vse bolj realizira v Drugem, vendar tu že teži le še k polovici samega sebe«,<sup>81</sup> pa je za Deleuza že sama ta simbolna instanca vselej že nora, shizofrena instanca, vselej že shizofreni Drugi. Če se torej v meni nahaja nek drugi, ki je bolj notranji od mene samega, če v meni misli ta ali oni pojmovni lik, če v meni misli tisoče pojmovnih likov, skratka, če se v meni nahaja nek *cogito*, je ta *cogito* lahko le *nori*, shizofreni *cogito*. »V tem pomenu obstaja nek shizofreni *cogito*, ki iz samozavedanja naredi netelesno transformacijo povelja ali rezultat posrednega diskurza. Moj neposredni diskurz je razen tega svobodni posredni diskurz, ki me preči skoz in skoz, in ki prihaja iz drugih svetov ali iz drugih planetov.«<sup>82</sup> Tisto, kar imenujemo »jaz«, pravi Deleuze v *Razliki in ponavljanju*, je sestavljeno iz tisočih navad in kontrakcij, ki nas sestavljajo. V jazu, ki deluje ali premišljuje, se vselej nahajajo »mali jazi, ki kontemplirajo« – jaz si lahko rečemo le, kolikor upoštevamo teh tisoč prič, ki mislijo v nas. Ti jazi niso nič drugega kot lokalni subjekti, ki so delni in »v obliki ličinke«, to pa zato, ker se rodijo in preminejo hkrati z našo kontraktirajočo kontemplacijo. Drugo ime za teh tisoč prič, ki misli v nas, za te številne jaze, so naše navade, ki tvorijo »razkrojeni sistem

<sup>80</sup> Jacques Lacan, *Spisi*, str. 171.

<sup>81</sup> Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize. Seminar, knjiga XI.*, prevedli Rastko Močnik, Zoja Skušek, Slavoj Žižek, 1. ponatis, Analecta, Ljubljana 1996, str. 173.

<sup>82</sup> *Mille plateaux*, str. 107.

jaza«,<sup>83</sup> drugače rečeno, »vsi smo kontemplacije, torej navade. *Jaz* je navada.«<sup>84</sup>

Na tej točki je treba pripomniti, da Deleuze sicer po eni strani govori o razcepu Jaza in lokalnih subjektih, a sam podrobneje problematike subjekta kot take ne razdela, ta ostane »v obliki ličinke«, tj. v zametku. Temeljni poudarek pri tem je, da ne moremo govoriti o mišljenju kot aktivnosti Jaza, o »je pense«, pač pa kvečjemu o »on pense«, o »misli«, tako kot rečemo »dežuje«,<sup>85</sup> kjer dejavnost pripišemo neosebni tretji osebi. Resda lahko rečemo »jaz sem oseba«, »jaz mislim«, toda to je za Deleuza na isti ravni kot če rečemo »sonce vzhaja«. <sup>86</sup> Namesto »Je pense« je torej treba reči »J'habite«, pri čemer francoski glagol »habiter«, »prebivati«, »stanovati«, za Deleuza v tem primeru pomeni, da »Jaz nikoli ni doma«, oziroma, s Freudom rečeno, da »Jaz ni gospodar v svoji hiši«, saj v njej mrgoli drugih stalnih gostov in odjemalcev, »habitués«, na kar se je oziroma se bo Jaz pač prej ko slej moral navaditi – »à habituer«, če nadaljujemo v tem stilu. Njegovo trditev, da je treba »delati filozofijo« brez kakršnekoli krivde, s katero smo v nekem pomenu pričeli to poglavje, je tako vendarle treba vzeti z nekoliko rezerve, saj je sam bolj zavezan dekonstrukciji tradicionalnih filozofskih kategorij, torej tudi Subjekta, kot je to pripravljen priznati. Rekli bi, da se v tej točki sama problematika subjekta pri Deleuzu razcepi na več ravni. Po eni strani je jaz zanj vselej razcepljen, o »jazu« lahko govorimo šele za nazaj, šele za nazaj si lahko rečemo – »to sem torej jaz«, »C'est donc moi!«. <sup>87</sup> Ta »to sem torej jaz« bi pogojno lahko razumeli v smislu »subjektivacije kot odgovora na nekaj, v čemer se ne prepoznamo, a kar zadeva najbolj intimno naše biti in kar ravno smo 'mi'.«<sup>88</sup>

Toda termin subjektivacija ima pri Deleuzu številne pomene,

<sup>83</sup> *Différence et répétition*, str. 107.

<sup>84</sup> *Kaj je filozofija?*, str. 109.

<sup>85</sup> Gilles Deleuze in Claire Parnet, *Dialogues*, Flammarion, Pariz 1996 (prva izdaja 1977), str. 78.

<sup>86</sup> *Pourparlers*, str. 193.

<sup>87</sup> Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, Minuit, Pariz 1972, str. 27.

<sup>88</sup> Alenka Zupančič, *Nietzsche. Filozofija dvojega*, str. 18.

ki niso ravno najbolj konsistentni. Najprej Deleuzu subjektivacija nastopa kot nekaj, kar predstavlja reinterpretacijo Foucaultove vrnitve k subjektu. Deleuze trmasto vztraja, da pri Foucaultu ne gre za subjekta, temveč za subjektivacijo.<sup>89</sup> Slednjo sam razume takole: »O procesu subjektivacije lahko dejansko govorimo takrat, ko obravnavamo različne načine, na katere se posamezniki ali kolektivi konstituirajo kot subjekti: takšni procesi veljajo zgolj, kolikor tedaj, ko se vzpostavljajo, uhajajo hkrati vzpostavljenim vednostim in vladajočim močem/oblastem. Četudi pozneje porodijo nove moči ali preidejo v nove vednosti. Toda v tistem trenutku so ravno uporniška spontanost. Pri tem ne gre za noben povratak k 'subjektu', se pravi, k instanci, obdarjeni z dolžnostmi, močjo in vednostjo. Raje kot o procesu subjektivacije bi ravno tako lahko govorili o novih tipih dogodkov: dogodkov, ki jih ne razlagajo stanja stvari, ki so jih sami povzročili, oziroma, v katere padejo nazaj. V nekem trenutku se dvignejo, in ta trenutek je pomemben, to je tisto srečno naključje [chance], ki ga je treba izkoristiti. Ali pa bi lahko čisto preprosto govorili o možganih: prav možgani so ta meja nenehnega obrnljivega gibanja med Znotraj in Zunaj, te membrane med obema. Novih možganskih utorov, novih načinov misli ni mogoče razložiti z mikrokirurgijo. Nasprotno, znanost mora odkriti, kaj se dogaja v možganih, da začnemo misliti na tak ali drugačen način. Subjektivacija, dogodek ali možgani, zdi se mi, da je to kratko malo ista stvar.«<sup>90</sup> Subjektivacija je torej za Deleuza povezana z dogodkom. Zanj ni druge etike kot *amor fati*, edina digniteta je digniteta dogodka. Zanimivo je, da sklicevanje na *amor fati* nastopa kot Deleuzova stalnica, najti jo je mogoče tudi že v *Logiki smisla*, saj je tu govora o tem, da se »dogodki udejanjajo v nas, nas čakajo in vsrkavajo vase ter nam dajejo znamenje: 'Moja rana je bila pred mano, rodil sem se zato, da jo utelesim'.«<sup>91</sup>

Bi lahko v tem videli podobnost s pojmovanjem zgodnjega La-

<sup>89</sup> *Pouparlers*, str. 127, 131, 153 in sq.

<sup>90</sup> Gilles Deleuze, »Intervju s Tonijem Negrijem«, prevedel Peter Klepec, *Filozofski vestnik*, XXIII, 3, Ljubljana 2002, str.172–173.

<sup>91</sup> Gilles Deleuze, *Logika smisla*, prevedel Tomaž Erzar, Krtina, Ljubljana 1998, str. 144.



cana, da mora subjekt vzeti nase svojo konstitutivno krivdo in/ali dolg, ponotranjiti svojo kontingentno usodo, jo »subjektivirati«? Ali pa gre prej za tisto, kar se pri poznem Lacanu imenuje subjektivna destitucija? »Kolikor status subjekta kot takega vključuje določeno krivdo in/ali zadolženost – filozofski topos, ki ga najdemo od Kierkegaarda do Heideggerja in ga je voljno prevzel tudi Lacan petdesetih let – potem gesta 'subjektivacije' ob zaključku zdravljenja pomeni, da mora subjekt v celoti vzeti nase svojo konstitutivno krivdo in/ali dolg, ki sta zamegljena v njegovi 'neavtentični' vsakdanji eksistenci; nasprotno pa 'subjektivna destitucija' na koncu zdravljenja pomeni, da se mora subjekt znebiti svoje krivde in/ali dolga. [...] 'Subjektivacija kot proces, kjer vzameš krivdo nase, pomeni, da analizand 'subjektivira', v celoti vzame nase, 'ponotranji' svojo kontingentno usodo, tj. subjektivacija pokaže na tragično/heroično gesto *amor fati*, katere vzorčni primer v književnosti predstavlja Ojdip: čeprav Ojdip ni bil kriv za svoj zločin – njegova dejanja je predhodno določila kontingenca usode precej pred njegovim rojstvom –, pa je vseeno heroično vzel nase polno odgovornost za svoja grozljiva dela, tj. nase je vzel svojo usodo, jo 'ponotranjil' in z njo živel do svojega bridkega konca ... 'Subjektivacijo' tako tvori povsem formalna gesta simbolne konverzije, s katero subjekt integrira v svoj simbolni univerzum – spremeni v sestavni del svoje življenjske zgodbe, opremi s pomenom – brezpomensko kontingenco svoje usode. V jasnem nasprotju s tem pa 'subjektivna destitucija' vključuje obratno gesto: na koncu psihoanalitičnega zdravljenja mora analizand suspendirati potrebo po simboliziranju/ponotranjenju, interpretiranju, iskanju 'globljega pomena'.«<sup>92</sup>

Gre pri pri Deleuzu za »subjektivacijo« ali »destitucijo subjekta« v zgornjem pomenu? Težava je v tem, da se Deleuze nenehno in vselej zoperstavlja interpretaciji, saj, kot pravi, »ko se sklicujejo na transcendenco, ustavljajo gibanje, da bi namesto eksperimentiranja vpeljali interpretacijo«. <sup>93</sup> Je njegova *amor fati* torej kaj drugega od ojdipovske »subjektivacije«? Oglejmo si malce približje ne-

<sup>92</sup> Slavoj Žižek, »Schelling za Hegla: 'Izginjavajoči posrednik I.'«, *Problemi*, XXXIII, 6, Ljubljana 1995, str. 6.

<sup>93</sup> Gilles Deleuze, *Pourparlers*, str. 200.

koliko daljši odlomek iz *Logike smisla*: »Ali morala nima nobenega smisla, ali pa hoče reči prav to, oziroma nima reči kaj drugega kot to: ne bodi nevreden tega, kar se ti godi. Nasprotno pa, če dojemamo to, kar se godi, kot nepravilno in nezasluženo (vselej kot napako nekoga), potem bodo naše tožbe zoprne, poosebljen resentment, resentment zoper dogodek. [...] Kaj torej pomeni želeti dogodek? Mar to pomeni, da sprejmeš vojno, ko pride, da sprejmeš rano in smrt, ko prideta? Zelo verjetno je, da je tudi vdanost upodobitev resentimenta, saj ima ta zares veliko podob. Če pomeni želeti dogodek to, da iz njega izvabiš večno resnico, kot ogenj, ob katerem se hrani, kjer bo rana živa sled ali brazgotina vseh ran in bo smrt, obrnjena proti sebi, želena zoper vse smrti. Intuitivna volja ali transmutacija.«<sup>94</sup> Natanko za to gre, gre za vprašanje vznika novega, za vprašanje, ali je subjekt potem isti, kot je bil poprej: »V prehodu od okusa k želji se na nek način nič ne spremeni, razen neke spremembe volje, nekega skoka na mestu, ki zajame celo telo in svojo organsko voljo zamenja za duhovno in ki si sedaj ne želi tega, kar pride, ampak nekaj *v* tem, kar pride, nekaj, kar šele mora priti, a vendarle ustreza temu, kar pride, kot predpisuje humoristični zakoni nenavadnega ustrejanja, in to je Dogodek. V tem pogledu je *Amor fati* eno in isto kot boj svobodnih ljudi.«<sup>95</sup>

Toda kako pride do tega? Kaj pomeni reči, kot se v nadaljevanju glasi na istem mestu, »postani sin svojih dogodkov in se tako ponovno rodi, daj si neko ponovno rojstvo in prekini s svojim rojstvom po mesu«, tega Deleuze ne pojasni. Zanimivo je, da natančno v tej točki naletimo na določene vzporednice s teorijo Alaina Badiouja: tudi Badiou govori o dogodku – »deklarirati dogodek pomeni postati sin tega dogodka«<sup>96</sup> –, o duhu in mesu,<sup>97</sup> o razcepu subjekta, o subjektivaciji – »kot dogodek subjekt *je* subjektivacija«,<sup>98</sup> le da seveda izhaja iz povsem drugačnih ontoloških postavk in iz povsem drugačnega pojmovanja biti, dogodka in sub-

<sup>94</sup> *Logika smisla*, str. 144–145.

<sup>95</sup> *Ibid.*, str. 145.

<sup>96</sup> Alain Badiou, *Sveti Pavel. Utemeljitev univerzalnosti*, prevedla Alenka Zupančič, *Problemi*, XXXVI, 5–6, Analecta, Ljubljana 1998, str. 62.

<sup>97</sup> Prim. *ibid.*, str. 58 ff.

<sup>98</sup> *Ibid.*, str. 84.

jekta. Poleg tega je razlika tudi v stoiški komponenti pri Deleuzu, saj je subjekt v stoicizmu s privolitvijo »tako radikalno spremenjen, da je treba govoriti celo o ponovnem rojstvu. [...] Stoiški modrec ne tekmuje z Bogom, vse prej je nekdo, ki se mumificira, to je, spremeni se v anonimno, predindividualno instanco, dobesedno v neosebo, skozi katero se dogodek šele realizira, tako kot lik govori skozi igralca, ki mu zgolj posoja svoje telo. V tem pomenu bi lahko rekli, da biti kvazi-vzrok zahteva subjektovo objektivacijo, poobjektenje, se pravi pozicijo, ki je nasprotna subjektivaciji, je desubjektivacija ali destitucija subjekta.«<sup>99</sup> Sam Deleuze sicer termin »desubjektivacija«, kolikor nam je znano, uporabi le enkrat samkrat,<sup>100</sup> čeravno je njegova teorija ves čas usmerjena prav v poobjektenje: »Tam, kjer psihoanaliza pravi: Stojte, najdite svoj jaz, bi bilo treba reči: Pojdimo še dlje, nismo še našli našega telesa brez organov, nismo še dovolj razdrli svojega jaza.«<sup>101</sup> Razdreti, uničiti »organizem nikoli ni pomenilo ubiti se, temveč odpreti telo povezavam, ki predpostavljajo neko ureditev, tokove, sovpadanja, razporeditve in pragove, prehode, in porazdelitve intenzivnosti, teritorije in deteritorializacije, merjene na način zemljemerca.«<sup>102</sup> Videti je, da Deleuze nenehno niha in se ne more odločiti ali bi subjekta izenačil z dogodkom, še več, mestoma je videti, da sploh ne loči med subjektom in individuom – »potrebno je, da individuum samega sebe dojame kot dogodek. In da dogodek, ki se udejanja v njem, dojame kot nekega drugega individua, ki je cepljen nanj. Tega dogodka ne bo mogel ne razumeti ne želiti ne reprezentirati, ne da bi mogel in želel tudi vse druge dogodke kot individue, ne da bi reprezentiral vse druge individue kot dogodke. Vsak individuum bo tedaj kot ogledalo za kondenziranje singularnosti, vsak svet razdalja v tem ogledalu.«<sup>103</sup>

Po tej poti, ki si jo bomo ogledali v naslednjem poglavju, pridemo do »pravega«, »resničnega« subjekta Deleuzove filozofije,

<sup>99</sup> Jelica Šumič-Riha, *Mutacije etike. Od utopije sreče do neozdravljive resnice*, Založba ZRC in Filozofski inštitut, Ljubljana 2002, str. 155.

<sup>100</sup> Prim. *Mille plateaux*, str. 198.

<sup>101</sup> *Mille plateaux*, str. 187.

<sup>102</sup> *Ibid.*, str. 198.

<sup>103</sup> Gilles Deleuze, *Logika smisla*, str. 170–171.

do tiste plati njegove filozofije, ki Deleuza predstavlja vse prej kot misleca pluralizma, razlik, heterogenosti, temveč kot misleca Enega, zaradi česar Badiou povsem upravičeno temeljno enačbo Deleuzove filozofije zapiše kot: »bit=dogodek«. <sup>104</sup> Tu se nahajamo v osrčju temeljnega paradoksa Deleuzove teorije in prav tu je treba po našem mnenju iskati tisti pravi, »skriti« subjekt Deleuzove filozofije, tistega pravega »subjekta«, ki vleče vse niti in ki je istoznačen s silami singularnosti, kaosa in deteritorializacije, ki vodijo v dekonstrukcijo Jaza. Deleuzovo pojmovanje, kot bomo videli v naslednjem poglavju, niha med dvema skrajnostima, za kateri uporabljamo Aristotelova izraza iz *Fizike*, ki ju je Lacan na svojstven način preformuliral, <sup>105</sup> *automaton* in *tyche*. V to nihanje je vpeto tudi samo pojmovanje postajanja, poobjektenja, tega postajanja-žival, tega »devenir-animal«, »poživinjenja«, <sup>106</sup> tega imperativa postati nezaznaven in abstrakten. Natanko tej logiki ne-subjektivnih individuacij je zavezana primerjava Kantovega Jaza oziroma transcendentalne enotnosti apercipije z bikovo glavo v delu *Kaj je filozofija?*: »'Jaz mislim' z ozvočeno bikovo glavo, ki ne neha ponavljati Jaz = Jaz.« <sup>107</sup> Na prvi pogled je sicer videti, da gre pri tej izenačitvi *cogita* z bikom za bolj ali manj posrečeno šalo, za bolj ali manj neokusno poigravanje in igračkanje, v resnici pa gre za Deleuzovo različico stare vzhodnjaške modrosti »to si ti«, ki jo na drugi ravni prinaša heglovska spekulativna sodba »Duh je kost«, katere edini ustrezeni element pri Deleuzu je teza o enoglasnosti biti. Temeljni rezultat Kantove teze iz *Kritike čistega uma*, da pomeni »hkratno izginotje racionalne teologije in racionalne psihologije, spekulativna smrt Boga pa razcep Jaza«, je namreč za Deleuza tesno povezan z njegovim lastnim pojmovanjem, ki skuša smrt Boga misliti na način mnogoterosti kot imanence – *kako* misliti neskončno, ne da bi zapadli v transcendenco, kako misliti smrt Boga, smrt Enega, kako laicizirati in sekularizirati neskončno, kako misliti vznik novega, je vprašanje, s katerim Deleuzov filozofski program stoji in pade.

<sup>104</sup> Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Pariz 1998, str. 71.

<sup>105</sup> Prim. Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 52 ff.

<sup>106</sup> Stojan Pelko, *Očividci*, Analecta, Ljubljana 1994, str. 19.

<sup>107</sup> *Kaj je filozofija?*, str. 61.



## II. PRED TAKO IMENOVANIM ZASTOROM ZAVESTI

Resnično temeljno potezo Deleuzove filozofije tvori poudarjanje imanence, ravnine imanence, ki pravzaprav ne pomeni nič drugega kot dosledno misliti rezultat Kantove *Kritike čistega uma*, da pomeni »hkratno izginotje racionalne teologije in racionalne psihologije, spekulativna smrt Boga razcep Jaza«. »Spekulativna smrt Enega« torej nima za posledico le »razcepa Jaza«, temveč tudi ustoliči množstvo oziroma mnogoterost. Videti je, da Deleuze nenehno predeluje tezo zgodnjega Sartra iz dela *La Transcendance de l'ego*, ki je prvič izšlo leta 1937, da »transcendentalno polje postane neosebno, ali, če vam je ljubše, 'predosebno', je brez Jaza«. <sup>1</sup> Temeljna tarča pri tem je fenomenologija, oziroma vsaka filozofija zavesti, kolikor se ta sklicuje na nekaj, kar se nahaja onstran, preko, kolikor torej skrito predpostavlja kakršnokoli obliko transcendence. Deleuze, goreči antiheglovec, tako neštetokrat variira Heglovo reklo iz *Fenomenologije duha*, da za zaveso, »za tako imenovanim zastorom, ki naj zakriva notrino, ni videti nič«. <sup>2</sup> Toda težava je v tem, da po eni strani Deleuze sicer skuša misliti imanenco kot imanenco mnogoterosti, kot mnogoterost brez Enega, hkrati pa jo potem misli skozi celo kopico problematičnih konceptov od univoknosti, enoglasja, kar je, kot nekje priznava sam, »najbolj nenavadna misel, ki jo je najteže misliti, če je sploh kdaj bila mišljena«, do Dogodka in tistega pravega »subjekta« njegove filozofije, ki se nahaja *pred* zastorom zavesti, pred individualnih singularnosti. Preden si ogledamo, v čem sestoji nenavadnost imanence skozi enoglasje, kje se nahajajo zagate Deleuzove filozofije sploh, si najprej oglejmo, kaj je za Deleuza sploh imanenca.

---

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de l'ego*, Vrin, Pariz 1996, str. 19.

<sup>2</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, prevedel Božidar Debenjak, Analecta, Ljubljana 1998, str. 96.

## IMANENCA KOT BOJNI KRIK

Filozofija je za Deleuze po svojem bistvu filozofija imanence ali pa je ni. Deleuze namreč tako rekoč do konca vztraja pri tem, da je »Religija tam, kjer je transcendenca, navpično Bitje, kraljestvo na nebu ali zemlji; Filozofija pa je tam, kjer je imanenca, četudi služi kot arena za agón in rivalstvo.«<sup>3</sup> Takšen poudarek izpostavlja predvsem angažiranost in brezkompromisnost opredelitve filozofije kot imanence, videti je, da je imanenca v prvi vrsti predvsem bojni krik, s katerim skuša filozofija nenehno izločati tisto, kar ni ona sama, pri čemer ne gre niti za tisto, kar sicer Deleuze opredeljuje kot ne-filozofijo<sup>4</sup>, niti za (običajni) boj s tekmeci in rivali.

Kakšen je pravzaprav »običajni« boj filozofije z njenimi tekmeci, ali bolje, kakšno je pravzaprav »običajno« oziroma »klasično« Deleuzovo pojmovanje imanence? V *Pourparlers*, denimo, Deleuze posebej poudarja, da se v svojih delih nenehno sklicuje na imanenco: »Vsi avtorji, s katerimi sem se ukvarjal, so postavili ravnino imanence, trasirali so polje imanence (celo Kant, ko se odpove transcendentni rabi sintez, ter se pri tem drži možnega izkustva in ne realne eksperimentacije). Abstraktno ne pojasnjuje ničesar, pač pa mora biti samo pojasnjeno: univerzalije ne obstajajo, transcendentalije prav tako ne, Eden ne obstaja, ne obstajata ne subjekt (objekt) ne Um. Obstajajo zgolj procesi, ki so lahko procesi unifikacije, subjektivacije, racionalizacije, toda nič več kot to. Ti procesi se vršijo na konkretnih 'mnogoterostih', mnogoterost je namreč resnični element, kjer se kaj dogaja. Ravnino imanence naseljujejo mnogoterosti, nekako tako kot plemena naseljujejo puščavo, ne da bi ta prenehala biti puščava. Ravnina imanence mora biti konstruirana, imanenca je nek konstruktivizem. [...] Ko se sklicujejo na transcendenca, ustavljajo gibanje, da bi namesto eksperimentiranja vpeljali interpretacijo. Bellour je to lepo pokazal za film, za tokove podob. Interpretacijo se vselej počne v ime-

<sup>3</sup> Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, prevedel Stojan Pelko, Študentska založba, Ljubljana 1999, str. 48.

<sup>4</sup> O tem prim. Peter Klepec, »Deleuzove tri forme mišljenja«, *Problemi*, XXXVI, 7–8, Ljubljana 1998, str. 139–155.

nu nečesa, česar domnevno ni. Prav enotnost je tisto, kar manjka mnogoterosti, tako kot je subjekt tisto, čemur manjka dogodek (»dežuje«). [...] Procesi so postajanja. Procesov ne presojamo glede na rezultat, ki jih konča, pač pa glede na kvaliteto njihovega poteka in glede na moč njihovega nadaljevanja: tako kot v primeru postajanja-žival, ali ne-subjektivnih individuacij. [...] Univerzalije ne obstajajo, obstajajo samo singularnosti. Pojem ni neka univerzalnost, pač pa skupek singularnosti, vsaka od teh se razprostira vse do sosledstva z drugo.«<sup>5</sup> Poglavitni poudarek je na tem, da je imanenca konstruktivizem, ki je zavezan nenehni predelavi pojmov – samo mišljenje terja gibanje, ki gre v neskončnost. Filozofija je lahko logika mnogoterosti le tako, da so same mnogoterosti vselej v gibanju, da se vselej spreminjajo, le tako ostajajo odprte. Gibanje za Deleuza vselej izraža spremembo celote, gibanje je vselej povezano s celoto. V izhodiščnem citatu iz *Pourparlers* tako ne gre toliko za zoperstavitev abstraktnega in konkretnega, univerzalizma in nominalizma, če že hočete, pač pa predvsem za zoperstavitev gibanja mirovanju, blokadi, ustavitvi gibanja in nadaljevanju postajanja. Naloga mišljenja je tako videti precej jasna: filozofija mora ustvarjati pojme, saj ni sama nič drugega kot ustvarjanje, to pa ni nič drugega kot upor, upiranje. Dobimo, skratka, naslednjo enačbo: mišljenje=ustvarjanje=upor. A če je filozofija upor, čemu se pravzaprav upira?

Po eni strani gre za upor in zoperstavitev mnenju, iz katerega hoče filozofija izstopiti, in kaosu, ki se mu zoperstavlja in ki mu kljubuje. Nenazadnje tudi samo ravnino imanence obkroža megla, prvi, ki tvega, da se bo v tej megli izgubil, pa je prav filozof, ki je to ravnino utrl in vpeljal. Problem je namreč v tem, da ni nobenega pravila, ki bi lahko vnaprej povedalo ali je ravnina, ki smo jo uvedli, dobra ali ne. Da toliko nejasnosti, megle, obkroža ravnino imanence, je mogoče, pravi Deleuze v *Kaj je filozofija?*, pojasniti na dva načina: misel se ne more, prvič, upreti temu, da ne bi imanence interpretirala kot imanentne nečemu kot Objektu kontemplacije, Subjektu refleksije ali pa Drugemu komunikacije. Glede na iluzije, ki obkrožajo ravnino, je tako skoraj nujno in neizogibno,

<sup>5</sup> Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Pariz 1990, str. 199–200.



da prej ali slej pride do vpeljave transcendence, pa naj gre za Objekt, Subjekt ali DrugEGA. Čeprav je spisek teh iluzij, ki obkrožajo ravnino imanence, tako rekoč neskončen, jih Deleuza našteje štiri: iluzijo univerzalij, iluzijo diskurzivnosti, iluzijo večnega in iluzijo transcendence, ki ima poseben status, saj »je morda pred vsemi drugimi«. <sup>6</sup> S transcendenco imamo opravka bodisi takrat, ko imanenca nastopa kot imanentna nečemu, bodisi takrat, ko transcendenco najdemo v sami imanenci. S tega vidika se zgodovina filozofije kaže kot zgodovina ene same iluzije. Tri vrste Univerzalij – kontemplacija, refleksija, komunikacija – so tako kot tri dobe filozofije: Eidetika, Kritika in Fenomenologija. Edina izjema v vsej tej zgodovini, poudarja Deleuze, je kajpak Spinoza, zanj imanenca ni več imanentna neki stvari, morda je bil edini, ki ni sklepal nobenih kompromisov s transcendenco in jo je povsod preganjal. Spinoza je zato za Deleuza princ filozofov, »vrtoglavica imanence, ki se ji je toliko filozofov zaman prizadevalo izogniti«, še več, »Spinoza je Kristus filozofov, največji filozofi pa so apostoli, ki se oddaljujejo ali približujejo tej skrivnosti. Spinoza, neskončno postajanje filozofa. Pokazal, zarisal, mislil je 'najboljšo' ravnino imanence, se pravi najčistejšo, tisto, ki se ne ponuja transcendentnemu niti znova ne ponuja transcendentnega, tisto, ki navdihuje najmanj iluzij, slabih občutkov in zmotnih zaznav ...« <sup>7</sup>

Navedeni odlomek pravzaprav zelo lepo ponazori osnovno težavo. Problem je, prvič, v tem, da Deleuze tako *zelo* izpostavi Spinozo. Pri tem ne gre za to, da izpostavlja *prav* Spinozo, prav vseeno bi bilo, koga izmed avtorjev, s katerimi se je ukvarjal, bi izpostavil – Lukrecija, Huma, Nietzscheja, Bergsona, Dunska Skota ... Četudi Deleuze besedo najboljša postavlja v narekovaje – Spinoza je »pokazal, zarisal, mislil 'najboljšo' ravnino imanence« –, je beseda vendarle padla, pa tudi, če beseda ne bi bila izrečena, bi problem predstavljala oznaka »najčistejša«. Zakaj? V čem je problematičnost takšnih označb? Najprej v tem, da obstaja nešteto ravnin imanence, tako da je vselej težko reči, ali je tisto, kar primerjamo, ena sama ravnina ali pa gre za več ravnin,

<sup>6</sup> Prim. *Kaj je filozofija?*, str. 54.

<sup>7</sup> *Ibid.*, str. 64.

in da je težko ločevati med ravninami – so imeli predsokratiki eno samo podobo misli, ne glede na razlike med Heraklitom in Parmenidom? Ali lahko govorimo o klasični ravnini imanence, o klasični podobi misli, ki se je nadaljevala od Platona do Descartesa? Ali pa je vsak velik filozof, kot se je izrazil Foucault, velik zato, ker je mislil »drugače«, ker je utrl svojo ravnino imanence. A tudi, če zadeve postavimo tako, problema še vedno nismo odpravili. Ko pri enem samem avtorju razlikujemo med različnimi filozofijami, mar to ni zato, ker je spremenil ravnino, ker je našel še neko drugo podobo misli? Najsi je ravnin imanence nešteto, najsi je ena sama, videti je, da smo obsojeni na to, da utremo, trsirammo svojo lastno ravnino, ne da bi vedeli, katero ravnino bo sekala in s katero ravnino bo sovpadala ter se ujemala. Ravnina imanence je namreč kot nekakšna mreža, ki ima skupne elemente – vsak element, ki je ustvarjen na eni ravnini, se sklicuje na druge heterogene elemente, ki so ustvarjeni na drugih ravninah, ravno zato je mišljenje za Deleuza heterogeneza. Nadalje, vsaka ravnina je listnata, *feuilleté*, pahljačasta in obenem preluknjana, pomanjkljiva, *troué*, zaradi te luknjavosti je ravnina »rešeto, ki je napeto čez kaos«. Zaradi vsega tega je tvegano katerokoli ravnino imanence omenjati zgolj v superlativih.

### ATEIZEM RELIGIJE

A tega se, drugič, Deleuze sam še kako dobro zaveda, saj sam postavlja vprašanje, ali obstaja neka najboljša ravnina, ravnina, ki ne bi več vodila v transcendenco, ki imanence ne bi dojemala kot imanentne nečemu, ki ne bi več posnemala transcendentnega? »Rekli bomo, da je TISTA [LE] ravnina imanence hkrati tisto, kar mora biti mišljeno, in tisto, česar se ne da misliti. Prav ravnina bi lahko bila tisto ne-mišljeno misli. To je osnova vseh ravnin, imanentna vsaki ravnini, ki si jo je mogoče zamisliti, ki pa te osnove ne uspe misliti. Je najbolj intimno v misli, pa vendar absolutni zunaj. Zunaj, ki je dlje od vsega zunanjega sveta, saj obstaja znotraj, ki je globlji od vsakega notranjega sveta: to je imanenca, 'intimnost kot Zunaj, zunanost, ki je postala vdor, ki duši, in obrat enega in dru-

gega'. Nenehna tja-in-nazaj ravnine, neskončno gibanje. Morda pa je prav v tem vrhunski gesta filozofije: ne toliko misliti TISTO ravnino imanence, temveč pokazati, da je tu, nemišljena v vsaki ravnini. Misliti jo tako, kot zunaj in znotraj misli, ne-zunanji zunaj in ne-notranji znotraj. Tisto, kar ne more biti mišljeno, pa vendar mora biti mišljeno, je bilo enkrat mišljeno – tako kot se je Kristus enkrat utelesil, da bi tokrat pokazal možnost nemogočega. Tako je Spinoza Kristus filozofov ...<sup>8</sup>

Toda, čemu se mišljenje sploh zoperstavlja? Zunanjosti? Resda je z mišljenjem za Deleuza vselej povezano nasilje, sila zunaja, resda zanj resnica ni nikoli produkt neke predhodne dobre volje, pač pa je odvisna od srečanja z neko rečjo, ki nas prisili v mišljenje, v iskanje resničnega, a ta zunaj ni nikoli čisti zunaj, temveč vselej na neki paradoksnih točki sovpadanja notranjosti in zunanjosti, na točki ekstimnosti. Ta ekstimni Drugi, ki me pretresa, vznemirja, ščuva, ki me sili v neko delovanje oziroma mišljenje, ta Drugi, ki zlomi intimno identiteto in s tem vsako identiteto, ta vselej že nori, shizofreni Drugi torej ni neka čisto zunanja prisila, ki bi nas zapeljala v iluzijo, temveč se nahaja v sami paradoksnih notranjosti-zunanjosti. S tega gledišča, če pustimo ostalo problematiko, ki smo si jo ogledali v prejšnjem poglavju, ob strani, konec koncev tudi ne moremo reči, da so iluzije nekaj zunanjega, temveč vselej tudi že notranji problem filozofije. Enako velja tudi za transcendenco. Toda – mar ni vsaj na trenutke videti, da Deleuze v svojem nenehnem gromovništvu proti transcendenci naseda prav tistemu dogmatskemu mišljenju, proti kateremu je imel toliko povedati, in katerega izhodišče sestoji v tem, da ravnina selekcionira tisto, kar je upravičeno misliti, da bi tako naredila svoje poteze, svoje smeri ali diagramatična gibanja. Descartes je bil sicer prvi, čeravno je bilo pred njim že veliko drugih, za katerega je bila zmota neke vrste poteza ali smer, ki je izražala negativ misli. Takšno nevarnost je za nekatere mislece predstavljala tudi neumnost, amnezija, afazija, delirij, norost itn. Tako na eni strani dobimo tisto, kar je dobilo pravico, da je lahko mišljeno in kar je ohranjeno kot diagramatična poteza na sebi, kar pa je odrinjeno od ostalih rivalskih določ-

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, 63–64.

tev, na eni strani imamo ne-filozofijo, na drugi tisto, kar filozofija ni.

Skratka, vprašanje se preprosto glasi: ima transcendenca status zmote? Je transcendenca ena sama? Je transcendenca vselej zgolj religiozna transcendenca? Sta ateizem in religija nujno zoperstavljena? Je transcendenca vselej transcendenca Enega? Prvi Deleuzov odgovor na »smrt Boga« se nahaja v mišljenju imanence, mnogoterosti kot vselej razcepljene na vsaj dve mnogoterosti, mnogoterost kot neskončno, mnogoterost kot neskladno skladje, kot se glasi v kratkem tekstu o Kantu. Takšna mnogoterost, takšno množstvo ni nikoli identično samemu sebi, nikoli ni povsem zaprto in sklenjeno – skratka, Celota kot Odprto je drugo ime za imanenco: »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 napoteva na čas in celo na duh. Kakršnokoli že je njihovo razmerje, nikoli ne smemo mešati nadaljevanja enih množic v druge z odprtjem celote, ki preči sleherni 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.«<sup>9</sup>

Drugi Deleuzov odgovor je v tem, da smrt Boga ni tragična, »ateizem ni drama, pač pa vedrina filozofa in dosežek filozofije«. Kljub temu se Deleuze zaveda, da filozofija ne opravi s teologijo v enem zamahu, da golo vztrajanje pri imanenci ne prežene transcendence, še več, v nekem pomenu se zaveda, da je napetost med imanenco in transcendenca »drugotna glede na zev, ki zeva sredi same imanence«.<sup>10</sup> Težava ni le v tem, da je »vselej mogoče ekstrahirati kak ateizem iz religije«, pač pa tudi v tem, da religiozna transcendenca ni edina transcendenca. Transcendenca je lahko »prazna«, napolni se v tolikšni meri, kolikor se nagiba in kolikor

<sup>9</sup> Gilles Deleuze, *Podoba-gibanje*, prevedel Stojan Pelko, Studia Humanitatis, ŠKUC in Filozofska fakulteta, Ljubljana 1991, str. 29.

<sup>10</sup> Slavoj Žižek, *Organs without Bodies. On Deleuze and Consequences*, Routledge, New York & London 2004, str. 65.

prečka različne nivoje, ki so hierarhizirani in ki se skupaj projicirajo na neko regijo ravnine, to se pravi, na nek aspekt, ki ustreza neskončnemu gibanju. Takšno transcendenco dobimo takrat, ko na ravnino imanence naselimo *Figuro*. Figura je po svojem bistvu paradigmatična, projektivna, hierarhična in referenčna, ter kot taka predstavlja zgled nasprotja pojma. »Figura je kot fabulacija pri Bergsonu: ima religiozni izvor. Toda ko postane estetska, njena čutna transcendenca stopi v tiho ali odkrito opozicijo z nadčutno transcendenco religij.«<sup>11</sup> Če je torej filozofija vselej filozofija imanence, če filozofijo imanence pogloblja določa trojni vozle mišljenja, ustvarjanja in upora, če je ta upor uspešen le, če se nikoli ne ustavi, če mišljenje nikoli ne zaustavi svojega gibanja in ustvarjanja, kar je mogoče le skozi napetost in razcep vsaj dveh množic, če je pri tem filozofija imanence nenehno v spopadu s svojimi tekmeči in nasprotniki, če nanjo vselej preži nevarnost transcendence, če je vselej izpostavljena (lastnim) iluzijam in pretenzijam, in če nikoli ne začne, prav tako pa nikoli ne končuje, potem je nekoliko bolj razumljivo, zakaj Deleuze vztraja pri tem, da se pravo vprašanje glasi: kaj se zgodi »vmes«? »Vmes«, za katerega gre, je namreč drugo ime za imanenco – vselej začnemo »vmes«, vselej pričnemo »s stvarjo samo«, vselej se nahajamo »v sredi« problema, a ta vmes, ki je drugo ime za imanenco, je potrebno vselej znova konstruirati – imanenca=konstruktivizem.<sup>12</sup>

Če zadeve postavimo tako, potem tisto, kar se zgodi »vmes«, nikoli ni nekaj povsem čistega. Toda zakaj potem Deleuze, prvič, Spinozo izpostavlja kot »najboljšo ravnino imanence«, se pravi najčistejšo, ko hkrati ve, da nikoli ni čistosti, še več, ko v nekaterih seminarjih, ki so objavljeni na medmrežju, hkrati tudi prizna, da je vselej potreben kompromis. Če je torej filozofija vselej filozofija imanence, zakaj je potem sklejala z Bogom takšne kompromise,<sup>13</sup> oziroma, zakaj se je filozofija pustila omadeževati, obeležiti, zaznamovati, kompromitirati s problematiko, za kate-

<sup>11</sup> *Podoba-gibanje*, str. 200.

<sup>12</sup> Prim. *Pourparlers*, str. 165 ff.

<sup>13</sup> Gilles Deleuze, seminar z dne 25. novembra 1980: <http://www.imaginet.fr/deluze/txt/251180.html>.

ro je ne le videti, da ji ne pripada, temveč da je bila zavoľjo ukvarjanja z njo prisiljena sklepati takšne kompromise, da jo je lahko nemara le sram?

Na točki, na kateri bi glede na Deleuzov sloves in siceršnje usmeritev pričakovali vse prej kaj drugega, Deleuze optiko obrne in ugotovi, da je podreditev pravzaprav pogoj svobode in ustvarjalnosti. To nenazadnje dokazuje tako primer, ki ga sam omenja, slikarstvo, kot tudi sama filozofija – vzemimo samega Spinozo, tega princa filozofov, ali pa denimo Leibniza. »Ateizem tako,« kot se glasi v že navedenem seminarju, »v nekem smislu ni bil religiji nikoli nekaj zunanjega: ateizem, to je umetniška moč, ki je na delu v religiji. Z Bogom je vse dovoljeno. Močan občutek imam, da je bilo to za filozofijo natanko isto, in da če so nam filozofi toliko govorili o Bogu – pri čemer so bili lahko kristjani ali verujoči –, temu ni manjkalo obilo smeha. To ni bil neverni smeh, temveč radost dela, ki so se ga lotevali. [...] Filozofiji sta Bog in božja tema ponudila nenadomestljivo priložnost, da osvobodita tisto, kar je objekt ustvarjanja v filozofiji – se pravi, pojme.«<sup>14</sup> Trojni vozle mišljenja, ustvarjanja in upora, ima tako za Deleuza najboljše pogoje za svoje udejanjanje takrat, ko pristane na neko omejitve, na neko polje, na neko podreditev in šele ta mu omogoči neomejeno kreativnost. Gre za deleuzovsko različico poante, ki jo Lacan nemara še najbolj eksplicitno izpostavi na zadnjih straneh seminarja *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, ko primerja Spinozovo in Kantovo pojmovanje želje in ko izreče tudi naslednje: »To nam tudi pomaga, da razumemo, zakaj je sleherno zavetje, kjer bi lahko prišlo do znosnega, ubranega razmerja enega spola do drugega, možno le, če poseže vmes – in v tem je nauk psihoanalize – medij očetovske metafore.«<sup>15</sup> Ustvarjanje pojma, za katerega gre Deleuzu, je možno le na ravnini imanence, možno je le, če se zavedamo, da smo nekje »vmes«, da smo že sredi »stvari same«, da se vselej že nahajamo »v sredi« problema, da smo vselej že pristali na Zakon.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize. Seminar, knjiga XI.*, prevedli Rastko Močnik, Zoja Skušek, Slavoj Žižek, 1. ponatis, Analecta, Ljubljana 1996, str. 258.

Prav zato Deleuze tako poudarja zrcalno nasprotno trditev »Z Bogom je vse dovoljeno.« od sicer običajne »Če ni Boga, je vse prepovedano«. Poanta je v tem, da lahko nek okvir šele tedaj, ko pristanemo nanj, pravzaprav še najbolj radikalno prekoračimo, pustimo za seboj. Poudariti velja, da tu za Deleuza ni bistveno to, da gre za predstavo oziroma pojmovni okvir, ki ga dajeta prav Bog in teologija. Gre za poudarek, ki je bistven za Deleuzov *style indirect libre* in ki smo si ga ogledali skozi pojmovne like v prvem poglavju: »Vselej,« pravi Deleuze v delu *Kaj je filozofija?*, »bomo potrebovali druge umetnike, da naredijo nove špranje, izpeljejo nujna raztrganja, morda vedno večja, in tako svojim predhodnikom povrnejo nekomunikativno novost, ki je ne znamo več videti.«<sup>16</sup> Bistveni so, kot smo že poudarili, posredniki – za filozofa umetniki ali znanstveniki, za znanstvenika filozofi ali umetniki, a tudi stvari, rastline, celo živali, kot pri Castañedi. »Te posrednike,« pravi na istem mestu Deleuze, »je potrebno proizvesti, pa naj bodo fiktivni ali realni, živi ali neživi. Gre za neko serijo. Če ne oblikujemo serije, četudi je povsem imaginarna, smo izgubljeni.«

### MED AUTOMATONIN TYCHE

Če tako Deleuze nenehno opozarja, da je treba imanenco vselej zoperstavljati transcendenci, filozofijo religiji, Figuri, mnenju, je problem v tem, da vsaka imanenca, vsaka ravnina imanence *vselej* slej ko prej skrepeni v transcendenco. Problem med imanenco in transcendenco je torej problem gibanja in zaustavitve gibanja, navade in invencije. Vsaka kreacija, novost, iznajdba postane navada, nekaj uhojenega, utečenega, samo po sebi umevnega. Velja pa tudi obratno. Vsako navado enkrat – kdaj natanko seveda ni mogoče napovedati – prežene neka novost. Temeljno vprašanje Deleuzove filozofije, vprašanje, s katerim ta filozofija stoji in pade, se tako glasi: ali je mogoča takšna pojmovna in ontološka zastavitev, ki bi za vselej omogočila vznikanje novega, ki bi Celoto zares uspešno postaviti kot neskladno skladje, disharmonično harmonijo, neu-

<sup>16</sup> *Pourparlers*, str. 210.

jemajoče ujemanje? Kako je mogoče povezati filozofijo in *ustvarjanje*, kako zastaviti filozofijo, mišljenje nasploh, da bi ne reproducirali vedno istega, da bi že samo ponavljanje vselej prinašalo neko razliko, s čimer bi sprevrnili tisto logiko, ki se navdihuje pri platonizmu in ki se ravna po »naslednji ideji: Bog je naredil človeka po svoji podobi in podobnosti«?<sup>17</sup> Skratka, kako ontološko utemeljiti in si tako v nekem pomenu že vnaprej zagotoviti formulo: mišljenje=ustvarjanje=upor?

S tega gledišča bi lahko rekli, da temeljni pojmovni par Deleuzove filozofije nista transcendenca in imanenca, pač pa navada in iznajdba, rutina in kreacija, večno vračanje istega/enakega in srečno naključje, *automaton* in *tyche*. V grobem bi bilo mogoče vse nenehne spremembe Deleuzovega temeljnega pojmovnega izhodišča – in teh v resnici ni malo – dojeti skozi to optiko. Dvojica navada in iznajdba tvori osnovno os, ki v takšni ali drugačni obliki poteka od prve Deleuzove knjige o Humu, prek *Logike smisla*, *Razlike in ponavljanja*, *Anti-Ojdipa*, *Tisoč platojev* do *Kaj je filozofija?*. Če je na začetku Deleuza zanimala *povezava* obojega, tj. vprašanje, kako že samo ponavljanje prinese neko razliko, je kasneje vse bolj in bolj poudarjal transgresijo, kršitev, kreacijo. Ravno zato je mogoče reči, da je zanj filozofija izenačena z disonanco, njena temeljna naloga je povzročiti krizo, izničiti »zdravo pamet kot enkratno smer, nadalje, izničiti običajno pamet kot podeljevalca utrjenih identitet«.<sup>18</sup> Tisto, kar Deleuza zanima, so prav prelomi, razpoke, špranje, točke, ko se zlomi identiteta, krize, pretresi, šoki oziroma napetost med navado, klišejem, pravilom, normo, modelom in vsem tistim, kar predstavlja kršitev in s tem opustitev le-teh.

Zgledov, ki potrjujejo omenjeno, v Deleuzovem opusu res ne manjka. Vzemimo, denimo, primer klišeja. »Sprrašujemo se,« pravi Deleuze v delu *Podoba-gibanje*, »kaj v tem svetu brez totalitete in brez veriženja sploh še drži množico skupaj. Odgovor je preprost: množica so *klišeji* in nič drugega.«<sup>19</sup> Kamorkoli pogledamo so »zg-

<sup>17</sup> Gilles Deleuze, *Logika smisla*, prevedel Tomaž Erzar, Krtina, Ljubljana 1998, str. 241.

<sup>18</sup> *Ibid.*, str. 15.

<sup>19</sup> *Podoba-gibanje*, str. 267.



olj klišeji, povsod sami klišeji«, povsod vidimo to »vladavino klišejev«, vladavino anonimnih klišejev, teh plavajočih podob, ki »krožijo v zunanjem svetu, a obenem tudi prebadajo slehernika in konstituirajo njegov notranji svet, tako da ima vsakdo zgolj psihične klišeje, s katerimi misli in občuti, se misli in se občuti, sam pa ni nič drugega kot kliše med drugimi klišeji v svetu, ki je okoli njega«. Je mogoče klišejem enostavno ubežati, tako, da se jim skušamo zavestno izogniti? Kako, ko pa so povsod?! Če pa se jim ni mogoče izogniti, se je potem treba zadovoljiti s cinično distanco in jih, če že drugega ne, vsaj parodirati? Je posmehovanje in norčevanje iz klišejev rešitev? Je treba do klišejev in do logike, ki jo implicirajo, zavzeti zgolj »pravo distanco«, ki bi edina prinesla »pravo upornišvo« v razliki do tistih naivnežev, ki se sploh ne zavedajo, kaj počnejo? Nikakor. Najprej zato, kot pravi Deleuze v nadaljevanju na že omenjenem mestu, ker »bes proti klišejem ne vodi nikamor, vse dokler se zadovoljuje z njegovim parodiranjem; četudi z njim ravnamo grdo, ga pohabimo ali celo uničimo, bo kliše kaj znova vstal iz lastnega pepela«. Tu smo, kar zadeva razmerje med navado in invencijo – ker so klišeji povsod, ker prečijo in prebadajo slehernega od nas, se jim ni mogoče izogniti –, pri prvem zapletu. V tej točki sicer velja tisto, kar sicer Deleuze razvija na nekaterih drugih mestih o uporih. Filozofija se odpoveduje temu, da bi svet interpretirala, da bi mu podelila smisel. Odšteti, odtegniti se mora glasovom, ki se ji ponujajo, odklopiti se mora, če naj pride do ustvarjenja tistega, česar še ni bilo. To pa je tudi osnovni cilj: osvoboditi življenje od vsega, kar ga omejuje, ustvariti neko drugačno, »drugo senzibilnost«.

Toda upor filozofije ima določene omejitve, saj filozofija ni takšna sila, kakršne so religije, države in mediji. Te sile so namreč zanjo prevelike, premočne, preveč neznosne, in to je ključnega pomena za Deleuzovo ontološko zastavitev. Vselej nas namreč prečijo sile in o tem presežku, ki ga izkušamo, priča vsakdo, ki ustvarja. Zaradi tega, ker nas vselej prečijo sile, ni čistega začetka, neizogibno smo vselej že potopljeni v klišeje, predsodke, vselej smo že, kot bi pripomnil Althusser, ujeti v ideologijo, »ideologija je vselej-že interpelirala individuume v subjekte, ali natančneje, individuumi so po ideologiji vselej-že interpelirani v subjekte, to pa nas nujno

pripelje do zadnje trditve: *individuumi so vselej-že subjekti*.<sup>20</sup> Vselej smo že pod udarom sil (oblasti), bi nemara porekel Foucault. Nekaj podobnega pripominja tudi Lacan. Tisto, kar »ostaja v središču, je dobra stara navada, zaradi katere označevalec konec koncev ohranja zmerom isti smisel. Ta smisel je dan z občutkom, ki ga ima vsakdo, da tvori del svojega sveta, se pravi svoje male družine in vsega, kar se vrti okoli nje. Vsakdo med vami – govorim celo o levičarjih – je bolj, kot si misli, navezan na svet in dobro bi bilo, če bi si prišel na jasno o obsegu te navezanosti. Opirate se na določeno število predsodkov, ki omejujejo domet vaših uporov na kar najkrajši obseg, natanko na obseg, znotraj katerega vas vaše upiranje ne spravljaja v nobeno negotovost, še posebej v okviru vašega svetovnega nazora, ki ostaja povsem sferičen. Označenec najde svoje središče, kamorkoli ga pač postavite. In dokler ne bo prišlo do neke nove ureditve, ne more na noben način česarkoli subvertirati niti analitični diskurz, ki ga je težko vzdržati v njegovem razsrediščanju in ki še ni prežél splošne zavesti.«<sup>21</sup> Ker se torej pregovarjanju s silami, ki nas prečijo, ni mogoče izogniti, je edini logičen deleuzovski odgovor pač v tem, da vselej pričenjamo »vmes«, da smo vselej že sredi kompromisa, da smo vselej že popustili in se kompromitirali. S čim, pravzaprav niti ni pomembno. Kako se tem silam po Deleuzu iztrgamo? Od kod pride upor? Kdaj in kako se pravzaprav subjektiviramo, kdaj svet postane neznošen? V imenu česa?

Videti je, da Deleuze podaja več različnih odgovorov. Po eni strani ima sila, kot se glasi na številnih mestih v delu o Foucaultu, za svoj predmet lahko le drugo silo, sila je vselej že odgovor na neko drugo silo, sila je vselej podvojena – gre za dialektiko sile, ki jo je sicer v *Fenomenologiji duha* predstavil Hegel.<sup>22</sup> V tem pomenu ni le sila zunaja tista, ki deluje na mišljenje in filozofijo, pač pa to dvoje vselej že deluje nazaj, akcija in reakcija, upor in proti-upor sovpadeta: »Filozofija, ki ne užalosti nikogar in ki ne vznejevolji

<sup>20</sup> Louis Althusser, *Izbrani spisi*, prevedla Zoja Skušek, \*cf., Ljubljana 2000, str. 101.

<sup>21</sup> Jacques Lacan, *Še, Seminar, knjiga XX*, prevedli Slavoj Žižek et al., *Analecta*, str. 37.

<sup>22</sup> Prim. Mladen Dolar, *Heglova fenomenologija duha I*, *Analecta*, Ljubljana 1990, str. 124 ff.

nikogar, ni filozofija, «<sup>23</sup> oziroma, »kaj je mišljenje, ki nikomur ne stori zlega, ne tistemu, ki misli, ne drugim? [...] Tisto, kar je prvo v mišljenju, je vlom, nasilje, to je sovražnik, in nič ne predpostavlja filozofije, vse izhaja iz mizozofije.«<sup>24</sup> Nemara prav zato, ker se še preveč zaveda prevelike bližine Heglu, temu privilegiranemu sovražniku, Deleuze takoj dodaja: filozofija pretrga z nujnostjo, zgodovini iztrga kult nujnosti, da bi uveljavila ireduktibilnost kontingence, naključja, slučajja. Drugače rečeno, v gibanju ni privilegiranih trenutkov, obstaja le poljuben trenutek, ki je lahko navaden ali enkratni, reden ali izjemen. »Navsezadnje je prav v tem razlika med moderno dialektiko, za katere predstavnika se razglašča Eisenstein, in med staro dialektiko. Slednja je red transcendentnih form, ki se aktualizirajo v gibanju, medtem ko je prva proizvodnja in soočanje enkratnih točk, imanentnih gibanju.«<sup>25</sup> Ni nobene skrite logike, ni recepta, ni nobene instance, ki bi zadaj za zaveso vlekla niti. Nenazadnje je to isto kot reči, da je »čas iz tira«. Nobene nujnosti ni, da se iztrgamo tistemu, kar Deleuze imenuje Figura, transcendenca, zaustavitev gibanja, in nobene nujnosti ni, da enkrat, ko do tega iztrganja, odklopa pride, ne zdrsnemo zopet nazaj – filozofija kot varuhinja imanence je zato nadvse prekarno podzvetje. Ne le, da je nenazadnje naključje, ali do mišljenja sploh »pride«, pač pa hkrati pomeni tudi to, da je mišljenje, seveda, ko enkrat do njega tudi »pride«, *nevarno* početje,<sup>26</sup> za katerega nikoli ni jasno, kam nas bo pripeljalo. Drugi in tretji Deleuzov odgovor smo že srečali, drugi odgovor upor poveže z občutkom sramu: »Ne počutimo se zunaj svoje dobe, nasprotno, nenehno z njo sklepamo sramotne kompromise. Ta občutek sramu je eden najmočnejših motivov za filozofijo.«<sup>27</sup> Tretji odgovor upor oziroma ustvarjanje poveže z omejitvijo – trojni vozle mišljenja, ustvarjanja in upora

<sup>23</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Pariz 1962, str. 120.

<sup>24</sup> *Différence et répétition*, str. 181–182.

<sup>25</sup> *Podoba-gibanje*, str. 15.

<sup>26</sup> Kot pravi Nietzsche: »Filozofa razumem kot strahoten eksploziv, pred katerim je vse v nevarnosti.« Friedrich Nietzsche, *Ecce homo. Kako postaneš, kar si*, prevedel Janko Moder, v: Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov, Primer Wagner, Ecce homo, Antikrist*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 216.

<sup>27</sup> *Kaj je filozofija?*, str. 112.

ima pogoje za svoje udejanjanje tudi takrat, ko pristane na neko omejitve, na neko polje, ki mu – kot smo pravkar videli na primeru ateizma religije – omogoči neomejeno kreativnost.

## AUTOMATON TRANSCENDENTALE

Kaj je vsem trem odgovorom skupno? Da je na začetku – sila, sila, »ki nam odvzame mir«. <sup>28</sup> In če je bilo sprva videti, da je sila, vdor Zunaja, »vdor realnega« v lacanovskem pomenu besede, ki nas iztira, nekaj redkega, nekaj, česar nastopa ni mogoče napovedati, in če je videti, da je Deleuzov problem v tem, da sploh ne specifičira *kdaj* nekaj postane neznosno, kdaj sile postanejo prevelike, se sedaj izkaže, da so sile neizmerno in prevelike že po svoji definiciji – kot da bi v tej točki naleteli na neizmerno vsemogočnost, *immensa potestas*, kar je sicer ključna, odlikovana poteza nove ideje Boga in tudi ključni vzvod, na katerega se v svojem ontološkem dokazu o božjem bivanju opre Descartes. <sup>29</sup> Ker nas sile *nujno* prečijo, ker so *nujno* prevelike in s tem neznosne, se *nujno* srečamo z njimi – *tyche*, naključno srečanje, ki iztira neko navado, torej pri Deleuzu v strogem pomenu besede ne obstaja, sam *automaton* je vselej že *tyche*. Kakšne so konsekvence takšne zastavitve?

Deleuze nenehno poudarja, da je »vse že tu«, da so povsod, kamorkoli pogledamo, zgolj klišeji, maske, da je vse zgolj površina, da pod ali nad površino, platojem, ravnino ni nič. Vse, kar je, je tu. Nič ni skrito. Ker je znotraj zunaj in zunaj znotraj, zunaj in znotraj sovpadeta, tako, da ni ničesar onstran. Velika skrivnost je, da skrivnosti ni. V tej točki Deleuze skorajda dobesedno ponavlja za Heglom, da za zaveso, »za tako imenovanim zastorom, ki naj zakriva notrino, ni videti nič«, <sup>30</sup> oziroma, kot se glasi pri Deleuzu, da »je vse vselej, v vsakem obdobju, rečeno,« kar nemara predstavlja »Foucaultovo največje zgodovinsko načelo: za zaveso ni vi-

<sup>28</sup> Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, PUF, Pariz 1964, str. 24–25.

<sup>29</sup> O tem prim. prispevek Mirana Božoviča: »Spremna beseda. Descartes – dvom, gotovost, norost«, v: *Dvom in norost*, Analecta, Ljubljana 1990, str. 73–151 (zlasti 121 ff.).

<sup>30</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 96.

deti ničesar, zato pa je tolikanj pomembneje vsakič znova zaveso ali podstavje, ker za njima ali pod njima ni nič, opisati«. <sup>31</sup> Toda to nenehno in neutrudno ponavljanje, da za zaveso ni ničesar, da je vse, kar je, tu, da obstajajo, če ostanemo pri primeru klišeja, zgolj klišeji, vendarle podvojuje tudi prepričanje, da to ni in ne more biti *use*. Morda se je, kar zadeva ta problem, Deleuze še najbolj izrazil v *Image-temps*: »Kliše je senzo-motorična podoba stvari. Kot pravi Bergson, ne zaznavamo celotne stvari ali podobe, temveč vselej manj, zaznavamo namreč vselej tisto, kar nas zanima, ali, bolje, tisto, kar imamo zaradi naših ekonomskih interesov, ideoloških prepričanj in psiholoških zahtev sploh interes zaznati. Običajno torej zaznavamo zgolj klišeje. Toda, če našim senzo-motoričnim shemam nenadoma spodleti ali če se sesujejo, potem lahko nastopi nov tip podobe: čista optično-zvočna podoba, celotna podoba brez metafore, v kateri dobesedno vznikne stvar na sebi sama, v svojem presežku groze ali lepote, v svojem radikalnem ali neupravičljivem značaju ...« <sup>32</sup> Od kod vznikne ta celotna podoba, podoba, ki ni omejena na nek horizont, na nek kliše? Kdaj se kliše sesuje? Odkod sedaj naenkrat dostop do celotne podobe?

## SINGULARNOSTI

Da ne gre za obrobni problem, priča že začetna in temeljna zastavitev v *Razliki in ponavljanju*. Potem ko Deleuze ponavljanje, ponovitev loči od splošnosti, ki pripada redu zakonov, in ko pravo, resnično ponavljanje razloči od »nepravega« – prvo je notranje ideji, drugo zunanje pojmu –, pripomni: »Pod splošnim delom zakonov vselej vztraja igra singularnosti. Singularnosti naravnih ciklusov so maska singularnosti, ki napoteva prek njihovih sovpadanj; pod splošnostmi navad na področju morale bomo našli singularne naučenosti.« <sup>33</sup> Tu smo v jedru problema. Kot da bi pod površino obstajala še neka dodatna, »prava« raven, raven sile, ki

<sup>31</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, Pariz 1986, str. 61.

<sup>32</sup> *Le Pli*, str. 32.

<sup>33</sup> *Différence et répétition*, str. 38.

prvi vlada. Ime za to silo, za ta ogromni presežek, za ta pravi »subjekt ponavljanja«, za pravi »subjekt Deleuzove filozofije«, če lahko temu tako rečemo, je *singularnost*. S pojmovanjem singularnosti skuša Deleuze najti tisto ontološko oporo, ki vselej znova lahko poraja nove in nove razlike, ki je edina zmožna združiti razliko in ponavljanje, skratka, tisto oporo, zaradi katere se kar naprej nekaj dogaja in spreminja, tisto, skratka, kar zlepi *automaton* in *tyche*. Kaj je singularnost in kakšno je njeno mesto? V kakšni povezavi je z enoglasnostjo oziroma enoglasjem in imanenco? Kakšno vlogo ima pojmovanje singularnosti za razmerje med navado in invencijo, rutino in iznajdbo? In nazadnje, a ne na zadnjem mestu – je to pojmovanje mogoče razumeti skozi Sartrovo predelavo Kantovega »kopernikanskega obrata« v »neosebno transcendentalno polje«? »Poskušajmo torej določiti,« pravi Deleuze v *Logiki smisla*, »neko neosebno in predosebno transcendentalno polje, ki ni več podobno ustreznim empiričnim poljem, a ga tudi ni mogoče enačiti z neko nediferencirano globino. Tega polja ne smemo določiti kot polje neke zavesti: kljub Sartrovi pobudi zavesti ne moremo ohraniti za medij in hkrati zavrniti formo osebe in gledišče individuacije. Ni zavesti brez poenotujoče sinteze, poenotujoče zavesti pa ni brez forme. Jaza niti brez gledišča sebstva. Nasprotno, neindividualni in neosebni so lahko le izviri singularnosti, kolikor delujejo na neki nezavedni površini in so deležni nekega premičnega počela samopoenotenja v *nomadski porazdelitvi*, ki se v jedru razlikuje od utrjenih in sedentarnih porazdelitev kot pogojev sintez v zavesti. Singularnosti so resnični transcendentalni dogodki: temu Ferlinghetti pravi 'četrti oseba ednine [singulier]'. Singularnosti še zdaleč niso individualne ali osebne, marveč predhajajo genezi individov in oseb; porazdeljujejo se v nekem 'potencialu', ki ne vsebuje niti sebstva niti Jaza, ampak oba producira s tem, ko se aktualizira oziroma udejanja, pri čemer podoba tega udejanjenja niti malo niso podobne udejanjenemu potencialu. Samo neka teorija singularnih točk lahko preseže sintezo osebe in analizo individua, kot se nahajata (oziroma delujeta) v zavesti. Ne moremo sprejeti alternative, ki meče čudno luč na celotno psihologijo, kozmologijo in teologijo, namreč alternative med singularnost-

mi, ki so že ujete v individue in osebe, ter nediferenciranim breznom. Šele ko se odpre svet, kjer mrgolijo neosebne, predindividualne, anonimne in nomadske singularnosti, stopamo na polje transcendentalnega. «<sup>34</sup> Singularnosti, mestoma jih Deleuze za- piše kar singularnosti-dogodki, se organizirajo v nek heterogeni sistem, so samopoenotene, a vselej v gibanju, vselej oblegajo površino, ki je obenem kraj nevtralnega smisla, ta svet smisla pa ima nenazadnje status problemskosti: singularnosti se porazde- ljujejo v nekem problemskem polju in vzniknejo na tem polju kot topološki dogodki, ki jim ni mogoče pripisati nobene smeri.

Kako je mogoče določiti to polje? Mu je mogoče podeliti neko formo, formo jaza, sintetične enotnosti apercepcije? Ali pa gre za neko višje bitje, suvereno individualizirano Bitje, za pooseblljeno Formo? V nekem pomenu je pravo pot nakazal že Nietzsche: »Nietzschejevo odkritje je v resnici drugod, tam, kjer se osvobodi Schopenhauerja in Wagnerja ter preiskuje svet neosebnih in predindi- vidualnih singularnosti, svet, ki ga odslej imenuje dionizični ali svet volje do moči, svet svobodne in nevezane energije. Svet no- madskih singularnosti, ki niso več ujete v utrjeno individualnost neskončnega Bitja (slovita Božja negibnost) niti v sedentarne meje končnega subjekta (slovite meje spoznanja). Gre za nekaj, kar ni ne individualno ne osebno, pa vendar je singularno, kar ni nedife- rencirano brezno, ampak skače iz ene singularnosti na drugo in neprenehoma meče kocko, ki je del enega samega zamaha, ki se vedno znova drobi z vsakim metom. Dionizični stroj za produkcijo smisla, kjer smisel in nesmisel nista več v preprostem nasprotju, ampak sta soprisotna drug v drugem v nekem novem diskurzu. Ta novi diskurz ni več diskurz forme, pa tudi ne diskurz brez oblike: prej gre za čisto neformalno 'Postali boste pošast in kaos'. [...] Subjekt tega novega diskurza, seveda subjekta sploh ni več, nista človek in Bog, še manj človek na mestu Boga. To je svobodna, ano- nimna in nomadska singularnost, ki prečka tako ljudi kot rastline in živali, ne glede na materijo njihove individualnosti in forme njihove osebnosti.«<sup>35</sup>

Tu smo v jedru Deleuzove rešitve, ki jo ponuja teorija singu-

<sup>34</sup> *Logika smisla*, str. 105.

<sup>35</sup> *Ibid.*, str. 109.

larnosti: ta v resnici zlepi skupaj *automaton* in *tyche* v nekakšen *automaton transcendentale*, če si izposodimo izraz, ki ga je sicer za označbo Kantove filozofije iznašel Zdravko Kobe.<sup>36</sup> Teorija singularnosti tako nadomešča teorijo subjekta, še več, predstavlja prav specifično deleuzovsko rešitev tega, kako misliti substanco kot subjekt. Pri tem nas ne sme zmotiti, da Deleuze nenehno poudarja, da ga zanima zgolj »transcendentalno polje brez subjekta«. <sup>37</sup> Resda ne moremo govoriti o tem, da gre za subjekta v klasičnem pomenu besede, saj sta klasična termina »subjekt in objekt le slab približek misli. Misel ni niti napeta med subjektom in objektom niti kroženje enega okoli drugega: Mišljenje se prej dogaja v razmerju teritorija in zemlje.«<sup>38</sup> Čeravno nenehno prehajata drug v drugega in četudi naj bi nobeden ne imel prioritete, se, če si zadeve ogledamo poblize, izkaže, da Deleuze privilegira zemljo v razmerju do teritorija, singularnosti v razmerju do površine, neko globino, ki to ni, v razmerju do ravnine imanence. Prava moč je v tem »potencialu, ki ne vsebuje niti sebstva niti jaza«, in ki vselej predhaja »genezi individuov in oseb«. Ta potencial, singularnost, dogodek, svet svobodne in nevezane energije, zaznamujejo označbe, predikati, ki so bili sicer včasih prihranjeni najvišjemu bitju: v prvi vrsti neskončnost, kot neskončni rezervoar,<sup>39</sup> neskončna hitrost in neskončna moč.

Takšna zastavitev ima seveda tudi določene konsekvence. Prvo smo omenili v prvem poglavju in zadeva samo naravo *cogita*: sile, ki me prečijo, sile, ki so bolj notranje od moje notranjosti, so istoznačne z norim, shizofrenim *cogitom*: v meni namreč vselej misli ta ali oni drugi pojmovni lik, nek drug cogito. »V tem pomenu obstaja nek shizofreni *cogito*, ki iz samozavedanja naredi netelesno trans-

<sup>36</sup> Prim. Zdravko Kobe, *Automaton transcendentale I. Kantova pot h Kantu*, Analecta, Ljubljana 1995.

<sup>37</sup> Prim. Gilles Deleuze, »A philosophical concept...«, v: *Who comes after the subject*, ur. Eduardo Cadava, Peter Connor & Jean-Luc Nancy, Routledge, New York & London 1989, str. 95.

<sup>38</sup> *Kaj je filozofija?*, str. 88.

<sup>39</sup> V tem bi lahko videli drugi ključni termin, ki po Kantu poleg *ens necessarium* nastopa v dokazih za božji obstoj. Prim. Deleuzovo odločno zanikanje v: *Différence et répétition*, str. 272 ff.



formacijo povelja ali rezultat posrednega diskurza. «<sup>40</sup> »Razkrojeni sistem jaza«<sup>41</sup> je mogoče rekonstruirati šele za nazaj in reči: glej, »to sem torej jaz«!<sup>42</sup> Ali bolje, kvečjemu za nazaj si lahko rečemo, to sem bil jaz kot dogodek, kolikor je »potrebno, da individuum samega sebe dojame kot dogodek. In da dogodek, ki se udejanja v njem, dojame kot nekega drugega individua, ki je cepljen nanj. Tega dogodka ne bo mogel ne razumeti ne želeti ne reprezentirati, ne da bi mogel in želel tudi vse druge dogodke kot individue, ne da bi reprezentiral vse druge individue kot dogodke. Vsak individuum bo tedaj kot ogledalo za kondenziranje singularnosti, vsak svet razdalja v tem ogledalu. To je poslednji pomen razudejanjenja. Še več, to je tudi bistvo nietzschejanskega odkritja individua kot *slučajnega primera*, kakor ga podaja in razkriva Klossowski v njegovem ključnem razmerju z večnim vračanjem: 'posameznika tako pretresajo silna nihanja, kolikor ta išče svoje lastno središče in ne uzre kroga, čigar del je sam, kajti ta nihanja ga pretresajo zato, ker vsako ustreza neki *drugi* individualnosti, kot si sam, izhajajoč iz neulovljivega središča, misli, da je.«<sup>43</sup>

Drugo ime za dogodek, za to silo, ki me pretresa, vznemirja, ščuva, ki me sili v neko delovanje oziroma mišljenje, ki zlomi intimno identiteto in s tem vsako identiteto, je tisti glas, ki se »od Parmenida do Heideggerja v nekem odmevu ponavlja kot en in isti glas, ki čisto sam tvori razvoj enoglasnega.«<sup>44</sup> V tej točki tako pridemo do problema povezave imanence in enoglasnosti.

## EN SAM GLAS

Najprej pripomba, ki zadeva usodo samega termina enoglasja. Brez nadaljnjega je mogoče reči, da je usoda termina oziroma koncep-

<sup>40</sup> Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Minuit, Pariz 1980, str. 107.

<sup>41</sup> *Différence et répétition*, str. 107.

<sup>42</sup> Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Edipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, Minuit, Pariz 1972, str. 27.

<sup>43</sup> *Logika smisla*, str. 170–171.

<sup>44</sup> *Différence et répétition*, str. 52.

ta enoglasja pravzaprav tipična – podobna je usodi številnih drugih pojmov in pojmovanj, ki jih Deleuze v nekem trenutku vpelje tako rekoč od nikoder, ter jih ravno tako nepričakovano opusti, ne da bi sploh navedel kakršnekoli razloge tako za eno, se pravi za vpeljavo, kot tudi za samo opustitev pojma. Po eni strani je tako videti, da v Deleuzovem opusu nastopa ogromno pojmovanj, pojmov, naukov, njihovih številnih različic in podrazličic, variacij, serij itn., čeravno seveda obstajajo, če povemo na kratko in jasno, nekatere teze, ki jih je mogoče zaslediti v vseh obdobjih Deleuzovega teoretskega ustvarjanja. Imanenca oziroma Deleuzovo pričanje, da je filozofija vselej filozofija imanence, je prav gotovo na vrhu seznama takšnih tez.

Prav v tej točki tudi nastopi vprašanje o samem mestu enoglasja v Deleuzovem delu. Gre namreč za vprašanje povezave med pojmovanjem imanence in naukom o enoglasju. Čeprav Deleuze pred letom 1968 termina sploh ne omenja, potem v nekem trenutku enoglasje postane tako rekoč najpomembnejša in prevladujoča tema v skorajda vseh njegovih spisih. Kljub temu velja nemara še posebej poudariti, da enoglasju nikoli ne pritiče vloga »prve violine«. V delu *Spinoza in problem izraza* je namreč enoglasje na drugem mestu, takoj za naslovnim konceptom »izraz«, in četudi potem v delih *Razlika in ponavljanje* in *Logika smisla* enoglasje privzame še vidnejšo vlogo in kljub temu, da Deleuze z zanj tako značilno gesto izpostavi neko celotno tradicijo enoglasja v zgodovini filozofije, ki poteka prek Dunska Skota, Spinoze in Nietzscheja do ... samega Deleuza (kako »heglovsko«!), enoglasje vendarle vseskozi še vedno ostaja v drugem planu takoj za pojmi, ki nastopajo povsem v ospredju: ponavljanjem oziroma ponovitvijo, razliko, smislom, singularnostjo, dogodkom itn. In če preseneča, da enoglasje enako hitro izgine kot se pojavi, bi nemara veljalo ob tem pripomniti dvoje.

Prvič, mar ta hipna pojavitev-izginotje, te, kot pravi nekje Smith,<sup>45</sup> intenzivne poti, ki jo je mogoče primerjati z zvezdnim

---

<sup>45</sup> Daniel W. Smith, »The doctrine of univocity. Deleuze's ontology of immanence«, v: *Deleuze and Religion*, ur. Mary Bryden, Routledge, London & New York 2001, str. 168.

utrinkom, ni paradigmatška za Deleuzovo (kasnejše) pojmovanje pojma kot takega – »bolj ko se filozofija spopada z nesramnimi in bedastimi tekmeci, bolj jih srečuje v svojem lastnem nedrju, bolj jo ima, da bi zares izpolnila svoje poslanstvo, se pravi ustvarjala pojme, ki so prej aeroliti kot pa tržna roba«<sup>46</sup> Drugače rečeno, pojmi kot taki – če so kajpak na nivoju, če »ustrezajo svojemu pojmu« – so *aérolithes*, meteorji, kar pomeni, da jih ni mogoče vnaprej predvideti, planirati, izračunati, prodati, z njimi manipulirati itn. S tega gledišča je mogoče reči, da je nenaden nastop, hipna pojavitev-izginotje pojma enoglasja za Deleuza kvečjemu prednost, saj predstavlja poglavitno določitev in lastnost »pravega« pojma kot takega. Namenoma, drugič, govorimo o hipni pojavitvi-izginotju, ki pritiče pojmu kot takemu, ki bi jo bilo v primeru enoglasja nemara treba razlikovati od trajnega izginotja. Naj enoglasju podelimo takšno ali drugačno vlogo znotraj Deleuzovega celotnega opusa, naj ji pripisujemo vlogo »prve« ali »druge violine«, naj se ukvarjamo s tem, kakšno mesto zasedajo sama dela, v katerih nastopa, je vendarle očitno, da v nekem trenutku skorajda – poudarjamo ta »skorajda« – izgine, pri čemer ostaja vprašanje, kakšna vloga ji pritiče bodisi v celotnem bodisi v kasnejšem Deleuzovem opusu, ko nastopi že omenjena sprememba, odprto. Dodaten zaplet – in nemara tudi dodatni izziv – predstavlja v tem pogledu interpretacija Alaina Badiouja, ki je v svojem delu o Deleuzu izpostavil prav enoglasje kot osrednjo potezo Deleuzove ontologije. Badioujev prikaz Deleuzove filozofije je seveda zainteresiran, česar pa Badiou resnici na ljubo niti ne skriva, saj priznava, da je vse bolj in bolj prepričan, da *tandem paradoxal*, ki ga tvorita njuni filozofiji z Deleuzom, v temelju zaznamuje frontalno nasprotje. Pri tem Badiou že v osnovi izhaja iz vprašanja, ki v literaturi o Deleuzu pogosto nastopa, vprašanja, ali je Deleuzova filozofija monizem, pluralizem ali dualizem. François Zourabichvili, na primer, trdi, da je »Deleuzova filozofija dualni monopluralizem«,<sup>47</sup> medtem ko je za Badiouja Deleuze le navidez zagovornik pravic heterogenega, saj

<sup>46</sup> *Kaj je filozofija?*, str. 17.

<sup>47</sup> François Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, PUF, Pariz 1996, str. 127.

v resnici zagovarja pravice Enega. Badiou torej popularni predstavi Deleuza kot misleca pluralizma, razlik, heterogenosti, zoperstavlja Deleuza kot misleca Enega, monizma – skratka, *univocité*, enoglasju, stoji nasproti *clameur*, hrumenje, trušč, bučanje, grmenje biti.

Pri tem se Badiou sklicuje na dve klasični mesti. Prvo se nahaja v *Razliki in ponavljanju*. »Bit je enoglasna. Vselej je obstajala zgolj ena sama ontologija, ontologija Dunska Skota, ki je biti dala en sam glas. Duns Skot pravimo zato, ker je enoglasno bit pripeljal do najvišje točke subtilnosti, čeravno za ceno abstraktnosti. Toda od Parmenida do Heideggerja se, v nekem odmevu, ponavlja en in isti glas, ki čisto sam tvori razvoj enoglasnega. En sam glas tvori hrumenje [*clameur*] biti.«<sup>48</sup> Drugo mesto se nahaja v *Logiki smisla*, kjer Deleuze, izhajajoč iz teze o enoglasju biti, zgradi cel svoj filozofski program: »Filozofija je eno z ontologijo, toda ontologija je eno z enoglasnostjo biti (analogija je bila vselej le teološka vizija, in ne filozofska, saj je bila prirejena formam Boga, sveta in jaza). Enoglasnost biti ne pomeni, da je bit ena sama: nasprotno, bitja so mnogotera in raznolika, vselej porojena v disjunktivni sintezi, in tudi sama disjunktivna in divergentna, *membra disjuncta*. Enoglasnost biti pomeni, da je bit Glas, ki se izreka, in se izreka v enem samem 'smislu' o vsem, o čemer se izreka. O čemer se izreka, to nikakor ni isto. Toda on je isti za vse, o čemer se izreka. Godi se torej kot nek enkratni dogodek za vse, kar se godi ali prihaja najrazličnejšim stvarjem, *Eventum tantum* za vse dogodke, izjemna forma za vse forme, ki ostajajo v njej v disjunktiji in ki lahko zaradi nje svojo disjunktivnost zadržijo in razvejajo. Enoglasnost biti je enaka pozitivni rabi disjunktivne sinteze, temu zatrjevanju najvišje vrste: to je samo večno vračanje osebno, ali, kot smo videli pri idealni igri, zatrjevanje vsega naključja v enem samem naključju, enkratni zamah za vse mete, ena sam Bit za vse forme in ponavljanja, eno samo vztrajanje za vse, kar obstaja, ena sama prikazen za vsa živa bitja, en sam glas za vse govoričenje in vse kaplje morja. Napak bi bilo, če bi enoglasnost biti, ki se izreka, enačili z nekakšno lažno enopomenskostjo tega, o čemer se izreka. Kajti če se Bit ne

<sup>48</sup> *Différence et répétition*, str. 52.

izreka, ne da bi se godila, in če je Bit enkratni dogodek, v katerem komunicirajo vsi dogodki, potem enoglasnost hkrati napotuje na to, kar se godi, in to, kar se izreka. Enoglasnost pomeni, da je to, kar se godi, in to, kar se izreka, eno in isto: lahko ga atribuiramo vsem telesom in stanjem stvari in lahko ga izrazimo v vseh propozicijah. Enoglasnost pomeni identiteto noematičnega atributa in lingvističnega izraženega: dogodka in smisla. Prav tako biti ne pusti, da bi se še ohranjala v tistem ohlapnem stanju, koder so jo pustili analoški pogledi. Enoglasnost povzdiguje, izlušči bit, da bi se ta bolje ločila od tega, čemur se godi, in od tega, o čemer se izreka. Iztrga jo bitjem, da bi jim jo nato vrnila enkrat samkrat in jo tako za vselej spravila k njim. Enoglasnost, ki je čisto rekanje in čisti dogodek, spravlja v stik notranjo površino jezika (vztrajanje) z zunanjo površino biti (dodatek k biti). Enoglasna bit vztraja v jeziku in se pripeti rečem; tako notranje razmerje jezika meri z zunanjim razmerjem biti. Ne dejavna, niti trpna, enoglasna bit je nevtralna. Sama je nek dodatek k biti, se pravi tisti minimum biti, ki je skupen dejanskemu, možnemu in nemožnemu. Enoglasna bit je položaj v praznem za vse dogodke v enem, izraz nesmisla za vse smisle v enem, čista forma *Aiôna*, forma zunanosti, ki vzpostavlja razmerje med rečmi in propozicijami. Enoglasnost biti ima skratka tri določila: je en sam dogodek za vse; en sam *aliquid* za to, kar se godi in kar se izreka; ena sama bit za nemožno, možno in dejansko.<sup>49</sup>

Omenjena odlomka – zlasti nekoliko daljši odlomek iz *Logike smisla* – postavljata kopico vprašanj: od vprašanj po zastavkih deleuzovske ontologije, razmerja med bitjo in jezikom, bitjo in dogodkom, Deleuzovim pojmovanjem naključja, do osnovnega vprašanja, zakaj Deleuze govori o enoglasnosti in zakaj izpostavlja prav Dunska Skota ter pri tem, navkljub siceršnji kritiki Aristotela, pušča ob strani Aristotelove komentatorje in interprete, kot je denimo Boetij, ki je že v *In Categoriae Aristotelis libri quattuor* pripomnil, da so stvari »*univoca*, kadar imajo isto definicijo in isto ime, *diversivoca*, kadar imajo tako različna imena kot različne definicije, *multivoca*, kadar so poimenovana z različnimi imeni,

<sup>49</sup> *Logika smisla*, str. 172–173.

imajo pa isto definicijo, in *aequivoca*, ko imajo isto ime in različno definicijo.«<sup>50</sup> Nadalje, mar ne gre pri vprašanju enoglasnosti tudi za specifični Deleuzov poseg v spor o univerzalijah? Mar ne gre v ozadju problema razmerja enoglasja in imanence vselej za problem nominalizma, univerzalizma, abstrakcij, iluzij in univerzalnega? Obravnavo problematike spora o univerzalijah skozi Deleuzovo filozofijo bi si prihranili za kako drugo priložnost, pri čemer pripominjamo, da v osnovi ne gre le za razmerje Deleuzove filozofije do zgodovine filozofije kot take, za sodobne zastavke, ki nastopajo v opredelitvi do že omenjenega spora, temveč tudi za problem, ki je notranji sami Deleuzovi filozofiji. Čeprav Deleuze pri vpeljavi enoglasja v zgoraj navedenih odlomkih izpostavlja Glas, ki se izreka v enem samem »smislu« o vsem, o čemer se izreka, bi nemara vprašanje po tem *vox* razumeli tudi kot vprašanje po tistem glasu, besedi, terminu, pojmu, ki izreka in s tem zaznamuje ne le filozofijo kot tako, filozofijo nasploh, temveč in predvsem tudi Deleuzovo lastno filozofijo. Ta beseda, ta termin, ta označevalec, če hočete, je prav »imanenca«. Tudi ta vidik moramo imeti pred seboj, ko se lotevamo usode nauka oziroma pojma enoglasja v Deleuzovi misli. Vprašanje enoglasja je tako tudi vprašanje po tistem terminu, pojmu, pojmovanju, ki je »isti za vse, o čemer se izreka« in ki nastopa »kot nek enkratni dogodek za vse, kar se godi ali prihaja« v Deleuzovi lastni misli. In nazadnje, a ne na zadnjem mestu, je tudi zato Deleuze v korespondenci med Deleuzom in Badioujem, ki jo Badiou omenja v že omenjenem delu, »nekega dne z velikimi črkami zapisal: 'enoglasje = imanenca'«. <sup>51</sup> Ni razloga, da bi Badiouju ne verjeli, še zlasti zato ne, ker imamo na voljo Deleuzove seminarje na medmrežju, ki dokazujejo, da se je Deleuze k razdelavi enoglasja in imanence – navkljub siceršnji tipični usodi termina enoglasje, navkljub njegovi pojavitvi-izginotju v objavljenih delih – vendar-

<sup>50</sup> Prim. uredniško in prevajalsko opombo Matjaža Vesela v: Anicij Manlij Severin Boetij, *Filozofsko-teološki traktati*, prevod in spremna beseda Matjaž Vesel, Založba ZRC in Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana 1999, str. 30, opomba 13.

<sup>51</sup> Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Pariz 1998, str. 62.

le nenehno vračal v sedemdesetih in osemdesetih, kar še dodatno podkrepljuje tezo, da enoglasju vendarle pritiče poseben status, status, ki nemara tudi podrobneje opredeljuje zastavke, na katere meri Deleuzovo pojmovanje imanence.

### SKRIVNOST VEČNEGA VRAČANJA

Skratka, je en sam glas in ena sama bit, ki se nenehoma spreminja, giblje, dogaja. Ali to gibanje, ta proces večnega vračanja, nima pravila in regularnosti? Čeprav, poudarjamo, Deleuze trdi, da ne gre za vnaprej določena pravila, pač pa za igro, pri kateri »vsak met prinaša svoja pravila oziroma se nanaša na svoje lastno pravilo«,<sup>52</sup> igro, ki jo imenuje *jeu idéal* – idealna igra, kjer ni ne pravil ne zmagovalcev ne poražencev, kjer je vsak met kock fragment kaosa, so zadeve vendarle nekoliko drugačne. Kaj je pravzaprav večno vračanje? »Skrivnost večnega vračanja [...] ni nič drugega kot kaos, moč, ki zatruje kaos«.<sup>53</sup> In kaj je kaos? »Značilnost kaosa namreč ni toliko odsotnost določil, temveč neskončna hitrost, s katero se zasnujejo in izginejo: to ni gibanje od enega k drugemu, temveč, narobe, nezmožnost razmerja med dvema določiloma, saj se eno ne pojavi, dokler ni drugo že izginilo; eno se pojavi kot izginevajoče, medtem ko drugo že izginja kot osnutek: Kaos ni inertno ali stacionarno stanje, ni naključna mešanica. Kaos kaotizira, v neskončnost razkraja sleherno konsistenco.«<sup>54</sup> Edino pravilo, tisto eno samo samcato, a zato nič manj pomembno, ki vlada večnemu vračanju, je, da bo (na koncu) prevladal kaos. Naj »nanj vržemo še takšno mrežo«, naj se skušamo pred njim še tako obvarovati – je na koncu en sam zmagovalec, ki ga Deleuze imenuje zdaj kaos zdaj singularnost, spet drugič nori shizofreni Drugi, Eno-Vse, »neoblikovana materija, anorgansko življenje, nečloveško postajanje oziroma kaos«<sup>55</sup> ali pa čisto enostavno

<sup>52</sup> *Logika smisla*, str. 66.

<sup>53</sup> *Ibid.*, str. 247.

<sup>54</sup> *Kaj je filozofija?*, str. 47.

<sup>55</sup> *Mille plateaux*, str. 628.

»mogočno anorgansko življenje, ki zaobsega ves svet.«<sup>56</sup> Seveda vseh omenjenih konceptualnih rešitev nikakor ni mogoče zvesti na eno in isto. Nikakor ni mogoče reči, da sta kaos in singularnost, denimo, ena in ista stvar, a vendar oba napotevata v določeno smer. Odtod neka nenavadna mešanica optimizma in hladnokrvne zadržanosti, ki včasih kar ne more skriti svoje vzvišene gotovosti: »Es ist so!«. Kot da bi se Deleuze opiral na skrivno vednost, da bo na koncu vsako navado, vsako iluzijo, vsako transcendo, čisto vsako imanenco, identiteto, kliše – tako ali tako požrl kaos. »Če nas ponavljanje naredi bolne,« pravi v *Razliki in ponavljanju*, »je ono tudi tisto, ki nas ozdravi; če nas ono uklene in uniči, nas ono tudi osvobodi, ter v obeh primerih tako izpriča svojo 'demonično' moč.«<sup>57</sup> Kot da bi Deleuze hotel reči, ne le, da »rano zaceli le kopje, ki jo zada«, temveč, »rana *bo zagotovo* zaceljena«, oziroma, če se poigramo s kritiko propozicije iz *Logike smisla*, po kateri ne moremo (in ne smemo) reči, »trava je zelena«, temveč »trava zeleni«: »rana celi«. Pozor! Ne gre za to, da se »rana zaceli sama«, temveč je videti, da so pri Deleuzu zadeve zastavljene tako, da do zaceljenja pride po nekem avtomatizmu, da se »rana zaceli tako rekoč proti svoji volji«. Kot da so kocke vselej že vržene, le še počakati je treba, da končno padejo, kot da bi imeli opravka z neko logiko obrnjene predestinacije, ki nas odvezuje vsakršnega delovanja in upiranja, saj se na koncu itak vse povrne v isto črno brezno kaosa.

Odkod ta gotovost? Na kaj se opira? Kako jo Deleuze skuša misliti? Nemara velja še enkrat spomniti na poglobitne poudarke v že zgoraj navedenem odlomku o singularnostih iz *Logike smisla*. V omenjenem odlomku Deleuze singularnosti izenači z »resnično transcendentalnimi dogodki«, ki »predhajajo genezi individuov in oseb« in ki se »porazdeljujejo v nekem 'potencialu', ki ne vsebuje niti sebstva niti Jaza, ampak oba producira s tem, ko se aktualizira oziroma udejanja«. Poudarki so torej naslednji: dogodek, potencial, aktualizacija. Kako sploh pride do dogodka? Deleuze pravi, da »se dogodek proizvede v kaosu, v kaotični mnogoterosti,

<sup>56</sup> Gilles Deleuze, *Image–temps*, *Cinéma 2*, Minuit, Pariz 1985, str. 109.

<sup>57</sup> *Différence et répétition*, str. 30.



tako da intervenira neke vrste rešeto«. <sup>58</sup> A kaj je dogodek? »Temu pravimo Dogodek oziroma tisti del vsega, kar se zgodi, ki uhaja lastni aktualizaciji. Dogodek še zdaleč ni stanje stvari, temveč se aktualizira v stanju stvari, v telesu, v doživetju, ima pa senčno in skrivnostno plat, ki se neha odzematati ali dodajati njegovi aktualizaciji: v nasprotju s stanjem stvari se niti ne začinja niti ne konča, temveč si je pridobil oziroma ohranil neskončno gibanje, ki mu dogodek daje konsistenco. Je virtualno, ki se razlikuje od aktualnega, toda virtualno, ki ni več kaotično, saj je postalo konsistentno oziroma dejansko na ravnini imanence, ki ga iztrga kaos. Dejansko, ne da bi bilo aktualno; idealno, ne da bi bilo abstraktno. Rekli bi lahko, da je dogodek transcendenten, saj preleti stanje stvari, toda to sposobnost, da sam sebe preleti na sebi in ravnini, mu daje čista imanenca. Kar je transcendentno, je prej stanje stvari, v katerem se aktualizira, toda v tem stanju stvari je čista imanenca tistega, kar se ne aktualizira, oziroma tistega, kar ostaja indiferentno do aktualizacije, saj njegova realnost ni odvisna od tega. Dogodek je nematerialen, netelesen, neživ: je čista *rezerva*.« <sup>59</sup> Kaj pomeni teza, da se Dogodek nikoli ne udejanji, dovrši do konca, saj vselej obstaja nek »del dogodka, ki ga njegova dovršitev ne more udejanjati«? <sup>60</sup> Odgovor je v tem, da gre »za en in isti dogodek, le da se je en njegov del dovršil globoko v nekem stanju stvari, drugega pa je toliko bolj nemogoče zvesti na sleherno dovršitev.« Očitno je, da se tudi tu Deleuze ne more znebiti določenega dualizma – vsak dogodek, vsak objekt ima dve plati, eno, ki je potopljena v virtualno, drugo, ki je aktualna. Pri tem »virtualno ni zoperstavljeno realnemu, pač pa zgolj aktualnemu. Virtualno poseduje polno realnost kot virtualno. Za virtualno bi morali reči natanko tisto, kar je Proust dejal za stanja resonance: 'So realna, ne da bi bila aktualna, idealna, ne da bi bila abstraktna'; so simbolna, ne da bi bila fiktivna. Virtualno bi morali definirati kot nek strogi del realnega objekta – kot da bi objekt imel enega svojih delov v virtualnem, kot da bi bil vanj potopljen kot v objektivno dimenzi-

<sup>58</sup> *Le Pli*, str. 103.

<sup>59</sup> *Kaj je filozofija?*, str. 161.

<sup>60</sup> *Podoba-gibanje*, str. 139.

jo.«<sup>61</sup> Vsak objekt je torej za Deleuza dvojen, toda tako, da si polovici nista podobni, ena polovica ima virtualno, druga aktualno podobo. Edina nevarnost je, poudarja Deleuze, da zamenjamo virtualno in možno. Možno je za Deleuza kategorija platonizma – neka stvar je možna le izhajajoč iz identičnega, je torej kopija letega. Reči, da smo neko stvar napotili na njeno možnost, pomeni, da smo njeno eksistenco ločili od njenega pojma, medtem ko se virtualno v bivajočem aktualizira kot imanentna moč in se odtegne, izmakne vsaki podobnosti s svojimi aktualizacijami. »Aktualizacija virtualnega je vselej izvršena s pomočjo razlike, divergence ali diferenciacije. Aktualizacija nič manj ne prelomi s podobnostjo kot procesom kot z identiteto kot načelom. Aktualni termini niso nikoli podobni virtualnosti, ki jo aktualizirajo.«<sup>62</sup> Razlika med možnim in virtualnim je torej v tem, da je možno podobno realnemu, da ga posnema, kopira, reprezentira, medtem ko imamo pri aktualizaciji virtualnega opravka s pravili razlike in divergence – aktualno ni ne podobno ne kopija virtualnega, ki pa ga vseeno uteleša. Virtualno ni zunaj teles, nasprotno, nahaja se v njih, čeprav mu telesa niso podobna. Drugače rečeno, virtualno eksistira, je aktualizirano le skozi diferenciacijo. Medtem ko je diferenciacija celota diakritičnih razmerij, ki nastopijo znotraj Ideje-strukture, predstavlja diferenciacija proces aktualizacije takšne strukture. Diferenciacija zaznamuje aktualizacijo virtualnosti, toda tvori še le prvo polovico pojma razlike. Tisto, kar je diferencirano mora biti najprej razlikovano od samega sebe, edino virtualno pa se razlikuje od samega sebe. Diferenciacija je kot gibanje virtualnega proti aktualizaciji po svojem bistvu časovna – čas kot trajanje se nenehno deli in cepi. V tem, ko se čas kot trajanje deli, spreminja svojo naravo, vendar to ne pomeni, da je čas razstavljen na trenutke, saj je neka intenzivna mnogoterost. Ne moremo reči, da trajanje je, saj trajanje vselej postaja, je neka virtualna totaliteta, ki ni nikoli dana. »Veliko filozofov je že trdilo, da ni celota niti dana niti je ni mogoče dati; od tod so izpeljali edinole sklep, da je celota pojem, ki nima smisla. Bergsonov sklep je močno drugačen: celote ni

<sup>61</sup> *Différence et répétition*, str. 269.

<sup>62</sup> *Ibid.*, str. 273.

mogoče dati zato, ker je Odprto in ker je zanjo značilno, da se nenehno spreminja oziroma poraja nekaj novega, skratka, da traja.«<sup>63</sup> V tem pomenu moramo torej razlikovati »totalno strukturo nekega področja kot množico virtualnega soobstoja in podstrukture, ki ustrezajo različnim aktualizacijam na tem področju. Za strukturo kot virtualnost velja, da je še vedno nediferenčirana, četudi je povsem in popolnoma diferencirana.«<sup>64</sup>

Ta pojem diferent/diacije, razmerja med aktualizacijo in virtualizacijo, potemtakem predstavlja Deleuzov odgovor na vprašanje, kako to, da je po eni strani »vse tu«, da za zastorom, zaveso ni ničesar, hkrati pa to nikoli »ni vse«. To sta navsezadnje tisti vsaj dve množtvi, vsaj dve mnogoterosti, ki ju po Deleuzu vselej potrebujemo: »Že od začetka potrebujemo vsaj dve, dva tipa. Ne gre za to, da bi bil dualizem več vreden od enote; toda mnogoterost je natančno 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.«<sup>65</sup>

## BIT=DOGODEK

A kakorkoli postavimo, je vendarle videti, da razliko dveh množtev le ni mogoče misliti dosledno v skladu z Deleuzovimi postavkami. V temelju namreč obstajata, če sklenemo, dve osnovni zagati, ki preprečujeta takšno rešitev in ki sta tako temeljni za Deleuzovo ontologijo in filozofijo, da te brez njiju v resnici ni. Prva zadeva sam status dveh množtev, ravni, ki je »tu in zdaj«, in ravni, s katero naj bi se ta vselej prepletala. V osnovi se problem nahaja v Deleuzovi teoriji vzročnosti, pri kateri naj bi načeloma to vsaj dvoje mnogoterosti, množtev, imelo enak status, a v resnici temu ni tako, saj je površina v zadnji instanci zgolj učinek. Na drugi strani se nahaja neskončna hitrost, neskončna moč, tisto, kar – tako kot singularnosti – »predhaja genezi individuov in oseb«, kar »producira s tem,

<sup>63</sup> *Podoba-gibanje*, str. 19.

<sup>64</sup> »Po čem prepoznamo strukturalizem?«, str. 50–51.

<sup>65</sup> *Kaj je filozofija?*, str. 157.

ko se aktualizira oziroma udejanja«. Pravi Deleuzov Subjekt, tisti z veliko začetnico je torej *pred* tako imenovanim zastorom zavesti. Čeprav Deleuze nenehno poudarja le to, da »podobe tega udejanjenja niti malo niso podobne udejanjenemu potencialu«, da omenjeni »potencial« nikjer zares ne obstaja, da je obstoj tega »rezervoarja« le virtualen, ga potem enkrat izenači z Dogodkom, s tisto bazo, iz katere ekstrahiramo načine, kot nam pač ustrezajo,<sup>66</sup> spet drugič pa je videti, da je tisti »nekaj, kar ni ne individualno ne osebno, pa vendar je singularno, kar ni nediferencirano brezno, ampak skače iz ene singularnosti na drugo in neprenehoma meče kocko, ki je del enega samega zamaha, ki se vedno znova drobi z vsakim metom«, sam kaos kot ime tiste sile, ki razkrajja vsako konsistenco. Ne glede na to, ali je ime za ta potencial dogodek, singularnost ali kaj drugega (na koncu *Tisoč platojev* in mestoma v nekaterih drugih kasnejših delih v tej vlogi nastopa življenje), je vendarle videti, da gre za nekega skritega subjekta, ki poljubno posega v ta svet kot nekakšen *deus ex machina*. Tega subjekta ni mogoče omejiti. Naj storimo karkoli, vselej se bo zaradi svoje neizmerne moči izrazil, vselej bo ostal neomejen. In vselej bo tisto, kar se je že izrazilo in aktualiziralo, razglasil za zgolj dozdevek. V tem pomenu bi lahko rekli, da izhodiščno dvojico, tisto Dvoje, za katero smo v prvem poglavju rekli, da predstavlja nekakšno prvo premiso »Deleuzovega silogizma«, Razcep, vselej podvojuje, preči in v nekem pomenu razveljavlja dvojica realnega in dozdevka, neke realne sile, ki se mora izraziti in s tem ukiniti, odpraviti tisto, kar se je doslej že izrazilo, kot da bi se pri Deleuzu vselej postavljalo vprašanje: »Živimo? Ali pa živimo le znotraj dozdevka življenja?«<sup>67</sup> Od kod sedaj razlika med dozdevkom in realnim? Kakšen status ima tu Dogodek, in znotraj tega sama etika, ki se pri Deleuzu navezuje na dogodek – biti enak, primerjati se z dogodkom, postati sin svojih lastnih dogodkov, zaradi česar »ni druge etike kot *amor fati* filozofije«,<sup>68</sup> saj »filozofija nima drugega

<sup>66</sup> Denimo v *Pli*, str. 71.

<sup>67</sup> Keith Ansell Pearson, *Germinal Life. The Difference and Repetition of Deleuze*, Routledge, London & New York 1999, str. 104.

<sup>68</sup> *Kaj je filozofija?*, str. 165.

cilja od tega, da postane dostojna dogodka«,<sup>69</sup> kar je zgolj druga različica temeljnega deleuzovskega etičnega imperativa: »ne bodi nevreden tistega, kar se ti godi.«<sup>70</sup>

Druga zagata je v tem, da je videti, da ta sila, ki bi jo lahko imeli za »pravi subjekt«, posega v svet avtomatično in obenem sponatano, kot po čudežu. Rekli bi lahko, da *automaton* in *tyche* dobesedno sovpadeta. Zgledov za to je nešteto. Potem, ko Deleuze nešteto-krat zatrdi, da v gibanju ni privilegiranih trenutkov, da obstaja le poljuben trenutek, ki je lahko navaden ali enkratni, reden ali izjemen, potem vpelje še trenutek, naključje kot nekaj izjemnega, a v ničemer ne specificira v čem je njegova izjemnost. Zakaj Deleuze na začetku *Razlike in ponavljanja* govori o tem, da je prava ponovitev, ponavljanje, prej iz reda čudeža kot pa iz reda zakona?<sup>71</sup> Zakaj pravi, da dogodek potrebuje postajanje kot ne-zgodovinski element, ki, kot »pravi Nietzsche, 'spominja na ambientalno vzdušje, v katerem se edino lahko zaplodi življenje, ki nato spet izgine, ko se vzdušje izniči'. To je kot trenutek milosti ...«?<sup>72</sup> Zakaj v svojem zadnjem tekstu za majhne otroke, ki še nimajo nobene individualnosti in ki so drug drugemu podobni, trdi, da »kljub temu imajo singularnosti, nasmeh, gesto, grimaso, dogodke, ki niso subjektivnega značaja. Preči jih neko imanentno življenje, ki je čista moč, pa vendar blaženost skozi trpljenja in šibkosti.«<sup>73</sup> V čem je pravzaprav problem? Potem ko je Deleuze posplošil naključje, zaradi česar je Badiou povsem upravičeno temeljno enačbo Deleuzove filozofije zapisal kot »bit=dogodek«,<sup>74</sup> potem ko ga je tako pomnožil, da nenehna igra slučaja in naključja v sebi nima nobenih privilegiranih trenutkov, ko je igra naključja postala nekakšen avtomatizem, ki spontano poteka sam od sebe, je vpeljal še neko drugo raven naključja, raven, na kateri naključje nastopa kot čudež, kot akt milosti. Akt koga ali česa, če pa nujnosti ali usode ni, če je »Bog

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> *Logika smisla*, str. 144.

<sup>71</sup> *Différence et répétition*, str. 9 in passim.

<sup>72</sup> *Kaj je filozofija?*, str. 99 ff.

<sup>73</sup> Gilles Deleuze, »L'immanence: une vie ...«, v: *Philosophie*, 47, 1. 9. 1995, Minuit, Pariz 1995, str. 6.

<sup>74</sup> Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, str. 71.

mrtev« in če »svet nomadskih singularnosti ni več ujet v utrjeno individualnost neskončnega bitja«? Mestoma je namreč videti, da se Deleuze vendarle ne more izogniti tistemu, kar sicer povsod vneto zanika: obstoju neke individualnosti, ki jo imenuje – možgani. »Možgani so *duh*. Hkrati s tem, ko možgani postanejo subjekt – ali bolje, '*superjekt*' kot pravi Whitehead –, pojem postane ustvarjeni objekt, dogodek ali kar sama kreacija, filozofija pa postane ravnina imanence, ki nosi pojme in ki jo zarišejo možgani. [...] Zato možganom-subjektu tod pravimo tudi duša ali moč, saj edinole duša s kontrakcijo ohranja tisto, kar materija razsipa, duša žarči, rine naprej, reflektira, prelamlja ali sprevrča.«<sup>75</sup>

Kot da bi to še ne bilo dovolj, se nekoliko kasneje za povrh še glasi: »Tudi kemične sorodnosti in fizikalne vzročnosti napotujejo na prvotne sile, ki so sposobne ohraniti svoje dolge verige s tem, da krčijo njihove elemente in jim pustijo odzvanjati: brez te subjektivne instance je celo najmanjša vzročnost povsem nedojemljiva. Vsak organizem ni cerebralni in vsako življenje ni organsko, vendarle pa so vsepovsod sile, ki tvorijo mikro-možgane oziroma neorgansko življenje reči. [...] Konec koncev isti skrajni elementi in ista umaknjena sila tvorijo eno samo ravnino kompozicije, ki nosi vse raznolikosti Univerzuma.«<sup>76</sup> Tu, v tej točki je videti, da Deleuze – še zdaleč ne konsistentno – vpelje tisto, kar si je skozi ves svoj opus na vso moč prizadeval izgnati ali vsaj prikriti. Še več, videti je, da z vpeljavo možganov-subjekta sam pade pod raven tistih štirih temeljnih pojmov, štirih formul, ki naj bi povzemale in hkrati vodile sleherni premislek Kantovega »kopernikanskega obrata« – tu ni ne duha ne sluha o »času, ki je iz tira«, razcepljenem Jazu, nadjazovskem Zakonu in neskladnem skladju. Kot bomo videli v nadaljevanju – zlasti v petem poglavju –, pri Deleuzu obstajata *dve* različni osnovni logiki,<sup>77</sup> ki imata posledice za izpeljavo logike subjekta na ravni politike in politične prakse.

<sup>75</sup> *Kaj je filozofija?*, str. 218.

<sup>76</sup> *Ibid.*, str. 220.

<sup>77</sup> Slavoj Žižek, *Organs without Bodies*, str. 32. Podobno: Slavoj Žižek & Glyn Daly, *Conversations with Žižek*, Polity, Oxford 2004, str. 83.



### III. PRAZNINA KOT ROJSTNO MESTO SUBJEKTA

Ali je sploh mogoče govoriti o subjektu v filozofiji Jeana-Françoisa Lyotarda? Ali ni nekoliko presenetljivo povezovati tega avtorja gesla o »koncu velikih zgodb«, med katere kakopak spada tudi zgodba o liku in delu Subjekta, s kakršnikoli tradicionalnim filozofskim instrumentarijem? Ali ni Lyotard z razdelavo tematike postmoderne enkrat za vselej presekal z vsakršno tematiko moderne? Nikakor, saj sam pravi, da je postmoderna »brez dvoma del moderne«. <sup>1</sup> V pričujočem poglavju bomo skušali pokazati, kako se Lyotard umešča znotraj tematike moderne, moderne znanosti. Videli bomo, da skuša Lyotard v svojem poznem opusu s tematizacijo praznine, skozi njene različne moduse ničā, beline, samoizbrisa ter nena zadnje molka, priti do nove koncepcije subjekta. Prav v tem je tudi razvidna Lyotardova modernost, saj mu ne gre za »to, da pripoznamo našo končnost, temveč, da razdelamo status tega mi, vprašanje subjekta«. <sup>2</sup> Navkljub vsemu razdelava pojmovanja subjekta v Lyotardovem opusu ostaja nezaključen projekt. Temeljni vzrok za to nezaključenost, fragmentiranost in nedokončanost razdelave novega pojmovanja subjekta, se nahaja prav v vlogi tistega, kar Lyotard imenuje izpraznjenje, upraznitev, samoizbris, ki ostane na pol poti zahteve, ki jo je sicer prvi postavil Theodor W. Adorno, da je naloga filozofije izpeljati »drugi kopernikanski obrat«, obrat, ki bi dal prednost, prioriteto, preponderanco, <sup>3</sup> prevlado objektu. Lyotard ostaja do konca zavezan predvsem ohranjanju razlike med objektom in subjektom, ali boljše, čuvanju, varovanju heterogenos-

---

<sup>1</sup> Jean-François Lyotard, *Postmoderna za začetnike. Korespondenca 1982–1985*, prevedla Simona Perpar Grilc, Analecta, Ljubljana 2004, str. 22.

<sup>2</sup> *Ibid.*, str. 39.

<sup>3</sup> Prim. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften 6, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1997, str. 184 sq.



ti objekta, drugega, s čimer z eno nogo še ostaja znotraj običajne adornojsko-heideggerjansko-derridajevske problematike, po drugi strani pa ponuja zanimive nastavke za preseganje le-te.

Kaj so sploh temeljne teze Lyotardove filozofije, če takšne teze sploh obstajajo? Videti je, da osnovno težavo vsakršne interpretacije in razumevanja Lyotardovega opusa tvori prav neka odsotnost, umanjkanje nekih osnovnih koordinat, ki se kaže bodisi kot nedovršenost, nezaključenost, nesklenjenost samega Lyotardovega filozofskega projekta, bodisi kot nenehno avtorjevo samodistanciranje, samoumik ali že kar samoizbris. Vse to preprečuje udobno zakoličenje temeljnih mejnikov znotraj tega projekta – če sploh lahko govorimo o enem samem projektu znotraj tako heterogenega in razpršenega opusa. Mar ni paradokсно in ironično, da poznamo avtorja, ki, skorajda tako obsesivno kot Adorno, poudarja »minimalno«, le po njegovih »maksimalnih«, posplošenih tezah, ki so postale del obče vednosti in modrosti? Mar ni določenega samoizbrisa razbrati tudi iz tega, da Lyotard nima svojih pravih nadaljevalcev, šole, in da je edini pravi »lyotardovec« morda le Geoffrey Bennington? In, nenazadnje, kaj pomeni biti »lyotardovec«? Obstaja skupek temeljnih potez, tez, pojmov, konceptov, ki so lastne Lyotardu in ki so razdelane v »temeljnih delih«? Katera so, glede na nenehno samodistanco, ta »temeljna dela« – o delih *Diskurz, figura in Odklon izhajajoč iz Marxa in Freuda*, denimo, Lyotard govori o tem, da obe predstavljata nek določen poskus, ki pa je bil sam še preveč opredeljen s freudovstvom, medtem ko za *Libidinalno ekonomijo* pravi, da je bila preveč prežeta z njegovim lastnim subjektivnim stališčem, saj jo je spisal iz čistega sovraštva in zlobe.<sup>4</sup> Mar Lyotard ne postavi pod vprašaj tudi že samega pojma opusa, saj se nenazadnje sprašuje, ali je sad filozofije sploh delo kot »œuvre«?<sup>5</sup> Ali ni celoten napor Lyotardovega projekta usmerjen ravno v skupek tez, ki so v nenehni in nikoli končani polemiki s Heglom, tez, ki po

<sup>4</sup> Jean-François Lyotard, *Pérégrinations. Loi, forme, événement*, Galilée, Pariz 1988, str. 32.

<sup>5</sup> Prim. Jean-François Lyotard, *Moralités postmodernes*, Galilée, Pariz 1993, str. 209.

eni strani nasprotujejo tistemu, kar imenuje »rezultat« in ki jih sam Lyotard lapidarno povzema rekoč, da je »filozofija kot arhitektura uničena« in da je vse, kar ostane, »pisava ruševin, mikrologij, grafitov«?<sup>6</sup> Mar ni tudi sam Lyotardov opus, kolikor o čem takem potemtakem sploh lahko govorimo, nič drugega kot »pisava ruševin, mikrologij, grafitov«, ki je narejen zato, ker se je uprl sistematičnemu zajetju in ki naj bi tak, tj. neizčrpljiv, neizčrpen, rezistenten dokončnemu izčrpanju, tudi ostal? Mar tudi na ta način ne priča sam o ničemer drugem kot o tem, da sistem ni več možen, da je celota neresnična, da obče, univerzalno, vselej pomeni teror? Po tej plati Lyotardov filozofski projekt, kot pravi Badiou, v temelju zaznamuje »noč, ki je prišla, oziroma, ki je padla na politiko kot zvrst. Gre za eno izmed vztrajno ponavljajočih se tem *Navzkrižja*: tisto, kar se nam je zgodilo, je pojmovanje, da politika ni zvrst diskurza. Politika je namreč množstvo zvrsti, je bit, ki ni bit, temveč bit tistih 'obstajajo'. Ali še drugače, politika je 'eno izmed imen biti, ki ni'. Ta noč je bila po Lyotardu odtlej naš položaj: tisto, čemur je sam posvetil, absolutno, petnajst let svojega obstoja, sam pa sem temu posvetil še veliko več, ni nič več kot eno izmed imen biti, ki ni. S čimer bi lahko, če hočete, razumeli, da je politika vse, toda pod neko heterogeno diseminacijo, ki prepoveduje, da bi ji posvetili obstoj, bi lahko tudi rekli: politika ni nič, ni več nič. Ne pozabimo, nikoli ne pozabimo, da J.-F. Lyotard, ko komentira leta 1986 svoje delo *Libidinalna ekonomija* iz leta 1974, govori o 'divjem obupu, ki se v tem izraža'. Ta obup je obup politike, ki izginja. In spomnimo se tudi komentarja že same besede 'odklon', ki ga je Lyotard podal leta 1973 v svojem delu *Odklon izhajajoč iz Marxa in Freuda*. 'Odklon' ne samo zoper dialektično logiko rezultata, ne samo zoper Um: 'Kapitala nočemo uničiti zato, ker ni umen, temveč zato, ker je.' In ne zgolj proti kritiki: 'Treba je izhajati onstran kritike. Še več, odklon je po samem sebi konec kritike.' Toda v temelju odklon, ki spremlja, udejanja, poudarja melanholični odklon samega kapitala. J.-F. Lyotard lahko reče – in to je politika kot eno izmed imen biti, ki ni, to je noč, na katero pazi misel: 'Tisto, kar je nova generacija dovrši-

<sup>6</sup> Jean-François Lyotard, *Heidegger et »les juifs«*, Galilée, Pariz 1988, str. 76.

la, je skepticizem Kapitala, njegov nihilizem. Ni stvari, ni oseb, ni meja, ni vednosti, ni verovanj, ni razlogov za živeti/umreti.'<sup>7</sup>

### DRUŽBENA VEZ IN NALOGA FILOZOFIJE

Teror občega, nemožnost celote, skepticizem in nihilizem Kapitala so teme, ki se nahajajo tudi v osrčju morda najbolj znane plati Lyotardovega projekta, plati, ki poudarja, da smo priča »koncu velikih pripovedi«, oziroma natančneje rečeno, »križi pripovedi«, križi diskurza legitimiranja, ki se imenuje filozofija. Ko se ta »metadiskurz izrecno zateka k tej ali oni veliki pripovedi, kakršne so dialektika Duha, hermenevtika smisla, emancipacija razumnega ali delovnega subjekta, razvoj bogastva, tedaj se odločimo da z 'moderna' poimenujemo znanost, ki se na te pripovedi sklicuje zato, da bi se legitimirala.«<sup>8</sup> Problem »pripovedi« – naj gre za »velike« ali njim zoperstavljenе »male« pripovedi – je namreč za Lyotarda vselej problem »družbene vezi«. Drugače rečeno, problem je v tem, da se vednost (znanost, filozofija itn.) skozi svoje trojne kriterije »znati-povedati, znati-razumeti, znati-storiti« ne more izogniti razmerjem »skupnosti z njo samo in njenim okoljem«. Če pa se »skupaj s pripovedmi pravzaprav prenaša skupina pragmatičnih pravil, ki tvori družbeno vez«,<sup>9</sup> če so vse naše jezikovne igre nemogoče »brez vsaj malo terorja, pa naj bo ta zmeren ali brezčuten: Bodite operativni, se pravi, komenzurabilni, ali pa izginite!«,<sup>10</sup> če ima »v univerzumu, v katerem je uspeh v tem, da prihranimo čas, mišljenje zgolj eno napako, ki pa je nepopravljiva: da povzroča izgubo časa«,<sup>11</sup> potem lahko lepo vidimo, kje se nahajajo temeljni zastavki, ki napovedujejo delo *Navzkrižje* – nemara edino delo, za

<sup>7</sup> Alain Badiou, »Varovanje jutra«, prevedel Peter Klepec, v: *Filozofski vestnik*, XXIV, 1, Ljubljana 2003, str. 81–82.

<sup>8</sup> Jean-François Lyotard, *Postmoderno stanje. Poročilo o vednosti*, prevedla Simona Perpar Grilc, Analecta, Ljubljana 2002, str. 7.

<sup>9</sup> *Ibid.*, str. 41.

<sup>10</sup> *Ibid.*, str. 8.

<sup>11</sup> *Postmoderna za začetnike*, str. 47.

katerega je Lyotard zatrdil, da gre za njegovo *filozofsko* delo: teror, izbris, ne-komenzurabilnost.<sup>12</sup>

Razvpiti premislek »konca velikih pripovedi« ni potemtakem nič drugega kot premislek spremenjene temeljne narave družbene vezi, vezi, ki od zunaj in od znotraj določajo vsako vednost, mišljenje, znanost in tako tudi filozofijo. Odtod temeljni zastavek in naloga filozofije v delu *Navzkrižje*. »Braniti filozofijo in jo ponazoriti v njenem navzkrižju z njenima nasprotnikoma: zunanjim, ekonomsko diskurzivno zvrstjo (menjavo, kapitalom), in notranjim, akademsko diskurzivno zvrstjo (obvladovanjem)«. <sup>13</sup> Drugače rečeno, na filozofijo prežita dve osnovni nevarnosti: prva izhaja iz njene vpetosti v zunanji svet, svet, ki mu vlada načelo učinkovitosti in ki se imenuje kapitalizem, druga nevarnost pa izhaja iz tistega, kar se na prvi pogled predstavlja kot izvzetost temu svetu, kar Lyotard imenuje akademski diskurz in kar nemara ni prav daleč od tistega, kar je Lacan imenoval »univerzitetni diskurz«. Stari filozofski program, da naj filozofija ne bo dekla teologije, bi se tako v »postmodernem stanju« glasil: Filozofija naj ne bo dekla ekonomije in akademije! »Veliko je znanstvenikov,« pravi Lyotard v *Postmodernem stanju*, »katerih 'poteza' je bila spregledana ali zatirana včasih celo desetletja dolgo, ker je preveč silovito destabilizirala dosežene pozicije ne le znotraj univerzitetne in znanstvene hierarhije, temveč znotraj dane problematike.« <sup>14</sup> Nemara velja opozoriti, da teror za Lyotarda ni vselej zgolj nasilje občega nad posebnim in posameznim, nasilje univerzalnosti nad pojmom, temveč v prvi vrsti »pod terorjem razumemo učinkovitost, ki izhaja iz eliminiranja ali grožnje, da se nekega partnerja eliminira iz jezikovne igre, v kateri je sodeloval. Ta bo bodisi umolknil bodisi dal svoj pristanek ne zato, ker se ga zavrača, temveč zato, ker mu grozi, da mu bo onemogočeno igrati (obstaja precej vrst onemogočenja). Oholost odločevalcev, ki načeloma nima ekvivalenta v znanostih, se zvede na izvajanju tega teror-

<sup>12</sup> Prim. slov. prev.: Jean-François Lyotard, *Navzkrižje*, prevod, opombe in spremna beseda Jelica Šumič-Riha, Založba ZRC in Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana 2003.

<sup>13</sup> *Ibid.*, str. 13.

<sup>14</sup> *Postmoderno stanje*, str. 108.

ja. Pravi: Prilagodite svoja stremljenja našim ciljem, sicer ...«<sup>15</sup> Podobna tema se nahaja tudi v delu *Libidinalna ekonomija*, ki je bilo objavljeno šest let pred tem: »Moderni znanstvenik ni več spoznavajoči, se pravi subjekt, temveč zgolj majhna tranzitivna regija v procesu energetske metamorfoze, ki je neizmerno predelana; obstaja zgolj kot raziskovalec, se pravi, kar po eni strani pomeni kot del birokratske oblasti.«<sup>16</sup> Če lahko ta precep, v katerem se znajde filozofija v »postmodernem stanju«, ki mu vladajo zahteve po konformizmu in prilagajanju, po eni strani relativiziramo, češ, za kaj drugega kot za boj mišljenja, filozofije, z njenimi starodavnimi tekmeči, mnenjem in sofistiko, gre, bi bilo treba po drugi strani vztrajati pri tem, da ta boj nastopa na ravni »anonimnega neskončnega, ki organizira in dezorganizira posameznega subjekta, ki je, ne glede na nivo, ki ga ta zaseda v družbeni hierarhiji, njegov prostovoljni ali neprostovoljni sluga.«<sup>17</sup> To opozorilo na nevarnosti anonimne sile je kajpak treba razumeti v navezavi na Lyotardovo trditev, ki je hkrati tudi že program: »Marksizma ni konec, toda kako se nadaljuje? [...] Krivica se izraža z molkom občutja, s trpljenjem. [...] Krivica, ki jo kapital prizadene stavkom, bi bila torej univerzalna krivica. In četudi krivica ni univerzalna (kako to dokazati, če pa je to ideja?), je nememu občutku, ki opozarja na navzkrižje, treba prisluhniti. To zahteva odgovornost do misli. V tem pomenu z marksizmom ni konec, namreč kot občutkom za navzkrižje.«<sup>18</sup> Drugače rečeno, »na svoje presenečenje sem izkusil,« pravi Lyotard, »da tisto, kar v marksizmu vzdrži vsak ugovor in kar vsako spravo, celo v teoriji, dela za prevaro: v družbi obstaja v igri več nekomenzurabilnih zvrsti diskurzov, nobeden izmed njih ne more transkribirati vseh, kljub temu pa vsaj eden izmed njih, kapital, birokracija, svoja pravila vsiljuje drugim. Ne zadošča, da to edino radikalno zatiranje, ki žrtvam prepoveduje, da bi pričale proti njemu, razumemo in da smo njegov filozof, treba ga je tudi uničiti.«<sup>19</sup>

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Jean-François Lyotard, *Libidinal Economy*, prevedel Iain Hamilton Grant, Athlone Press, London 1993, str. 253–254.

<sup>17</sup> *Moralités postmodernes*, str. 135.

<sup>18</sup> *Navzkrižje*, str. 241.

<sup>19</sup> Navajamo po: Alain Badiou, »Varovanje jutra«, str. 83.

Videti je, da Lyotard s svojimi tezami, da »konsenz izvaja nasilje nad heterogenostjo«,<sup>20</sup> da »postmoderna znanost ne proizvaja spoznanega, temveč nespoznano«,<sup>21</sup> da »mala pripoved« ni nič drugega kot »imaginativna inovacija« in da »do izumov vselej pride v nesoglasju«,<sup>22</sup> filozofiji postavlja nalogo, ki ni nič kaj posebej drugačna od tiste naloge, ki je po Gillesu Deleuzu temeljna naloga filozofije – upor in ustvarjanje novega. Če k temu dodamo, da molk, odvzetje besede, utišanje, umanjkanje skupnega imenovalca, idioma, platforme, osnove, ki postane v *Navzkrižju* središče Lyotardove analize, tvori tudi eno izmed osnovnih silnic dela Michela Foucaulta, kolikor skuša slednji v svoji *Zgodovini norosti v času klasicizma* napisati »arheologijo nekega molka«, izhajajoč iz tega, da med modernim človekom in duševno boleznijo »skupnega jezika ni, ali bolje, ni ga več«,<sup>23</sup> dobimo nekakšen skupni okvir, kontekst, v katerega se umešča Lyotardov filozofski projekt. Obstajajo tudi številne druge teme pri Lyotardu, ki bi jih bilo zanimivo primerjati s tezami Jacquesa Rancièrja, Alaina Badiouja,<sup>24</sup> Giorgia Agambena, ter seveda Adorna in Heideggerja, s katerima Lyotard nenehno polemizira.<sup>25</sup>

Toda ta kontekst Lyotard na svoj lasten način tudi tematizira in presega. Vzemimo primerjavo z Deleuzom, pri katerem nastopa vselej v središču razmisleka trojni vozle upora, ustvarjanja in mišljenja. Za Deleuza, kot smo že poudarili v predhodnih poglav-

<sup>20</sup> *Postmoderno stanje*, str. 9.

<sup>21</sup> *Ibid.*, str. 102.

<sup>22</sup> *Ibid.*, str. 9.

<sup>23</sup> Michel Foucault, *Zgodovina norosti v času klasicizma*, prevedla Zdenka Erbežnik, Založba \*cf., Ljubljana 1998, str. 6. Prim. Derridajevo kritiko »*Cogito* in zgodovina norosti«, prevedel Marjan Šimenc, v: *Dvom in norost*, Analecta, Ljubljana 1990, 12–50.

<sup>24</sup> Prim. Alain Badiou, »Varovanje jutra«, str. 83–84 in sq.

<sup>25</sup> Denimo skozi navezavo na tematizacijo pozabe, zamolčanega pri Adornu, za katerega je zgodovina filozofije zgodovina pozabljanja – naloga mišljenja je tako ohraniti prostor za tisto zamolčano in pozabljeno, ter tematizacijo pozabe pri Heideggerju, filozofu pozabe Biti, ki pa se je v nekem trenutku »spozabil«, a težava, kot pravi Lyotard ni njegov rektorat, temveč molk, ki je temu sledil. Prim. Jean-François Lyotard, *Heidegger et »les juifs«*, str. 14–15 in seveda 87 ff.

jih, filozofija lahko vodi velike notranje boje, lahko se upira svojemu času, vendar pa ni sila, kakršne so religije, države in mediji, zato se z njimi ne more spuščati v boj, temveč lahko vodi kvečjemu vojno brez boja, nekakšno gverilo. In ker tem silam nima česa povedati, se z njimi ne pogovarja, temveč kvečjemu »pregovarja«. Ker pa te sile prečijo slehernega od nas, smo pravzaprav v večnih pogajanjih s seboj. Sile, ki torej prečijo filozofa, so zanj po definiciji nekaj prevelikega, premočnega, preveč neznosnega, ta presežek pa izkuša in o njem priča tako rekoč vsakdo. Prav ta »ce qui m'arrive est trop grand pour moi« bo skušal Lyotard na sebi lasten način tematizirati skozi svojo obravnavo sublimnega. Toda v tej točki, točki, kjer je v nekem smislu Lyotard Deleuzu najbližje – mu je tudi najdlje. Kolikor je za Deleuza ta točka vselej točka kompromisa, ki smo ga prisiljeni sklepati, kompromisa, ki se ga rešuje skozi pregovore, za Lyotarda tu nastopi problem. Četudi »pregovori« za Deleuza nikoli ne nastopajo v funkciji končnega ali sploh kakršnegakoli soglasja, čeprav je tudi sam ogorčen nasprotnik zvajanja na Isto, Eno, fiksnih identitet, zagovornik razlike, je videti, da vsako »pregovarjanje« tako ali drugače na tihem predpostavlja neko skrito identiteto, nek »vemo, kaj hočemo«, nek »do tod da, od tod dalje ne«, saj je denimo za Deleuza »teritorij najprej kritična distanca med dvema bitjema iste vrste; zaznamovanje svoje razlike. Tisto, kar je moje, je najprej moja distanca, posedujem samo distance.«<sup>26</sup> »Pregovori« torej implicirajo neko prepoznanje in priznanje »želje«, »hotenja« samega »nosilca upora«, če hočete, naj je ta nosilec dojet kot medij, beseda, procedura, postopek, polje, v katerem se ta »pregovarjanja« lahko vršijo, ali pa ožje, kot takšen ali drugačen subjekt upora, medtem ko je za Lyotarda vse to problematično. Zanj je problem že sam obstoj tistega, ki naj bi se nahajal na drugi strani – kaj tedaj, če sploh ni dveh strani, kaj če tistega »na drugi strani« sploh ni, saj ga vladajoča stran ne priznava, kaj če nima (pravnega) statusa, kaj če sploh ni jasno, ali problem, o katerem naj bi se pogovarjali ali pregovarjali, sploh obstaja? In kaj tedaj, če tisti, ki »naj bi bil na drugi strani« niti ne vé, da

<sup>26</sup> Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie* 2, Minuit, Pariz 1980, str. 393.

je na drugi strani, se ne zaveda, da se mu godi tisto, kar Lyotard imenuje krivica oziroma te krivice ne more artikulirati, ker za kaj takega nima na voljo izraznih sredstev? Kaj, če ni sam nič drugega kot neopazna belina na belem ozadju, nekakšen *Beli kvadrat na beli podlagi*, kaj, če ni nič drugega, kot nedoločena praznina, še več, kaj, če je za vse večne čase izbrisan in izničen? Na vsa ta vprašanja skuša Lyotard odgovoriti na različnih ravneh, najprej, na ravni svojega pojmovanja *différend* – navzkrižja, razdora, razkola, radikalnega in neprekoračljivega nesoglasja, kasneje pa, kot bomo videli v nadaljevanju, skozi razdelavo subjekta v rojstnem stanju.

Če bi bilo tako Deleuzovo »pregovarjanje« v skrajni instanci tudi še primer tistega, kar Lyotard imenuje »spor«, *litige*, primer, ko ima tisti, ki meni, da je utrpel škodo, tožnik, na voljo sredstva, da to škodo »prikaže«, izrazi, pa bi bila »krivica potemtakem škoda, ki jo spremlja izguba sredstev, s pomočjo katerih bi jo bilo mogoče dokazati. To se primeri, če je žrtev ob življenje, če so ji odvzete svoboščine ali svoboda javnega izražanja svojega mišljenja in mnenja, ali pa zgolj pravica pričati o tej škodi ali še preprosteje, če je sam stavek pričevanja oropan avtoritete. V obeh primerih se izgubi, ki ni nič drugega kakor škoda, pridruži nemožnost, da bi z njo seznanili druge, v prvi vrsti sodišče. Če hoče žrtev preseči to nemožnost in vseeno pričati o krivici, ki ji je bila prizadejana, trči na tole argumentacijo: bodisi da do oškodovanja, zaradi katerega se pritožujete, sploh ni prišlo in je vaše pričanje krivo bodisi da je do oškodovanja prišlo, ker pa o tem, kar vam je bilo prizadejano, lahko pričate, to ni krivica, temveč zgolj škoda, in vaše pričanje je spet krivo.«<sup>27</sup> »Z navzkrižjem bi,« pravi Lyotard, »rad poimenoval primer, ko je tožnik oropan argumentacijskih sredstev, zaradi česar postane žrtev.«<sup>28</sup> Navzkrižje torej predstavlja konflikt, ki ga ne moremo rešiti vnaprej, po nekakšnem nepristranskem avtomatizmu, saj na razpolago nimamo nobenega pravila, nobene sodbe, ne da bi eni strani prizadejali nepopravljivo škodo oziroma krivico. Tisto, kar torej Lyotard imenuje krivica, je tako odsotnost samega medija, samih sredstev, s pomočjo katerih bi lahko dokazali,

<sup>27</sup> *Navzkrižje*, str. 20–21.

<sup>28</sup> *Ibid.*, str. 26.



da smo utrpeli škodo. In če je žrtev nekdo, ki ne more dokazati, da je sploh utrpel krivico, kaj potem dokazuje ta »nemožnost dokazati«? Je ta nemožnost absolutna, ali pa je treba razlikovati med razkoli, ki so absolutne narave in tistimi razkoli, pri katerih naposled žrtev skozi nek proces postane »navaden tožnik« in lahko dokaže, da je utrpela krivico?<sup>29</sup> Kakšna je v tem razlikovanju naloga filozofije, glede na to, da Lyotard postavlja zahtevo po ubesedenju krivice, po tem, da je treba »dati navzkrižju, kar mu gre, vpeljati nove naslovljence, nove naslovitelje in nove pomene, zato, da bi se krivica lahko izrazila, tožnik pa bi nehal biti žrtev«. Kajti »zastavek literature, filozofije, morda tudi politike je, da pričajo o navzkrižjih, tako, da najdejo idiome zanje«.<sup>30</sup>

Videti je, da je za Lyotarda filozofija razpeta med dvojim: Na eni strani je njena naloga navezovanje, uverženje, *enchainement*: »Trebaja povezovati. To ni obveznost, *Sollen*, pač pa nujnost, *Müssen*. Povezovati je nujno, kako povezovati pa ni.«<sup>31</sup> Navezovanje je ključno, »vsa politika je v načinu, kako na aktualni stavek navezati neki drugi stavek«.<sup>32</sup> Drugače rečeno, »filozofski diskurz ima za pravilo, da odkrije svoje pravilo: njegov zastavek je njegov apriorij. Gre za formulacijo tega pravila, ki pa je lahko formulirano šele na koncu – če konec sploh obstaja.«<sup>33</sup>

### PRIKAZATI NIČ

To iskanje pravila, ki ga bo Lyotard tematiziral skozi razliko določujoče in reflektirajoče razsodne moči, kakor nastopa v Kantovi *Kritiki razsodne moči*,<sup>34</sup> tvori nek projekt, ki iz nevidnega skuša nare-

<sup>29</sup> Za širši kontekst te problematike, ter podrobnejše branje Lyotarda, na katerega se na pričujočem mestu tudi sicer opiramo, prim. Jelica Šumič Riha, *Avtoriteta in argumentacija*, Analecta, Ljubljana 1995, str. 51–67 in sq.

<sup>30</sup> *Navzkrižje*, str. 30 in 31.

<sup>31</sup> *Ibid.*, str. 101.

<sup>32</sup> *Postmoderna za začetnike*, str. 41.

<sup>33</sup> *Navzkrižje*, str. 94.

<sup>34</sup> Prim. Rado Riha, »Razsodna moč. Pravilo brez opore«, v: Jelica Šumič Riha in Rado Riha, *Pravo in razsodna moč*, Krt, Ljubljana 1993, str. 147–245.

diti vidno, ki skuša prezentirati, prikazati neprikazljivo, ne-representabilno. Naloga filozofa, v nasprotju z intelektualcem, je torej v tem, da izsledi, najde, izbrska idiom za to, da bi neko navzkrižje lahko ubesedili, medtem ko ga skuša slednji pozabiti – »naša odgovornost do misli je, ravno nasprotno, v tem, da odkrijemo navzkrižja in najdemo (nemogoče) idiome, zato, da bi jih ubesedili. To počne filozof. Intelektualec pa prispeva k temu, da so navzkrižja pozabljena, s tem ko propagira kako zvrst, kakršnakoli že je (s sakrifično ekstazo vred), za politično hegemonijo«. <sup>35</sup> Kljub temu za Lyotarda vsak prikaz v nekem pomenu že pomeni izdajo – tudi »kantovska *Darstellung*, in to svojemu imenu navkljub, nikakor ni prikaz stavčnega univerzuma«, <sup>36</sup> kolikor je pač vsak »prikaz relativizacija« <sup>37</sup> in kolikor je tudi že samo pričanje istoznačno z iztrebljenjem, oziroma, je že sama »priča izdajalec«. <sup>38</sup> Videti je, da se tako kritika reprezentacije pri Lyotardu nahaja pred isto dilemo, istim dvoumjem, kot pri Deleuzu – pri slednjem gre za omahovanje med »pensée sans image« in »nouvelle image de la pensée«, mislijo brez podobe in izdelavo, ustvarjenjem nove podobe misli.

Isto dvoumje je na delu pri interpretaciji holokavsta, Auschwitzta, šoe. Tudi tu Lyotard niha. »Reprezentirati 'Auschwitz' v podobah in besedah, ga na nek način pomeni pozabiti. Tu ne merim zgolj na slabe filme ali popularne televizijske serije, slabe romane ali 'očevidce'. Merim na tiste primere, ki so ali bi lahko bili ravno s svojo točnostjo, strogostjo najbolj primerni za to, da bi ne pozabili. Toda tudi oni reprezentirajo tisto, kar naj bi ne pozabili, a ostaja neprikazljivo. Film Clauda Lanzmanna *Shoah* je izjema, morda edina izjema. [...] Vsakič, ko reprezentiramo, vpišemo v spomin, in to je videti dober način za to, da bi ne pozabili. Prepričan sem, da gre ravno za nasprotno. Samo tisto, kar je bilo vpišano, je lahko pozabljeno, saj je lahko izbrisano. Kar pa ni vpišano, saj same površine vpisa, trajanja in mesta vpisa ni, – tega, kar

<sup>35</sup> *Navzkrižje*, str. 202.

<sup>36</sup> *Ibid.*, str. 98.

<sup>37</sup> Jean-François Lyotard, *L'Inhumain. Causeries sur le temps*, Galilée, Pariz 1988, str. 138.

<sup>38</sup> *Ibid.*, str. 215.

nima mesta v prostoru in času znotraj gospostva, kar v geografiji in diahroniji sebe polnega duha ni sintetizabilno, [...] ostaja prisotno 'le' kot afekt, ki ga ne uspemo opredeliti, kot neke vrste stanje smrti v življenju duha. Seveda je *treba* vpisovati v besede, podobe. Nujnosti reprezentiranja ne moremo uiti. Greh bi se bilo imeti za varnega pred tem. Toda eno je to početi znotraj pisave zaradi ohranjanja spomina, nekaj povsem drugega pa ohraniti preostanek, pozabljeno nepozabljivo.«<sup>39</sup>

Kot je v svoji nedavni interpretaciji lepo pokazal Gérard Wajcman,<sup>40</sup> je šoa dogodek, ki ga ni mogoče videti kot katerikoli drugi dogodek in ki ga tudi ni mogoče izreči, ubesediti kot katerikoli drugi dogodek. Najprej zaradi dejstvene odsotnosti vsakega dokumenta in podobe, odsotnosti arhivov, odsotnosti, ki ni nič naključnega in ki je bila povsem namerna: nacisti so namreč kar najskrbneje nenehno skrbeli, da ne bi pustili nobene sledi, dokumentov, fotografij, zgradb, ruševin. Edinstvenost šoe tako za Wajcmana ne izhaja enostavno iz obsežnosti zločina, njegove sistematičnosti in nadčloveškega števila mrtvih, zaradi katerega je neenak vsem drugim zločinom, pač pa iz tega, da so nacisti skušali izbrisati zločin zunaj vsake reprezentacije in vsakega možnega spomina. Izbrisati Žide ne le iz površja Zemlje, temveč tudi iz zgodovine, iz spomina, iz preteklosti in prihodnosti. Kot poroča Primo Levi je nek častnik ob prihodu deportiranih Židov v taborišče izrekel naslednje besede: »Kakorkoli se bo že končala ta vojna, proti vam smo jo že dobili; nihče od vas ne bo ostal, da bi pričal, a tudi, če bi nekateri ušli, jim svet ne bo verjel. Morda bodo sumničenja, razprave, morda bodo zgodovinarji raziskovali, vendar pa ne bo gotovosti, ker s tem, ko uničujemo vas, uničujemo dokaze. In tudi če bi ostali nekateri dokazi in če bi nekateri od vas preživeli, bodo ljudje rekli, da je to, o čemer pripovedujete, preveč monstroozno, da bi vam lahko verjeli.«<sup>41</sup> In če *Navzkrižje* v celoti prežema proble-

<sup>39</sup> Heidegger et »les juifs«, str. 51–52.

<sup>40</sup> Prim. Gérard Wajcman, »Umetnost, psihoanaliza, 20. stoletje«, prevedla Alenka Zupančič, v: *Problemi*, XXXIX, 3–4, Ljubljana 2001, str. 53–76; ter seveda Wajcmanovo delo, kjer so zadeve podrobneje razvite, *L'objet du siècle*, Verdier, Pariz 1998.

<sup>41</sup> Gérard Wajcman, »Umetnost, psihoanaliza, 20. stoletje«, str. 62.

matika, kako pokazati tisto, česar se ne da pokazati, kako videti tisti nepomnivi dogodek, katerega sama grozljivost presega to, kar je mogoče videti in reči, se s tem problemom, kot lepo pokaže Wajcman, ukvarja celotna umetnost 20. stoletja, kolikor si je v nekem smislu ves čas prizadevala k absolutni singularnosti, produkciji nereproduktibilnih del, ki bi ne imela dvojnikov in ki bi bila brez podobe, kolikor je nenehno skušala producirati nekaj enkratnega, nek *Unicum*.

In če si potem abstraktno slikarstvo za nalogo vzame, kako poprisotiti odsotnost objekta, kako narediti vidno tisto, kar ni nihče videl, nam to ne pojasnjuje ne le tega, zakaj se je Lyotard toliko ukvarjal s slikarstvom, zakaj je tako vztrajal na vzporednicah z njim,<sup>42</sup> temveč tudi, kaj je šel po eni strani iskat nazaj k Freudu in po drugi strani h Kantu. Tisto, zaradi česar se sam loti razdelave kantovske problematike zgodovine, politike in entuziazma, je, kot koncizno pravi sam, to, da »entuziazem kot tak ne vidi nič, ali bolje, vidi nič in ga povezuje z nepredstavlјivim«. <sup>43</sup> Tu smo pri bistvu moderne – »moderna kršitev ni zanimiva zato, ker je neka transgresija, kot je bil prepričan Bataille, temveč zato, ker ponovno odpira vpašanje niča in dogodka«. <sup>44</sup>

Tu, v tej točki prehoda iz nevidnega v vidno, bi lahko videli temeljni program, ki ga skuša misliti pozni Lyotard izhajajoč iz teze o navzkrižju in ki bi ga nedvomno lahko navezali na freudovski *Wo Es war, soll ich werden*: kjer je bilo nepredstavlјivo, naj nastopi predstava, kjer je bilo nevidno, naj nastopi vidno, kjer je bilo navzkrižje, naj nastopi spor, skratka, kjer je bil nič, naj napoči subjekt. Natanko za to gre pri slavni Malevičevi sliki *Črni kvadrat na beli podlagi* (1915), »ki sestoji iz tega, da utelesi nič: ta nič vidimo

<sup>42</sup> Kot se glasi v tekstu »Représentation, présentation, imprésentable«, je naloga avantgardnega slikarja predvsem pokazati, da v vizualnem obstaja nevidno – neprezentabilno, ki ima za predmet Idejo. To kazanje je predmet trdega dela, publika, pravi, »ne razume, da je potrebno eno leto, da naredimo beli kvadrat [carré blanc], se pravi, da ničesar ne reprezentiramo«. Prim. *L'Inhumain*, str. 133.

<sup>43</sup> Jean-François Lyotard, *L'Enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, Pariz 1986, str. 55.

<sup>44</sup> *Postmoderna za začetnike*, str. 54.

na površini slike – kot črni kvadrat. S tem, ko vidimo neko globlino, ne vidimo ničesar, kar ne bi bilo v sami sliki: se pravi, v ospredju, na površini, v črnem kvadratu. Kako lahko, materialistično rečeno, vidimo nič 'zadaj za' površino? Kako lahko vidimo transcendenco, ki se nahaja znotraj same imanence? Zgolj v tem, da vidimo/spoznamo, da se zadaj za površino ne nahaja nič – razen same površine. V tem pomenu lahko govorimo o tem, da s tem, ko vidimo črni kvadrat na beli podlagi, vidimo nič kot nekaj.«<sup>45</sup> Drugače rečeno, »v Malevičevi sliki vidimo subjekta *in statu nascendi*. Tisto, kar vidim v črnem kvadratu, ni nič drugega kot jaz sam, gledajoči kot subjekt.«<sup>46</sup>

### MED DVEMA DOGODKOMA

Ali ni zanimivo, da se Lyotard ukvarja z dvema paradigmatiskima dogodkoma, šoo in francosko revolucijo? Ali ni paradokсно, da ga zanima po eni strani šoa kot nekaj nereprezentabilnega, nemerljivega, prekarnega, in na drugi strani entuziazem, ki ga v občudovalcih zbudi francoska revolucija, kot tisti fenomen, ki ga ni več mogoče pozabiti? Dve skrajnosti: na eni strani nekaj, kar je nemožno, nereprezentabilno, nek nič, ki se upira spominu in kar vsak spomin izda, na drugi nekaj, česar ni mogoče ukiniti, odpraviti, izničiti. Na eni strani neopredeljiva groza, na drugi navdušenje, veselje, zanos, polet. Groza, ki nima prič, in četudi bi te obstajale, bi jim tega, čemur so bile priča, nihče ne verjel, in, na drugi strani, nalezljivi polet, ki gre od ust do ust. Groza, ki je povezana s tesnobo, ob kateri dobesedno otrpnemo, okamenimo proti tistemu, kar oživlja, poživlja, navdušuje, »v potrlih srcih up budi«. Nadalje, na eni strani nekaj, kar velja za človeka najmanj vrednega, nekaj, s čimer je človeštvo doseglo skrajno dno, kar človeštvo za vselej omadežuje, na drugi strani fenomen, ki ga »ni več mogoče pozabiti«, pravi Kant, »ker je odkril v človeški naravi takšno zasnov

<sup>45</sup> Prim. Rado Riha, »Seeing the Revolution, Seeing the Subject«, *Parallax*, 27, April–June 2003, Routledge, London 2003, str. 33.

<sup>46</sup> *Ibid.*, str. 34.

in zmožnost k boljšemu, kakršne bi noben politik ne mogel izmodrovati iz dosedanjega poteka stvari«. <sup>47</sup> Oba dogodka sta nemožna in nepredvidljiva, a vsak na svoj način. Če si obeh ni bilo mogoče vnaprej zamisliti, je njuna razlika v tem, da enega ne moremo poprisotiti, prezentirati, prikazati, ne da bi ga izdali, medtem ko si za drugega ne moremo zamisliti, da bi ne bil več prezentiran, prisoten. Enega ni mogoče poprisotiti, ker je tako temeljito izbrisan, drugega ni več mogoče izbrisati, ker je tako močno prisoten. Eden se, kot bi temu rekel Lacan, »ne preneha ne zapisovati«, kot nemožen, drugi se »ne preneha zapisovati«, saj je nujen. <sup>48</sup> Prvi dogodek, šoa, nastopa kot črna luknja, madež, ki ni viden in ki vase vsrka vsako opredelitev, drugi nastopa kot nekakšna enormna emanacija svetlobe, nekakšen svetilnik, ki nam kot »signum demonstrativum, rememorativum, prognosticon« sveti v tem neskončnem popotovanju napredovanja k boljšemu, za katerega šoa nemo opozarja, da tega smotra že ne bomo dosegli, ker ga tudi ne moremo nikoli doseči.

Ali obstaja pojmovanje, ki združuje vse zgoraj naštete skrajnosti in zoperstavitve? Nedvomno, toda tega pri Lyotardu ni, pač pa pri Lacanu – gre tako po eni strani kajpak za tisto, kar je Lacan imenoval *objet petit a*, ki je hkrati nereprezentabilen, neki nič, ki čarobno obarva popolnoma vsakdanji predmet in ki, če se mu preveč približamo, zbudi nelagodje in grozo. Neki a-reprezentabilni, nereprezentabilni koncept, ki je a-koncept, odsotnost v prisotnosti in ki kot odsoten, odstranjen, izvržen iz govornice uokvirja samo realnost. Neki madež, ki privablja pogled, nek korelat subjekta, ki je obenem vzrok-razlog želje. Gre, skratka, po drugi strani za celotno problematiko, ki jo je Lacan razdeloval skozi svoje pojmovanje Realnega, začevši s travmo, ki »kot realna ni temeljno referenčno jedro simbolnega procesa, temveč natanko nek x, ki za vselej onemogoča kakršnokoli nevtrarno reprezentacijo zunanje referenčne realnosti. Nekoliko bolj paradokсно rečeno, Realno kot travma-

<sup>47</sup> Immanuel Kant, *Spor fakultet*, prevedla Maila Golob, v: *Vestnik IMS*, VIII, 1, SAZU in ZRC SAZU, Ljubljana 1987, str. 34.

<sup>48</sup> Prim. Jacques Lacan, *Še. Seminar, knjiga XX.*, prevedli Slavoj Žižek et al., Analecta, Ljubljana 1985, str. 118.

tični antagonizem je *objektivni dejavnik* same subjektivacije, objekt, zaradi katerega vsaka nevtralno-objektivna reprezentacija spodleti, objekt, ki patologizira subjektov pogled ali pristop, ga ukrivi, potegne vstran. Na nivoju pogleda realno ni toliko nevidni On-stran, ki se vselej izmuzne našim pogledom, ki jim tako preostanejo le izmikajoči se videzi, temveč sam madež, ki zmoti ali omadežuje našo 'neposredno' zaznavo realnosti«. <sup>49</sup> Zaradi razlogov njegovega navzkrižja z Lacanom – ki, mimogrede rečeno, presegajo okvire pričujočega dela –, si Lyotard tako rekoč na vse kriplje prizadeva, da bi se ognil tej Lacanovi konceptiji Realnega, in se zato potem opre na Freuda, pa vendar se vse njegovo teoretsko početje, kot bomo nakazali v nadaljevanju, v nekem pomenu vseskozi vrtili okoli tega vprašanja.

Pred tem še druga pripomba, ki zadeva nek drug status lacanovskega Realnega. Gre za navezavo nemožnega in nujnega, tistega, kar se »ne preneha ne zapisovati« in tistega, kar se »ne preneha zapisovati«. Mar ne gre za tematiko, ki je možna zgolj na ozadju dispozitiva moderne znanosti, tematiko, zaradi katere lahko z vso gotovostjo rečemo, da Lyotard *je* filozof moderne? Poglejmo, kako zadeve izpostavi Jean-Claude Milner, ki je, mimogrede rečeno, Lyotarda tudi sam uvrstil med moderne filozofe, le da na drugačen način, <sup>50</sup> kakor skušamo to storiti sami, in v precej drugačnem kontekstu: »Črka je takšna, kot je, ne da bi za to obstajal kakršenkoli razlog; hkrati ni nobenega razloga, da bi bila drugo, kar je. In če bi bila drugo, kar je, bi bila zgolj neka druga črka. Zares, od trenutka, ko je, vztraja in se ne spreminja («edinstveno število, ki ne more biti drugo«). Diskurz bi lahko črko kvečjemu zamenjal, ne pa spremenil. Tako si črka, preko nekega zasuka, ki mu je lastna prevara, nadene poteze nespremenljivosti, ki so po obliki podobne potezam večne ideje. Nedvomno nima nespremenljivost tistega, kar nima razloga biti, kot je, nič opravi z nespremenljivostjo tistega,

<sup>49</sup> Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, Verso, London & New York 1997, str. 214.

<sup>50</sup> »Doktrina dela je v izhodišču tistega, kar se bo imenovalo postmoderna: ne ovržba moderne, temveč njena izpeljava.« Prim. Jean-Claude Milner, »Jean-François Lyotard, od diagnoze k intervenciji«, prevedla Simona P. Grilc, *Problemi*, XLI, 4–5, Ljubljana 2003, str. 36.

kar ne more, ne da bi s tem prekršilo pravila uma, biti drugo, kar je. Toda imaginarna podobnost po obliki ostaja. Odtod izhaja, da zajetje različnega s pomočjo črke podeljuje le-temu, kolikor je lahko drugo, kar je, imaginarne poteze tistega, kar ne more biti drugo, kar je. To imenujemo nujnost zakonov znanosti. Le-ta v vseh točkah spominja na nujnosti najvišjega Bitja, toda podobna ji je še toliko bolj, kolikor nima z njo nobene zveze. Struktura moderne znanosti v celoti temelji na kontingenci. Materialna nujnost, ki jo priznavamo zakonom, je brazgotina same te kontingence. V trenutku nekega prebliska se zdi, da bi lahko bila katerakoli točka kate-regakoli referenta katerekoli propozicije znanosti neskončno drugo, kar je, neskončna v smislu neskončnosti gledišč. V naknadnem trenutku pa jo je črka fiksirala takšno, kot je, in kot da ne bi mogla biti drugo, kar je, razen če zamenja črko, se pravi, vlogo. Toda pogoj naknadnega trenutka je ravno predhodni trenutek. Pokazati, da je neka točka univerzuma taka, kot je, zahteva, da so vržene kocke nekega možnega univerzuma, v katerem bi bila ta točka drugo, kar je. Časovnemu intervalu, v katerem se kocke še vrtinčijo, preden spet padejo, je nauk dal ime: vznik subjekta, ki ni metalec (metalec ne eksistira), temveč same kocke, dokler so v suspenzu. V vrtoglavici teh medsebojno izključujočih se možnosti nazadnje vzplamti, v trenutku za tem, ko kocke spet padejo, plamen nemožnega: nemogoče je, da bi, ko so enkrat padle, kocke kazale neko drugo število. Tu vidimo, da se nemožno ne loči od kontingence, temveč tvori njeno realno jedro.«<sup>51</sup> S tem smo prišli do temeljnega problema, ki opredeljuje poznega Lyotarda, problema, ki prinaša preplet časa, vzroka, subjekta in ki ga povzema naslednja Lyotardova opredelitev moderne: »Ne ozirajte se na to, kateri dobi pripada, modernost nikoli ne nastopa brez pretresa verovanja in brez odkritja, da je realnost le *malo realna* [peu de réalité de la réalité], to odkritje pa je povezano z izumom drugih realnosti.«<sup>52</sup>

<sup>51</sup> Prim. Jean-Claude Milner, »Lacan in moderna znanost«, prevedel Peter Klepec, *Problemi-Eseji*, XXXI, 1–2, Ljubljana 1993, str. 121–122.

<sup>52</sup> *Postmoderna za začetnike*, str. 19.



### LYOTARDOVA RAZLIČICA MODERNE

Ta izum, sprevernitev perspektive je možen, zgolj kot neka navidezna časovno-kavzalna zagata. Kar zadeva paradigmo moderne znanosti, je problem v tem, kot pravi Milner, da znanost ne dovoljuje nenehnega sestopanja iz naknadnega v predhodno: »Od trenutka, ko se je črka fiksirala, ostaja zgolj nujnost in nalaga pozabo kontingence, ki jo je omogočila. Neprimernost tega povratka je tisto, kar Lacan imenuje šiv. Radikalnost pozabe je tisto, kar Lacan imenuje izključitev. Ker je subjekt tisto, kar vznikne v koraku od enega trenutka k drugemu, sta šiv in izključitev nujno šiv in izključitev subjekta.«<sup>53</sup> Čeprav Lyotard še zdaleč ne pojmuje subjekta na enak način kot Lacan, pa tudi zanj velja, da tak subjekt, če bi obstajal, ne bi bil nekaj, kar bi se nahajalo zunaj univerzuma. Tudi zanj namreč velja moderna teza, »Ničesar ni zunaj-Univerzuma«,<sup>54</sup> tudi zanj velja, da je univerzum neskončen, tudi on sam svojo misel postavi pod »avtoriteto neskončnega«,<sup>55</sup> oziroma, kar je zanj isto, »avtoriteto heterogenega«, »avtoriteto množstva« in tudi zanj velja, da »Človek ne obstaja«,<sup>56</sup> da »univerzum, ki ga prikazuje stavek ni prikazan nečemu ali nekemu kot 'subjektu'. Univerzum je tu, kolikor se stavek primeri. 'Subjekt' je umeščen v univerzum, ki ga prikazuje stavek. Tudi kadar je za subjekta zatrjeno, da je kot naslovljenec oziroma naslovitelj prikaza zunaj sveta – misleči Jaz pri Descartesu, transcendentalni ego pri Husserlu, izvir moralnega zakona pri Kantu, subjekt pri Wittgensteinu –, ni ta subjekt nič manj umeščen v univerzum, kot ga prikazuje filozofski stavek, ki ga postavlja zunaj sveta. V tem je razlika med univerzumom in 'svetom'.«<sup>57</sup> Druga točka, ki jo išče Lyotard, je koncept vzroka, kolikor je v nasprotju z zakonom. Z znanstvenega gledišča je zakon nekaj, kar je opredeljeno z regularnostjo in kontinuiteto. Čim imamo zakon, se ob danih pogojih nadejamo regularnosti pri manifestaciji učinkov, kar pomeni, da te lahko tudi napovemo in predvidimo tisto, kar se bo zgodilo. Ko je

<sup>53</sup> Jean-Claude Milner, »Lacan in moderna znanost«, str. 122.

<sup>54</sup> *Ibid.*, str. 123.

<sup>55</sup> *Navzkrižje*, str. 55.

<sup>56</sup> *Ibid.*, str. 13.

<sup>57</sup> *Ibid.*, str. 108–109.

enkrat en vzrok opredeljen, ko lahko rečemo, da isti vzrok povzroča isti učinek, skuša znanost povezati med seboj verigo vzrokov in učinkov. Vzrok, ki zanima Lyotarda, pa je freudovski vzrok: »Je *vzrok*, ne kot vpisan v zakon regularnosti in kontinuitete, temveč prej vzrok, ki je tako zaposloval Davida Huma v 18. stoletju, ko je ta pokazal, da je bil sam termin 'vzrok', kot ločen, kot primaren, ne-konceptualen. In, kot veste, je Humovo razmišljanje sprožilo filozofski napor samega Kanta. In nemara veste tudi to, da je Karl Popper, v našem stoletju, vso svojo shemologijo zgradil na Humovih argumentih o vzročnosti. Na tem mestu ne morem podati povzetka teh argumentov, a razumeli boste, da če imate takšne vrste kontinuiteto, *nikoli* ne boste mogli s prstom pokazati vzrok kot ločen. Dejansko, če pomislite na odnos med vzrokom in učinkom, boste lahko razumeli, da vzrok, da sam pojem vzroka, vsebuje prelom verige. To se pravi, vprašanje vzroka se lahko pojavi zgolj takrat, ko se prekine veriga. Zaradi tega se lahko vprašate, kje je vzrok v samem trenutku, ko obstaja ta manko? Rekel bi, da v pojmu vzročnosti kot različnim od legalnosti lahko najdemo pojem vzroka kot različen od zakona. In to vselej implicira pojem manjkajočega člana [*missing link*]. Na idejo vzroka ste napoteni natanko takrat, ko obstaja manjkajoči člen.«<sup>58</sup> Toda medtem ko je za Lacana subjekt kot manjkajoči člen že vključen v samo strukturo vzročnosti, se Lyotard odloči za nekoliko drugačno rešitev – subjekt se mora izbrisati, da bi sploh lahko prišlo do nastopa vzroka. Tretja točka je problem časa, ali bolje, sprevrnitev kontingentnega vzroka v »nujni« in »večni« zakon – »postmoderni umetnik ali pisatelj,« pravi Lyotard, »je v položaju filozofa: tekst, ki ga piše, oziroma delo, ki ga dokončuje, načeloma ne nastaja na osnovi že uveljavljenih pravil in o njem ni mogoče soditi s pomočjo neke določujoče sodbe, z aplikacijo znanih kategorij na ta tekst ali delo. Ta pravila in kategorije so tisto, kar delo ali tekst raziskuje. Umetnik in pisatelj torej delata brez pravil in z namenom, da bi postavila pravila glede tega, kar *bo bilo ustvarjeno* [aura été fait]. Zaradi tega imata delo in tekst lastnosti dogodka, zaradi tega tudi za njunega avtorja prihajata prepozno, oziroma se, kar pa pomeni isto, zaradi

<sup>58</sup> Jacques-Alain Miller, »Interpretirati vzrok: od Freuda do Lacana«, prevedel Peter Klepec, v: *O nekem drugem Lacanu*, prevedli Miran Božovič et al., Analecta, Ljubljana 2001, str. 24–25.

tega njuno udejanjenje vselej prične prekmalu. *Postmoderna* bi bila v dojemanju skladno s paradoksom preteklega (*modo*) prihodnjika (*post*).<sup>59</sup>

Trojni preplet vzročnosti, časovnosti in subjektivnosti ostaja pri Lyotardu fragmentaren in nedokončan, vseeno pa si skušajmo ogledati njegove glavne poteze. Že v delu *Heidegger et »les juifs«* Lyotard tematizira neko točko potlačitve, ki jo imenuje »židje«. »Židje« so zanj pisani z malo zato, ker ne gre za nacijo, pač pa so »židje« objekt ne-mesta. V tem loči nek prvi vzrok, ki kot »šok zadane sistem, a se ga sistem ne zaveda«, nek »šok brez afekta«, medtem ko je drugi udarec »afekt brez šoka«. »V tem smislu Freud razume *nachträglich*. Prvi udarec je našo dušo zadel prezgodaj, drugi se je bo dotaknil prepozno. Prvič je, kot da je misel že tam, a še ni mišljena; drugič se to nemišljeno vrne in zahteva, da je mišljeno, toda tedaj, ko prvega ni več tam.«<sup>60</sup> In v tem pomenu je pravzaprav za Lyotarda bistvo dogodka, ne le, da je *quod* pred *quid*, pač pa, da je psihični aparat vselej nepripravljen na šok, ta šok ga vselej vrže iz tira in presenet. Skozi takšno razumevanje freudovske *Nachträglichkeit* tako Lyotard umesti tisto, kar sam imenuje »otročstvo«, »enfance« – otroštvo je ta prvi udarec, ki nikoli ni bil zrel, ki se nikoli ni zgodil, ki nikoli ni bil,<sup>61</sup> saj ni re-presentabilen, a vendar ek-sistira in tako in-sistira. Naloga, misli, literature, umetnosti je potem v tem, da tvegamo, se prepustimo slučaju ali sreči oziroma srečnem naključju, *tyche*, in – »pričamo o njem«. <sup>62</sup> Tisto, za kar gre Lyotardu, je, kako priti do »kreacije minimalne razlike kot trenutka, »ko nek enotni horizont postane *dva*, tj. ustvari razliko ne kot razliko med dvema objektoma, temveč razliko kot objekt.«<sup>63</sup>

Ključni poudarek za Lyotarda je, da do tega vznika pride skozi nek presežek ugodja in bolečine, o katerem se psihičnemu aparatu niti ne sanja, o katerem nima niti najmanjše predstave, se

<sup>59</sup> *Postmoderna za začetnike*, str. 24–25.

<sup>60</sup> *Pérégrinations*, str. 26.

<sup>61</sup> V tej točki se Lyotard sicer sklicuje na Deleuzove analize. Prim. *Heidegger et »les juifs«*, str. 28–29.

<sup>62</sup> *L'Inhumain*, str. 15.

<sup>63</sup> Alenka Zupančič, »Asketski ideal«, *Filozofski Vestnik*, XX, 1, Ljubljana 1999, str. 70.

ravno v tem presežku (ki bi ga sami imenovali lacanovska *jouissance*, medtem ko ga Lyotard simptomatično izenačuje s freudovsko tesnobo, *Hemmung*) odigrava usoda tega psihičnega aparata. In četudi Lyotard postavi zahtevo po predelavi tega vzroka, presežka, ta predelava bolečine, trpljenja ne odpravi – zanj je analiza vselej neskončna in lahko priča le »o tej aporiji umetnosti in njene bolečine. Ne izreka neizrekljivega, temveč trdi, da ga ne more izreči.«<sup>64</sup>

Videti je, da je Lyotard z vsemi svojimi koncepti *enfance*, »*juifs*«, *phrase-affect*, *sensus communis*, skušal predstaviti nekaj, kar je hkrati preblizu in predaleč. Tako se filozofija ne more dotakniti tega *sensus communis*,<sup>65</sup> ker je vselej prezgodaj, a obenem tudi že vselej prepozno, ker gre za neko »ugodje pred ugodjem«, neko absolutno singularnost, ki pa bi že bila *communis*, nekaj ne-artikularnega in ne-artikulabilnega. Kot je lepo ugotovil že sam, je njegova teorija velikokrat zavezana predvsem negativnim opredelitvam<sup>66</sup> (opredelitvam, ki izhajajo iz »ne... pas«, iz tega, kaj nek koncept ni). Po njegovem prepričanju bi bilo mogoče »misлити stav-ek-afekt ne zunaj časa, temveč zunaj diahronije«,<sup>67</sup> tako, da bi bilo treba razdelati »transcendentalni status *infantia*«,<sup>68</sup> to pa bi bilo mogoče le, če bi hkrati podrobneje ne razdelal le pojmovanja subjekta *in statu nascendi*, nekakšnega subjekta pred subjektom, pred-subjekta, temveč bi se tudi lotil razdelave »subjekta, ki bi vzniknil v procesu obdelave krivice«.<sup>69</sup>

Ker do tega ne pride, ker Lyotard ostaja zavezan »varovanju heterogenega« pred negativnostjo, dialektiko in subjektivnostjo, je njegova misel zavezana ohranitvi nekega temeljnega razkoraka med subjektom in objektom, razkoraka, ki vselej poudarja predvsem heterogenost objekta, nezvedljivost objekta na subjekt. V tem pomenu pravi, da nam »misli nikoli ne pripadajo«, saj »niso

<sup>64</sup> Heidegger et »*les juifs*«, str. 81.

<sup>65</sup> Jean-François Lyotard, *Misère de la philosophie*, Galilée, Pariz 2000, str. 17.

<sup>66</sup> *Ibid.*, str. 21.

<sup>67</sup> *Ibid.*, str. 50.

<sup>68</sup> *Ibid.*, str. 54.

<sup>69</sup> Jelica Šumič Riha, »Rešiti čast mišljenja«, v: *Problemi*, XXXV, 7–8, Ljubljana 1997, str. 77.

sadovi zemlje. Niso shranjene v načrtih v veliki zemljiški knjigi, razen zaradi udobja ljudi. Misli so oblaki. In robovje oblaka ni natanko merljivo, gre za fraktalno Mandelbrotovo črto. Misli ženejo oziroma poganjajo različne hitrosti. Imajo globino, toda srce in koža sta iz istega zrna. Misli ne nehajo spreminjati položaja ene glede na druge.«<sup>70</sup> Nikoli ne moremo predreti misli, misli ostajajo nekaj subjektu heterogenega. Za sam subjekt velja nekaj drugega: zate ni mesta na tem svetu, pravi Lyotard, vsakdo lahko prevzame tvoje mesto, še več, mesta na splošno ne obstajajo – vsaka stvar s seboj nosi svoje mesto. Videti je, da je tako Lyotard pri razumevanju razmerja med subjektom in objektom obstal na pol poti, videti je, da je to razmerje preveč opredeljeno z adornoško »negativno dialektiko«, ki daje »prednost objektu«, ker še ni uspelo razdelati drugačnega pojmovanja subjektivnosti.

Ravno zato Lyotarda v njegovem poznem opusu nemara tudi tako zanima problem praznine in beline, ki je drugo ime za »izpraznitev mesta, kjer se lahko pojavi objekt v svoji konstituirani fenomenalni materialnosti«.<sup>71</sup> Ta izpraznitev mesta je za Lyotarda možna le z nekakšno evakuacijo duha, z umikom subjekta, kakršnega prinaša, denimo, japonski umetnik-vojščak, ki »mora v svojem telesu in duhu v nekem pomenu suspendirati običajne name-re duha, ki so povezane s habitusom, z dispozicijami telesa«.<sup>72</sup> Ta evakuacija duha, ki je za Lyotarda nekaj povsem nasprotnega od identifikacijske, selektivne, pridobitniške dejavnosti, ne gre brez nekega trpljenja. Očitno je, da misel za Lyotarda mora trpeti, očitno je, da je zanj potrebna neka telesna askeza, neka bolečina mišljenja. Gre za bolečino, ki »neprestano spremlja in naznačuje slabobit. J.-F. L. nikoli ne popusti glede te bolečine. Najjo, *expressis verbis*, obsoja ali ne, pa se z njo ne sprizajni, temveč se bori proti njej. In sicer zato, ker je nima za nekaj plemenitega, ker nobena bolečina kot takšna ni plemenita. V tem nedvomno tiči poganstvo, na katerega se je skliceval: prelomiti s krščansko himero, češ, včasih bolečina čemu služi in je včasih koristna. Če je bolečina vselej

<sup>70</sup> *Pérégrinations*, str. 21.

<sup>71</sup> Prim. Rado Riha, »Scene dvojega. I. Črni kvadrat na beli podlagi«, *Filozofski vestnik*, XXII, 3, Ljubljana 2001, str. 176.

<sup>72</sup> Jean-François Lyotard, *L'Inhumain*, str. 27.

nekoristna, potem se je proti njej potrebno boriti, kar pa predpostavlja neko diagnozo in neko etiologijo.«<sup>73</sup>

Kakorkoli že, šele tako je »v tem svetu že narejenih vpisov, recimo: kulture, če hočete, [...] treba narediti prostor za ta manko z izpraznjenjem [mise à blanc], ki omogoči, da nastopi nekaj drugega, kar preostane v premislek.«<sup>74</sup> To izpraznjenje, upraznjenje, potegnitev vase, zadržanje na pravi distanci je tisto, kar šele omogoči in kar šele naredi mesto za vznik, preblisk, *éclair*, za dogodek v pomenu: »strele, ki omogoči, da se nekaj pojavi, ki pa zaslepi in se zaslepi v tem, kar rasvetli? [...] Toda strela je udarila [a lieu] – strela razsvetli, se zablika v niču noči, oblakov, modrega neba«. Nenazadnje, kot se glasi na istem mestu, »prav za to gre: občutek, da je nemogoče mogoče. Da je nujnost kontingentna. Da je treba povezovati, da pa ni ničesar, kar bi povezovali. 'In', ki se ne more ničesar oprijeti.«<sup>75</sup> Drugače rečeno, izpraznitev kot »odstavitev« nujnosti, »razorožitev duha«,<sup>76</sup> je tako za Lyotarda predpogoj za nastop heterogenega, vznik »porajajočega se subjekta«.

Težava je v tem, da Lyotard tega svojega pojmovanja ni podrobneje razdelal in je tako ostalo le v zasnutku. Videti je, da je Lyotard ne le preveč opredeljen z adornojsko »negativno dialektiko«, ki daje »prednost objektu«, temveč tudi še s heideggerjansko tematiko »pastirja biti«, ki varuje samo možnost nastopa drugačnega, heterogenega, mnoštva kot takega. Drugače rečeno, heterogeno, mnoštvo, razlika itn. nastopajo kot vrednote, kot neeksplicirani okvir. »Mnoštvo je tako vrednota in ga je treba braniti pred terorizmom Enega. Da je to problem, je razvidno že iz tega, da Lyotard vidi edini način, kako ostati zvest množtvu, v tem, da sámo mnoštvo vpiše v najstvo: iz tega, da mnoštvo je, sklepa, da bi tudi moralo biti.«<sup>77</sup> »Lyotard se je ujel v past Enega že s tem, da je v svoj besednjak sprejel juridično

<sup>73</sup> Jean-Claude Milner, »Jean-François Lyotard, od diagnoze k intervenciji«, str. 33.

<sup>74</sup> *L'Inhumain*, str. 28.

<sup>75</sup> *Navzkrižje*, str. 114.

<sup>76</sup> *L'Inhumain*, str. 164.

<sup>77</sup> Jelica Šumič-Riha, »Strast do mnoštva in navzkrižje«, v: Jean-François Lyotard, *Navzkrižje*, prevod, opombe in spremna beseda Jelica Šumič-Riha, Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana 2003, str. 298.

metaforiko<sup>78</sup> in ni upošteval Cantorjeve ključne teze, da obstaja neskončnost heterogenih množtev. Edino množstvo, ki ga pozna Lyotard, je stavčno množstvo, drugače rečeno, množstvo je vselej zvedeno na stavčno množstvo. Nekaj podobnega bi lahko pripomnili za dogodek: »Nujno je, *da se* nekaj zgodi, nujen je pripetljaj, toda *tisto, kar se* zgodi (stavek, njegov smisel, njegov objekt, njegovi sogovorniki), ni nikoli nujno.«<sup>79</sup> Obenem se poleg stavka, vprašanja dogodka – »Ali se dogaja?«, »Arrive-t-il?« –, ki je vselej že zveden na stavek, pojavlja še neka instanca, ki je od subjekta in od »nas« radikalno ločena: »Subjekt torej ni aktiven ali pasiven, je oboje hkrati, toda je eno ali drugo le v tisti meri, v kateri, ujet v režim stavkov, zoperstavlja samemu sebi stavek drugega režima in išče, če že ne njihove sprave, pa vsaj pravila za njihov konflikt, se pravi svojo zmerom ogroženo enotnost. Kaže, da je edina izjema občutek, pri katerem se zdi, da prek materije nekaj aficira 'subjekta', nekaj, kar ne izvira iz slednjega.«<sup>80</sup> Na koncu je Človek, subjekt, pregnan iz središča, v katerega se naseli nečloveško, materija. Funkcija človeka se tako zvede na minimum – mora le dati svoje telo, biti instrument, da bi zabeležil prezenco kot tako, prezenco materije, ki je do njega indiferentna: »Materija ne postavlja vprašanj, od nas ne pričakuje odgovorov. Ignorira nas.«<sup>81</sup> V tej točki vidimo, do kod je Lyotard pripeljal zahtevo po drugem kopernikanskem obratu. Če je sedaj človek zveden na nemo pričo, ki zgolj pasivno zabeleži, pridemo na nek način do – sicer močno spremenjenega, a vendarle jasno razvidnega – terena, ki pa je v tej točki pred-kantovski. Zahteva po drugem obratu se tako pri Lyotardu sprevrne v radikalni popravek in vendar ohranitev prvega kopernikanskega obrata – še vedno se vse vrti okoli središča, le da se sedaj vse (spet) vrti okoli materije.

---

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> *Postmoderna za začetnike*, str. 54.

<sup>80</sup> *Navzkrižje*, str. 99.

<sup>81</sup> *L'Inhumain*, str. 11.

#### IV. OD ZAGAT BIOPOLITIKE K ... SUBJEKTU

Gotovo ni zanemarljivo, da sta se v zadnjem času kar dve pomembni teoretski podvzetji, *Imperij*,<sup>1</sup> skupno delo Michaela Hardta in Antonija Negrija, ter trilogija *Homo sacer* Giorgija Agambena,<sup>2</sup> pri analizi sodobnega delovanja biooblasti sklicevali na teze Michela Foucaulta o oblasti, biooblasti in in biopolitiki. O obeh bomo nekoliko spregovorili v nadaljevanju – o Negrijevem in Hardtovem projektu v navezavi na Deleuzovo filozofijo bomo sicer obširneje spregovorili v naslednjem poglavju –, zato za tukajšnje namene zadoščata dve suhoparni ugotovitvi. Prvič, da obe omenjeni teoretski podvzetji skušata razdelati novo teorijo subjekta, da se oba projekta sklicujeta praktično na ista Foucaultova dela, ali bolje, na določene nastavke v teh delih, iz katerih izpeljeta, kar pač izpeljeta. Kakšni so ti nastavki in za kakšna mesta gre?

Nemara najbolj znano tovrstno mesto, kjer Foucault spregovori o biooblasti, se nahaja v *Volji do vednosti*, prvem delu *Zgodovine seksualnosti*: »Staro moč nad smrtjo, v kateri se je simbolizirala vladarjeva oblast, zdaj skrbno prevzameta upravljanje s telesi in preračunljivo vodenje življenja. V obdobju klasicizma se hitro razvijajo različne oblike discipline – šole, kolegiji, vojašnice, delavnice; poleg tega se na področju politike in ekonomskega življenja pojavijo vprašanja natalitete, dolžine življenja, javnega zdravljenja, bivališča in preseljevanj; gre torej za izbruh različnih in števil-

<sup>1</sup> Prim. Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) & London 2001; slov. prev: *Imperij*, prevod Politični laboratorij, Politikon I, 1, ČKZ in Študentska založba, Ljubljana 2003.

<sup>2</sup> Prim. Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Suverena oblast in golo življenje*, prevedel Samo Kutoš, Študentska založba, Ljubljana 2004; Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin. Homo Sacer, III.*, prev. Pierre Alferi, Payot & Rivages, Pariz 1999, in Giorgio Agamben, *État d'exception. Homo Sacer, II., 1*, prev. Joël Gayraud, Seuil, Pariz 2003.



nih tehnik za doseg podvrženosti teles in nadzora nad prebivalstvom. Tako se začenja obdobje neke 'biooblasti'. [...] Ta biooblast je bila, o tem ni dvoma, neobhodno potreben element za razvoj kapitalizma.«<sup>3</sup> Programski značaj navedenega mesta postavlja številna vprašanja: Kaj je za Foucaulta biooblast? Nova paradigma oblasti? V kakšnem razmerju je do stare paradigme? In katera naj bi ta bila? Ali kaj takega kot je paradigma oblasti za Foucaulta sploh obstaja? In kaj potem razume z obdobjem biooblasti? V kakšnem razmerju je tematika biooblasti do Foucaultovega siceršnjega pojmovanja oblasti? Kaj je sploh oblast in kako funkcionira? Kaj je politika in kaj oblast, in posledično, kaj sta politika in kaj biopolitika? Ta in podobna vprašanja se postavljajo toliko bolj pereče tudi zato, ker je dandanes videti, da je »vse biopolitika« – od vprašanj, ki jih postavlja biotehnologija, genetika vobče in še posebej problematika kloniranja živih bitij, bioetika, do vprašanj, ki se postavljajo s krizo velikih zdravstvenih sistemov (od neuspele Clintonove reforme zdravstvenega sistema v ZDA do razprav, ki se ob zdravstveni reformi porajajo pri nas). Kakorkoli že, dejstvo je, da sta zdravje in življenje dandanes ključna zastavka ideologije.

In nazadnje, ne pa tudi na zadnjem mestu – kaj ima problematika oblasti in biooblasti skupnega s problematiko, ki nas tu zanima, s problematiko subjekta? Poskusili bomo pokazati, da dejansko obstoji neka rdeča nit, ki povezuje obe problematiki, le da nemara poteka na drugačen način kot je sicer skušal to predstaviti sam Foucault v sedaj splošno znanem povzetku lastnega opusa, v katerem je razglasil, da splošna tema njegovega »raziskovanja torej ni oblast, temveč subjekt«. Ni odveč, če si ta daljši navedek ogledamo v celoti, ne le zaradi tega, ker se na koncu zadeve, kot se seveda spodobi, zapletejo, temveč tudi zato, ker Foucault sam še najbolj povzame cilje svojega opusa: »Moj smoter je bil napisati zgodovino različnih načinov, na katere v naši kulturi iz ljudi napravijo subjekte. Moje delo je obravnavalo tri moduse objektivacije, ki ljudi preobrazijo v subjekte. Prvi so modusi raziskovanj, ki si skušajo nadeti status znanosti: na primer, objektivacija

<sup>3</sup> Michel Foucault, *Zgodovina seksualnosti. Volja do znanja*, prevedel Brane Mozetič, ŠKUC, Ljubljana 2000, str. 145.

govorečega subjekta v *grammaire générale*, filologiji in lingvistiki. Ali spet, znotraj tega prvega modusa, objektivacija produktivnega subjekta, subjekta, ki dela, v analizah bogastva in ekonomije. In tretji primer, objektivacija golega dejstva življenja v naravoslovju in biologiji. V drugem delu mojih raziskav sem proučeval objektivacijo subjekta v tistem, kar bom imenoval 'ločitvene prakse'. Subjekt je bodisi sam razcepljen, bodisi ločen od drugih. Ta proces ga objektivira. Primeri so: nori in normalni, bolni in zdravi, kriminalci in 'dobri fantje'. Nazadnje, skušal sem proučevati – to je moje tekoče delo – kako se ljudje sami preobrazijo v subjekte. Na primer – izbral sem področje seksualnosti – kako so se ljudje naučili sebe prepoznati kot subjekte 'seksualnosti'. Splošna tema mojega raziskovanja torej ni oblast, temveč subjekt. Res je, da sem se precej ukvarjal z vprašanjem oblasti. Kmalu sem opazil, da je subjekt, ko je vključen v razmerja produkcije in pomenjanja, prav tako umeščen v zelo kompleksna oblastna razmerja. Zdi se mi, da zgodovina in teorija ekonomije priskrbita dobre instrumente za produkcijska razmerja; lingvistika in semiotika nudita instrumente za proučevanje razmerij pomenjanja; za oblastna razmerja pa nimamo na voljo nobenih študijskih pripomočkov. Zatekali smo se k razmišljanju o oblasti, ki je utemeljeno na legalnih modelih, se pravi k vprašanju: kaj oblast legitimira? Ali pa smo se opirali na pristope, utemeljene na institucionalnih modelih, se pravi na vprašanje: kaj je država? Zato je bilo nujno širše zamejiti definicijo oblasti, če sem jo hotel uporabiti pri študiju objektivacije subjekta. Ali potrebujemo teorijo oblasti? Ker teorija predpostavlja predhodno objektivacijo, je ne moremo postaviti za bazo analitičnega dela. Vendar analitično raziskovanje ne more brez hkratne konceptualizacije. Ta konceptualizacija implicira kritično mišljenje, nenehno preverjanje.«<sup>4</sup>

Nemara so prav težave z definicijo oblasti, njeno zamejitvijo ter z metodološko zapovedanim nenehnim preverjanjem botrovale temu, da Foucault nikoli ni napisal kakega sistematičnega dela

---

<sup>4</sup> Michel Foucault, *Vednost, oblast, subjekt*, prevedli Boris Čibej et al., KRT, Ljubljana 1991, str. 103–104.

o oblasti kot taki, še manj o biooblasti. Vendar pa *Volja do vednosti*, edino delo, izšlo za časa Foucaultovega življenja, v katerem nastopi tematika biooblasti in z navedkom iz katere smo pričeli, ne predstavlja edinega mesta, kjer Foucault obravnava to tematiko. V posthumno izdanih spisih, intervencijah in intervjujih, *Dits et écrits*,<sup>5</sup> je teh mest še veliko več, poleg tega pa so pričeli izhajati tudi seminarji, ki jih je imel Foucault na Collège de France. Zadnji seminar v letu 1976,<sup>6</sup> zavzema v tem pogledu neko posebno mesto. A takoj se ob tem tudi postavi vprašanje – mesto znotraj česa? Opusa? Paradokсно, glede na to, da Foucault, kot je znano, sam koncept avtorja in dela postavi pod vprašaj!<sup>7</sup> Kljub temu si velja ogledati, kako Foucault sploh pojmuje biooblast in biopolitiko, kje so pasti in dvoumnosti tega pojmovanja, in videli bomo, kam nas bo skupaj s Foucaultom to na koncu pripeljalo. Pri tem nas čaka težavna in obenem zabavna naloga. Zabavna zato, ker *Dits et écrits* preprosto predstavljajo Foucaulta *at his best*. Težavna pa ne le zato, ker po obsegu presegajo vse Foucaultove knjige, temveč predvsem zato, ker je ob njihovem branju videti, kot da bi Foucault nenehno premeščal teren, kot da bi niti za trenutek ne zmožel in hotel ostati na mestu, kot da bi ves čas moral nekam ... proč. Kot da bi hotel vselej preko utečenih predstav o samem sebi, onstran svojih lastnih in tujih pojmovanj, proč od že izrečenega in zapisanega. Ne trdimo, da se nekje »tam« skriva »pravi«, »resnični«, »nepopačeni« Foucault. Če kaj, potem takšen Foucault ne obstaja, in če kaj, potem je prav te nenehne obrate, preskoke, protislovja, dvoumja, pozabe, potvorbe, posplošitve, pikolovstva, iskanja, iznajdbe in

<sup>5</sup> Michel Foucault, *Dits et écrits I, 1954–1975*, Quarto, Gallimard, Pariz 2001. *Dits et écrits II, 1976–1988*, Quarto, Gallimard, Pariz 2001. (Gre za drugo izdajo, ki jo odslej zaradi ekonomičnosti navajamo med tekstom kot DE, rimska številka se nanaša na številko zvezka, arabska na številko strani.)

<sup>6</sup> Prim. Michel Foucault, »*Il faut défendre la société*«. *Cours au Collège de France. 1976*, Seuil/Gallimard, Pariz 1997. Prim. tudi slov. prev.: »Kako preučevati oblast? Predavanje dne 14. januarja 1976«, prevedel Simon Krek, v: *Vednost, oblast, subjekt*, str. 29–40, in »Predavanje 17. marca 1976«, prevedla Samo Tomšič in Ana Žerjav, v: *Filozofski vestnik*, XXIV, 3, Ljubljana 2003, str. 151–170.

<sup>7</sup> Prim. Michel Foucault, »Kaj je avtor?«, prevedla Vesna Maher, v: *Sodobna literarna teorija*, Temeljna dela, Kratina, Ljubljana 1995, str. 25–40.

genialne domisleke treba *brati skupaj*. Kot takšni pričajo o neki misli, ki je vselej na meji, ki strogo vzeto ni ne zunaj ne znotraj, ne tostran ne onstran, kot da bi sam Foucault še kako dosledno sledil svojemu lastnemu vodilu iz razprave o Kantovem spisu o razsvetljenstvu, da mora misel vselej biti mejna drža, da mora biti »delo na naših mejah« in da mora biti mislec vselej »na mejah« (*DE II*, 1397 in 1393).<sup>8</sup> To nenehno Foucaultovo šviganje iz ene skrajnosti v drugo pa navsezadnje najlepše ponazarja Badioujevo tezo, da je resnica skrajnost, ekstrem, ali pa je pač ni.

### GENEALOGIJA NEKE KRIZE

Deleuze,<sup>9</sup> nemara Foucaultov najlucidnejši interpret, je postavil tezo, da tedaj, ko skušamo zajeti logiko neke misli – in zanj Foucault predstavlja enega največjih sodobnih filozofov –, neizogibno naletimo na krizo. Ni nobenega velikega misleca, ki ne bi šel skozi krizo, nobenega velikega filozofa, katerega delo ne bi prečila kriza, pravi Deleuze. Logika neke misli je kot veter, ki nam piha v hrbet in ko še/že mislimo, da smo v pristanišču, se naenkrat znajdemo na odprtem morju. A če je treba nekemu delu slediti skozi njegove bifurkacije, njegovo napredovanje, zastajanje, luknje in ga kot takega sprejeti, se vendarle postavlja vprašanje, kako razumeti neko konkretno krizo. Prav Deleuze je namreč tudi postavil tezo, da je Foucault po izdaji prvega dela *Zgodovine seksualnosti* (drugi in tretji del izideta osem let kasneje, tik pred Foucaultovo smrtjo) zapadel v globoko politično in življenjsko krizo, nenazadnje naj bi sam Foucaulta od takrat dalje sploh več ne videl. Ta kriza ravno sovпада z vpeljavo tematike biooblasti, ki pa je Deleuze, mimogrede rečeno, sploh ne omenja. Ob tem se postavljata dve vprašanji. Prvič, je sploh mogoče govoriti o tej krizi kot o nekakšni

<sup>8</sup> Prim. slov. prev. Michel Foucault, »Kaj je razsvetljenstvo?«, prevedel Tomaž Erzar, v: *Vestnik IMŠ. Kaj je razsvetljenstvo?*, VIII, 1, SAZU in ZRC SAZU, Ljubljana 1987, str. 46 in 49, ter ponatis v: Michel Foucault, *Vednost, oblast, subjekt*, str. 155 in 158.

<sup>9</sup> Prim. Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, Pariz 1986; *Pourparlers*, Minuit, Pariz 1990, str. 113–162.

krizi znotraj krize, kot o Krizi? In drugič, če ta kriza je Kriza, kakšna je povezava s tematiko, ki nas tu zanima?

Zanimivo je, da Foucault od časa, ko je dejansko končal *Arheologijo vednosti*, ki jo je, mimogrede, na koncu v piljenje in brušenje dobil Alain Badiou, pa do izdaje *Nadzorovanja in kaznovanja*, šest oziroma osem let ni objavil knjige, pa v tem primeru nihče ne govori o kakšni krizi. Zakaj? Razlog za to se prav gotovo nahaja v dejstvu, da je Foucault neprevidno javno napovedal, da bo njegova *Zgodovina seksualnosti* obsegala vsaj šest zvezkov, a so se zadeve zapletle – saj je že januarja leta 1978 uničil rokopis druge knjige *Zgodovine seksualnosti*. Kasneje je potem govoril o tem, da bo za celoten projekt potreboval deset let (prim. *DE II*, 381) in ker tudi iz tega ni bilo nič, je moral naposled priznati, da je program pač treba zastaviti čisto drugače (prim. *DE II*, 1361). Čeravno lahko v *Chronologie*, objavljeni v *Dits et écrits*, ki jo je nedvomno – čeprav to ni nikjer zabeleženo – pripravil Daniel Defert, od leta 1961 Foucaultov življenjski partner, preberemo, da je Foucault že od vsega začetka načrtoval, da pet let po objavi prvega dela *Zgodovine seksualnosti* ne bo objavil ničesar in da imajo težave z njo nekateri zmotno za izraz neke krize (prim. *DE I*, 68), to vendarle ni tako. François Dosse v svoji zgodovini strukturalizma<sup>10</sup> navaja Foucaultovega založnika Pierra Noraja, kateremu je Foucault potožil, da nima nobene ideje, kaj naj bi sploh povedal v prvem delu *Zgodovine seksualnosti*, ko pa je o seksualnosti tako ali tako že vse povedano. In kako se je potem iz tega izvlekel? Tako, pravi Nora, da je ugotovil, da je pravzaprav njegova edina ideja v tem, da se zoperstavi Lacanu in psihoanalizi. Nič čudnega, da se je potem s projektom *Zgodovine seksualnosti* tako zapletlo, saj je Foucaultov odnos do psihoanalize, do Lacana pa še zlasti, veliko bolj kompleksen in zapleten, kot se običajno priznava in kot si je bil navsezadnje pripravljen priznati sam Foucault. Da pa problem nista le seksualnost in psihoanaliza, je razvidno tudi iz tega, da Foucault v času pisanja *Volje do vednosti* tudi napove, da se bo nadaljnjih pet let ukvarjal zgolj s problematiko vojne, vojske in boja (prim. *DE II*, 175), oziroma, da

<sup>10</sup> Prim. François Dosse, *Histoire du structuralisme. II. Le chant du cygne, 1967 à nos jours*, La Découverte, Pariz 1992, str. 395.

se bo njegova naslednja knjiga ukvarjala z vojaškimi institucijami (prim. *DE II*, 89). Epilog teh konceptualnih zagat, ki bi jih bilo treba deloma razlikovati od siceršnjih zagat s psihoanalizo in seksualnostjo, se zgodi nekaj let kasneje, ko Foucault novembra 1982 založbi Seuil predlaga izdajo dela z naslovom *Le Gouvernement de soi et les autres*, ki pa nikoli ne izide. Problem, kriza, ima tako dvojni vidik, na eni strani gre za problem razmerja do psihoanalize, na drugi za premislek oblasti, družbe, posameznika, države, boja in zgodovine. Skratka tem, s katerimi se po definiciji ukvarjata marksizem in psihoanaliza, preko tega gre torej za premislek marksizma in psihoanalize. Boj, zgodovina, diskurz, rasa so natanko teme, ki se jih Foucault loteva v predavanjih, ki jih je imel v času med izidom *Nadzorovanja in kaznovanja*,<sup>11</sup> februarja 1975, in *Volje do vednosti*, ki izide decembra leta 1976, torej v predavanjih, ki jih je imel od 7. januarja do 17. marca leta 1976 in so izšla pod naslovom »*Il faut défendre la société*«.

Interpreti so si edini, da ta seminar »zavzema v Foucaultovi misli in raziskavah posebno mesto, lahko bi rekli strateško mesto: gre za neke vrste premor, postanek, nedvomni obrat, v katerem Foucault predstavlja bilanco in pojasnitev, prevrednotenje prehojene poti in začrtanje prihodnjih raziskav.«<sup>12</sup> Toda, če je po eni strani videti, da se Foucault vrača k tematiki, ki jo je obravnaval v *Nadzorovanju in kaznovanju*,<sup>13</sup> se obenem zdi, da gre za nastop nečesa novega, saj se sam ciklus predavanj nenazadnje sklene prav z vpeljavo pojma biooblasti. Med vsemi Foucaultovimi interpreti prav Alessandro Fontana vztraja pri tem, da gre v teh predavanjih za specifično drugačno tonaliteto, ki v drugih predavanjih ne nastopa, medtem ko se predvsem Zancarini in Defert nagibata k temu, da gre, prej kot za novi začetek, za »konec nečesa« (Zancarini), oziroma za »zadnji seminar o negativnosti« (Defert): »Vsa Foucaultova

<sup>11</sup> Prim. Michel Foucault, *Nadzorovanje in kaznovanje. Nastanek zapora*, prevedel Braco Rotar, Delavska enotnost, Ljubljana 1984.

<sup>12</sup> Alessandro Fontana, »Situation du cours 'Il faut défendre la société'«, v: Mauro Bertani, Daniel Defert, Alessandro Fontana, Thomas C. Holt, *Lectures de Michel Foucault. Vol. 1. À propos de 'Il faut défendre la société'*, ur. Jean-Claude Zancarini, ENS Éditions, Pariz 2001, str. 37.

<sup>13</sup> Prim. *Nadzorovanje in kaznovanje*, str. 135 ff.

dela dotlej so se lotevala analize negativnosti: norosti, bolezni, smrti, delikvence, vojne ... Od biooblasti dalje imamo v vsakem primeru opravka z nekim drugačnim načinom analize v terminih intenzifikacije, produkcije.«<sup>14</sup> V resnici je videti, da Foucault, potem, ko si leta 1977 vzame »année sabbatique«, v naslednjih treh seminarjih obravnava tematiko biooblasti – gre za *Sécurité, Territoire et Population* (1977–1978), *Naissance de la biopolitique* (1978–1979) in *Du gouvernement des vivants* (1979–1980). Toda problem je v tem, da se tematike biooblasti Foucault ne loti prvič leta 1976, in da tema »novega diskurza« nastopa vsaj že od leta 1973 (prim. *DE I*, 1396), kar pomeni, da obe problematiki pričata o spopadu z nečim drugim.

Toda s čim? Trdimo, da s Foucaultovim večnim spopadanjem s Freudom in Marxom. K njima se vrača tolikokrat in o njiju imamo na razpolago toliko njegovih nasprotujočih se izjav, da to prav gotovo ne more biti naključje. Na razpolago imamo celotno paleto različnih izjav – od začetne provokacije v *Les mots et les choses*, da Marx ne predstavlja nobenega (epistemološkega) preloma, da je v resnici ricardovec (prim. *DE I*, 615 in 1676), da strukturalizem ne ogroža marksizma, temveč neko določeno razumevanje marksizma, prek trditve, da je Marx nekaj, kar zanj sploh ne obstaja (prim. *DE II*, 38), do vprašanja »Kako se znebiti marksizma? Oziroma: Kako se ga ne znebiti?« (*DE II*, 596). Hkrati je na marksizem naperjen očitek, da je »vselej prispeval in prispeva k osiromašenju politične imaginacije« (*DE II*, 599). Potem je tu še zavrnitev sklicevanja na Marxovo in Engelsovo avtoriteto, upor nekemu določenemu načinu mišljenja: »V letih 1945–65 (govorim o Evropi) je obstajal nek določen pravičen način mišljenja, določen stil političnega diskurza, določena etika intelektualca. Moral si 'biti domač' z Marxom, ne pustiti svojih sanj postopati predaleč od Freuda, in sistem znakov – označevalec – obravnavati s kar največjim spoštovanjem.« (*DE II*, 133) In če gre skozi to vselej za spopad z eksistencialističnim in »pomehkuženim« marksizmom ter ob tem tudi še za bolj ali manj prikrito polemiko z Althusserjem (v točki

<sup>14</sup> Daniel Defert, »Le dispositif de guerre«, v: *Lectures de Michel Foucault. Vol. I*, str. 65.

epistemološkega reza, vloge države, zamenjave para znanost/ideologija s parom oblast/resnica), ne kaže pozabiti, da Foucault resno bere tako samega »dragega A.« (kot ga imenuje v zasebni korespondenci in s katerim tudi po škandaloznem letu 1980 ne prekine stikov) kot tudi althusserjance – tako se v začetku sedemdesetih let sklicuje na Balibarja (prim. *DE I*, 1275), ima več intervjujev z Rancièrjem, na katerega kritiko »levičarske *doxe*« se tudi sklicuje (prim. *DE II*, 265). Poleg tega Marxa v resnici nikoli ni čisto zares postavil v oklepaj – četudi sicer sam pravi, da ga bere, z njim polemizira in ga navaja, ne da bi bilo to izrecno omenjeno (prim. *DE I*, 1620), se vendarle sem ter tja tudi izrecno sklicuje nanj, denimo na Marxovo drugo knjigo *Kapitala* (prim. *DE II*, 1005), predvsem pa ga – tudi še leta 1978, torej dve leti po seminarju, v katerem se problematika bioblasti prerine v ospredje – zanima naslednje: »Tisto, o čemer bi rad razpravljal izhajajoč iz Marxa, ni problem sociologije razredov, temveč strateška metoda, kar zadeva boj. V tej točki me Marx zanima in izhajajoč od tod bi rad zastavil probleme.« (*DE II*, 606) Pet let kasneje zaton marksizma razume kot posledico maja '68 (prim. *DE II*, 1348), v istem času pa tudi napove: »Marx réapparaîtra un jour« (*DE II*, 1276).

Nič kaj boljše ni s Freudom. Od *Zgodovine norosti* do *Zgodovine seksualnosti* na Freuda letijo očitki, da psihoanaliza ni nič posebnega, izjemnega, da spada v veliki dispozitiv medicine, da krepi moč zdravnika, da ima nekaj skupnega s šamanom, da ni nič drugega kot kamenček v velikem zgodovinskem procesu spovedi itn. Po drugi strani pa Freud skupaj z Marxom in Nietzschejem vselej nastopa kot tretji veliki udarec narcizmu Človeka, nezavedno pomeni prelom s psihologijo, predstavlja kritiko suverenosti subjekta ipd. Nenazadnje Foucaultove *Zgodovine seksualnosti* ne moremo razumeti, če je ne razumemo kot »spoprijem z Lacanom.«<sup>15</sup> V grobem bi se lahko tako pridružili sodbi Rosi Braidotti: »Po mojem mnenju je Foucaultov odnos do psihoanalize perverzen. Ostro jo zavrača, čeprav se nanjo nenehno naslavlja tako na institucijo kot na

<sup>15</sup> Jacques-Alain Miller, »Michel Foucault et la psychanalyse«, v: *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, Seuil, Pariz 1989, str. 81.



skupek njenih konceptov. Foucaultova *Zgodovina seksualnosti* je, čeprav ni dokončana, dejansko, korak za korakom, dialog s psihoanalizo: o transferju, konceptu falosa, vprašanju ugodja. To je smešno; mislim, da je v načinu, kako se je dela lotil, neka temeljna nepoštenost. Tako sem v drugem in tretjem letu študija v Parizu vse pogosteje hodila na Deleuzov seminar, kjer je bila scena povsem drugačna. «<sup>16</sup> In vendar, kaj na konkretno vprašanje o Lacanu odgovori Foucault? »Nimam komentarja,« pravi v enem svojih zadnjih intervjujev, »kot bi rekli državni funkcionarji, ko jim postavijo vprašanje, ki jih postavi v zadrego.« (*DE II*, 1485)

Da je Foucault ob marksizmu in psihoanalizi resnično v zadregi, priča tudi nenehno ponavljajoče se vprašanje »Ali sta marksizem in psihoanaliza anti-znanosti?«, vprašanje, ki se vleče od njegovega prvega intervjuja (prim. *DE I*, 165) pa vsaj tja do prvega predavanja v »*Il faut défendre la société*«. <sup>17</sup> Če vemo, da gre pri vprašanju o anti-znanostih za vprašanje genealogije in če vemo, da je genealogija eno od imen Foucaultovega lastnega projekta, potem je očitno, da je Foucaultovo samorazumevanje pravi vir tako njegovega paradoksnega razmerja do marksizma in psihoanalize, kakor tudi krize, ki nas zanima. Ironično je, da smo sedaj sami pri obravnavi tega nehote prisiljeni – in z nami bralec, ki nam mora pri tem slediti – postopati genealoško. Kaj je namreč genealogija drugega kot izhajanje iz »različnosti in razpršenosti, naključnih začetkov«, delo, ki pri vzpostavljanju singularnosti dogodkov ne izhaja iz »enotnosti in kontinuitete zgodovine«? In kje je najti več razpršenosti, razlik, protislovij, nihanj in zanikanj kot ravno pri Foucaultovem samorazumevanju, samoopredeljevanju, odgovorih na povsem banalno vprašanje: »Kdo si, Michel Foucault?«. Heglova zlobna pripomba o Schellingu, da se je tako rekoč »formiral pred svojo publiko«, v nekem pomenu še kako velja tudi za Foucaulta. Od njegovega sicer začetnega zadržanega poistovetenja s strukturalizmom – »Sem kvečjemu otrok zboru strukturalizma.« (prim. *DE I*, 609), prek distanciranja – »Za razli-

<sup>16</sup> »Pogovor z Rosi Braidotti«, pogovarjala se je Eva D. Bahovec, prevod in priredba Mladen Dolar in Eva D. Bahovec, v: *Delta*, IV, 3–4, Ljubljana 1998, str. 52.

<sup>17</sup> Prim. »*Il faut défendre la société*«, str. 16 ff.

ko od tistih, ki jih imenujejo strukturalisti.« (DE I, 623) oziroma »Strukturalizem je kategorija, ki obstaja za druge.« (DE I, 693), pridemo do izrecnega zanikanja: »Nisem strukturalist.« (DE I, 1164) in zoperstavitve: »Ne vidim, kdo bi bil lahko večji anti-strukturalist od mene.« (DE II, 145) Nadalje: »Ne govorim kot filozof.« (DE I, 1588), »Moje delo ni antipsihoanalitsko.« (DE II, 555), »Nikoli nisem bil freudovec, nikoli nisem bil marksist in nikoli nisem bil strukturalist.« (DE II, 1254), »Nisem umetnik in nisem znanstvenik.« (DE II, 803), »Nisem ne filozof ne zgodovinar.« (DE II, 466), »Nisem literarni kritik.« (DE II, 1426), »Nimam se za filozofa.« (DE II, 861) In vendar emfatično: »Sem novinar.« (DE II, 475), »Sem intelektualec.« (DE II, 794) A zopet: »Beseda intelektualec je zame nekaj tujega. Nikoli nisem srečal intelektualcev.« (DE II, 924) Ob takšni seriji protislovij in obratov je pre malo reči, da se je Foucault bodisi ujel v svojo lastno brezizhodno past bodisi je preprosto neresen: »Mislim, da so me dejansko izmenoma in včasih istočasno označili za večino primerov politične šahovnice: anarhista, levičarja, odkritega ali prikritega marksista, nihilista, izrecnega ali skritega antimarksista, tehnokrata v službi golizma, neoliberalca. [...] Nobena izmed teh oznak ni sama po sebi pomembna; vse skupaj imajo nek smisel. In moram priznati, da mi ta pomen kar ustreza. Res je, da se ne maram poistotetiti in da me zabava raznovrstnost sodb in klasifikacij, katerih objekt sem.« (DE II, 1412) Ne glede na to, da Foucault sam prispeva – in uživa – v svoji neumestljivosti, se zdi, da je v nekem trenutku v tej zagati sam na nek način tudi videl izhod, ki, kot bomo videli na koncu, ni čisto brez povezave z njegovo teorijo subjekta: »Sem eksperimentator in ne teoretik. [...] Sem eksperimentator v tem pomenu, ker pišem zato, da bi se sam spremenil in da bi ne mislil več istega, kar sem mislil poprej.« (DE II, 861)

## MED PANOPTIZMOM IN NOVIM DISKURZOM

Če Foucault vselej spreminja tisto, kar je bilo prej, potem si je pač treba ogledati tisto, kar je bilo pred vpeljavo biooblasti. In kaj predhodi seminarju »*Il faut défendre la société*«? Najbolj znani

del Foucaultove teorije – njegova teorija oblasti. Poudarjamo, da gre pri tej teoriji za poskus, osnutek, za idejo, ki se nenehno spreminja. Drugače rečeno, Foucault ne ponuja izdelane in dovršene analize delovanja oblasti, kvečjemu negativne pripombe in opombe o funkcioniranju oblasti.<sup>18</sup> Skratka, Foucault se ne sprašuje, kaj je oblast, temveč, kako funkcionira. V ta namen se v nekem trenutku zateče k razvpitemu modelu idealnega zapora, ki ga je izdelal Jeremy Bentham: »Benthamu gre nemara za to, da bi s slovito presojo in celično kletko z njenim mogočnim in pretehtanim stolpom orisal popolno disciplinsko ustanovo; gre mu pa tudi za to, da pokaže, kako se da 'sprostiti' discipline in jim omogočiti, da delujejo difuzno, večsmerno, polivalentno v vsem družbenem telesu. Bentham sanjari o tem, da bi iz teh disciplin, ki jih je klasična doba izdelala na določenih in razmeroma zaprtih krajih – v kasarnah, kolegijih, velikih delavnicah – in ki so njihovo globalno uporabo predvidevali v omejenem in začasnem obsegu v mestu, kjer razsaja kuga, naredil mrežo dispozitivov, ki bi bili povsod in vselej čuječi ter bi tekli skozi družbo brez vrzeli ali prekinitve. Panoptična ureditev daje formulo za to posplošitev. Na ravni elementarnega in zlahka prenosljivega mehanizma programira temeljno delovanje družbe, ki jo vso preprežajo in prepajajo disciplinski mehanizmi. Obstajata potemtakem dve podobi discipline. Na eni strani je disciplina-blocus, zaprta ustanova, postavljena na obrobje in vsa usmerjena k negativnim funkcijam: zaustaviti zlo, pretrgati komunikacije, odstaviti čas. Na drugem koncu pa imamo s panoptizmom disciplino-mehanizem: funkcionalni dispozitiv, ki naj najboljše izvrševanje oblasti, tako, da ga naredi hitrejšo, lažje, bolj učinkovito.«<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Tako Mladen Dolar govori o skupku Foucaultovih negativnih opredelitev oblasti. Prim. Mladen Dolar, »Spremna beseda«, v: Michel Foucault, *Vednost, oblast, subjekt*, KRT, Ljubljana 1991, str. 18 sq.

<sup>19</sup> *Nadzorovanje in kaznovanje*, str. 207. Za opis Benthamovega modela zapora prim. str. 199 ff., ter izvrsten tekst Jacquesa-Alain Millerja, ki je nastal v času *Nadzorovanja in kaznovanja*: »Despotizem koristnega: panoptični stroj Jeremije Benthama«, prevedel Slavoj Žižek, *Problemi-Razprave*, XIX, 6–8, Ljubljana 1981, str. 17–35. K temu še že omenjeno »Spremno besedo« Mladena Dolarja, ki idejo Panoptikona razume skozi lacanovsko teorijo fantazme.

Rekli bi lahko, da panoptizem predstavlja temeljni model Foucaultovega razumevanja delovanja oblasti v obdobju, ki nas sicer zanima. Ki pa ima eno lepotno napako. Čim je namreč Foucault pričel razglašati odkritje panoptizma za »nekakšno 'Kolumbovo jajce' v politiki«,<sup>20</sup> čim je pričel posploševati, da »živimo v panoptični družbi« (DE I, 1305), takoj ko je pričel govoriti o devetnajstem stoletju kot utemeljitelju »dobe panoptizma« (DE I, 1334), brž ko je disciplino razglasil za hrbtno plat demokracije (prim. DE I, 1590) ter celo trdil, da bi Benthamov model lahko uporabili za katerokoli strukturo nove družbe (prim. DE I, 1597), je moral seveda za vse to tudi plačati neko ceno. Ob vsesplošni posplošitvi je tudi panoptizem kaj kmalu postal »eden tistih izrazov, ki sicer zbudijo kritičnega duha in ga obenem takoj tudi že paralizirajo«. <sup>21</sup> Kako to, da iz neke kompleksne ideje, misli, dobimo slogan, kar se je Foucaultu, in ne samo njemu, tako pogosto dogajalo? Sam Foucault v nekem intervjuju iz leta 1983 skuša ta fenomen pojasniti z naraščanjem ne-univerzitetne bralne javnosti v Franciji po drugi svetovni vojni, kar sicer privede do povečanega zanimanja javnosti za filozofijo in teorijo nasploh, hrbtina tega pa je vse manj manevrskega prostora za specialiste oziroma tiste, ki vztrajajo pri tem, da se hudič vselej nahaja v podrobnostih – v tem hipu, pravi Foucault, v Franciji praktično ni specialističnih revij za filozofijo. Temu procesu, ki spominja na nekakšen tobogan, ni mogoče uiti, saj vsako delo prejkoslej zvede na kak slogan, razlika je le v tem, pravi Foucault, da so za mojo *Norost v času klasicizma* potrebovali petnajst let, danes pa je ta proces veliko hitrejši in krajši (prim. DE II, 1274–1275).

Zaradi tega potem ne preseneča, da je moral Foucault proti sloganizaciji svoje lastne teorije, h kateri je, da se razumemo, seveda prispeval tudi sam, brž hiteti pojasnjevati, da sicer Panoptikon je fikcija – toda fikcije delujejo, funkcionirajo; da resda obstaja malo zaporov, ki bi sledili Benthamovi ideji<sup>22</sup> do potankosti –, pa

<sup>20</sup> *Ibid.*, str. 205. Podobno v *Vednost, oblast, subjekt*, str. 48.

<sup>21</sup> Bruno Latour, »Biopouvoir et vie publique«, v: *Multitudes* (Biopolitique et biopouvoir), I, 1, Pariz 2000, str. 95.

<sup>22</sup> Za podrobnejšo in drugačno razdelavo Benthamove ideje Panoptikona

se v resnici skorajda vsi pri njem zgledujejo; da je treba Benthama dojeti kot dopolnilo Rousseauja in razsvetljenstva – da pa razsvetljenstvo samo po sebi ni ne dobro ne zlo, da je Panoptikon hkrati program, a tudi utopija<sup>23</sup> oziroma iluzija; da »v Panoptikonu vsi ali večina nadzorujejo vsakogar«<sup>24</sup> – a da je tam, kjer je oblast tudi upor; da ne boj ne upiranje nimata nobenega smisla – in da vendarle ni vse tako črno, sam naj bi bil absolutni optimist, itn. Da ga vse to vodi v aporijo, je Foucault sam ugotovil najbrž ob vprašanju, če bi ne bilo kaj bolje, ko bi zaporniki prevzeli osrednji stolp in če bi namesto stražarjev sedaj oni upravljali s Panoptikonom?<sup>25</sup> Je potem čudno, da panoptizmu sledi na prvi pogled diametralno nasprotna teza, da »oblast ne obstaja«? To pa ne pomeni, da oblasti ni, kajti reči: »Le pouovir, ça n'existe pas« (*DE II*, 302), še posebej, če to storiš v intervjuju za lacanovsko revijo *Ornicar*, pomeni nekaj drugega. Kot opozarja že Joan Copjec,<sup>26</sup> to prav gotovo napoteva na Lacanovo tezo »Ženska ne obstaja«, saj ne gre za to, da oblasti ni (kot bi bilo v primeru »il n'y a pas«), temveč, da oblast ne ekstistira, a insistira, da oblast ne obstaja, a zato vztrajno deluje. Toda kako? »Oblast ne obstaja. Reči hočem tole: po mojem mnenju se ideja o nekakšni oblasti, ki se nahaja na določenem kraju ali pa izvira iz neke dane točke, opira na lažno analizo, ki spregleda precejšnje število pojavov. Oblast so v resnici odnosi, snop bolj ali manj organiziranih, piramidasto razvrščenih in usklajenih odnosov.«<sup>27</sup>

Tako pridemo do nekoliko drugačnega poudarka. Sedaj Foucault ne govori več o panoptizmu, pač pa o »strategijah brez subjekta« in se s tem v nekem pomenu vrača k izhodišču zahteve, ki jo

---

od ustaljene prim. Miran Božovič, *Telo v novoveški filozofiji*, Založba ZRC in Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana 2002, str. 190–254.

<sup>23</sup> Za branje Benthama skozi prizmo »utopije sreče« Prim. Jelica Šumič-Riha, *Mutacije etike. Od utopije sreče do neozdravljive resnice*, Založba ZRC in Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana 2002, str. 23–67.

<sup>24</sup> *Vednost, oblast, subjekt*, str. 50.

<sup>25</sup> *Ibid.*, str. 55.

<sup>26</sup> Joan Copjec, *Read My Desire. Lacan against the Historicists*, MIT Press, Cambridge (Mass.) & London 1995, str. 3.

<sup>27</sup> *Vednost, oblast, subjekt*, str. 80.

postavlja že od seminarja »*Il faut défendre la société*« leta 1976 dalje, zahteve, ki nastopa tudi v *Volji do vednosti* in ki jo skuša premisliti skozi teorijo panoptizma. Ta programska zahteva, ki jo skuša misliti na različne načine, se glasi: v politični teoriji je »kralju treba odsekati glavo«. <sup>28</sup> Najprej gre pri tej programski zahtevi za to, da država ni nikakršen veliki totalitarni subjekt, ki bi zasedel polje celotnih oblastnih razmerij, pač pa je nekaj sekundarnega – za svoje delovanje potrebuje že obstoječa oblastna razmerja. V tej točki seveda Foucault kritizira tisti marksistični program, ki si za cilj postavlja zavzetje države in ki oblast dojemata predvsem kot oblast države. Druga poanta je uperjena proti kralju kot nosilcu zakona, ki se nahaja v ideologijah »osvoboditve želje« in v freudomarksistični teoriji Reicha in Marcuseja, proti psihoanalizi nasploh in nenazadnje proti negativnosti kot taki. Paradokсно je, da sam po drugi strani ne v *Volji do vednosti* ne drugod ne predstavi drugega kot ravno *negativne* teorije oblasti (tega, kaj vse oblast *ni*) – oblast, zakon tako ni nekaj, kar zatira, temveč spodbuja, ustvarja, zapeljuje, producira in preči telesa ter na ta način šele vzpostavlja tisto, kar naj bi bilo predmet represije. <sup>29</sup> Smo družba, pravi Foucault, ki spolnosti ne zatira, saj spodbuja njeno izražanje (prim. *DE II*, 103). Opozarja na vseprisotnost izpovedovanja na radiju in televiziji (prim. *DE II*, 412) in poudarja, da smo postali »družba, ki ne prestando kaj priznava. Priznanje je na široko razširilo svoje učinke: v pravu, v medicini, v pedagogiki, v družinskih odnosih, v ljubezenskih zvezah, v najbolj vsakdanjem redu in v najbolj slovesnih obredih; priznavamo svoje zločine, priznavamo svoje grehe, priznavamo svoje misli in svoje želje, priznavamo svojo preteklost in svoje sanje, priznavamo svoje otroštvo; priznavamo svoje bolezni in svoje stiske; z največjo točnostjo si prizadevamo povedati tisto, kar je najtežje povedati; priznavamo javno in zasebno, staršem, vzgojiteljem, zdravniku, tistim, ki jih imamo radi; v užitku in trpljenju govorimo sami sebi priznanja, ki jih ni moč dati nikomur drugemu in iz katerih pišemo knjige.« <sup>30</sup> Spolnost in seks sta postala vz-

<sup>28</sup> Prim. *ibid.*, str. 66 in 50; *Volja do znanja*, str. 93 in 101.

<sup>29</sup> Tu se opiramo na: Mladen Dolar, »Spremna beseda«, v: *Vednost, oblast, subjekt*, str. 17–25 in sq.

<sup>30</sup> *Volja do znanja*, str. 63.

nemirjujoči uganki – ne zato, ker bi »moderne družbe seksu namenile prostor v senci, temveč so se zaobljubile kar naprej govoriti o njem, tako da so mu dale pomen *prave* skrivnosti«. <sup>31</sup> Mar Foucault nima v nekem temeljnem pomenu prav, saj smo postali prava kozmopolitska družba, družba *Cosmopolitana*, družba, v kateri se skuša pojasniti vse kavzalno-mehanične priprave za intimo in romanco, v kateri se brez olepšav in prikrievanj govori o seksu, samo o seksu in še vedno samo o seksu, družba, v kateri ni dovoljeno ne uživati, družba, v kateri je treba uživati in govoriti o užitku, ugodju in samo o zadovoljstvu? A prav zaradi te obsedenosti po razgalitvi skrivnosti, sama skrivnost šele zares postane skrivnost. Vse je razgaljeno in vse je na površini, pa vendar se zdi, da to ni vse. Mar ni Foucault v tej točki zakona kot zapovedi, nadjazovske zapovedi po užitku, prišel preblizu Lacanu iz uvodnih strani seminarja XX., ki ga je imel Lacan v letih 1972–73 in ki ga je Foucault vsaj od daleč poznal, tako da zadrege z *Zgodovino seksualnosti* tudi po tej plati ne presenečajo?

Tretji pomen zahteve, da je »kralju treba odsekati glavo«, za Foucaulta pomeni, da oblast nima središča – »ne iščimo glavnega štaba, ki predseduje racionalnosti oblasti«, pravi v *Volji do vednosti*. »Niti razred, ki vlada, niti skupine, ki nadzirajo državne aparate, niti tisti, ki sprejemajo najpomembnejše ekonomske odločitve, ne vodijo celotne mreže oblasti, ki funkcionira v neki družbi.« Vsi smo »vključeni v značaj velikih brezimnih, skoraj nemih strategij«. <sup>32</sup> Zato se je treba pri analizi oblasti »otresti osebe Vladarja,« pravi Foucault v nadaljevanju. »Ker je bila njegova eksistenca utemeljena v božji volji, je bil kralj izvor pravice, zakonov in oblasti. Oblast, ki jo je utelešal, je bila lahko samo dobra: slab kralj je bil bodisi napaka zgodovine, bodisi kazen, ki jo je nad človeštvo poslal Bog kot absolutno dobri suveren. Če pa, ravno obratno, oblast deluje kot mašinerija, ki jo poganja kompleksen sistem zobcev, koles in prestav, in če osebo določa mesto, ki ga ta zaseda, ne pa njena narava, potem na posameznika samega ni mogoče kaj prida staviti.« <sup>33</sup> Tu smo pri

<sup>31</sup> *Ibid.*, str. 39.

<sup>32</sup> *Ibid.*, str. 99.

<sup>33</sup> *Vednost, oblast, subjekt*, str. 50.

četrtem pomenu programske zahteve – gre namreč za kralja kot posameznika, individuuma. Še več. Suveren kot posameznik ne šteje nič zato, ker posameznik kot suveren ne šteje. »Moja hipoteza je,« pravi Foucault, »da individuum ni danost, na kateri se izvaja in izčrpava oblast. Individuum je s svojimi značilnostmi, s svojo identiteto, s svojo pričvrstitvijo nase, produkt nekega razmerja oblasti, ki se izvaja nad telesi, množvi, gibanji, željami, silami.« (DE II, 36–37) Drugače rečeno, individuum ne more biti izhodišče in zatočišče pred oblastjo, saj je sam »eden prvih učinkov oblasti« (DE II, 180).

S tem smo v osrčju problematike, ki jo Foucault obravnava v predavanjih »*Il faut défendre la société*«. Tudi tu ga zanima vprašanje, kako se dogaja »assujettissement«, podređitev, podvrženje, kako se materialno konstituira posamezniki kot subjekti. Nasploh je mogoče reči, da v tem seminarju nastopa večina elementov, ki smo jih omenili že zgoraj. Tudi tu se Foucault zoperstavlja pojmovanju, ki ga sam imenuje »ekonomizem« v teoriji oblasti. Najprej to zanj pomeni, da naloga oblasti ni reproducirati produkcijskih odnosov, po drugi strani pa oblast ni nekaj, kar kdorkoli poseduje, temveč nekaj, kar kroži, kar funkcionira zgolj v obliki verige, nekaj, česar si nikoli ni mogoče prisvojiti. Oblast funkcionira. Oblast funkcionira zgolj v mreži – »oblast se niti ne daje ne izmenjuje ne jemlje nazaj, temveč se izvaja«. Oblast je zgolj *en acte*, je nekaj, kar je udejanjeno in kar se z izvajanjem, udejanjanjem le še krepi, oblast je oblast le, če in ko deluje. Če teorija suverenosti predpostavlja tri elemente: subjekt, enotnost oblasti, zakon, če Hobbes izhaja iz individuumov, to potem pomeni, da se je treba »znebiti Leviathanova modela«. <sup>34</sup> Foucault predstavi še dve drugi svoji izhodišči: hipotezo o zatiranju, ki jo pripiše Reichu, Freudu in Heglu, ter hipotezo o tem, da je oblast vojna, ki jo imenuje Nietzschejeva hipoteza. <sup>35</sup> Ker je zanj sam pojem »zatiranja« še vedno pravno-disciplinarni pojem, ker je suverenost teorija, ki prekriva in upravičuje disciplinarno oblast, ker sama vzpostavlja politično raz-

<sup>34</sup> »*Il faut défendre la société*«, str. 30.

<sup>35</sup> Medtem ko v *Dits et écrits* v istem tekstu ista hipoteza nastopa kot Clausewitzova hipoteza (prim. DE II, 172).



merje izhajajoč iz subjekta, subjekt pa, ne glede na starodavne želje od Solona do Kanta, ni nevtralen subjekt, temveč subjekt, ki se vojskuje, ki se bori, je treba po drugi plati premisliti Clausewitzovo reklo, da je politika nadaljevanje vojne z drugimi sredstvi (prim. tudi *DE I*, 1570). Prva tarča pri tem je nedvomno Hobbes, ki prave, resnične, zaresne vojne ne pozna, saj je pri njem vojna (vseh proti vsem) zgolj neke vrste fikcija. Neko naravno stanje, drugič, pa vendarle obstaja, vendar ne tam, kjer bi ga pričakovali. Ko Foucault parafrazira Hobbesovo znano geslo »*homo homini lupus*« v »*homo homini rex*« (*DE II*, 247), pri tem meri na institucijo *lettre de cachet*, zapornega povelja, izdanega na ukaz kralja oziroma, redkeje, pripadnika visokega plemstva, ki je lahko brez utemeljenih razlogov v zapor spravilo kogarkoli. Kot pokaže podrobnejše proučevanje, pri tem ni šlo za kako samovoljo samega suverena, pač pa je do tega ukaza vselej prišlo na prošnjo ali zahtevo neposredne okolice tistega, na katerega se je ukaz nanašal, najpogosteje na zahtevo ali prošnjo njegovih bližnjih. Tako se je mož zlahka odkrižal nezveste ali ne več zaželjene žene, žena moža, družina svojih članov, bratje svojih tekmecev pri dediščini itn. Skratka, ne gre za to, da bi nekakšna vojna vseh proti vsem predhodila nastopu suverene oblasti ter potem izginila, nasprotno, predstavlja njeno dopolnilo – absolutizem gre vselej z roko v roki z določeno oblastjo »od spodaj«. Tretja tarča pa je prav gotovo sam Marx, kolikor gre v premisleku politike kot vojne in boja nenazadnje za premislek tega, kaj sploh je razredni boj. Ko se tako Foucault loteva tematike boja ras in francoskih zgodovinarjev (zlasti Boulainvilliersa), je treba vselej imeti pred očmi dejstvo, da sam na nekem drugem mestu posebej poudari, da je Marx na idejo razrednega boja naletel ravno pri francoskih zgodovinarjih (prim. *DE II*, 501), kar pomeni, da premislek omenjene problematike vselej prek ovinka pomeni premislek Marxa.

Prav tu, v točki boja, binarnosti, so nekateri interpreti videli nezvestobo in izdajo lastnih Foucaultovih načel, tisti, ki hitijo braniti Foucaulta, pa se v svoji naglici pravzaprav sploh ne sprašujejo, za kaj pri tem gre.<sup>36</sup> Zakaj Foucault uvaja v razpravo nek diskurz, ki

<sup>36</sup> Prim. tekst Thomasa C. Holta v: *Lectures de Michel Foucault*. Vol. 1, str. 81–

»raztrga družbo«,<sup>37</sup> zakaj se tako obširno posveča boju Normanov in Saksoncev, boju *levellers* in *diggers*,<sup>38</sup> zakaj zanj diskurz o zgodovinski rasni boj pomeni »konec Antike«,<sup>39</sup> »prelom«,<sup>40</sup> zakaj trdi, da je nevidni nasprotnik Leviathana *conquête*, zavojevanje in osvojitve,<sup>41</sup> čemu se sploh toliko ukvarja z Boulainvilliersovo razlago tega, kako so močni postali šibki in kako so šibki postali močni?<sup>42</sup> Videti je, da so si interpreti enotni v tem, da pravzaprav ne vedo, kaj z vsem tem sploh početi: eni tako iščejo vire, pri katerih se je Foucault napajal, drugi ga skušajo faktografsko popraviti, tretji odkrito priznajo zadrego. Nemara pa bi bilo treba odgovor poiskati drugje. Tisti, s katerim Foucault polemizira, ni zgolj Marx, temveč tudi Hegel. Hegel, kolikor skuša Foucault izgnati protislovje in dialektiko, kolikor se nobena obravnava boja ne more izogniti heglovskemu boju gospodarja in hlapca. Foucault se, kot protiutež dialektiki, zateka k neki zgodovinski pripovedi, nevede in nehote tako Heglu zoperstavi osnovno gesto Schellinga, Schellinga kot teoretična fantazme *par excellence*.<sup>43</sup> Kaj je namreč fantazma<sup>44</sup> drugega kot upravičenje tega, zakaj je močnim uspelo in šibkim spodletelo, shema, ki priskrbi koordinate samorazumevanja, ki jih podaja ta novi zgodovinski diskurz, kaj je drugega kot dvojnost stabilizirajoče in destabilizirajoče razsežnosti, ki ju ta diskurz vpeljuje, kaj je Foucaultovo opiranje na razmerja oblasti drugega kot vpeljava in-

---

96, zlasti str. 82 ter zbornik *FOUCAULT au Collège de France: un itinéraire*, ur. Guillaume le Blanc in Jean Terrel, Presses Universitaires de Bordeaux, Pessac 2003, str. 112.

<sup>37</sup> »*Il faut défendre la société*«, str. 64.

<sup>38</sup> Širše o gibanju »levellers« prim. Franck Lessay, »Joug normand et guerre des races: de l'effet de vérité au trompe l'œil« in Pierre Lurbe, »Le mythe de Robin des Bois« v: *Cités* (»Michel Foucault: de la guerre des races au biopouvoir«), 2, PUF, Pariz 2000, str. 53–82.

<sup>39</sup> »*Il faut défendre la société*«, str. 65.

<sup>40</sup> *Ibid.*, str. 66.

<sup>41</sup> *Ibid.*, str. 85.

<sup>42</sup> *Ibid.*, str. 142.

<sup>43</sup> Prim. Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder. An Essay on Schelling and Related Matters*, Verso, London & New York 1996.

<sup>44</sup> Za različne pomen fantazme prim. Slavoj Žižek, *Kuga fantazem*, Analecta, Ljubljana 1997, str. 9–32.

tersubjektivne razsežnosti fantazme, te zgodbe, ki služi zakritju neke izvorne zagate, tega nemogočega pogleda na lastno spočetje (ne nazadnje Foucault govori o nastopu in rojstvu novega subjekta<sup>45</sup>), in kaj zanima Foucaulta drugega kot ravno moment vzpostavitve neke oblasti, nekega zakona? Tudi tedaj, ko Foucault vztraja pri temu, da se oblast z izvajanjem krepi, v nekem pomenu polemizira s Heglom: »Po Heglu je dialektika gospodarja mehanizem, s katerim oblast gospodarja izprazni že samo dejstvo izvajanja te oblasti. Tisto, kar hočem pokazati, je nasprotno: da se oblast s svojim izvajanjem krepi.« (*DE I*, 1685)

### PREMIK K BIOPOLITIKI IN BIOOBLASTI

Kako potem v pravkar orisano vključiti premik od oblasti k biooblasti in biopolitiki? Kako to, da se vpeljava novega diskurza, ki raztrga družbo, v »*Il faut défendre la société*« izteče v vpeljavo biooblasti? Bi morali glede na to, da Foucault po letu 1977 vse bolj govori o prehodu od »teritorialne države« k »državi populacije«, prav v populaciji videti poskus razdelave novega subjekta? Kam umestiti sam govor o biopolitiki in biooblasti? V prehod k družbi norme, glede na to, da je »druga posledica tega razvoja biooblasti vse večji pomen, ki ga delovanje norme dobi na račun pravnega sistema zakona. [...] Družba, ki postavlja norme, je zgodovinska posledica tehnologije oblasti, ki je osredotočena na življenje.«<sup>46</sup> Je glede na to, da gre za oblast, ki je različna »od novih postopkov oblasti, ki ne funkcionirajo več kot pravo, temveč kot tehnika, ne kot zakon, temveč kot norma, ne kot kazen, temveč kot kontrola, in ki se izvajajo na nivojih in v oblikah, ki presegajo državo in njene aparate«, v biooblasti videti dopolnilo oblasti?<sup>47</sup> Foucault vsekako išče neko tehniko oblasti, ki ne izključuje disciplinarnih tehnik,<sup>48</sup> in nedvomno skuša misliti skupaj dva mehanizma, ki nista

<sup>45</sup> Prim. »*Il faut défendre la société*«, str. 116.

<sup>46</sup> *Volja do znanja*, str. 149.

<sup>47</sup> *Ibid.*, str. 93.

<sup>48</sup> »*Il faut défendre la société*«, str. 215.

na isti ravni, pri čemer je en mehanizem disciplinarni, drugi regulacijski.<sup>49</sup> A po drugi strani se na določenih mestih pojavi vtis, da biooblast predstavlja nadomestitev stare oblasti suverena, da geslo »faire mourir et laisser vivre« povsem nadomesti novo načelo »faire vivre et laisser mourir«. Hkrati skuša Foucault najti točko križanja obeh ravni: enkrat je to *norma*, kot nekaj, kar je mogoče aplicirati tako na telo, ki se ga hoče disciplinirati, kakor tudi na populacijo, ki se jo hoče regulirati,<sup>50</sup> drugič je to seksualnost, ki se nahaja na križišču telesa in populacije.<sup>51</sup>

Kako pa je z biopolitiko? Na prvi ravni so zadeve jasne – biopolitika je za Foucaulta reguliranje celotnega skupka procesov, v katerega spadajo urejanje rojevanja in minevanja, stopnje reprodukcije, plodnosti populacije itn. A tudi tu že v naslednjem koraku naletimo na težave. Kot pripominja Bruno Latour, je »tako kot veliko Foucaultovih izrazov tudi 'biopolitika' eden tistih izrazov, ki zbudijo kritičnega duha in ga takoj tudi že paralizirajo«. <sup>52</sup> V nekem pomenu je termin sam po sebi preprosto premočen. Čim ga vpeljemo, dobimo nekaj, kar je vsemogočno in vseobsegajoče, vase enostavno posrka vse brez preostanka. Na določenih mestih zadeve še dodatno poslabšajo Foucaultove pripombe, da dejansko biopolitika v pomenu policije vključuje vse (prim. *DE II*, 974). Nadaljnja težava je potem v tem, da ima biopolitika pri Foucaultu vsaj dva pomena. V nekaterih tekstih je izenačena s policijo oziroma s tistim, kar so Nemci v 18. stoletju imenovali *Polizeiwissenschaft*, državno ohranjanje reda in discipline.<sup>53</sup> Po drugi strani pa je videti, da biopolitika nakazuje trenutek prehoda, prekoračitve tradicionalne dihotomije država/družba k nekakšni politični ekonomiji nasploh. Prav v tej točki nastopijo problemi in v tej točki biopoliti-

<sup>49</sup> *Ibid.*, str. 223.

<sup>50</sup> *Ibid.*, str. 225.

<sup>51</sup> *Ibid.*, str. 224.

<sup>52</sup> Prim. Bruno Latour, »Biopouvoir et vie publique«, str. 95.

<sup>53</sup> Rancière meni, da gre v resnici termin biopolitike pri Foucaultu razumeti predvsem v tem pomenu, ter se obenem distancira od svoje naslonitve na Foucaulta v *La Mésentente*. (Prim. Jacques Rancière, »Peuple ou multitudes«, *Multitudes*, II, 9, Pariz 2002, str. 90; in Jacques Rancière, *La Mésentente. Politique et Philosophie*, Galilée, Pariz 1995, str. 51.)

ka skozi zagato, ki jo predstavlja, nakazuje tudi kasnejši prehod od politike k etiki in subjektu.

Kaj pravzaprav Foucault pove o biopolitiki izven seminarja »*Il faut défendre la société*«? Problematika je zajeta v naslednjih Foucaultovih tekstih, objavljenih v *Dits et écrits*: Prvi je predavanje »El nacimiento de la medicina social« v Rio de Janeiru oktobra 1974 (objavljeno v portugalsčini leta 1977),<sup>54</sup> drugi »La politique de la santé au XVIII<sup>e</sup> siècle«<sup>55</sup>, tretji »Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine«,<sup>56</sup> predavanje na Centro Biomedico v Rio de Janeiru, oktobra leta 1976, četrti »Naissance de la biopolitique«<sup>57</sup> iz leta 1979, peti »As malhar do poder«,<sup>58</sup> predavanje na univerzi Bahia leta 1976, ki je v izvorniku izšlo v dveh delih leta 1982, in šesti »The Political technology of Individuals«,<sup>59</sup> predavanje na univerzi Vermont oktobra 1982, ki je izšlo leta 1988. Kot vidimo, se je Foucault problematike lotil že oktobra leta 1974, se nekaj časa z njo aktivno ukvarjal – zlasti v letih 1978 do 1980 v svojih seminarjih na Collège de France – ter se k njej bežno vrnil še enkrat oktobra leta 1982.

Nastanek biopolitike, če smiselno povzamemo vse skupaj, je povezan s prelomom, ki se je zgodil sredi 18. stoletja, ko je življenje kot takšno dobilo neko drugačno, višjo vrednost. Na ravni družine naekrat ni šlo več le za zagotovitev zadostnega števila otrok, pač pa jim je bilo treba tudi primerno urediti življenje. Večjo občutljivost za vrednost življenja je tako treba razumeti v etičnem kot tudi čisto ekonomskem pogledu, kot vrednost delovne sile. Vzemimo vojsko. Z napredkom vojaške tehnike in uvajanjem novih orožij se je vojakovo šolanje podaljšalo, tako pridodano novo vrednost pa je bilo škoda prepoceni izgubiti. Če je vojska zaradi nehi-

<sup>54</sup> Prim. »La naissance de la médecine sociale«, v: *DE II*, str. 207–227.

<sup>55</sup> Prim. *DE II*, str. 13–27, objavljeno 1976, in str. 725–742, razširjena različica iz 1979.

<sup>56</sup> Prim. *DE II*, str. 40–57.

<sup>57</sup> Prim. *DE II*, str. 818–826. Slov. prev.: Michel Foucault, »Rojstvo biopolitike«, prevedla Ana Žerjav, *Filozofski vestnik*, XXIV, 3, Ljubljana 2003, str. 171–177.

<sup>58</sup> Prim. »Les mailles de pouvoir«, *DE II*, str. 1001–1020.

<sup>59</sup> Prim. *DE II*, str. 1632–1648.

giene in odsotnosti zdravstvenih ukrepov izgubila, še preden je sploh prišla do bojišča, že večino svojih vojakov (v nekem primeru, ki ga omenja Foucault, celo pet šestin), je bilo tu prav gotovo nekaj narobe. Nasploh, pravi Foucault, je bila »za kapitalistično družbo najpomembnejša biopolitika« (prim. *DE II*, 210), biopolitika, ki populacijo »obravnava kot skupek živih bitij« (prim. *DE II*, 723). Pri tem ni šlo le za določeno politiko zdravja, temveč še za nek splošnejši proces, proces, ki iz dobrobiti celotne družbe naredi enega izmed bistvenih ciljev politične oblasti (prim. *DE II*, 729). Biopolitika tako predstavlja skupek funkcij vojne in miru, ohranjanje reda in organizacije bogatenja, ureditev družbe kot okolja fizične dobrobiti, optimalnega zdravja in dolgoživosti. »Izvajanje teh treh zadnjih funkcij (reda, bogatenja, zdravja) ne zagotavlja toliko enkratno aparat kolikor skupek ureditev in raznoterih institucij, ki v 18. stoletju nosijo generično ime 'policija'«. (DE II, 17) Policijo ne gre razumeti v današnjem zoženem pomenu besede, temveč širše. Vzemimo definicijo policije J. H. G. von Justija iz leta 1756: »Policija je skupek zakonov in ureditev, ki zadevajo notranjost države, ki merijo na utrditev in povečanje njene moči, dobro rabo njenih sil in ki njenim podložnikom priskrbijo srečo.« (DE II, 730) Kar zadeva samo politiko zdravja, govori Foucault o treh etapah izoblikovanja družbene medicine – o medicini države (Nemčija), urbani medicini (Francija) in medicini prisilnega dela (Anglija), kjer je zdravstvena oskrba predstavljala podaljšek skrbi za revne (prim. *DE II*, 210-223). Če urbana medicina predstavlja ukrepe na področju urbanizma mesta, ki so nadgradili stare ukrepe zoper kugo in gobavost (primer, ki ga obravnava Foucault, je, kako so od srede 18. stoletja v Parizu sistematično pričeli urejati oskrbo s čisto in neoporečno pitno vodo, z gradnjo širokih bulevarjev in rušenjem starih zadušljivih ulic so zagotovili kroženje zraka in preselili pokopališča na rob mesta), potem prvo moderno državo s svojimi ukrepi na področju državne medicine predstavlja Prusija, ki se je aktivno posvetila javni medicini. Mimogrede, med Kantovimi interpreti so številni poudarjali naravnost obsesivno Kantovo obsedenost z zdravim življenjem in skrbjo za dolgoživost – s tega, Foucaultovega, gledišča pa lahko lepo vidimo, kako je bil Kant »v trendu«, kako ni šlo za neko osebno čudaštvo in muho, temveč za

tedaj splošno razširjeno modno tendenco. Tretji program, program, ki ga uvaja Anglija, predstavlja celovit paket ukrepov, usmerjenih proti nalezljivim boleznim (cepljenje), kakor tudi proti dejanskim in možnim žariščem bolezni. Ta program izvaja Health Service. Vzoredno s temi procesi se sredi 18. stoletja tudi spremeni vloga bolnišnice. Bolnišnica, ki je dotlej predstavljala kraj, od koder ni vrnitve, kraj, kamor so ljudje prišli umret, hiralnico, se spremeni v kraj, kjer zdravijo, to pa je mogoče le ob kompleksni reformi tako same institucije bolnišnice, kjer se okrepi vloga zdravnika, poveča njegovo prisotnost (celodnevna dežurstva, vizite so odslej večkrat na dan) ter zagotovi zbiranje podatkov, ki služijo obdelavi primerov, njihovi primerjavi, novim ukrepom in novi vednosti.

Če drži, da so v 18. stoletju iznašli biopolitiko, da sta tedaj življenje in telo postala predmet oblasti, kakšen pomen ima vse to za 20. stoletje? Drugače rečeno, kakšna je biopolitika danes? Nedvomno je v znamenju tistega, kar imenuje Foucault »načrt Beveridge«. Ta načrt, ki ga je leta 1942, sredi druge svetovne vojne, v Veliki Britaniji pripravil lord Beveridge, združi »vse tri nivoje« (prim. *DE II*, 228), se pravi urbano, državno in socialno medicino, o kateri smo govorili zgoraj. Načrt, ki ga neka država pripravi v času največjega klanja – Foucault pripominja, da se cinično sporočilo države glasi: Vi se kar mirno pobijajte med seboj, sama bom poskrbela za zdravo življenje! –, pomeni, da družba oziroma država vzame nase ne le zagotovitev življenja, temveč zagotovitev zdravega življenja. Čim pa država vzame nase odgovornost za zdravje, le-to vstopi na področje makro-ekonomije ter postane tudi »predmet političnega boja« (*DE II*, 42). S povečano skrbjo za telo oziroma zdravo telo nasploh se rodi »somatokracija«, ob sočasnem odkritju antibiotikov pa se tako rodijo sodobni sistemi zdravstvenega zavarovanja. Nemara velja poudariti, da Foucault kritizira tiste sodobne kritike medicine (zlasti Ivana Illicha),<sup>60</sup> ki trdijo, da je medicina vselej lahko ozdravila le tiste bolezni, ki jih je z dnevnega reda spravil splošni družbeni napredek. Težava anti-medicine je v tem, pripominja Foucault, da lahko medicini zoperstavi zgolj dejstva in projekte, ki izhajajo iz neke določene oblike medicine. Ob vsem tem

---

<sup>60</sup> Prim. Ivan Ilič, *Ekologija i politika*, BIGZ, Beograd 1982.

procesu, ki ga opisuje Foucault, pride v razmerju države do populacije do tistega, kar Foucault imenuje »pakt varnosti«, do »nastanka družb varnosti« (DE II, 386). Ob ekonomski krizi leta 1974 Foucault prvič opozori na samo krizo, ki izhaja iz takšnega »načrta Beveridge« za državo blaginje, oziroma na krizo velikih zdravstvenih sistemov, ki izhaja iz pakta varnosti. Kasneje, v začetku osemdesetih (prim. DE II, 1333), opozarja, da samo zdravstveno zavarovanje pomeni vse več odvisnosti državljanov od sistema, vse več zahtev od zdravstvenega sistema, ki na vse večje zahteve ne zmore in tudi ne bo zmožogel odgovoriti (prim. DE II, 1187) – čemur smo dandanes, dve desetletji zatem, priča povsod po svetu.

Kam se torej umeščata premislek biopolitike in biooblasti? »Lahko bi rekli,« pravi Foucault, »da so zdravniki v 20. stoletju na tem, da iznajdejo družbo norme in ne družbo zakona. Tisto, kar vodi družbo, niso kodeksi, temveč nenehno razlikovanje med normalnim in anormalnim, nenehno obnavljanje sistema normalnosti.« (DE II, 50) Drugače rečeno, »vstopili smo v tip družbe, v kateri oblast zakona ne zmanjšuje, temveč se vključuje v mnogo splošnejšo oblast: grobo rečeno, oblast norme. [...] Postajamo družba, ki je v bistvu izražena skozi normo.« (DE II, 75) V tem pomenu biopolitika kot policija predstavlja »nove tehnike, ki omogočajo reintegracijo individuuma v družbeno entiteto« (DE II, 1639), novo mrežo biooblasti oziroma »soma-oblasti« (DE II, 231) in te »mreže oblasti sedaj prečijo zdravje in telo« (DE II, 347).

## FOUCAULT IN LACAN: SPODLETELO SREČANJE

Problematika biooblasti in biopolitike je Foucaulta pripeljala do teze o novih tehnikah oblasti v družbi, te tehnike pa je treba misliti v luči prehoda od oblasti zakona k oblasti norme. Preden si ogle- damo Foucaultove nadaljnje korake, bi nemara ne bilo odveč, če si zadeve ogle- damo še s kakega drugega zornega kota. Očitno je, da je mogoče spremembo delovanja oblasti ter tudi vse večjo vlogo norm v družbi dojeti kot dosledno izpeljavo gesla, da je »kralju treba odsekati glavo«, ker pa gre nenazadnje za kralja kot nosilca Simbolnega zakona, se postavlja vprašanje, ali je treba v omenje-



nem premiku videti tudi kritiko delovanja Simbolnega? Je Foucault strukturalist? Kakšen je status Simbolnega v njegovi teoriji? Je premik od zakona k normi povezan s kritiko strukturalizma? Gre za Foucaultov premislek maja '68 in njegovih posledic za spremenjeno delovanje družbenih vezi? Gre pri premisleku oblasti in biooblasti tudi za premislek tistega, kar je Lacan razdelal kot teorijo štirih diskurzov? Gre morda za prikrito polemiko, za sovpadanje ali nesovpadanje določenih tem? Za srečanje z Lacanom, ki je, kot se sicer v psihoanalizi spodobi, spodletelo?

Na eni strani imamo Lacanovo razdelavo štirih diskurzov v XVII. seminarju *Narobna stran psihoanalize*, ki, kot je znano, prinaša Lacanov odgovor na proti-strukturalistično geslo, da se »Strukture ne sprehajajo po cestah«, in s katerim skuša Lacan pokazati, kako strukturni premiki *lahko* pojasnijo družbene premike in dogodke, kakršen je bil maj 1968, kako deluje diskurz kot družbena vez, kako družba vključi vase in obravnava nekaj, kar nastopa hkrati kot ireduktibilni manko in presežek (presežni užitek). Na drugi strani imamo Foucaulta, ki vse bolj in bolj opušča svoja začetna teoretska izhodišča, ki dosežejo vrh v *Arheologiji vednosti*, tematiko diskurza pa tako nadomesti analiza praks in strategij. V *Redu diskurza*, nastopnem predavanju na Collège de France, se ta premik že napoveduje: »Mnenja sem, da je v vsaki družbi produkcija diskurza obenem kontrolirana, selekcionirana, organizirana in razdeljena prek določenega števila postopkov, katerih vloga je, da odvrnejo njegove moči in nevarnosti, obvladajo njegove naključne dogodke, da se izognjejo njegovi težki, zastrašujoči materialnosti.«<sup>61</sup> Tako Foucault počasi opušča svoje pojmovanje diskurza, da bi naposled s konceptom dispozitiva skušal zajeti tisto, kar diskurzu uhaja in kar sam, izogibajoč se pri tem terminologiji manko/presežek, imenuje heterogeno.<sup>62</sup> Tu smo že pri prvi ravni spodletelega srečanja med Foucaultom in Lacanom – prvi zapušča nek teren in pri tem zadene ob drugega (se v isti paradoksnih gesti od njega skrajno oddalji in se mu po drugi strani približa), drugi,

<sup>61</sup> Michel Foucault, »Red diskurza«, prevedel Tomaž Erzar, v: *Vednost, oblast, subjekt*, str. 4.

<sup>62</sup> Prim. *ibid.*, str. 77–79.

Lacan, se nahaja vmes med tistim, kar je Jean-Claude Milner imenoval prvi in drugi klasicizem.<sup>63</sup> Toda spomniti je treba nemara tudi na to, da nek povod za XVII. seminar kot odgovor nasprotnikom strukturalizma predstavlja tudi razprava, ki se je razvnela po Foucaultovem predavanju »Kaj je avtor?«,<sup>64</sup> razprava, ki je potekala 22. februarja leta 1969 (prvo predavanje XVII. seminarja pa 3. oziroma 10. decembra istega leta), v kateri Lacan v brk Lucienu Goldmannu in ostalim odločno zabrusi: »Če majski dogodki sploh kaj dokazujejo, potem je to prav sestop struktur na ulico.«<sup>65</sup>

Vprašanje je, kaj je sam Lacan videl v Foucaultovem pojmovanju funkcije avtorja in kaj od tega sploh nastopa v razdelavi štirih diskurzov, diskurza gospodarja, univerze, histerika in analitika, v katerih vsak diskurz sestavljajo štirje členi in štiri mesta.<sup>66</sup> Morda lahko, ob upoštevanju nepremostljivih teoretskih razlik, najdemo neko ohlapno vzporednico v naslednjih Foucaultovih izhodiščih: »Na kratko gre torej za to, da subjektu (ali njegovemu nadomestku) odvzamemo vlogo izvirnega utemeljitelja in ga analiziramo kot spremenljivo in kompleksno diskurzivno funkcijo. Avtor – ali kar sem skušal opisati kot avtorsko funkcijo – je brez dvoma le ena od mogočih specifikacij subjektive funkcije. [...] Lahko si predstavljamo kulturo, v kateri bi diskurzi krožili in bili sprejeti, ne da bi se avtorska funkcija sploh pojavila. Vsi diskurzi bi se torej ne glede na svoj položaj, obliko, vrednost ali postopek, kateremu bi jih podvrgli, odvijali v anonimnosti mrmranja. Ne bi več slišali tolikokrat premletih vprašanj: 'Kdo je zares govoril? Je res on in nihče drug? S kakšno pristnostjo ali izvirstnostjo? Kaj od svojega najglobljega jaza je izrazil v diskurzu?' Temveč: 'Kateri so načini obstoja tega diskurza? Kako lahko kroži in kdo si ga lahko

<sup>63</sup> Prim. Jean-Claude Milner, *L'Œuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Seuil, Pariz 1995, str. 77–158.

<sup>64</sup> Primerjaj že zgoraj omenjeni prevod predavanja, ne pa tudi razprave, ki mu je sledila v »Kaj je avtor?«.

<sup>65</sup> Lacanov diskusijski prispevek navajamo po: *DE I*, str. 848.

<sup>66</sup> Širše o tem prim. *Razpol 13, Problemi*, XLI, 6–8, Ljubljana 2003. Neko povsem drugačno zgodbo, ki jo tu puščamo ob strani, seveda predstavlja Lacanovo razmerje do Althusserjeve teorije štirih diskurzov. Prim. Louis Althusser, *Écrits sur psychanalyse. Freud et Lacan*, STOCK/IMEC, Pariz 1993, str. 111–170.

prilasti? Katera so mesta, ki so prihranjena za mogoče subjekte? Kdo lahko zapolni številne funkcije subjekta?»<sup>67</sup>

Poleg že omenjenega lahko tudi v samem XVII. seminarju – resda z malce domišljije – naletimo na nekatere odmeve na tiste probleme, ki se jih je, bodisi v že omenjenem predavanju »Kaj je avtor?« ali pa kod drugod, sicer loteval Foucault – denimo tedaj, ko Lacan pravi, da sam nikakor ni avtor,<sup>68</sup> oziroma, ko razpravlja o funkciji citata,<sup>69</sup> ali pa tedaj, ko se sklicuje na Bichatovo definicijo življenja kot skupka sil, ki se upirajo smrti.<sup>70</sup> Slednje sicer še zdaleč ne pomeni, da sam Lacan Bichata, preden se ga je lotil Foucault v *Rojstvu klinike*, ki je izšlo leta 1961, ni poznal – pomenljivo je, da Bichata Lacan praviloma omenja prav takrat,<sup>71</sup> ko sicer razpravlja o Heglu, takrat torej, ko obravnava boj na življenje in smrt med gospodarjem in hlapcem. Ta obravnava je v *Narobni strani psihoanalize* nenazadnje tudi rojstno mesto tistega temeljnega diskurza, ki predstavlja samo narobno stran psihoanalize: »Očitno je tudi, da sam pojem diskurza gospodarja, se pravi osnovnega tipa diskurza kot družbene vezi in obenem diskurza, ki je v tej knjigi naslovni junak, namreč tisti diskurz, ki predstavlja 'narobno stran psihoanalize', da sam pojem diskurza gospodarja izhaja iz določenega branja Heglove dialektike gospodarja in hlapca.«<sup>72</sup> Če k temu dodamo še Lacanovo opozorilo, da se ta hip vsi soočamo s problemom ohranjanja diskurza gospodarja, da resnični gospodar ne želi prav nič vedeti, pač pa želi, da zadeve delujejo in da se sedaj modernemu gospodarju »reče kapitalist«,<sup>73</sup> če to potem razumemo

<sup>67</sup> Michel Foucault, »Kaj je avtor?«, str. 39–40.

<sup>68</sup> Prim. Jacques Lacan, *Seminaire, Livre XVII.: L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Pariz 1991, str. 221.

<sup>69</sup> Jacques Lacan, »Narobna stran psihoanalize«, prevedla Alenka Zupančič, v: *Razpol 13, Problemi*, XLI, 6–8, Ljubljana 2003, str. 37.

<sup>70</sup> *Ibid.*, str. 18.

<sup>71</sup> Nanj se tako sklicuje denimo že v »Rimskem govoru« (Prim. *Écrits*, Seuil, Pariz 1966, str. 317 in slov. prev. v: *Spisi*, prevedel Tomaž Erzar, str. 134.), in tudi že v: *Seminaire, II.: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Seuil, Pariz 1978, str. 95.

<sup>72</sup> Mladen Dolar, »Hegel na narobni strani psihoanalize«, *Razpol 13, Problemi*, XLI, 6–8, Ljubljana 2003, str. 227.

<sup>73</sup> Jacques Lacan, »Narobna stran psihoanalize«, str. 30.

tudi skozi tezo Judith Butler, da se sodobna francoska filozofija v dvajsetem stoletju ni mogla izogniti temu, da bi se ne nenehno vračala k četrtemu poglavju Heglove *Fenomenologije duha*, kjer nastopa boj gospodarja in hlapca,<sup>74</sup> nadalje, če k temu sledi tudi kritika Hegla – tako Foucaultova, da je »po Heglu dialektika gospodarja in hlapca mehanizem, s katerim se oblast gospodarja izprazni že zaradi samega dejstva izvajanja te oblasti. Tisto, kar hočem pokazati, je nasprotno: da se oblast s svojim izvajanjem krepi« (*DE I*, 1685) kot tudi Lacanova – »Rečeno nam je, da je ravno delo, ki doleti hlapca po odpovedi užitku zaradi strahu pred smrtjo, tista pot, po kateri bo realiziral svojo svobodo. Skorajda ne obstaja bolj očitna politična in obenem psihološka napaka. Užitek je hlapcu zlahka dostopen, podložniško delo pa ostane.«<sup>75</sup> –, potem smo tako že precej blizu vsaj približnemu uokvirjenju problematike, ki oba, tako Lacana kot Foucaulta, zanima. Gre za preplet tem, ki segajo od novega, sodobnega lika gospodarja, sodobnega gospostva, kapitalizma, stalnic in novosti v delovanju oblasti in družbene vezi, ki jo Lacan skuša misliti s svojo teorijo štirih diskurzov in Foucault z analizo biopolitike in delovanja oblasti.

Čeprav se morda na prvi pogled zdi, da vse skupaj nima ničesar skupnega s tematiko subjekta, temu v resnici ni tako, saj je prek ovinke nenehno govora ravno o njem. Pri Lacanu, če se omejimo na tematiko XVII. seminarja,<sup>76</sup> bi izpostavili predvsem tematiko »subjekta, ki se zanj predpostavlja, da vé«, ki zadeva tako tematiko vednosti, znanosti, prenos vednosti, znanja in tudi status diskurza univerze kot tistega, ki zaznamuje »moderno« oziroma tisto, kar naj bi prinesel »kopernikanski obrat«. Morda se tudi zato, ker Hegel Lacanu gotovo predstavlja »subjekt, ki se zanj predpostavlja, da vé« – za razliko od »Freuda, ki je vedel« –, s slednjim Lacan tudi toliko ukvarja. Morda tudi zaradi tega toliko omahuje in ga – v tej točki se opiramo na že

<sup>74</sup> Judith Butler, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York 1987.

<sup>75</sup> Jacques Lacan, »Subverzija subjekta in dialektika želje v freudovskem nezavednem«, prevedel Stojan Pelko, v: *Spisi*, str. 287.

<sup>76</sup> Za Lacanovo pojmovanje subjekta prim. zlasti Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, London & New York 1999, ter Bruce Fink, *Lacanian Subject*, Princeton University Press, Princeton 1995.

zgoraj omenjeni tekst Mladena Dolarja – izmenoma umešča v vse diskurze razen analitičnega: zdaj je Hegel paradigma Gospodarja, zdaj Profesorja, zdaj Univerzitetnika, pri čemer je zanimivo, da ga Lacan enkrat označi s slovito oznako »najsUBLIMNEjšega histerika«, drugič o njem govori kot o sublimnem predstavniku »diskurza vednosti, in to univerzitetne vednosti«. <sup>77</sup> Enkrat je torej Hegel najsublimnejši histerik, drugič sublimni Univerzitetnik. Ker diskurz univerze v sebi itak skriva gospodarja, ker se v njem na mestu resnice skriva  $S_1$ , označevalec-gospodar, je videti, da je tako diskurz univerze nekako cepljen na dve opciji, opciji, ki mu jemljeta lastna tla pod nogami, da je, skratka, bodisi zveden na gospodarja, bodisi na histerika. Prav zato je zanimivo, da Lacan podobno omahuje tudi glede znanosti kot najsublimnejše predstavnice tega diskurza univerze, v katerem se na mestu dejavnika nahaja  $S_2$ , vednost. Če je v XVII. seminarju vednost, in z njo znanost, podložna gospodarju – »V tem je ves napor osamosvojitve tega, kar se imenuje *episteme*. Zabavna beseda, ne vem, če ste o njej že kdaj razmišljali – *postaviti se v dober položaj*, beseda je ista kot *verstehen*. Gre za to, da najdemo položaj, ki omogoča, da vednost postane vednost gospodarja.« <sup>78</sup> –, je kasneje v *Televiziji* znanost bližje diskurzu histerika: »Zaključujem, da imata znanstveni in histerični diskurz *skoraj* enako strukturo.« <sup>79</sup> Dilemo, ki je na delu pri znanosti je v seminarju XX. Lacan opredelil takole: »Kadar gre za znanstveni diskurz, je zelo težko enako upoštevati dva konca, ki vam jih bom navedel. Z ene strani je ta diskurz porodil vseh vrst orodja in naprave, ki jih je z gledišča, za katero tukaj gre, treba označiti za *gadgets*. Poslej ste vi neskončno bolj daleč, kot si mislite, podložniki priprav, ki od mikroskopa tja do radiotelevizije postajajo elementi vašega bivanja. [...] Z druge strani, pri tem pa povezave ni, obstaja subverzivnost spoznanja. Do sedaj ni bilo koncipiranega spoznanja, ki ne bi bilo udeleženo na fantazmi vpisa spolne vezi – in niti ne bi mogli reči, da subjekti antične teorije spoznanja tega ne bi vedeli.« <sup>80</sup>

<sup>77</sup> Jacques Lacan, »Narobna stran psihoanalize«, str. 102.

<sup>78</sup> *Ibid.*, str. 23.

<sup>79</sup> Jacques Lacan, *Televizija*, prevedla Alenka Zupančič, *Problemi-Eseji*, XXXI, 3, Ljubljana 1993, str. 63.

<sup>80</sup> Jacques Lacan, *Še. Seminar, knjiga XX.*, prevedli Slavoj Žižek et al., *Analecta*, Ljubljana 1985, str. 66.

Čeravno se razlogi za takšen spremenjen status znanosti nahajajo predvsem v spremenjenem Lacanovem pojmovanju realnega kot nemožnega oziroma v določeni spremembi vseh Lacanovih teoretskih postavk in izhodišč, je vendarle videti, da Lacana zanima predvsem vprašanje, ali je diskurz univerze zgolj bolj ali manj perfidna in prikrita legitimacija diskurza gospodarja ali pa nemara obstoji tudi tista točka, kjer bi prek lastne histerizacije lahko ponudil tudi kaj novega, neko »scienze nuovo«, kot se Lacan izrazi nekje drugje v času, ko sicer XVII. seminar še poteka.<sup>81</sup>

Če diskurzu univerze pri Lacanu pripada neka posebna strateška vloga, če je s tem povezan tudi simptomatični status Hegla, če Lacan omahuje glede mesta znanosti, bi v tem ne smeli videti zgolj Lacanovega problema, pač pa gre za problem, ki je vseobči, kolikor zadeva nek problem, pa naj se ga lotevamo skozi oči »pozabe Biti«, nujnosti drugega »kopernikanskega obrata«, »ontologije sedanjosti«, vprašanje legitimiranja ali subvertiranja kapitalizma ali pa za vprašanje postmoderne. Kaj namreč poudarja Lyotard s tezo o »koncu velikih pripovedi« drugega kot spremenjeno naravo družbenih vezi, vezi, ki od zunaj in od znotraj določajo vsako vednost, mišljenje, znanost in seveda tudi filozofijo. Naloga filozofije: »Braniti filozofijo in jo ponazoriti v njenem navzkrižju z njenima nasprotnikoma: zunanjim, ekonomsko diskurzivno zvrstjo (menjavo, kapitalom), in notranjim, akademsko diskurzivno zvrstjo [...] Pričati o navzkrižju«. <sup>82</sup> To za Lyotarda pomeni izdelati, izumiti, razdelati govorico ter tako ubesediti nemožno.

Tudi Lacanu gre za status nemožnega, kar sicer v njegovi lastni teoriji nastopa pod kategorijo realnega. Realno je vselej notranje diskurzu, je travmatično, luknja v diskurzu, ki pa je rezultat njegovih slepih ulic: »Realno je nemožno. Kjer se diskurz zaleti v nekaj, se opoteče in ne more nikamor naprej, kjer se sreča z 'ni' [ 'il n'y a pas' ] – in to v skladu s svojo lastno logiko – tam je real-

<sup>81</sup> Jacques Lacan, »Allocution prononcée pour la clôture du congrès de l'École freudienne de Paris le 19 avril 1970, par son directeur«, v: *Scilicet*, 2–3, Seuil, Pariz 1970, str. 396.

<sup>82</sup> Jean-François Lyotard, *Navzkrižje*, prevod, opombe in spremna beseda Jelica Šumič-Riha, Založba ZRC in Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana 2003, str. 13.

no.«<sup>83</sup> Toda lacanovski pojem Realnega kot nemožnega ne pomeni »enostavno, da z Realnim ne moreš ničesar narediti. Temeljna stava, ali upanje, psihoanalize je, da s simbolnim lahko posežeš v Realno. Kar Lacan imenuje *sinthome* (njegova različica simptoma) je Realno; simbolno Realno v pomenu, da strukturira tvoje uživanje. In poanta je v tem, da s simbolnim posegom te strukture lahko spremeniš. Realno ni neka vrste nedotakljive osrednje točke, ki jo lahko samo simboliziraš v različnih terminih. Ne. Lacanova poanta je v tem, da *lahko* interveniraš v Realno. Temeljna dimenzija psihoanalize za Lacana, vsaj za poznega Lacana, ni le resimbolizacija, temveč, da se nekaj zares zgodi. Resnična sprememba v psihoanalizi se zgodi, ko se spremeni tvoj temeljni način *jouissance*, kar je natanko dimenzija Realnega tebe kot subjekta. Temeljna stava psihoanalize je torej v tem, da lahko storiš stvari z besedami; realne stvari, ki ti omogočajo spremembo načinov užitka in tako naprej.«<sup>84</sup>

Nenazadnje velja spomniti tudi na to, da se Lacan ob vseh že omenjenih težavah in zagatah z znanostjo in univerzitetnim diskurzom še zdaleč ne pretvarja, da ima na vse odgovor in za vse rešitev: »Ob mojem diskurzu se ne nadejajte ničesar subverzivnejšega od tega, da ne pravim, da imam rešitev.«<sup>85</sup> Kljub temu Lacan postavlja vprašanje: »Kaj je zdaj z univerzitetnim diskurzom? Možnost, da se stvar malo obrne, ne more obstajati drugje. Kako? To vam bom povedal kasneje, kajti kot vidite, grem počasi. Lahko pa vam že rečem, da na ravni univerzitetnega diskurza objekt *a* pride na neko mesto, ki je v igri vsakič, ko se to premakne, mesto bolj ali manj znosnega izkoriščanja. Objekt *a* omogoča vnesti malo prepiha v funkcijo presežnega užitka. Objekt *a* je to, kar ste vi vsi umeščeni sem – sami spontani splavljenci tega, kar je bil za tiste, ki so vas spočeli, razlog želje.«<sup>86</sup> Temu pa sledita dve opozorili: »Prav tedaj, ko stopimo iz univerzitetnega diskurza, neizogibno stopimo

<sup>83</sup> Jacques-Alain Miller, »Mikroskopija: Uvod v branje 'Televizije'«, prevedel Boris Čibej, v: Jacques Lacan, *Televizija*, str. 34.

<sup>84</sup> Slavoj Žižek & Glyn Daly, *Conversations with Žižek*, Polity, Oxford 2004, str. 150–151.

<sup>85</sup> Jacques Lacan, »Narobna stran psihoanalize«, str. 76.

<sup>86</sup> *Ibid.*, str. 110.

vanj. To si sledi korak za korakom.«<sup>87</sup> In drugič: »Če hočemo, da se kaj obrne – seveda v končni instanci nikoli ne moremo obrniti, to sem dovolj poudaril –, se to zagotovo ne bo zgodilo prek progresizma, temveč enostavno zato, ker se ne more nehati obračati. Če se obrača, zaškrta tam, kjer so stvari vprašljive, se pravi na ravni umestitve nečesa, kar pišemo *a.*«<sup>88</sup> Kaj pa je ta trenutek, ko nekaj zaškriplje, ko ne gre več, ko zaškrta, kot pravi Lacan, kot realno? A vsakič, ko nekaj zaškrta, vsakič, ko je videti, da tako ne gre več naprej – kakor je bilo nedvomno videti maja '68 – temu ni nujno tudi zares tako: »Eno je gotovo; vzeti bedo na svoja pleča, kot ste se izrazili, pomeni vstopiti v diskurz, ki to bedo pogojuje, pa čeprav le z namenom protestirati. [...] Še toliko manj, kajti če to bedo navežem na diskurz kapitalista, ga razkrijem. Naj zgolj opozorim, da tega ni mogoče storiti resno, kajti če ga razkrijem, ga okrepi – s tem ko ga normiram, to je izpopolnim.«<sup>89</sup> Tu smo pri temeljni težavi in zagati subvertiranja kapitalizma, reda, v katerem je vse mogoče, reda, ki je sam svoj lastni drugi, ki je »nenehna produkcija drugosti in nenehna valorizacija te drugosti, tj. njeno preobražanje v vrednost«,<sup>90</sup> reda, kjer gre, deleuzovsko rečeno, neprenehna teritorializacija z roko v roki z nenehno de-teritorializacijo, reda, v katerem užitek ni prepovedan, temveč zapovedan, reda, za katerega je videti, da se strukturno izmika samemu temeljnemu strukturnemu dejstvu: »Če postavimo formalizacijo diskurza in če si znotraj te formalizacije določimo nekatera pravila, namenjena njenemu preizkusu, naletimo na nek element nemožnosti.«<sup>91</sup> Kako skozi analizo kapitalizma vrniti nemožnemu njegov status?<sup>92</sup> Kaj je realno kapitalizma? Sam kapital? Po eni strani

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, str. 69.

<sup>88</sup> *Ibid.*, str. 111.

<sup>89</sup> Jacques Lacan, *Televizija*, str. 57.

<sup>90</sup> Alenka Zupančič, »Štirje diskurzi v luči vprašanja presežnega užitka«, v: *Razpol 13, Problemi*, XLI, 6–8, Ljubljana 2003, str. 146.

<sup>91</sup> Jacques Lacan, »Narobna stran psihoanalize«, str. 46.

<sup>92</sup> »Kako naj potem revolucionaliziramo red, katerega samo načelo je nenehno samorevolucioniranje? Nemara je to dandanes Vprašanje.« Slavoj Žižek, *Organs without Bodies. On Deleuze and Consequences*, Routledge, New York & London 2004, str. 213.



bi bilo mogoče postaviti to tezo, pri čemer bi šlo za »tisto, kar ostaja isto v vseh možnih simbolizacijah. Kaj to pomeni? Obstaja slikovito mnoštvo kultur, bojev in tako dalje, medtem ko je kapital preprosto Realno kot tista nevtralna brezpomenska struktura, na kateri to temelji. S pomočjo razlikovanja med realnim Realnim, simbolnim Realnim in imaginarnim Realnim bi rekel, da je kapital simbolno Realno; ta osnovna nevtralna struktura, ki vztraja.«<sup>93</sup> Po drugi strani je sprega kapitalizma z diskurzom univerze veliko bolj zapletena, kot je to morda videti na prvi pogled, saj je »kapitalizem ekonomska dinamika, ki se, če lahko tako rečemo, priklopi na diskurz univerze predvsem na eni ključni točki, in to je točka presežnega užitka, za katero ima in ponudi svoj ekvivalent: presežno vrednost. Če do tega priklopa pride, to v določeni meri modificira sam diskurz univerze (in dejansko lahko vidimo, kako se to dogaja): o vednosti se govori kot o kapitalu, ki si ga pridobimo s študijem (pa tudi z določenimi finančnimi investicijami) in ki naj bi ustvaril novo vrednost, tj. povečal količino že akumuliranega kapitala. Vednost nam je dana za to, da bi bolje delali in da bi naše delo prek predmeta, s katerim se ukvarjamo (*a*), v čim krajšem času čimbolj povečalo vrednost izhodiščnega kapitala vednosti. Vednost/vrednost je zdaj na mestu dejavnika, presežni užitek pa na mestu drugega.«<sup>94</sup>

Kako izstopiti iz tega zakletega kroga? Videti je, da se Lacan za hip znajde v vlogi »moralista«, saj svojemu občinstvu zabrusi, da mu manjka malce sramu, sramu, ki je upravičen s tem, da ne umrete od sramu, ko z vsemi svojimi močmi, pravi Lacan, podpirate diskurz sprijenega gospodarja – to je diskurz univerze. Navajamo še enkrat v izvorniku: »C'est ça, ce que decouvre la psychanalyse. Avec un peu de sérieux, vous vous apercevrez que cette honte se justifie de ne pas mourir de honte, c'est-à-dire de maintenir de toutes vos forces un discours de maître perverti – c'est le discours universitaire. *Rhégélez-vous, dirai-je.*«<sup>95</sup> V sklepnem stavku igra La-

<sup>93</sup> Slavoj Žižek & Glyn Daly, *Conversations with Žižek*, str. 150–151.

<sup>94</sup> Alenka Zupančič, »Štirje diskurzi v luči vprašanja presežnega užitka«, str. 136.

<sup>95</sup> Jacques Lacan, *Seminaire, Livre XVII.: L'envers de la psychanalyse*, str. 211–212.

can na neprevedljivo besedno igro: pojdite, oglejte si te zadeve pri Heglu, postanite heglovci, poheglite se, (na)ravnajte se (po Heglu), poravnajte se, sledite Heglovi liniji ... Kot vidimo, Hegel zopet nastopa v vsem dvoumju: je hkrati nekdo, ki nastopa v spregi z diskurzom univerze (nemara zaradi svojega zaupanja v vednost), kot njeno pravilo in hkrati kot nekdo, ki izreka njegovo resnico. Vprašanje je, ali moramo zato, da bi se sploh kaj obrnilo, najprej občutiti sram, vsekakor pa drži Lacanova poanta, da je sodobni gospodar nujno sprjeni, pokvarjeni, perverzni gospodar. Nena zadnje bi morali tega perverznega gospodarja dojeti skozi lacanovsko razumevanje perverzije, ki za Lacana nikakor ni nekaj subverzivnega, pač pa *père-version*, verzija očeta, obrat k očetu, poziv k očetu (nemara bi tudi tako lahko brali označevalec-gospodar na mestu resnice v diskurzu univerze). Pa vendar – nam lahko to pojmovanje perverznega sodobnega gospostva pomaga pri analizi kapitalizma, tega reda, v katerem je videti, da nihče ne vlada, da v resnici nihče nima oblasti oziroma, da vse skupaj poteka brezglavo? Bi lahko zgornje nadstropje diskurza univerze ( $S_2$  in  $a$ ) brali tudi tako, da nekoliko provokativno zamenjamo besedo gon s kapitalom v nekaterih ključnih formulacijah gona iz teksta Jacquesa-Alaina Millerja »O perverziji«?<sup>96</sup> Kaj dobimo? Tako kot gon tudi »kapital ne vprašuje za svojo pot«. Tako kot pri gonu tudi »pri kapitalu lahko vselej vprašate – kdo vodi? Je v tem kapitalu pilot? V nekem pomenu je videti, da kapital pluje na slepo srečo. Toda dejansko je želja tista, ki pluje na slepo, medtem ko kapital vé za svojo pot. Videti je, da kapital blodi, videti je, da je nagnjen k odklonom in abnormalnostim. Toda dejansko kapital pozna svojo pot proti zadovoljitvi kot objektu. Lacan je to poenostavil, ko je kapital upodobil kot kroženje okoli objekta, pri čemer je slednji *rezultat ali produkt* kroženja. Kapital je jezik, in po svojem bistvu je program.« Itn. Toda svet perverzije, perverzni svet, kot pravi nekje Deleuze, je »svet, v katerem je kategorija nujnega popolnoma nadomestila kategorijo možnega: gre za nenavaden spinozizem, kjer

<sup>96</sup> Prim. Jacques-Alain Miller, *O nekem drugem Lacanu*, prevedli Miran Božovič et al., Analecta, Ljubljana 2001, str. 101–122. Mesto, ki ga parafraziramo, se nahaja na straneh 115–116.

kisika ni«. <sup>97</sup> Videti je, da »vse teče« in da se »ne more nehati obračati«, in ni videti, da lahko sploh kdaj »zaškrta«.

## FOUCAULT IN AGAMBEN: TEŽAVE Z REALNIM

Nenazadnje Lacan v *Narobni strani psihoanalize* govori tudi o tem, da so stvari vselej »vprašljive na ravni umestitve nečesa, kar pišemo *a*«, <sup>98</sup> kar v nekem trenutku tudi poveže z vznikom razcepljenega subjekta sramu. Bi morali tega subjekta sramu razumeti v Agambenovem pomenu? Ni nepomenljivo, da v *Ce qui reste d'Auschwitz* tretje poglavje nosi naslov »Sram ali o subjektu«. <sup>99</sup> Ali ne gre v celotnem Agambenovem projektu za poskus teorije subjekta, ki nenehno igra na iste registre, s kakršnimi smo se že srečali pri Deleuzu, Lyotardu in Lacanu: na eni strani kontingenca in nemožnost, na drugi nujnost in možnost?

Toda še preden se lotimo Agambena, morda ni odveč, če se še malce pomudimo pri Foucaultu, nenazadnje se nanj Agamben močno opira. V nekem pomenu bi lahko rekli, da Foucaulta v njegovem celotnem opusu ne zanima nič drugega kot neka historična premena, zarez med dvema režimoma delovanja oblasti: »Z nastopom 'disciplinarne' družbe (recimo v grobem z nastopom moderne) je samo oblast doletela neka temeljna historična premena. Prav to zarezo skuša Foucault zakoličiti na različnih ravneh v celi vrsti svojih del: izključitev norcev v 'velikem zapiranjju' je postavljena nasproti njihovi 'osvoboditvi', ki so jo obvladovale nove disciplinarne tehnike; spektakel javnega kaznovanja stoji nasproti oblasti, ki kontrolira; dispozitiv alianse nasproti dispozitivu seksualnosti; oblast, ki jemlje, oblasti, ki proizvaja in pospešuje, 'biopolitiki', itd. V vsakem od teh primerov gre za temeljni premik od negativnega delovanja norme k njenemu pozitivnemu in imanentnemu delovanju, od norme kot restrikcije k normi kot procesu

<sup>97</sup> Gilles Deleuze, *Logika smisla*, str. 301.

<sup>98</sup> *Ibid.*, str. 111.

<sup>99</sup> Prim. »La honte ou du sujet«, v: Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, str. 113–178.

postopnega širjenja, prisvajanja in nenehne produktivnosti, od izključitve k vključitvi.«<sup>100</sup> Tisto, kar se nahaja v ospredju neke take premene ali zarez, je vdor naključja, ki popolnoma prestrukturira celotno situacijo. Ker Foucault nima teorije, kako pride do spremembe paradigme, je videti, da sam poljubno postavlja mejnike, v resnici pa vseskozi išče pravo teorijo prehoda. Tako je tudi videti, da gre pri vpeljavi novega diskurza, ki raztrga družbo, v Foucaultovem seminarju iz leta 1976, »*Il faut défendre la société*«, kakor tudi pri sami vpeljavi tematike biooblasti, za poskus tematizacije prehoda od »teritorialne države« k »državi populacije«, prehoda k družbi norme. »Druga posledica tega razvoja biooblasti je vse večji pomen, ki ga delovanje norme dobi na račun pravnega sistema zakona. [...] Družba, ki postavlja norme, je zgodovinska posledica tehnologije oblasti, ki je osredotočena na življenje.«<sup>101</sup> Tu gre za tematiko, ki bo prevladala pri poznem Foucaultu in za nove postopke »oblasti, ki ne funkcionirajo več kot pravo, temveč kot tehnika, ne kot zakon, temveč kot norma, ne kot kazen, temveč kot kontrola, in ki se izvajajo na nivojih in v oblikah, ki presegajo državo in njene aparate.«<sup>102</sup> Tisto, kar je sedaj novo, je, da skuša Foucault najti neko tehniko oblasti, ki bi ne izključevala disciplinarnih tehnik oblasti. Pri tem skuša misliti skupaj dva mehanizma, ki pa nista na isti ravni, en mehanizem, en režim je disciplinarni, drugi regulacijski. »Od osemnajstega stoletja (ali vsaj od konca osemnajstega stoletja) dalje imamo dve tehnologiji oblasti, ki nastopita z določenim kronološkim zamikom in sledita ena drugi. Ena tehnika je torej disciplinarna: osredotoči se na telo, ima individualizirajoče učinke, s telesom manipulira kot z žariščem sil, ki jih mora napraviti hkrati uporabne in ubogljive. Na drugi strani pa imamo neko tehnologijo, ki se ne osredotoči na telo, temveč na življenje; tehnologijo, ki ureja učinke množice, značilne za neko populacijo, in ki poskuša kontrolirati niz naključnih dogodkov, ki se lahko proizvedejo v živi množici; tehnologijo, ki poskuša kontrolirati (more-

<sup>100</sup>Mladen Dolar, »Oblast ne obstaja. (Ob desetletnici Foucaultove smrti)«, *Problemi-Eseji*, XXXII, 2–3, Ljubljana 1994, str. 170.

<sup>101</sup>Michel Foucault, *Zgodovina seksualnosti*, str. 149.

<sup>102</sup>*Ibid.*, str. 93.

biti spremeniti) njihovo verjetnost, vsekakor pa uravnovesiti njihove učinke. Gre torej za tehnologijo, ki stremlje k nekakšni homeostazi, toda ne z individualno dresuro, temveč z globalnim ravnanjem: varnost skupnosti glede na njene notranje nevarnosti. Imamo torej tehnologijo dresure, ki je nasprotna ali različna od tehnologije varnosti; imamo disciplinarno tehnologijo, ki se razlikuje od varnostne ali regulacijske tehnologije; imamo tehnologijo, ki je resda v obeh primerih tehnologija telesa, vendar gre v enem primeru za tehnologijo, v kateri je telo individualizirano kot organizem, obdarjen s sposobnostmi, v drugem pa za tehnologijo, v kateri so telesa umeščena v biološke procese skupnosti.<sup>103</sup>

Nemara bi bilo treba posebej poudariti, da bi bilo treba premik, ki zanima Foucaulta, razumeti skozi premene samega kapitalizma. Če v že navedenem znanem odlomku iz *Volje do vednosti* premestimo določene poudarke, je jasno, da gre Foucaultu natanko za to: »Staro moč nad smrtjo, v kateri se je simbolizirala vladarjeva oblast, zdaj skrbno prevzame *upravljanje* s telesi in *preračunljivo* vodenje življenja. V obdobju klasicizma se hitro razvijajo različne oblike discipline – šole, kolegiji, vojašnice, delavnice; poleg tega se na področju politike in *ekonomskega* življenja pojavijo vprašanja natalitete, dolžine življenja, javnega zdravja, bivališča in preseljevanj; gre torej za izbruh različnih in številnih tehnik za doseg podvrženosti teles in nadzora nad prebivalstvom. Tako se začne obdobje neke 'biooblasti'. [...] Ta biooblast je bila, o tem ni dvoma, *neobhodno potreben element za razvoj kapitalizma*.«<sup>104</sup> Govora je torej o »preračunljivosti«, o »ekonomiji«, o »neobhodno nujnem elementu za razvoj kapitalizma« in nekoliko kasneje o »področju jasnih izračunov«, skratka o tem, kot se glasi na nekem drugem mestu, da je »za *kapitalistično* družbo najpomembnejša biopolitika« (*DE II*, 210). Prek tega pridemo do tistega, kar Lacan imenuje »maître perverti«, novi lik gospodarja, kar se pri Foucaultu prevede v oblast, ki to noče biti, v vlado, ki hoče čim manj vladati – v liberalizem, skratka. »Liberalizem ni očitno ne ideologija ne ideal. Je neka zelo zapletena oblika vlade in vladne 'racionalnosti'.

<sup>103</sup>»Predavanje 17. marca 1976«, str. 158–159.

<sup>104</sup>*Volja do znanja*, str. 145.

Menim, da je naloga zgodovinarja raziskati, kako je lahko funkcional, za kakšno ceno, s katerimi instrumenti – v neki dani dobi in situaciji.« (*DE II*, 855) Drugače rečeno, »liberalizem je treba torej analizirati kot načelo in metodo racionalizacije vladnega izvrševanja – racionalizacije, ki se pokorava, in prav to je njena posebnost, notranjemu pravilu maksimalne ekonomičnosti. Medtem ko si prizadeva vsaka racionalizacija vladnega izvrševanja maksimizirati svoje učinke tako, da karseda zmanjša izdatke (tako v političnem kot ekonomskem pomenu), pa ima liberalna racionalizacija svoje izhodišče v postavki, da vlada (tu seveda ne gre za »vlado« kot institucijo, temveč za dejavnost kot je upravljanje s človeškimi vedenji v določenih okvirih in z državnimi instrumenti) ne more biti svoj lasten smoter.«<sup>105</sup>

Da bi preko ovinka pojasnil novosti, ki jih prinaša novi tip oblasti, Foucault s svojo standardno operacijo vzpostavlja zarezo med dvema režimoma oblasti. Na eni strani imamo staro pravico suverena, ki ima »pravico do življenja in smrti, potem to v nekem smislu pomeni, da lahko usmrti [*faire mourir*] ali pusti živeti [*laisser vivre*]; vsekakor pa to pomeni, da življenje in smrt ne spadata med naravne, neposredne, tako rekoč izvirne ali temeljne pojave, ki bi izpadli iz polja politične oblasti. [...] Z vidika življenja in smrti je subjekt nevtralen, pravico biti živ ali pravico biti morebiti mrtev pa ima preprosto zaradi suverena. Končno je pravica do ubijanja tista, ki dejansko vsebuje samo bistvo pravice do življenja in smrti: v trenutku, ko lahko suveren ubija, izvaja svojo pravico do življenja. V bistvu je to pravica meča. V tej pravici do življenja in smrti torej ni realne simetrije. Ne gre za pravico usmrtiti ali omogočati življenje. Niti ne gre za pravico pustiti živeti in pustiti umreti. Gre za pravico usmrtiti ali pustiti živeti, kar seveda uvaja očitno nesimetrijo.«<sup>106</sup> Na neki ravni imamo tu tisto, kar Lacan imenuje diskurz gospodarja – suveren se nahaja na mestu dejavnika, ki odloča o življenju in smrti, podložniki se tu nahajajo na mestu drugega, ki je na milost in nemilost prepuščen kaprici vladarja. Poudariti velja, da tu subjekt nima nobene možnosti izbire – ne more izbirati

<sup>105</sup>»Rojstvo biopolitike«, str. 172.

<sup>106</sup>»Predavanje 17. marca 1976«, str. 152.

tako kot, denimo, v Lacanovem izključujočem vel »Denar ali življenje!«. Življenje in smrt sta dana zgolj od Boga, oziroma od njegovega posvetnega namestnika, suverena. »Suverenost je usmrtila in pustila živeti. Sedaj pa se pojavi neka nova oblast, ki jo bom imenoval regulacijska, in ki, nasprotno, temelji na tem, da omogoča življenje in pusti umreti.«<sup>107</sup>

Ta oblast, ki jo Foucault imenuje biooblast, sedaj »posega v način življenja in 'kako' življenja«. Biooblast zanima način življenja njenih podložnikov, zanima jo forma, oblika, kakšnost, kvaliteta življenja, v nasprotju z ono oblastjo, ki je odločala o golem življenju in ki sama še ni razdelala kasnejših subtilnih tehnik nadzorstvanja »kakšnosti« življenja. Foucaultu gre ravno za nasprotno od Agambena, dodatna razlika pa je v tem, da sta oba režima za Foucaulta sočasna: »Menim, da je bila ena največjih transformacij političnega prava v devetnajstem stoletju ravno, ne pravim v nadomestitvi, temveč v dopolnitvi te stare pravice suverenosti – usmrtiti ali pustiti živeti – z neko novo pravico, ki pa prve ne bo izbrisala, temveč jo bo prežela, prečila, spremenila, in ki bo ravno nasprotna pravica ali raje moč: moč 'omogočati' življenje ['faire' vivre] in 'pustiti' umreti ['laisser' mourir]. Pravica suverenosti je torej pravica usmrtiti ali pustiti živeti. Potem pa se vzpostavi ta nova pravica: pravica omogočati življenje in pustiti umreti.«<sup>108</sup>

Režima »faire mourir ou laisser vivre« in »faire vivre et laisser mourir« bi bilo mogoče sistematičneje razdelati, česar Foucault ne stori. Najti bi bilo mogoče določene vzporednice z Lacanovo teorijo štirih diskurzov in tako podkrepiti predlog Slavoj Žižka, da bi lahko zgornje nadstropje diskurza univerze ( $S_2$  in  $a$ ) brali tudi kot »raven biopolitike (v smislu, kot se je razvil od Foucaulta do Agambena)«. <sup>109</sup> Pa poskusimo. Prvo, na kar pri tem postanemo pozorni, je, da pri obravnavi režimov »faire mourir ou laisser vivre/faire vivre et laisser mourir« Foucault uporablja dva podvojena para: na eni strani nastopata že stara znanca življenje in smrt,

<sup>107</sup> *Ibid.*, str. 157.

<sup>108</sup> *Ibid.*, str. 152.

<sup>109</sup> Slavoj Žižek, »Stalinizem in kapitalizem kot dve plati diskurza univerze«, v: *Razpol 13, Problemi*, XLI, 6–8, Ljubljana 2003, str. 203.

ki zgolj zamenjata mesti, na drugi dva glagola, ki ostajata na istih mestih: »faire«, glagol, ki izraža neko dejavnost, aktivnost, na drugi »laisser«, glagol, ki izraža (aktivno) pasivnost, to, da nečemu »pustimo biti oziroma živeti«. Vezni člen, drugič, obeh dvojnih parov, je vsakokrat različen: prvič nastopa izključujoči »ali«, »ou«, drugič nastopa veznik »in«, »et«. V obeh primerih je na strani suverena moč in aktivnost, le da je njen rezultat drugačen: pri prvi je zgolj suverenu prepuščeno, kateri člen ostane (življenje ali smrt), pri drugem ostaneta oba člena, a sta oba prepuščena nadzoru in oblikovanju oblasti oziroma suverena: tako dobimo (zdravo) življenje in (dostojno, človeka vredno) smrt. V prvem primeru suveren nastopa kot čista volja in kaprica ( $S_1$  na mestu dejavnika v Lacanovem diskurzu gospodarja), ki mu je množica podanikov ( $S_2$  na mestu drugega) prepuščena na milost in nemilost. V drugem primeru se na mestu dejavnika kot nadomestek suverena nahaja »nevtralna« vednost, »oblast, ki je povsod«, kot bi rekel Foucault, birokracija, ki se nenehno vtika v amorfno maso populacije, skušajoč pri tem ohraniti »bogastvo narodov«. In ker je to »bogastvo« nenehno treba preverjati, vrednotiti, tehtati, kalkulirati, dobi odločilno vlogo statistika, ki jo ima, mimogrede rečeno, Jean-Claude Milner za sodobni Leviathan.<sup>110</sup> Konec koncev bi lahko navezo  $S_2$  in  $a$  v tem drugem primeru brali tudi skozi Heglov rek, da je pravo »bogastvo sebstvo« – na prvi ravni gre seveda za sodobno obsedenost »patološkega narcisa« z lastnim zdravjem in videzom, ki sega od tradicionalne medicine, prek raznoraznih tehnologij telesa, bioetike do new-ageovskega terapevtskega izhodiščnega prepričanja, da »vsakdo najbolje pozna samega sebe« ... Da je pravo bogastvo, skriti zaklad, *agalma*, lahko le zdravje, zdrav posameznik, zdrava skupnost, pa se zaveda tudi kapital – ali ni največji kapital prav *know-how* kadrov<sup>111</sup> in ali ni največja vrednost prav vednost? Ali tako v režimu biopolitike ni edina naloga, ki preostane posamezniku »skrb zase«, skrb za lastno zdravje, za lasten užitek, kar je

<sup>110</sup>Jean-Claude Milner, *Le salaire de l'idéal. La théorie des classes et de la culture au XX<sup>e</sup> siècle*, Seuil, Pariz 1997, str. 57.

<sup>111</sup>Za stalinistično razsežnost obravnavane problematike prim. razdelek »Sublimno telo kadrov« v: Slavoj Žižek, *Jezik, ideologija, Slovenci*, Delavska enotnost, Ljubljana 1987, str. 73ff.



Foucault sam, da bi se izognil spolzkim tlem, na katera je zašel s svojim geslom o »skrbni zase«, brž pripisal »kulturi sebstva«: »Imamo določeno število tem – in ne pravim, da jih moramo na novo uporabiti na ta način –, ki nam kažejo, da je v kulturi, ki ji dolgujemo določeno število naših najpomembnejših stalnih moralnih elementov, praksa sebstva, koncepcija sebstva zelo drugačna od naše kulture sebstva. V kalifornijskem kultu sebstva se pričakuje, da boš odkril svoje resnično sebstvo, ga ločil od tistega, kar ga lahko sprevidne ali odtuji, da boš razvozlal njegovo resnico skozi psihološko ali psihoanalitično znanost, za katero se predpostavlja, da ti lahko pove, kaj je tvoje resnično sebstvo.«<sup>112</sup> Kakorkoli že, »kultura sebstva«, sodobna kultura »patološkega narcizma« je zaznamovana z nadjazovsko zapovedjo, da je treba »živeti«, »uživati«, ker pa je sam »subjekt takrat, kadar *jouit*«, ker je za Lacana užitek, »*jouissance* sama po sebi neko določeno uničenje«,<sup>113</sup> ne preseneča, da se na mestu produkcije Lacanovega diskurza univerze nahaja subjekt, §.

Obstaja pa še nek drug vidik. Skrb za zdravo populacijo gre namreč vselej z roko v roki z nenehnim razmejevanjem med življenjem in smrtjo, z evgeniko in rasizmom.<sup>114</sup> Ta tretji režim, ki ga Foucault imenuje »rasizem« oba predhodna tako ali drugače dodatno legitimira in ju dodatno zastruje: »Kaj pravzaprav je rasizem? Kot prvo je sredstvo, da se v območje življenja, za katerega je oblast prevzela odgovornost, končno uvede neki prelom: prelom med tistim, kar mora živeti, in tistim, kar mora umreti.«<sup>115</sup> S tem tretjim režimom dobimo dimenzijo nuje in neizogibnosti – »mora živeti« in »mora umreti« se glasi pri Foucaultu. Čeravno se alternativa glasi precej izključujoče, Foucault opozarja na to, da obstajajo tudi njene perfidnejše različice: »Potemtakem razumete pomen – rekel bi vitalni pomen – rasizma pri izvajanju takšne oblasti: gre za pogoj, pod katerim je mogoče izvajati

<sup>112</sup>Michel Foucault, »O genealogiji etike: pregled dela v nastajanju«, prevedla Alenka Zupančič in Boris Čibej, v: *Vednost, oblast, subjekt*, str. 136.

<sup>113</sup>Prim. Jacques-Alain Miller, *O nekem drugem Lacanu*, str. 20.

<sup>114</sup>Prim. André Pichot, *La société pure. De Darwin à Hitler*, Flammarion, Pariz 2000.

<sup>115</sup>*Ibid.*, str. 163.

pravico do ubijanja. [...] Seveda z usmrtnitvijo ne razumem preprosto neposrednega umora, pač pa vse, kar je lahko posreden umor: dejstvo, da nekoga izpostavimo smrti, da nekatere izpostavimo večji življenjski nevarnosti, ali čisto preprosto, politična smrt, izgon, zavračanje itd.«<sup>116</sup> V tej točki se, če Foucaulta vzamemo resno, kmalu znajdemo v zagati, saj je praktično vse »posreden umor«. Foucault seveda ni edini, ki opozarja na vse obsežnejšo in perfidnejšo logiko izključevanja. Spomnimo, da Lyotard opozarja na nevarnost prevlade ekonomističnega pogleda na znanost in filozofijo – »Bodite operativni, se pravi, komezurabilni, ali pa izginite!«,<sup>117</sup> medtem ko Lacan opozarja na vzpon rasizma in segregacije, s katero »nikoli ne opravimo povsem. Lahko vam rečem, da se bo zgolj ponavljala v vedno bolj nenavadnih oblikah. Brez tega ne more nič delovati – kar se tu zgodi kot objekt *a*, *a* v neki živi obliki, pa naj gre še tako za nekaj splavljenega, kaže, da je segregacija učinek govornice.«<sup>118</sup> Prav govornica z njeno dimenzijo velikega Drugega pa je tisto, kar Foucault nenehno postavlja pod vprašaj in česar s svojo nominalistično pozicijo (»Oblast ne obstaja!«) ne priznava. »Misliti oblast je tako mogoče le v tem medprostoru med nujno hipotezo o 'vselej-že' prisotnosti Drugega, ki šele razgrinja oblastna mikro-razmerja, in uvidom, da 'Drugi ne obstaja'. Uvid v njegov 'neobstoj' si ne more prihraniti ovinka preko njegovega 'obstoja' in nemara izhaja težavnost – morda v zadnji instanci nevzdržnost – Foucaultove pozicije iz tega, da se hoče izogniti temu paradoksu.«<sup>119</sup>

Nič čudnega, da se zadeve pri Agambenu, ki skuša problematiko biopolitike nadaljevati na tisti točki, kjer jo Foucault opusti, močno zaostrijo. Agamben tako postavi tezo o tem, da temeljni pojem zahodne politike ni par prijatelj-sovražnik, kot je to menil Carl Schmitt, pač pa golo življenje-politična eksistenca, *zoē-bios*, izključitev-vključitev. Še več. Vztraja pri tem, da je koncentracijsko taborišče skrita matrica in pravilo prostora, v katerem

<sup>116</sup>*Ibid.*, str. 164.

<sup>117</sup>Jean-François Lyotard, *Postmoderno stanje. Poročilo o vednosti*, prevedla Simona Perpar Grilc, Analecta, Ljubljana 2002, str. 8.

<sup>118</sup>Jacques Lacan, »Narobna stran psihoanalize«, str. 111.

<sup>119</sup>Mladen Dolar, »Oblast ne obstaja«, str. 179.

živimo. »In samo zato, ker je biološko življenje povsod postalo *politično* odločilno dejstvo, je mogoče razumeti sicer nerazložljivo hitrost, s katero so se lahko v našem stoletju parlamentarne demokracije sprevrnile v totalitarne države in totalitarne države skoraj brez prekinitve v parlamentarne demokracije. V obeh primerih je do spreobrnitve prišlo v kontekstu, v katerem se je politika že davno spremenila v biopolitiko in v katerem je bil vložek samo še v ugotovitvi, katera organizacijska oblika se je izkazala za najučinkovitejšo pri zagotavljanju skrbi, nadzora in uživanja golega življenja. Tradicionalne politične distinkcije (kot na primer med levico in desnico, liberalizmom in totalitarizmom, zasebnim in javnim), izgubijo svojo jasnost in inteligibilnost ter vstopijo v območje nedoločenosti, ko je njihov referent golo življenje. Tudi nenadni zdrsi bivših komunističnih vladajočih razredov v najskrajnejši rasizem (kot v Srbiji s programom 'etničnega čiščenja') in ponovno rojstvo fašizma v novih oblikah v Evropi, koreninita v tem. Vzporedno z uveljavljanjem biopolitike smo namreč pričali premiku in postopnemu širjenju odločitve o golem življenju, ki je konstituirala suverenost, onstran meja izrednega stanja. Če je v vsaki moderni državi meja, ki določa točko, v kateri postane odločitev o življenju odločitev o smrti in se biopolitika tako lahko spremeni v tanatopolitiko, se ta črta danes ne kaže več kot fiksna meja med jasno razločenima področjema; je bolj premikajoča se črta, ki prehaja v vse širša območja družbenega življenja, v katerih suveren vstopa v vse tesnejši odnos ne samo s pravnikom, temveč tudi z zdravnikom, znanstvenikom, strokovnjakom, duhovnikom. Na straneh, ki sledijo, bomo skušali pokazati, da nekateri temeljni politični dogodki politične zgodovine moderne (kot na primer deklaracije o pravicah) in drugi dogodki, ki navidez pomenijo nerazumljiv vdor biološko-znanstvenih načel v politični red (kot nacionalsocialistična evgenika z eliminacijo 'življenja, nevrednega življenja' ali aktualna debata o normativni določitvi kriterijev za smrt), pridobijo svoj pravi smisel samo, če se postavijo v skupni biopolitični (ali tanatopolitični) kontekst, ki mu pripadajo. V tej perspektivi se bo taborišče kot čisti absolutni in nepreseženi biopolitični prostor (ki je kot tak utemeljen zgolj na izrednem stanju) pokazalo kot skrita paradigma poli-

tičnega prostora moderne, katerega metamorfoze in preobleke se bomo morali naučiti prepoznati.«<sup>120</sup>

Gre torej za nekakšno Agambenovo parafrazo Adornovega rekla, da po izkustvu Auschwitzta ni več mogoča poezija: po izkušnji koncentracijskega taborišča ni več mogoče govoriti o klasični politiki. Po drugi strani Agamben opušča Foucaultov dvojni dvojec »faire/laisser in vivre-mourir«, saj »gre sedaj zares«, sedaj gre za »faire survivre«,<sup>121</sup> za »preživetje«. »V polju napetosti naše kulture torej delujeta dve nasprotni sili: ena, ki vzpostavlja in postavlja, druga, ki dezaktivira in odstavlja. Izredno stanje tvori točko njune največje napetosti in istočasno tisto, kar, v sovpadanju s pravilom, dandanes grozi s tem, da ju bo naredilo za nerazločljiva. Živeti pod izrednim stanjem pomeni izkušati [faire l'expérience] ti dve možnosti in vendarle vsakič ločujoč dve sili, nenehno skušati prekiniti funkcioniranje stroja, ki je na tem, da bo Zahod zvelkel v svetovno državljansko vojno.«<sup>122</sup>

V nekem pomenu to, da ni razmika med izrednim stanjem in normalnim stanjem, pomeni, da ni razmika med Simbolnim in Realnim, da se je Simbolno zrušilo v Realno. Tako Foucault kot Agamben za njim sta tako primera tistega, kar je Badiou v svojih predavanjih o dvajsetem stoletju imenoval »strast do realnega«: »Dimenzijo, na katero Foucault meri z dogodkom, je seveda mogoče približati dimenziji, ki jo Lacan imenuje Realno. Foucaultovo prizadevanje bi lahko v tej luči provizorično opisali takole: oblastni ni mogoče zasnovati bodisi na Simbolnem (Zakon) ali na Imaginarnem (oblike zavesti, ideologija, interpelacija itd.). A če je za Foucaulta dogodek kot 'Realno' čista pozitivnost (odtod tudi Foucaultovo dosledno zavračanje dialektike), je za Lacana čista negativnost (Realno kot nemogoče). Opozicija izhaja iz povsem nasprotnih strategij, kako se približati tej dimenziji. Foucaultov problem je, zelo poenostavljeno rečeno, v tem, kako misliti 'Realno' dogodka brez Simbolnega in Imaginarnega in kako proizvesti njegovo 'logiko' brez zatekanja k drugim dimenzijam, z lacanov-

<sup>120</sup> *Homo Sacer I.*, str. 131–133.

<sup>121</sup> *Homo Sacer III.*, str. 204–205.

<sup>122</sup> *Homo Sacer II, 1*, str. 146–147.

skega gledišča pa je taka strategija iluzorična, saj Realno lahko vznikne šele skozi incidenco Simbolnega, kot njegov preostanek in negativnost, ki ga preči.«<sup>123</sup>

Realno kot nemožno pri Agambenu sicer nastopa na več ravneh – v mnogih točkah bi bilo mogoče pokazati, da gre za prikrito polemiko z Lacanom –, a se kljub temu zdi, da Agamben ne le s svojim črnim slikanjem dejanskega stanja stvari, pač pa že tudi s samo izbiro terena biopolitike, enega tistih izrazov, če lahko ponovno parafraziram Latourja, »ki zbudijo kritičnega duha in ga takoj tudi že paralizirajo«, izbere teren, kjer gre napetost med obema nadstropjema v Lacanovskem diskurzu univerze, napetost med zgornjim nadstropjem ( $S_2$  in  $a$ ), ki ga pri Foucaultu zavzema nova, regulacijska tehnika oblasti »faire vivre et laisser mourir«, in spodnjim nadstropjem ( $S_1$  in  $\$$ ), ki bi ga pogojno lahko izenačili s Foucaultovim »faire mourir ou laisser vivre«, v izgubo. Če je pri Foucaultu še prisotna neka napetost med obema ravnema, te napetosti pri Agambenu ni, saj obstaja ena sama raven, zgolj črnina ali pa belina brez kontrasta. Ne gre toliko za to, da pa mogoče le »ni vse tako črno«, bolj gre za to, da se sam Agamben s takšnim svojim skrajnim pristopom hote ali nehote postavi v položaj tistih, ki so preživeli grozote koncentracijskih taborišč, in ki so, kot pripominja nekje Primo Levi, doživeli takšne stvari, da bi jim, tudi če bi o njih pripovedovali, nihče ne verjel ... Njihova osnovna težava in zagata – *mutatis mutandis* pa tudi Agambenovega projekta – je bila v tem, da kot tisti, ki so preživeli, niso bili le zaznamovani s sramom, da so preživeli, temveč, da so vanj dobesedno potopljeni, da so v nekem pomenu brez preostanka dobesedno potopljeni v realno: »Tisti, ki so doživeli jetništvo – in nasploh vsi, ki so šli skozi hude izkušnje –, se tako delijo na dve povsem različni kategoriji z redkimi vmesnimi odtenki: na tiste, ki molčijo, in tiste, ki pripovedujejo.«<sup>124</sup> Ključno in strateško mesto v Agambenovem projektu tako dobi molk, a kakšen molk? Lacan je že v *Logiki fantazme*, svojem XIV. seminarju, poka-

<sup>123</sup>Mladen Dolar, »Oblast ne obstaja«, str. 172–173.

<sup>124</sup>Primo Levi, *Potopljeni in rešeni*, prevedla Irena Prosenc Šegula, Studia Humanitatis, Ljubljana 2003, str. 121.

zal, da je nujno razlikovati »dva tipa molka: *sileo* in *taceo*. [...] Zato, da bi opredelil razmerje med molkom in dejanjem Lacan uporabi latinska glagola, *silere*, ki ustreza stanju biti tiho, *être silencieux*, biti pasiven, in drugega, *tacere*, umolkiniti, ki je dejanje – subjekt namreč nekaj zamolči, zaradi česar bi lahko ta modus molka poimenovali aktivni molk. Molk je torej nedvomno prekinitev – toda prekinitev na ozadju govora. V dejanju, s katerim subjekt umolkne, *se tait*, še vedno ostaja govoreče bitje. Se pravi, ne umolkne zato, da bi izstopil iz govorice. In natanko v tisti meri, v kateri je molk dejanje, modus dejanja, se je treba o njem spraševati natanko tako, kot se sprašujemo o subjektivih besedah. Soočen z neizrekljivim, se subjekt lahko odzove, denimo, z molkom, toda molkom, ki ga je treba razumeti kot poslanico, naslovljeno na Drugega, kot zahtevo po odgovoru, po besedi, po interpretaciji, po smislu, ki je zamajan spričo te praznine, luknje, tega manka označevalca. Treba je torej razlikovati molk kot *acting out*, molk nagovora, ki je po svojem bistvu kazanje, molk, ki kliče, zahteva interpretacijo, molk, ki ni samozadosten, in molk, ki vas ne potrebuje, je samozadosten, ni poziv Drugemu, je užitek. Tudi molk prič torej govori – toda kako, na način *sileo* ali *taceo*? Ko preživeli ne govorijo, je to zato, ker ne morejo govoriti, ali zato, ker nočejo? Ko priča umolkne, ko se prekine pričevanje, je to zato, ker se subjektu ne posreči povedati, kar hoče, ker beseda ni ustrezna, ker ne ve, katero naj izbere? Je to 'moči ne govoriti', molk odpora, upiranja ali 'ne moči govoriti', molk, ki zaznamuje neuspeh označevalca, neuspeh govorice? Kaj se naseli v ta molk? Kdo torej molči? Subjekt ali govorica?«<sup>125</sup>

Natanko v to točko se umešča temeljna razlika med Foucaultom in Agambenom, ki zadeva tudi teren biopolitike. Če je Foucault, soočen s problematiko biopolitike, slednjo v celoti opustil in se lotil teorije subjekta, je Agamben kljub istemu izhodišču krenil v povsem drugo smer. Spomniti velja, da si Agamben za izhodišče jemlje ravno Foucaultovo geslo<sup>126</sup> – »gre torej za to, da subjektu (ali njegovemu nadomestku) odvezamemo vlogo izvirnega

<sup>125</sup>Jelica Šumič-Riha, »Molk in realno«, v: *Filozofski vestnik*, XXIV, 1, Ljubljana 2003, str. 41–42.

<sup>126</sup>Prim. Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, str. 181 ff.

utemeljitelja in ga analiziramo kot spremenljivo in kompleksno diskurzivno funkcijo. [...] Lahko si predstavljamo kulturo, v kateri bi diskurzi krožili in bili sprejeti, ne da bi se avtorska funkcija sploh pojavila. Vsi diskurzi bi se torej, ne glede na svoj položaj, obliko, vrednost ali postopek, kateremu bi jih podvrgli, odvijali v anonimnosti mrmranja.«<sup>127</sup> Toda medtem ko Foucaulta zanimajo zgolj »mesta, ki so prihranjena za mogoče subjekte« in pa vprašanje, »kdo lahko zapolni številne funkcije subjekta?«, medtem ko gre v arhivu zgolj za vprašanje izrečenega in ne-izrečenega, Agamben pričevanje imenuje relacije med zunaj in znotraj jezika. Ključno mesto v Agambenovem pojmovanju subjekta tako zavzame kontingenca, naključje. Kontingenca za Agambena ni na isti ravni kot možno, nemožno in nujno – zanj predstavlja udejanjenje možnosti, preko nje šele obstajajo ostale modalitete, šele prek tega je svet moj svet. Subjekt tako predstavlja možnost neobstoja jezika, »temeljno občutje subjekta pa je sram in sicer v dveh pomenih, ki sta si vsaj navidez nasprotna: biti podložen [assujetti] in biti suveren«. <sup>128</sup> V občutku sramu ima namreč subjekt »za svojo edino vsebino svojo lastno desubjektivacijo, tako postane priča lastne nemoči, lastnega izginotja kot subjekta.«<sup>129</sup> Že na tej dokaj elementarni ravni je vidna vsa razlika do Foucaulta – medtem ko Agamben poudarja kontingenco, nemožno, izginotje, pričo, sram, zanima Foucaulta možno in nujno, za razliko od Agambena pa ga ne zanima več toliko izključevanje, pač pa biopolitika kot policija zanj predstavlja »nove tehnike, ki omogočajo reintegracijo individuuma v družbeno entiteto« (*DE II*, 1639), novo mrežo biooblasti oziroma »soma-oblasti« (*DE II*, 231) in te »mreže oblasti sedaj prečijo zdravje in telo« (*DE II*, 347). Še več. Rekli bi lahko, da ga prej

---

<sup>127</sup>Michel Foucault, »Kaj je avtor?«, str. 40. Podobno mesto se nahaja v *Arheologiji vednosti*, kjer je subjekt vse prej kot vzrok, izvor ali izhodišče, pač pa zgolj »določeno in prazno mesto, ki ga lahko zapolnjujejo različni individui; toda namesto, da bi bilo to mesto enkrat za vselej definirano in bi se takšno, kakršno je, ohranjalo vzdolž nekega teksta, knjige ali dela, variira.« Prim. Michel Foucault, *Arheologija vednosti*, prevedel Uroš Grilc, Studia Humanitatis, Ljubljana 2001, str. 103.

<sup>128</sup>*Ce qui reste d'Auschwitz*, str. 139.

<sup>129</sup>*Ibid.*, str. 137.

kot sram pričnejo zanimati kategorije »sreče«, »užitka«, »seksualnosti« in tehnike. Nasploh bi lahko načeloma za celotno Foucaultovo ukvarjanje z biooblastjo in biopolitiko rekli, da se giblje znotraj istih načelnih koordinat in običajnih težav, kakršne so nastopale ob Foucaultovi obravnavi tematike oblasti. Tako naposled pride do zdaj že običajnega epiloga – Foucault spremeni temeljna izhodišča.

### MED REFORMIZMOM IN REVOLUCIJO

Sledi nov poudarek: »To pa pomeni, da v središče analize ne umestimo niti splošnega načela zakona niti mita oblasti, temveč kompleksne in raznotere prakse neke 'vladnosti' [gouvernementalité], ki po eni strani predpostavlja racionalne oblike, tehnične procedure, instrumentacije, preko katerih se izvaja, in po drugi strani strateških iger, ki razmerja oblasti, katera bi morala zagotoviti, naredijo za nestabilne in obrnljive.« (*DE II*, 1401) Leta 1978 tako pri Foucaultu v ospredje stopi problematika »vladnosti«, ki jo Foucault razume takole: »Z vladnostjo razumem skupek, ki ga vzpostavljajo institucije, procedure, analize in refleksije, izračuni in taktike, ki omogočajo izvajanje te tako specifične kot kompleksne oblike oblasti, ki ima za svojo glavno tarčo populacijo, za glavno obliko vednost politično ekonomijo, za bistveni tehnični instrument dispozitive varnosti. Drugič, pod 'vladnostjo' razumem tendenco, smer sile, ki na celotnem Zahodu že zelo dolgo nenehno vodi k prevladi tega tipa oblasti, ki bi ga lahko imenovali 'vlada' ['gouvernement'] nad vsemi drugimi: suverenostjo, disciplino; kar je po eni strani pripeljalo do razvoja nekega celotnega niza specifičnih aparatov vlade in po drugi do razvoja nekega celotnega niza vednosti. Z vladnostjo bi, na koncu, po moje kazalo razumeti proces, ali bolje, rezultat procesa, preko katerega je država pravice srednjega veka, ki je v 15. in 16. stoletju postala administrativna država, vse bolj postajala 'vladana' ['gouvernementalisée'].« (*DE II*, 655) »Vladnost« tako postane glavno izhodišče pri premisleku krize, ki smo ji priča – »krize disciplinarne družbe« (*DE II*, 532), krize zahodne misli, ki je identična s kon-



cem imperializma (prim. *DE II*, 622), krize, zaradi katere je »naš čas podoben koncu srednjega veka« (*DE II*, 913). »Zadeve so se«, skratka, »nemara spremenile, bitka morda ni več ista« (*DE II*, 167). Odslej pri Foucaultu prevladujejo drugačni poudarki. Mar to pomeni, da opušča tematiko biooblasti in biopolitike? Leta 1983 na vprašanje, ali bo spisal genealogijo biooblasti, odgovarja izmikajoče in hkrati pomenljivo – takšno genealogijo bi bilo načeloma mogoče spisati, a sam za to nima časa (prim. *DE II*, 1205). Videti je, da smo priča povsem drugačni tonaliteti, sedaj je govor o tehnikah oblasti, liberalizmu, razsvetljenstvu, krizi države blaginje in jalovosti kritične pozicije do oblasti za vsako ceno. Neka razmerja oblasti so neizogibna in demokracije brez določenih razmerij vladnosti ni (prim. *DE II*, 1570). Nasploh bi pri Foucaultu zaman iskali dramatičnost, na kakršno naletimo v Agambenovi opredelitvi biopolitike. Obstajajo seveda izjeme, denimo takrat, ko Foucault v enem svojih karitativno legionarskih popadkov, če si lahko izposodimo terminologijo Badioujeve *Etike*, govori o tem, da veliki mednarodni tehnokrati s svojimi odločitvami odločajo o življenju in smrti, lakotah in preživetju celotnih populacij (prim. *DE II*, 1466). Agambenu se najbolj približa takrat, ko razglasi, da je »tanatopolitika hrbtna plat biopolitike« (*DE II*, 1645). A pri vsem tem je sam daleč od tega, da bi tako kot Agamben razlikoval življenje in golo življenje, *bios* in *zoe*, da bi koncentracijsko taborišče naredil za skrito matrico in *nomos* politike, da bi govoril o tem, da je koncentracijsko taborišče prostor, ki se odpre, ko izredno stanje postane pravilo.

Kaj bi pravzaprav lahko rekli o temeljnem Agambenovem očitku Foucaultu, da je nenavadno, da ni »Foucault nikoli preusmeril svoje raziskave na kraje moderne biopolitike *par excellence*: koncentracijska taborišča in strukturo velikih totalitarnih držav dvajsetega stoletja«?<sup>130</sup> Da ima po svoje prav, kolikor ne prvi ne drugi pri Foucaultu nikoli ne nastopata kot nekaj specifičnega, in da se istočasno moti, kolikor predpostavlja, da oboje za Foucaulta ne predstavlja nobenega problema. K problemu koncentracijskega taborišča se Foucault pogosto vrača, res pa je, da ga v

<sup>130</sup> *Homo sacer I.*, str. 12.

nekem pomenu relativizira, bodisi kolikor v njem vidi zgolj nekaj vmesnega med terorjem in disciplino (prim. *DE II*, 69) bodisi kolikor ga primerja z delavskimi naselji v zgodnjem obdobju kapitalizma devetnajstega stoletja (prim. *DE II*, 401). Po drugi strani priznava, da je koncentracijsko taborišče izum demokratične države, britanskega imperija ob koncu devetnajstega stoletja, kar pa ne pomeni, da je demokracija pač totalitarizem, oziroma, da obstoj koncentracijskega taborišča bodisi v demokratični bodisi v totalitarni deželi že pomeni, da med njima ni prav nobenih razlik (prim. *DE II*, 910). Nasploh lahko rečemo, da sam termin totalitarizem Foucault uporablja redko, le dvakrat ali trikrat (prim. *DE II*, 385, 855, 910), saj raje natančneje govori o nacizmu, fašizmu in stalinizmu oziroma o »dveh črnih zgodovinskih dediščinah dvajsetega stoletja, fašizmu in stalinizmu« (*DE II*, 400). Vedeli smo, pravi Foucault, da obstoji gulag, njegove razsežnosti in njegovo razširjenost smo zaslutili že v 50-ih in 60-ih (prim. *DE II*, 142), toda treba je razlikovati med samo institucijo gulaga in vprašanjem, zakaj nastopi (prim. *DE II*, 419). Kljub temu je tako izkušnja s stalinizmom in kitajsko revolucijo vplivala na razumevanje marksizma – tradicionalne analize marksizma so postale neuporabne (prim. *DE II*, 377). Resda je mogoče tu in tam najti analizo nacizma, ali bolje, zasnutke analize nacizma – predvsem ob koncu seminarja »*Il faut défendre la société*«, kot smo videli –, toda tu se kmalu pokaže Foucaultova meja – zanj je specifičnost modernega rasizma treba iskati predvsem v tehnologijah oblasti, ravno v tem pogledu pa zanj ne fašizem ne stalinizem ne prinese ta ničesar novega, saj uporabita že prisotne mehanizme (prim. *DE II*, 1043). Kljub temu pa obstaja neka razlika – ko se Foucault ob državnem udaru na Poljskem v začetku osemdesetih močno angažira, govori o tem, da v izrednem stanju »živi pol Evrope« (*DE II*, 1159), se pravi, Evrope za železno zaveso. Kljub temu, da je zanj nacizem družba, ki absolutno posploši biooblast, pa zanj povojna demokracija pač ni nadaljevanje nacizma z drugimi sredstvi. Nazadnje, a ne na zadnjem mestu, velja nemara omeniti tudi to, da se sam, čeravno ne prispeva analize fašizma, krepko zaveda njene nujnosti, na kar opozarja v letu, ko je izšla Laclauova analiza fašizma: »Ne-analiza fašizma predstavlja eno izmed po-

membnih političnih dejstev v teh zadnjih tridesetih letih. Ravno zaradi tega je mogoče iz njega narediti lebdeči označevalec, katerega glavna funkcija je denunciacija.« (*DE II*, 422) Kljub temu se prav ne-analiza tako fašizma kot stalinizma samemu Foucaultu nenehno vrača kot bumerang ter ga nazadnje privede do sklepa, da bi se morala zgodovinska ontologija odvrniti od vseh tistih projektov, ki pretendirajo na to, da so globalni in radikalni (prim. *DE II*, 1394).

Pravkar omenjeno, predvsem pa splošna sprememba tonalitete in terena, s čimer biopolitika in biooblast potihoma stopita v ozadje, je razlog, da od leta 1978 termin liberalizem pri Foucaultu ni več nekaj naključnega.<sup>131</sup> Čeravno se Foucault loti obsežnega branja Hayeka, ekonomistov itn., pa zanj liberalizem ne predstavlja ne ekonomske ne pravne teorije, pač pa ga zanima kot »kritična refleksija vladne prakse« (*DE II*, 822). »Liberalizem ni očitno ne ideologija ne ideal. Je neka zelo zapletena oblika vlade in vladne 'racionalnosti'. Menim, da je naloga zgodovinarja raziskati, kako je lahko funkcioniral, za kakšno ceno, s katerimi instrumenti – v neki dani dobi in situaciji.« (*DE II*, 855) Glede na to, da naj bi predavanja *Rojstvo biopolitike* iz leta 1979, ki prinašajo podrobnejšo obravnavo liberalizma, izšla v kratkem (izid je bil napovedan za konec lanskega leta<sup>132</sup>), in glede na to, da imamo na razpolago samo del tretjega predavanja,<sup>133</sup> bi bilo treba morda opozoriti zgolj na eno ključno potezo liberalizma, potezo, ki ni brez povezave s tematiko, ki nas tu zanima. Ta ključna poteza se za Foucaulta nahaja v prepletu varnosti, svobode in nevarnosti. »Ni liberalizma brez kulture nevarnosti«,<sup>134</sup> brez tiste kulture, ki se bistveno razli-

<sup>131</sup>Maria Bonnafous-Boucher, *Un libéralisme sans liberté. Du terme «libéralisme» dans la pensée de Michel Foucault*, L'Harmattan, Pariz 2001, str. 28.

<sup>132</sup>Deli sta letos oktobra, potem ko je bilo pričujoče poglavje že zaključeno, končno tudi izšli: prim. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978–1979*, Seuil/Gallimard, Pariz 2004; isti, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977–1978*, Seuil/Gallimard, Pariz 2004.

<sup>133</sup>Prim. *FOUCAULT au Collège de France: un itinéraire*, str. 205–212 (Gre za predavanje z dne 24. 1. 1979). Prim. *Naissance de la biopolitique*, str. 53–75.

<sup>134</sup>*Ibid.*, str. 209. Prim. *Naissance de la biopolitique*, str. 68.

kuje od apokaliptičnih strahov srednjega veka in ki namesto le-teh vpelje tisočero vsakdanjih nevarnosti – odtod, pripominja Foucault, razmah kriminalnih romanov, strah pred nalezljivimi boleznimi, degeneracijo itn. Čeprav Foucault (vsaj v tistih delih ne, ki so na razpolago) tega sam ne razvije, bi bilo morda zanimivo podrobneje razviti to večrazsežnost »vivre dangereusement« sodobne »kulture sebstva«, ki sega od danes modnih adrenalinskih in ekstremnih športov, prek vseprisotnosti raznoraznih katastrof do nenehnih opozoril, kaj vse da je nevarno za zdravje, s čimer pridemo do tistega, kar Slavoj Žižek v svojih analizah imenuje »substancia brez substance«: kave brez kofeina itn.

Druga poteza, ki je povezana s spremembo terena, spremembo, ki je povezana s poudarkom zanimanja za vladnost kot strukturiranjem možnega polja delovanja drugih, je vse večji poudarek na racionalnosti in razsvetljenstvu. Ta gre z roko v roki z odkritjem frankfurtske šole: »Če bi bilo treba zunaj Francije iskati nekaj, kar ustreza delu Cavaillèsa, Koyréja, Bachelarda in Canguilhema, bomo to našli na strani frankfurtske šole.« (*DE II*, 433) Sam Foucault poudarja, da je frankfurtsko šolo odkril precej pozno in sicer prek branja Kircheimerja, ki je napisal izvrstno knjigo o kaznovanju (*DE II*, 892).<sup>135</sup> V Franciji se za frankfurtsko šolo ni nihče zmenil, sam pa bi si, če bi temeljne teze poznal prej, marsikaj prihranil, pravi Foucault. Čeravno po eni strani poudarja, da mu je s pripadniki omenjene šole skupen napor pri poskusu premisleka subjekta, pa v isti sapi odločno trdi, da je pojmovanje subjekta v frankfurtski šoli precej tradicionalno. Nemara pa bi morali to trditev misliti tudi skozi njegovo lastno priznanje, da o frankfurtski šoli ne ve kaj prida, kar je nenazadnje verjetno res – nikjer, ne v *Dits et écrits* ne kje drugje, ne omenja Adorna, čeravno ga spraševalec izrecno vprašuje o njem (prim. *DE II*, 1266). Če bi ga poznal, bi se imel priložnost izjasniti, a tega ne stori. Nekaj bolje je s Horkheimerjem, ki pa ga omenja vsega dvakrat (a je njegovo ime, če smo lahko nekoliko pikolovski, vsakič, tudi v indeksu imen, pisano drugače ...).

Tretja poteza, ki je povezana s spremembo tonalitete in ter-

---

<sup>135</sup> *Nadzorovanje in kaznovanje*, str. 29.

ena v tem času, je tudi neposredna navezava na Kantov spis »Kaj je razsvetljenstvo«, navezava, ki se prične – to velja posebej poudariti – torej že leta 1978 in pri kateri Foucault vztraja do konca, do obeh različic teksta o Kantu iz leta 1984.<sup>136</sup> Ob tem velja poudariti troje. Navezava in samouvrstitev, prvič, v tisto, kar Foucault imenuje »ontologija sedanjosti«, v kateri se na tedanje presenečenje mnogih postavi ob bok Heglu, Marxu, Heideggerju, Maxu Webru in frankfurtski šoli, navkljub utečenemu mnenju ni nekaj, kar bi bilo značilno zgolj za poznega Foucaulta. Takšna diagnostika in ontologija sedanjosti je pri Foucaultu vselej prisotna. Vzemimo izjavo iz leta 1967: »Filozofija je dejansko prenehala hoteti izreči tisto, kar večno obstaja. Njena naloga je mnogo težavnejša in mnogo minljivejša – izreči tisto, kar se dogaja. V tem pomenu bi lahko govorili o neke vrste strukturalistični filozofiji, ki bi jo lahko definirali kot dejavnost, ki omogoča diagnosticirati tisto, kar je danes.« (*DE I*, 609) Razlika obeh inačic, drugič, pa med drugim ni le v tem, da v drugi Kant dobi izjemno mesto, mesto preloma,<sup>137</sup> pač pa tudi v tem, da v drugi Foucault poudari revolucijo kot znak, ki ga ni mogoče pozabiti (kar bo kasneje izpostavil Lyotard<sup>138</sup> v svojem branju Kanta), oziroma sta tako revolucija kot *Aufklärung* dogodka, ki ju ni mogoče pozabiti (prim. *DE II*, 1504). Čeravno je Foucault o tem, da je naloga intelektualca vzpostaviti isto stopnjo želje po revoluciji, zaželnosti revolucije, kakršna je vladala v 19. stoletju (prim. *DE II*, 86), nazadnje govoril leta 1976 in četudi med interpreti velja, da s spremembo, ki jo obravnavamo, nepreklicno stopi na pota reformizma in umirjenosti, čeprav se sam odpovedu-

<sup>136</sup>Prim. slov. prev. »Kaj je razsvetljenstvo?« prevedel Tomaž Erzar, in »Kant, Was ist Aufklärung«, prevedel Voje Likar, v: *Vestnik IMŠ. Kaj je razsvetljenstvo?*, VIII, 1, SAZU in ZRC SAZU, Ljubljana 1987, str. 38–56.

<sup>137</sup>Prim. Philippe Arières, Tristan Dagron, Frank Fischbach, Béatrice Han, Jacques d'Hondt, Didier Ottaviani, Olivier Remaud, *Lectures de Michel Foucault. Vol. 2. Foucault et la philosophie*, ur. Emmanuel da Silva, ENS Éditions, Pariz 2003, zlasti opombo na str. 121.

<sup>138</sup>Prim. Jean-François Lyotard, *L'Enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, Pariz 1986, in Rado Riha, »Razsodna moč. Pravilo brez opore«, v: Jelica Šumič-Riha in Rado Riha, *Pravo in razsodna moč. Od avtoritete brez jamstva do pravila brez opore*, KRT, Ljubljana 1993.

je radikalnim ukrepom, vendarle omemba revolucije tudi še leta 1984 ni nepomembna, še zlasti zato ne, ker interpreti itak ne vedo, kaj bi počeli s Foucaultovim navdušenjem nad iransko revolucijo ob koncu leta 1978.

Kaj je gnalo Foucaulta, da se je večkrat napotil v Iran in kot dopisnik poročal neposredno s kraja dogodka? Če si zadeve ogledamo od blizu, če preberemo članke, ki jih je spisal o tem, lahko priznamo ne le, da Foucault še zdaleč ni slab prognostik, saj napove, da bo problem islama kot politične sile bistveni problem za našo dobo in za leta, ki prihajajo (prim. *DE II*, 708), temveč tudi, da ni ne slab novinar ne slab analitik, saj se zaveda kompleksnosti situacije in razmerja sil. A nekaj ga še posebej fascinira: »Impresioniral me je,« pravi, »poskus, da bi v politiki odprli dimenzijo spiritualnosti« (prim. *DE II*, 694), fascinantno je bilo videti »popolnoma poenoteno kolektivno voljo« (*DE II*, 715). S spiritualnostjo pa pridemo do točke, kjer se v eno zlije več problemov: vladnost, tehnike, sebstvo oziroma subjekt, naloga filozofije kot ontologije sedanjosti: *problematika vladnosti* – »to je politična spiritualnost« (*DE II*, 849), *problematika »ontologije sedanjosti« in vprašanja kolektiva* – »kaj je ta 'mi'« (*DE II*, 1499), »Kdo smo v tem našem času?« (*DE II*, 1632), kako bi bilo »možno izoblikovanje nekega prihodnjega 'mi'« (*DE II*, 1413), »ni treba biti za konsenzualnost, treba pa je biti proti ne-konsenzualnosti« (*DE II*, 1409), *naloga filozofije* – »če je vloga znanosti, da spoznamo tisto, česar ne vidimo, je vloga filozofije, da naredi vidno tisto, kar vidimo« (*DE II*, 541), »naloga intelektualca je, da spremeni mišljenje ljudi« (*DE II*, 1597), in nazadnje, *problematika subjekta* – »intelektualno delo je zame transformacija sebstva« (*DE II*, 1354). Skratka, vladnost, pravi Foucault, »imenujem srečanje med tehnikami gospodstva nad drugimi in tehnikami sebstva.« (*DE II*, 1604)

## ZAMETKI NOVE TEORIJE SUBJEKTA

Skozi zagate analize oblasti, biooblasti in biopolitike, pridemo prek problema vladnosti tako na koncu do drugačne zastavitve problema subjekta. Toda, prvič, problematika subjekta pri Fou-

caultu ostaja v zametkih in osnutkih. Drugič, ne glede na že omenjeno presenečenje, ki ga je proizvedel Foucault ob koncu svojega življenja, ko je za splošno temo razglasi subjekt,<sup>139</sup> bi se v nekem pomenu kazalo s tem strinjati – sicer tudi v pomenu, da Foucault od začetka do konca vztraja pri naslednjih temeljnih koordinatah razumevanja subjekta: subjekt zanj ni nekaj predhodnega, vnaprej danega – »subjekt ni suveren« (DE I, 817), »subjekt ni substanca in ni identičen samemu sebi« (DE II, 1537). Drugače rečeno, »subjekt ima neko genezo, neko formacijo, subjekt ima neko zgodovino; subjekt ni izvoren. A kaj to pomeni? Freud nedvomno, a šele Lacan je to jasno pokazal, odtod Lacanova pomembnost.« (DE II, 590) Tretjič, ni Foucaultove teorije subjekta v pomenu sistematičnosti in enotnosti. Obstaja nekaj temeljnih usmeritev, smernic, ki so si med seboj bolj ali manj podobne, a tudi bolj ali manj v protislovju. Prve tri smernice predstavljajo najbolj znan in tudi najbolj kontroverzen del Foucaultovega reševanja problema subjekta. Po eni strani je videti, da skuša Foucault v antiki najti model reševanja razmerja med sebstvom in skupnostjo, neko moralo, »ki se osredotoča bolj na pol etike kot koda« (DE II, 1307), nekaj, kar bi ne temeljilo na zakonu. Naj potem Foucault še tolikokrat zatrjuje, da se »nimamo k čemur vrniti«, da ne gre za vrnitev k antiki in da »celotna antika izgleda kot ena sama napaka« (DE II, 1517), je že s tem povzročil upravičen vtis, da je zavezan predkantovskemu sebstvu.<sup>140</sup> Nič kaj bolje ni z idejo, ki jo je sicer populariziral Deleuze, da je treba iz »življenja narediti umetnino« (DE II, 1449 in 1211) in da gre pri problematiki subjekta za »estetiko eksistence« (DE II, 1430 in 1365). Mar se ni tu Foucault nekoliko nevarno približal sodobni ideologiji patološkega narcisizma, »kalifornijski kulturi sebstva«, kot jo sam imenuje? Naj še tako ognjevitro zatrjuje, da z njo nima nič<sup>141</sup> in da je »skrb zase skrb za dejavnosti, ne pa skrb za dušo kot substanco« (DE II, 1610), je videti, da so

<sup>139</sup>K že na začetku omenjemu mestu prim. še: DE II, 1042.

<sup>140</sup>K temu Prim. Mladen Dolar, »Spremna beseda«, v: *Vednost, oblast, subjekt*, str. 34 in sq.

<sup>141</sup>Prim. že navedeno mesto v: *Vednost, oblast, subjekt*, str. 136.

nekateri ugovori tudi tu povsem na mestu. Še huje je, ko skuša razdelati teorijo sebstva v navezavi na seksualno izbiro in sado-mazohistično prakso. Interpreti, ki v celoti vzeto pri tem itak niso kaj prida v pomoč, toliko, da ne prično šteti nedolžnih žrtev, ki naj bi jih v takšnem svojem zasebnem početju Foucault okužil z aidsom ...<sup>142</sup> Potem čudi, da si je Foucault s svojimi idejami o spolni izbiri kot ustvarjanju novih načinov življenja (prim. *DE II*, 1114), sadomazohizmu kot laboratoriju seksualne eksperimentacije, izmenjavi na mestu gospodarja in hlapca v s/m praksah (prim. *DE II*, 1150), poudarjanju svoje gejevske plati (prim. *DE II*, 1556), fluidnosti omejenjenih praks, primerjavi teh praks z dvorsko ljubeznijo (prim. *DE II*, 1562) zagotovil status »kralja lezbične in gejevske teorije. V Kaliforniji je postal kralj gejevskih pravic. [...] Berejo ga kot nekoga, ki kot gej predeluje zgodovino filozofije.« Vse to je pripeljalo celo »tako daleč, da so francoski foucaultovci morali organizirati konferenco, da bi pokazali, da to ne drži«. <sup>143</sup>

Pa vendar obstaja tudi drugačen Foucault, takšen, ki ne povičuje zgolj seksualnih eksperimentov in eksperimentov z drogo, eksperimentov, katerih edini cilj je čim intenzivnejši užitek (prim. *DE II*, 1353). Obstajajo tudi drugačne smeri in usmeritve, skozi katere skuša Foucault razdelati teorijo subjekta. Takšne nastavke – zgolj nastavke! – je najti tam, kjer Foucault govori o samomoru kot praksi, ki bi jo moralo sebstvo izvajati samo na sebi skozi celo svoje življenje (prim. *DE II*, 1076), ter tam, kjer govori o tem, da je treba prakso sebstva dojeti kot nenehni boj (prim. *DE II*, 1176). Nekaj podobnega je zaslediti v njegovem pojmovanju intelektualnega dela. Da bi bilo intelektualno delo res lahko »transformacija sebstva« (*DE II*, 1354), mora pri njem iti za določeno izkustvo »iztrganja subjekta samemu sebi, tega, da iz sebe naredi nekaj, kar ni več on sam oziroma kar vodi v njegovo izničenje ali razpustitev. Gre za desubjektivacijo« (*DE II*, 862). Prav to izkustvo »neživetega«, »maksimuma intenzivnosti in obenem nemožnosti«

<sup>142</sup>Prim. Jon Simons, *Foucault & Political*, Routledge, London & New York 1995, str. 11ff., 95–104.

<sup>143</sup>Rosi Braidotti, »Pogovor z Rosi Braidotti«, str. 52.



je Foucault povezal z lastnim ustvarjanjem: »Če bi moral napisati knjigo, s katero bi sporočil tisto, kar že mislim, še preden bi začel pisati, bi nikoli ne imel poguma, da bi se je lotil. Pišem zgolj zato, ker še ne vem natanko, kaj naj si mislim o zadevi, ki jo hočem misliti. Iz tega izhaja, da me knjiga spremeni in da spremeni tisto, kar mislim. Vsaka knjiga spremeni tisto, kar sem mislil, ko sem končal predhodno knjigo. Sem eksperimentator in ne teoretik. [...] Sem eksperimentator v tem pomenu, ker pišem zato, da bi se sam spremenil in da bi ne mislil več istega, kar sem mislil poprej.« (DE II, 861) V tem pomenu je torej treba razumeti njegovo izjavo, da je »izkustvo vselej fikcija« (DE II, 864), da je sam »vedno pisal fikcije – kar pa ne pomeni, da so zunaj resnice« (DE II, 236). Foucaultova želja, da bi bile njegove knjige »tool-box« (DE I, 1391, 1588), da bi teorija služila kot »orodje« (DE II, 427), da bi njegove knjige postale »bombe« (DE II, 476), je torej treba razumeti tako, da po njihovi »rabi« ne pisec ne bralec nista več ista. Nemara se zato Foucault vselej vprašuje, »za kakšno ceno lahko subjekt izreče resnico o sebi« (DE II, 1261). Zato ga tudi zanima Lacan, ta »osvoboditelj psihoanalize« (DE II, 1023): »In zdi se mi, da je tisto, kar tvori zanimivost in moč Lacanovih analiz, natanko naslednje: zdi se mi, da je bil Lacan edini od Freuda dalje, ki je hotel preusmeriti vprašanje psihoanalize ravno na vprašanje razmerij med subjektom in resnico.«<sup>144</sup> Foucaultovo dvojico *epimeleia heautou* in *gnōthi se authon* bi v zadnji instanci lahko razumeli kot njegovo različico heglovskega para vednosti in resnice iz Uvoda v *Fenomenologijo duha*.<sup>145</sup> Čeprav sam Foucault uporablja drugačno terminologijo, bi bilo mogoče pokazati, da mu gre v osnovi za nekaj podobnega. Tega se zaveda tudi sam: »Vzemite vso filozofijo 19. stoletja – pravzaprav skoraj vso: Hegla v vsakem primeru, Schellinga, Schopenhauerja, Nietzscheja, Husserla iz *Krisis*, tudi Heideggerja – in videli boste, kako je tudi tu na vsak način bodisi diskvalificirano, razvrednoteno, kritično preišljeno bodisi, nasprotno, slavljeno,

<sup>144</sup>Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981–1982*. Seuil/Gallimard, Pariz 2001, str. 31.

<sup>145</sup>Tu se opiramo na intepretacijo Mladena Dolarja v: *Hegel in objekt*, Analecta, Ljubljana 1985, str. 39 in sq.

kot pri Heglu, spoznanje – akt spoznanja – ki ostaja povezano z zahtevami spiritualnosti. V vseh teh filozofijah skuša neka določena struktura spiritualnosti povezati spoznanje, akt spoznanja, pogoje tega akta spoznanja in njegove učinke, s transformacijo same biti subjekta. Edini pomen *Fenomenologije duha* ni konec koncev nič drugega kot to.«<sup>146</sup> Drugače rečeno: »Kaj je subjekt resnice, kaj je subjekt, ki govori resnico, itn.? Sam vidim zgolj dva. Vidim zgolj Heideggerja in Lacana. Osebnost sam, to bi morali začititi, prej skušam razmišljati o vsem tem na strani Heideggerja in izhajajoč iz Heideggerja. Tako. A gotovo je, da se Lacana, čim postavljamo tovrstna vprašanja, ne moremo odkrižati.«<sup>147</sup> Drži – a to je že neka druga zgodba.

---

<sup>146</sup> *L'herméneutique du sujet*, str. 30.

<sup>147</sup> *Ibid.*, str. 182.



## V. MNOŠTVO PROTI IMPERIJU

Avtorja dela *Imperij*,<sup>1</sup> Michael Hardt in Antonio Negri, sta ob izidu dela, ki je že takoj na začetku zbudilo veliko radovednosti in zanimanja, nemudoma zaslovela, delo samo pa je postalo uspešnica – prvi nakladi je sledilo še najmanj ducat ponatisov. Toda uspeh *Imperija* ima vsaj dvojno dimenzijo. Najpoprej »neizmerni uspeh tega dela priča o tem, da ljudje kapitalizem zopet dojemajo kot problematičen.«<sup>2</sup> Vendar se po drugi strani velja vprašati, ali so številne pozitivne kritike dela, ki so jih v času izida podali ugledni teoretiki, češ, da gre za »prvo veliko teoretsko sintezo enaindvajsetega stoletja« (Jameson) oziroma kar za »*Komunistični manifest* enaindvajsetega stoletja« (Žižek), pozdravljale samo teoretsko gesto kot tako ali tudi teorijo, ki gre skupaj s to gesto? Skratka, zaradi tega in zaradi same neverjetne prodajne uspešnosti, odmevnosti, ki je je bilo v zadnjem desetletju deležno le malo katero teoretsko delo, izjemnih ocen, dejstva, da so se nekatere teze in osnovna shema, ki delo uokvirja, zelo dobro »prijele«, ter nenazadnje tudi zaradi teze o *multitude*<sup>3</sup> kot novem političnem subjektu, si je delo *Imperij* vsekakor vredno ogledati nekoliko pobližje.

<sup>1</sup> Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) & London 2001 (9. ponatis). Slov. prev.: Michael Hardt, Antonio Negri, *Imperij*, prevod Politični laboratorij, Politikon I, 1, ČKZ in Študentska založba, Ljubljana 2003. Odlomke iz *Imperija* navajamo po slovenskem prevodu, odslej se številke strani v oklepajih med tekstom nanašajo na ustrezno stran tega prevoda.

<sup>2</sup> Slavoj Žižek & Glyn Daly, *Conversations with Žižek*, Polity, Oxford 2004, str. 149.

<sup>3</sup> Termin »multitude«, ki ga slovenski prevod *Imperija* (kot tudi nemški, francoski, itn.) prevaja kot »multituda«, prevajamo kot množstvo. V angleščini in francoščini obstajajo poleg *multitude* še izrazi *multiple*, *multiplicité*, ki prav tako pomenita množstvo, a tudi množstvenost, mnogoterost – tako govori Gilles Deleuze o svoji filozofiji kot o »logique des

Sami bomo pri tem postopali v več korakih. Najprej se bomo v prvem delu lotili samorazumevanja avtorjev in osnovnega teoretskega ogrodja celotnega dela. Nato se bomo osredotočili na njegove predpostavke ter izhodišča, na tisto, kar po našem mnenju in tudi po lastnih izjavah avtorjev tvori osišče, ki povzema in prežema celotno delo. Gre za pojmovno dvojico Imperij-mnoštvo, ki ga uokvirja teorija oblasti, kakršno je orisal Gilles Deleuze v dveh kratkih tekstih, ki sta prevedena tudi v slovenščino.<sup>4</sup> Nazadnje nas bo zanimalo vprašanje, v kolikšni meri je Deleuzova teorija mnogoterosti in političnega združljiva s pojmovanjem *multitude*, ki predstavlja ključno in temeljno vprašanje *Imperija*: »Kako lahko v kontekstu Imperija *multituda* postane *politični subjekt*?« (315) V drugem

---

multiplicités«, logiki mnogoterosti, Badiou nasprotno raje uporablja termin *multiple* – množstvo oziroma množstveno. V nemščini, denimo, obstajajo izrazi *Vielzahl*, *Menge* in *Masse*, pa so se prevajalci kljub temu odločili kar za *Multitude*. Izraz »multitude« naj bi po Random's House Webster's Dictionary prišel v rabo iz latinščine okrog let 1275–1325 in se nanaša na veliko število ljudi skupaj, na množico, maso, na številčnost oziroma množičnost ljudi, a tudi na preprosto ljudstvo. Balibar opozarja na spinozovski izvor terminov »Imperij-multitude«, ki v slovenskem prevodu Spinozove *Politične razprave* nastopata prvi, *imperium*, kot država (I., § 6 – slednja tudi še kot *civitas*, III, § 1), oblast (II., § XVII) in državna ureditev (*ibid.*), drugi, *multitudo* kot množica (prim. II, § XVII, XXI; V, § VI, VII; VI, § I, VII, § V itn. – prim. Baruch de Spinoza, *Dve razpravi*, prevedla Nataša Homar, Analecta, Ljubljana 1997, 1. ponatis, str. 43, 49, 50, 52, 61, 63, 64, 65, 66 itn.). Balibar tudi poudarja, da termin »multitudo« mnogi prevajalci Spinozovih del v francoščino prevajajo z različnimi izrazi, kar vnaša zmedo v razmerju do njegovih sopomenk: *vulgus*, *plebs*, *turba*, *populus*. Sam Balibar govori o »masses«, množicah, toda težava tega izraza pa je, da se po Negriju in Hardtu nanaša na strnjeno skupino ljudi. Za prevod *multitude* torej preostane izraz množičnost, težava tega izraza je v tem, da ne pove nič – razen da gre za lastnost množice. Množina je videti nadaljnja rešitev, ki pa ni ravno najbolj posrečena, saj se jo uporablja v slovničnem pomenu; mnogost, ki sicer nastopa pri Pleteršniku in ki predstavlja še najbolj dobeseden prevod *multitude*, pa je vendarle videti morda nekoliko preokorna. Prim. Étienne Balibar, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Pariz 1997, str. 57–99.

<sup>4</sup> Prim. Gilles Deleuze, »Intervju s Tonijem Negrijem«, »Pripis k družbam nadzora«, prevedel Peter Klepec, *Filozofski vestnik*, XXIII, 3, Ljubljana 2002, str. 167–177.

delu bomo tako skušali slediti premenam, ki zadevajo razdelavo problematike množstva, ter pri tem opozoriti na nekatere tendence, težnje, konstante, različice, ter nenazadnje tudi morebitne pasti, ki jim je ta projekt izpostavljen. Pokazali bomo, da je osnovni cilj projekta povezan z razumevanjem sprememb, dinamike in »temelja« kapitalističnega načina produkcije. Kaj je ta »temelj«, če kaj takega seveda sploh obstaja? Gre za vprašanje, ki ga Hardt in Negri postavljata takole: »Kaj poganja sistem, ali bolje, kdo je 'bios'?« (35) Kaj je pravo gonilo Imperija, kaj je tisti pravi motor kapitalizma? Pojemovno zajetje in razdelava tega vprašanja predstavlja srčiko tistega, kar Negri in Hardt imenujeta »novi biopolitični način kapitalistične produkcije«. Kot bomo videli, je odgovor na to vprašanje, vsaj po našem mnenju, vse preveč odvisen od tistega, kar bomo imenovali »deleuzovska dediščina« in ki zadeva Deleuzovo pojmovanje deterritorializacije. Pokazali bomo, da ima to pojmovanje pri Deleuzu neko posebno mesto, saj hkrati omogoča in onemogoča tako njegovo analizo kapitalizma, kakor tudi mišljenje demokracije, družbenega in političnega, kar ima, nenazadnje, nezanemarljive posledice tako za same teoretske postavke *Imperija* kakor seveda tudi za pojmovanje množstva kot novega političnega subjekta.

## ZASTAVKI

Delo *Imperij* je zastavljeno ambiciozno, širokopotezno in drzno. Če že ne zaradi drugega, naj bi vsaj njegova odmevnost in prodajna uspešnost pričali o tem, da mu je, vsaj v osnovi, zastavljeni cilj tudi uspelo doseči. A prvo, kar nekoliko pazljivejšega bralca presejati, je, da si delo tako visokih in prestižnih ocen, kakršnih je bilo deležno, sploh ne zasluži – s tem se bo najbrž strinjal vsakdo, ki ga je prebral v celoti. Nasploh je delo nenavaden »hibrid« – uporabljamo termin, ki se v samem delu pogostokrat pojavlja. Hibrid, ki ni ne *Komunistični* manifest ne *Kapital*, ne programski tekst, ne temeljito, analitično delo. V njem ne zmanjka referenc in navezav na številne klasične in sodobne avtorje, a nobena navezava ni podrobneje izpeljana, nobena kritika ni niti približno razdela-

na.<sup>5</sup> Če je bila kritika opravljena na kakem drugem mestu – nena-  
zadnje *Imperij* le ni prvo skupno delo obeh avtorjev, bi ne bilo na-  
pak, če bi bilo to kje vsaj omenjeno. Enako velja za primer, če so  
bile kritike in izpeljave opravljene drugje, v delih, ki ju je vsak od  
obeh avtorjev objavil sam. Gre vse te pomanjkljivosti pripisati na-  
ključju ali pa je morda posledica interdisciplinarnega pristopa, ka-  
terega zgled naj bi po lastnih zagotovilih avtorjev predstavljala  
Marxov *Kapital* ter skupno delo Deleuza in Guattarija *Tisoč plato-  
jev?* Videti je, da sta si avtorja od Deleuza in Guattarija izposodila  
tisto najslabše – eden izmed nenehnih očitkov Deleuzu in Guat-  
tariju je vedno bil, da je njuno delo nekakšna čudna mešanica sloga-  
nov, gesel in parol ter, na drugi strani, podrobnega, že skoraj drob-  
njakarskega razvijanja in neskončne serije razlikovanj. A tega  
drugega v *Imperiju*, ne glede na siceršnjo obsežnost dela, žal pre-  
prosto ni.

Nadalje. Če se avtorja primerjata z Marxom, potem je treba  
reči, da je po eni strani, kolikor je Marx eden izmed najbolj citira-  
nih avtorjev v celotnem delu, ta primerjava sicer razumljiva, a koli-  
kor *Imperij* dejansko primerjamo s *Kapitalom*, postane hitro jasno,  
da o umestnosti primerjave ne more biti niti govora. Gre, vulgar-  
no rečeno, preprosto za to, da je bil *Kapital* tako po zamisli (prvot-  
no je Marx, kot je znano, načrtoval deset zvezkov, sam izdal le pr-  
vega, ostala dva je izdal Engels), kot po sami izpeljavi ter kasnejšem  
učinkovanju, *kapitalno* delo v vseh pomenih besede, *Imperij* pa pač  
ni niti napisan niti zastavljen na takšnem nivoju. Se vzrok za to  
morda nahaja v tem, ker sta avtorja hotela napisati neke vrste ma-

<sup>5</sup> Hardt v odgovoru na kritiko, da je njuno delo preveč eklektično in ne  
dovolj rigorozno, odgovarja, da gre pri tem pač za izbiro med dogmatizmom  
in eklekticizmom, pri čemer sta se hotela prvemu izogniti, drugo pa v  
primeru, da ima pisec svojo metodo ali perspektivo, pač ni eklekticizem.  
(Prim. točko 25 na: [http://muse.jhu.edu/journals/theory\\_&\\_event/v004/  
4.3hardt.html](http://muse.jhu.edu/journals/theory_&_event/v004/4.3hardt.html)). Negri pa, nasprotno, ne zanika eklekticizma, temveč iz njega  
naredi neko vrsto drže: »Eklekticizem je dandanes dobil novo kritično  
obliko. Gre za nekaj takega, kar je Kant opisal kot spor fakultet. [...] Mnoge  
discipline, matematika, ekonomija, so dandanes vzpostavile med seboj  
pregrade, tako da ne morejo komunicirati med seboj. Menim, da moramo  
danes poseči, da bi uničili ter premešali razlike in razlikovanja med njimi«.  
(<http://milkbar.com.au/globalhistory/negri.htm>, str. 4–5).

nifest? Če je temu tako, potem je zanimivo, da si že sama nista postavila za zgled *Komunističnega manifesta*. Prvi razlog za to je nemara precej banalen – z opombami vred ima knjiga v izvorniku skoraj petsto strani (v slovenskem prevodu nekaj manj kot štiristo) in je torej že zaradi svoje forme ne-manifestativna. Drugi razlog je nemara v tem, da bi s tem avtorja tvegala neposredno primerjavo s *Komunističnim manifestom* Marxa in Engelsa. To primerjavo v resnici sama na nekem mestu tudi potegneta, a le posredno, prek primerjave in obravnave z Machiavellijem, ki jo je storil že Althusser. Temeljni očitek Marxu in Engelsu je tako zanju v tem, da sta bila v času nastanka *Komunističnega manifesta* subjekt, ki definira stališče in gledišče teksta (proletariat), in objekt, cilj (komunistična partija in komunizem), so-navzoča, medtem, ko je danes, v dobi postmodernizma, to nekoliko drugače: »Ali je ta izbira polja imanence dovolj za definicijo oblike manifesta, ki bi bila modus političnega diskurza, primerneza za uporniški subjekt postmoderne? Postmoderna situacija je zlasti paradoksalna, ko jo obravnavamo z biopolitičnega gledišča, ko jo razumemo kot neprekinjen krog življenja, proizvodnje in politike, ki ji globalno dominira kapitalistični način proizvodnje. Po eni strani v tej situaciji vse družbene sile težijo k temu, da bi se aktivirale kot produkcijske sile; po drugi strani pa so te iste sile podvržene globalni dominaciji, ki je čedalje bolj abstraktna in tako slepa za pomen aparatov reprodukcije življenja. [...] Kako lahko znotraj postmoderne zgradimo aparat, ki bo združil subjekt (multitudo) in objekt (kozmpolitsko osvoboditev)? Četudi v celoti sprejemamo argument polja imanence, je jasno, da tega ne moremo doseči, če preprosto sledimo navedbam, ki jih ponuja manifest Marx-Engelsa.« (64) Očitno se torej avtorja vendarle ne odpovedujeta povsem formi manifesta – konec koncev tako na več mestih v delu nastopa tekst v kurzivi, ki je očitno manifestnega značaja.<sup>6</sup>

Nemara bi lahko postavili tezo, da se primerjavi s *Komunističnim manifestom* izogibata ravno zato, ker na tej točki njun projekt stoji in pade. Ni nič drugega kot gesta, gesta, ki je vsekakor dobrodošla, gesta, ki se sklicuje na številne avtorje, a le zato, da bi jih že

<sup>6</sup> Prim. *Imperij*, str. 62–68, 84–85, 134–136, 280–282, 327–329.



v naslednjem hipu vrgla v isto črno brezno, brezno svoje izjavljalne pozicije. Takšna usoda, ne glede na številna sklicevanja nanju, doleti tako Marxa kot – o čemer nekoliko obširneje v nadaljevanju – tudi Deleuza. Marxa se tako nenehno omenja, tu in tam kritizira, a brez prave utemeljitve ali morebitne alternative. Preberemo lahko, na primer, da »celo Marxova teorija vrednosti dolguje tej metafizični tradiciji: njegova teorija vrednosti je pravzaprav teorija mere vrednosti« (286), in da je njegova teorija evropocentrična – »Marx si lahko predstavlja le eno 'alternativno' pot, isto pot, ki jo je evropska družba že prehodila« (106). Mimogrede, zanimivo je, da kritika Marxovega evropocentrizma nastopa ob Marxovi obravnavi Indije, ni pa omenjena, recimo, njegova obravnava Rusije, korespondenca z Vero Zasulič,<sup>7</sup> njegov odnos do malih narodov<sup>8</sup> itn. A to niti ni tako pomembno. Pomembneje je, da oba avtorja svojo pozicijo dojemata kot pozicijo *onstran* Marxa – kar pojasnjuje tudi Hardt v že zgoraj omenjenem intervjuju: »Negri in jaz raje dojemava svojo usmeritev kot komunistično, ne pa kot marksistično, saj to za naju pomeni, da se izogneva dogmatizmu. Posvetiti se tradiciji enega samega misleca, ne pa nizu metod, načel in idej, pomeni, da smo vselej izpostavljeni tveganju, da bomo onemogočili iznajdbo in ustvarili novi dogmatizem. Prav gotovo močno kritizirava Marxa, kakor tudi Spinozo, Deleuza, Machiavellija in druge. Morda je tradicijo komunističnega mišljenja dejansko preveč obvladovalo Marxovo ime, ter tako zatrlo razne alternative in možnosti. Drugače rečeno, komunistična misel je mnogo večja od Marxa. Trdiva, na primer, da je bil Spinoza komunist dolgo pred Marxom – kako naj sicer razumemo njegov predlog 'absolutne demokracije', prav tako je bil Deleuze komunistični mislec, četudi se sam ni tako dojemal.«<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Prim. Etienne Balibar, *Marxova filozofija*, prevedel Peter Klepec, Krtina, Ljubljana 2002, razdelek Ruska komuna.

<sup>8</sup> O tem obširneje Božidar Debenjak, *Friedrich Engles, Zgodovina in odtujitev*, Obzorja, Maribor 1981, str. 80–81.

<sup>9</sup> Točka 27: [http://muse.jhu.edu/journals/theory\\_&\\_event/v004/4.3hardt.html](http://muse.jhu.edu/journals/theory_&_event/v004/4.3hardt.html). Prim. tudi: Antonio Negri, *Marx onkraj Marxa*, prevedel Ervin Hladnik, v: Antonio Negri, *Delavci in država. Gospodstvo in sabotaža, Marx onkraj Marxa*, KRT, Ljubljana 1984, str. 109–320.

Morda je sedaj nekoliko bolj jasno, zakaj umanjka neposredna primerjava s *Komunističnim manifestom* – zato, ker bi pač preveč neposredno asociirala na Marxa, ne pa zato, ker bi se avtorja besede komunist izogibala. Ravno nasprotno. V nekem pomenu bi lahko rekli, da je bilo celotno delo, vključno z že vnaprej vračunanimi reakcijami nanj, nedvomno napisano samo zato, da bi čisto na koncu avtorja lahko zapisala: »To je neukrotljiva lahkost in radost biti komunist«. Ja, res jima nihče ne more preprečiti tega »joy«, veselja, radosti in sreče. Krasno je biti komunist – postavimo radikalne zahteve po »globalnem državljanstvu«, »družbeni mezdi in zagotovljenemu dohodku za vse«, si za zgled postavimo »legendo sv. Frančiška Asiškega«, ki naj bi nas navdihovala in nam »osvetlila prihodnost komunističnega aktivizma« (prim. 320–329). Tu, v tej točki se po našem mnenju nahaja simptom *Imperija*, simptom razkoraka med nalogo, cilji in izpeljavo celotnega dela, ki se na koncu izteče v tako rekoč anti-klimatični vrhunec. Mestoma dobimo vtis, da je celoten projekt že vnaprej žrtvovan prav zaradi tega simptoma, v nekem pomenu ni ta simptom, ki ga avtorja – kot se za simptom spodobi – seveda ljubita bolj od samih sebe, nič drugega kot užitek v lastni gesti. Ker pa je užitek vselej nekaj partikularnega, individualnega, ker nam je užitek Drugega po definiciji nekaj tujega, v tej točki obema avtorjema ne moremo reči drugega kot: »En-joy, dear comrades!« Paradokсно je, da vse te zagate, zapleti s samorazumevanjem, lastno pozicijo itn., izhajajo iz namena avtorjev, da bi se izognila dogmatizmu, potem pa sama zapadeta v žargonizacijo in najhujši možni dogmatizem. Ni namreč hujšega dogmatizma od dogmatizma užitka, užitka biti radikalen, kolikor se le da, pa naj stane, kar hoče, užitka v lastni neujemljivosti in neumestljivosti, užitka v odklonu, ki ga je Lenin nekoč označil za eno izmed otroških bolezni komunizma, a je videti kot neozdravljiva kronična bolezen. Užitek, kot je znano, po Lacanu vselej najde pot, najlažjo in najkrajšo, pri čemer se za ceno, ki jo mora plačati subjekt, pač ne zmeni ...

In kakšno ceno mora zaradi tega plačati *Imperij*? Da delo tudi zaradi navedenega ostane na pol poti, je očitno, kar lahko le obžalujemo, saj *dejansko* predstavlja dobrodošlo novost v sodobni politični misli in hkrati predstavlja tudi teoretsko gesto *par excellence*

*nca*. Paradokсно je, da so ga mnogi pozdravili ravno zaradi te *geste* in ravno zaradi njene radikalnosti, torej natanko tistega, kar je po drugi strani vir glavnih slabosti. Je program, ki ga predlaga na koncu *Imperij*, sploh mogoče uresničiti in udejaniti? Kdaj? V katerih točkah je ta program postavljen z resnimi nameni, radikalno, v katerih pa gre samo za imidž radikalnosti? Kdo in proti komu bo realiziral tak program? Je lahko tak program osnova za boj proti Imperiju? Kje so izhodišča in nastavki za delovanje? Je to delovanje politično? Akcija? Upor? Kdo je njegov naslovnik in kdo ga lahko izpelje? Nedvomno je to, po prepričanju avtorjev, tisto, kar sama imenujeta *mnoštvo* – a kaj je sploh množstvo? Kako ga avtorja definirata in pojmujeta? V kakšnem razmerju je do Imperija? Avtorjema bi napravili krivico, če bi trdili, da si v svojem delu ne postavljata teh vprašanj in da obenem še kako dobro vesta, da njuno delo ne predstavlja dokončnega odgovora nanje. Glede na to, da je njun naslednji skupni projekt prav delo o množtvu, se postavlja vprašanje, ali *Imperij* ponuja prave nastavke in filozofske predpostavke zanj.

## IMPERIJ

Kaj je pravzaprav Imperij? Glede na to, da ga avtorja vselej pišeta z veliko začetnico, to pomeni, da ne gre za *nek* imperij, za enega izmed imperijev, prav tako pa ne več za klasično obliko imperializma, temveč za Imperij, ki je prvič v zgodovini globalnega značaja in pomena. A na kaj se opira teza o Imperiju? Na dejstvo, da v svetu obstaja red, svetovni red, ta red pa ima neko obliko, pravno formacijo. Ta red predpostavlja neko obliko suverenosti. Takšna svetovna ureditev sega v 17. stoletje, ko je bil sklenjen tako imenovani westfalski mir. Ta ureditev je bila deležna številnih variacij in popravkov od Locka, Hobbesa do Kelsna – dandanašnji rezultat je »hibrid Luhmanna in Rawlsa«. Obstajata dva temeljna modela, izvorno rešitev teh dveh modelov sta podala že Locke in Hobbes. Razlika med enim in drugim je v tem, da se suverenost za Hobbesa prenese na državo in vojsko, medtem ko je za Lockov model značilna večja pluralnost. A dandanes je ne glede na različice celotni

model postavljen pod vprašaj. Priča smo namreč krizi suverenosti države, pri čemer zaton suverenosti nacionalnih držav še ne pomeni, da je suverenost kot taka v zatonu. Nastala je namreč neka nova, globalna oblika suverenosti, ki jo avtorja imenujeta Imperij. »Pred našimi očmi se ostvarja Imperij. V zadnjih desetletjih, po strmoglavljenju kolonialnih režimov in še posebej po dokončnem zrušenju sovjetskih pregrad kapitalističnemu svetovnemu trgu, smo bili priče nezaustavljivi in nepovratni globalizaciji ekonomskih ter kulturnih izmenjav. Vzporedno s svetovnim trgov in globalnim obsegom proizvodnje je nastal globalni red, nova logika in struktura vladavine, skratka, nova oblika suverenosti. Imperij je politični subjekt, ki te globalne izmenjave učinkovito urejuje, je suverena oblast, ki vlada svetu.« (9) V nasprotju z imperializmom, Imperij ne vzpostavlja teritorialnega središča oblasti in se ne opira na fiksne meje ali pregrade. Je decentralizirani ali deteritorializirajoči aparat vladavine, ki postopoma utelesi celotno globalno področje znotraj svojih meja, ki se nenehno širijo in premeščajo. Ta novi sistem vladavine predstavlja prehod v kapitalističnem načinu produkcije, ustvarjanje bogastva se vse bolj nagiba k tistemu, kar avtorja imenujeta biopolitična produkcija. Pri tem vztrajata, da Imperij ni metafora, temveč koncept, pojem. Prva njegova značilnost je, kot že rečeno, da nima meja, njegova vladavina ni omejena. Druga značilnost je v tem, da ne gre za zgodovinski režim, temveč za red, ki dejansko ukine zgodovino in s tem obstoječe stanje stvari fiksira za večno. Tretja značilnost je, da ne gre le za nadzor in upravljanje s teritorijem, kar je bilo značilno za klasično obliko suverenosti, pač pa Imperij tudi ustvari sam svet, v katerem se nahaja. Četrta, predmet vladavine Imperija je družbeno življenje v celoti. Gre za novo paradigmo biooblasti, »biopower«, »imperialni stroj se kot novi Leviathan jasno razpenja nad multitudo in si jo podreja« (61). In peta značilnost te nove oblasti je v tem, da je Imperij, četudi se sam nenehno koplje v krvi, vedno in povsod posvečen miru – v tem pomenu je večni in univerzalni mir zunaj zgodovine. »Pristop k pravnemu konceptu Imperija lahko začnemo s pregledom njegove genealogije, ki nam bo ponudila nekaj uvodnih pojmov za našo raziskavo. Koncept se je do danes razvijal skozi dolgo, prvenstveno evropsko tradicijo, ki sega najmanj do antič-

nega Rima, ko je bila pravno-politična podoba Imperija tesno povezana s krščanskimi viri evropskih civilizacij. Tam je koncept Imperija združeval pravne kategorije in univerzalne etične vrednote ter jim kot organski celoti omogočal skupno delovanje. Ta povezanost je nenehno delovala v konceptu, ne glede na spreminjajoče se okoliščine v zgodovini Imperija. Vsak pravni sistem je na neki način kristalizacija specifičnega niza vrednot, ker je etika del materialnosti vsakega pravnega temelja. Imperij – in še posebej rimska tradicija imperialnega prava – pa je svojstven v tem, da sovpadanje ter univerzalnost etičnega in pravnega potisne do skrajnosti: v Imperiju je mir, Imperij je garancija pravičnosti za vsa ljudstva. Koncept Imperija se predstavlja kot globalni koncert pod vodstvom enega samega dirigenta, unitarne oblasti, ki ohranja socialni mir in producira svoje etične resnice. Da bi dosegala te cilje, je tej edini oblasti podeljena potrebna sila, s katero lahko po potrebi vodi 'pravične vojne' proti barbarom na svojih mejah in navznoter proti upornim. Imperij torej že v začetku požene etično-politično dinamiko, ki leži v srčiki njegovega pravnega koncepta. Ta pravni koncept vsebuje dve temeljni tendenci: prvič, k pojmu prava, ki se uveljavlja v graditvi novega reda, kateri zaobjema celoten, neomejen, univerzalen prostor, ki ga šteje za civilizacijo; in drugič, k pojmovanju prava, ki v svoji etični utemeljitvi zaobjema celoto vsega časa. Imperij izčrpa zgodovinski čas, suspendira zgodovino in znotraj svoje etične ureditve združi preteklost in prihodnost. Z drugimi besedami, Imperij predstavlja svojo ureditev kot trajno, večno in nujno.« (10-11)

V osnovi teza o Imperiju izhaja iz dejstva, da smo danes priča upadanju moči države. Toda to opozorilo ni nekaj, kar bi si avtorja Imperija lahko lastila kot neko veliko iznajdbo. Gre za opozorilo, ki dandanes v politični teoriji ni novost, temveč prejkone stalnica (in ki je morda tudi sporna, a to je že druga zgodba). Vzemimo nekoga, ki bi ne mogel biti bolj zoperstavljen Negriju in Hardtu, nekoga, ki sliši na ime Jürgen Habermas. Kaj je jedro argumentacije, ki jo predstavlja nedavno Habermasovo delo *Die Postnationale Konstellation. Politische Essays*<sup>10</sup>? Dinamiko stoletja, ki je za nami,

---

<sup>10</sup> V izvorniku je delo izšlo leta 1998 pri založbi Suhrkamp, Frankfurt na Majni.

imenuje Habermas sočasna evolucija scientizacije in sekularizacije, oziroma nadaljevanje tistega, kar je Max Weber imenoval »detradicionalizacija življenjskega sveta«. Eden izmed rezultatov tega procesa ni le dramatično naraščanje svetovnega prebivalstva, temveč tudi vpeljava novih materialov, tehnologij in medijev, ki revolucionizirajo načine medčloveške interakcije. Eno plat tega procesa predstavlja tako znanstveni napredek, prežetost vsakdanjega življenja do najmanjših podrobnosti in intimnosti z diskurzom znanosti. Stranski učinek tega in neizmerne tehnološkega napredka, ki smo mu priča, je vse večja laičnost v pomenu ne-ekspertnosti. Čeravno je za Habermasa temeljni dogodek v tem kratkem dvajsetem stoletju, ki ga na enem koncu zaznamuje začetek prve svetovne vojne, na drugem pa zrušenje železne zavese, zmaga nad fašizmom in čeprav sam priznava, da so se totalitarne poteze dobe vtkale v samo strukturo kritičnih diagnoz tega časa, zanj temeljno strukturno grožnjo konec dvajsetega in začetek enaindvajsetega stoletja predstavlja konec države blaginje, ki ga spremlja zmagoslavje neoliberalizma. Globalizacija za Habermasa pomeni konec nekega kompromisa, inherentnega kapitalizmu, ki ga je predstavljala država blaginje. Ta proces obujanja družbeno lahkomišelnih oblik neoliberalizma prinaša s seboj vse manjšo suverenost nacionalne države. Tu smo pri temi, ki jo sicer izpostavlja *Imperij*. Tudi za Habermasa državna suverenost ni več nedeljiva, v številnih primerih si jo morajo dandanes države deliti z mednarodnimi agencijami ter imajo tako vse manj nadzora nad svojimi nacionalnimi teritoriji. Protekcionizem kot ena izmed oblik »varovanja« domačega gospodarstva postaja vse bolj in bolj neučinkovit, keynesijanizem v eni deželi ni več možen. Ekonomska globalizacija ima tako očitno učinek tudi na vse manjše prihodke iz davkov, ki jih je čedalje manj za financiranje socialnih politik – nezaposlenost, ki jo populisti in nacionalisti izkoriščajo s tem, ko se zavzemajo za okrepitev nacionalnih držav, je tako v resnici vse manj v domeni nacionalnih držav. Denar uspešno »uhaja« nadzoru držav, »vladar-

---

Sami smo si pomagali z angleškim prevodom: Jürgen Habermas, *Post-national Constellation, Political Essays*, prevedel Max Pensky, Polity Press, Oxford 2001.

je teritorijev« so tako zamenjali »gospodarji hitrosti«, »obvladovalci tokov«, kot se koncizno v govorici, ki je tako blizu Hardtu in Negriju, izraža sam Habermas. Tisto, kar ga skrbi, je, da bo opisani proces prinesel konec različnih oblik solidarnosti in kopičenje različnih oblik izključevanja – razredi se delijo na podrazrede, vsepovsod se kopičijo razni »podrazredi«, pravi. Ves ta proces grozi, da bo neizogibno uničil univerzalistično samodojemanje in samorazumevanje, na katerem temeljijo sodobne demokratične družbe. Ti tako imenovani globalizacijski procesi nimajo le ekonomske plati, pač pa, opozarja Habermas, presegajo meje nacionalnega teritorija tudi na številne druge načine. To drugo in drugačno razsežnost najjavljajo pojavi, ki jih vsi poznamo pod imeni »Černobil«, »ozonska luknja«, »kisli dež«, zaradi te nove perspektive pa se zavedamo vse večje medsebojne odvisnosti družbenih prizorišč, skupnosti in tveganj ter – če zopet navedemo Habermasov termin, ki je blizu našima avtorjema – »mrež« skupne usode. Skratka, potrebna je vse večja globalna solidarnost, edino, kar preostane, pa je osredotočenje na nadnacionalne institucije. Habermas predlaga, da je treba skušati najti takšne ne-večinske in nepreglasovalne oblike legitimnosti, najprej seveda na ravni Evrope, ki bi v nekem demokratičnem procesu zagotovile osnovo za legitimacijo onstran nacionalne države. Kdo in kako lahko iznajde te osnove? Kako si lahko predstavljamo demokratično legitimnost odločitev onstran sheme nacionalne države? Habermasov odgovor je seveda v tem, da tega ne morejo zagotoviti ne državne strukture ne tržni mehanizmi, pač pa procesi kolektivnega oblikovanja volje, drugače rečeno, zgolj javna umna razprava vseh, katere akter je celotna svetovna javnost. Demokratični proces se mora stabilizirati s svojimi rezultati, edino tako obstajajo upanja za zagotovitev solidarnosti pred pretečimi notranjimi silami, ki grozijo, da bodo družbo razpočili. Takšen proces pa za Habermasa lahko uspe le, če izpolni priznane standarde družbene pravičnosti in demokratičnosti. Te standarde postavlja pravo, s čimer smo pri Habermasovi stalnici, ki zadeva premislek prava – prek javne razprave, katere rezultat je racionalni in umni konsenz, pridemo do zakonov. »Pravni pojem samozakonodajalstva mora pridobiti politično dimenzijo: moramo ga razširiti tako, da bo vključil pojem družbe demo-

kratičnega načina samousmerjanja in samointervencije«. <sup>11</sup> Drugače rečeno, funkcije, ki so jih poprej imele države blaginje na nacionalni ravni, bi bilo treba prenesti na nadnacionalne oblasti. Ključno vprašanje v dani situaciji za Habermasa tako je, ali zmoreta civilna družba in politična javnost izoblikovati nov pojem kozmopolitske solidarnosti. <sup>12</sup>

Habermasov oris problematike zatona suverenosti nacionalnih držav, ki se, v grobem in površno gledano, navidez ujema z izhodiščnimi tezami Negrija in Hardta, priča torej o tem, da je tema o zatonu nacionalne suverenosti stalnica sodobnih razprav. Vendar pa se težave, kot vedno, nahajajo v podrobnostih. Če se Habermas v svojih razpravah odkrito postavi v bran evropocentrizmu, če pri tem nekonsistentno krši lastne standarde, po katerih mora biti javna razprava brez prisile in nujnosti, medtem ko se sam, denimo v polemiki o »Deklaraciji o skupnih vrednotah«, ki jo je leta 1991 izdala singapurska vlada, in t. i. »bangkokški deklaraciji« iz leta 1993 (ki so jo podpisali Singapur, Malezija, Tajvan in Kitajska), skliče na ekonomsko nujo, <sup>13</sup> je prav to dvoje, evropocentriem in kapitalizem, osnovna tarča Negrija in Hardta. Z drugimi besedami, ravno tisto, kar za Habermasa ni sporno, je problem. Še več. Avtorja *Imperija* v nekem pomenu s svojo tezo trdita, da problem ne le ni *takšen*, kakršnega vidi Habermas, pač pa, da

<sup>11</sup> *Postnational Constellation*, str. 60.

<sup>12</sup> Razprave o kozmopolitizmu in kozmopolitski demokraciji presegajo okvire pričujočega prispevka in segajo od že zgoraj omenjene zahteve avtorjev Imperija po »globalnem državljanstvu« (400), Derridajevega pamfleta (prim. Jacques Derrida, »Kozmopoliti vseh dežel, še en napor!«, prevedla Simona P. Grilc, v: *Razpol 12, Problemi*, XL, 1–2, Ljubljana 2002, str. 143–160), pa do drugih konkretnjših predlogov in načrtov, kako udejaniti kozmopolitsko demokracijo (prim. npr.: David Held, *Cosmopolitan Democracy*, Polity Press, Oxford 1995; isti, »Democracy: From City States to a Cosmopolitan Order?«, v: *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, ur. Robert E. Goodin in Philip Pettit, Blackwell Philosophy Antologies, Oxford 1997, str. 78–101; Ulrich Beck, *Was ist Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1998, str. 159–163).

<sup>13</sup> Prim. o tem Peter Klepec, »Vloga človekovih pravic v Habermasovem modelu demokracije«, v: Jelica Šumič-Riha (ur.), *Pravo in politika*, Liberalna akademija, Ljubljana 2001, str. 101–122.



ga vsaj v tej obliki v resnici sploh *ni!* Tisto, kar bi bilo treba za Habermasa *šele* narediti (vzpostaviti učinkovite nadnacionalne mehanizme), se je namreč *že* zgodilo, ta globalna oblika suverenosti namreč *že obstaja* in ni nič drugega kot – Imperij. Čeprav sama Habermasa v tem kontekstu ne omenjata, bi tisto, kar pravita o lockeovskem pogledu na mednarodno pravo, verjetno lahko razumeli tudi kot odgovor tisti tradiciji v sodobni politični filozofiji, ki jo Habermas predstavlja: »V tej koncepciji se bolj kot globalna varnost izpostavlja globalni konstitucionalizem, kar pripelje do projekta preseganja državnih imperativov s konstituiranjem globalne civilne družbe. Ti slogani so namenjeni obujanju vrednot globalizma, ki bi prežele novi mednarodni red, pravzaprav novo transnacionalno demokracijo. Medtem ko hobbessovska hipoteza poudarja kontraktualni proces, iz katerega nastane nova, unitarna in transcendentalna nadnacionalna oblast, se lockovska hipoteza osredotoča na protioblasti, ki poživljajo konstitutivni proces in podpirajo nadnacionalno oblast. Vendar se v obeh primerih nova globalna oblast predstavlja zgolj kot analogija klasični koncepciji nacionalne suverene oblasti držav. Raje kot da bi priznali novo naravo imperialne oblasti, obe hipotezi preprosto vztrajata pri stari podedovani obliki državne konstitucije: v hobbessovskem primeru pri monarhični, v lockeovskem pa pri liberalni obliki.« (20)

Avtorjev *Imperija* ne zanima, kako *legitimirati* pravo, red, zakon in novi svetovni red – sama sta kot pravita »onstran starega terena kot ga je opisal Jürgen Habermas«. Ne gre za to, da bi bilo treba sodelovati z Imperijem – kar, kot trdita, počno nevladne organizacije, ki dejansko vodijo in »pomagajo pravičnim vojnām«. Prav tako ne gre za problematiko, ki jo je predstavil postmodernizem – da-leč od tega, da bi Imperij naredil konec tako imenovanim velikim pripovedim, »dejansko jih producira in reproducira«. In za namček je treba pripomniti, da ne obstaja ena sama velika pripoved, pač pa obstajata vsaj dve. Moderna zanju namreč ni enoten pojem, saj nastopa v »vsaj dveh pojavnih oblikah«. Tako obstajata dve razsvetljenstvi, dve tradiciji, ki ju Negri in Hardt imenujeta dve Evropi. Ena tradicija odkrije ravnino imanence, druga v bistvu zopet vzpostavi transcendenco. Čeprav se je, denimo, Descartes

delal, da ustanavlja novi humanistični projekt, je v resnici »ponovno vzpostavil transcendentni red«. Podobnih rokohitrskih in na pamet izrečenih trditev v celotni knjigi, mimogrede rečeno, nikoli ne zmanjka. Pod udarom se nahajata zlasti evropocentrizem ter vsi možni in nemožni krivci zanj. Tako ni heglovstvo nič drugega kot »apologija imperialistične Evrope« (305), Hobbes pa se s svojo teorijo reprezentacije nahaja na začetku tistega procesa, katerega realizacija kasneje pripelje do rojstva biooblasti. Včasih ima bralec občutek, kot da imata avtorja že vnaprej pripravljeno shemo, po kateri obravnavata določene avtorje. Nekateri so pač dobri, drugi slabi fantje.

### »NI DIEU, NI MAÎTRE, NI L'HOMME«

Edino resno težavo s kakim avtorjem imata Negri in Hardt samo tedaj, ko ta avtor tako ali drugače predstavlja tudi njuno lastno stališče. Vzemimo Foucaulta, ki je poleg Deleuza ena glavnih referenc. Kako združiti slavne Foucaultove trditve o smrti Človeka iz dela *Besede in stvari*, ki ga je Foucault spisal leta 1966, z njunim projektom, v katerem jima gre za humanizem? Preprosto: »Pozna dela Michela Foucaulta o zgodovini seksualnosti so znova oživila iste revolucionarne spodbude, iz katerih se je napajal renesančni humanizem. Etična skrb zase se ponovno pojavi kot konstituirajoča oblast samoustvarjanja. Kako je mogoče, da se pisec, ki se je tako trudil, da bi nas prepričal o smrti Človeka, mislec, ki je celotno kariero nosil prapor antihumanizma, na koncu bori za osrednja načela humanistične tradicije? Seveda ne namigujemo, da je Foucault v protislovju ali da je spremenil svoja zgodnejša stališča; vedno je vztrajal pri kontinuiteti svojega diskurza. Nasprotno, Foucault v svojem zadnjem delu postavi paradoksalno, a nujno vprašanje: Kaj je humanizem po smrti Človeka? Ali bolje: Kaj je antihumanistični humanizem (humanizem po Človeku)? To vprašanje je samo navidezno paradoksalno, saj vsaj deloma izhaja iz terminološke zmede dveh različnih pojmovanj humanizma. Antihumanizem, ki je bil v šestdesetih letih dvajsetega stoletja tako pomemben projekt za Foucaulta in Althusserja, lahko povežemo z bitko,

ki jo je tristo let prej bojeval Spinoza. Ta je zavračal vsakršno razumevanje človeštva kot *imperium* in *imperio*. Z drugimi besedami, nasprotoval je vsakršnim zakonom, ki bi jih pripisali človekovi naravi in bi bili drugačni od zakonov narave kot celote. Dandanes Donna Haraway nadaljuje Spinozov projekt, ko vztraja pri rušenju vseh pregrad, ki jih postavljamo med človeka, žival in stroj. Če Človeka pojmuje ločeno od narave, Človek ne obstaja. Ravno to spoznanje pomeni smrt človeka. Ta antihumanizem ne nasprotuje nujno revolucionarnemu duhu renesančnega humanizma, ki smo mu sledili od Cusana do Marsiliusa. Pravzaprav ta antihumanizem sledi projektu sekularizacije renesančnega humanizma, natančneje, njegovemu odkritju ravnine imanence. Oba projekta temeljita na napadu na transcendenco. Med religiozno mislijo, ki Bogu pripisuje oblast nad naravo, in moderno 'sekularno' mislijo, ki isto oblast nad naravo pripisuje Človeku, obstaja neizpodbitna kontinuiteta. Transcendenca Boga je preprosto prenešana na Človeka. Podobno kot Bog pred njim tudi Človek, ki je ločen od narave in je nad njo, nima prostora v filozofiji imanence. Tako transcendentna figura Človeka kot transcendentna figura Boga vodi k vsiljevanju družbene hierarhije in dominacije. Antihumanizma, mišljenega kot zavračanje kakršnekoli transcendence, ne smemo zamenjati z negacijo *vis viva*, ustvarjalne življenjske sile, ki poganja revolucionarni tok moderne tradicije. Nasprotno, zavračanje transcendence je pogoj možnosti za mišljenje imanentne moči, je anarhični temelj filozofije: '*Ni Dieu, ni Maître, ni l'homme.*' Humanizma iz Foucaultovih zadnjih del ne smemo razumeti kot nasprotnega ali celo odklonilnega do stališča o smrti Človeka, ki ga je razglasil dvajset let prej. Ko prepoznamo naša postčloveška telesa in ume, ko sprevidimo, kakšni kiborgi in primati smo, moramo raziskati *vis viva*, ustvarjalne moči, ki nas poživljajo tako kot celotno naravo, in uresničiti naše potenciale. To je humanizem po smrti Človeka: tisto, kar Foucault imenuje '*le travail de soi sur soi*', nepretrgan konstituirajoč projekt ustvarjanja in poustvarjanja samih sebe in našega sveta.« (84-85) Kot je razvidno iz tega daljšega navedka, tvori temeljno pojmovno os deleuzovsko zoperstavljanje transcendence in imanence. Kaj je za Negrija in Hardta sploh imanenca? »Imanenco definiramo kot odsotnost vsakršne zunanje omejitve na poti

delovanja multitudine. V svojih afirmacijah in uničevanjih je imanenca pripeta le na režime možnosti, ki jo oblikujejo in določajo njen razvoj.« (299) Imanenca je zoperstavljena transcendenci: »Nobena transcendentna oblast ali mera ne bo določila vrednosti našega sveta. Vrednost bosta določila samo nenehna inovacija in ustvarjanje človeštva.« (287)

Zoperstavljanje imanence in transcendence nastopa v funkciji novih možnosti za sile osvoboditve, pri čemer ne gre za emancipacijo, temveč za osvoboditev ustvarjalne sile množev, ki ohranjajo Imperij in ki so ravno tako zmožne avtonomno konstruirati proti-Imperij, alternativno politično organizacijo globalnih tokov in izmenjav. Bi bilo treba kolo zgodovine zavrteti nazaj? Bi se bilo treba vrniti v stanje pred Imperijem? V tej točki se je treba sklicati na Marxov argument, ki zadeva kapitalizem: »Da je Imperij boljši, trdimo na isti način, kot je Marx vztrajal, da je kapitalizem boljši od oblik družbe in načinov produkcije, obstoječih pred njim.« (48) Toda od česa je treba množstvo osvoboditi? Od Imperija seveda. Natančneje rečeno od njegovega izkoriščanja: Imperij kot »high-tech stroj« je zgolj vampir, aparat zajetja in omejevanja, »parazitni stroj«, ki parazitira na množtvu. Toda kako je to parazitiranje sploh možno? Tu smo v osrčju in, po lastnih besedah avtorjev, »temeljni tezi« *Imperija*, tezi o oblasti kot biooblasti, oblasti, ki se dogaja v okviru družbe nadzora: »Ko oblast postane popolnoma biopolitična, oblastni stroj vključuje celotno družbeno telo in ga razvija v svoji virtualnosti. Ta odnos je odprt, kvalitativen in afektiven. Družba, subsumirana pod oblastjo, ki sega do ganglijev družbene strukture ter njenih razvojnih procesov, reagira kot eno telo. Oblast se tako izraža kot kontrola, ki se razprostira skozi globine zavesti in teles populacije – in obenem prek celote družbenih odnosov.« (33) A kaj pravzaprav trdi omenjena teza? Da pravna forma Imperija v resnici ni nič drugega kot policijsko pravo, pravica intervencije, poseganja, vmešavanja v vse in vsakogar? Da ta »police« vključuje vse, tako kot pri Foucaultu, na katerega se avtorja sicer sklicujeta? Da oblast, ki tako kot pri Foucaultu nikjer ne obstaja, posrka vase produkcijo življenja? Če drži, da »imperialna oblast s korupcijo zavija svet v dimno zaveso in v tem smrdečem oblaku, v odsotnosti svetlobe in resnice, izvaja komando nad multitudo« (311), kako

do tega sploh pride? Kako je to mogoče? V kakšni družbi je to mogoče? Da družba, v kateri se vse to dogaja, ni več disciplinarna družba, ki jo je v svojih delih detajlno prikazal Foucault, je jasno. Šlo naj bi za družbo kontrole, družbo nadzora, družbo, kakršno je genialno načrtoval Deleuze. Vendar pa – kaj sploh to pomeni? Da je torej Deleuze bližje resnici kot Foucault? Kje, kako, v čem, zakaj? Da jedro Deleuzove kritike Foucaulta, ki jo avtorja jemljeta za dovršeno dejstvo, predstavlja zamenjava Foucaultovega termina »plaisir« z Deleuzovim konceptom »désir«,<sup>14</sup> četudi nas o tem le informativno obvešča opomba na strani 336? In ta zamenjava naj bi predstavljala odgovor na vprašanje, na katerega se je Foucault izmikal odgovoriti, odgovor na vprašanje, »kdo ali kaj vodi sistem«, kdo je ta »bios«? Tisto, kar je treba pojasniti, je namreč, zakaj Imperij, biooblast »nima resničnih temeljev? Zakaj Imperiju manjka motor, ki bi mu omogočal gibanje?« (62) Od kod to gibanje, kaj je torej pravo gonilo?

Kot bomo videli v nadaljevanju, se avtorja pri odgovorih na ta vprašanja zateketa k Deleuzu in Guattariju. Prav slednja, pravita, nam za razliko od Foucaulta »ponudita resnično poststrukturalistično razumevanje biooblasti, ki obnovi materialistično misel in je trdno zasidrano v vprašanju produkcije družbene biti. Njuno delo demistificira strukturalizem in vsa filozofska, sociološka in politična pojmovanja, ki postavljajo fiksno epistemološko okvira kot neizbežno referenčno točko. Našo pozornost usmerjata na ontološko substanco družbene produkcije. Mašine proizvajajo. Nenehno delovanje družbenih mašin v njihovih različnih aparatih in skupih [assemblages], proizvaja svet vključno s subjekti in objekti, ki ga oblikujejo. Vendar pa se zdi, da sta si bila Deleuze in Guattari sposobna pozitivno zamišljati le tendence k nenehnemu gibanju in absolutnim tokovom. Zato kreativni elementi in radikalna ontologija produkcije družbenega ostajajo tudi v njunem delu nebitveni in nezmožni. Deleuze in Guattari odkrijeta produktivnost družbene reprodukcije (kreativne produkcije, produkcije

<sup>14</sup> Deleuzov tekst, ki je prvotno izšel v reviji *Magazine littéraire*, 325, oktobra 1994, se nahaja tudi v Gilles Deleuze, *Deux régimes des foux. Textes et entretiens 1975–1995*, ur. David Lapoujade, Minuit, Pariz 2003, str. 112–122.

vrednot, družbenih odnosov, afektov, postajanj), ki pa jima jo uspe artikulirati le površinsko in kratkotrajno, kot kaotičen, nedoločen horizont, katerega označuje le nedoumljiv dogodek.« (35-36) Potem, ko sta tako na hitro opravila s Foucaultom, opirajoč se na Deleuzovo pripombo k Foucaultu, ki pa je prav tako podrobneje ne razdelata, opravita na podoben način, kot smo pravkar videli, še s samim Deleuzom (in Guattarijem) – če neizrečene polemike z Giorgijem Agambenom, s katerim smo se sami srečali že v predhodnem poglavju, niti ne omenjamo. Po takšnem *tour de force* si Negri in Hardt zastavita svojo nalogo: »Naša naloga je graditi na teh delno uspešnih poskusih prepoznavanja potenciala biopolitične produkcije. S koherentnim zbiranjem različnih določujočih karakteristik biopolitičnega konteksta, ki smo jih opisali do te točke, in z njihovim ponovnim umeščanjem v ontologijo produkcije, bomo sposobni prepoznati novo obliko kolektivnega biopolitičnega telesa, ki lahko vseeno ostane tako kontradiktorno, kot je paradoksalno. To telo ne postane struktura z zanikanjem izvirne produkcijske sile, ki ga animira, ampak z njenim priznanjem. Postane jezik (tako znanstven kot družben), ker je množica singularnih in določenih teles, ki iščejo odnos. Je obenem produkcija in reprodukcija, struktura in superstruktura, kajti je življenje v polnem smislu in politika v pravem pomenu. Naša analiza se mora spustiti v džunglo produktivnih in konfliktnih določitev, ki nam jih ponuja kolektivno biopolitično telo. Kontekst naše analize mora razkrievati samo življenje, proces konstitucije sveta, zgodovine. Analizo moramo izpeljati znotraj gostega kompleksa izkušenj in ne skozi idealne oblike.« (37)

Čeravno gre po izjavah avtorjev s tezo o oblasti kot biooblasti, ki se dogaja v okviru družbe nadzora, za osrednjo točko njunega projekta, je obširneje ne razdelata. Namesto, da bi jima sledili v »džunglo produktivnih in konfliktnih določitev, ki nam jih ponuja kolektivno biopolitično telo«, si oglejmo očrt Deleuzovih tez o družbi nadzora. Čim si namreč Deleuzova kratka teksta o družbah nadzora ogledamo поблиže, postane očitno, da temeljni teoretski okvir *Imperija* Deleuzu dolguje mnogo več, kot pa je to morda pripravljen priznati. Tako kot Negri in Hardt poudarjata, da se nahajamo v prehodih od ene suverenosti k drugi, od ene produk-

cije k drugi, tudi Deleuze poudarja, da živimo v obdobju, ko bodo družbe nadzora nadomestile tisto, kar je Foucault imenoval disciplinarne družbe. Tudi Deleuze uporablja pri vzporejanju dveh oblik številne pojmovne pare, pri čemer skuša izpostaviti temeljno razliko funkcioniranja dveh družb, ki pa se zaenkrat še prepletata. Na eni strani imamo v disciplinarnih družbah podpis, ki napoteva na individua, število ali matično številko, ki kaže na njegov položaj v množici, masi. Osnovne funkcije družbe potekajo prek ukazov, metafora za takšno družbo je krt. Na drugi strani družbe nadzora ne delujejo več s pomočjo podpisa ali številke, pač pa s pomočjo gesla, šifre, *passworda*. Metafora za takšno družbo je kača.<sup>15</sup> Če je v disciplinarnih družbah obstajala tako instanca, ki je izdajala ukaze, kot tudi instanca, ki jih je prejemale, posameznik, individuum, pride v družbi nadzora do vzpostavitve anonimnega sistema. Ta sistem ima različne predele, v katere je mogoče vstopiti s pomočjo gesel, sistema samega pa, vsaj videti je tako, ni mogoče zapustiti, saj ga tako rekoč nosimo s seboj. Če je za disciplinarno družbo značilno to, da so njene institucije prostorsko omejene, tako ali drugače arhitektonsko prepoznavljive in zamejiljive, če v disciplinarni družbi nenehno začenjamo iz nič, pa v družbi nadzora ni jasnih meja, v njej v nekem pomenu nikoli ne pridemo do konca, nikoli se je ne znebimo ali jo zares zapustimo. Določene pregrade so v družbi nadzora sicer vzpostavljene – spomnimo na Guattarijev primer mesta, v katerem bi lahko vsakdo, zahvaljujoč svoji elektronski kartici, ki bi dvignila to ali ono zapornico, zapustil svoje stanovanje, ulico, okoliš, toda vselej ostajamo znotraj meja, ki jih nadzoruje osrednji računalnik, ki ves čas beleži mesto elementa znotraj sistema. Ta element ni več »in-dividuum«, posameznik kot nedeljiva enota, temveč postaja »dividuelen«, »deljiv« na manjše enote (različne družbene vloge, razne identitete) – kot po-sameznik, če izberemo slovensko inačico, ni nikoli več »en sam«, temveč vselej pomnogoterjen in kot tak tudi učinkoviteje nadzorovan.

Deleuze, ta filozof upora *par excellence*, seveda ne pristaja na popolni nadzor. Pri uporabi (takšni družbi) se sklicuje na *peuple à*

<sup>15</sup> Prim. razdelek »Krt in kača« v: *Imperij*, str. 55ff.

*venir*, na ljudstvo, ki še ne obstaja, ampak šele bo nastalo. Je to ljudstvo »mnoštvo«? Opozoriti velja, da je pojem *peuple à venir* za Deleuza nekaj paradoksnega – je nekaj, kar šele moramo ustvariti in kar nikoli ni »ustvarjeno«, »dano«, vselej ga moramo ustvarjati, to ustvarjanje pa je nenehno in obenem tudi paradokсно: *peuple à venir* sicer nikoli »ni« oziroma »še ni« ustvarjeno, hkrati pa seveda ne bi mogli ustvarjati, če to ljudstvo, ki bo šele prišlo in ki šele bo, ne bi v nekem pomenu »vselej že« bilo (ustvarjeno). Referenca upora se tako nahaja v nekem vmesnem prostoru in času, je hkrati »vselej že«, a obenem »šele bo bila«. Tako kot smo tako mi sami »dividuelni« in torej brez ene same trdne stalne identitete, je tudi *peuple à venir* vselej v prehodu, postajanju in nastajanju, vselej je »vmes«. Ravno zaradi tega, kjer se je pač treba upirati in ker ta upor nikoli ni nekaj samoumevnega, gotovega, je potrebno »verjetje v prihodnost«<sup>16</sup> oziroma »verjetje v svet«: »Moderno dejstvo je, da ne verjamemo več v ta svet. Ne verjame mo več v dogodke, ki se nam zgodijo, v ljubezen, smrt, kot da bi nas zadevali le polovično. Nismo mi tisti, ki delamo film, svet je tisti, ki nastopa kot nek slab film.«<sup>17</sup> Kako je sploh mogoče preseči takšno stanje? Deleuzov odgovor se glasi: prek subjektivacije, s tem, »da se posamezniki ali kolektivi konstituirajo kot subjekti: takšni procesi veljajo zgolj, kolikor tedaj, ko se vzpostavljajo, uhajajo hkrati vzpostavljenim vednostim in vladajočim močem/oblastem. Četudi pozneje porodijo nove moči ali preidejo v nove vednosti. Toda v tistem trenutku so ravno uporniška spontanost.«<sup>18</sup> Toda »umetnik ali filozof sta nesposobna ustvariti ljudstvo, lahko ga le pozivata, z vsemi svojimi močmi. Ljudstvo se lahko ustvari le v neznosnih mukah in se ne more več ukvarjati z umetnostjo ali filozofijo. Toda tudi filozofske knjige in umetniška dela vsebujejo nepredstavljivo vsoto trpljenja, ki daje slutiti prihod nekega ljudstva. Druži jih, da se upirajo smrti, sužnosti, neznosnemu, sramoti, sedanjosti.«<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Pariz 1968, str. 122.

<sup>17</sup> Gilles Deleuze, *Image-temps, Cinéma 2*, Minuit, Pariz 1985, str. 223.

<sup>18</sup> »Intervju s Tonijem Negrijem«, str. 172–173.

<sup>19</sup> Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, prevedel Stojan Pelko, Študentska založba, Ljubljana 1999, str. 114.



Nenazadnje zaradi tega Deleuze vse stavi na *pietàs*: »Verjeti v svet, tega nam najbolj manjka; popolnoma smo izgubili svet, razlastili so nas sveta. Verjeti v svet, pomeni podpirati dogodke, naj so še tako majhni, ki uhajajo nadzoru, oziroma povzročiti rojstvo novih prostorov-časov, četudi so površinski ali v zmanjšanem obsegu. To je tisto, kar vi imenujete *pietàs*. Zmožnost upora ali, nasprotno, podvrženje nadzoru presojamo na ravni vsakega posameznega poskusa. Hkrati sta potrebna ustvarjanje *in* ljudstvo.«<sup>20</sup> Videti je, da je sklepna Deleuzova pripomba ključna, saj se nanaša na več ravni hkrati. Zadeva razmerje med množtvom in ljudstvom, torej naravo množstva oziroma *multitude*, nadalje, njegovo temeljno potezo, ustvarjalnost, kreativnost, produktivnost, singularnost *v* tistem, kar se primeri, vse to pa seveda terja ne le premislek same Deleuzove teorije, pač pa tudi konsistentnejšo razdelavo pojma subjekta.

### MNOŠTVO ALI LJUDSTVO?

Prav to pa je tudi projekt *Imperija*. Kako vprašanje »ustvarjanja *in* ljudstva« razdelata Negri in Hardt? Najprej tako, da pokažeta meje nacionalizma – če so se staremu imperializmu narodi upirali tako, da so vzpostavili svoje države, če je postala nacija edini način zamišljanja skupnosti, se je pokazalo, da cilj nacionalizma – osvoboditi množstvo od tuje oblasti in prevlade – dejansko vzpostavlja druge, domače strukture gospostva, ki so »enako stroge in nepopustljive«. Še več, takšna država predstavlja »zastrupljen dar nacionalne osvoboditve« (117). Nasploh se Negri in Hardt pri ločevanju množstva in ljudstva sklicujeta na razlikovanje med *people* in *multitude*, ljudstvom in množtvom oziroma množico, ki jo je v 17. stoletju razdelal Thomas Hobbes. Pri tem navajata iz Hobbesovega dela *De cive*. »‘Za posvetno oblast, še posebej monarhično, je velika ovira, če ljudje ne razlikujejo dovolj med ljudstvom in multitudom. Ljudstvo je nekaj, kar je eno, ima eno voljo in mu lahko pripišemo dejanje; nič takega ne moremo trditi za multitudom. Ljudstvo vlada v vseh oblasteh. Tudi

<sup>20</sup> »Intervju s Tonijem Negrijem«, str. 173.

v monarhijah ukazuje ljudstvo; saj ljudstvo uresničuje svojo voljo skozi voljo enega človeka ... (čeprav se zdi paradoksalno) kralj je ljudstvo.' 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 multiture. Vsaka nacija mora iz multiture napraviti ljudstvo.« (93) Kot vidimo, gre za nasprotje dveh množtev, ljudstva, zaprte skupnosti, vezane na teritorij, in množstva, ki ostaja vselej odprta in ki nima nekega določnega teritorija. Je mogoče reči, da gre v osnovi za deleuzovsko rešitev, glede na to, da Deleuze svojo filozofijo opredeljuje »kot logiko mnogoterosti«, »comme logique des multiplicités«<sup>21</sup> in da sam vselej izhaja iz ločevanja dveh množtev? Naj spomnimo, da je za Deleuza mnogoterosti »več: že od začetka potrebujemo vsaj dve, dva tipa. Ne gre za to, da bi bil dualizem več vreden od enote; 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 s hrbtom skupaj.«<sup>22</sup> K vprašanju, koliko Negri in Hardt dolgujeta Deleuzu, vprašanju »deleuzovske dediščine« njunega projekta, se bomo vrnili kasneje, zaenkrat nas na tej točki zanima preprosto vprašanje: Ali golo *zoperstavljanje*, ločevanje dveh entitet, zadostuje? Ali nas to ne privede do skorajda komičnih poenostavitev, kakršno, na primer, predstavlja *zoperstavitev multitude* in *masse* v prispevku Petra Pál Pelbarta: »Mnoštvo bi lahko v njeni raz-središčeni in acefalni konfiguraciji, v njeni shizo-ureditvi, *zoperstavili* množici. [...] Homogena, konstituirana, enosmerna množica je tako nedvomno čisto nasprotje heterogenega, razpršenega, kompleksnega in večsmernega množstva.«<sup>23</sup> Črno proti belemu. Pika.

<sup>21</sup> Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Pariz 1990, str. 201.

<sup>22</sup> *Kaj je filozofija?*, str. 157.

<sup>23</sup> Peter Pál Pelbart, »Pouvoir sur la vie, puissance de la vie«, v: *Multitudes*, II, 9, Pariz 2002, str. 33.

V čem je problem enostavne zoperstavitve para ljudstvo-mnoštvo? Kot je pripomnil Jacques Rancière,<sup>24</sup> je videti, da ta dvojica ni nič drugega kot stari marksistični dvojec produktijskih sil in produktijski odnosov!<sup>25</sup> Vzemimo klasični odlomek iz Predgovora *Prispevku h kritiki politične ekonomije*, ki ga je Marx spisal davnega leta 1859, in ki, vsaj po našem mnenju, lepo ponazarja osnovno postavitev para Imperij-mnoštvo. Takole se zadeve glasijo pri Marxu: »V družbeni produkciji svojega življenja stopajo ljudje v določene, nujne, od njihove volje neodvisne odnose – v produktijske odnose, ki ustrezajo določeni razvojni stopnji njihovih materialnih produktivnih sil [...] Na določeni stopnji svojega razvoja prihajajo materialne produktivne sile družbe v nasprotje [...] z lastninskimi odnosi, v katerih so se doslej razvijale. Iz razvojnih form produktivnih sil se ti odnosi spremenijo v njihove spono. Tedaj nastopi razdobje socialne revolucije. S spremembo ekonomske osnove se počasneje ali hitreje izvrši prevrat v vsej ogromni vrhnji stavbi. [...] Nobena družbena formacija ne propade prej, preden se ne razvijejo vse produktivne sile, ki je zanje dovolj prostora, in novi, višji produktijski odnosi se nikoli ne pojavijo prej, preden ne dozore materialni pogoji za njihov obstoj v okviru stare družbe same. Zato si postavlja človeštvo vedno le take naloge, ki jih lahko reši, zakaj če pogledamo natančneje, bomo vselej videli, da se poraja naloga šele tedaj, ko že obstoje materialni pogoji za njeno rešitev ali pa so le-ti vsaj v procesu svojega nastajanja.«<sup>26</sup> Navedeno mesto je sicer polno teoretskih pasti, ki so imele zelo konkretne in včasih tudi tragične posledice za marsikaterega Marxovega pristaša (odnosi so zgolj odraz produktivnih sil; nadstavba odraža ekonomsko bazo, gre le za vprašanje časa »počasneje ali hitreje«; družbene formacije dozori in propadejo v skladu z razvojem produktivnih sil – je torej mogoče preskočiti »fazo« v razvoju itd.), temeljni poudarek pa je predvsem na »vsemogočnosti« enega samega subjekta zgo-

<sup>24</sup> Jacques Rancière, »Peuple ou multitudes«, v: *Multitudes*, II, 9, Pariz 2002, str. 95–100.

<sup>25</sup> *Ibid.*, str. 97.

<sup>26</sup> Karl Marx, *Prispevek h kritiki politične ekonomije. Predgovor*, prevedel Mirko Rupel, v: *MEID IV.*, CZ, Ljubljana 1977, str. 105–106.

dovine, produktivnih sil, v našem primeru množstva, ki ima oviro, zagato zunaj sebe – v Marxovem primeru gre za lastninske odnose, v našem primeru za Imperij kot drugo ime za biooblast. Zaradi takšne togosti odnosa Imperij-mnoštvo je Rancière slednje primerjal s feuerbachovsko različica razmerja človeka do Boga, ki mu je že Marx očital nedialektičnost in nereflektiranost: »Religija je podvojitve človeka; postavlja si Boga kot sebi *nasprotno* bitje. Bog *ni* to, kar je *človek* – človek *ni* to, kar je Bog. Bog je neskončno, človek končno bitje; Bog je popoln, človek je nepopoln; Bog je večni, človek ne; Bog je vsemogočen, človek ne; Bog je svet, človek grešen. Bog in človek sta skrajnosti: Bog je vseskozi pozitiven, je pojem vseh realnosti, človek je vseskozi negativen, je pojem vseh ničnosti.«<sup>27</sup> Kljub temu, da se sam pojem množtev vpisuje v veliko delo marksistične misli druge polovice dvajsetega stoletja, ki je skušala razširiti pojem produktivnih sil, bi ne smeli pozabiti, opozarja v isti sapi Rancière, da tudi sam pojem produkcije le ni tako enovit, kot bi morda želela sugerirati avtorja *Imperija* – vključuje tudi lenobo, boj proti delu in zavračanje dela.

Druga Rancièreova poanta zadeva drugi ključni par, v katerem pri Hardtu in Negriju v negativni obliki nastopa množstvo, par ljudstvo-mnoštvo. Že z izhodiščnim vprašanjem »Ljudstvo ali množstva?« – velja opozoriti, da sam striktno govori o *multitudes* in ne o *multitude* – Rancière izpostavi dilemo, ki nastopa na ravni izbire. A še preden pride do te izbire, preden se odločimo, kateri pojem oziroma besedo, bi raje uporabljali, pravi Rancière, bi ne bilo napak, če bi sploh skušali ugotoviti, kaj en ali drug pojem sploh pomeni. »Ljudstvo« je namreč za Rancièrea neko poimenovanje političnega subjekta, ki nastopa kot dopolnilo, suplement, glede na celotno logiko štetja populacije, upoštevanja, predstavljanja in računanja delov oziroma celote populacije. »Ljudstvo v tem smislu je zame generično ime za skupek procesov subjektivacije, ki tvorijo učinke egalitarne poteze v tem, ko kot predmet spora nastopajo forme vidnosti skupnega in identitet, pripadnosti, delitev itn., ki jih definirajo. [...] Zame je interes imena ljudstvo v tem, da izpostavi

<sup>27</sup> Ludwig Feuerbach, *Bistvo krščanstva*, prevedla Frane Jerman in Božidar Kante, Slovenska matica, Ljubljana 1982, str. 113.

dvoumje. [...] Politika je vselej eno ljudstvo več od drugega, eno ljudstvo proti drugemu.«<sup>28</sup> Prvi problem je torej v tem, da oba termina, tako ljudstvo kot množstvo, ki ju zoperstavljamo, nastopata pri Hardtu in Negriju kot enotna in enovita, ter se ju kot takšnih ne problematizira. Zato je videti, da Imperij, ali če uporabimo izraz, ki ga uporabi sam Rancière, »imperialna scena«, nastopa še preveč enotno in enkratno, medtem ko po drugi strani v samem konceptu množstva nastopa nekakšna fobija negativnega, »fobija politike«, pravi Rancière, »ki se definira 'proti'«, ta »contre«, »proti«, pa seveda ne zadošča še toliko bolj, »ker se ima sólo stran množtev za stran subjekta političnega delovanja, ki ga ne zaznamuje nobena delitev, 'komunistični' subjekt v tem smislu zavrača vse dispozitive in sfere subjektivacije.«<sup>29</sup> In kakšen je Rancièrejev predlog izboljšav? »Da bi se množstvena postajanja lahko substancializirala v množtvih, je potrebno nekaj drugega: ne zadošča, da je Bit afirmacija, ta afirmacija mora biti imanentna vsebina vsake negacije, razvitje Biti brez volje bi ne smelo biti prepuščeno povezavam naključja in njihovim proti-učinkovanjem, temveč bi jih morala naseljevati imanentna teleologija. 'Mnoštvo' je ime za tisto preobilno moč biti, ki je poistovetena z bistvom skupnosti, ki pa je hkrati nabita s svojim preobiljem brisanja meja pri svojem udejanjanju v obliki čutne skupnosti.«<sup>30</sup>

Rancièrejeva kritika, če jo povzamemo, prinaša tako več temeljnih ugovorov: prvič, da je poistovetenje koncepta množstva s produktivnostjo poenostavljajoče in zavajajoče hkrati, kolikor je že sam pojem produkcije sam v sebi veliko bolj razčlenjen, kot pa je to videti v *Imperiju*. Drugič, da zoperstavitev koncepta Imperija konceptu množstva v najboljšem primeru spominja na tradicionalni marksistični par produkcijski odnosi-produktivne sile, v najslabšem pa prinaša tematiko, ki je pred-marksistična, saj zelo močno spominja na Feuerbachovo zoperstavitev Boga in človeka. In tretjič, da je torej problem vsaj dvojne narave: že samo razmerje, v katerega postavljata avtorja *Imperija* množstvo, je vse preveč togo in

<sup>28</sup> »Peuple ou multitudes«, str. 95.

<sup>29</sup> *Ibid.*, str. 96.

<sup>30</sup> *Ibid.*, str. 97.

– tega sicer Rancière ne reče – nedialektično. To razmerje torej za nobeno ceno noče biti (dialektično) protislovje (Apage, Satanas-Hegel!), pač pa je v najboljšem primeru nekakšno (kantovsko) nasprotje. Po drugi strani sta problematična tudi že sama člena, ki nastopata v tem razmerju, saj nastopata kot sklenjena, celovita in enovita. Morda tudi zato Rancière ne govori o *multitude* v ednini, temveč strogo in dosledno o *multitudes*, množstvih. In nazadnje, ne pa tudi na zadnjem mestu, Rancière podaja nekakšno skico temeljnih zagat, težav in simptomov, ki bi jih bilo treba odpraviti: v prvi vrsti gre za razumevanje same narave razmerja dveh členov, nadalje za razmerje eno-mnoštvo in nazadnje za pojmovanje obče-ga oziroma univerzalnega v razmerju do singularnega.

Da je možno tudi drugačno pojmovanje od Hardtovega in Negrijevega, je v delu *Slovnica množstva*, kar zadeva par ljudstvo-mnoštvo, torej isto izhodišče, pokazal Paolo Virno.<sup>31</sup> Če si motive in konceptualne momente, s pomočjo katerih skuša Virno misliti problematiko množstva, ogledamo nekoliko pobližje, takoj opazimo na eni strani določene sorodnosti z Negrijevim in Hardtovim podvzetjem (denimo foucaultovsko problematiko biooblasti), na drugi strani pa razlike (nekatero, sicer kritično predelane Heideggerjeve motive in pa predvsem opiranje na Georges Simondona). Ključna razlika zadeva Deleuza. Čeprav si Deleuze in Simondon le nista tako vsaksebi, kot je mogoče videti na prvi pogled,<sup>32</sup> je vendarle očitno, da se Virno na Deleuza ne opira. Morda se v tem nahaja ključni razlog za drugačno pojmovanje množstva od Negrijevega in Hardtovega. Na tem mestu izpostavljam zgolj tri poudarke Virnovega pojmovanja, ki zadevajo razmerje med Enim in množtvom, notranjo diferenciranost množstva in njegovo temeljno ambivalentnost. Za Virna se namreč »mnoštvo ne postavlja proti enemu, temveč ga redefinira«,<sup>33</sup> pri njem se »mnoštvo ne znebi

<sup>31</sup> Prim. Paolo Virno, *Grammaire de la multitude. Pour une analyse des formes de vie contemporaine*, prev. Véronique Dassy, Éditions de l'éclat & Conjonctures, Montréal 2002; slov. prev.: *Slovnica množstva. K analizi oblik sodobnega življenja*, prevedel Igor Pribac, Krt, Ljubljana 2003.

<sup>32</sup> Prim. delo Keitha Ansell Pearsona, *Germinal Life. The Difference and Repetition of Deleuze*, Routledge, London & New York 1999.

<sup>33</sup> *Slovnica množstva*, str. 11.

enega, se pravi, univerzalnega, skupnega/tega, v čemer je soudeleženo, temveč ga na novo določi. Eno množstva nima nič več skupnega z enim državo, 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. Mnoštvo 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 množstvo 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. Da ne bo nesporazumov: spoznavno-jezikovne sposobnosti vrste ne stopijo v prvi plan, ker bi se kdo odločil, da jih bo tja postavil, ampak se to zgodi po nujnosti, tj., ker so oblika zaščite v družbi brez samobitnih skupnosti (drugače povedano, brez 'posebnih mest'). Eno množstva potemtakem ni eno ljudstva. Razlog, zakaj se množstvo ne združi v *volonté générale*, je preprosto: 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.«<sup>34</sup> Mnoštvo je, nadalje, za Virna pojem, ki mu je *notranja* heteronomija: »Koncept množstva morda zasluži enako obravnavo, kot jo je veliki francoski epistemolog Gaston Bachelard predlagal za probleme in paradokse kvantne mehanike. Bachelard je trdil, da je kvantno mehaniko treba razumeti kot slovnični osebek, ki mora, če ga hočemo misliti adekvatno, imeti na voljo mnoge med seboj *heterogene* filozofske 'predikate': včasih je potreben kantovski koncept, včasih spet se za prodornega izkaže pojem, ki je prevzet iz *Gestalt* psihologije, ali, zakaj ne, pretanjenost sholastične logike. To velja tudi za naš primer. Tudi množstvo je treba preučevati s pomočjo konceptov, ki smo jih pridobili na različnih področjih in od različnih avtorjev.«<sup>35</sup> Ta heterogenost množstva je po Virnu osnova novega kolektiva: »Za

<sup>34</sup> *Ibid.*, str. 27.

<sup>35</sup> *Ibid.*, str. 59.

mnoštvo kolektivno ni sredotežno in talilno. Ni mesto oblikovanja 'obče volje' in naznanjanja državne enotnosti. Ker kolektivna izkušnja množstva ne otopi procesa individuacije, temveč ga radikalizira, to že načeloma izključuje možnost, da bi v taki izkušnji lahko izpostavili homogeno lastnost; možnost, da bi karkoli 'delegirali' ali 'prenesli' na suverena, je izključena. *Kolektivno množstvo* kot naknadna individuacija ali individuacija drugega reda je podlaga možnosti *nepredstavniške demokracije*.<sup>36</sup> Tretji poudarek množstva zadeva dvoumni *čustveni položaj*, »v katerem je sodobno množstvo. Z izrazom 'čustveni položaj' ne mislim, da ne bo nesporazumov, svežnja psiholoških nagnjenj, ampak načine biti in občutenja, ki so tako razširjeni, da postajajo skupni najrazličnejšim izkušnjskim kontekstom (delu, prostemu času, afektom, politiki itd.). Poleg tega, da je vseprisoten, je čustveni položaj vedno tudi *ambivalenten*. Lahko se namreč kaže bodisi kot pomirjenost bodisi kot konflikt, tako v podobi resignacije kot v podobi kritiškega nemira. Povedano drugače: čustveni položaj ima *nevtralno jedro*, ki je podvrženo različnim in celo nasprotujočim si nagibom. To nevtralno jedro označuje temeljni način biti. Ni dvoma, da se čustveni položaj množstva danes kaže kot 'slaba čustva': oportunistem, cinizem, družbena integracija, odpovedovanje svojim nazorom brez konca in kraja, kot vedra resignacija. Toda od teh 'slabih čustev' moramo sestopiti do nevtralnega jedra oziroma do temeljnega načina biti, ki bi načeloma lahko proizvedel povsem drugačne toke dogodkov od teh, ki so danes prevladujoči. Kar je težko razumeti, je, da je protistrup, če se lahko tako izrazim, mogoče slutiti samo v tem, kar je ta hip mogoče videti le kot strup.«<sup>37</sup> Čeravno v Virnovem pojmovanju množstva ostajajo nekatera odprta vprašanja, je vendarle jasno, da je zanj razmerje Eno-mnoštvo kompleksnejše kot pri Negriju in Hardtu, množstvo je zanj veliko bolj heterogeno, ta heterogenost pa zanj ni zgolj metodološka, saj k opredelitvi množstva spada temeljna ambivalenca, dvoumje.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> *Ibid.*, str. 64.

<sup>37</sup> *Ibid.*, str. 69–70.

<sup>38</sup> Slavoj Žižek pokaže, da se tudi pri Spinozovem pojmovanju »multitudo« ohranja neka dvoumnost, dvojnost, ta dvojnost pa se pri Hardtu in Negriju,



## NOVE DEFINICIJE MNOŠTVA

Da obstajajo pri pojmovanju množstva določeni problemi in da je v nekem pomenu razvitje tega pojmovanja odločilno, se zavedata tudi Hardt in Negri, sicer bi ne načrtovala nadaljevanje *Imperija*, ki naj bi izšlo v kratkem in ki nosi naslov *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. Kaj pravzaprav pomeni bistvena opredelitev množstva, na katero smo že naleteli, tj. da je množstvo »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« (62)? Ali je le drugo ime za proletariat? Bi bilo treba izvesti komunistično revolucijo? Je množstvo prej nekakšen novi razred ali pa vsaj nova, drugačna oblika razreda? Ni videti, da bi avtorja *Imperija* odločno trdila kaj takega, še več, že samo izoblikovanje Imperija predstavlja odgovor na proletarski internacionalizem in tudi zato proletariat sam ni več tisto, kar je bil. Toda – je upor množstva drugo ime za razredni boj? Je razredni boj sploh še operativna kategorija? Da dandanes neki boji obstajajo, ni dvoma, saj obstajajo »ekonomski, politični in kulturni – potemtakem so biopolitični boji, boji glede oblike življenja. So konstituirajoči boji, ki ustvarjajo nove javne prostore in nove oblike skupnosti.« (57) So »boji glede oblike življenja« še vedno razredni boji? Nadalje, je mogoče reči, da je Negri vsaj v delih, ki jih je izdal sam po *Imperiju*, že toliko spremenil svoja izhodišča, da lahko tudi že govorimo o tem, da je nakazal neko drugačno smer? Odgovor je, kot bomo videli, samo delno pritrديلen, hkrati pa tudi ne more biti dokončen zaradi očitnega dejstva, da sam Negri še kako živo ustvarja ter nam lahko pripravi še marsikatero presenečenje. V delu *Kairòs, Alma Venus, multitude*, v katerem se je lotil obdelave devetih ključnih konceptov (splošnega imena, nezmernosti, materialističnega polja, skupnega, revščine, ljubezni političnega, živega dela, odločitve – mimogrede, pomenljivo je, da

---

v ideologiji *multitude* kot se izrazi Žižek, izgubi. Prim. Slavoj Žižek, *Organs without Bodies. On Deleuze and Consequences*, Routledge, New York & London 2004, str. 34–35.

sam kantovsko govori o »prolegomena« (k tem pojmom), predstavi definicijo množstva takole: »Postmoderno množstvo je skupek singularnosti, katerih sredstvo življenja so možgani in katerih produktivna sila je kooperacija. Drugače rečeno: če so singularnosti, ki tvorijo množstvo, pluralne, je način, na katerega vstopajo v razmerje, kooperativen.«<sup>39</sup> Na tej točki je očitno, da sicer še vedno vztraja pri edninski rabi samostalnika množstvo, ki pa ga na nek način razcepi, bolje rečeno, pluralizira v skupek, *ensemble*, singularnosti, in drugič, da je razmerje znotraj množstva kooperacija. Videti je, da je sam krenil v podobno smer kot Virno, pri čemer je vprašanje prvenstva, vprašanje, kdo je prej formuliral nekatere teze, vsaj kolikor je nam znano, neodločljivo.<sup>40</sup>

Morda pa so še največji premiki vidni v delu, ki je časovno gledano izšlo nazadnje, v delu *Du retour*. Prvi pomemben poudarek je nemara v tem, da se v ospredje namesto kategorije produkcije prebija pojem delovanja, ki je v tesni navezavi s kategorijo resnice in skupnega. Poudarek je v tem, da delovanje, akcija, je in ostaja edini kriterij resnice, da samo ono omogoča, da se dotaknemo resnice, po drugi strani pa pač ni nevtralne resnice, vsaka resnica pomeni določeno izbiro, izbiro tabora. »Resnica je kolektivno delovanje bitij, ki se skupaj bojujejo in se spreminjajo. Zame je delovanje nekaj takega, kar tvori skupnost, ki proizvaja substanco našega dostojanstva in našega življenja.«<sup>41</sup> Tako razumljeno delovanje kot izenačitev bojevanja in delovanja pomeni ustvarjanje, ustvarjanje pa že v *Imperiju* vselej nastopa kot ustvarjanje novih oblik življenja. Tako Negri še vedno ostaja zvest svoji definiciji življenja, ki jo na nekem mestu v *Du retour* poda takole: »Radost je dispozitiv, ki nas povezuje s svetom, neločljiva je od skupnega, od imanentnega življenja. Vse to imenujem Bios; in revolucija bi v tem kontekstu pomenila postaviti ta Bios v središče človeške eksistence. Delovanje in Bios: pričakovanje spremembe in pojem prihodnosti. Misel

<sup>39</sup> Antonio Negri, *Kairòs, Alma Venus, multitude. Neuf leçons en forme d'exercices*, prevedla Judith Revel, Calmann-Lévy, Pariz 2001, str. 147.

<sup>40</sup> Glede na to, da je delo *Du retour* v izvorniku izšlo leta 2000, medtem ko je Virno svoje delo v izvorniku izdal leta 2001.

<sup>41</sup> Antonio Negri, *Du retour. Abécédaire biopolitique*, Calmann-Lévy, Pariz 2002, str. 45.

zahteva čas, vzpostavitev misli prihodnjega zahteva čas. Leto 1968 se ne bo ponovilo, gre pa za neobrnljiv dogodek; nič več ne bo tako kot je bilo prej. Že trideset let je tega, kar se je pojem izkustva radikalno spremenil: odslej intelektualec ne more biti več ločen od življenja strasti, različni deli človeka so se znova znašli skupaj. V naših rokah je obljuba družbe brez strahu. To je tisto, kar je trdil Spinoza, to so ponovno odkrile feministke, delavci, študentje in vsi tisti, ki so upali in hoteli, da bi se leta 1968 nekaj spremenilo, štiri stoletja po Spinozi. In nekaj se je spremenilo: ponovna sestava življenja.<sup>42</sup>

Kako pa je v delu *Du retour* z opredelitvijo množstva? Nedvomno je prav tu Negri podal še njeno najizčrpnjšo definicijo, nena zadnje množstvo nastopa kot svoje lastno geslo, M kot »multitude«.<sup>43</sup> Mnoštvo je treba razumeti, vztraja Negri, v treh pomenih. Prvi pomen je filozofski in pozitiven, v njem je množstvo opredeljeno kot množstvo subjektov, bistveno pri tej opredelitvi množstva pa je, da se na ta način zoperstavimo zvajanju na eno, kar, kot pripominja Negri, zastruplja metafizično mišljenje vse od klasične metafizike dalje. Mnoštvo je ravno nekaj nezvedljivega, neka neskončna kvantiteta točk, nek absolutno razlikovan skupek. Tako kot je absurdno, da bi lahko nek skupek državljanov zvedli na enotnost, je tudi absurdno in nemožno zvesti množstvo singularnosti na idejo ljudstva. Če je ljudstvo v modernem obdobju predstavljalo hipostatično zvedbo množstva in če je potem v suverenost prenesla svojo bazo in svojo podobo, je s tem, ko se je suveren izgubil v meglicah Imperija, s tem ko je njeno sestavo izničila korupcija reprezentacije, od vsega skupaj preostalo zgolj množstvo. Na drugi ravni množstvo nastopa kot razred, razred produktivnih singularnosti, razred operatorjev nematerialnega dela, ki pa je nek paradoksn razred, razred, ki to ni, tako da lahko kvečjemu govorimo o skupku ustvarjalne sile dela. Navkljub temu, da ta delovna sila ni več razred, je izjemno močna. Razredni boj delavskega razreda sicer ne obstaja več, a se množstvo vseeno postavlja kot subjekt razrednega boja – da bi to zares lahko postalo, mora biti najpro-

<sup>42</sup> *Ibid.*, str. 48–49.

<sup>43</sup> Prim. *ibid.*, str. 149–151.

duktivnejši razred, kar jih je doslej sploh bilo. In tretji pomen? Mnoštvo je neka ontološka moč, uteleša dispozitiv, ki skuša reprezentirati željo in spremeniti svet. Drugače rečeno, hoče poustvariti, ponovno ustvariti svet po svoji podobi in podobnosti, se pravi, iz njega narediti veliki horizont subjektivnosti, ki se svobodno izražajo in tvorijo skupnost svobodnih ljudi. Še drugače rečeno, »mnoštvo mora demokratično odločiti o postajanju človeka.«<sup>44</sup>

Prvi poudarek bi bil potemtakem v tem, da je mnoštvo »skupek singularnosti«, ki ima to lastnost, da je nezvedljivo, drugi, da je razred, ki to ni, in tretji, da je ontološka moč, ki spreminja svet po svoji podobi. V grobem omenjeni trije poudarki nastopajo že v *Imperiju*, le da je tam prevladoval predvsem tretji pomen, ki je bil razumljen in podan le z vidika produkcije, drugi pomen pa je skupaj s problematiko Marxa in proletariata ostajal nekako v zraku. Očitno je, da se spremembe dogajajo na nivoju prvega pomena, kjer se v ospredje prebija predvsem poudarek na ireduktibilnosti, nezvedljivosti mnoštva, hkrati pa tudi na njeni razcepljeni naravi, kolikor je govora o mnoštvu subjektov. A določeni problematični elementi, kot je enostavna zoperstavitev mnoštva ljudstvu in množvo, dojeta kot polnost, še vedno ostajajo. Poglejmo: »Mnoštvo je skupek singularnosti. Treba ga je obvladati, spremeniti v ljudstvo. Ljudstvo so venomer dojemali skozi lik enotnosti, tako sta jo mislila Platon in Aristotel. Kljub temu pa so določeni filozofi, kot sta Machiavelli in Spinoza, temu mnoštvu skušali dati nov obraz, skušali so rešiti probleme skupne odločitve. Najbolj nujno ta hip je ponovno brati Machiavellija in Spinozo.«<sup>45</sup> Ne glede na to, da sicer na istem mestu nekaj vrstic kasneje Negri proces vzpostavitve množva razume kot proces konstrukcije skupnega, je težava, kot kaže, še vedno v tem, da množvo še nadalje »nereflektirano« – če lahko tako rečemo skupaj z Rancièrjem – dojema kot polnost, zoperstavljeno praznini. Ravno to pa za Negrija ne le ni problem, pač pa temeljna postavka, ki se ji ne odreka. Potem, ko v najnedavnejšem tekstu »Pour une définition de la multitude« ponovi bolj ali manj že znano, da je »mnoštvo ime za imanenco. Mnoštvo je skupek

<sup>44</sup> *Ibid.*, str. 157.

<sup>45</sup> *Ibid.*, str. 94.

singularnosti« in *pojem razreda*. Mnoštvo je dejansko vselej produktivno, vselej je v gibanju, na koncu Negri dejansko pravi tudi tole: »Mnoštvo je ontološko ime za polnost nasproti praznini, za produkcijo nasproti parazitskim preostankom«. <sup>46</sup> Nič kaj bolje ni z njegovim razumevanjem negacije – za vse je zopet krivo »Eno«, »Eden«, »L'Un«: »Eno je načelo negacije. Negacije vseh singularnosti, vseh pluralnosti. Eno, to je prazna abstrakcija, je še vedno načelo teologije, evgenizma, nekaj, kar nima ničesar skupnega z enotnostjo. Včasih filozofi, zgroženi zaradi perversnosti konsekvence te vrste misli, skušajo zmanjšati metafizične pretenzije s tem, ko formulirajo idejo enotnosti kot interakcije singularnosti. Toda to je mistifikacija: kolikor Eno prevlada nad pojmi – ne glede na obliko te prevlade –, prevlada nad stvarmi, izbriše razlike, ubije singularnosti. Eno, to je sovražnik.« <sup>47</sup> Kljub temu, da je Eno, Eden, Imperij, sovražnik, pa Negri po drugi strani opozarja, da konfliktno razmerje dandanes ni več frontalno, temveč kompleksno. Težko namreč najdemo tiste subjekte, ki si direktno stojijo nasproti – oblast ni več oblast z velikim O, temveč gre za »oblasti« oziroma za oblastna razmerja. Prav tako dandanes ni več subjektov upora, temveč množstvo subjektivnosti – »še vedno govorim o 'novem proletariatu',« pravi Negri, »ker na razpolago nimam primerne imena za nove subjekte množstva«. <sup>48</sup>

Naloga le-teh je boj proti »nevidnemu sovražniku«, <sup>49</sup> pri čemer je treba izstopiti iz te »anonimnosti zatiranja« <sup>50</sup> in sovražniku poiskati obraz. Te naloge pa ni mogoče ločiti od »iskanja prave definicije« za tisti subjekt, ki tej anonimni sili stoji nasproti. Glede na to, da je že samo iskanje nek proces, velja spomniti na opozorilo, ki ga je v svoji kritiki podal Rancière, da se namreč tudi to iskanje ne uspe izogniti in uiti »alternativam, s katerimi se sicer na splošno srečuje mišljenje političnih subjektov«. <sup>51</sup> Drugače rečeno, iskanje »dobre definicije« novega političnega subjekta, množstva,

<sup>46</sup> Antonio Negri, »Pour une définition ontologique de la multitude«, v: *Multitudes*, II, 9, Pariz 2002, str. 48.

<sup>47</sup> *Du retour*, str. 213.

<sup>48</sup> *Ibid.*, str. 167.

<sup>49</sup> *Ibid.*, str. 170.

<sup>50</sup> *Ibid.*, str. 172.

<sup>51</sup> Prim. Jacques Rancière, »Peuple ou multitudes«, str. 100.

je deležno istih prigod, usod, premen itn., kot vsako drugo mišljenje političnega in kot misel političnega nasploh. Seveda pa se iskanje definicije novega političnega subjekta mora varovati tega, da bi ne postalo samo sebi namen. Da se Negri tega problema zaveda, je jasno, saj opozarja, da zaenkrat ta novi subjekt ostaja pošast, hibridna kreatura, ki še nima imena. Čeravno sam trdi, da odsotnost imena ni nekaj udobnega, pa v isti sapi priznava, da ima to tudi neko določeno učinkovitost, saj imenovati pomeni identificirati, identifikacija pa je tudi prva etapa nevtralizacije te sile kolektivne invencije, iznajdbe, ki je zaenkrat še brez imena.<sup>52</sup> A enkrat bo pač treba tvegati in prepričani smo, da to Negri tudi sam dobro ve.

Je mogoče reči, da osnovne težave izhajajo iz tega, ker se Negri opira na Deleuza? Pri slednjem do upora, do subjektivacije, pride – ali pač ne. Nadaljnja razlika je v tem, da Deleuze ne zoperstavlja množva in Enega, ter tudi v tem, da ne govori o subjektu: »Bistveno pojma 'mnoštva' ['multiple'] je vendarle v tem, da vzpostavitev samostalnika, kakršen je 'mnoštvo', preneha biti predikat, zoperstavljen Enemu ali pripisljiv subjektu, določenemu kot eno. Mnogoterost [multiplicité] ostaja povsem indiferentna do tradicionalnih problemov množva in enega, ter predvsem do problema subjekta, ki bi ga pogojeval, mislil, izpeljal iz izvora itn. Ni ne enega ne množva, kar bi na vsak način pomenilo napotovanje na neko zavest, ki bi se pričela v enem in razvila naprej v drugem. Obstajajo zgolj redke mnogoterosti, 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. Mnogoterost ni ne aksiomska, ne tipološka, temveč topološka.«<sup>53</sup>

Vprašanje subjektivacije je tako za Deleuza vprašanje brez »subjekta, ki bi jo pogojeval in mislil« – nahajamo se torej onstran zavesti (s tem pa tudi problematike »razredne zavesti«), ključni pomen pa dobi mesto, *topos* – obstajajo namreč »redke mnogoterosti s singularnimi točkami, praznimi mesti za tiste, ki v nekem trenutku v njih zafunkcionirajo kot subjekti«. Vprašanje topologije in

<sup>52</sup> *Du retour*, str. 167.

<sup>53</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, Pariz 1986, str. 23.

ontologije je tako za Deleuza ključno. Po drugi strani je, kolikor zadeva vprašanje, kje, na kateri točki se je treba lotiti oblasti, ključno tudi za Hardta in Negrija. Če je nekoč marksistična teorija razvila teorijo o najšibkejšem členu, s spremembo paradigme oblasti, ki jo predstavlja Imperij, trdita Negri in Hardt, to ni več mogoče. Imperij nima središča in v tem pomenu tudi velja, da Imperij niso ZDA. »Prvič, prihajajoči Imperij ni ameriški in Združene države niso njegovo središče. Osnovni princip Imperija, kot smo ga opisali v tej knjigi, je, da njegova oblast nima dejanskega in lokaliziranega območja ali središča. Imperialna oblast je skozi mobilne in artikulirane mehanizme kontrole porazdeljena v mrežah. To ne pomeni, da se vlada in ozemlje ZDA ne razlikujeta od drugih: Združene države zagotovo zasedajo privilegirano mesto v globalnih segmentacijah in hierarhijah Imperija.« (307) Drugače rečeno, »obliko svetovnega trga bi torej lahko uporabili kot model za razumevanje imperialne suverenosti. Kot je Foucault prepoznal Panoptikon kot diagram moderne oblasti, bi nam svetovni trg lahko služil – četudi pri njem ne gre za arhitekturo, ampak za antiarhitekturo – kot diagram imperialne oblasti. [...] Brazdast prostor moderne je vzpostavljajl *kraje*, ki so bili vedno vpleteni v dialektične igre s svojimi zunanostmi in bili v njih tudi utemeljeni. Nasprotno je prostor imperialne suverenosti gladek. Lahko bi se zdelo, da je osvobojen binarnih delitev ali razbrazdanosti ločnic moderne, dejansko pa je prepreden s tako številnimi lažnimi linijami, da se le kaže kot nepretrgan, enoličen prostor. V tem smislu se jasno definirana kriza moderne v imperialnem svetu umakne omnikrizi. V tem glatkem prostoru Imperija ni kraja oblasti – ta je hkrati povsod in nikjer. Imperij je *ou-topia* ali pravzaprav *ne-kraj*.« (159) Ravno zato, ker »Imperij predstavlja površinski svet, virtualni center, ki je neposredno dostopen iz katerekoli točke kjerkoli na površju« (59), lahko njegovo virtualno srce, virtualno središče, napademo s katerekoli točke.

Toda program, ki nam bo povedal, od kod napasti, mora biti ontološko utemeljen, ontologija namreč še zdaleč »ni abstraktna znanost«. Potrebujemo »proti-imperialno ontologijo.« Ta ontologija izhaja iz tega, kar sedaj že poznamo, namreč, da je množstvo nekaj, kar je obdarjeno s produktivnostjo in ustvarjalnostjo:

»Kreativne sile multitude, ki vzdržujejo Imperij, so prav tako sposobne avtonomne gradnje protiimperija, alternativne politične organizacije globalnih tokov in menjav.« (12) V tem kontekstu je treba tudi razumeti ontološki par razpadanja in nastajanja, gnitja in porajanja, korupcije in generacije. Korupcija je znak »odsotnosti vsake ontologije« in v »Imperiju je korupcija povsod. Je temeljni in vezni kamen gospodstva. V različnih oblikah biva v vrhovni vladi Imperija in njegovih vazalnih administracijah, v najimnitnejših in najbolj pokvarjenih administrativnih policijskih silah, v lobijih vladajočih razredov, v mafijah vzpenjajočih se družbenih skupin, v cerkvah in ločinah, v storilcih in preganjalcih škandala, v velikih finančnih konglomeratih in v vsakodnevnih ekonomskih transakcijah. Imperialna oblast s korupcijo zavija svet v dimno zaveso in v tem smrdečem oblaku, v odsotnosti svetlobe in resnice, izvaja komando nad multitudine.« (311) Imperij si namreč zgolj »domišlja, da je gospodar tega sveta, ker ga lahko uniči. Kakšna grozljiva iluzija! V resnici smo mi gospodarji sveta, ker ga naša želja in delo nenehno regenerirata. Biopolitični svet je neizčrpno prepletanje generativnih dejanj, katerih motor je kolektivnost (kot stičišče singularitet). Nobena metafizika, razen delirične, si ne more domišljati, da je človeštvo izolirano in nemočno. Nobena ontologija, razen transcendentne, ne more zreducirati človeštva na individualnost. Nobena antropologija, razen patološke, ne more definirati človeštva kot negativno moč. Generacija, to prvo dejstvo metafizike, ontologije in antropologije, je kolektivni mehanizem ali aparat želje. [...] Ta nova realnost je politično teorijo prisilila k radikalni ponovni opredelitvi. Na primer, v biopolitični družbi ne moremo kot izključni motor pogodbene konstitucije politike uporabiti strahu in zanikati ljubezni multitudine, kot je predlagal Hobbes. Bolje rečeno, v biopolitični družbi odločitev suverena nikoli ne more zanikati želje multitudine. Če bi danes uporabili utemeljitvene moderne strategije suverenosti, skupaj z nasprotji, ki jih določajo, generacija ne bi bila več mogoča in svet bi se ustavil. Da bi lahko nastopila generacija, mora politično gojiti ljubezen in željo, temeljni sili biopolitične produkcije. Politično ni tisto, kar nas danes uči cinični makiavelizem politikov. Prej je tisto, o čemer govori



demokratski Machiavelli, moč generacije, želje in ljubezni. Politična teorija se mora preusmeriti v skladu s tem in osvojiti jezik generacije.« (310)

Videti je, da je na tej točki krog sklenjen, v nekem pomenu smo zopet na začetku – na eni strani sile teme, korupcije, gnitja, propadanja, (pasivnega) parazitiranja, na drugi sile svetlobe in resnice, sile nastajanja, porajanja, želje, ljubezni, radosti. Zadeve so tako preproste, da bi bolj skorajda ne mogle biti – na eni strani delo, ustvarjanje, produkcija, na drugi gnitje, jemanje, parazitiranje. Kako to, da shema Imperij-mnoštvo tako zelo spominja na močno poenostavljeno shemo heglovskega boja gospodarja in hlapca? In zakaj ravno za mnoštvo ne bi mogla veljati pesimistična Lacanova pripomba, da mu je »užitek zlahka dostopen, podložniško delo pa ostane«?<sup>54</sup>

#### KATERI DELEUZE?

Zakaj tega kompleksnejšega razmerja Imperij-mnoštvo pri Hardtu in Negriju enostavno ni? Je temu vzrok »deleuzovska dediščina«? Se razlog za »poenostavljeno dualnost«, če jo lahko tako imenujemo, nahaja kje drugje? Konec koncev ima dualnost že za Deleuza bergsonovski izvor: »Tu naletimo na nek svojstveni problem bergsonizma: obstajata tipa razločevanja, ki jih ne smemo pomešati med seboj. [...] V obeh primerih nas torej opredeljuje nek dualizem med dvema težnjama, ki se po naravi razlikujeta.«<sup>55</sup> Pa vendar Deleuzu ne bi mogli pripisati enostavnega zoperstavljanja mnoštva in Enega, saj sam opozarja, da je bistveno pojma »'mnoštvo' ['multiple'] vendarle v tem, da vzpostavitev samostalnika, kakršen je 'mnoštvo', preneha biti predikat, zoperstavljen Enemu ali pripisljiv subjektu, določenemu kot eno.«<sup>56</sup> Za Deleuza se mnoštvo nahaja v postajanju, v tistem »in«, zato je mnoštvo oziroma mnogo-

<sup>54</sup> Jacques Lacan, *Spisi*, prevedli Tomaž Erzar et al., Analecta, Ljubljana 1994, str. 287.

<sup>55</sup> Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF, Pariz 1966, str. 97–98.

<sup>56</sup> *Foucault*, str. 23.

terost vselej »vmes«, ta vmesnost pa ni in ne more biti vnaprej določena, saj do konca ostaja nedoločeno, nenapovedljivo, neobvladljivo, kaj bo sploh nastalo. Ta »vmes«, za katerega gre, pri Deleuzu ni nič drugega kot drugo ime za imanenco. Poglavitni poudarek pri tem je na tem, da je imanenca zavezana nenehni predelavi pojmov – samo mišljenje terja gibanje, ki gre lahko v neskončnost. Filozofija je lahko logika mnogoterosti le tako, da so slednje vselej v gibanju, da se vselej spreminjajo. Toda dejstvo je, da Deleuze proti imanenci postavlja transcendenco, in da bi bilo še bolj zapleteno, sam govori o tem, da transcendenco dobimo takrat, ko na ravnino imanence naselimo Figure (kar je, mimogrede, temeljni Deleuzov očitek Bergsonu). Obstajajo mesta, kjer Deleuze pozabi lastno opozorilo, da sleherna imanenca skrepeni v transcendenco, da je torej problem že v sami imanenci, kjer je vse videti shematsko preprosto: »Religija je tam, kjer je transcendenca, navpično Bitje, kraljestvo na nebu ali zemlji; Filozofija pa je tam, kjer je imanenca, četudi služi kot arena za agón in rivalstvo«. <sup>57</sup>

Ali Deleuzova shematska zoperstavitev imanence in transcendence ne spominja na shematsko zoperstavitev Imperija in množva? Kot pripominjajo že številni kritiki, zlasti Rancière in Laclau, <sup>58</sup> in kot smo poudarili tudi že sami, sta Imperij in množstvo dojeta prekompaktno, preenotno in preenostavno, njuno razmerje je zgolj enosmerno. A »poenostavljena dualnost« s tem še ni izčrpana, saj nastopa na več ravneh: poleg dualnosti med Imperijem in multitudo, še v dvojicah moč in oblast, mašina in stroj, konstituirajoča in konstituirana oblast, v dveh tradicijah razsvetljenstva, dveh Evropah, dveh velikih pripovedih, dveh pojavnih oblikah moderne, dveh filozofskih tradicijah, tradiciji, ki odkrije ravnino imanence (Spinoza), in tradiciji (Descartes, Hobbes, Kant, Hegel), ki naj bi zopet vzpostavila transcendenco. Namesto da bi torej govorila o protislovju ali pa o notranji razcepljenosti Evrope, razsvetljenstva,

<sup>57</sup> *Kaj je filozofija?*, str. 48.

<sup>58</sup> Poleg že navedenega Rancièrejevega teksta prim. še: Ernesto Laclau, »Can Immanence Explain Social Struggles«, v: *Empire's New Clothes. Reading Hardt and Negri*, ur. Paul A. Passavant & Jodi Dean, Routledge, New York & London 2004, str. 21–30.

filozofske tradicije, Negri In Hardt raje govorita o *dveh* bolj ali manj poenotenih, izgotovljenih in dovršenih entitetah, ki sta si v nasprotju. Seveda, pekel so vselej drugi, vselej mi zgolj in samo drugi preprečuje, da bi bil to, kar sem ...

Je vsemu temu vzrok »deleuzovska dediščina«? Vsekakor, kolikor je Hegel (negativno, dialektika, protislovje) za Deleuza sovražnik *par excellence*. Toda katera »deleuzovska dediščina«? Ali bolje, kateri Deleuze? Obstajata namreč (vsaj) dva Deleuza, *dve* različni osnovni logiki pri Deleuzu, ki se prevajata tudi v dve različni politični logiki in praksi!<sup>59</sup> In če je mogoče zoperstaviti *Logiko smisla*, ki jo je spisal Deleuze sam, delu *Anti-Ojdip*, ki ga je spisal skupaj z Guattarijem, če je torej mogoče Deleuza zoperstaviti Deleuzu pod vplivom Guattarija, pa je mogoče tudi že v *Logiki smisla* videti nerazrešeno dilemo, ki se potem samo nadaljuje v delu *Anti-Ojdip* in »v kateri vsaka od opcij realizira eno od omenjenih nevarnosti: denimo prvi linearna opcija, saj vodi naravnost h koncu, a prinaša nevarnost nerazločevanja med potjo nazaj in naprej; druga je spodvita opcija, ki sicer razločuje med potema naprej in nazaj, a ju ne more razplesti. V *Logiki smisla* smo ves čas priča spopadu dveh časovnih logik, dveh načinov subverzije: linearne logike, ki formulira subverzijo kot zvezni prevoj z ene strani površine na drugo, in logike spodvitja, v kateri se prevoj izkaže za spodvitje ene poti pod drugo.«<sup>60</sup> Kaj je torej mrtvo in kaj živo v Deleuzovi filozofiji?

Da se številnih pasti in težav pri Deleuzu zaveda tudi Negri, je jasno s tem, ko predlaga, da je v imenu zvestobe pravi deleuzovski dediščini treba zavreči takšne elemente, ki izvirajo iz Bergsona, da je torej treba izbrati med spinozizmom in bergsonovstvom, med spinozistično in bergsonovsko platjo Deleuzovega podvzetja.<sup>61</sup> Kot priznava v delu *Du retour*, je sam postopoma vse bolj opazal, da tako pri Deleuzu kot pri nekaterih drugih francoskih filozofov kot ozadje nastopa bergsonovski pojmovni aparat.

<sup>59</sup> Slavoj Žižek, *Organs without Bodies*, str. 32.

<sup>60</sup> Tomaž Erzar, *Obrat Gillesa Deleuza. Teorija subverzije in ideja popolne ontologije v Logiki smisla in Anti-Ojdipu*, Založba ZRC, Ljubljana 1997, str. 15–16.

<sup>61</sup> Prim. *Du retour*, str. 194.

Številni Deleuzovi učenci in prijatelji, kljub žolčnim razpravam, debatam in preprirom, pri katerih je sam sodeloval, pravi Negri, še vedno »enormno vztrajajo pri skupku bergsonovskih figur, ki kljub vsemu tudi pri Deleuzu igrajo neko vlogo. Zame pa je treba, nasprotno, vztrajati pri konstitutivni moči singularnosti, ki konstituira skupno. Singularnost se vselej nagiba k skupnemu: skupno, je njen proizvod; in singularnost je razploditev skupnega. Mislim, da se upor sestoji v tem procesu. Skupno in njegov upor nimata na sebi absolutno nič organskega: kot nas na to opozarja Deleuze, je singularnost vselej jecljajoča. Toda to jecljanje ustvarja skupni svet. Singularnost ga ne zanika, temveč ga, nasprotno, bogati in artikulira. Upor je smisel, ki ga skupno ponuja singularnostim.«<sup>62</sup> Tu, v tej točki se nahaja nastavek drugačnega pojmovanja in definiranja množstva pri Negriju, nastavek, ki po eni strani gradi na zoperstavitvi spinozizma in bergsonizma, zoperstavitvi imanence in transcendence v tem pomenu, da se za Spinozo božje nahaja v nas, dano nam je, da živimo v tem svetu in v tem trenutku invencije, iznajdevanja, iznajdbe, ki nam ponuja neposredni dostop do večnosti.<sup>63</sup> Po drugi strani, dodaja Negri, je sam v dialogu z Deleuzom vse bolj dojemal, da se neskončno nahaja v vsaki singularnosti. Prav singularnost, kakršno najdemo pri Deleuzu, naj bi bila po Negriju ključna za »razumevanje prehoda v postmodernizem«.<sup>64</sup> Morda ta Deleuzov poudarek na singularnosti še najbolje izraža naslednji navedek, ki pa – mimogrede rečeno – še zdaleč ni tako nedvoumen, kot je morda videti na prvi pogled: »Vsi avtorji,« pravi Deleuze, »s katerimi sem se sam ukvarjal, so postavili ravnino imanence, utrli so polje imanence (celo Kant, ko se odpove transcendentni rabi sintez, ter se pri tem drži možnega izkustva in ne realne eksperimentacije). Abstraktno ne pojasnjuje ničesar, pač pa mora biti samo pojasnjevo: univerzalije ne obstajajo, transcendentalije prav tako ne, Eden ne obstaja, ne obstajata ne subjekt (objekt) ne Um. Obstajajo zgolj procesi, ki so lahko procesi poenotenja, subjektivacije, raci-

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, str. 194.

<sup>63</sup> Prim. *ibid.*, str. 191.

<sup>64</sup> *Ibid.*, str. 206.

onalizacije, toda nič več kot to. Ti procesi se dogajajo na konkretnih 'mnogoterostih', mnogoterost je namreč resnični element, kjer se kaj dogaja. Ravnino imanence naseljujejo mnogoterosti, nekako tako kot plemena naseljujejo puščavo, ne da bi ta prenehala biti puščava. [...] Mnogoterosti ravno nimajo enotnosti.«<sup>65</sup>

Če pustimo ob strani vse drugo, je v zgornjem navedku sporno vsaj dvoje: problem poenotenja in postajanja, ki sta oba povezana z nalogo filozofije. Tako smo zopet pri problemu dveh različnih logik pri Deleuzu, težava je le v tem, da ne gre le za bergsonovskega Deleuza proti spinozističnemu, Deleuza *Logike smisla* proti Deleuzu iz *Anti-Ojdipa*, pač pa tudi za temeljno razliko med zgodnjim in poznim Deleuzom. Vzemimo, na primer, opredelitev motiva filozofije. V izvrstnih zgodnjih delih o Nietzscheju je motiv in motor filozofije *joie*, veselje: »Nihilizem ima postajanje za nekaj, kar *mora* izginiti, kar mora biti resorbirano v Bit; množstvo za nekaj nepravičnega, kar mora biti sojeno, resorbirano v Eno. Mnoštvo in postajanje sta kriva, to je prva in zadnja beseda nihilizma. Pod vladavino nihilizma so tudi motor filozofije mračna čustva: neko 'nezadovoljstvo', ne vemo natanko katera tesnoba, katera vznemirjenost ob življenju – nejasni občutek krivde. V nasprotju s tem prva figura transmutacije povzdigne množstvo in postajanje v najvišjo moč: množstvo in postajanje postaneta predmet afirmacije. V afirmaciji množstva obstaja praktično veselje različnega. Veselje vznikne kot edini motor filozofiranja.«<sup>66</sup> V poznem delu *Kaj je filozofija?* nastopa čisto drugačno izhodišče – sedaj kot motiv filozofije nastopi sram, ki filozofijo najeda od znotraj: »Sramote nad tem, da smo ljudje, ne izkusimo le v skrajnih položajih, kakršne je opisal Primo Levi, temveč tudi v nepomembnih okoliščinah, soočeni z nizkotnostjo in vulgarnostjo obstoja, ki preganja demokracije, soočeni s širitvijo teh načinov obstoja in misli-za-trg, soočeni z vrednotami, ideali in mnenji našega časa. Sramotnost življenjskih možnosti, ki so nam ponujene, se pokaže od znotraj. Ne počutimo se zunaj svoje dobe, nasprotno, nenehno z njo sklepamo kompro-

<sup>65</sup> Gilles Deleuze, *Pourparlers*, str. 199–200.

<sup>66</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche*, prevedla Alenka Zupančič, v: *Problemi*, XXXVII, 3–4, Ljubljana 1999, str. 73–74.

mise. Ta občutek sramu je eden najmočnejših motivov za filozofijo.«<sup>67</sup> Vzemimo za ilustracijo še nek drug primer, razmerje med postajanjem in dogodkom. Če v delu *Anti-Ojdip* obstaja eno samo postajanje, to pa je izenačeno z zgodovino,<sup>68</sup> postajanje torej je zgodovina, kasneje Deleuze v *Pregovarjanjih* izrecno poudarja, da »zgodovina ni postajanje«.<sup>69</sup>

Ne gre torej za dokazovanje, da si Deleuze nenehno nasprotuje, prej nam gre za vprašanje, na katere zagate odgovarjajo omenjena nihanja in popolni obrati? Je ta zagata ena sama ali jih je nemara več? Če slednje, ali kateri zagati sploh pripada posebno mesto? Kateri? Menimo, da temu v resnici je tako, da določena zagata ima posebno mesto in da ravno ta še posebej zadeva odnos med zgodovino in postajanjem. Ime te zagate je, kajpak, »dialektika«. Težava in obenem zabava je, da ta zagata nastopa tako pri zgodnjem kot pri poznem Deleuzu. »Ko mišljenje tako postaja negativno«, pripominja zgodnji Deleuze, »vidimo, kako se življenje razvrednoti, preneha biti aktivno. [...] Dialektika sama podaljšuje to čarovnijo. Dialektika je tista umetnost, ki nas vabi da znova najdemo odtujene lastnosti. Vse se vrne k Duhu kot motorju in produktu dialektike; ali pa k samozavedanju; ali pa celo k človeku kot generičnemu bitju. Toda če naše lastnosti na samih sebi izkušajo upadlo življenje in pohabljujoče mišljenje, kaj nam pomaga, da jih znova najdemo oziroma postanemo njihov resnični subjekt? Ali smo odpravili religijo, če smo ponotranjili duhovnika, če smo ga, v skladu z reformacijo, postavili v vernika?«<sup>70</sup> Podobno stališče je najti tudi pri poznem Deleuzu, pri katerem, kot smo videli, nastopata kot ostro zoperstavljeni transcendenca in imanenca. Najmanj, skratka, kar je torej mogoče ob vsem tem reči, je, da Deleuze ni en sam in da ne obstajata *le dva* Deleuza, pač pa je Deleuzov *več*... Prav vsi Deleuzi pa imajo opraviti predvsem z eno težavo: kako misliti problem negativnega in dialektike, ne da bi mislili heglovsko.

<sup>67</sup> *Kaj je filozofija?*, str. 112.

<sup>68</sup> Prim. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Cedipe. Capitalisme et schizophrénie I*, Minuit, Pariz 1972, str. 43.

<sup>69</sup> *Pourparlers*, str. 231.

<sup>70</sup> *Nietzsche*, str. 66–67.

Podoben problem nastopa tudi pri Negriju in Hardtu, saj se zdi, da je temeljni pojmovni par Imperij-mnoštvo v celoti zveden na različice parazitsko-ustvarjalno, pasivno-aktivno, korupcija-generacija. Problem je zlasti v enosmernosti, kolikor Imperij razumemo *zgolj* kot aparat zajetja, *zgolj* kot parazitsko mašinerijo, vampirja, ki nima nobene lastne kreativnosti, ta naj bi v celoti pripadala množtvu, in kolikor je Imperij v celoti odvisen od slednjega: »Imperij je k življenju priklicala multituda.« (48) Podobno stališče, mimogrede, ima tudi Deleuze: »Ta sistem, v katerem živimo, ne more ničesar nositi: od tod istočasno z njegovo silo globalnega zatiranja tudi njegova radikalna krhkost v vsaki točki.«<sup>71</sup> Čeprav razmerje med množtvom in Imperijem na prvi pogled nima ničesar skupnega z Descartesovo hipotezo o zlobnem duhu iz *Meditacij*, gre vendar v osnovi – ob upoštevanju tega, da smo tokrat že na ravni realnega, produkcije – za to, da Imperij, hipoteza o zlobnem duhu, ostaja nemočna, jalova fikcija ravno zaradi tega, ker je temeljna poteza množstva (oziroma Boga pri Descartesu) neka *immensa potestas*. Prav na to neizmerno moč ene same substance (Spinoza!) pa se opira celotna ontologija, etika, politika Negrijevega in Hardtovega projekta: »Deteritorializirajoča moč multitude je produktivna sila, ki ohranja Imperij, in hkrati sila, ki že s samim obstojem zahteva njegovo uničenje.« (61) Toda od kod Imperiju, tej virtualni entiteti oblast in moč, ki gre z roko v roki z določeno ustvarjalnostjo in iznajdljivostjo, ko pa naj bi ti v celoti ostajali pridržani množtvu? Če je Imperij nemočen – zakaj potem vlada? In če je množstvo vsa moč – zakaj potem sploh to dopušča? Problem ni samo v tem, da *Imperij* pač ni apologija, temveč kritika kapitalizma, prav kot kritika pa v celoti gradi na možnosti preseganja tega sistema, pri čemer bi »pretirano kompliciranje« krepko pljunilo v lastno skledo. Toda vsega vendarle ni mogoče pripisati aktivizmu avtorjev, ki nenazadnje ni nekaj *zgolj* slabega, saj je ravno osnovni vzrok svežine, novosti, prodornosti, zanimivosti dela, ter tudi poglobitvi razlog, da je *Imperij* tako močno odmeval tako v teoretskih kot aktivističnih krogih.

<sup>71</sup> Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953–1974*, ur. David Lapoujade, Minuit, Pariz 2002, str. 291.

Cena za vse to pa je očitno tudi to, da v ozadje postavimo neko pomembno potezo: moč in zmožnost Imperija, da nenehno mutira, se ves čas spreminja, se vselej prilagaja. Ne gre za to, da bi se Negri in Hardt te njegove zmožnosti ne zavedala, nasprotno, o tem vendar nenehno govorita! Zanju ravno Imperij predstavlja nekaj, kar »nima teritorialnega središča«, kar se »ne opira na fiksne meje ali pregrade«, kar je »decentralizirani ali deteritorializirajoči aparat«, katerega »meje se nenehno širijo in premeščajo« itn. In zakaj potem tudi ne priznata Imperiju, da vsaj v tem pomenu izkazuje neko resnično moč in zmožnost, iznajdljivost in ustvarjalnost? Zakaj v vselejšnji izmuzljivosti Imperija ne vidita nečesa kreativnega, lastnega in konec koncev tudi naravnost občudovanja vrednega? Kako je sploh mogoče opredeliti to izmuzljivost in iznajdljivost? Kot kaj? Kot goli aparat zajetja, nadzora ali kot neko silo, moč, tendenco, ki samemu Imperiju nenehno uhaja? Prvi odgovor na to se glasi takole: »Kadar je delovanje Imperija učinkovito, to ni zaradi njegove lastne moči, ampak ga poganja okrevanje od upora množstva proti imperialni oblasti. Zato bi lahko rekli, da je upor pred oblastjo. [...] Imperialna komanda ne proizvaja nič življenjskega in nič ontološkega. Z ontološkega gledišča je čisto negativna in pasivna.« (290) V redu. Toda, če drži, da je množstvo čisto pozitivno in aktivno, kako to, da pogosto temu ni tako? Čemu potem služi »zaklinjanje« v slogu: »Nobena ontologija, razen transcendentne, ne more zreducirati človeštva na individualnost. Nobena antropologija, razen patološke, ne more definirati človeštva kot negativno moč. Generacija, to prvo dejstvo metafizike, ontologije in antropologije, je kolektivni mehanizem ali aparat želje.« (310) Ključ za definiranje množstva kot skupka singularnosti, se torej imenuje želja. Želja je nekaj, kar obstoji samo po sebi in kar je nekaj čisto pozitivnega, nekaj, kar ni opredeljeno ne z negativnostjo ne z mankom. Kot želja kolektiva je nekaj, česar ni mogoče zanikati – »v biopolitični družbi odločitev suverena«, kot se glasi na pravkar navedenem mestu, »nikoli ne more zanikati želje multitudine«. Želja je tako čista afirmacija,<sup>72</sup> negacija vselej pri-

<sup>72</sup> Nekaj podobnega se nahaja tudi pri Deleuzu, navajamo delo, pri katerem Guattari ni bil neposredno zraven: »Želji ne manjka nič.« Gilles Deleuze, *Dialogues* (skupaj s Claire Parnet), Flammarion, Pariz 1996, str. 95.



haja od drugod, a želje navkljub vsemu le ne more zanikati in izničiti. Mhm?! Če je želja sama po sebi pozitivna, zakaj je potem sploh potrebno imenovanje in artikulacija? In če je »suveren ne more nikoli zanikati«, kako to, da potem Negri govori o tem, da že imenovanje<sup>73</sup> lahko nevtralizira? Nadalje, če je generacija isto kot kolektivni mehanizem ali aparat želje, če je ta želja pozitivnost, dejstvo, afirmacija, ki je ni mogoče zanikati, zakaj jo je potem sploh treba v političnem ohranjati, se zanjo boriti, si aktivno prizadevati zanjo? Še več. Če je že želja nekaj pozitivnega in afirmativnega, zakaj potem sploh še potrebujemo ljubezen, glede na to, da Hardt in Negri govorita o »ljubezni in želji kot »temeljni sili biopolitične produkcije«? Kaj je sploh ljubezen in kaj pomeni reči, da je ljubezen »*intellect general*«?<sup>74</sup> Kakorkoli obrnemo, videti je, da se iz zagat navedenega pojmovanja množstva kot želje le težko izkopljemo. Želja nastopa kot nekaj neomejenega, nekaj, česar ni mogoče zanikati, kot generacija, temeljna moč in sila, ki pa jo biooblast vselej omejuje. Videti je, da bi morali le ukiniti to zunanjo omejitev, in bi dobili čisto pozitivnost in afirmacijo. In če potem Hardt in Negri napol v šali parafrazirata Hegla, češ, »da je konstrukcija Imperija dobra *po sebi* in ne *za sebe*« (48), je vendarle na neki ravni videti, da v nekem pomenu to mislita še kako resno. Problem je le v tem, kako priti od »nasebnosti« k »zasebnosti«, ne da bi se zatekli k manku in protislovju? Pa vendarle brez neke sledi koncepta manka le ne gre – resda želja kolektiva ni zaznamovana z mankom (vprašanje je, če je temu res tako, a pustimo to tu ob strani), je pa zato z mankom zaznamovan kolektiv, saj skupaj z Deleuzom pravita, da »ljudje ne obstajajo več ali pa še ne ..., *ljudje* manjkajo«. (285) In nazadnje, ne pa na zadnjem mestu – kako skupaj s postavko, da sta ljubezen in želja temeljni sili biopolitične produkcije množstva, misliti in pojasniti vznik takšnih pojavov kot je, denimo, fašizem? Je množstvo lahko fašistično? Ima sploh temno plat? Je to sploh možno, če vztrajamo pri njegovi pozitivnosti, afirmativnosti in enopomenskosti? Vprašanju kot takemu se je težko izogniti, a Negri se tu pač ne izmika in odgovarja pritrdilno. Kljub temu pohiti z razla-

<sup>73</sup> Prim. *Du retour*, str. 167.

<sup>74</sup> *Kairòs, Alma Venus, multitude*, str. 201.

go, da množstvo postane fašistično samo zaradi tega, ker je bilo *vodeno* v masovnost in samoto. Fašizem zanj pomeni<sup>75</sup> odštetje od skupnega dobra ... Jejhata, pa smo spet tam ... Ali to pomeni, da skupno dobro obstaja in da je že poimenovano? Kako je množstvo lahko nekdo vodil v fašizem? Kdo? In to navkljub njegovi moči in pozitivnosti? Se to res lahko zgodi povsem proti njegovi volji in čisto v nasprotju z njegovo željo? Če je slednje res čista pozitivnost in afirmacija, potem tudi ve, kaj hoče, kako potem sploh lahko dopusti in pusti, da ga nekdo *vodi*, kaj šele, da ga uspe zvaбити v fašizem? Očitno želja pač ne ve, kaj hoče – toda potem je zaznamovana z mankom. Kaj pa, če aktivno hoče zlo in če si sama v nekem pomenu želi zatiranja, prostovoljne sužnosti? Kaj je pravzaprav v tem primeru z voljo in željo množstva? Zanimivo je, da sta si ta in podobna vprašanja v svoji analizi kapitalizma in fašizma, postavila ravno Deleuze in Guattari, na katera se sicer Hardt in Negri sklicujeta: »Zakaj se ljudje za svojo zaslužnjenost borijo kot da bi šlo za njihovo odrešitev?«<sup>76</sup> Gre za stari problem politične filozofije, ki ga je prvi zastavil La Boétie s tezo o »prostovoljni sužnosti«: »Tisti, ki vas ima tako zelo v oblasti, ima le dve očesi, le dve roki, le eno telo in nima nič drugega kot tisto, kar ima tudi najbolj manjvreden človek iz velikega in neskončnega števila vaših mest [...] Od kod je dobil toliko oči, s katerimi vas opazuje, če mu jih ne dajete vi? Na kakšen način ima toliko rok, da vas pretepa, če jih ne jemlje od vas? [...] Kako ima nad vami sploh kakšno moč, če ne preko vas?«<sup>77</sup> Problem analize fašizma se mora tako ne le spopasti s paradoksom »prostovoljne sužnosti«, temveč predstaviti širše pojmovanje oblasti, družbenega in kapitalističnega načina produkcije, ki je pri Deleuzu in Guattariju vpeto v pojmovanje deterritorializacije.

### »DELEUZOVSKA DEDIŠČINA«

Prav pojmovanje *deterritorializacije* oziroma *reterritorializacije* je po

<sup>75</sup> *Du retour*, str. 101.

<sup>76</sup> *Anti-Edipe*, str. 36–37.

<sup>77</sup> Navajamo po: Jacob Rogozinski, »Kot besedičenje pijanca ...«, prevedel Uroš Grilc, *Problemi*, XXXIII, 6, Ljubljana 1995, str. 100.

našem mnenju tisto, kar potihoma služi Hardtu in Negriju pri opredelitvi nenehnega prehajanja in spreminjanja samega Imperija, njegove nenehno spreminjajoče in prilagajajoče se narave, nenehnega samospreminjanja in revolucioniranja, prehajanja, mutiranja. Ta »deleuzovska dediščina«, če ji lahko tako rečemo, je neizogibna, kolikor je posledica in obenem vzrok enega izmed osnovnih strateških ciljev obeh avtorjev: izogniti se uporabi pojma »dialektika«, čeravno, mimogrede rečeno, sama beseda dialektika, glede na siceršnjo anti-dialektično naravnost avtorjev v *Imperiju*, nenavadno pogosto nastopa. Prav pojmovanje deteritorializacije služi za opredelitev osnovne logike kapitala, ki, kot pravita Negri in Hardt, »deluje na ravni *imanence*, skozi releje in mreže odnosov dominacije, brez opore transcendentnega središča oblasti. Zgodovinsko teži k uničevanju tradicionalnih družbenih ločnic, širjenju čez ozemlja in vključevanju vedno novih prebivalstev v svoje procese. V skladu s terminologijo Deleuza in Guattarija kapital deluje s posplošenim dekodiranjem tokov in obširno deteritorializacijo ter s kasnejšim spajanjem teh deteritorializiranih in dekodiranih tokov. Deteritorializirano in imanentno delovanje kapitala lahko razumemo v treh osnovnih vidikih, ki jih je analiziral tudi Marx.« (264) Konec koncev je zgledovanje po Marxovem *Kapitalu* ter Deleuzovih in Guattarijevih *Tisoč platojih* sedaj nemara bolj jasno, saj gre za pojasnitev temeljne narave kapitala. Prav koncept deteritorializacije v navezavi na pojmovanje države in kapitalizma zavzame osrednje mesto v trilogiji Deleuza in Guattarija, ki jo pod skupnim podnaslovom *Capitalisme et schizophrénie*, poleg že navedenega dela sestavljata še delo *Anti-Ojdip* in *Kaj je filozofija?*. Poleg tega velja še enkrat znova opozoriti na ključni poudarek v *Imperiju* pri sklicevanju na Deleuza in Guattarija: »Našo pozornost usmerjata na ontološko substanco družbene produkcije. Stroji proizvajajo.«<sup>78</sup> Da »stroji proizvajajo« in kako proizvajajo, sta Deleuze in Guattari pokazala ravno že v svojem prvem skupnem delu *Anti-Ojdip*: »Ono funkcionira povsod, zdaj neprestano, zdaj prekinjeno. Ono diha, ono se razvema, ono jé. Ono serje, ono fuka. Kakšna napaka je reči Ono [*le ça*]. Povsod so to stroji, nikakor ne v

<sup>78</sup> *Ibid.*, str. 35–36.

metaforičnem pomenu: stroji strojev, z njihovimi stiki, povezavami. Stroj-organ je priključen na stroj-vir: prvi oddaja tok, ki ga drugi preseka. Prsi so stroj, ki proizvaja mleko, usta so povezana z nji-mi.«<sup>79</sup> Toda kako od tod pridemo do analize kapitalizma?

Deleuze sam pri analizi kapitalizma izhaja iz teze, da je »sama bit politična«.<sup>80</sup> Njegova ontologija družbenega ima za svoj prvi aksiom tezo o imanenci, o Enem-Vsem: Obstaja »ravnina imanence, enoglasnosti, sestave, kjer je vse dano in v čemer plešejo neoblikovani elementi in materiali, ki se ločijo zgolj po hitrosti.«<sup>81</sup> Takšno pojmovanje družbeno ne dojema skozi protislovje, binarno logiko, temeljni antagonizem dveh razredov, v njem ni prostora za nobeno transcendenco, a v njem tudi ni nobenih prelomov in diskontinuitet. Družba nikoli ni cela, polna, popolna ali sklenjena, »vselej namreč kaj uhaja ali beži«.<sup>82</sup> Edino, kar je pomembno, je, »kaj v vsakem trenutku v neki družbi uhaja«.<sup>83</sup> »Družbeno polje nenehno animirajo raznorazne vrste gibanj dekodacije in deterritorializacije, ki aficirajo 'množice', glede na svoje različne hitrosti in tempo. To niso *protislovja*, temveč pobeги.«<sup>84</sup> V nekem pomenu torej »vse teče« in edino, kar je pomembno, je hitrost. Česa? Tega, kar Deleuze in Guattari imenujeta »flux«, tokov, »lignes de fuite«, bežiščnic. Ker torej družbo nenehno prečijo sile, sile molekularnega, in ker jo te sile, bežiščnice, v resnici določajo, je družba v temelju zaznamovana z naključnostjo in nedoločenostjo. To ne pomeni, da v njej vlada anarhija – družbeni svet ni niti povsem neracionalen niti povsem racionalen, pač pa je v resnici nedovršen, v njem se vse nenehno »začenja«, nenehno in vselej smo »vmes«. Prva tarča takšnega pojmovanja je heglovski-marksistično pojmovanje protislovja: »Zmotno pravijo (še posebej v marksizmu), da družbo določajo njena protislovja. A to drži zgolj v velikem merilu. Z gledišča mikro-politike družbo določajo njene

<sup>79</sup> *Ibid.*, str. 7.

<sup>80</sup> *Pourparlers*, str. 121.

<sup>81</sup> Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie* 2, Minuit, 1980, str. 312.

<sup>82</sup> *Ibid.*, str. 264.

<sup>83</sup> *Ibid.*, str. 250.

<sup>84</sup> *Ibid.*, str. 268.

bežiščnice, ki so molekularne«. <sup>85</sup> Drugače rečeno, »družbeno polje ne določajo toliko konflikti in protislovja, pač pa bežiščnice, ki ga prečkajo«. <sup>86</sup> Zanimivo je, da protislovja torej kljub vsemu *obstajajo*. Deleuze in Guattari torej tudi *ne* trdita, da v določeni meri pojem protislovja ni operativen, čeprav so bežiščnice tiste, ki »v zadnji instanci določajo«, če temu lahko tako rečemo. Druga tarča je, kar se morda zdi nekoliko presenetljivo, Foucaultova teorija oblasti. Ključna razlika zadeva sam status oblasti – če je za Foucaulta »oblast povsod«, je za Deleuza in Guattarija nekaj »drugotnega«, tisto prvo so bežiščnice, sile deteritorializacije, zaradi katerih družbeno polje povsod pušča, uhaja, beži na vse strani. <sup>87</sup> »Edine razlike s Foucaultom zadevajo naslednje: 1) razporeditve za naju *ne izhajajo predvsem iz oblasti*, temveč iz želje, želja je vselej urejena, oblast pa je samo ena dimenzija razporeditve; 2) diagram ali abstraktna mašina ima bežiščnice, ki so *prve* in ki v razporeditvi niso fenomenom upora ali povratnega udarca, temveč točke ustvarjanja deteritorializacije«. <sup>88</sup> Drugače rečeno, oblast nikoli ni popolna, vsemogočna, vsevedna, njena moč je drugotnega pomena, »središča oblasti določa prej tisto, kar uhaja njihovi moči«. <sup>89</sup> Družbenega tako ni nikoli mogoče popolnoma obvladati, vnaprejš ga ni mogoče načrtovati in izplanirati, saj »ni nič odigrano vnaprejš«. <sup>90</sup>

Iz takšne zastavitve je tako tudi razvidno mesto, ki pripada *deteritorializaciji*: »Dejansko bi bilo tisto *prvo* absolutna deteritorializacija, neka tako kompleksna in množstvena bežiščnica ravnine konsistence ali telesa brez organa (absolutno deteritorializirane zemlje)«. <sup>91</sup> Z drugimi besedami, »deteritorializacija je torej tu od vsega začetka«. <sup>92</sup> Ker je po drugi strani kapitalizem moč deteri-

<sup>85</sup> *Ibid.*, str. 263.

<sup>86</sup> *Ibid.*, str. 114.

<sup>87</sup> *Pourparlers*, str. 209.

<sup>88</sup> *Mille plateaux*, str. 175–176.

<sup>89</sup> *Ibid.*, str. 265.

<sup>90</sup> *Ibid.*, str. 577. V tem kontekstu je, kar zadeva problematiko Imperija, zanimiva naslednja pripomba: »Absurdno bi bilo predpostavljati nekakšno svetovno nad-vlado, ki bi odločala v zadnji instanci.« (str. 575–576).

<sup>91</sup> *Ibid.*, str. 74.

<sup>92</sup> *Ibid.*, str. 90.

torializacije *par excellence*, ne preseneča, da je Deleuze naravnost fasciniran s kapitalizmom: »Kapitalizem se nagiba k nekemu pragu dekodiranja, ki razveže družbeno v korist telesa brez organov in ki na tem telesu osvobodi tok v deteritorializiranem polju.«<sup>93</sup> Kapitalizem »osvobaja tok želje«,<sup>94</sup> zaradi česar lahko ne le celotno zgodovino motrimo z gledišča kapitalizma, pač pa tudi ni – gre seveda za tematiko, ki nastopa že pri Marxu – prav nobene potrebe ali nostalgije po tistem, kar mu predhodi. Podoben poudarek, kot smo že poudarili, nastopa tudi pri Negriju in Hardtu – »konstrukcija Imperija je korak naprej. Tako zavračamo kakršnokoli nostalgijo po predhodnih oblastnih strukturah in vsakršno politično strategijo – kot je poskus oživljanja nacionalne države, ki bi varovala pred globalnim kapitalom –, ki vključuje vračanje k tej stari ureditvi.« (48)

Toda kako gre Deleuzova očaranost s kapitalizmom skupaj z marksizmom, ki se mu ni nikoli odpovedal, še več, kot nekje pripominja Jameson, je pred smrtjo načrtoval delo o Marxu.<sup>95</sup> Kaj sploh pomeni za Deleuza biti marksist? Zanj se mora politična filozofija osredotočiti na analizo kapitalizma in njegovih razvojov, kapitalizem je treba analizirati kot imanentni sistem, ki neprenehno premika, spreminja in prestavlja svoje meje. Ravno zato je pomembno pojmovanje deteritorializacije, te sile, zaradi katere se »vse trdno in stalno razblinja« ... Priznati je treba, da Deleuze v tem, ko analizira razliko med disciplinarno družbo in družbo nadzora kot mutacijo kapitalizma, pride do marsikaterega zanimivega uvida: medtem ko je kapitalizem devetnajstega stoletja kapitalizem koncentracije, produkcije in lastnine, je današnji kapitalizem kapitalizem presežne produkcije, nad-produkcije – tisto, kar hoče prodati, so usluge, tisto, kar hoče kupiti, pravi Deleuze, so dejanja. Ta kapitalizem je disperziven, tovarna je prepustila mesto poslu, podjetju. Sedaj je instrument družbenega nadzora marketing, ljudi več ne zapirajo, sedaj se več ne pošilja v zapor, norišnico ali vojašnico, pač pa se nas zadolži – ljudi najbolj učinkovito nadziraš tako,

<sup>93</sup> *Anti-Edipe*, str. 41.

<sup>94</sup> *Ibid.*, str. 263.

<sup>95</sup> Ki, kot Jamesona dopolnjuje Negri, naj bi nosilo naslov: *Grandeur de Marx*. Prim. Antonio Negri, *Kairòs, Alma Venus, multitude*, str. 29.

da jim odobriš kredit. Toda Deleuze kot marksist ne slika zgolj črno-belega vsakdanjika kapitalizma – kapitalizem kot proces ima tako, če lahko tako rečemo, tudi svoje pozitivne plati. Kolikor je kapitalizem proces desakralizacije, je vez moderne filozofije s kapitalizmom pomembna na isti način kot vez med grško filozofijo in Grčijo. Gre za povezavo neke absolutne ravnine imanence z nekim relativnim družbenim okoljem, ki ravno tako napreduje prek imanence. Vprašanje je, zakaj se kapitalizem pojavi ravno na Zahodu in ne, recimo, na Kitajskem v tretjem ali osmem stoletju? Še več. Videti je, da je samo Zahod širil in propagiral svoja gorišča imanence. Kot je pokazal Braudel, pravi Deleuze, kapitalizem napreduje iz mest, prebivalec velikih mest pa ni Robinson, pač pa Odisej, zviti plebejec, ki je bodisi avtohtoni Proletarec bodisi tuji Migrant, oba pa sta vržena v neskončno gibanje, ki preči kapitalizem, gibanje, ki ga prečita dva krika – »Emigranti vseh dežel, združite se« in »Proletarci vseh dežel, združite se«. Drugače rečeno, moderna filozofija ni nič bolj prijateljica kapitalizma, kot je bila grška filozofija prijateljica mesta.<sup>96</sup>

Ce torej Deleuzova fascinacija s kapitalizmom izhaja iz tega, da kapitalizem predstavlja dekodiranje, ki razveže družbeno v korist telesa brez organov, če je tisto, kar razvezuje, razkraja, prvo, kako se potem družba sploh drži skupaj, kakšna je narava družbene vezi? Če je sila deteritorializacije, z Marxom rečeno, sila tega, da »se vse trdno in stalno razblinja«, prva, ali obstojajo takšne sile, ki potekajo v nasprotni smeri? Odgovor je nedvoumen: »Absolutne deteritorializacije ni brez reteritorializacije. Filozofija se reteritorializira v pojem. Pojem ni predmet, temveč teritorij. Nima Objekta, temveč teritorij. Ravno zato ima preteklo, sedanjost in morda tudi prihodnjo formo. Moderna filozofija se reteritorializira v Grčijo kot obliko svoje lastne preteklosti.«<sup>97</sup> Ker torej ni deteritorializacije brez reteritorializacije, ker torej sila – tako kot v tretjem poglavju Heglove *Fenomenologije duha* – vselej odgovarja na silo, imamo dve temeljni sili družbenega: molekularno in molarno. Vsaka družbena vez, vsako soglasje,

<sup>96</sup> *Kaj je filozofija?*, str. 99–102.

<sup>97</sup> *Ibid.*, str. 105.

pogodba, združitev volj posameznikov tako temelji na sili, na prisili redov in organizacij, ki tvorijo molarno plat družbenega. Nič kaj drugače ni z državo in vprašanje je, ali za Deleuza in Guattar-ija sploh obstoji »dobra« država: »Ali lahko rečemo, da se filozofija reteritorializira v moderno demokratično Državo in človekove pravice? Ker ni univerzalne demokratične Države, to gibanje implicira partikularnost ene Države, enega ljudstva, sposobnega izraziti človekove pravice v 'njegovi' Državi in zarisati moderno družbo bratov. V resnici nima zgolj filozof naroda, kot človek, temveč se filozofija reteritorializira v nacionalno Državo in v duh ljudstva (najpogosteje tiste, ki ji filozof sicer pripada, vendar ne vedno).«<sup>98</sup> »Navkljub sanjam nemške filozofije o utemeljitvi, ni univerzalne demokratične Države«,<sup>99</sup> to pomeni, da so vse države po definiciji partikularne, nacionalne. Zakaj ni »'dobrih' držav, ki bi bile demokratične, socialdemokratske ali socialistične«?<sup>100</sup> Zaradi sprege države in kapitala. Zaradi tega, ker je vsaka država zgolj model realizacije kapitala, je – ne glede na to, da so ti modeli realizacije lahko zelo različni (demokracija, diktatura, fašizem, realsocializem, totalitarizem) – cilj države en sam: aksiomatizacija toka, reteritorializacija. Fašistična država za Deleuza ni odklon, temveč neka možnost, ki je državi kot taki lastna, še več, je le potenciranje demokratične verzije kapitalizma, ki ohranja različne vezi s prejšnjim despotizmom, saj smo dandanes priča vzniku številnih arhaizmov. Deleuzova fascinacija s kapitalizmom ravni v točki države naleti na svojega privilegiranega nasprotnika, kapital, ki ga ima Deleuze za edino mejo kapitalizma. In ker je vsako deteritorializacijo vselej treba meriti z vatlom reteritorializacije – »silo in trdovratnost deteritorializacije lahko premerimo le preko tipov reteritorializacije, ki jo reprezentirajo. [...] Deteritorializacije nikoli ne moremo zajeti v njej sami, vselej lahko zajamemo zgolj indice teritorialnih reprezentacij«<sup>101</sup> –, bi naredili »veliko napako, če bi shizofrenikove tokove izenačili s ka-

<sup>98</sup> *Ibid.*, str. 106.

<sup>99</sup> *Ibid.*, str. 110. Prim. tudi: *Mille plateaux*, str. 569, 580.

<sup>100</sup> *Mille plateaux*, str. 582.

<sup>101</sup> *Anti-Œdipe*, str. 377.



pitalistovimi«, <sup>102</sup> kajti v kapitalizmu pride do izjemnega vzpona »represivnega aparata, ki ni primerljiv niti z divjaštvom niti z barbarstvom«. <sup>103</sup>

Temu do sedaj najbolj krutem <sup>104</sup> in neizprosni sistem se lahko po Deleuzu in Guattariju upremo z ustvarjanjem, tako, da osvobodimo tisto, kar je, oziroma, tako, da pomnožimo, »povečamo število povezav«. <sup>105</sup> Toda ali ni to v nekem pomenu tudi tisto, kar počne sam kapital? Kot je opozoril Badiou: »Deleuze je to natančno izrazil: kapitalistična deteritorializacija potrebuje neprestano reteritorializacijo. Da bi njegovo načelo gibanja homogeniziralo prostor, kjer se izvaja, kapital potrebuje neprestano vznikanje subjektivnih in teritorialnih identitet, ki konec koncev zahtevajo zgolj to, da so tako kot druge izpostavljene uniformnim pravicam trga. Kapitalistična logika splošnega ekvivalenta in identitarna ter kulturna logika skupnosti ali manjšin tvorita artikulirano celoto«. <sup>106</sup> Drugače rečeno, »za trgovsko investiranje ni nič bolj privlačnega, nič takega, kar bi se bolj *ponujalo* izumljanju novih figur monetarne homogenosti, kot neka skupnost in njena ozemlja. Da bi bila ekvivalentnost sama nek proces, je potreben dozdevek neke neekvivalence. Kakšno neizčrpno prihodnost predstavlja za trgovska vlaganja vznik – v obliki skupnosti s svojimi zahtevami in ki naj bi jim bila lastna kulturna singularnost – žensk, homoseksualcev, hendikapiranih, Arabcev! In neskončne kombinacije predikativnih potez, kakšna priložnost! Črni homoseksualci, hendikapirani Srbi, pedofilski katoliki, zmerni islamisti, poročeni duhovniki, ekološko osveščeni japiji, pokorni brezposelni, ostareli mladoletniki! V vsakem primeru socialna podoba avtorizira nove proizvode, specializirane revije, ustrezna trgovska središča, 'svobodne' radijske postaje, ciljno usmerjene oglaševalske mreže in nenazadnje opojne 'družbene debate' ob urah največje gledanosti ali poslušanosti.« <sup>107</sup> Če Deleuze opozarja, da je upor omejen in da se filozofija s

<sup>102</sup> *Ibid.*, str. 291.

<sup>103</sup> *Ibid.*, str. 403.

<sup>104</sup> Prim. *ibid.*, str. 448 in 292.

<sup>105</sup> *Mille plateaux*, str. 634.

<sup>106</sup> Alain Badiou, *Sveti Pavel. Utemeljitev univerzalnosti*, prevedla Alenka Zupančič, *Problemi*, XXXVI, 5–6, Analecta, Ljubljana 1998, str. 13.

<sup>107</sup> *Ibid.*

silami, kakršne so religije, države in mediji, lahko le »pregovarja«, je to bolj zapleteno, kot je morda videti na prvi pogled, kajti »vsako družbo, vsak individuum istočasno prečita dve segmentarnosti: molarne in molekularne. Če se ločita, je to zato, ker nimata istih terminov, istih relacij, tudi ne iste narave ali istega tipa mnogoterosti. Toda, če sta *neločljivi*, je to zato, ker soobstajata, prehajata ena v drugo, glede na različne figure in glede na vselejšnjo recipročno predpostavlanje.«<sup>108</sup>

Tako pridemo do temeljnega dvomja in meje deleuzovskega upora: kaj je sploh cilj upora – osvoboditi silo deteritorializacije ali ustvariti pojme, novo skupnost? Čemu Deleuze sploh daje prednost – sili deteritorializacije, kaosa, razkroja, večnega vračanja, dualizmu razcepa dveh segmentarnosti molarne in molekularne, dveh mnogoterosti, ali množtvu, se pravi pluralnosti in heterogenosti? Tu smo pri starem problemu, ki je povezan s temeljno opredelitvijo same Deleuzove filozofije – je ta filozofija monizem, dualizem ali pluralizem? Obstajajo različni odgovori: François Zourabichvili, denimo, se skuša temu vprašanju, ki ga sicer sam postavlja, izmuzniti s trditvijo, da je »Deleuzova filozofija dualni monopluralizem«,<sup>109</sup> za Badiouja je Deleuze le navidez zagovornik heterogenega, saj v resnici zagovarja pravice Enega,<sup>110</sup> medtem ko Philippe Mengue dokazuje, da je deleuzovska misel postmoderna, saj reflektira ali izraža dvojnost sodobnega sveta.<sup>111</sup> Kljub temu Mengue opozarja na osrednji paradoks vsake deleuzovske politične filozofije: kako se lahko filozofija, ki stavi na množstvo, zoperstavlja demokraciji, ki je po definiciji pluralna?<sup>112</sup> Čeprav Deleuze pri analizi kapitalizma izhaja iz tega, da je že »sama bit politična«, je zaradi primata, ki ga podeli deteritorializaciji, po eni strani zanj »vse politika«, po drugi strani pa sploh ni več prave politike, saj bodisi deteritorializacija slejkoprej opravi svoje, in

<sup>108</sup> *Ibid.*, str. 260.

<sup>109</sup> François Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, PUF, Pariz 1996, str. 127.

<sup>110</sup> Alain Badiou, *Deleuze. »La clameur de l'Être«*, Hachette, Pariz 1997.

<sup>111</sup> Philippe Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie*, L'Harmattan, Pariz 2003.

<sup>112</sup> Prim. *ibid.*, str. 16.

delovanje po tem »uvidu« v zadnji instanci sploh ni potrebno – lahko smo stoiki, ciniki ali pa (ne)zmerno uživamo življenje –, bodisi itak vsaka politika vodi v reteritorializacijo. Ta primat deteritorializacije, ki je hkrati »pred in anti-političen«,<sup>113</sup> je tudi glavni vir vseh težav in zagat, ki jih sicer Mengue skuša rešiti tako, da Deleuza razglasi za misleca etike, edino tako lahko namreč sam ohrani združljivost Deleuza in demokracije, čemur se sicer, v že navedenem delu, na dolgo in široko posveča. Naj torej obrnemo tako ali drugače, jasno je, da je Deleuzova analiza kapitalizma, njegova politična filozofija v temelju in globoko *dvoumna*. Četudi Deleuze po eni strani vztraja pri marksizmu, ga nekateri interpreti razglajajo za ideologa poznega kapitalizma,<sup>114</sup> to pa je po našem mnenju možno ne le zaradi Deleuzove fascinacije nad deteritorializacijo kot temeljno gibalno silo kapitalizma, pač pa tudi zaradi mesta in vloge, ki jo ima to pojmovanje v Deleuzovem pojmovanju družbenega in političnega.

Negri in Hardt se zavedata težav, ki izhajajo iz Deleuzove in Guattarijeve ontologije, to je treba priznati. Nenazadnje zapišeta, da »kreativni elementi in radikalna ontologija produkcije družbenega« v delu Deleuza in Guattarija »ostajajo nebistveni in nezmožni. Deleuze in Guattari odkrijeta produktivnost družbene reprodukcije (kreativne produkcije, produkcije vrednot, družbenih odnosov, afektov, postajanj), ki pa jima jo uspe artikulirati zgolj površinsko in kratkotrajno, kot kaotičen, nedoločen horizont, katerega označuje le nedoumljiv dogodek.« (36) Tudi zaradi tega, ker se zavedata rezultata ontoloških zagat pri Deleuzu, ki segajo od primata sil in singularnosti, tega pravega »skritega« subjekta Deleuzove filozofije, kot smo to poimenovali v drugem poglavju, do zagat ontologije družbenega zaradi primata deteritorializacije, množstvo naredita za edini vir moči, produkcije, nastajanja, ustvarjanja, pozitivnosti. Vprašanje pa je, če se s tem res uspeta povsem izogniti »deleuzovski dediščini«. Nedvomno ravno zaradi privzeta le-te sploh postavljata poenostavljajoče razmerje med Imperijem in množtvom: »Kapital in suverenost se zlahka zdita protislo-

<sup>113</sup>Prim. *ibid.*, str. 161.

<sup>114</sup>Slavoj Žižek, *Organs without Bodies*, str. 184.

ven par. Moderna suverenost v osnovi temelji na *transcendenci* suverena – pa naj bo to Vladar, država, nacija ali celo Ljudstvo – nad družbeno ravnijo. [...] Suveren je presežek oblasti, ki služi razreševanju ali prelaganju krize moderne. [...] Kapital pa nasprotno deluje na ravni *imanence*, skozi releje in mreže odnosov dominacije, brez opore transcendentnega središča oblasti. Zgodovinsko teži k uničevanju tradicionalnih družbenih ločnic, širjenju čez ozemlja in vključevanju vedno novih prebivalstev v svoje procese. V skladu s terminologijo Deleuza in Guattarija, kapital deluje s posplošenim dekodiranjem tokov in obširno deteritorializacijo ter s kasnejšim spajanjem teh deteritorializiranih in dekodiranih tokov. Deteritorializirano in imanentno delovanje kapitala lahko razumemo v treh osnovnih vidikih, ki jih je analiziral tudi Marx.« (264-265)

Ravno navezava deteritorializacije in imanence, kot smo videli, predstavlja eno izmed glavnih težav. Če k temu dodamo še zoperstavljanje polnosti in praznine, izogibanje negativnemu za vsako ceno, dobimo kopico zagat, ki smo jih skušali opisati v pričujočem poglavju. Je možno kakšno drugačno pojmovanje imanence in transcendence, ki bi se ne le izognilo vsem tem težavam »deleuzovske dediščine«, pač pa bi prineslo tudi povsem drugačen pogled na sam Deleuzov opus, njegove temeljne zastavke in njegove meje? Odgovor je pritrdilen – gre za filozofski projekt Alaina Badiouja, ki si ga bomo ogledali v naslednjem poglavju.<sup>115</sup>

---

<sup>115</sup>Kar zadeva Badioujev spoprijem z Deleuzovo filozofijo prim. Alain Badiou, *Deleuze. »La clameur de l'Être«*, Hachette, Pariz 1997.



## VI. ZA RENESANSO FILOZOFIJE

Naj si o sodobnem francoskem filozofu Alainu Badiouju mislimo karkoli, dandanes mimo njega preprosto ni več mogoče. Badioujeve temeljne filozofske teze in postavke so postale namreč tako vplivne, da mnogi vse pogosteje govorijo o njem kot o vodilnem sodobnem francoskem filozofu. Kakorkoli že, če si Badiou ta laskavi naziv vsaj deloma upravičeno zasluži, je to zato, ker je, poleg Deleuza, nemara edini sodobni filozof, ki vztraja pri tem, da je filozofija dandanes ne le možna, pač pa, da je nastopil čas za »renesanso filozofije«. A na kakšni osnovi? Izhajajoč iz česa? Kakšno je Badioujevo lastno filozofsko podvzetje, ki vztraja pri kategorijah resnice in subjekta kot temeljnih filozofskih kategorijah? In kakšni sta ti kategoriji?

Prav gotovo nista več resnica in subjekt v tradicionalnem pomenu, temveč premišljeni skozi Badioujevo lastno filozofsko podvzetje. To podvzetje ima glede na razvoj Badioujeve misli različno niansirane poudarke, ki pa temeljnih izhodišč ne spreminjajo. V času *Biti in dogodka* Badiou pravi takole: »Če bi moral izbrati kategorijo v znamenju katere se dogaja to podvzetje, potem bi to ne bilo ne čisto množstvo (Cantor), ne konstruktibilno (Gödel), ne praznina, s katero je bit imenovana, tudi dogodek, kjer izvira dopolnilo tistega-kar-ni-bit-kot-bit, ne. Takšna kategorija bi bila generično.«<sup>1</sup> Kot bomo videli v nadaljevanju, se Badiou pri svoji tematizaciji generičnega opre na matematiko, na koncept nadštevilnih oziroma generičnih množic, s čimer skuša v temelju predelati svoje drugo izhodišče, ki si ga po lastnem priznanju izposoja od t. i. »velikih sofistov« (pri čemer najbrž meri na mnoge

---

<sup>1</sup> Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, Pariz 1988, str. 22. Delo bomo odslej navajali med tekstem v oklepaju kot *EE*, arabska številka se nanaša na število strani navedene izdaje.

svoje sodobnike, posebej pa na Lyotarda in Deleuza), tj. da je bit po svojem bistvu množstvo oziroma mnogoterost, da je »multiple«. <sup>2</sup> Po formi je moja filozofska gesta »platoniska«, pravi Badiou na pravkar navedenem mestu. Ta platonizem pa je platonizem množstva, »platonisme du multiple«, množstva brez Enega. Tej opredelitvi svojega filozofskega projekta se Badiou še zdaleč ni odpovedal, kasneje ji je dal le nekoliko odločnejši poudarek. Ta poudarek izhaja iz kategorije resnice – »kategorija resnice je osrednja kategorija, četudi pod drugim imenom, vsake možne filozofije« <sup>3</sup> – v navezavi na imanenco, saj je zanj tisto, kar imenuje resničnostne procedure, možno zgolj skozi imanenco. Tu se nahajamo v osrčju Badioujevega projekta, ki s tem, ko vztraja pri imanenci kot množtvu, neskončnemu množtvu, ostaja zvest temeljni nalogi sodobne filozofije – »laicizaciji neskončnega«. <sup>4</sup> In nazadnje, ne pa na zadnjem mestu, tretja temeljna Badioujeva samoopredelitev je, da mu gre za novo pojmovanje subjekta: »Zaradi tega bomo lahko predlagali novo doktrino subjekta – in mislim, da je to bistveni cilj. Zmožni bomo povedati, kaj je subjekt v drugačnih terminih, kot so termini Descartesa, Kanta ali Hegla. Ta subjekt bo singularen in ne univerzalen, singularen bo zato, ker bo vselej dogodek tisti, ki bo vzpostavil subjekta kot resnico.« <sup>5</sup>

V delu *Bit in dogodek*, ki je izšlo januarja 1988 in ki je postavilo temelje »ontologie soustractive«, se v ospredju nahaja kategorija generičnega, ki predstavlja Badioujevo različico vprašanja, kako misliti neskončno množstvo. *Bit in dogodek* seveda še zdaleč ni prva in edina knjiga, v kateri se je Badiou lotil problema ontologije, predvsem bi morali v tem pogledu izpostaviti *Teorijo subjekta* (1982) in *Je mogoče misliti politiko?* (1985). Toda, za razliko od svojih predhodnih poskusov, tu Badiou na sistematičen in nov način poveže

<sup>2</sup> Alain Badiou, *Manifest za filozofijo*, prevedla Jelica Šumič-Riha, v: *Filozofski vestnik*, XIII, 1, Ljubljana 1992, str. 183.

<sup>3</sup> Alain Badiou, *Conditions*, Seuil, Pariz 1992, str. 62.

<sup>4</sup> Alain Badiou, *Le Nombre et les nombres*, Seuil, Pariz 1990, str. 51. Prim. tudi stran 62 navedenega dela.

<sup>5</sup> Alain Badiou, *Infinite Thought. Truth and the Return to Philosophy*, prevedla in uredila Oliver Feltham in Justin Clemens, Continuum, London & New York 2004, str. 56.

koncepte – dogodek, strukturo, intervencijo, zvestobo, subjekt in resnico –, ki sicer nastopajo v že omenjenih delih. Čeprav bi bila primerjava s *Teorijo subjekta* zanimiva, jo tu puščamo ob strani.<sup>6</sup> Pripomniti pa vseeno velja, da je *Bit in dogodek* že napisana v drugačnem stilu kot *Teorija subjekta*. Če je slednja napisana v stilu dnevnih zapiskov in prebliskov, je *Bit in dogodek* zgrajena iz sedemintridesetih meditacij, ki so po svoji naravi trojne zvrsti: konceptualne, tekstovne in metaontološke (prim. *EE*, 25-26). Vsako od teh treh zvrsti meditacij je sicer mogoče brati posebej, vendar pa vse skupaj tvorijo neko zaključeno celoto, še več, Badiou sklicujoč se na Descartesa govori o tem, da tvorijo »l'ordre des raisons«. Da *Bit in dogodek* ni »še ena izmed« knjig, da tako rekoč »noče biti še ena v nizu«, priča ne le spisek avtorjev, ki jih Badiou obravnava v tekstovnih meditacijah – Platon, Aristotel, Spinoza, Hegel, Mallarmé, Pascal, Hölderlin, Leibniz, Rousseau, Descartes in Lacan –, pač pa tudi dejstvo, da gre za »masivno«, obsežno knjigo, ki obsega, vključno z dodatki, opombami in slovarjem terminov oziroma konceptov, petstoenašestdeset strani. In nenazadnje, že način, na katerega Badiou začneja *Bit in dogodek* ne dopušča nobenega dvoma – gre za ambiciozno podvzetje, ta »neskromnost« pa je rezultat temeljnega Badioujevega vodila, da le »skrajnost«, brezkompromisnost, »pretiravanje« lahko proizvedejo kaj novega.

## MATEMATIKA JE ONTOLOGIJA

Izhodišče *Biti in dogodka* tvori postavka, da je matematika znanost o biti kot biti. Čeprav znanost o biti kot biti obstaja vse od Grkov dalje, čeravno je vprašanje o biti formulirala filozofija, nanj, pravzaprav odgovarja matematika. Drugače rečeno, nedvomno drži, da gre pri Grkih za začetek filozofije in nedvomno je ta historični

<sup>6</sup> Med interpreti pomen slednje v zadnjem času najbolj izpostavlja Bruno Bosteels, ki tudi navaja Badioujevo primerjavo *Biti in dogodka* s Heglovo *Znanostjo logike*, medtem ko naj bi *Teorija subjekta* predstavljala nekakšno *Fenomenologija duha*. Prim. Bruno Bosteels, »On the Subject of the Dialectic«, v: *Think Again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*, ur. Peter Hallward, Continuum, London & New York 2004, str. 156.



začetek filozofije povezan z vprašanjem (po) biti. Toda Grki niso edini, ki razmišljajo o biti in ne-biti – podoben diskurz, podoben način razmišljanja, kot je najti v Parmenidovi pesnitvi o biti, je mogoče najti tudi v Indiji, Perziji, Kitajski in v starem Egiptu. Tisto, kar Grčijo naredi za rojstni kraj filozofije, je za Badiouja dejstvo, da v Grčiji ontologija, skupaj s prvimi deduktivnimi matematikami, vzpostavi obliko, v kateri se odigrava diskurz filozofije. Šele specifični preplet, šele specifična sočasna povezava filozofije in njenih pogojev, med katerimi je tudi matematika, Grčijo naredi za rojstni kraj filozofije.

Temeljna Badioujeva teza se tako glasi: matematika *je* ontologija, oziroma »matematika = ontologija« (EE, 12). Ta teza ima vsaj tri pomembne konsekvence. Prva zadeva razmerje med filozofijo in ontologijo – »*filozofija je izvorno ločena od ontologije*« (EE, 20). Filozofija torej ni ontologija, natančneje rečeno, v svojem središču nima ontologije, pač pa kroži *med* to ontologijo, modernimi teorijami subjekta in svojo lastno zgodovino. Druga zadeva samo ontologijo – ne gre za ontologijo v heideggerjevskem pomenu besede, za poetično, temveč za matematično ontologijo. Matematična ontologija o biti kot biti govori drugače, na drugačen način – biti se ni mogoče približati, pač pa jo je mogoče »prešiti« v njeni praznini. Bit se ne razkriva, bit se ne prezentira, prav tako pa ni ničesar, kar bi jo reprezentiralo. Ontologija ni ne tautologija ne misterij. Badiou govori celo o dimenziji biti, ki je odšteta ne le iz vsake reprezentacije, pač pa tudi iz vsake prezentacije (prim. EE, 16). Tisto, kar je odšteto iz vsake prezentacije, je množstvo brez Enega, neskončno množstvo, ki ga Badiou imenuje tudi generično množstvo. To čisto, nekonsistentno množstvo lahko misli le matematika. Teza, ki jo zagovarja Badiou, je, da je sama bit matematična, da je sestavljena iz matematičnih sestavin. »To ni teza o svetu, pač pa teza o diskurzu. Teza trdi, da matematika izreka, kar je mogoče izreči o biti kot biti.« (EE, 14) Še več. Edino matematika vé, o čem govori, matematika je *edini* diskurz, ki vé, o čem govori, saj bit ni objekt. Matematika, tako kot za Althusserja filozofija,<sup>7</sup> nima svoje-

<sup>7</sup> Prim. Louis Althusser, *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov* (1967), prevedel Vojislav Likar, Studia Humanitatis, Ljubljana 1985, str. 17 ff.

ga predmeta: »Matematični objekti *ne obstajajo*. Matematika ne *prezentira*, v strogem pomenu besede, *ničesar*.« (EE, 13) Matematika je znanost, ki nima ne temelja, ne objekta, pač pa je znanost o vsem, kar je, kot je in kolikor je. Bistvo ontologije je za Badiouja onstran razlikovanja med realnim, dejanskim, aktualnim in možnim. Matematični diskurz ima opravka s čistim mnoštvom, zgolj v njegovi množstvenosti ali, drugače rečeno, matematičnih izjav ne zanima »*kaj* je prezentirano« – matematika predstavi zgolj absolutno razlikovanje kot je zaporedje naravnih števil »1, 2, 3...«, ne da bi kadarkoli postavila vprašanje: eno česa, dvoje česa itn. V nekem pomenu je tako Badiou bližje Lacanovemu »Y-a-d'l'Un«, »Je Eden«,<sup>8</sup> kot je morda videti na prvi pogled – matematika se ne sprašuje »eno česa« ravno zato ne, ker neko »enost« preprosto predpostavlja. Drugače rečeno, »bit kot bit« zadeva področje, kjer sta »eksistenca neke ideje in njena artikulacija oziroma prezentacija nerazločljivi; vse, kar si lahko zamislimo, je«. <sup>9</sup> Matematika ni v nobenem odnosu do zunanje realnosti ali eksistence. Ker torej matematika ni zavezana nobenemu ustrežanju zunanjim stvarim, zunanjim kriterijem, je edino, kar šteje, njena notranja konsistenca. Ravno zaradi tega ni zavezana opisu, zunanosti ali mnenju – in ker šteje edino njena notranja konsistenca, je matematika misel, mišljenje. V tem pomenu je matematika »edini diskurz, ki vé, o čem govori«.

Teza o identiteti matematike in ontologije, tretjič, ni ne teza o matematiki ne teza o ontologiji, pač pa je *metaontološka*. V kakšnem pomenu? Najprej v tem, da ne gre za utemeljitev filozofije oziroma ontologije. Ne gre za »problematiko temelja« (EE, 21). Nadalje, v tem, da filozofija ni dekla matematike, matematika ni ideal ali merilo, ki bi mu sledili, uporaba matematike je strogo podvržena filozofskim pravilom in filozofskemu razvitju. A tako kot ne gre za to, da bi matematika izrekala resnico o filozofiji, tudi ne gre za to, o čemer nekoliko obširneje kasneje, da bi filozofija izrekala resnico o matematiki. Nenazadnje ne obstaja ena sama

<sup>8</sup> Prim. Jacques Lacan, *Še. Seminar, knjiga XX.*, prevedli Slavoj Žižek et al., Analecta, Ljubljana 1985, str. 6.

<sup>9</sup> Peter Hallward, *Generic Sovereignty. The Philosophy of Alain Badiou*, Doktor-ska disertacija, King's College, London, januarja 1999, str. 104.

matematika, poleg tega Badiou v *Biti in dogodku* uporablja le nek določen del matematike, del, ki vsak »objekt«, če lahko temu tako rečemo, zvede na čisto množstvo, namreč teorijo množic. Konec koncev gre tudi za to, da teza, da matematika je ontologija, teza, da je matematika znanost o biti kot biti, sicer tvori izhodišče in osnovo *Biti in dogodka*, nikakor pa ni njen končni cilj. Ta teza zgolj določi in razmeji prostor, ki je lasten filozofiji, zgolj omogoča misliti tiste teme, tisto problematiko, ki je specifična za sodobno filozofijo – seveda bit, a tudi tisto, kar ni bit. Cilj *Biti in dogodka* je artikulacija dveh diskurzov in praks, matematike kot znanosti o biti kot biti in mišljenja tistega-kar-ni-bit-kot-bit, dogodka, ki je na specifičen način povezan s subjektom in resnico – subjekt, pravi Badiou, je »*fragment* procesa neke resnice« (EE, 22).

Rekli smo, da se *Bit in dogodek* še zdaleč ne ukvarja z vso matematiko, in da ga sama matematika kot taka, sama na sebi, ne zanima, da se loteva teorije množic, pri čemer Badiou ne izhaja ne iz Cantorja in ne iz Gödla, pač pa iz *generičnega* množstva. V tej točki se Badiou opre na matematika Paula Cohena, ki je leta 1963 na univerzi v Stanfordu kot 29-letnik – za svoje odkritje je potem leta 1966 dobil tudi najvišje matematično priznanje, Fieldsovo medaljo<sup>10</sup> – med drugim dokazal, da so nadštevilne oziroma generične množice nujno neskončne. Generične podmnožice so preveč nedoločene, da bi ustrezale ali bile zvedljive pod kakršenkoli predikatni izraz. Nobene formule  $F(x)$  ni, s katero bi lahko konstruirali generično podmnožico. Generična podmnožica se odteguje vsakršnemu poenotenju, vsakršni totalizaciji, strukturaciji, konstrukciji. Kakršnokoli formulo, pravilo, normo, zakon postavimo, vselej bo ostal nek presežek – in ta presežek se imenuje generična podmnožica. Z drugimi besedami – ne glede na to, »kako gosto štejemo, ostaja tudi po preštetju presežka nek presežek, presežek presežka.«<sup>11</sup> Zato generična množica ni nikoli končna – v vsakem jeziku je generična množica nujno neskončna, kot takšno je »ge-

<sup>10</sup> Prim. Keith Devlin, *Nova zlata doba matematike*, prevedli Jože Graselli et al., Knjižnica Sigma, 53, Društvo matematikov, fizikov in astronomov Slovenije, Ljubljana 1993, str. 26 ff.

<sup>11</sup> Tomaž Erzar, »Možnosti metaontologije«, *Problemi*, XXXIII, 1–2, Ljubljana 1995, str. 172.

nerično množstvo (in takšna je vselej *bit* neke resnice) odšteto iz vednosti, je nekvalifikabilno, neprezentabilno« (EE, 23). Neskončno tako ni nekaj, kar bi bilo mogoče deducirati,<sup>12</sup> pač pa je potrebno, tako kot je to storil matematik Dedekind, z njim pričeti – Badioujevo izhodišče je tako generično množstvo.

Drugo ime za to neskončno, generično množstvo je nekonsistentno množstvo. Čeravno je to množstvo »prvo«, pa o njem lahko govorimo šele za nazaj, drugače rečeno, nekonsistentno množstvo je retroaktivni konstrukt. Množstvo je namreč vselej razklano na konsistentno in na nekonsistentno množstvo, pri čemer obstaja, v strogem pomenu besede, zgolj konsistentno množstvo. »Obstajajo zgolj situacije. Ontologija je, če obstaja, *neka* situacija.« (EE, 33) Badiou trdno vztraja pri trditvi, da je ontologija situacija, še več, trdi celo, da je to stava *Biti in dogodka* kot take (prim. EE, 35). Situacija pa ne pomeni strukture biti, takšne strukture za Badiouja ni. »*Situacijo* imenujem,« pravi Badiou, »vsako prezentirano množstvo«. (EE, 32) To, da je množstvo prezentirano, pomeni, da vsaki situaciji vlada neko pravilo, norma, ki določa, kaj je pravzaprav množstvo, kaj spada v prezentacijo množstva, kateri elementi spadajo v množstvo. To pravilo oziroma normo imenuje Badiou štetje-za-enega oziroma štetje-kot-enega in z gledišča le-tega je »vse tu« – vse, kar je, je v situaciji, je v situaciji šteto-za-eno, kar pomeni, da šteje kot element. Vsaka situacija je tako strukturirana dvakrat, prezentacija in reprezentacija obstajata vselej hkrati. Zadeve še zdaleč niso povsem nedvoumne,<sup>13</sup> naj na tem mestu zadošča Badioujevo pojasnilo, da se temeljni problem, ki naj bi ga rešilo nadaljevanje *Biti in dogodka*, delo *Logika svetov* (predvidoma naj bi izšlo leta 2005), nahaja v vprašanju: »Kako množstvo postane konsistentno? Obstajata dva odgovora na to vprašanje: najprej na ravni prezentacije, in drugič, na ravni reprezentacije. Strukuturo imenujem ime za kombinacijo dveh nivojev, prezentacije *in* reprezentacije. Struktura ni

<sup>12</sup> *Le Nombre et les nombres*, str. 60.

<sup>13</sup> Prim. k temu dva zbornika: *Alain Badiou. Penser le multiple*, zbral in uredil Charles Ramond, L'Harmattan, Pariz 2002, in *Think Again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*, ur. Peter Hallward, Continuum, London & New York 2004.

isto kot stanje situacije, saj je stanje situacije zgolj drugi nivo, nivo reprezentacije. Struktura vsebuje prvi nivo prezentacije, pripadnost, in tudi drugi nivo – stanje, drugo štetje-za-eno. Mislim, da ima struktura dve določitvi in ne le eno. Prva je nivo prezentacije, ki označuje le, da je neka vrsta množstva v situaciji. Drugi nivo, stanje, vključitve, označuje, da množstva ni načela praznina. Struktura sestoji iz obeh nivojev.«<sup>14</sup>

## DVE MNOŠTVI

Skratka, vsaka običajna situacija vsebuje neko strukturo, ki je hkrati drugotna in nadrejena, s katero je štetje-za-eno, ki strukturira situacijo, samo štetje za eno. »Tako imamo zagotovilo, da je eno dovršeno s tistim, kar ta postopek – štetje – je. 'Je', se pravi, je-eno, kajti zakon prezentirane situacije je, da sta 'eden' in 'je' recipročna« (EE, 111). Toda štetje-za-enega, ki situacijo strukturira, normira, prezentira, ni pravo izhodišče v strogem pomenu besede, pač pa »vselej *rezultat*«. Predpostavka konsistentnega, prezentiranega množstva je nekonsistentno množstvo, kajti »bit mora že biti tu, da bi bilo lahko čisto množstvo kot množstvo množtev prezentirano«. (EE, 59) Vsaka situacija je tako »v resnici« neskončna. Zakaj pravimo, da je »v resnici« neskončna? Zato, ker nikoli nimamo opravka s situacijo v njeni »pravi«, neskončni razsežnosti – »nekonsistenca kot taka ni zares prezentirana, saj vsaki situaciji vlada zakon štetja. Nekonsistenca, kot čisto množstvo, je samo predpostavka.« (EE, 65) Drugače rečeno, nikoli nimamo opravka z nekonsistentno situacijo, pač pa vselej s končno, normirano, klasificirano situacijo, s situacijo, ki je prezentirana in strukturirana na določen način. Navkljub temu, da je vsako množstvo »mnoštvo množtev« (EE, 37), da je množstvo kot tako vselej neskončno, da je bistvo množstva v tem, da se »množi na imanenten način« (EE, 43), z gledišča situacije čistega množstva ni. Še več. Ker je nekonsistentno množstvo z gledišča situacije absolutno neprezentabilno, je dobesedno nek »nič« (EE, 66).

<sup>14</sup> *Infinite Thought*, str. 169.

Vse, kar je, je tako v konsistenci situacije, toda vsaka situacija implicira neki nič svojega vsega – ta nič pa ni ne mesto ne termin situacije (prim. *EE*, 67). Ker z gledišča situacije ničesar ne manjka, ker je v situaciji vsebovano vse, v njej kajpak ni mogoče srečati praznine, prav tako pa ta praznina nima svojega reprezentanta, zastopnika – noben termin v situaciji ne označuje praznine (prim. *EE*, 69). Praznina, ki nujno »obstaja« – štetju-za-enega, kot je pokazal Cantor, v zadnji instanci vselej spodleti (prim. *EE*, 52) –, ni nič drugega kot drugo ime za bit. Praznina je neprezentabilna, a nujna figura, ki označuje razmik med rezultatom-enim prezentacije in tistim, »izhajajoč iz česa« obstaja prezentacija. Kot ne-termin vsake totalitete, kot ne-eden vsakega štetja-za-eno, je nek nič, ki je lasten situaciji in ki kot neumestljiv potrjuje, da je situacija prešita na bit. Ta ne-termin, ki je odštet iz štetja-za-enega, ni točka, saj ni ne lokalen ne globalen, pač pa je razprostrt povsod, na vsakem mestu, kot tisto, kar ni mogoče prezentirati, ker je neprezentabilno. »To prešitje situacije na njeno bit imenujem *praznina*.« (*EE*, 68) Praznina je torej drugo ime za bit, drugo ime za množstvo, za nekonsistenco, ki grozi vsakemu prezentiranemu množstvu, saj je njegova bit kot taka. Konsistenci množstva ne uspe prezentirati praznine, ki je v situaciji ime za nekonsistenco, ker je tisto, kar uhaja, nenazadnje – samo štetje. Po eni strani z gledišča situacije seveda štetju ne uhaja nič, ob »pogledu od strani« pa je tisto, kar mu uhaja, »neki« nič, nič, ki je ime za neprezentacijo v prezentaciji, nič kot »tenant-lieu« nekonsistence, čistega množstva, nič kot ime za tisto, kar ne šteje in česar ni mogoče šteti.

Praznina je namreč »v položaju univerzalne vključenosti« (*EE*, 102). V tej točki Badiou, v skladu s temeljnim razlikovanjem teorije množic, razlikuje med pripadnostjo in vključenostjo neki množici, razlikovanjem, ki ga sam razglasi za nekaj, kar določa celotno mišljenje kvantitete (prim. *EE*, 96). V čem je pravzaprav bistvo tega razlikovanja? Relacija pripadnosti pomeni, da je neko množstvo šteto kot element v prezentaciji nekega drugega množstva, medtem ko relacija vključenosti pomeni, da je neko množstvo podmnožica drugega množstva. »Pripadati neki situaciji« pomeni, da je neko množstvo prezentirano s strani te situacije, pomeni, da je termin, za katerega velja relacija pripadnosti, eden izmed ele-

mentov, ki strukturirajo situacijo. Pripadnost je tako izenačena s prezentacijo, termin, ki pripada situaciji, je element. »Biti vključen v neko situacijo« pa pomeni, da stanje situacije prešteje podmnožice, ki tvorijo množico. Vključitev je torej na strani stanja situacije, vključene so vselej podmnožice oziroma deli. Čeprav je vključenost kot relacija drugotna glede na pripadnost, čeprav jo je mogoče pojasniti in izpeljati zgolj izhajajoč iz relacije pripadnosti, je delov vselej več kot elementov, vselej gre za presežek vključenosti nad pripadnostjo.<sup>15</sup> Izrek, ki pravi, da je formalno nemogoče, da bi bilo v vsaki situaciji vključeno *use*, vsaka podmnožica, ki ji pripada, imenuje Badiou teorem ontologije. Vselej obstajajo podmnožice, ki, čeprav so v situacijo vključene kot sestavine množev, niso števne kot termini in torej ne eksistirajo – »dobesedno *nemogoče* je misliti kvantitativno razmerje med 'številom' elementov neke neskončne mnogoterosti in številom njegovih delov. To razmerje ima zgolj obliko blodečega presežka [excès errant].«<sup>16</sup> Tu se sedaj nahajamo na ključni točki. Število delov, ki vselej presega število elementov, je namreč zgolj drugo ime za generično podmnožico. Generično ali nekonsistentno množstvo je os nauka o biti (*EE*, 38), je tisto neskončno, ki tvori osnovo Badioujevega postopka. Teza, da je bit neskončna, je »najprej priznanje neskončnosti situacij, domneva, da štetje-za-eno zadeva neskončna množstva« (*EE*, 164). Generične podmnožice, še enkrat, so preveč nedoločene, da bi ustrežale ali bile zvedljive pod kakršenkoli predikatni izraz, nobene formule  $F(x)$  ni, s katero bi jih lahko konstruirali ali jih poenotili, totalizirali, strukturirali, konstruirali.

Badiou uporablja izraz »generično« tudi kot sinonim za izraz »nerazločljivo«. Zakaj ta sinonimija? Zaradi tega, ker »nerazločljivo« ohranja neko negativno konotacijo, ki prek nerazločljivosti pomeni zgolj, da je tisto, za kar gre, odšteto iz vednosti oziroma iz eksaktnega poimenovanja. »Generično« pozitivno označuje, da je tisto, kar ni mogoče razločiti, dejansko splošna resnica situacije, resnica o svoji lastni biti, razumljena kot temelj vsake prihodnje vednosti. »Generično« pojasnjuje funkcijo resnice nerazločljive-

<sup>15</sup> *Ibid.*, str. 83.

<sup>16</sup> *Manifest za filozofijo*, str. 173.

ga. Negacija, ki je vsebovana v »nerazločljivem« pa vendarle ohrani tisto bistveno, da je resnica vselej tisto, »kar v vednost naredi vrzel« (EE, 361).

### IMANENTNA PREKINITEV

Šele na takšni osnovi, šele izhajajoč iz generičnega množstva, je mogoče za Badiouja tisto, kar ni bit kot bit. Tisto-kar-ni-bit-kot-bit je namreč dogodek. Dogodek ni transcendenca, ni nekaj, kar bi bilo situaciji ali imanenci transcendentno, hkrati pa tudi ni iz reda realnosti.<sup>17</sup> Drugače rečeno, tisto-kar-ni-bit-kot-bit predstavlja nemožno štetja-za-eno, nekaj, kar štetje-za-eno »spregleda«, nekaj, kar ni element situacije, saj je nek »impossible-à-compter-pour-un«.<sup>18</sup> Dogodek je nemožen in po drugi strani prepovedan, kolikor ontologija tisto, kar ni bit kot bit, prepoveduje (prim. EE, 205). Rekli bi lahko, da dogodek tako spada na področje realnega v lacanovskem pomenu besede. Dogodek je »zunaj zakona« dane situacije, a hkrati ni nekaj transcendentnega, saj je vselej v neki situaciji. Je nekaj, kar je popolnoma ločeno in neodvisno od vseh pravil situacije, a je hkrati prisotno v sami situaciji na način generičnega množstva. Kot nerazločljiv je dogodek »notranji neki situaciji« (EE, 412), pa vendar situacija, ontologija o njem nima kaj povedati, še več, ontologija ravno dokazuje, da dogodka ni, da ne obstaja (prim. EE, 212). Ravno zaradi slednjega Badiou govori o tem, da ontologija ne spozna nobenega dogodka (prim. EE, 392) in da ne obstaja nobena ontološka matrica dogodka. Še več. V ontologiji tudi ni nobene procedure, pač pa zgolj struktura, ni ne dogodka ne resnice, pač pa zgolj konstrukcija biti-mnoštva vsake resnice (EE, 393).

Zgled takšnega tipa ontologije, tega, da v svojem referencialnem prostoru jezik ne dopušča »vrzeli« (EE, 365), sta Spinoza in Leibniz. Prvi štetje-za-eno izenači s strukturo, s kavzalnostjo, pri tem pa izvrže praznino (prim. EE, 130). Celotno Spinozovo filo-

<sup>17</sup> Prim. Alain Badiou, *Peut-on penser la politique?*, Seuil, Pariz 1985, str. 67.

<sup>18</sup> *Le Nombre et les nombres*, str. 58.



zofsko podvzetje ni namreč nič drugega kot ontološko izničenje praznine (prim. *EE*, 137) – zanj tako ni ne naključja ne dogodka. Podobno je z Leibnizem, ki predpostavi kompletni in popolni jezik prezentacije in reprezentacije. Konstruktivistični univerzum predpostavlja, da je množstvo mogoče zapisati in verificirati (*EE*, 342) – vse kar obstaja, so zakoni prezentiranega množstva, kontinuum, tako da preloma, še-enega, ki prelomi s situacijo, enostavno ni. Drugače rečeno, tudi za Leibniza naključja ni (*EE*, 350). Konstruktivizem postulira radikalno imanenco množstva (*EE*, 329), zanj je vsako množstvo konstruktibilno – a kako bi tudi ne bilo, hudomušno pripominja Badiou, ko pa je v konstrukcionističnem univerzumu seveda vsako množstvo konstruktibilno. Ker v konstruktivizmu oziroma nominalizmu tudi ni mesta za neodločljivo, je tudi Foucaultov teoretski poizkus, ki je v osnovi za Badiouja konstrukcionističen in nominalističen, neuspešen, saj mu ne uspe pojasniti, kako iz ene *episteme* preidemo v drugo (prim. *EE*, 321). Badioujeva poanta proti nominalizmu in konstrukcionizmu je v tem, da, izhajajoč iz njiju, ni mogoče misliti spremembe, dogodka. Konec koncev je njuna etična maksima v tem, da je vse odločljivo (*EE*, 348), kar je zgolj druga različica trditve, da situaciji ne uhaja nič. Konstruktibilna in generična množica sta si tako, kolikor je le mogoče, vsaksebi – z gledišča konstruktibilne množice je vse vselej ujeto vanjo, ujeto v klasifikacijo oziroma v klasifikacije, enciklopedijo, mnenje, situacijo, medtem ko je generična množica na strani tistega nemožnega in hkrati prepovedanega »nič« – rekli smo, da je Badiou tu blizu lacanovskega koncepta realnega –, ki ga v situaciji za »štetje-za-eno« enostavno ni.

Drugo ime za ta »nič«, ki »je« v situaciji vselej na način generičnega množstva, ki je situaciji »immanenten« (*EE*, 202), pa vendar ji ne pripada, je torej dogodek. V situaciji ima svoj položaj na robu praznine. »Dogodkovni položaj imenujem takšno množstvo, ki je povsem a-normalno, to se pravi, takšno, da nobeden od njegovih elementov ni prezentiran v situaciji.« (*EE*, 195) Položaj je vselej zgolj pogoj za bit dogodka (*EE*, 200). Dogodek je situiran – je dogodek te ali one situacije –, a hkrati tisto, kar nastopa kot presežek glede na to situacijo, saj jo dopolni, suplementira, preseže. Kot presežek, kot nepovezan dodatek, je ireduktibilen, nezvedljiv na

situacijo, kar pomeni, da z vidika situacije ne šteje nič. Strogo vzeto dogodek na ravni situacije ne obstaja, pa vendar »nič ni več tako, kot je bilo poprej«. Situacijo sedaj »nekaj« deli na situacijo pred vznikom in na situacijo po vzniku dogodka. S tega vidika je dogodek zarez, prekinitev, prelom s situacijo. Toda – pozor! – gre za nekaj, denimo neko izjavo, ki jo z vidika situacije, z vidika polja, o katerem odloča jezik situacije, ne moremo verificirati. Poleg tega Badiou striktno vselej govori najprej o vzniku ali preblisku dogodka in o njegovem takojšnjem izginotju: »Dogodek, brž ko vznikne, namreč tudi že izgine. Ni drugega kot preblisk dopolnjevanja. Empiričnost dogodka je empiričnost izginotja. Je izvorno izginevanje, ki je situacijo dopolnilo za trenutek prebliska in je vanjo umeščeno le, kolikor ga nič ne preostane, v situaciji pa vztraja v resnici prav zaradi tega, ker se ne ponavlja kot prisotnost.«<sup>19</sup> V empiričnem pogledu je tako dogodek zgolj mrk, blisk, izginotje, v situaciji je dogodek navzoč le v obliki svoje lastne sledi, v obliki poimenovanja oziroma aksiomatične *odločitve*, da se je dogodek v resnici zgodil. Odločitev, da se je dogodek zgodil, samo poimenovanje dogodka je ključno, saj je vprašanje, ali se je dogodek dejansko zgodil ali pa je samo izmišljen, v logičnem pomenu besede neodločljivo. Neodločljivost kot atribut dogodka je rešilno zagotovilo njegove ne-bitosti (*EE*, 220). Neodločljivost pomeni, da je dogodek tisto množstvo, ki ga ne moremo ne spoznati ne videti (*EE*, 215), pač pa ga za dogodek lahko le razglasimo. Badiou govori tudi o tem, da se neodločljiva izjava odšteje iz domnevne izčrpane klasifikacije. Dogodek je neodločljiv zato, ker ne spada pod nobeno določilo enciklopedije (*EE*, 363), dogodek za situacijo ni resničen, oziroma veridichen (*EE*, 366), razen seveda za intervenirajočega, ki se odloči za svojo pripadnost dogodku (*EE*, 229). Preden nadaljujemo, morda tri pripombe, ki zadevajo določene vzporednice z Badioujem.

Prva pripomba zadeva vzporednico s teorijo poznega Althusserja, ki postavi tezo o obstoju materialistične tradicije *dežja, odklona, srečanja, sprimka*, ki je v zgodovini filozofije ne le malone popolnoma neznana, temveč potlačena. Althusser se pri tem opre na

<sup>19</sup> *Conditions*, str. 189–190.

Epikurjev odklon, Heideggerjev »*Es gibt*« in Wittgensteinov »*Die Welt ist alles, was der Fall ist*«. Kar zadeva vzporednice z Badioujem, je zanimivo, da Althusser govori o »*Niču, ki je začel iz nič in ki je prišel iz kraja, ki ga ni mogoče določiti*«, o tem, da se »to srečanje lahko *ne zgodi*, lahko pa *se zgodi*«, o tem, da je to filozofija praznine – »filozofija, ki naredi filozofsko praznino, da si omogoči obstoj«, o tem, da je *événement*, dogodek, postal *avénement*, da je na »začetku nič, torej filozofija nima obveznega začetka, skače na vlak med vožnjo« itn. »Rekli bomo, da smo 'materializem' srečanja poimenovali samo začasno, da bi dali občutiti, da je radikalno nasproten vsakemu idealizmu zavesti, uma, kakršnakoli je že njegova usmeritev. Potem bomo rekli, da materializem srečanja izhaja iz neke določene interpretacije enega samega stavka: *je* ('*es gibt*', Heidegger) in njegovih razvojov in implikacij, denimo: 'je' = 'je nič'; 'je' = 'zmerom je bil že nič'. [...] Rekli bomo, da materializem srečanja izhaja iz teze o primatu pozitivitete nad negativiteto (Deleuze), iz teze o primatu odklona nad premočrtnostjo ravne poti (katere izvir je odklon in ne um), iz teze o primatu nereda nad redom (to nas spominja na teorijo 'šuma'), iz teze o primatu 'diseminacije' nad utrditvijo pomena v vsakem označevalcu (Derrida), in iz vznikanja reda, izhajajočega iz samega osrčja nereda, ki proizvaja svet. Rekli bomo, da materializem srečanja prav tako ves, kar ga je, izhaja iz negacije smotra, vsake teleologije, naj je racionalna, svetna, moralna, politična ali estetska. In nazadnje bomo rekli, da materializem srečanja ni materializem brez subjekta (naj je subjekt bog ali proletariat), ampak materializem procesa brez subjekta, ki pa subjektom (individuumom ali drugim), ki jim vlada, vsiljuje red svojega razvoja, ki nima določljivega smotra.«<sup>20</sup> Vendar pa je ob vsem vzporejanju Althusserja in Badiouja treba postopati skrajno previdno; ključno razliko gre, med drugim, iskati v tem, da »pri Althusserju ni teorije subjekta in je tudi ne more biti.«<sup>21</sup>

Druga pripomba zadeva vprašanje, ali se je dogodek dejansko zgodil ali pa je samo izmišljen. Po tej plati je dogodek podoben

<sup>20</sup> Louis Althusser, *Izbrani spisi*, prevedla Zoja Skušek, \*cf., Ljubljana 2000, str.182–183.

<sup>21</sup> Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Seuil, Pariz 1998, str. 68–69.

freudovskemu konceptu prvotne scene, *Urszene*. Najbolj znana prvotna scena je kajpada opazovanje starševskega *coitus a tergo*, ki mu je bil priča Freudov sloviti primer, ki je v literaturi znan kot »Volčji človek«. <sup>22</sup> Ta prizor je za Volčjega človeka predstavljal tisti Vzrok, tisto realno, okoli katerega so se vrtele kasnejše simbolizacije. »Vendar pa ne samo, da je ta Vzrok začel učinkovati šele po določenem časovnem zamiku, ampak je dobesedno postal travma, tj. vzrok skozi odlog: ko je bil Volčji človek pri dveh letih priča *coitus a tergo*, tega prizora ni zaznamovalo nič travmatičnega; prizor je dobil travmatične poteze šele za vnažaj, s kasnejšim razvojem otrokovih infantilnih seksualnih teorij, ko je postalo nemogoče, da bi prizor vključil v novo nastajajoči horizont narativizacije-historizacije-simbolizacije.« <sup>23</sup> Tudi dogodek je nek tak Vzrok – brž, ko se pojavi, izgine. Šele odločitev, da se je dogodek zares zgodil, ki potegne za seboj tudi zvestobo dogodku, ga bo naredila za tisto, »kar bo vselej bil«, za travmo situacije, za nekaj, kar je z gledišča situacije nemožno, nekaj, kar situacijo preseneti, šokira, jo vrže iz tira. Razmerje med situacijo in dogodkom bi zato lahko pojasnili tudi s pomočjo Lacanove konceptualizacije razmerja med vzrokom in zakonom. Na eni strani imamo zakon kot regularnost, kot ponavljanje, kjer zakon omogoča predvidevanje tega, kar se bo zgodilo. Če isti vzrok povzroča isti učinek, potem dobimo kontinuirano verigo vzrokov, kjer je vsak vzrok istočasno učinek drugega vzroka. Tako, pravi Jacques-Alain Miller, na katerega se v tej točki opi-ramo, <sup>24</sup> dobimo tedaj, ko vzrok vpišemo v zakone, verigo nujnosti, determinizem, kjer težko s prstom pokažemo na en sam vzrok, na točko, kjer se ta veriga vzrokov prične. Drugače rečeno, kontinuirana veriga vzrokov in učinkov na tak ali drugačen način implicira tudi neko teorijo Boga. Na drugi strani pa imamo vzrok, kolikor ni vpisan v zakon regularnosti in kontinuitete, namreč humeovski vzrok, vzrok kot ločen od verige, vzrok kot prelom z verigo. Vprašan-

<sup>22</sup> Prim. slov. prev.: Sigmund Freud, *Mali Hans*, *Volčji človek*, prevedla Irena Hrast, Studia Humanitatis, Ljubljana 1989.

<sup>23</sup> Slavoj Žižek, »Ima subjekt vzrok?«, *Problemi-Eseji*, XXXI, 4, Ljubljana 1993, str. 186.

<sup>24</sup> Prim. Jacques-Alain Miller, *O nekem drugem Lacanu*, prevedli Miran Božovič et al., Analecta, Ljubljana 2001, str. 21 ff.

je po takšnem ločenem vzroku se lahko pojavi šele in zgolj takrat, ko obstaja prelom z verigo, ko verigi spodleti, ko obstaja *missing link*, manjkajoči člen verige. Temeljna opredelitev takšnega vzroka je diskontinuiteta, takšen vzrok je na strani *tyche* in ne *automaton*. Takšen vzrok je lahko samo neumestljiv, točka, ko situaciji, klasifikaciji, verigi označevalcev itn. spodleti, oziroma, kot pravi Lacan v Seminarju XI., takšen »vzrok je lahko samo vzrok nečesa, kar šepa«. <sup>25</sup>

Tretja pripomba prav tako zadeva vprašanje dejanskosti in fikcije, vprašanje »Se je zares zgodilo?«, tokrat v pomenu zgodovine – se je to, kar Badiou opisuje kot dogodek, sploh kdaj zares zgodilo? Badiou navaja številne primere. V *Etiki* tako navaja francosko revolucijo iz leta 1792, srečanje Héloise in Abélarda, galilejevsko fiziko, Haydnovo iznajdbo klasičnega glasbenega sloga, kulturno revolucijo na Kitajskem, osebno ljubzensko strast, Grothendieckovo matematično teorijo toposov, Schönbergovo invencijo dodekafonizma itn. <sup>26</sup> V *Manifestu za filozofijo* je na področju ljubezni dogodek zanj delo Jacquesa Lacana, v matematiki so takšni dogodki Cantor, Gödel in Cohen, v pesnitvi Pessoa, Mandelstam, Celan, v politiki mračni dogodki v letih 1968-1980. <sup>27</sup> V *Biti in dogodku* takšnih zgledov Badiou ne navaja, le ob obravnavi Pascala pripominja, da krščanstvo predpostavlja nek še-eden kot dogodek (prim. *EE*, 235), kar bo kasneje, skupaj z idejo, da je krščanstvo prva institucija človeštva, ki je pretendirala na univerzalizem (prim. *EE*, 237), nekoliko sistematičneje razdelal v svoji knjigi o svetem Pavlu: »Splošni Pavlov postopek je sledeč: če je prišlo do nekega dogodka in če je resnica v tem, da ta dogodek deklariramo in smo nato zvesti temu deklariranju, sledita dve konsekvenci. Najprej, ker je resnica dogodkovna oziroma pripada redu tistega, kar se zgodi, je singularna. Ni ne strukturna, ne aksiomska, ne legalna. Pojasniti je ne more nobena razpoložljiva splošnost, ki prav tako

<sup>25</sup> Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize. Seminar, knjiga XI.*, prevedli Rastko Močnik, Zoja Skušek, Slavoj Žižek, 1. ponatis, Analecta, Ljubljana 1996, str. 26.

<sup>26</sup> Prim. Alain Badiou, *Etika. Razprava o zavesti o zlu*, prevedla Jelica Šumič-Riha, *Problemi*, XXXIV, 1, Ljubljana 1996, *Etika*, str. 35.

<sup>27</sup> Prim. *Manifest za filozofijo*, str. 172 ff.

ne more strukturirati subjekta, ki se na to resnico sklicuje. Ne more torej obstajati noben zakon resnice. In drugič, ker se resnica vpiše, izhajajoč iz deklariranja, ki je po svojem bistvu subjektivno, ni njen nosilec nobena predobstoječa podmnožica, nič komunitarnega ali zgodovinsko vzpostavljenega ne daje svoje substance njenemu procesu. Resnica je diagonalna glede na vse komunitarne podmnožice, ne avtorizira je nobena identiteta in tudi sama (ta točka je seveda najbolj delikatna) ne konstituira nobene identitete. Ponujena je vsem oziroma destinirana vsakomur, ne da bi lahko kakšen pogoj pripadnosti omejil to ponudbo ali to destinacijo.«<sup>28</sup> Drugače rečeno, »deklarirati dogodek pomeni postati sin tega dogodka«.<sup>29</sup>

A kaj je potem dogodek? Rekli smo, da je dogodek situiran – je dogodek te ali one situacije –, a hkrati tisto, kar nastopa kot presežek glede na to situacijo, ki je tvegan ter nepredvidljiv in ki izgine, kakor hitro se pojavi. Rekli smo tudi, da je za Badiouja v jedru vsake situacije kot temelj njenega obstoja »umeščena« praznina, in sicer na način generičnega mnoštva. Temeljna ontološka narava dogodka je v tem, da vpiše, da imenuje to praznino. Vse, kar preostane od dogodka, je njegovo ime, še več, dokler dogodka ne imenujemo, ga tako rekoč ni. Najprej dogodek za dogodek naredi odločitev, da se je dogodek zgodil, odločitev pa vselej nastopa v formi intervencije. »*Intervencijo* imenujem vsako proceduro, s katero je množstvo priznано kot dogodek«, pravi Badiou (*EE*, 224). »Intervencija se dotika praznine, in je torej odšteta zakonu štetja-za-eno, ki vlada situaciji, natanko zato, ker njen nastopni aksiom ni *povezan z enim, pač pa z dvema*.« (*EE*, 227) Po svojem bistvu je tako dogodek, še-eden, Dvoje (*EE*, 228). Natančneje rečeno, dogodek imenuje praznino v tisti meri, v kateri imenuje nevedeno, *insu*, dane situacije – »iz tega izhaja, da praznina utemeljuje Dvoje« (*EE*, 210). Po drugi strani je dogodek vselej neka stava, za katero nikoli ne moremo vedeti, ali bo na koncu legitimna (*EE*, 223), ne le zato, ker je vselej dvomljivo, ali je dogodek sploh bil, pač pa zato, ker ni nobene matrice dogodka. Intervencija je vselej korak v prazno, Badiou govori celo o tem, da ima

<sup>28</sup> Alain Badiou, *Sveti Pavel. Utemeljitev univerzalnosti*, prevedla Alenka Zupančič, *Problemi*, XXXVI, 5–6, Analecta, Ljubljana 1998, str. 17.

<sup>29</sup> *Ibid.*, str. 62.

zvestoba dogodku vselej nek avanturistični prizvok v pomenu njene svobode in negotovosti (*EE*, 278). Odločitev, ali se je dogodek dejansko zgodil ali pa je samo izmišljen, je ključna, saj je v logičnem pomenu besede neodločljiva. Drugače rečeno, ime dogodka je nadštevilno, in zatorej ne pripada jeziku situacije (*EE*, 363), intervencija se namreč »izmakne štetju« (*EE*, 251). V tem pomenu je »izbira po svojem bistvu ilegalna« (*EE*, 253). Dve temeljni opredelitvi dogodka sta tako ilegalnost in anonimnost (*EE*, 254). Dogodek sicer vznikne v situaciji, je situaciji »immanenten«, a vendar ga ni mogoče zvesti na pravila, zakone ali norme, ki vladajo situaciji, zato je »ilegalen«. In ker kot nepovezan dodatek z vidika situacije ne šteje nič, je »anonimen«. Toda pot generične procedure, ki je bila na začetku anonimna in ilegalna, bo na koncu postala »zakon«, ki strukturira situacijo (prim. *EE*, 377). V tem se, mimogrede rečeno, nahaja ključna poanta Badioujeve kritike lacanovskega realnega, zanj namreč materializem napreduje od »realnega kot vzroka k realnemu kot konsistenci«, kot se glasi v *Théorie du sujet*.

## MOČ RESNICE

Dogodek zaradi svoje minljivosti in naključnosti pravzaprav potrebuje, zahteva nekaj, kar bo nadaljevalo preiskavo situacije – v luči samega dogodka. Takšna zvestoba, takšen proces zvestobe tistemu, kar je situacijo preseгло, suplementiralo, jo pretreslo, kar je izpostavilo praznino dane situacije ter s tem celotno situacijo postavilo pod vprašaj, Badiou imenuje *resnica*. Šele na tej točki vstopi subjekt: »'Subjekt' je ime za oporo zvestobi, torej za oporo procesu resnice. Subjekt potemtakem ne obstaja pred tem procesom. 'Pred' dogodkom ga sploh ni. Rekli bomo, da proces resnice vpelje subjekta.«<sup>30</sup> Vsak dogodek, vsaka resnica zahteva zvestobo in določeno držo, ki pa ni zvestoba neki določeni resnici, nekemu določenemu dogodku, pač pa zvestoba generičnemu procesu konstitucije resnice dogodka. »Zvestobo imenujem množico procedur, s katerimi v situaciji razločimo množstva, katerih eksistenca je odvisna od

<sup>30</sup> *Etika*, str. 35.

kroženja – pod imenom nadštevilnega, ki ji ga podeli intervencija –, od nekega dogodkovnega množstva. Zvestoba je skratka dispozitiv, ki v množici prezentiranih množtev loči tista, ki so odvisna od dogodka. Biti zvest pomeni zbirati in razločevati legalno postajanje naključja. « (EE, 257) Zvestoba je, prvič, vselej partikularna, saj zadeva dogodek, drugič, ni termin-mnoštvo, pač pa tako kot šteje-za-enega, operacija, struktura. Tretjič, ker zvestoba razločuje in premešča prezentirana množstva, šteje dele situacije. Zvestoba je tako zvestoba »odločitvi«, da se poslej sklicujemo na situacijo z vidika dogodkovnega dopolnila. Šele na tej točki lahko govorimo o subjektu: »Recimo, da subjekt, ki prekosi žival (a žival je njegova edina opora), zahteva, da se nekaj zgodi, nekaj, česar ni mogoče reducirati na njegov običajni vpis v 'tisto, kar je'. To dopolnilo bomo imenovali dogodek in ločili množstveno bit, na ravni katere ni resnice (pač pa samo mnenja), od dogodka, ki nas sili, da se odločimo za nov način biti.«<sup>31</sup> Biti zvest nekemu dogodku pomeni gibati se v situaciji, v kateri namreč ta »dogodek nastopi kot dopolnilo biti« (EE, 394), tako da situacijo mislimo (a vsaka misel je praksa, preizkus) »glede na« dogodek. To pa seveda zahteva – kajti dogodek je bil zunaj vseh normalnih zakonov situacije – invencijo novega načina bivanja in delovanja v situaciji. Takšna procedura zvestobe je za Badiouja smiselna samo, če izhaja iz praznine, če je zvesta praznini, če je zvesta tistemu, kar je šokiralo, pretreslo, vrglo iz tira situacijo, skratka, lacanovsko rečeno, če je zvesta realnemu. Nobene predikata ni, ki bi lahko subsumiral ali totaliziral sestavine neke resnice. Proces resnice je »torej tisti generični proces, ki restituira sledi dogodka v dani situaciji in ki jo s tem naredi ne-popolno, jo izprazni, ne obnovi dogodka kot prisotnosti in polnosti, marveč, prav nasprotno, kot odsotnost in praznost, skratka, restituira ga kot nerazločljivega, neimenljivega, nedoločljivega, neumestljivega.«<sup>32</sup> Od te točke dalje je »nastop asketizma poistoveten z odkritjem subjekta resnice kot čiste želje po sebi [désir de soi]. Subjekt mora na neki način nadaljevati sam, saj ga ne varuje več dvoumnost predstavnice fikcije. To pa je prav točka neodločenosti:

<sup>31</sup> *Ibid.*, str. 34.

<sup>32</sup> Jelica Šumič-Riha, »Nemožnost skupnosti in možnost demokracije«, *Filozofski vestnik*, XVII, 1, Ljubljana 1996, str. 16.



ali je mogoče to subjektivno željo po vztrajanju v konsistentnosti meriti z željo živali po tem, da zagrabi svojo socializirano priložnost? Ko pridemo do te točke, je pogum neogiben. Oborožili se bomo, če bo to mogoče, z Lacanovim optimizmom, ko zapiše: 'Želja, tisto, čemur pravimo želja (Lacan tu govori o subjektivnem nevedenem) zadostuje za to, da se pokaže, da življenje izgubi ves smisel, če postanemo strahopetci.'<sup>33</sup>

Četudi Badiou prične s tezo, da je ontologija matematika, to za dogodek in resnico, za katera naposled gre, ne pomeni tako rekoč nič. Matematična ontologija ne razpolaga s konceptom resnice, saj je vsaka resnica podogodkovna, še več, Badiou pristavlja, da samo filozofija *misli* resnico (prim. *EE*, 391). Toda nobenega »zakona« resnice ni, ni zakona, ki bi določal »pravo« pot resnice – resnico je nemogoče anticipirati in reprezentirati (prim. *EE*, 437). Potek generične procedure je, tako kot sama njegova začetna točka (dogodek), prepuščen naključju (prim. *EE*, 432), drugače rečeno, ni »formule resnice«.<sup>34</sup> Dogodek se namreč ne ravna po nobeni logiki ali izračunu. Ni ga mogoče napovedati, pričakovati, predvideti, izračunati, deducirati iz situacije, v kateri je sicer prisoten na način generičnega mnoštva. Dogodek je kontingenten, je nekaj, kar ni entiteta v strogem pomenu besede, saj izgine v trenutku svoje pojavitve, prav zato pa ga tudi ni mogoče fiksirati, zgrabiti. Dogodek je *incalculable*, ne le, da je to, katera številka se bo prikazala pri metu kock, čisto naključje, čisto naključje je tudi, ali bo in kdaj bo, če bo, do meta kock prišlo. Poleg tega ni vsaka novost tudi dogodek, oziroma, kot na pol v šali na pol zares pravi Badiou, »ni vse rdeče, kar se premika«,<sup>35</sup> oziroma »ni vse zlato, kar se sveti«. Rekli bi, da je temeljna opredelitev dogodka oziroma resnice kot zvestobe dogodku v tem, da »povzroči razdor v zavestih. Kako naj bi se drugače nepredvidljivost resnice, njena novost, njena zmožnost, da izvotli etablirane vednosti, vpisale v neko dano situacijo, če resnica ne bi trčila na odločne nasprotnike? Prav zato, ker je resnica v trenutku svoje invencije edino, kar je za vse, lahko

<sup>33</sup> *Etika*, str. 44.

<sup>34</sup> *Conditions*, str. 192.

<sup>35</sup> Prim. *Infinite Thought*, str. 129.

dejansko deluje le proti vladajočim mnenjem, ki ne delajo za vse, temveč zmerom le za nekatere. Ti nekateri pa imajo nedvomno svoj položaj, svoj kapital, svoja medijska sredstva. Predvsem pa je na njihovi strani inertna moč realnosti in časa, ki jo uporabljajo proti tistemu, kar je lahko zmerom, tako kot vsaka resnica, zgolj tvegani, prekarni nastop možnosti Brezčasnega. Mao Ze Dong je kot ponavadi to povedal na svoj preprost način: 'Če imate idejo, potem se ta ideja mora razcepiti na dve.'<sup>36</sup> Ob tem velja pripomniti, da za razliko od *Teorije subjekta*, v kateri je poudarjal predvsem destruktivnost novosti, Badiou sedaj vztraja, »da je sicer včasih nujno nekaj uničiti, da bi prišlo do novosti dogodka, ni pa to nujni del same novosti. Mislim, da je novost dodatek in ne destrukcija. Je nekaj, kar se zgodi, kar nastopi, to pa ni ključna poanta. Možno je, da je treba za nastop novosti nekaj uničiti, ni pa to bistvo, jedro procesa. Lahko je zgolj posledica. V *Teoriji subjekta* sem bil prepričan, da je negativnost kreativna sama po sebi, tega pa sedaj ne mislim več. Mislim, da je ustvarjalnost neke vrste afirmacija in ne negacija.«<sup>37</sup>

Če torej za dogodek velja, da je nepredvidljiv, nenapovedljiv, da je, skratka, povsem kontingentnega značaja, to še toliko bolj velja za resnico, ki je vendar zvestoba nekemu dogodku. Nobenega zagotovila ni, da bo zvestoba nekemu dogodku res proizvedla resnico. Takšnega zagotovila po Badioujevem mnenju ni in ga ne more biti, saj, lacanovsko rečeno, Drugi ne obstaja. Še več, nobene zunanje instance ni, ni Drugega od Drugega, ni zunanjega mesta, s katerega bi lahko presodili, da je nekaj sploh dogodek. »Če je namreč dogodek nekaj, kar v hipu, ko se pojavi, hkrati že izgine, skratka, če je prezenca dogodka prekarna in naključna, potem je problem prav v tem, kako ugotoviti, ali se je dogodek sploh zgodil ali ne. V zadnji instanci je zato treba reči, da dogodek obstaja le za odločitev oziroma za deklarativ, ki razglasi njegov obstoj. Od tod izhaja, da je neodločljiv dogodek in ne situacija. Kajti glede dogodka se nikoli ne moremo znebiti suma, da smo se zmotili, oziroma, da smo *simulacrum* vzeli za dogodek. Te neod-

<sup>36</sup> *Etika*, str. 28.

<sup>37</sup> *Infinite Thought*, str. 176.

ločenosti, namreč neodločenosti med dogodkom in ne-dogodkom, po definiciji ni mogoče odpraviti oziroma ta neodločljivost je konstitutivni del dogodka.«<sup>38</sup> Nikakor ni nujno, da resnica sploh je, da tudi obstaja – povsem možno je namreč, da času, v katerem živimo, ni uspelo proizvesti nobenega dogodka v badioujevskem pomenu besede. Še več. Če drži, da na nobenem področju nismo priča dogodku, nam tudi nihče ne more zagotoviti, da bo do dogodka tudi še kdaj prišlo. Prav tako tudi ni nobenega pravila, da bomo tedaj, ko enkrat »stopimo na pravo pot«, na pot resnice, na tej poti tudi vztrajali v prihodnje. »Pravilo, kakršnokoli že je, ne more samo po sebi zagotoviti učinka resnice, saj nobena resnica ni zvedljiva na formalno analizo. Vsaka resnica, ki je hkrati univerzalna in singularna, je kajpak urejen proces, toda ta proces ni nikoli koekstenziven s svojim pravilom.«<sup>39</sup> Kot nekje drugje pripominja Badiou, »osebno sem resnico sam vselej dojemal kot aleatorično pot, neko podogodkovno avanturo, avanturo brez zunanjega zakona.«<sup>40</sup> Če torej ni nobenega garanta, nobenega zagotovila in pravila, s pomočjo katerega bi lahko dogodek napovedali, pri njem vztrajali in ga ločili od »simulakra«, če vselej in povsod obstajajo trenutki krize, in če je kljub temu tudi v trenutku krize, v trenutku dvoma, potrebno zgolj nadaljevati že začeto – »nadaljevati celo takrat, ko si izgubil vsako sled, ko ne čutiš več, da te »preči« proces, ko se je sam dogodek zameglil, ko je njegovo ime izgubljeno, ali pa, ko se sprašuješ, ali nisi poimenoval napake ali celo simulakra«<sup>41</sup> –, potem to preprosto pomeni, da mora filozofija vselej (znova) *vztrajati pri mišljenju* vseh procedur, ki lahko proizvedejo dogodek, saj nje same brez resnice ni: »Kategorija resnice je,« če spomnimo, »osrednja kategorija, četudi pod kakim drugim imenom, vsake možne filozofije.«<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Jelica Šumič-Riha, »Anahronizem emancipacije«, *Problemi*, XXXIV, 5–6, Ljubljana 1996, str. 43.

<sup>39</sup> Alain Badiou, *D'un désastre obscur (Droit, État, Politique)*, Éditions de l'aube, La tour d'Aigues 1991, str. 47.

<sup>40</sup> Alain Badiou, *Deleuze. »La clameur de l'Être«*, Hachette, Pariz 1997, str. 87.

<sup>41</sup> *Etika*, str. 60.

<sup>42</sup> *Conditions*, str. 62.

Toda – ali resnice sploh obstajajo in če obstajajo, koliko jih je? Je resnica ena sama? Če je resnic več – kakšno je razmerje med njimi? In nenazadnje, kaj ima z vsem skupaj filozofija? Filozofija, kot smo že poudarili, razglašča, da resnice obstajajo. Ali potem filozofija nima svoje kategorije resnice? Je ta kategorija Resnica? Ali resnice, za katere filozofija razglašča, »da obstajajo«, obstajajo pred filozofijo, pred Resnico? Je ta »pred« – časoven ali logičen? Kakšno je, skratka, razmerje med Resnico in resnicami? Ker filozofija sama za Badiouja ne proizvaja dogodkov, je *pogojena* s procedurami zvestob svojega časa (*EE*, 375), te procedure pa Badiou imenuje tudi štirje pogoji filozofije.<sup>43</sup> Ti pogoji oziroma resničnostne procedure so: matem, pesnitev, politična invencija in ljubezen. Kot pokaže Badiou v *Manifestu za filozofijo*, bi odsotnost enega samega izmed teh štirih pogojev povzročila, da bi filozofija izginila. Da je sploh prišlo do nastopa filozofije, so bili potrebni vsi štirje pogoji hkrati. Vsi štirje pogoji, vse štiri resničnostne, ali, kot jih Badiou tudi poimenuje, generične procedure, imajo enak status – nobena od teh štirih generičnih procedur zvestobe ne sme prevladati nad ostalimi tremi, nobeden od teh štirih pogojev ne sme izključiti ostalih treh. Čim filozofija svoje mišljenje izroči enemu samemu generičnemu postopku, takoj ko prenese svoje funkcije na enega izmed svojih pogojev, dobimo tisto, kar Badiou imenuje »prešitje«. In če filozofija ni zvedljiva na eno od teh štirih generičnih procedur, tudi te generične procedure po drugi strani niso zvedljive ne druga na drugo, ne na filozofijo, ki ji ostajajo radikalno zunanje, heterogene. Te »vsaj štiri resnice« niso filozofske resnice, pač proces zvestobe dogodku, ki prelomi s situacijo na imanenten način. Toda v razmerju med filozofijo in resnicami ne gre za »prevlado, subsumpcijo, utemeljitev ali

<sup>43</sup> Določeno vzporednico takšnega gledišča, da filozofija za svoj nastanek potrebuje pogoje, je mogoče najti pri Deleuzu, o čemer smo spregovorili v prvem poglavju, in tudi pri Althusserju: »Da se filozofija lahko rodi ali obnovi, morajo obstajati znanosti.« Prim. Louis Althusser, *Izbrani spisi*, str. 26. Drugo zanimivo vzporednico Badioujevim štirim pogojem filozofije predstavlja Althusserjeva teorija štirih diskurzov (znanosti, estetike, ideologije, nezavednega) iz leta 1966. Prim. Louis Althusser, *Écrits sur psychanalyse. Freud et Lacan*, STOCK/IMEC, Pariz 1993, str. 162 ff.

garancijo«. <sup>44</sup> Filozofija ne utemeljuje svojih pogojev, a hkrati tudi ne sovпада z njimi, pač pa je njena naloga najprej v tem, da predlaga in predstavi okvir za njihovo hkratno možnost, so-možnost, *compossibilité* (prim. *EE*, 10). Iz tega izhaja več pomembnih nasledkov.

Prvi je ta, da filozofija ne izreka resnice o resnicah, da filozofija za Badiouja ni metadiskurz, ki bi izrekal resnico o štirih resničnostnih procedurah. Drugič, naloga filozofije je zagotoviti tisti prostor, kjer bo mogoče izreči, da »obstajajo resnice«, prostor, kjer bo mogoča »somožnost njihove pluralnosti, ki ji filozofija nudi sprejem in zatočišče«. <sup>45</sup> Takšen prostor pa lahko filozofska kategorija Resnice omogoča le, če sama ni nekaj substancialnega, če ničesar ne prikazuje, če je sama po sebi prazna. Drugače rečeno, filozofska kategorija Resnice »deluje, a ne predstavlja ničesar. Filozofija ni produkcija resnice, pač pa operacija, ki izhaja iz resnic, operacija, ki pri tem razpolaga z 'obstajajo' ['il y a'] in epohalno somožnostjo.« <sup>46</sup> Tretjič, naloga filozofije je zapopasti, ujeti, zajeti resnico. V ta namen filozofija razpolaga z neke vrstami klešč – »filozofija je neko ukleščenje resnic«. <sup>47</sup> Filozofska operacija sestoji v tem, da filozofija zajame resnice, jih argumentativno poveže, uklene, toda to zajetje, ta povezava, je paradokсне narave, saj mora samo sebe na nek način omejiti. Naloga filozofije je ohraniti tisto, kar je enotenju radikalno tuje, heterogeno, kar enotenje torej od znotraj razenotuje. Šele filozofija postopke resnice »poimenuje«, jih fiksira kot realno, heterogeno, in sicer tako, da jih postavlja kot »stvarni« ekvivalent praznine svoje lastne kategorije Resnice. <sup>48</sup>

<sup>44</sup> *Conditions*, str. 68.

<sup>45</sup> *Ibid.*, str. 65.

<sup>46</sup> *Ibid.*, str. 66.

<sup>47</sup> *Ibid.*, str. 68.

<sup>48</sup> Za razmerje med resnicami in Resnico glej prispevek Rada Rihe (»Prekinitve v političnem«, *Problemi*, XXXIV, 1, Ljubljana 1996, str. 71–103), na katerega se na tem mestu tudi opiramo. Riha ob tem vpelje koncept izjavljalnega mesta kot nekega kraja, praznega mesta, ki šele odpre prostor možnemu vzniku dogodkovnih pogojev znanosti, političnega, umetnosti in ljubezni, ki se nahaja tam, kjer je vsa realnost suspendirana, a je hkrati ta praznina bolj realna od realnosti same.

Resnica je na ta način »generični del situacije, pri čemer 'generičnost' pomeni, da je njen poljuben del, da ne pove nič posebne o situaciji, pač pa zgolj to, da je njena bit mnogoterost kot taka, njena temeljna nekonsistentnost. Resnica je ta minimalna konsistentnost (del, imanenca brez koncepta), ki v situaciji priča o nekonsistentnosti, ki konstituira njeno bit.«<sup>49</sup> Skratka, razmerje filozofije do njenih štirih pogojev, Resnice do resnic ni nekaj spokojnega, saj »poem, matem, politika in ljubezen hkrati pogojujejo in žalijo filozofijo. Pogoj in žalitev, tako pač je. [...] Filozofija je pod pogojem umetnosti, znanosti, politike in ljubezni, a je vselej prizadeta, ranjena, vzpodbodena od dogodkovnega in singularnega značaja teh pogojev. Nič od tega naključnega pripetljaja je ne zadovoljuje. Zakaj? Pojasniti to nezadovoljstvo filozofije glede na realno njenih pogojev predpostavlja, da v osrčje njene dispozicije postavimo naslednje: da se resnica loči od smisla. Če bi morala filozofija zgolj *interpretirati* svoje pogoje, če bi imela hermenevtično usodo, bi zadovoljno obrnila hrbet tem pogojem in v nedogled razpredala: takšen je smisel tega, kar se zgodi v pesniškem delu, matematičnem teoremu, ljubezenskem srečanju, politični revoluciji. Filozofija bi bila spokojni agregat estetike, epistemologije, erotologije in politične sociologije. Gre za staro skušnjavo, ki, če se ji vdamo, filozofijo uvrsti v tisto, kar je Lacan imenoval diskurz Univerze. Filozofija pa se prične, ko se ta agregat izkaže za nekonsistentnega, ko ne gre več za vprašanje pravih procedur, kje se nahaja resnica, temveč za ustanovitev enkratnega mesta, na katerem, pod sodobnimi pogoji teh procedur, lahko ugotovimo, kako in zakaj resnica ni smisel, temveč prej *luknja v smislu*.«<sup>50</sup>

Naloga resnice je, z gledišča *Biti in dogodka* rečeno, v tem, da priča o nekonsistentnosti, da priča o zevi, razmiku med prezentacijo množstva kot strukture in čistim množtvom, nekonsistentnim množtvom, kolikor kot nekonsistentno ne more biti prezentirano. Tega »nič« ni mogoče pokazati, opredeliti, odkriti, ugledati, ni ga mogoče »šteti«, kajti vse, kar je bilo prešteto, se nahaja v prezentaciji situacije, v konsistentnosti prezentacije. »Nič« torej oz-

<sup>49</sup> *Manifest za filozofijo*, str. 185.

<sup>50</sup> *Infinite Thought*, str. 101–102.

načuje tisto, kar ne šteje, kar ni všteto, »nič« je drugo ime za tisto v prezentaciji, kar ni prezentirano. To nereprezentirano in nekon-sistentno mnoštvo je lahko v okviru strukturirane situacije »reprezentirano« le na nek »neadekvaten« način: »Kolikor je člen, ki je presežen, odveč, skratka člen, ki ga v dano mnoštvo ni mogoče všteti, je lahko v okviru danega zakona mnoštva, ki nima na voljo ustreznega zastopnika, subsumiran samo ničli. Paradokсно reče-no, na ravni reprezentacije ga zastopa njegova lastna odsotnost, praznina.«<sup>51</sup> Filozofija po Badiouju ni interpretacija prezen-tiranega, »ni interpretacija smisla tistega, kar se ponuja izkustvu«, pač pa je »operacija kategorije, ki je odšteta iz prezenca«.<sup>52</sup> Tisto, kar je odšteto iz prezenca je generično mnoštvo – po tej plati re-snica predstavlja kontingentni prehod iz nemožnega, iz zagate biti: »Zagata [impasse] biti, ki povzroča kvantitativni blodeči presežek, je v resnici prehod [passe] Subjekta.« (EE, 471)

Navkljub temu, da je resnica za Badiouja prekarna in kontin-gentna, pa je vsemogočna glede na možne vednosti. Vsaka resnica odstavi konstituirano vednost, vsak proces resnice je heterogen glede na vednosti, ki so že vzpostavljene v situaciji. Oziroma, kot je to poudaril Lacan, resnica je neka vrzel, neka luknja. Resnica zvrta luknjo v vednosti, jih preseže, »izvotli«. Navkljub svoji prekarnosti ima torej resnica neko moč. Moč resnice je v tem, da spremeni komunikacijske kode, da spremeni režim mnenj. To pa za Badiouja ne pomeni, da mnenja postanejo »resnična« ali »neresnična«, saj mnenja niso zmožna biti ne eno ne drugo. Resnica kot večna množstvena bit je ravnodušna do mnenj, resnica je do mnenj indi-ferentna.

Koncept moči resnice Badiou imenuje *forçage*, prisila, prisil-jenje. Izraz sam je izpeljanka iz matematičnega izraza *forcing*, ki pa ima zanj, pravi Badiou v *Pogojih*, nekoliko preveč športni prizvok (kljub temu, mimogrede rečeno, ga najnedavnejši prevodi Badiouja v angleščino uporabljajo). Matematik Cohen je namreč izraz »for-cing« vpeljal za primer, ko o elementu množic ne moremo ničesar reči, saj je sama podmnožica nedovršena, ko imamo opravka z

<sup>51</sup> Jelica Šumič-Riha, »Anahronizem emancipacije«, str. 28.

<sup>52</sup> *Conditions*, str. 69.

generično množico. Toda, če bo ta element bil v generični množici, ki je domnevno dovršena, potem je ta izjava, natančneje rečeno, bo ta izjava bila eksaktna, točna, pravilna. Moč resnice je v dimenziji *futur antérieur*, prihodnjega preteklika. Gre za to, da resnica, ne glede na to, da je generična, ne glede na to, da je nedovršena, nedovršljiva, neskončna, avtorizira anticipacijo vednosti. Resnica uzakoni, ustvari zakone v anticipaciji svoje lastne eksistence. Zakaj resnica šele ustvari pravila in zakone? Zato, ker ni že vnaprej danih pravil in zakonov, po katerih bi se lahko ravnala. Če bi takšna pravila bila že vnaprej dana, bi ne bila v skladu z dogodkom, bi ne bila v skladu z resnico kot zvestobo dogodku, pač pa v skladu s situacijo. »Ni instance, pred katero bi se meril rezultat nekega postopka resnice. Resnica nikoli ne prihaja iz Kritike. Vzdržuje se zgolj iz same sebe in je korelativna subjektu novega tipa, ki ni ne transcendentalen ne substancialen, temveč v celoti definiran kot aktivist resnice, za katero gre.«<sup>53</sup> Resnica se lahko, tako kot za Lacana analitik, avtorizira le sama.

Kot smo že poudarili, »ni formule resnice«, kar pomeni, da je pravilo, po katerem se ravna resnica, pravilo brez opore. V tej točki je Badiou, kar bi sam seveda takoj zanikal, blizu Kantovi konceptualizaciji reflektirajoče sodbe.<sup>54</sup> Kant namreč v *Kritiki razsodne moči* pokaže, da imajo kritični filozofski izreki strukturo refleksije. »V najsplošnejšem smislu lahko to refleksijsko strukturo opredelimo takole: razsodba kot izrek, ki o nečem odloča in nekaj razločuje, je možna le tako, da je v razsojanje vključeno gledišče instance, ki razsoja, da je sestavni del razsodbe tudi izjavljalno mesto razsojanja. To gledišče pa ni dano že na začetku, ampak je samo rezultat razsojevalne dejavnosti: 'reflektirati (pretehtati [überlegen]) pa pomeni: da dane predstave primerjamo in podržimo drugo ob drugi bodisi z drugimi predstavami bodisi s svojo spoznavno

<sup>53</sup> *Sveti Pavel*, str. 112.

<sup>54</sup> Čeprav Badiou Lyotarda vobče kritizira, v *Peut-on penser la politique?* govori o nereprezentabilnem »droit sans droit«, »le tort absolu« (prim. Alain Badiou, *Peut-on penser la politique?*, Seuil, Pariz 1985, str. 74, 75, 78), ki je dogodek v Badioujevem pomenu besede, govori pa tudi o tem, da ima politični angažma isto reflektirajočo univerzalnost kot za Kanta sodba okusa. Tej tezi se je kasneje Badiou očitno odpovedal. (Prim. *ibid.*, str. 76.)



zmožnostjo glede na pojem, ki je na tak način možen.' Refleksija je razsojanje, ki šele vzpostavlja, izumlja obči pojem, na katerega se v procesu razsojanja opira in nanaša.«<sup>55</sup> Tisto, kar je v skladu s temi pravili brez opore, za Badiouja ni resnično, pač pa veridično, točno. Izraz *véridicité*, veridičnost, za Badiouja pomeni, da je nekaj povezano z resnico, da je v skladu z resnico, a vendar ni resnica, pač pa odmik od le-te. Še več. Badiou poudarja prav ta razmik, odmik od resnice, in zato veridičnost šteje za kategorijo vednosti. Zakaj? Kot smo že poudarili, resnica zvrta luknjo v situacijo (oziroma, v vednost, mnenja, enciklopedijo, komunikacijske kode, načine itn.) in jo/jih prisili, da se spremeni/jo.

Resnica je za Badiouja vedno razpeta med nek »vselej že« in »še ne«, med izsiljenjem, kjer lahko v imenu resnice izrečemo skoraj vse, in med tem, da resnica nikoli »še ni«, pač pa vselej šele bo bila. Po drugi strani pa resnica, ne le vselej »še ni«, pač pa tudi vselej tudi »že ni več«, saj napreduje iz izginotja, saj je zvestoba dogodku, ki je situacijo dopolnil kot preblisk. Zaradi vsega navedenega Badiou pravi, da se o tem, kaj je resnica, ne da reči skoraj nič, hkrati pa je pod pogojem, da bo resnica bila, pod pogojem, da pride do nekega izsiljenja, o resnici mogoče izreči skorajda vse. Resnica tako deluje med retroakcijo med skoraj nič in anticipacijo skoraj vsega.<sup>56</sup> Resnica je tako *peu-dite*.<sup>57</sup> Po eni strani je čas resnice nemerljivi in kontingentni čas bliskovitega dopolnila, prebliska, ki se je »vselej že« zgodil, hkrati pa »še le bo bil« v prihodnjem pretekliku. Po drugi strani pa je čas resnice prav tako nemerljivi čas, le da gre, naj se sliši še tako paradokсно, za čas večnosti in neskončnosti. Resnica je, od trenutka dalje, ko je, večna. Resnica sicer nima formule, zavezana je radikalni kontingenci, ko pa enkrat »je«, je večna in hkrati tudi videti absolutno nujna – v tem pomenu bi lahko rekli, da je »krhki absolut«. Če si obe na prvi pogled paradokсни potezi resnice pogledamo nekoliko поблиžje, lahko v Badioujevi teoriji dogodka oziroma resnice najdemo prese-

<sup>55</sup> Rado Riha, »Razsodna moč. Pravilo brez opore«, v: Jelica Šumič-Riha in Rado Riha, *Pravo in razsodna moč. Od avtoritete brez jamstva do pravila brez opore*, Krt, Ljubljana 1993, str. 153.

<sup>56</sup> Prim. *Conditions*, str. 206 ff.

<sup>57</sup> Prim. *ibid.*, str. 192 in 202.

netljivo vzporednico z moderno znanostjo. Kot je pokazal Jean-Claude Milner,<sup>58</sup> se struktura moderne znanosti, ki temelji na matemu oziroma črki, v celoti opira na specifično povezavo kontingenčne in neskončnosti. Za kaj gre? V trenutku nekega prebliska se nam lahko zdi, da bi bila lahko vsaka točka vsakega referenta vsake propozicije znanosti neskončno drugo, kar je, neskončna v smislu neskončnosti gledišč. Toda od trenutka dalje, ko se je črka fiksirala, ostaja zgolj nujnost in ta nalaga pozabo kontingenčne, ki jo je omogočila. Drugače rečeno, od trenutka, ko črka je, vztraja in se ne spreminja. Ta nespremenljivost črke si nadene poteze nespremenljivosti, ki so po obliki podobne potezam večne ideje. Nespremenljivost oziroma nujnost zakonov znanosti za Milnerja v vseh točkah sicer spominja na nujnost najvišjega Bitja, a podobna mu je še toliko bolj, kolikor nima z njim nobene povezave. Podobno je z badioujevsko resnico: je kontingentna, ko pa enkrat »je«, je večna. Prav to, vsaj zdi se nam tako, bi lahko bil prevod časovne dimenzije Badioujeve trditve, da je resnica *peu-dit*.

Obstaja pa še ena ključna opredelitev resnice. Kljub temu, da je resnica za Badiouja vsemogočna glede na možne vednosti, da med resnico in vednostjo ni zapreke, da razmerje med resnico in vednostjo ni razmerje kastracije, pa vendar resnica za Badiouja ne sme in ne more biti totalna moč. V situaciji mora obstajati namreč vsaj en element množstva, ki je za resničnostno poimenovanje nedosegljiv. Ta element imenuje Badiou neimenljivo neke resnice. Koncept neimenljivega je Badiou, kot v svoji izvrstni spremni študiji k *Pogojem* poudarja François Wahl, dodal nerazločljivemu, neodločljivemu in generičnemu šele v *Pogojih*<sup>59</sup> in torej v *Biti in dogodku* ne nastopa. Pri tem Badiou izhaja iz teze, da zastavek filozofije ni moč. Ker absolutizacija moči resnice vodi v Zlo, ki ga Badiou imenuje katastrofa, katastrofa resnice, se mora filozofija ustavititi tam, kjer moč resnice presahne. Mimogrede, tudi tu imamo opravka – vprašanje je, če bi se sam Badiou s tem strinjal –, z nekim momentom realnega v lacanovskem pomenu besede, le da gre za »zagato«, »slepo ulico« same resnice. Gre za točko, ki ne

<sup>58</sup> Prim. Jean-Claude Milner, »Lacan in moderna znanost«, prevedel Peter Klepec, *Problemi-Eseji*, XXXI, 1–2, Ljubljana 1993, str. 121–122.

<sup>59</sup> Prim. François Wahl, »Le soustractif«, v: *Conditions*, str. 34.

omejuje resnice 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. Tako kot je dogodek »imanentna prekinitiv«, je tudi neimenljivo nekaj imanentnega resnici kot zvestobi dogodku, je torej neka *notranja* zagata, saj Badiou govori o tem, da neimenljivo vselej »vznikne zgolj v polju resnice«. <sup>60</sup>

Primer, ki ga v ponazoritev neimenljivega navaja Badiou, je naslednji. Denimo, da imamo množico  $U$ , ki ima dva termina  $a_1$  in  $a_2$ . V jeziku, ki ga dopušča množica  $U$  je edina možna in resnična formula » $x$  je večji od  $a_2$ «. Če je  $a_1$  dejansko večji od  $a_2$ , potem je formula » $a_1$  je večji od  $a_2$ « resnična, formula » $a_2$  je večje od  $a_1$ « pa napačna. Imamo torej termin,  $a_1$ , ki ga je bilo mogoče opredeliti, imenovati, ki ima svoje lastno ime, ter poleg tega še termin, ki takega imena nima. Na eni strani imamo torej termin oziroma termine (primer, ki ga je navedel Badiou, ima zaradi lažjega razumevanja le dva termina), ki ima(jo) svoje lastno ime ter en sam termin, ki ni poimenovan, ki je »anonimen« in ki nima lastnega imena. V svoji singularnosti je ta termin tako singularen, da edini nima lastnega imena, da edini v celotnem Univerzumu ni imenljiv in ga tudi ni mogoče imenovati s pomočjo nobene formule. Je unikatni in se izmika, odteguje enosti. Paradoks: če neimenljivo ni imenovano in če je unikatno – mar ni njegovo lastno ime ravno to, da ni imenovano? Tudi v tej točki se Badiou opre na matematiko, matematik Furkhen je namreč leta 1968 dokazal, da enkratnost neimenljivega ni ovira za njegov obstoj. Neimenljivo, pozor, ni generično. Medtem, ko je v vsaki situaciji vselej neskončno množvo nadštevilnih 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.« <sup>61</sup> Ali, kot to pove Badiou nekoliko drugače v *Etiki*: »Lahko ugotovimo, da se, denimo, v ljubezni spolni užitek kot tak izmika moči resnice (ki je resnica o dvojici). V matematiki, ki nastopa kot neprotislovna misel *par excellence*, je neimenljivo prav ne-protislovje. In, kot nam je tudi v resnici znano, ni mogoče znotraj nekega

<sup>60</sup> *Conditions*, str. 209.

<sup>61</sup> *Ibid.*, str. 224.

matematičnega sistema dokazati njegove ne-protislovnosti (to je sloviti Gödelov teorem). In končno, skupnost, kolektiv sta neimenljivo politike: vsak poskus 'politično' poimenovati skupnost pripelje do pogubnega Zla (kot je razvidno tako iz skrajnega zgleada nacizma, kakor tudi iz reakcionarne rabe besede 'Francozi', kate-re ves namen je, da preganja ljudi, ki tu bivajo, z arbitrarno obdolžitvijo, da so 'tujci').«<sup>62</sup>

A zakaj Badiou sploh vpelje neimenljivo, ko pa se vselejšnji določenosti in določljivosti situacije vselej nekaj odteguje? Prvič, ker etika resnice po Badioujevem mnenju obstaja le, dokler v imenu Dobrega ni izrečeno vse, dokler obstajajo postopki, ki odtegujejo zadnjo odtegnitev in izključujejo izključitev. Ker pa Badiou pokaže, kot smo že večkrat ugotovili, da ni nobenega garanta, ki bi zagotavljal tako vznik dogodka, kakor tudi zvestobo resnice dogodku, ker ni nobenega zagotovila, da proces resnice ne bo skušal izsiliti vseh elementov situacije, ker ne Drugi v lacanovskem pomenu besede, ne Eden ne obstajata, ker je konec koncev Bog mrtev, ker ni zagotovila, da proces resnice ne bo vodil v Zlo, saj je Zlo možna razsežnost resnice, je lahko obstoj neimenljivega le opozorilo, zgolj neka zunanja maksima, ki naj bi preprečila katastrofo. Maksima etike resnice, »ne soustrait l'ultime soustraction«,<sup>63</sup> je tako inačica maksime, ki jo je Badiou navedel v *Etiki* in ki naj bi odvrnila Zlo, ki ga vsaka posamezna resnica naredi za možnega: »Treba je nadaljevati!« Kakšne posledice ima to za Badioujevo pojmovanje misli in političnega, si bomo ogledali v zadnjem delu naslednjega poglavja.

---

<sup>62</sup> *Etika*, str. 65.

<sup>63</sup> *Conditions*, str. 195.



## VII. SKUPNOST NOVE VRSTE

In kaj je mogoče, kar zadeva področje političnega, na koncu reči o »iskanju prave definicije« političnega subjekta? Najprej velja opozoriti, da pri tem ne gre niti za definicijo v strogem pomenu besede, niti za seznam nalog, ki naj vodijo politično akcijo. Še več. To iskanje tudi ni samo sebi namen, kolikor sploh lahko govorimo o iskanju oziroma o raziskovanju. Ob vsem tem velja opozoriti troje. Kot nas je učil Lacan, prvič, »nekakšna sorodnost druží raziskovanje, ki išče, z religioznim registrom. V tem registru je pogosto rečeno – *Ne iskal bi me, ko bi me ne bil že našel*. Tisto že najdeno je vselej v ozadju, vendar pa kakor da bi nekako utonilo v pozabo. Ali se potem ne odpre nekakšno samozadovoljno, nedoločno raziskovanje?«<sup>1</sup> In če je zato, drugič, treba tudi tvegati, se mišljenje političnega dandanes, kot opozarja Rancière, le stežka izogne »alternativam, s katerimi se sicer na splošno srečuje mišljenje političnih subjektov«.<sup>2</sup> Te alternative, tretjič, kar zadeva subjekta politike in političnega, kot opozarja Badiou, nosijo »različna imena: 'državljan', na primer, ne v pomenu volilca ali mestnega svetnika, temveč v pomenu, kot je to besedo razumela francoska revolucija; obstaja tudi 'profesionalni revolucionar' in 'ljudski aktivist'. Nedvomno živimo v času, ko se to ime nahaja v suspenzu, v času, ko *moramo najti to ime*.«<sup>3</sup> V nadaljevanju si bomo ogledali tri poskuse v tej smeri, tri različne pristope k vprašanju političnega, katerih

<sup>1</sup> Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize. Seminar, knjiga XI.*, prevedli Rastko Močnik, Zoja Skušek, Slavoj Žižek, 1. ponatis, Analecta, Ljubljana 1996, str. 12.

<sup>2</sup> Prim. Jacques Rancière, »People ou multitudes«, v: *Multitudes*, II, 9, Pariz 2002, str. 100.

<sup>3</sup> Alain Badiou, *Infinite Thought. Truth and the Return to Philosophy*, prevedla ter uredila Oliver Feltham in Justin Clemens, Continuum, London & New York 2004, str. 75.

rdečo nit predstavlja razmislek o »skupnosti čisto nove vrste«. Prvi pristop poznamo že iz petega poglavja, gre za teorijo množstva kot »novega političnega subjekta« Antonija Negrija in Michaela Hardta, množstva, ki je dandanes razpeto med vojno in izrednim stanjem na eni, in možnostmi demokracije v globalnem merilu na drugi strani. V nadaljevanju si bomo podobno dilemo, razpetost demokracije med »skupnostjo čisto nove vrste« in ideologijo oziroma, v zadnji instanci, totalitarizmom, ogledali pri Claudu Lefortu, temu mislecu demokratičnega preloma *par excellence*, ter se na koncu lotili vprašanj, ki se ob vsem tem porajajo skozi optiko Badioujevega teoretskega podvzetja, s katerim smo se srečali v prejšnjem poglavju.

## MNOŠTVO MED VOJNO IN DEMOKRACIJO

Kaj novega prinaša skupno delo Antonija Negrija in Michaela Hardta *Mnoštvo: vojna in demokracija v dobi Imperija*,<sup>4</sup> ki je izšlo pred kratkim? Že sam začetek je pomenljiv, saj nakazuje določeno spremembo terena: »Možnost demokracije je v globalnem merilu danes prvič nastopila. Ta knjiga govori o tej možnosti, o tem, kar imenujemo projekt množstva.« (*Multitude*, xi) Če je bil *Imperij* posvečen predvsem problemu razmerja Imperij-mnoštvo, če je bilo videti, da je edina prepreka na poti samouresničitve množstva prav Imperij, smo sedaj postavljeni pred dve opciji: med na eni strani vojno in na drugi demokracijo, ki »v globalnem merilu postaja vse bolj razširjena zahteva« (*Multitude*, xvi). Premik od *Imperija* do *Mnoštva* Negri in Hardt ponazorita s Hobbesom, ki je leta 1642 najprej izdal delo *De Cive*, potem pa leta 1651 še *Leviathan* (prim. *Multitude*, xvii). Prvo bi v grobem ustrezalo tematiki množstva, drugo Imperija.

Kakšna je sploh povezava temeljnih treh pojmov, množstva,

---

<sup>4</sup> Prim. Michael Hardt, Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Penguin Press, New York 2004. Odslej delo navajamo med tekstom v oklepajih kot *Multitude* z navedbo številke citirane strani navedene izdaje.

vojne in demokracije, ki se sedaj nahajajo v ospredju? »Kapital,« pravita Negri in Hardt, »je odvisen od množstva in vendar je nenehno v krizi zaradi upora množstva ukazovanju in avtoriteti kapitala. [...] Ko Imperij zahteva vojno zaradi svoje legitimacije, množstvo zahteva demokracijo kot svojo politično utemeljitev.« (*Multitude*, 90) Če je torej vojna v interesu kapitala in Imperija, je edini izziv množstva demokracija. Velja tudi obratno, saj je »mnoštvo edini družbeni subjekt, ki je zmožen realizirati demokracijo, vladavino vsakega po vsakem. Zastavki so, drugače rečeno, izjemno visoki.« (*Multitude*, 100) Drugače rečeno, »po najinem mnenju sta svoboda in enakost lahko motorja revolucionarne reinvencije demokracije« (*Multitude*, 220).

Ko danes vojna ogroža demokracijo in ko potrebujemo nova orožja, da ubranimo množstvo (prim. *Multitude*, 344), se je treba zavedati, da se »nahajamo v obdobju prehoda, ali, boljše rečeno, interregnuma [interregnum]« (*Multitude*, 162). Poti so odprte – ena pot vodi v korupcijo, druga predstavlja »ponovno rojstvo *amor patriae*, ljubezni do domovine – ljubezni, ki nima ničesar skupnega z nacionalizmi ali populizmi« (*Multitude*, 50). Konstruirati moramo torej »lik novega Davida, množstva kot zmagovalca asimetričnega boja, nematerialnih delavcev, ki postajajo nova vrsta bojevnikov, kozmopolitskih *bricoleurjev* upora in kooperacije. To so tisti, ki lahko vprežejo presežek svoje vednosti in znanj v konstrukcijo skupnega boja proti imperialni oblasti. To je pravi patriotizem, patriotizem tistih brez nacije.« (*Multitude*, 50–51) Drugače rečeno, naša doba je po tem podobna »baroku, obdobju, ki je nastalo po krizi evropske renesanse« (*Multitude*, 186). Vrniti se je treba nazaj k osemnajstemu stoletju. Tisto, kar je dandanes nujno, je »drzno dejanje politične imaginacije preloma s preteklostjo, takšno dejanje, kakršno se je zgodilo v osemnajstem stoletju« (*Multitude*, 308). To dejanje bi predstavljalo »prehod od *Res-publica* k *Res-communis*« (*Multitude*, 206). Ko množstvo prične upravljati s splošnim, to postane pravo skupno, šele ob demokratičnem upravljanju s strani množstva, je skupno zares skupno. To upravljanje ni nekaj, kar poteka skozi abstrakten nadzor države, temveč nekaj, kar si singularnosti, ki sodelujejo v družbeni biopolitični produkciji, ponovno prilastijo nazaj.



Danes se temeljna težava nahaja v tem, da je svet znova v vojni, vojna je postala splošni fenomen, ki je globalen in neskončen. Čeprav rojstvo moderne suverenosti zaznamuje izgon vojne – gre za izraz *ban*, ki ga v svoji teoriji uporablja Agamben – iz internega, civilnega terena, je danes izredno stanje postalo permanentno in splošno, postalo je pravilo, ki prežema tako notranje kot zunan-jepolitične odnose. Če to izjemno stanje povežemo z ekscencionali-zmom Združenih držav Amerike, edine preostale velesile, dobi-mo ključ za razumevanje globalne vojne, v kateri se nahajamo. Temeljna opredelitev te vojne je, da je »postala dobesedno neloč- jiva od policijske dejavnosti« (*Multitude*, 14). Ker prihaja do vse bolj dramatičnega spodkopavanja tolerance, osrednje vrednote modernega mišljenja, ker sedanje globalno stanje vojne sili vse narode, tudi pregovorno najbolj demokratične, da postajajo vse bolj avtoritarni in totalitarni, ker prevladuje pojem varnosti, pri katerem ni več razlikovanja med znotraj in zunaj, med policijo in vojsko, ker ima vojna poleg vse večjega zvajanja na policijsko pose- ganje, še drugo, ontološko dimenzijo, ko zaradi tehnološkega na- predka ena sama atomska bomba lahko povzroči konec sveta, ker je vojna postala osnova politike in ker je sovražnik postal konstitu- tivna funkcija legitimnosti, bi lahko »našo dobo lahko razumeli kot dobo Četrte svetovne vojne« (*Multitude*, 37). Ta vojna seveda ni vojna velikih masakrov, kakršno je bilo nemško bombardiranje Londona 1940 ali pa zavezniško bombardiranje Dresdna ob kon- cu druge svetovne vojne, danes, ko se vojaški nadzor in organizaci- ja izvaja primarno prek komunikacije in informacijskih tehnolo- gij, ko je vojna s tehnološkega vidika »postala *virtualna* in z vojaškega vidika *breztelesna*« (*Multitude*, 44), ko vojna postaja vse bolj mrežna vojna in ko vojske postajajo vojske plačancev, nam je lahko dejstvo, da konec rimskega imperija in sesutje italijanske renesanse pred- stavljata dva izmed številnih drugih primerov, ki sta se končala z zmagoslavjem plačancev, le v opomin.

Kljub temu je treba reči, da zahteva po globalni demokraciji »ni neracionalna ali nedosegljiva zahteva. Ko Spinoza demokra- cijo imenuje absolutna, predpostavlja, da je demokracija prava osnova vsake družbe.« (*Multitude*, 311) »Ta demokracija je sen, ki so ga ustvarile velike revolucije moderne, a ga nikoli niso ude-

janile.« (*Multitude*, 67) Danes nove značilnosti množstva v njegovi biopolitični produktivnosti ponujajo močne nove poti pri prizadevanju udejaniti ta sen in to prizadevanje prežema celoten krog globalizacijskih protestov in demonstracij, od dramatičnih dogodkov ob vrhu WTO v Seattlu leta 1999 do srečanj ob Svetovnem družbenem forumu v Portu Alegru. Ta želja po demokraciji tvori tudi jedro raznih gibanj in demonstracij leta 2003 proti vojni v Iraku – vojni, ki je morda indirektna vojna proti Evropi (*Multitude*, 319) –, kakor tudi protestov in demonstracij proti nenehnemu vojnemu stanju nasploh. Potreba po demokraciji v sedanjih okoliščinah tako neposredno sovpada s potrebo po miru. Tisto, kar so tako v zadnji instanci te utemeljitive vojne zares proizvedle in česar pogosto kasneje niso mogle zadovoljiti, »je želja po demokraciji« (*Multitude*, 74). Te ni mogoče uvesti od zgoraj navzdol, pač pa le od spodaj navzgor (prim. *Multitude*, 237). Demokracija tako zahteva radikalno inovacijo in novo znanost, predvsem pa je demokracija v globalnem pomenu lahko le »demokracije vseh« – »vsi smo zmožni demokracije. Izziv sestoji v tem, da jo politično organiziramo.« (*Multitude*, 226). Globalna demokracija pomeni nekaj čisto drugega od tistega, kar je demokracija pomenila v nacionalnem kontekstu skozi celotno moderno dobo, zato se Negri in Hardt lotita tudi obsežnega pretresa predlogov možnih sprememb, ki segajo od dvodomne razdelitve generalne skupščine OZN, prek raznoraznih drugih demokratičnih mehanizmov, do nujno potrebnih ekonomskih reform na globalnem nivoju. Pri tem izhajata iz tega, da bi morala »nova znanost globalne demokracije« »spremeniti vse primarno moderne politične pojme« (*Multitude*, 309).

Na tej točki lahko ugotovimo že prvo veliko razliko do *Imperija*, saj v slednjem ne manjka kritike globalizma vseh vrst – vključno z nevladnimi organizacijami, ki tokrat dobijo pozitivnejšo oceno. Videti je, da sta se tako Negri in Hardt sedaj bolj približala tistemu, kar sta poprej kritizirala kot pojmovanje, ki »izpostavlja globalni konstitucionalizem, kar pripelje do projekta preseganja državnih imperativov s konstituiranjem globalne civilne družbe. Ti slogani so namenjeni obujanju vrednot globalizma, ki bi prežele novi mednarodni red, pravzaprav novo transnacionalno

demokracijo.«<sup>5</sup> Premik v *Mnoštvu* je pojasnjen tudi kot premik »od topologije izkoriščanja k njegovi topografiji. Medtem ko je topologija raziskovala logiko izkoriščanja v produkciji, bo topografija naredila zemljevid hierarhije sistema oblasti in njena neenaka razmerja na severu in jugu zemeljske oble.« (*Multitude*, 159) Naloga kritike politične ekonomije je tako osredotočenje na interegnum in uvid v to, kako njegov časovni prehod ustreza prostorski transformaciji globalne oblasti. Nenazadnje »živimo v sistemu globalnega *apartheida*. Toda ob tem naj bo jasno, da *apartheid* ni le sistem *izključevanja*, ko so podrejene populacije preprosto odrezane, ko so brez vrednosti in ko so na razpolago. V današnjem globalnem Imperiju, tako kot prej v Južnoafriški republiki, je *apartheid* produktivni sistem *hierarhične vključitve*, ki ovekoveča bogastvo maloštevilnih skozi delo in revščino mnogih.« (*Multitude*, 167) Globalizacija tako ne pomeni konca ali zmanjšanja političnega ali zakonskega nadzora nad korporacijami in ekonomskimi trgi, temveč prej nakazuje premik<sup>6</sup> v vrsti nadzora, ki ga avtorja zaznamujeta z izrazom *lex mercatoria*. Temeljni cilj WTO, tega foruma globalne aristokracije, IMF in drugih globalnih ekonomsko-političnih mehanizmov Imperija je prisiliti države, da opustijo keynesijanske socialne programe in se podredijo ekonomskemu diktatu Imperija.

Slednji je v osnovi pojmovan enako kot v *Imperiju*, se pa bistveno manj omenja in – vsaj zdi se nam tako – je malce bolj postavljen v ozadje. Rekli bi, da njegovo vlogo sedaj enostavno dobi Kapital. Druga sprememba, kar zadeva koncept Imperija, je poudarek na tem, da je Imperij predvsem treba dojeti kot mrežo, kot *network*, in kot tendenco: »Ko rečeva,« pravita Negri in Hardt, »da je Imperij tendenca, hočeva s tem reči, da je edina oblika oblasti, ki ji bo na trajen način uspelo ohraniti trenutni globalni red« (*Multitude*, xiii). Imperiju še naprej stoji nasproti množstvo, ta »živa alternativa, ki raste znotraj Imperija«, pri čemer bi tudi »množstvo lahko dojeli

<sup>5</sup> Michael Hardt, Antonio Negri, *Imperij*, prevod Politični laboratorij, Politikon I, 1, ČKZ in Študentska založba, Ljubljana 2003, str. 20.

<sup>6</sup> Tudi Lyotard opozarja na to, da globalizacija »ne zmanjšuje, temveč zaostruje neenakost dobrin v svetu«. Prim. Jean-François Lyotard, *Post-moderna za začetnike. Korespondenca 1982–1985*, prevedla Simona Perpar Grlic, Analecta, Ljubljana 2004, str. 47.

kot mrežo: odprto in raztegljivo mrežo, v kateri se lahko vse razlike svobodno in enako izražajo, mrežo, ki priskrbi sredstva za srečanje, tako da lahko delamo in živimo v skupnem« (*Multitude*, xiv). Kljub tej novosti je množstvo nekaj, kar se še naprej razlikuje od ljudstva: »Politično akcijo, ki je dandanes usmerjena k transformaciji in osvoboditvi, je mogoče voditi zgolj na osnovi množstva. Naj pojem množstva, da bi ga razumeli v njegovi najbolj splošni in abstraktni obliki, najpoprej zoperstavimo pojmu ljudstva. Ljudstvo je eno. Populacijo seveda sestavljajo številni različni posamezniki in razredi, toda ljudstvo združuje ali zveja te družbene razlike na eno identiteto. Nasprotno pa množstvo ni poenoteno, temveč ostaja pluralno in množstveno [multiple]. Zaradi tega po prevladujoči tradiciji politične filozofije ljudstvo lahko vlada kot suverena oblast, množstvo pa ne. Množstvo je sestavljeno iz niza *singularnosti* – s singularnostjo pri tem merimo na družbeni subjekt, čigar razlike ne moremo zvesti na istost [sameness], razliko, ki ostaja različna. Sestavni deli ljudstva so indiferentni v njihovi enotnosti; identiteta postaja z zanikanjem ali opustitvijo svojih razlik. Pluralne singularnosti množstva so tako v nasprotju do nerazlikovane enotnosti ljudstva.« (*Multitude*, 99) Druga pomembna razlika do ljudstva se nahaja v tem, da množstvo za Negrija in Hardta ni nosilec suverenosti (prim. *Multitude*, 79, 99). Mimogrede, nekaj podobnega trdi tudi Lyotard, za katerega suverenost ni v ljudstvu, temveč v Ideji svobodne skupnosti.<sup>7</sup>

Nadalje, pojem množstva je treba zoperstaviti različnim drugim oznakam za pluralne kolektive, kakršni so *crowd*, *masses*, *mob*. Temeljna razlika množstva do teh subjektov je, da slednji ne morejo »delovati sami od sebe, temveč jih mora nekdo voditi«. Če se torej množstvo razlikuje od ljudstva po tem, da je slednje eno, poenoteno in da se predpostavlja, da ima eno voljo, je »množstvo nezvedljiva mnogoterost [multiplicity]; singularne družbene razlike, ki konstituirajo množstvo, morajo biti vselej izražene in nikoli sploščene v istost, enotnost ali indiferenco« (*Multitude*, 105). Prav po tem se množstvo loči od množice, *masse*, katere »bistvo je indiferenca: v množicah so potopljene in utopljene vse razlike« (*Multi-*

<sup>7</sup> *Postmoderna za začetnike*, str. 62.

*tude*, xiv). Nadaljnja razlika zadeva razliko množstva do delavskega razreda. Medtem, ko je slednji izključujoč pojem, saj izključuje pač vse, kar ni delavski razred, je množstvo vključujoč pojem: množstvo so vsi tisti, ki delajo pod vladavino kapitala in potencialno tudi razred, ki zavrača vladavino kapitala. Od delavskega razreda se loči po tem, da med oblikami dela ne daje prednosti nobeni – vse oblike dela so dandanes družbeno produktivne, vse producirajo skupno. »Vse množstvo je produktivno in vse je tudi revno.« (*Multitude*, 134) Mnoštvo je »sestavljeno iz neštevnih elementov, ki ostajajo različni drug od drugega, in vendar komunicirajo, sodelujejo in delujejo v skupnem. In to je zares demonično.« (*Multitude*, 140) Na kritike, da uporabljata predvsem edninsko rabo množstva, Negri in Hardt odgovarjata z rabo množinskega samostalnika množtev, čeprav raje uporabljata množstvo v edninski rabi, kar zanju »ne poudarja enotnosti, temveč prej skupno družbeno in politično zmožnost množstva« (*Multitude*, 223). Ta politična zmožnost množstva je tako po drugi strani namenjena »temu, da ponovno predlaga Marxov politični projekt razrednih bojev. Mnoštvo s te perspektive ne temelji toliko na trenutni empirični eksistenci razreda, temveč na njegovih pogojih možnosti. Vprašanje, drugače rečeno, se torej ne glasi 'Kaj je množstvo?', temveč 'Kaj množstvo lahko postane?'.« (*Multitude*, 105) V tem pogledu *Mnoštvo* prvič na jasen in nedvoumen način loči med dvema množtvoma: »Mnoštvo vselej deluje v sedanjiku, večnem sedanjiku. To prvo množstvo je *ontološko* in brez njega si naše družbene biti ne moremo zamisliti. Drugo je zgodovinsko množstvo, ali še-ne množstvo. To množstvo še nikoli ni obstajalo. [...] To drugo množstvo je *politično* in bo zahtevalo politični projekt, da ga ustvarimo na osnovi teh nastajajočih pogojev. Čeprav sta ti dve množtvi konceptualno različni, dejansko nista ločljivi. Če bi množstvo ne bilo že latentno in implicitno v naši družbeni biti, si ga sploh ne bi mogli zamisliti kot politični projekt in tako lahko samo upamo, da ga je moč udejaniti, saj že obstaja kot dejanski potencial. Mnoštvo ima, ko to dvojje združimo, nenavadno, dvojno časovnost: vselej-že in še-ne.« (*Multitude*, 221–222)

Toda temeljna težava, in dovršen del *Mnoštva* je temu posvečen, zadeva vprašanje, kako ta »orkester brez dirigenta« (*Multitude*, 338) sprejme skupno odločitev? Razprava o tem poteka na

več ravneh, rekli pa bi lahko, da izhaja iz naslednje ugotovitve: glede na to, da je sam Imperij mreža, glede na to, da vojska postaja mreža, matrica, glede na to, da upor ponavadi najboljše zadušimo, če ga obglavimo, uničimo glavni štab, je sklep neizogiben: »*It takes a network to fight a network.*« (*Multitude*, 58) Dejstvo, da je neko »gibanje organizirano kot mreža ali roj, še ne zagotavlja, da je mirno ali demokratično« (*Multitude*, 93), o čemer priča tako kubanski kot maoistični gverilski primer. Predlog Negrija in Hardta je, da je treba mrežo množstva razumeti v pomenu *swarm*, se pravi – roja, mrgolenja, velike množine in velikega števila (mravelj ali čebel), to navidez amorfnu mnogoterost, ki lahko napade eno samo točko z vseh strani in se razprši po okolju ter tako postane skoraj nevidna. »Roj je namreč zelo težko zasledovati in ujeti.« (*Multitude*, 57) V nasprotju do hierarhične strukture z jasnim središčem, ima mreža ali roj policentrično strukturo, s številnimi, relativno avtonomnimi grozdi, nekakšnimi sončnimi sistemi, od katerih sleherno žarišče ukazuje svojim vozliščem in komunicira z drugimi žarišči. »Vsak lokalni boj funkcionira kot sečišče, ki komunicira z vsemi ostalimi sečišči brez kakršnegakoli žarišča ali središča inteligence. Vsak boj ostaja singularen in zavezan svojim lokalnim pogojem, istočasno pa je potopljen v skupno mrežo. Ta oblika organizacije je najbolj obširno udejanjen političen primer pojma množstva, ki ga imamo na razpolago.« (*Multitude*, 217) V tej točki se Negri in Hardt že kar nevarno približata prevelikemu poudarku in izpostavljanju lokalnih vodstev, ki komunicirajo med seboj in ki vse preveč spominjajo na kakšen centralni komite znotraj neke nove prihodnje Internacionalne. Ravno zato pa nemara omenjata kot dobro rešitev rotacijo vodij pri zapatistih (prim. *Multitude*, 85). Kakorkoli že, »oblika organizacije, ki jo potrebujemo, mora razviti polno moč dandanašnje biopolitične produkcije in prav tako polno realizirati obljubo demokratične družbe« (*Multitude*, 90). Polna moč postajanja biopolitične produkcije pa po drugi strani – če pustimo ob strani obsežne razprave o Mao Ze Dongu, kmetih, gverili itn. – lahko gradi le na tem, da »singularnosti komunicirajo, to pa so zmožne zaradi skupnega, ki si ga delijo. [...] Tu je ne-evrocentrični pogled na globalno množstvo: odprta mreža singularnosti, ki se povezuje na osnovi skupnega, ki si ga delijo, in skupnega, ki ga

proizvajajo. Za nikogar od nas ni lahko nehati meriti svet po standardu Evrope, toda pojem množstva to od nas zahteva. Je izziv. Sprejmite ga.« (*Multitude*, 128–129)

Kar zadeva biooblast in bioprodukcijo so zadeve ostale bolj ali manj nespremenjene: »Obe vpleteta družbeno življenje v njegovi celoti – odtod skupna predpona *bio*–, toda to storita na zelo različne načine. Biooblast se nahaja nad družbo, transcendentno, kot suverena avtoriteta in vsiljuje svoj red. Biopolitična produkcija, pa je, nasprotno, družbi imanentna in skozi sodelovalne oblike dela ustvarja družbena razmerja in oblike. Biopolitična produkcija bo priskrbela vsebino našemu raziskovanju demokracije, ki je doslej ostalo preveč formalno. Ravno tako bo pojasnila družbeno bazo, na kateri je dandanes mogoče pričeti projekt množstva.« (*Multitude*, 95) Skratka teza, da je »upor primaren glede na oblast« (*Multitude*, 64), ostaja, hkrati pa dobimo pojasnilo, da je »nematerialno delo *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.« (*Multitude*, 66) Premik od fordizma k postfordizmu zaznamujejo informacijske mreže komunikacije in kooperacije, hkrati pa se postfordistična ekonomska produkcija dogaja na biopolitičnem terenu, saj neposredno producira nove subjektivnosti in nove oblike življenja: skratka, nematerialno delo je v postfordizmu dobilo nekakšno hegemonijo, tudi tu mreža postane njena prevladujoča oblika organizacije (prim. *Multitude*, 113).

Temeljni poudarki, ki so tako prišli v ospredje v *Mnoštvu*, so tako predvsem poudarek na globalni demokraciji in na mrežni strukturi tako Imperija kot množstva. Resnici na ljubo je treba tudi priznati – kar morda na prvi pogled izgleda skrajno dlakopcesko –, da se spremembe dogajajo tudi na nivoju oblike, delo *Mnoštvo* je namreč že napisano veliko bolje od dela *Imperij*. Ne le,

da je že sama angleščina veliko bolj tekoča in s tem tudi lažja za branje, tudi sam stil je nekoliko drugačen, čeprav so osnovne formalne delitve besedila na več ravni ostale iste. In če smo *Imperiju*, kar zadeva navajanje virov pojmovnih razdelav, lahko očitali površnost, so tu zadeve bolje dodelane, ne le kolikor to zadeva omembo lastnih del, kjer so bili določeni koncepti razdelani, pač pa tudi kolikor to zadeva pojmovanja, sposojena od drugih avtorjev, kar predvsem velja za Paola Virna. V *Imperiju* je Virno nastopal zgolj na začetku med zahvalami, potem pa je bil – sicer resda kar nekajkrat – omenjen zgolj kot sourednik dela *Radical Thought in Italy*, ki sta ga skupaj s Hardtom pripravila leta 1996. Tokrat je drugače – napoteni smo na njegova številna nedavna dela, Negri in Hardt pa pri omembi že znane dvojice ljudstvo-mnoštvo bralca napotevata prav na Virna (prim. *Multitude*, 373). Še več – ko govorita o jeziku in o metafori in metonimiji kot novih vidikih sodobne post-fordistične produkcije se neposredno sklicujeta na Virnove nedavne razdelave v lani izšlem delu *Quando il verbo fa carne* (prim. *Multitude*, 201, 389): »Paolu Virnu uspe zajeti naravo nove ekonomske paradigme z uporabo lingvističnega performansa kot metafore in metonimije za nove vidike sodobne produkcije.« (*Multitude*, 201)

Tudi kar zadeva druge avtorje, denimo Agambena, je tokrat nekoliko bolje, saj avtorja tu in tam z njim celo polemizirata, medtem ko temeljni očitek Marxu ostaja: »biopolitična produkcija je po eni strani *nemerljiva*, saj je ni mogoče kvantificirati v fiksne enote časa«, po drugi strani pa je »vselej *presežna* glede na vrednost, ki jo iz nje lahko izvleče kapital, saj kapital nikoli ne more zajeti vsega življenja. Zaradi tega moramo revidirati Marxovo pojmovanje o razmerju med delom in vrednostjo v kapitalistični produkciji.« (*Multitude*, 146) Še več, če je bilo v *Imperiju* vsaj pol evropske tradicije filozofije označeno za transcendenco, sedaj Negri in Hardt govorita o »veliki tradiciji nemške klasične filozofije, na katero se Marx opira« (*Multitude*, 64). Nenazadnje v razpravi o evropocentričnosti omenjata tudi Marxovo dopisovanje z Vero Zasulič (prim. *Multitude*, 123 in 379), kar smo, kot smo pripomnili v petem poglavju, v *Imperiju* pogrešali.

Omeniti pa je treba še nek drug, na prvi pogled majhen zasuk



– skorajda povsem izgine sklicevanje na Deleuza in Guattarija, koncepta deteritorializacije praktično ni. Deleuze je sicer tu in tam še omenjen, toda le v stilu »Gilles Deleuze je prepoznal pošast znotraj človeštva« (prim. *Multitude*, 196), ali pa je omenjen pojem »telesa brez organov Gillesa Deleuza in Félixja Guattarija« (prim. *Multitude*, 158). Še najbolj je Deleuze prisoten s svojim konceptom singularnosti, kar je tudi izrecno navedeno (prim. *Multitude*, 381, op. 52) in kar sploh ne preseneča, glede na Negrijevo kritiko, kakršno smo predstavili v petem poglavju. Tudi sklicevanja na Foucaulta je manj, pa vendar je Foucault kar dobro zastopan in prisoten: tako ob obratu Clausewitzove formule, da postaja politika vse bolj vojna z drugimi sredstvi (prim. *Multitude*, 12), ob omembi tihe vojne, ki se je vpisala v vse družbene institucije, sisteme in ekonomsko neenakost, vojne, ki je postala »režim biooblasti«, ob disciplinarni paradigmi (*Multitude*, 142), posredno še ob dekapitaciji (prim. *Multitude*, 57) in ob tezi, da kapital ustvari neke vrste globalno vlado brez vladanja (*Multitude*, 170). Najbolj izrecno pa je Foucault omenjen ob svojem vodilu, v katerem se, ne pozabimo, sklicuje na razsvetljenstvo: »Kritične ontologije nas samih seveda ne gre razumeti kot teorijo, doktrino, niti ne kot stalni korpus vedenja, ki se akumulira; treba si jo je predstavljati kot držo, *etos*, filozofsko življenje, kjer je kritika tega, kar smo, istočasno zgodovinska analiza meja, ki so nam naložene, in eksperiment glede možnosti njihove prekoračitve.«<sup>8</sup> (*Multitude*, 285) Če k temu dodamo še stavek »med reformo in revolucijo ni konflikta« (*Multitude*, 289), ki zagotovo polemizira prav z dilemami poznega Foucaulta, ki smo si jih ogledali v četrtem poglavju, potem je razsežnost določenega teoretskega premika od *Imperija* k *Mnoštvu* že precej bolj razvidna.

Še najbolj pa je očitna v naslednjem premiku – v ospredje pridejo namreč Merleau-Ponty in Lefort na eni strani in nekoliko manj, a vendarle, W. James in Dewey na drugi. Nobeden od teh v *Imperiju* ni bil niti enkrat samkrat omenjen! Merleau-Pontyjev kon-

---

<sup>8</sup> Michel Foucault, »Kaj je razsvetljenstvo?«, prevedel Tomaž Erzar, v: *Vestnik IMŠ. Kaj je razsvetljenstvo?*, VIII, 1, SAZU in ZRC SAZU, Ljubljana 1987, str. 49.

cept mesa, *chair*, postane ena izmed odločilnih opredelitev množstva – »mnoštvo je živo meso, ki vlada sebi« (*Multitude*, 100). Drugače rečeno, »z družbenoekonomske perspektive je množstvo skupni subjekt dela, tj. realnega mesa postmoderne produkcije, in hkrati objekt, iz katerega skuša kolektivni kapital narediti telo za svoj globalni razvoj. Kapital hoče iz množstva narediti organsko enotnost, ravno tako kot ga hoče država narediti za ljudstvo.« (*Multitude*, 101) Kakšna je, nekoliko na hitro, opredelitev pojma mesa pri Merleau-Pontyju? Meso je neka vidnost, občost čutnega na sebi, prirojena anonimnost, za katero »v tradicionalni filozofiji ni imena, s katerim bi ga lahko označili. Meso ni materija, seštevke ali sosledje delcev biti, ki bi tako tvorili bitja. [...] Meso ni materija, ni duh, ni substanca. Označiti bi ga morali s staro besedo 'element' v pomenu, ki ga je imela v govoru o vodi, zraku, zemlji in ognju, torej v pomenu *obče stvari*, ki je med prostorsko-čutnim individuom in idejo kot nekakšen utelešeni princip, ki vnaša nek slog biti povsod, kjer ga je le košček. Meso je v tem pomenu 'element' biti. Ni dejstvo, niti vsota dejstev, a je priraslo na *tukaj* in *zdaj*. Še več: je otvoritev *kje* in *kdaj*, možnost dejstva in zahteva po dejstvu, z eno besedo, je dejstvenost, tisto, zaradi česar dejstvo je dejstvo.«<sup>9</sup>

Očitno je, da pojmovanju mesa v *Mnoštvu* pripada pomembno, če že ne osrednje mesto: »To skupno družbeno bitje bi morali imeti za novo meso, brezoblično meso, ki zaenkrat še ne tvori telesa. [...] Moč mesa je moč, da se transformiramo skozi zgodovinsko delovanje in ustvarimo nov svet.« (*Multitude*, 159) Razlika do *Imperija* je očitna, saj tam koncept mesa nastopa le dvakrat! Prvo mesto se glasi takole: »Čeprav izkoriščanje in dominacijo še vedno doživljamo konkretno, na mesu<sup>10</sup> multitudine, pa sta vseeno brezoblični na način, ki daje občutek, da ni več kraja, kamor bi se lahko skrili.«<sup>11</sup> Na drugem mestu je izraz meso mišljen bolj v splošnem in ne toliko v merleau-pontyjevskega smislu: »Francišek je v nasprotju s porajajočim se kapitalizmom zavračal vsako instrumental-

<sup>9</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Vidno in nevidno*, prevedla Ana Samardžija, Nova revija, Ljubljana 2000, str. 123.

<sup>10</sup> V slovenski izdaji se zaradi očitne tipkarske napake nahaja: »mestu«.

<sup>11</sup> *Imperij*, str. 178.

no disciplino, proti mortifikaciji mesa (v revščini in konstituiranem redu) ter proti volji oblasti in korupcije je postavil radostno življenje ...«<sup>12</sup>

Temeljna vloga, ki sedaj pripada konceptu mesa, je dvojna: je nekaj amorfnega, nepoenotnega in obenem snovnega, na ta način se izognemo konceptu telesa brez organov Deleuza in Guattarija. Po drugi strani je meso nek element, osnova skupnega, ki se spreminja – množstvo je »neke vrste družbeno meso, ki se organizira v novo družbeno telo« (*Multitude*, 349). Nekaj podobnega pravi tudi Merleau-Ponty: »Meso (meso sveta ali moje meso) ni kontingenca ali kaos, ampak tekstura, ki se obrača nase in ki sebi ustreza.«<sup>13</sup> Koncept mesa je tako predvsem v funkciji pojasnitve vznika novega. Ni pa edini. Rekli bi, da se pri vsem tem Negri in Hardt še nekoliko iščeta, saj skušata nekaj podobnega najti tudi v pojmu navade, *habit*, kot »žive prakse, mesta ustvarjanja in inovacije« (*Multitude*, 198). »Enega izmed virov v moderni filozofiji za razumevanje produkcije in produktivnosti skupnega lahko najdemo v ameriškem pragmatizmu in pragmatičnem pojmu *navade*. Navada omogoča pragmatistom, da premestijo tradicionalna filozofska pojmovanja subjektivnosti kot umeščena bodisi na transcendentalno raven bodisi v nek globlji notranji jaz. Subjektivnost raje iščejo v vsakodnevnem izkustvu, praksah in postopku. Navada je skupno v praksah: skupno, ki ga nenehno proizvajamo, in skupno, ki služi kot osnova našim dejanjem.« (*Multitude*, 197) Navada, ki jo skušata avtorja povezati tudi s performativnimi procesi konstitucije, kakor jih je razdelala Judith Butler (prim. *Multitude*, 199 ff.), predstavlja tisto konceptualno orodje, ki naj bi nadomestilo »deleuzovsko dediščino« in koncept deteritorializacije.

V ozadju tega konceptulanega premika k demokraciji, mesu in navadi gre za dvoje, za problem mesta, na katerem pride do vznika novega in za problem samega razumevanja tega novega. V nekem pomenu gre za problem situacije in dogodka v Badioujevem pomenu besede, za problem imanentne prekinitve. Da gre

<sup>12</sup> *Ibid.*, str. 329.

<sup>13</sup> *Vidno in nevidno*, str. 129.

za problem prekinitve je razvidno iz sklepa *Mnoštva*, kjer lahko preberemo, da je »danes čas razcepljen na sedanjik, ki je že mrtev, in na prihodnost, ki že živi – brezno, ki zeva med njima postaja ogromno. Sčasoma nas bo dogodek potisnil kot puščica v to živo prihodnost. To bo realno politično dejanje ljubezni.« (*Multitude*, 358) Po drugi strani pa gre tudi za vprašanje situacije, ali bolje, za vprašanje, »kaj sploh demokracija danes je (ali bi lahko pomenila)« (*Multitude*, xvii). Naloga je torej naslednja: »Ko smo enkrat raziskali pogoje, ki množstvo delajo za možno, moramo potem pretesti vprašanje, kakšne vrste politični projekt lahko množstvo udejani [bring into being].« (*Multitude*, 212) Tu, v tej točki postane tudi nekoliko bolj jasno, zakaj sedaj med referenčnimi avtorji nastopa Claude Lefort, sodobni teoretik demokracije *par excellence*, pri čemer Negri in Hardt ne podajata izčrpnjšega prikaza ali kritike Lefortove teorije. Lefort je nenazadnje tudi učenec Merleau-Pontyja, zato ne preseneča, da na svojstven način variira tematiko koncepta mesa v zoperstavitvi demokracije kot družbe brez telesa totalitarizmu, v katerem prevladuje predstava homogene in v sebi transparentne družbe, ki je dojeta kot *telo*. V nadaljevanju bomo postopali v dveh korakih. Najprej si bomo ogledali osnovne teoretske teze Lefortove teorije demokracije, zatem pa v ta kontekst umestili osnovne teze o politiki in političnem, kakor nastopajo pri Badiouju.

## OD SUBJEKTA K SUBSTANCI ... IN NAZAJ

Najbolj znan moment Lefortovega opusa je teza o prelomu moderne kot prelomu, ki je vzpostavil demokratično družbo »kot družbo brez telesa, kot družbo, ki onemogoča reprezentacijo organske totalitete«. <sup>14</sup> Poprej je bila oblast utelešena v kralju, oblast je »dajala družbi telo. Prikrita, vendar učinkovita vednost o tem

---

<sup>14</sup> Claude Lefort, *Prigode demokracije. Izbrani spisi Clauda Leforta*, prevedli Jelica Šumič-Riha et al., Liberalna akademija, Ljubljana 1999, str. 24. Odslej delo navajamo med tekstem v oklepajih kot *Prigode* in z navedbo številke citirane strani navedene izdaje.

dejstvu, o tem, kar je bilo *eno za drugega*, je obstajala v vsem prostoru družbenega. V ozadju tega modela izstopi revolucionarna in nezaslišana poteza demokracije. Mesto oblasti postane *prazno mesto*. Vztrajanje pri detajlih institucionalnega dispozitiva je nepotrebno. Bistveno je, da je vladajočim prepovedano polastiti se oblasti in jo utelešati. Izvrševanje oblasti je podvrženo postopku periodične igre, ki se dogaja v mejah urejenega tekmovanja, katerega pogoji so trajno zaščiteni. Ta pojav implicira institucionalizacijo konflikta. Prazno, nezasedljivo mesto oblasti – tako, da se mu noben posameznik, niti nobena skupina ne moreta priličiti – se kaže kot neupodobljivo. Vidni so samo mehanizmi njegovega izvrševanja ali pa ljudje, navadni smrtniki, ki imajo v rokah politično avtoriteto. [...] Toda ta instanca se ne sklicuje več na brezpogojno; v tem oziru bi lahko rekli, da zaznamuje razcep med *znotraj* in *zunaj* družbenega, ki vzpostavlja zvezo med njima; potihoma postaja prepoznavna kot čisto simbolna.« (*Prigode*, 23)

Nenazadnje je moderna demokracija režim, ki nima več poslednje oporne točke. Temelji na dveh med seboj protislovnih načelih, po prvem oblast izvira iz ljudstva, po drugem ni nikogaršnja. Natančneje rečeno, četudi oblast izvira iz ljudstva, hkrati ne *pripada* nikomur («nikomur *izmed* nas«), nihče je ne poseduje in ne uteleša. Deleuzovsko rečeno, »Ni Enega« – ni ne garanta, ne poslednjega temelja, ne tiste izjeme (Boga, Gospodarja, Učitelja, Vladarja, Partije itn.), ki bi utelešala oblast. Ni pa pomembno le to, da se moderna demokracija »vzpostavi in ohrani *z razkrojem opor gotovosti*« (*Prigode*, 25), pač pa tudi to, da gre za »edini režim, ki je zmožen zaznamovati razmik med simbolnim in realnim s pomočjo pojma oblasti, ki se ga nihče, ne vladar ne majhno število ljudi ne sme polastiti. Tam, kjer vznikne prazno mesto, ni zmožna nobena povezava med oblastjo, zakonom in vednostjo, in ravno tako ni mogoča nobena izjava, ki bi izrekala njihov temelj.« (*Prigode*, 142) Ker tega temelja ni, ker ni poslednje oporne točke, tudi ni ne metode ne pravila ne načina, kako odpraviti »pomanjkljivosti« demokracije. Ni »prave« in »resnične« demokracije – demokracija je vselej nepopolna, pomanjkljiva. Habermasovsko rečeno, demokracije je nedokončan projekt.

Sklicevanje na prazno mesto gre tako z roko v roki s skliceva-

njem na družbo brez pozitivne določitve, na družbo, ki se ne more reprezentirati kot skupnost. »To pa je tudi razlog, zakaj v moderni demokraciji delitev oblasti in družbe ne napotujeta na neki *zunaj*, ki bi ga bilo mogoče pripisati bogovom, *polis* ali sveti zemlji, ne na neki *znotraj*, ki bi ga bilo mogoče pripisati substanci skupnosti. Ali, z drugimi besedami, to je tudi razlog, zakaj ni ne materializacije *Drugega*, ki bi omogočala oblasti, da prevzame funkcijo posrednika – ne glede na to, kako je ta Drugi opredeljen ne materializacije *Enega*, ki bi omogočalo oblasti, da prevzame funkcijo uteleševalca. Oblasti poslej ni mogoče ločiti od dela delitve, s katerim se vzpostavi družba. Družba se zato lahko nanaša sama nase edino prek preizkušnje notranje delitve, ki »ni delitev *de facto*, pač pa delitev, ki generira družbeno konstitucijo«. (Prigode, 140) Demokratično družbo izvorno spremlja izvorni in ireduktibilni razkol družbenega – nemara se je Lefort, kot poudarjajo intepreti, prav zato toliko časa in v tolikšni meri ukvarjal z Machiavellijem, saj je slednji prvi prišel do uvida, da demokratično družbo izvorno preči nek razcep, da, če lahko tako rečemo, »Družba ne obstaja«.

Ali demokratična družba kot izvorno neidentična in razcepjena ni v tej točki podobna lacanovskemu subjektu, ki se je kot asubstančen in brez identitete vselej prisiljen identificirati, kot izvorno razsrediščen pa je vselej prisiljen iskati tisto substanco, ki bi vselej le za hip in vselej le začasno in navidez zapolnila izvorni in ireduktibilni manko? Na določene vzporednice med psihoanalizo in demokratično invencijo je na kratko opozoril že sam Lefort,<sup>15</sup> nemara pa bi jih lahko potegnili še dlje – mar se ne tako moderni subjekt, subjekt, ki je »iz tira«, kot moderna demokracija konstituirata z isto gesto podvojene odpovedi, odpovedi partikularni substanci v korist praznega, formalnega reda, rituala, ki ga vselej spremlja nek presežek, ki nastopi kot rezultat same odpovedi in kot obljuba njenega konca? Ali ni na tej poti iskanja obljubljenega »srečnega konca«, ki se vselej izmika, ki »še ni« »tisto«, subjekt tudi »vselej že« na nek paradoksn način »srečen«, nekako tako kot demokracija, ki pa prav skozi svoj vselejšnji neuspeh, v tem ko

---

<sup>15</sup> Prim. Claude Lefort, *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Pariz 1981, str. 183–184.

skuša pojasniti in »zapolniti« ta vselej nezaceljivi razcep, tudi *je* demokracija?

Skratka, ni demokratične družbe brez ideologije kot diskurza o družbenem, ki si prizadeva zakriti družbeno delitev. Z Lefortom rečeno, ideologija je »vselej usmerjena k obnovitvi gotovosti« (*Prigode*, 25). Kot opozarja Jelica Šumič-Riha, je Lefortov pojem ideologije restriktiven – »uporablja ga samo za tiste oblike družbenega imaginarnega, ki jih je omogočila demokratična revolucija. Ideologija je za Leforta specifičen red družbenega imaginarnega, s pomočjo katerega si ljudje ustvarijo predstavo o svojem lastnem načinu sobivanja. Ideologija kot družbenemu inherentni legitimacijski diskurz mora znotraj samega družbenega poiskati orodja in sredstva, s pomočjo katerih zabriše sledove razpok in razkolov v družbeni sferi. Za razliko od predmodernega imaginarnega se reprezentacija družbenega, kot jo proizvaja ideologija, ne more več sklicevati na 'drugi svet'. Gre za diskurz o družbenem, za diskurz legitimacije obstoječega, ki se umešča v samo družbo. Ideologija je zato diskurz o družbenem, ki si prizadeva zakriti družbeno delitev, inherentno modernim družbam, kakor tudi njihov zgodovinski nedoločen značaj«. <sup>16</sup> V tem smislu je ideologija, kot je poudarjal Louis Althusser, <sup>17</sup> tudi za Leforta »večna« – ne le v pomenu, da zakrije svojo genezo, da proizvede videz, kot da je vse vselej »že tu«, da je torej od vekomaj in za vekomaj »tu«, pač pa je ideologija »večna« kot neodpravljivi in neizogibni spremljevalec izvornega in ireduktibilnega razkola družbenega, ki ga prinese moderna. Še drugače rečeno, za moderno je značilno, da se družbena bit »odteguje oziroma, boljše povedano, se daje v obliki neskončnega spraševanja (o čemer priča tudi neskončna, nenehno premeščajoča se debata med ideologijami). Poslednje opore gotovosti so razkrojene, a hkrati se s tem rodi nova zavest o neznanem zgodovine, o rojevanju človeštva v vsej raznolichnosti njegovih upodob. Ob tem je še treba dodati, da se ta razmik zgolj nakazuje, da je sicer

<sup>16</sup> Jelica Šumič Riha, »Spremna beseda«, v: Claude Lefort, *Prigode demokracije*, str. 265.

<sup>17</sup> Louis Althusser, *Izbrani spisi*, prevedla Zoja Skušek, \*cf., Ljubljana 2000, str. 86.

dejavni, ni pa *viden*, skratka, nima statusa spoznavnega objekta. Tisto, kar pa se ponuja našemu pogledu, so atributi oblasti, razločevalne poteze tekmovanja, katerega zastavek naj bi bila prav oblast.« (*Prigode*, 143)

Temeljna vloga in naloga ideologije v demokratični družbi je tako podobna vlogi, ki jo ima v psihoanalizi fantazma – »fantazma je prvotna oblika naracije, *zgodbe*, ki služi zakritju neke izvorne zagate«. <sup>18</sup> V demokraciji ni ta zagata, slepa ulica, kajpak nič drugega kot protislovje, na katerem temelji sama demokracija, protislovje med načelom, po katerem oblast izvira iz ljudstva, in načelom, po katerem ni nikogaršnja. Tako kot fantazma se tudi »ideologija izmika kriterijem racionalnosti. Ideologija se prilagodi, ali bolje, se napaja iz protislovja; misel uklešči tako, da jo zdaj podvrže načelu, ki je onstran vsakega dvoma, zdaj njegovemu nasprotju.« <sup>19</sup> In nazadnje, tako kot »fantazma priskrbi racionalno za notranjo zagato želje«, tako kot fantazma ponudi scenarij, ki osmisli to zagato in samo inherentno nemožnost, tudi ideologija za Leforta nastopa kot hkratnost treh procesov reprezentacije oblasti: uobličjenja, osmislitve in uprizoritve. »Ni ne elementov ali elementarnih struktur, ne entitet (razredov ali segmentov razredov), ne družbenih razmerij, ne ekonomske ali tehnične determinacije, ne razsežnosti družbenega prostora, ki bi obstajali pred njihovim uobličjenjem (*mise en forme*). Ta je hkrati tudi osmislitev (*mise en sens*) in uprizoritev (*mise en scene*). Osmislitev, ker se družbeni prostor kaže kot prostor inteligibilnosti, katerega artikuliranje se ravna po posebnem načinu razločevanja realnega in imaginarnega, resničnega in lažnega, pravičnega in krivičnega, dovoljenega in prepovedanega, normalnega in patološkega. Uprizoritev, ker ta prostor vsebuje neko kvazireprezentacijo samega sebe v svoji aristokratski, monarhični ali despotski, demokratični ali totalitarni konstituciji.« (*Prigode*, 16) Ideologija oziroma fantazma kot scenarij, ki maskira, prikrije in zakrije temeljno nekonsistentnost družbe, je torej integralni del procesov uobličjenja, osmislitve in uprizoritve, še več,

<sup>18</sup> Slavoj Žižek, *Kuga fantazem*, Analecta, Ljubljana 1997, str. 18.

<sup>19</sup> Claude Lefort, *La complication. Retour sur le communisme*, Fayard, Pariz 1999, str. 102.



nemara najodločilnejši element tistega, kar Lefort imenuje simbolna organizacija. »Ko govorimo o simbolni organizaciji, simbolni konstituciji, skušamo s tem pokazati na prakse, razmerja, institucije, ki so videti historične ali naravne danosti, neka množica artikulacij, ki pa jih ni mogoče *deducirati* ne iz zgodovine ne iz narave, saj vodijo dojemanje tega, kar se predstavlja kot realno.«<sup>20</sup>

Temeljni paradoks nastopa družbe brez telesa je torej v tem, da vselej išče tisto, čemur se je odpovedala in česar pravzaprav ni nikoli izgubila – neko paradokšno substanco, ki nastopa kot dozdevek, presežek in preostanek hkrati. Ta substanca, ki v strogem pomenu besede tudi ni substanca, ni morda nič drugega kot drugo ime za fantome, prikazni in pošasti, ki spremljajo dezinkorporacijo politične oblasti – s prelomom, ki ga prinese moderna, pravi Lefort, »na prizorišče vstopijo tudi fantomi«.<sup>21</sup> Ti fantomi seveda niso ostanek predmoderne, temveč jih proizvede sama moderna. Kot takšni so ti fantomi za Leforta v nekem pomenu *neodpravljeni*. Ali ne gre v prelomu moderne iskati rojstnega mesta tega, kar psihoanaliza imenuje *das Unheimliche*? »V predmodernih tipih družbenosti je bilo 'sveto' (če ga provizorično vzamemo za grob sinonim *das Unheimliche*) postavljeno na neko izvzeto in privilegirano mesto. V njem se je, denimo, utemeljevala oblast, kralj kot nosilec suverenosti je črpal svojo moč prav iz postavljenosti na tako mesto, iz tega mesta je emanirala struktura vrednot in družbena distribucija moči. To mesto je imelo družbeno in religiozno sankcioniran status, svoj odmerjeni kraj, izvzet iz posvetne ekonomije in hkrati utemeljujoč vse ostalo. Z zmago razsvetljenstva je ta privilegirani kraj izginil, izgubil je svojo umeščenost, mesto oblasti je ostalo prazno (kot se glasi slovita Lefortova definicija demokracije), mesto svetega se je razpustilo, degradiralo v sfero privatnega. Družbenost je prenehala biti utemeljena na svetosti. Če je prej

<sup>20</sup> Claude Lefort v pogovoru s Françoisom Roustangom (*Psychanalystes, revue du collègue de psychanalystes*, 9, Pariz 1983, str. 42). Navajamo po: Miguel Abensour, »Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez C. Lefort«, v: *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, ur. Claude Habib in Claude Mouchard, Esprit, Pariz 1993, str. 114.

<sup>21</sup> Claude Lefort, *Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, Pariz 1978, str. 233.

obstajala privilegirana vez med določenim mestom in določenim objektom, ki je bil postavljen na ta kraj, se je z moderno ta vez pretrgala, objekt je izgubil svoj sankcionirani status, potisnjen je bil v novo 'twilight zone'. A šele z izgubo tega mesta, s pretrganjem vezi je nastala tista dimenzija *das Unheimliche*, ki je specifična za moderno in ki moderno nenehno od znotraj preganja. *Das Unheimliche* nastane z neumestljivostjo, ki je nazadnje proizvod vzporna znanstvene in politične racionalnosti. Iz te dimenzije ne sledijo več nobene vrednote ali družbena strukturiranost, ne utemeljuje več ničesar. Naša teza bi bila torej tale: šele moderna vzpostavi *das Unheimliche* v njegovi ireduktibilni razsežnosti in samo perspektivistična iluzija je, da imamo opravka z nečim arhaičnim, preostankom mračnih pradavnin.«<sup>22</sup>

Natanko isti argument, da ne gre za nekaj arhaičnega in premodernega, temveč za nekaj, kar je možno šele na ozadju prelo ma moderne, velja za totalitarizem: »Najlaže bomo razumeli totalitarizem, če bomo raziskovali genezo ideologije.« (*Prigode*, 150) Totalitarizem je potemtakem za Leforta v temelju moderni fenomen: »Ali v tej perspektivi totalitarizma ni mogoče dojeti kot odgovora na vprašanje, ki ga prinaša demokracija, kot poskus razrešiti njene paradokse?«<sup>23</sup> Ravno zato Lefort vztraja pri tem, da je totalitarizem »mogoče pojasniti zgolj pod pogojem, da pojasnimo njegovo razmerje do demokracije.«<sup>24</sup> Totalitarno gospodstvo ni namreč nič drugega kot poskus ukiniti temeljno protislovje demokracije, protislovje, ki je demokracija,<sup>25</sup> dvoumje, ki je pogoj njene možnosti in nemožnosti hkrati. Odtod tudi trajnost teleološko-političnega (prim. *Prigode* 123 ff.), zaradi katerega demokracija

<sup>22</sup> Mladen Dolar, »Strah hodi po Evropi«, v: *Das Unheimliche*, Analecta, Ljubljana 1994, str. 81.

<sup>23</sup> *L'Invention démocratique*, str. 182.

<sup>24</sup> *Ibid.*, str. 178.

<sup>25</sup> Podobno stališče zagovarja tudi Lyotard, kar morda niti ne preseneča, glede na to, da je nekoč skupaj z Lefortom pripadal skupini »Socialisme ou barbarie«: »V tem je totalitarizem moderen. Ne potrebuje zgolj ljudstva, temveč njegov razkroj v 'množice', ki iščejo svojo identiteto s pomočjo strank, ki jih je avtorizirala republika. Da bi zrušil republiko, potrebuje dvoumnost demokracije.« *Postmoderna za začetnike*, str. 67.

nikoli ne ustreza svojemu pojmu in zaradi katerega nikoli (še) ni, četudi (vselej) že je »prava demokracija«. Demokracija se tako nikoli ne more otresti svojega dvojnika, sence, ki jo nenehno ogroža. Zato v nekem pomenu ni »demokratske revolucije« brez kontra-revolucije, ni demokracije, ki je ne bi ogrožal totalitarizem, kar nenazadnje dokazujeta obe pojavnosti obliki totalitarizma,<sup>26</sup> ki sta tako ena kot druga skušali obrniti v pravo smer potek demokratske revolucije, potek, ki v resnici nima ne »prave« smeri ne »ene same« usmeritve.

Nevarnost totalitarizma pa bi kajpak ne bila prava nevarnost, če bi bili nanjo lahko pravočasno opozorjeni in če bi imeli pri roki merilo, ki bi nas nezmotljivo opozorilo nanj – »nobena institucionalna garancija nas ne more ubraniti pred njo«. <sup>27</sup> Totalitarizem nedvomno ima svoj vzrok – izvira, nekoliko pesniško in poenostavljeno rečeno, »iz izkustva vrtoglavice, ki jo povzroči praznina, ki je v temelju demokracije; individue torej zajame strah pred razkrojem vseh opor gotovosti. Skratka, gre za strah pred nedoločenostjo, pred neznanim. Ta strah povzroči potrebo po zapolnitvi 'praznine' substance skupnosti, tako da ji dá neko identiteto in določene oblike. Z eno besedo je totalitarizem obupan in protisloven poskus izničiti negotovost, ki se nahaja v jedru izkustva moderne«. <sup>28</sup> Izvorna travma, iz katere izhaja totalitarizem, je nedvomno praznina, ki se nahaja v temelju preloma moderne. Pa vendar – in v tem je prav ves paradoks totalitarizma – totalitarizem nima zakonov, zanj ni značilna ne regularnost ne kontinuiteta v pomenu, kot ga imata ta izraza v znanosti. S totalitarizmom je tako kot z znanim primerom evropskih socialdemokratskih strank pred prvo svetovno vojno, ki so vse ves čas svarile pred nevarnostjo imperalistične vojne, nenehno opozarjale na to, da bodo proletariat v

<sup>26</sup> Lyotard bi ravno tako sam še vedno ločeval »nacistični totalitarizem od stalinističnega totalitarizma« (prim. *Postmoderna za začetnike*, str. 67), nenazadnje tudi zato, ker je zanj že sam termin totalitarizem »totalizirajoč« (*ibid.*, str. 51).

<sup>27</sup> Miguel Abensour, »Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez C. Lefort«, v: *La démocratie à l'œuvre*, str. 104.

<sup>28</sup> Hugues Poltier, »La pensée du politique de Claude Lefort, une pensée de la liberté«, v: *La démocratie à l'œuvre*, str. 48.

vojno pognale nacionalne buržoazije, a na koncu vse, z izjemo ruskih boljševikov in srbskih socialdemokratov, glasovale za vojne kredite, kar je Lenina<sup>29</sup> tako presenetilo in šokiralo, da je bil prepričan, da gre za časopisni ponaredek. Drugače rečeno, četudi lahko rečemo, da ima totalitarizem vzrok, ni ne zakonov ne pravil, s katerimi bi ga bilo mogoče napovedati. Zadeva najprej neko vselej spodletelo pozicijo med vselej preveč in premalo: čeravno za nek pojav lahko rečemo, da je, recimo, fašistoiden, da vodi v totalitarizem – kar pa »v zadnji instanci« lahko rečemo za vsako ideologijo –, pa ne moremo zakoličiti trenutka prehoda od ideologije v totalitarizem.

Da bi se tej zagati izognil, je Umberto Eco pred časom v »Petnajst tetah o fašizmu« naštel vrsto potez, ki zaznamujejo fašistoidnost in fašistično naravnost: dogmatičnost, odsotnost smisla za humor, nedovzetnost za racionalno argumentacijo itn. Problem takšne zastavitve je vsaj dvojne narave. Takšen spisek potez najpoprej sugerira, da je mogoče na podlagi določenih osebnostnih lastnosti dobiti idealnega naslovnika in podpornika totalitarnega režima. Nekaj podobnega je poskušala v tridesetih letih prejšnjega stoletja pokazati »frankfurtska šola« s pojmom »značaja« oziroma »karakterja«. Pri tem sta še posebej izstopala Erich Fromm in Wilhelm Reich, ki sta trdila, da je naloga družine »produkcija družbeno zaželenih duševnih struktur« oziroma, »da si sleherna družbena ureditev ustvari takšne značaje, ki jih za svoj obstoj potrebuje«. <sup>30</sup> Če pustimo ob strani problematiko značaja, družine in »druge narave«, za katero na tem mestu ni prostora, je očitno vsaj to, da iz Ecovega spiska veje podoben duh: rigidnost, zadržanost, dogmatičnost, nehumornost in iracionalnost so za Eca očitno izraz prestroge vzgoje in morale. Kot da bi bilo edino zdravilo zoper vse to reichovska »polna genitalnost«, deleuzovska »osvoboditev želje« ali pa pri samem Ecu smeh, humor, *distanca* – rešitev, ki jo je Eco

---

<sup>29</sup> Slavoj Žižek, *Zgodovina in nezavedno*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1982, str. 89 ff.

<sup>30</sup> Prim. Russell Jacoby, *Družbena amnezija. Kritika sodobne psihologije od Adlerja do Lainga*, prevedla Jelica Šumič-Riha, Cankarjeva založba, Ljubljana 1981, str. 162 ff.

ponudil že v svojem romanu *Ime rože*, v katerem se celotno dogajanje vrtilo okoli (na koncu za vedno izgubljene) druge Aristotelove knjige *Poetike*, okoli knjige, v kateri je govora o smehu, okoli knjige, katere vsebina bi zamajala vse dogmatične režime. Daleč od tega, da je takšna rešitev subverzivna, nasprotno, je še kako »ideološka«. Ne le v pomenu, da nas ideologija zares drži šele takrat, ko je ne jemljemo resno, pač pa tudi povsem v duhu ideologije našega časa, katerega edina dogma je nadjazovski imperativ »Have fun!« in v katerem ni prostora za tiste, ki niso duhoviti in humoristi, odprti za vse mogoče načine zabave, novosti, kulture, za tiste, ki pa so kljub temu vedno racionalni ... Drug problem Ecovega spiska pa je v tem, da skuša podati ne le pravila, po katerih bi lahko z vso gotovostjo določili trenutek prehoda od »demokratične« v »totalitarno« oziroma »totalitaroidno osebnost«, temveč tudi pravila, s katerimi bi se lahko za vselej izognili padcu demokracije v totalitarni ali pa avtoritarni režim.

Čeravno se v tem prepričanju, da so takšna pravila mogoča, nahaja iluzoričnost Ecovega postopka, je vendarle treba priznati, da gre za nek dejanski problem. Nenehno opozarjanje na nevarnost totalitarizma je v resnici »premalo«: ko imamo namreč na voljo dovolj »dokaznega materiala«, ki nedvomno dokazuje, da gre za »primer« totalitarizma, smo pravzaprav že izgubili, saj je »tiho tkanje duha«, če uporabimo Heglovo prisposodbo iz *Fenomenologije duha*, že opravilo svoj posel, in še tako prepričljiva dejstva ne morejo prepričati »že prepričanih«. Dejstva, če naj zopet parafraziram Hegla, namreč niso nikoli zgolj dejstva, temveč vselej »dejstva v osvetljavi neke teorije«, *mutatis mutandis* imajo dejstva svoj smisel in učinkovitost zgolj znotraj okvira, ki jim ga določa fantazma oziroma ideologija. Če nas na kaj, potem nas pretekle izkušnje vznika totalitarizmov opozarjajo prav na to zlepljenje dejstev in ideologije, fantazme in realnosti, oziroma, nekoliko drugače rečeno, na paradoksnost razmerje vednosti in verovanja. Po eni strani gre za neko vednost, vednost, ki je na strani »vselej že« – naj se nekomu še tako trudimo razložiti svoje stališče oziroma dejstva, ki nasprotujejo njegovim stališčem, nas bo bodisi vselej razumel »po svoje«, torej »napačno«, bodisi nas bo celo prekinil: »Nič ti ni treba pojasnjevati. Meni je itak vse jasno ...« Ta vednost, kateri je »vse

jasno«, katera »vse razume«, ni kajpak nič drugega kot fantazma – »razumemo zgolj svoje fantazme«. <sup>31</sup> Težava ni le v tem, da fantazma daje konsistenco realnosti, z drugimi besedami v tem, da predstavlja tista očala, ki vse krave obarvajo v določeno barvo, temveč v tem, da so ta očala, tako kot pri Lefortu ideologija, v nekem smislu neodpravljiva – ni jih mogoče kar tako sneti. Edini način je tisto, kar je imenoval Lacan »prekoračitev fantazme«, »destitucija subjekta« oziroma »identifikacija s simptomom« – v vseh treh primerih gre za spremembo okvira, ki osmišlja in daje konsistenco našemu diskurzu, našemu načinu uživanja. To pa vsekakor ni tako preprosto. Preprosto razsvetljevanje ne zaleže – bolj ko nekoga prepričujemo, da je, denimo, konstrukt zarote zgolj njegov način odgovora na lastne zagate, več ko je tistih, ki ga v to prepričuje, bolj ga vse to lahko še okrepi v lastnem prepričanju, da so »vsi proti njemu« oziroma, da je »sovražnik veliko bolj zvit in prebrisan, kot je videti na prvi pogled« ...

Ena izmed možnih rešitev za izstop iz take zagate je videti tista, ki jo ponuja »metarasiistični diskurz«: predstavimo se za nepristranske opazovalce, se trudimo raziskati kontekst nacionalnih konfliktov in se skličemo na transnacionalnost, denimo na mednarodne institucije ali pa na Evropo, s čimer naj bi se izvzeli partikularizmom. »Ideološki trik« je tu elementaren, razmik med izrečenim in neizrečenim je v nekem pomenu pogoj ideologije. Ideologija, poudarja Slavoj Žižek, nas zares drži natanko tedaj, ko ohranjamo zavezo o tem, da nismo povsem identični z njo. Če naj ideologija začne delovati in dejansko zagrabi individue, mora parazitirati in manipulirati z neke vrste trans-ideološko vizijo, ki je ni mogoče zvesti na enostavni instrument legitimiranja pretenzij po oblasti, skratka »ideologija lahko deluje prav zaradi sklicevanja na takšno trans-ideološko jedro«. <sup>32</sup> Ena izmed elementarnih oblik tega trans-ideološkega jedra je v našem primeru prepričanje o lastni odprtosti in toleranci, o tem, da »nikomur nočemo nič hudega«, saj

---

<sup>31</sup> Jacques-Alain Miller, »Mikroskopija: uvod v branje *Televizije*«, prevedel Boris Čibej, v: Jacques Lacan, *Televizija*, prevedla Alenka Zupančič, *Problemi-Eseji*, XXXI, 3, Ljubljana 1993, str. 37.

<sup>32</sup> Slavoj Žižek, *Kuga fantazem*, str. 40.

»tujega nočemo« – »a tudi svojega ne damo«! To trans-ideološko prepričanje v odprtost bi odprta sovražnost seveda izničila. Vseeno pa pride do kratkega stika – kljub temu, da smo sami izjemno gostoljubni in odprti za druge, »nas oni tam sovražijo«. Ne gre za enostavno občutenje »mi proti njim«, pač pa za tako rekoč reflektirani občutek: ta »proti« je projiciran v Drugega – »mi nismo proti njim«, problem je v tem, da so »oni proti nam«. Predpostavka je torej sam subjekt, nekakšen »subjekt, ki se predpostavlja da ...«. V tem primeru gre za »subjekt, ki se zanj predpostavlja, da sovraži«. Ta subjekt (skorajda nikoli) ni neposredno prisoten, gre prej za »nekatero, ki verjamejo ...«,<sup>33</sup> pri čemer so ti »nekateri« vselej v manjšini. Ljudstvo (mnoštvo?) nikoli ne sovraži, sovraštvo izvira iz politikov, birokratov, medijev, novinarjev itn., ki so vselej v manjšini – gre, skratka, za dobro staro različico stalinističnega mita o dobrem ljudstvu/mnoštvu, ki je vselej zapeljano proti svoji volji. Ljudstvo je pošteno in ne vara – vsako verovanje, pravi Michel de Certeau, postavlja nekega »subjekta (ali kvazi-subjekta), ki je 'pošten' in ne zavaja«, le da je ta subjekt v našem primeru razcepljen na dvoje: najprej na subjekta, ki je v resnici »pošten in ne zavaja« (dobro ljudstvo vidi sebe v podobi, v kateri si je všeč) in na subjekta, ki prav tako »ne zavaja«, le da ni pošten, saj odkrito sovraži, deluje zase (nemara v škodo »dobrega« ljudstva). V končni fazi tako pridemo do paranoidnega konstrukta o zaroti in do »spoznanja«, da pravzaprav nekatera ljudstva ne poznajo razlike med »poštenimi« in »ostalimi« in da z nami nočejo imeti nič skupnega, tako kot v orto-srbskem stališču bosanskih Srbov, ki trenutno (nevzdržno) bosansko situacijo razložijo takole: s Hrvati so se pošteno spopadli, a oboji so prišli do skupnega prepričanja, da ni več mogoče živeti skupaj. Hrvati torej »razumejo« – problem so »bedasti« Muslimani, ki navkljub vsemu, kar jim je bilo storjeno (o tem si sami Srbi prav nič ne zatiskajo oči), »še vedno ne razumejo«. Dodatna težava je pravzaprav v tem, da se s tistim, »ki razume«, v resnici ni mogoče »razumeti« – je nekdo, ki ve, kaj hoče, nekdo, ki »noče razumeti«, nekdo, ki je trdno zakoreninjen v svo-

<sup>33</sup> Prim. Michel de Certeau, »Kaj delamo, ko verjamemo«, prevedla Irena Papež, *Problemi*, XXXVIII, 4–5, Ljubljana 2000, str. 197–212.

jo partikularnost in ki je ravno zaradi tega tudi še toliko bolj nevaren. Drugače rečeno, takšno početje priča o tem, da gre za zamažanje subjektive identitete, ki se po Lacanu vselej izoblikuje v razmerju do Drugega in do želje Drugega – gre za vprašanje po tistem »več v meni samem od mene samega«, po tistem objektu, zaradi katerega se sam sebi zdim »vreden želje Drugega«.

Ob nastopu totalitarizma vednost vselej trči ob fantazmo oziroma ob utajitev, ob nek »saj vem ... pa vendar«, nek »vem, da ..., pa vendar ... (si ne bodo upali; ne bodo tako nori itn.)«, skratka z nekim »saj vem ... pa vendar 'še ni' ...«. O slednjem nemara lepo priča anekdota o Adornovem dolgoletnem obiskovanju zaročenke v tedanji nacistični Nemčiji. Martin Jay, ki poroča o tem, Adornovo ravnanje pojasnjuje s tem, da je Adorno sicer še kako dobro poznal tedanji režim, pred katerim so že emigrirali številni njegovi prijatelji in znanci, a je bil kljub svojemu slovesu levičarskega intelektualca prepričan, da se mu kot sinu bogatega židovskega trgovca z vinom pač ne more zgoditi nič ... Mar ne gre tu prav za razcep »saj vem, a vendar sem globoko v sebi prepričan, da si ne bodo upali«, ki ni toliko rezultat, kot meni Jay, Adornovega narcizma, pač pa prej nezavednega verjetja v to, da bo tedaj že odkrito totalitarni režim vendarle spoštoval neka minimalna pravila igre, vendarle ohranil minimalno racionalnost?

A kdaj se sploh nek režim sprevrže v totalitarnega? Kdaj se prikazni in fantomi preobrazijo v pošasti? So na voljo vsaj približni kriteriji, s katerimi bi *post festum* vendarle lahko ločili »normalni« demokratični režim od totalitarnega? Lefort v grobem pravi naslednje: Če obstaja nevarnost rešitve že omenjenega temeljnega protislovja demokracije, protislovja med tem, da oblast izvira od ljudstva in da obenem ni nikogaršnja, »ali če je to protislovje že razrešeno, se tudi demokracija približa svojemu razkroju oziroma je že uničena. Če mesto oblasti ne prikazuje več kot simbolno, temveč kot *dejansko* prazno, potem so tisti, ki oblast izvršujejo, dojeti zgolj kot kateri koli drugi posamezniki, kot frakcija v službi zasebnih interesov, legitimnost pa doživi zlom na vseh področjih družbenega; privatizacija skupin, posameznikov, vsakega področja dejavnosti se poveča: vsakdo si prizadeva, da bi prevladal njegov individualni ali korporativistični interes. V skrajnem primeru *civil-*



ne družbe ni več. Če pa se podoba ljudstva aktualizira, če neka stranka zatrjuje, da se identificira z ljudstvom, in si pod krinko te identifikacije prilasti oblast, potem je zanikano samo načelo razlikovanja med državo in civilno družbo, načelo razlikovanja norm, ki vladajo različnim tipom razmerij med ljudmi, a tudi načinom življenja, prepričanj, mnenj – v nekem globljem pomenu je zanikano samo načelo razlikovanja med tistim, kar izhaja iz reda oblasti, reda zakona in reda spoznanja. Pride do nekakšnega prepleta političnega z ekonomskim, pravnim, kulturnim.« (*Prigode*, 69-70) Totalitarizem je tako za Leforta način gospostva, v katerem so izbrisana vsa znamenja delitve med vladajočimi in vladanimi, znamenja razločevanja med oblastjo, vednostjo in zakonom, kakor tudi razločevanja med drugimi področji človeške dejavnosti, s čimer je omogočeno delovanje družbe, ki se zapre sama vase. Gre torej za politični red, za katerega je značilno predvsem to, da ostaja žarišče oblasti neumestljivo, zaradi česar postane ločnica med tem, kaj je politično, in tistim, kar ni politično, skrajno vprašljiva. Ko torej dejanja in znanja merimo zgolj s kriterijem *organizacije*, ko postaneta povezanost in integriteta družbenega telesa odvisni zgolj od dejanj in znanja vladajočega, tedaj zapuščamo tradicionalne okvire absolutizma, despotizma ali tiranije. Proces identifikacije med oblastjo in družbo, proces homogenizacije družbenega prostora, proces zapore, proces družbe in proces države se povežejo, da bi konstituirali totalitarni sistem. Skupaj s tem se seveda ponovno vzpostavi predstava »naravnega« reda, reda, ki naj bi bil družbenoumen.

V temelju totalitarističnega sistema je treba, trdi Lefort, izpostaviti nekaj ključnih predstav, ki sestavljajo njegovo ideološko matrico. Prvič, pride do izničenja znamenj razcepa med državo in družbo ter do izničenja znamenj notranjega družbenega razcepa – najprej in v prvi vrsti izstopi podoba *ljudstva-Enega*. Za totalitarizem je odločilna predstava homogene in v sebi transparentne družbe, ki je dojeta kot *tele* oziroma kot *stroj*. »Modernost totalitarizma se odlikuje s tem, da kombinira radikalno arteficialen ideal z radikalno organicističnim idealom. Podoba telesa se združuje s podobo stroja.« (*Prigode*, 18) Oblast »ne označuje več praznega mesta, pač pa se materializira v organu (oziroma v zadnji instanci v posamez-

niku), ki naj bi bil zmožen združiti v sebi vse družbene sile« (*Prigode*, 75–76). Gre za dve različici iste fantazme – ljudstvo-Eden lahko predstavlja in hkrati izraža zgolj veliki posameznik, ki ga je Solženicin poimenoval Egokrat. Po drugi strani pa je ista podoba povezana s podobo ljudstvu tujega elementa, ki je za identiteto ljudstva konstitutivna, »vsakdo se vidi vključenega v Nas, ki nalaga strogo razmejitev do tistega, kar je zunaj«. <sup>34</sup> Zunaj se kajpak nahaja ljudstvu tuji *sovražnik*, dojet kot zajedalec na telesu ali kot motnja v delovanju stroja, ter vselej razcepljen na notranjega in zunanjega sovražnika: notranji sovražnik je opredeljen kot agent zunanjega. Kampanja proti sovražnikom ljudstva je tako v znamenju družbene profilakse: integralnost telesa je odvisna od odstranitve njegovih *parazitov*. In končno, ne smemo pozabiti ideje o ustvaritvi *nove družbe, novega človeka*, ki ju je treba ustvariti, začenjajoč iz točke nič, iz *tabule rasa* oziroma *ex nihilo*.

Štiri ali pet ključnih predstav, torej. Seveda bi bilo povsem naivno, če bi pričakovali, da bo teh nekaj predstav vedno nastopalo v čisti obliki, kajti konec koncev pravega in čistega primera totalitarizma v strogem pomenu besede sploh ni – samemu totalitarizmu je inherentno, da ne more biti »čist«, oziroma, kot to postavi Lefort, da »ne doseže svojih ciljev« (*Prigode*, 82). In nazadnje, čeravno ne na zadnjem mestu, če drži temeljna Lefortova postavka, da je demokracija skupnost čisto nove vrste, skupnost, ki se ne more nepreklicno zapreti v svoje meje, potem je treba v tem hkrati videti *prednost* in *pomanjkljivost*. Če česa, potem ne kaže pozabiti Lefortovega nenehnega opozarjanja, da ni demokracija *nikjer* in *nikoli* popolnoma na varnem. V »Predgovoru« k slovenski izdaji svojih izbranih spisov pravi takole: »Četudi nikakor ne gre zanikati pomena in dometa sprememb, do katerih je prišlo v zadnjih desetih letih, vseeno ne bi smeli pozabiti, da ni demokracija nikjer popolnoma na varnem. Na varnem ni niti tam, kjer ima že zelo dolgo tradicijo. Nikogar ne bom presenetil, če bom rekel, da je demokracija še manj na varnem tam, kjer se je komaj izvila iz objema totalitarnega oziroma avtoritarnega režima.« (*Prigode*, 10–11) Z drugimi besedami, ni demokracije brez dopolnila, presežka, pre-

<sup>34</sup> *L'Invention démocratique*, str. 172.

ostanka, pa naj se ta imenuje ideologija, nacionalizem ali totalitarizem. Ni demokracije brez fantazme (\$\diamond a)\$, ni subjekta brez substance. To pa nikakor ne pomeni, da lahko ob tem, ko »je vse itak ideologija in fantazma«, zamahnemo z roko in se požvižgamo na vse. Kot na že navedenem mestu poudarja Lefort, »demokracije ne smemo pojmovati zgolj kot pravnopolitični sistem. Obstoj demokracije je odvisen od tega, kako se vedejo državljani, demokracija je odvisna od tega, koliko se le-ti zanimajo za javno življenje in nenazadnje je odvisna od tega, koliko jim pomenijo njihove svoboščine.«

Če česa, drugič, potem smo se iz razpada bivše skupne države, v kateri je svojo vlogo odigral »srbski primer«, <sup>35</sup> naučili ne le tega, da je cinična distanca pogoj funkcioniranja ideologije/fantazme, da slednja lahko, ne glede na vse, funkcionira neomejeno poljubno dolgo, in da še kako dobro drži Lacanova teza, da »je v subjektu nekaj, kar je sposobno, da nastopi zoper njegovo dobrobit. Nekaj, kar ni v službi koristnega, ampak, nasprotno, deluje v smeri uničenja«. <sup>36</sup> Tretjič, trditve, da je demokracija vselej v nevarnosti, nemara ne kaže vzeti vselej preveč *dobesedno*. Ni »prave« in »resnične« demokracije. Hkrati pa je tudi ne kaže razumeti preozko – demokracija ne predstavlja le političnega sistema, pač pa tudi »skupnost čisto nove vrste, ki se ne more nepreklicno zapreti v svoje meje, ampak se odpira obzorjem nepredstavljive človeškosti« (*Prigode*, 201). Drugače rečeno, substanca, do katere mukoma pride družba brez telesa, je po Lefortu nekaj, kar se prejkoslej razgradi, saj se nikoli ne more nepreklicno zapreti v svoje meje, saj je v zadnji instanci zavezana nepredstavljevemu. To razgradnjo in napredovanje k »skupnosti čisto nove vrste« je seveda mogoče razumeti na več načinov, če se omejimo na avtorje, s katerimi se srečujemo na tem mestu, potem je treba omeniti bodisi deleuzovsko koncepcijo ljudstva, ki bo šele prišlo, *peuple à venir*, ki nikoli ni »ustvarjeno«, »dano«, bodisi Lyotardovo Idejo svobodne skupnosti <sup>37</sup>

<sup>35</sup> Prim. Peter Klepec, »Totalitarizem – od subjekta k substanci«, *Problemi*, XXXVIII, 4–5, Ljubljana 2000, str. 65–103.

<sup>36</sup> Jacques-Alain Miller, »Jacques Lacan: Opombe h konceptu *passage à l'acte*«, v: *O nekem drugem Lacanu*, prevedli Miran Božovič et al., Analecta, Ljubljana 2001, str. 48.

bodisi množstvo v pomenu, v katerem govorita Negri in Hardt in ki ga v temelju zaznamuje vprašanje, ki predstavlja parafrazo Spinozove teze, da »doslej ni še nihče določil, kaj zmore telo«: »Kaj množstvo lahko postane?« (*Multitude*, 105). Podoben sklep, mimogrede, ob svojem branju Merleau-Pontyja predstavi tudi Jacob Rogozinski: »Morda bo uničenje kolektivnih teles in transcendentnih totalitet nazadnje uspelo živo meso osvoboditi skupnosti. Morda bo to neskončno življenje zmoglo zasnovati nove figure, ki bi manj pozabljale na svojo meseno resnico, kjer bo bit znova vstopila v intencionalno občestvo z bitjo, kjer bo meso brez konca zajemalo meso, da bi samo večno ustvarjalo. Kajti nihče še ne ve, kaj zmore meso.«<sup>38</sup>

Nenazadnje pa bi si lahko postavili vprašanje, ali in kako bi lahko to anti-komunitarno skupnost, ki se »odpira obzorjem nepredstavljljive človečnosti«, razumeli skozi Badioujevo teorijo, kolikor je ta vnaprej zoperstavljen vsakršni ideji skupnosti – »skupnost, kolektiv sta neimeljivo politike«,<sup>39</sup> in kolikor Badioujeva etika »zahteva od subjekta, da maksimalno realizira tisto, česar je zmožen. Taka etika zahteva od subjekta, da 'izčrpa polje možnega do točke, ko gre morda celo do nemožnega, da deluje kot nesmrten, četudi ali prav zato, ker je smrten'. Neskončnost je edini pravi milje za prakticiranje take etike: 'Ni drugega maksimuma kot neskončno'. Etika maksimuma je zato obenem etika neskončnega. [...] Maksimalno realizirati, česar je subjekt zmožen, ne pomeni izčrpati vse obstoječe možnosti, pač pa ustvariti možnosti iz nemožnega – s prekoračitvijo meje, ki se zdi neprekoračljiva. Etika maksimuma je zato tudi etika nemožnega, ki je imuna za pregrado načela ugodja. Etika maksimuma je etika, ki reartikulira mejo možno/nemožno, etika, kjer je samo nemožno ena od oblik možnosti, kjer je edina možnost, vredna tega imena, prav nemožnost, tisto, kar obstoječa situacija postavlja kot nemožno. Pozvati subjekta, naj maksimalno uresniči, česar je zmožen, zato pomeni, da je pokli-

<sup>37</sup> *Postmoderna za začetnike*, str. 62.

<sup>38</sup> Jacob Rogozinski, »Kot besedičenje pijanca ...«, prevedel Uroš Grilc, *Problemi*, XXXIII, 6, Ljubljana 1995, str. 109.

<sup>39</sup> Alain Badiou, *Etika. Razprava o zavesti o zlu*, prevedla Jelica Šumič-Riha, *Problemi*, XXXIV, 1, Ljubljana, str. 65.

can pokazati, da je zmožen tistega, česar poprej ni bil zmožen, ali pa, da realizira tisto, za kar je mislil, da ni zmožen. Etika maksimuma ima za predpostavko postavitve v oklepaj subjektovega interesa po samoohranitvi, postavitve v oklepaj subjekta kot subjekta ugodja. Ali, še drugače povedano, prav kot končno bitje je subjekt poklican, da zanika, anulira svojo končnost. Etika maksimuma zahteva od končnega, smrtnega bitja, da deluje kot nesmrtno.<sup>40</sup>

### »MISEL OBSTAJA«

Vprašanje, ki ga postavljamo na začetku, je, ali nas Lefortov moto, da je demokracija vselej v nevarnosti, zavezuje k ohranjanju *statusa quo*? Je edini možni nasledek tega sklepa skeptično-cinična drža, po kateri so vse krave enako črne, pri čemer, če parafraziramo znano reklo arhitekta kitajskega gospodarskega vzpona, ni važno kakšne barve so, pomembno je, da dajejo mleko? Je, kar zadeva demokracijo, pomembno le to, da zadeve tečejo in kolikor toliko znosno funkcionirajo – kar ni kajpak nič drugega kot sodobna različica diskurza Gospodarja? Temeljna zagata zadeva namreč razdelavo dvojnega gibanja, ki poteka od subjekta k substanci in zopet nazaj. Takole ta problem opredeli Rogozinski: »S tem, ko postavi drugo poleg druge dve nekompatibilni predstavi družbenega, nas modernost sooča z nekim dvoumnim izkustvom, z dvojnimi, protislovnimi gibanjem dezinkorporiranja in reinkorporiranja, in izpostavili bi natanko smisel te oscilacije, te ambivalentnosti. Kako pride do tega, da se tako močna predstava razgradi? Je to zgolj učinek 'zunanjih' zgodovinskih dejavnikov ali pa gre za učinek temeljne negotovosti, ki bi jo že od nekdaj najedala. In zakaj ta kriza takoj zasnuje obratno težnjo, protigibanje, ki se trudi obnoviti to razpadajoče telo – kot da bi bil proces dezinkorporiranja dojet kot grožnja z brezglavo dislokacijo, uničenjem družbene vezi in celotne človeške skupnosti? Mar ni treba v tem prej videti obljube neke skupnosti, ki je končno rešena zaslužnje-

<sup>40</sup> Jelica Šumič-Riha, *Mutacije etike. Od utopije sreče do neozdravljive resnice*, Založba ZRC in Filozofski inštitut, Ljubljana 2002, str. 12–13.

nosti Velikemu Telesu?<sup>41</sup> Čeprav Lefort postavi trditev o »skupnosti čisto nove vrste, ki se ne more nepreklicno zapreti v svoje meje, ampak se odpira obzorjem nepredstavljive človeškosti« (*Prigode*, 201), te poante doslej v svojih delih ni podrobneje razdelal. Bi bilo mogoče nekatere nastavke za njeno podrobnejšo razdelavo najti v Badioujevi teoriji?

Videti je, da je že samo omenjanje Badiouja ob Lefortu ne le preveč rokohitrsko, pač pa tudi v celoti vzeto in nasploh pretirano. Ne gre le za to, da bi oba omenjena že samo ob bežnem pomisleku na kaj takega, po vsej verjetnosti, brez nadaljnega silovito protestirala. Deloma bi bilo to tudi upravičeno, kolikor oba izhajata iz različnih teoretskih in političnih tradicij – Lefort izhaja iz fenomenologije Maurice Merleau-Pontyja, Badiou iz antihumanistov, Althusserja, Foucalta in Lacana, da o njegovi siceršnji preokupaciji z matematiko, ob kateri bi Lefort vsaj sumničavo privzdignil obrvi, niti ne izgubljam o črnih. Enako velja za njune politične prioritete in dejavnosti. Lefort je bil vselej v opoziciji do glavnega toka na levi – vse od skupine »Socialisme ou barbarie« dalje, a vseeno nekoliko bližji večjim političnim grupacijam –, medtem ko je Badiou v svojem političnem delovanju marginalnejši, a zagrizenejši – od začetnega sartrizma, prek fanatičnega maoizma pa vse do »Organisation politique«.<sup>42</sup>

A tu nam ne gre toliko za vzporejanje in primerjanje Leforta in Badiouja. Izhajamo namreč iz prepričanja, da prav Badioujeva

<sup>41</sup> »Kot besedičenje pijanca ...«, str. 83.

<sup>42</sup> Badiou sicer velik del svojega časa in energije posveča »Organisation politique«, ki jo je ustanovil skupaj z Natacho Michel in Sylvainom Lazarusom. Za kako obsežen angažma gre, je pokazal šele Hallward (prim. Peter Hallward, *Badiou. A Subject to Truth*, University of Minnesota Press, Minneapolis & London 2003, str. 29–48): Medtem ko sam Badiou na vprašanje o tem, pravi Hallward, lakonično pripominja, da tako kot bi matematik na večerji ali kosilu na dolgo in široko ne razpravljal o svojem znanstvenem problemu, tudi sam ne mara preveč dolgozveti o svojem političnem udejstvovanju. Za noben mazohizem in nadjazovski občutek dolžnosti ne gre pri politični disciplini, še manj za perverzni šarm zoprnih obveznosti, ko moraš priti navsezgodaj zjutraj na sestanek z dvema delavcema – z enako natančnostjo in točnostjo, s katero znanstveni eksperimentator opravlja svoje delo, mora tudi politični militant opravljati

teorija konceptualizira to »skupnost čisto nove vrste«, o kateri govori Lefort. Ta skupnost, pozor, za Leforta namreč ni ideal, ki bi se mu lahko v neskončnost približevali, pač pa vselej že obstaja, ne nazadnje jo ustvari že sam prelom, ki ga predstavlja demokratična invencija. Po našem prepričanju ima natanko iste »sovražnike« kot Badioujeva etika resnic: »Vsako sklicevanje na grudo, rod, raso, običaj, skupnost deluje v ravno nasprotni smeri kot delujejo resnice in za etiko resnic je prav ta skupek drugo ime za njegove sovražnike.«<sup>43</sup> Toda kako je z Badioujevim premislekom demokracije in politike? Najprej bomo izhajali iz preprostega in obenem naivnega vprašanja, ali je za Badioujevo filozofsko misel sploh mogoče reči, da je demokratična, ter si ob tem ogledali Badioujevo kritiko demokracije in države. Kot bomo videli ta kritika ni brez paradoksov in nedoslednosti, ki pa nas zanimajo le, kolikor zamegljujejo prava vprašanja, namreč, za kakšno demokracijo, skupnost, politiko itn. Badiouju sploh gre.

Prvi problem takšne zastavitve, zastavitve, v kateri nastopajo osnovni Badioujevi teoretski zastavki, se nahaja v Badioujevem stališču do demokracije in do človekovih pravic. Ne le, da je to stališče vsaj na prvi pogled videti v popolnem kontrastu z Lefortovim, za nameček se Badiouja še drži sloves odločnega nasprotnika kakršnekoli obrambe človekovih pravic in nekakšnega anti-demokrata *par excellence*. Mar Badiou ne zapiše, če izmed številnih odlomkov navedemo le enega, da je »tematika etike in človekovih

---

svoj posel, če noče, da bi se politični in organizacijski proces prekinil. Po drugi strani pa v tekstu, ki ga je posvetil Lyotardu, Badiou pravi takole: »Tu želim počastiti Lyotarda tovarne Renault-Billancourt, saj iz tega vse izvira, z zadržkom, kot sem že pripomnil, obveznosti ljubiti. Koliko nas je, ne en sam teden, ali pa tri leta, pač pa petnajst let, in še dlje, merilo filozofijo z vatlom vitalne in misljljive intenzivnosti, ki sestoji v srečanju zgodaj zjutraj z nekaj delavci? Koliko nas lahko govori odkrito in glasno, kot J.-F. Lyotard še leta 1989, o 'teh nekaj aktivistih, delavcih, zaposlenih in intelektualcih, ki so se zbrali, da bi nadaljevali teoretično in praktično marksistično kritiko, kritiko realnosti vse do njenih skrajnih konsekvenc?'« Prim. Alain Badiou, »Varovanje jutra«, prevedel Peter Klepec, v: *Filozofski vestnik*, XXIV, 1, Ljubljana 2003, str. 85.

<sup>43</sup> *Etika*, str. 58.

pravic združljiva z zadovoljnim egoizmom bogatih zahodnjakov, uslugami velikih sil in publiciteto?»<sup>44</sup> Mar njegova *Etika* ne predstavlja ostrega napada na kakršnokoli etiko, ki temelji na človekovih pravicah, toleranci, strpnosti do takšnih ali drugačnih razlik in priznavanju Drugega? Vsekakor. Kritika, ki jo predstavi Badiou, je ne le ostra, pač pa tudi upravičena in utemeljena. V tem pogledu ji tudi ni česa dodajati. A nemara bi vendar ne bilo povsem napačno in tudi ne povsem v nasprotju z Badioujevimi teoretskimi intencami, če bi jo vzeli *cum grano salis*. Badiou namreč *ni* proti demokraciji in človekovim pravicam *en bloc*, temveč je pogojno celo zanje, saj pravi, denimo, da »če obstajajo 'človekove pravice', te gotovo niso pravice življenja proti smrti oziroma pravice preživetja proti bedi. To so pravice Nesmrtnega, pravice, ki se uveljavljajo kot take, oziroma, to so pravice Neskončnega, ki uveljavlja svojo suverenost nad kontingentnostjo trpljenja in smrti.«<sup>45</sup> Nekaj podobnega velja tudi za demokracijo, le da so v tej točki zadeve za spoznanje še nekoliko bolj zapletene. Temeljni problem je torej v naslednjem: če je Badiou *pogojno* rečeno demokrat – kateri so ti pogoji? Na kakšno demokracijo Badiou pristaja in proti kakšni demokraciji, proti kakšnemu razumevanju demokracije je njegovo podvzetje naperjeno?

Pričnimo z obtožbo, da Badiou ni demokrat, ki jo sam Badiou ne le pogumno, temveč tudi ponosno jemlje nase.<sup>46</sup> Toda – je to tudi že zadosti? Drugače rečeno, se je treba tedaj, ko se vsi razglašajo za demokrate, razglasiti za ne-demokrata? Videti je, da Badiou v tej točki, kot sam deloma priznava v tekstu »Zgodovino sveta prelomiti na dvoje?«,<sup>47</sup> ravna po pavlovski teoriji pogojnega refleksa: »Zadrega, v kateri se nahajam, je očitna: v tem sem, bi bilo treba reči, v slabi družbi. Nedvomno je teorija Pavlova o izločanju sline potonila skupaj s socialističnimi režimi. Toda, ko vidim gospoda Ferryja in Renaulta, ko visoko dvigata prapor anti-

<sup>44</sup> *Ibid.*, str. 11.

<sup>45</sup> *Ibid.*, str. 14.

<sup>46</sup> Prim. Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Seuil, Pariz 1998, str. 135.

<sup>47</sup> Prim. Alain Badiou, »Zgodovino sveta prelomiti na dvoje?«, prevedel Peter Klepec, v: *Filozofski vestnik*, XXI, 3, Ljubljana 2000, str. 103–119.



nietzschejanstva, si kar po nekem pogojnem refleksu rečem, da bi sam že moral biti na kakršenkoli način nietzschejanec. Kajti ne biti preganjan od takšnega križarstva je gotovo napaka, velika napaka.«<sup>48</sup> Mar ne pomeni reči »ne biti preganjan od takšnega križarstva je velika napaka« pravzaprav ne le ravnati v nasprotju s temeljno maksimo lastne filozofije, po kateri šteje zgolj resnica kot procedura zvestobe dogodku, temveč tudi privzeti pozicijo preganjanega marginalca, še več, pristati v zadnji instanci prav na taisti viktimološki diskurz, ki ga je sam v *Etiki* tako izvrstno razgalil?

Problem je v tem, da Badiou izhaja iz naslednje maksime: »Ne upirati se pomeni ne misliti. Ne misliti pomeni ne tvegati, da tvegamo.«<sup>49</sup> Drugače rečeno, če ni mišljenja, tudi ni tveganja. To pa za Badiouja pomeni, da ne zadošča mirno čakati na prihod dogodka. Problem je namreč v tem, da po eni strani sploh ni gotovo, da bo do dogodka (še kdaj) prišlo, po drugi strani pa za Badiouja tudi ni gotovo, da je do dogodka že prišlo – vprašanje, ali imamo opravka z dogodkom ali ne, je neodločljivo. Da bi torej do vselej naključnega vznika dogodka sploh prišlo, si je treba najpoprej sploh *želeti* in si za to tudi aktivno prizadevati. Tega pa, kot je videti, Badiou ne razdela. Problem celotne Badioujeve teoretske zastavitve se namreč nahaja v tem, da Badiou ne razdela različnih modusov dogodka – dogodka, katerega bit je povsem v izginotju, in »osebnega« dogodka, subjektivacije človeške živali v subjekt – in različnih modusov odločitve ter subjektivacije, da skratka, ne razdela problematike razcepa subjekta. Ob tem sam sedaj pripominja naslednje: »Nikoli nisem trdil, da je vsaka transformacija ali postajanje resničnostni postopek in posledično odvisna od utemeljujočega dogodka oziroma zvestobe temu dogodku. Tisto, kar neka utemeljujoča diskontinuiteta potrebuje, poleg etike resnic, je sekvenca, ki vsebuje *spremembo samih transcendentalnih ovrednotenj*. Res je, da je v *Biti in dogodku*, v katerem sem se v glavnem ukvarjal z mišljenjem biti resnic (in subjektov), videti, da se nasprotje nahaja med čistim ohranjanjem (situacije, enciklopedije) in postajanjem (ra-

<sup>48</sup> *Ibid.*, str. 104.

<sup>49</sup> *Abrégé de métapolitique*, str. 17.

ziskav, subjektov, generičnega). V *Logiki svetov*, ki je v pripravi, razlikujem štiri vrste transformacij: modifikacijo (način biti objektov sveta), dejstvo (ki predstavlja transcendentalno novost, ki pa vsebuje nizko stopnjo intenzivnosti), singularnost (transcendentalno novost, katere intenzivnost je močna, ki pa ima le malo konsekvenc) in dogodek (singularnost s konsekvencami maksimalne intenzivnosti).<sup>50</sup>

V svoji kritiki demokracije in človekovih pravic Badiou izhaja prav iz prepričanja, da živimo v času konservativizma, ki je nenaklonjen kakršnikoli politiki emancipacije. V času, v katerem živimo, v času serije sesutij, »effondrements«,<sup>51</sup> so se namreč številni intelektualci in velik del javnega mnenja potem, ko so obupali nad družbeno revolucijo, ponovno vrnil k ekonomiji kapitalističnega tipa in k parlamentarni demokraciji. Vrline nespremenljive ideologije svojih nekdanjih nasprotnikov so odkrili v »filozofiji«: »Humanitarni individualizem in liberalno obrambo pravic proti vsem prisilam organiziranega angažmaja. Rajši kakor da bi iskali pogoje za novo politiko kolektivne emancipacije, so v celoti sprejeli maksime že obstoječe 'zahodne' ureditve.«<sup>52</sup> Povratak k nauku o človekovih naravnih pravicah za Badiouja ni povezan samo z razkrojem revolucionarnega marksizma, emancipatorične misli in vseh oblik naprednega angažmaja, pač pa pomeni pristanek na svet, ki ni naklonjen ključni odločitvi in stavi, »pari«.<sup>53</sup> Podoben argument, kot velja za človekove pravice, velja tudi za demokracijo. Pertinentnost demokracije je za Badiouja vprašljiva natanko, *kolikor* služi ohraniti »tistega, kar je«, *kolikor* služi kapitalizmu, *kolikor* je neločljiva od dandanes povsod opaznega zmagoslavja »absolutnega prima-

<sup>50</sup> Alain Badiou, »Some Replies to a Demanding Friend«, v: *Think Again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*, ur. Peter Hallward, Continuum, London & New York 2004, str. 236.

<sup>51</sup> Alain Badiou, *Casser en deux l'histoire du monde?*, Les Conférences du Perroquet, 37, 1992, Pariz 1992, str. 5.

<sup>52</sup> *Etika*, str. 9.

<sup>53</sup> Alain Badiou, *Monde contemporain et désir de philosophie*, predavanje 14. 2. 1992 v Bar de la Comédie de Reims, Cahiers de Noria, 1, Presses de la Comédie de Reims, Reims 1992, str. 9.

ta ekonomije«. <sup>54</sup> V tem pomenu Badiou govori o »ekonomski demokraciji« <sup>55</sup> in o »kapital-parlamentarizmu«. <sup>56</sup> Toda – je mogoče demokracijo dokončno izenačiti z »ekonomsko demokracijo« oziroma s kapitalizmom? Ju Badiou, nenazadnje, tudi zares dokončno izenačuje?

Poskusimo se tega vprašanja lotiti prek ovinka: je že sam kapitalizem za Badiouja zgolj nekaj negativnega? Nikakor. Kolikor je kapital splošni razkrojemalec posvečenih predstav, kolikor je s kapitalizacijo povezano izginotje svetega, kolikor je kapitalizem proces *desakralizacije* – ali, z Deleuzom rečeno, deteritorializacije – »ni ne za Marxa ne za nas«, pravi Badiou, »nihilističen v tisti meri, v kateri mora 'nihilizem' označevati tisto misel, ki razglša, da ni mogoč dostop do biti in resnice. Prav narobe, desakralizacija je *nujen pogoj* za to, da bi se tak dostop odprl mišljenju. Očitno je, da lahko pri kapitalu pozdravimo in tudi moramo pozdraviti to, da odkrije čisto množstvo kot temelj prezentacije, da razkrinka vsak učinek Enega kot zgolj negotovo konfiguracijo, da razkroji simbolne predstave, v katerih je zveza prišla do videza biti. To, da se razkroj dogaja v obliki popolnega barbarizma, ne sme zakriti njegove *ontološke* vrednosti v pravem pomenu. Komu se moramo zahvaliti za to, da smo se osvobodili mita Prezenca, jamstva, ki ga Prezenca prisoja substancialnosti vezi in zastarelosti bistvenih odnosov, če ne blodeči avtomatičnosti kapitala? Da bi misel segla čez kapital in njegovo povprečno določbo (splošni račun časa), mora še vedno *izhajati* iz tistega, kar je kapital razkril: bit je po svojem bistvu mnogoter, sveta Prezenca je zgolj čisti dozdevek, resnica pa, kot vse drugo, če obstaja, ni razodetje, še manj bližina tistemu, kar se izmika. Je urejena procedura, katere rezultat je še ena mnogoterost več.« <sup>57</sup> Zakaj za demokracijo Badiou ne zmore reči česa podobnega? Zakaj bi zanjo ne mogel reči, četudi provokativno, da, ne glede na to, »da se dogaja v

<sup>54</sup> Alain Badiou, *D'un désastre obscur (Droit, État, Politique)*, Éditions de l'aube, La tour d'Aigues 1991, str. 28.

<sup>55</sup> »Vaša 'ekonomska demokracija' ni nič drugega kot birokracija in totalitarizem«. *Ibid.*, str. 31.

<sup>56</sup> *Abrégé de métapolitique*, str. 95.

<sup>57</sup> *Manifest za filozofijo*, str. 163.

obliki popolnega barbarizma«, to vendarle »ne sme zakriti njene *ontološke* vrednosti«? Če je kapital razkril to, da je bit po svojem bistvu mnogotera, zakaj česa podobnega ni mogoče reči za moderno demokracijo? Je vsaka demokracija zgolj »demokracija interesov« oziroma »ekonomska demokracija«? Očitno je, da ne, saj Badiou *Oris metapolitike* sklene takole: »A naj je še tako redka, pa politika, torej demokracija, je eksistirala, eksistira, bo eksistirala.«<sup>58</sup>

Za kakšno demokracijo gre, natančneje rečeno, proti *kakšni* demokraciji je uperjena Badioujeva kritika? Demokracija, se glasi na začetku poglavja »Raisonnement hautement spéculatif sur le concept de démocratie« v *Orisu metapolitike*, je dandanes beseda, ki služi kot glavni operator in organizator konsenza. Dandanes je tako rekoč prepovedano ne biti demokrat in v tem pomenu demokracija ni nič drugega kot avtoritarno mnenje. »Sama demokracija je dandanes norma, zajeta v subjektivno razmerje do države.«<sup>59</sup> Prav demokracijo, kolikor se vpisuje v mnenje in v konsenz, pa mora nujno filozof kot tisti, ki je vse od Platona dalje po svoji temeljni opredelitvi nasproten mnenju, postaviti pod vprašaj. Tu zopet trčimo na maksimo »ne upirati se, pomeni ne misliti« – filozofu je vse, kar je konsenzualno, sumljivo. Filozofija preiskuje in preizpraša vse, kar ima mnenje spontano za *normalno*. »Če 'demokracija' imenuje neko domnevno normalno stanje kolektivne organizacije oziroma politične volje, potem bo filozof zahteval, da se preizpraša normo te normalnosti.«<sup>60</sup>

Kako razumeti sintagmo o »preizprašanju norme normalnosti«? Menimo, da bi morali prav tu resno vzeti Badioujev *hommage* Georgesu Canguilhemu, ki sicer uvaja *Oris metapolitike*. A ne toliko kot filozofu upora, filozofu francoske Résistance, pač pa kot filozofu, ki je postavil pod vprašaj oziroma se lotil preizprašanja prav kategorije normalnega. Za Canguilhema pomeni namreč koncept normalnega hkrati neko širjenje (*extension*) in razkazovanje (*exhibition*) norme, neko množstvo, ki ni statično in miroljubno, temveč

<sup>58</sup> *Abrégé de métapolitique*, str. 167.

<sup>59</sup> *Ibid.*, str. 95.

<sup>60</sup> *Ibid.*, str. 89.

dinamično in nemirno.<sup>61</sup> Normirati in normalizirati zanj pomeni zravnati in poravnati, poenotiti raznovrstnost, vsrkati razliko in zni-velirati razločke. Vendar norma za Canguilhema ni nekaj izvirnega in izhodiščnega, temveč kot funkcija korekcije, kot normativno pravilo vznikne šele iz neke kršitve – na ravni normativnega je kršitev začetek. Če odštejemo bachelardovske in deleuzovske konotacije, ki jih ima pri Canguilhemu teorija mnogoterosti (mnogoterost kot nemir, množstvo kot kaos), potem si v grobem ni težko pod vsem tem predstavljati badioujevskega razumevanja »tistega, kar je«. »Tisto, kar je«, pa je za Badiouja situacija kot »prezentirano množstvo«. To, da je množstvo prezentirano, pomeni, da vsaki situaciji vlada neko pravilo, norma, ki določa, kaj je pravzaprav množstvo, kaj spada v prezentacijo množstva, kateri elementi spadajo vanj. To pravilo oziroma normo imenuje Badiou štetje-za-enega. Z gledišča situacije, z gledišča štetja-za-enega, je »vse tu« – vse, kar je, je v situaciji. V tem pomenu štetje-za-eno – tako kot pri Canguilhemu norma – poenoti množstvo, ga poravna in vsrka razlike. Seveda pa to še ni vse. Nobena situacija – tako kot za Canguilhema norma in normalno – za Badiouja seveda ni »nič statičnega in miroljubnega«, temveč še kako »dinamičnega in nemirnega«, saj je namreč neskončna. In sicer v dvojnem pomenu. Najprej kot neskončno variiranje že normiranega – znotraj dane situacije je možno neskončno število sprememb in variacij. Situacija pa je za Badiouja neskončna tudi zato, ker štetje-za-enega, ki situacijo strukturira, normira, prezentira, ni začetek, pač pa rezultat, katerega predpostavka je nekonsistentno množstvo. Drugače rečeno, vsako množstvo je »množstvo množtev«, bistvo množstva je v tem, da se »množi na imanenten način«, problem je le v tem, da je nekonsistentno množstvo z gledišča situacije absolutno neprezentabilno, zaradi česar ga dobesedno ni. Dogodek, ki tako vznikne v situaciji in ki predstavlja pravi prelom s situacijo, je situaciji »imanenten« na način vključenosti, a vendar ga ni mogoče zvesti na pravila, zakone ali norme, ki vladajo situaciji. Te je potrebno spremeniti, saj resnica kot zvestoba dogodku, ki prelomi s štetjem-za-eno, zahteva invencijo novega

<sup>61</sup> Prim. Georges Canguilhem, *Normalno in patološko*, prevedel Vojislav Likar, Studia Humanitatis, Ljubljana 1987, str. 179 ff.

načina bivanja in delovanja v situaciji. Skratka, če zopet pristavimo Canguilhemovski lonček, badioujevski dogodek pomeni tisto kršitev, ki je za Canguilhema začetek normativnega.

Tu pa se naša vzporednica s Canguilhemom neha. Bistvena razlika sestoji v tem, da za Badiouja »pravilo, kakršnokoli že je, ne more samo po sebi zagotoviti učinka resnice, saj nobena resnica ni zvedljiva na formalno analizo. Vsaka resnica, ki je hkrati univerzalna in singularna, je kajpak urejen proces, toda ta proces ni nikoli koekstenziven s svojim pravilom.«<sup>62</sup> Kaj to pomeni? To pomeni, kot smo videli v prejšnjem poglavju, da ni nobenega »zakona« resnice, ni zakona, ki bi določal »pravo« pot resnice – resnico je nemogoče anticipirati in reprezentirati,<sup>63</sup> resnica je »vselej aleatorična pot, neka podogodkovna avantura, avantura brez zunanjega zakona.«<sup>64</sup> Dogodku namreč ne piše na čelu, da je dogodek. Nekaj si lahko sposodi imena in poteze od dejanskih procesov resnice, lahko se tudi izkaže za neko radikalno prekinitev v situaciji, pa vendar ni dogodek. V takšnem primeru, ko namesto dogodka nastopa »dogodek«, imamo opravka s tistim, kar Badiou imenuje simulaker resnice, v simulakru lahko razberemo vse formalne poteze neke resnice, a vendar ne gre ne za resnico ne za dogodek v badioujevskem pomenu besede. A za Badiouja je tudi v trenutku krize, v trenutku dvoma, potrebno zgolj nadaljevati že začeto – »nadaljevati celo takrat, ko si izgubil vsako sled, ko ne čutiš več, da te 'preči' proces, ko se je sam dogodek zameglil, ko je njegovo ime izgubljeno, ali pa, ko se sprašuješ, ali nisi poimenoval napake ali celo simulakra.«<sup>65</sup> Do tod je Badiou bolj ali manj konsistenten v svoji glavni nameri v *Etiki – Zla* ni mogoče prepoznati in določiti vnaprej. Kolikor etika dandanes nastopa kot vnaprejšnja zmožnost za razločitev Zla, kolikor »smo vsi proti«, kolikor demokracija oziroma »pravna država« nastopa kot prostor za vnaprejšnjo in konsenzualno identifikacijo Zla, jo je potrebno zavreči. Tako kot »ni formule resnice«, tudi »ni formule Zla«. Če Zlo obstaja, ga je treba misliti izhajajoč iz Dobrega, Zlo je

<sup>62</sup> *D'un désastre obscur*, str. 47.

<sup>63</sup> Prim. Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, Pariz 1988, str. 437.

<sup>64</sup> Alain Badiou, *Deleuze. »La clameur de l'Être«*, Hachette, Pariz 1997, str. 87.

<sup>65</sup> *Etika*, str. 60.

treba vključiti kot možno razsežnost resnice – če sploh obstaja, potem je Zlo kaotičen učinek moči resničnega.

V tem kontekstu pa Badiou predstavi tudi naslednji sklep: »mieux vaut un désastre qu'un desêtre«, »bolje katastrofa kot razbitenje«. <sup>66</sup> Ta sklep zadeva, resnici na ljubo, le še dodatno zaplete. Na kaj se opira? Kaj predpostavlja? Še več. Mišljen je prav v nasprotju s tistim, kar predpostavlja vsaka resnica kot procedura zvestobe dogodku, vsako »preizprašanje norme normalnosti«. To preizprašanje namreč v nekem pomenu predpostavlja samo normalnost, »na tihem« namreč predpostavlja dve »pravili«, po katerih se *moramo* in *moremo* ravnati v situaciji. Prvo pravilo je v neposrednem nasprotju z »mieux vaut un désastre qu'un desêtre«. Lahko bi ga imenovali anti-komunitarno oziroma anti-katastrofično: »Vsako sklicevanje na grudo, rod, raso, običaj, skupnost deluje v ravno nasprotni smeri kot delujejo resnice in za etiko resnic je prav ta skupek drugo ime za njegove sovražnike.« <sup>67</sup> Drugo pravilo je naslednje: čeravno je neki »nekdo« sovražnik resnice, je v etiki resnic, etiki, ki jo Badiou sicer označuje za militantno in bojovito, vseeno zmerom tudi tisti, ki je zmožen postati Nesmrten. Vzemimo, na primer, sofista. Sofist je za Badiouja nekdo, ki trdi, da ni resnic, da je bit kot bit nedosegljiva pojmu ali misli. A kljub temu, da je sam karseda bojovito razpoložen do sofistov, je zanj »etika filozofije v temelju v tem, da obdrži sofista kot svojega nasprotnika, da ohrani *polémos*, dialektični konflikt«. <sup>68</sup> Enako velja za anti-filozofijo. Vsi veliki anti-filozofi dvajsetega stoletja, Nietzsche, Wittgenstein in Lacan, so se na koncu koncev žrtvovali za samo filozofijo in ji zapustili nekakšen imperativ, njeno novo možnost v liku nove dolžnosti. Lahko se bojujemo proti nekogašnjim sodbam in mnenjem, ki jih sporoča drugim zato, da bi spridil vsako zvestobo, ne moremo pa se bojevati proti njegovi osebi, ki je v tem primeru indiferentna in na katero se v zadnji instanci naslavlja tudi vsaka

<sup>66</sup> Prim. *Conditions*, str. 230. Tako kot Negri in Hardt se je tudi Badiou nedavno zavzel za ponovitev geste osemnajstega stoletja. Prim. Alain Badiou, *Circumstances*, 2. *Irak, foulard, Allemagne/France*, Lignes, Pariz 2004, str. 47.

<sup>67</sup> *Etika*, str. 58.

<sup>68</sup> *Conditions*, str. 74–75.

resnica. Tu smo pri temeljnem Badioujevem poudarku: resnica se naslavlja na vse, »resničnostne procedure merijo na univerzalno«, <sup>69</sup> hkrati pa to ne pomeni ustanovitve nove zaprte skupnosti. Drugače rečeno, »proces resnice, torej tisti generični proces, ki restituira sledi dogodka v dani situaciji in ki jo s tem naredi ne-popolno, jo izprazni, ne obnovi dogodka kot prisotnosti in polnosti, marveč prav nasprotno kot odsotnost in praznost, skratka, restituira ga kot nerazločljivega, neimeljivega, nedoločljivega, neumestljivega«. <sup>70</sup> Kaj konec koncev pomeni reči, da vsakdo lahko postane Nesmrten, da se resnica naslavlja na vse? Pomeni, da (ob pogoju, da resnice sploh obstajajo) »obstaja eno samo človeštvo«. Človeštva Badiou ne razume v humanističnem pomenu besede: »Kaj pomeni »človeškost« v ne-humanističnem pomenu? Izraza ne more utemeljiti nobena objektivna predikativna poteza. Bila bi idealna ali biološka, v vsakem primeru pa neustrezna. S »človeškostjo« razumem to, kar tvori oporo generičnih procedur ali procedur resnice. Obstajajo štirje tipi teh procedur: znanost, politika, umetnost in – seveda – ljubezen. Človeškost se torej izpričuje, če in samo če obstaja (emancipacijska) politika, (pojmovna) znanost, (ustvarjajoča) umetnost ali ljubezen (ki ni zvedena na mešanico sentimentalnosti in spolnosti). Človeškost je tisto, kar *podpira* neskončno singularnost resnic, ki se vpisujejo v te tipe. Človeškost je historično telo resnic.« <sup>71</sup> Človek kakopak ne obstaja, obstaja pa človeštvo z malim č, ki predstavlja »oporo generičnim proceduram oziroma proceduram resnice.« <sup>72</sup> To pa je možno le, če je človeštvo prazna, brezvsebinska opredelitev, če je zgolj funkcija človeškosti,  $H(x)$ . Ta  $x$  je opora vsaj enega procesa resnice, ki se naslavlja na vse in ki velja za celotno zgodovinsko telo. Natančneje rečeno, brž ko imamo proces resnice, ni nobenega  $x$ , za katerega ne bi veljalo, da postane  $x$ , ko ga zagrabi proces resnice. Tu pa tudi

<sup>69</sup> Alain Badiou, »Being by Numbers. Lauren Sedofsky talks with Alain Badiou«, v: *Artforum*, oktober 1994, New York, str. 86.

<sup>70</sup> Jelica Šumič-Riha, »Nemožnost skupnosti in možnost demokracije«, v: *Filozofski vestnik*, XVII, 1, Ljubljana 1996, str. 16.

<sup>71</sup> Alain Badiou, »Kaj je ljubezen?«, prevedla Ana Žerjav, *Filozofski vestnik*, XXIII, 1, Ljubljana 2002, str. 185.

<sup>72</sup> *Conditions*, str. 258.



naletimo na povezavo enakosti in svobode, ki sta drugo ime za demokracijo<sup>73</sup> – univerzalnost pomeni, da ni nobenega  $x$ , za katerega bi veljalo, da se nahaja v poziciji izjeme oziroma neenakosti.

V tem in samo v tem primeru, če jo povežemo »z univerzalnostjo in s preskripcijo«,<sup>74</sup> je tudi demokracija za Badiouja lahko pertinentna za filozofijo: »Da, rekli bomo, da je 'demokracija' lahko pertinentna, če jo dojamemo v drugem pomenu kot v formi države.«<sup>75</sup> Čeravno je videti, da je Badiou tezo, da politika sklicevanja na rod, grudo in raso ni združljiva z etiko resnic, vpeljal »pod mizo«, gre vendarle za dosledno izpeljavo iz njegove temeljne teze, ki je razvita in dokazana tako rekoč povsod v njegovih delih – bit je neskončno množvo: »dobesedno *nemogoče* je misliti kvantitativno razmerje med 'številom' elementov neke neskončne mnogoterosti in številom njegovih delov. To razmerje ima zgolj obliko blodečega presežka.«<sup>76</sup> Obstajajo, skratka členi, ki so nadštevilni, iz česar izhaja logičen sklep: »Če namreč takega člena množva ni mogoče reprezentirati – ni ga mogoče reprezentirati, ker to množvo nima na voljo ustreznega zastopnika za člen, ki je sicer člen množva, a ne šteje nič –, potem tudi množva ni mogoče reprezentirati oziroma simbolizirati.«<sup>77</sup> To pa v našem primeru pomeni, da človeštva kot  $H(x)$  ni mogoče reprezentirati.

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. Naj ponazoritev temeljnih zastavkov te kritike ilustriramo s pomočjo Deleuza, s katerim Badiou, po lastnih besedah, tvori nekakšen paradoksn tandem.<sup>78</sup> Deleuze že na prvi strani *Razlike in ponavljanja* poudari: »Svet reprezentacije, ne glede na to, kako si ga zamišljamo, je definiran s prvenstvom identitete.« Za Deleuza ni tako celotna zgodovina nič drugega kot zgodovina reprezentacije, zgodovina ikon, in zato zgodovina zmote, prvi nega-

<sup>73</sup> *Abrégé de métapolitique*, str. 166.

<sup>74</sup> *Ibid.*, str. 103.

<sup>75</sup> *Ibid.*, str. 97.

<sup>76</sup> *Manifest za filozofijo*, str. 173.

<sup>77</sup> Jelica Šumič-Riha, »Anahronizem emancipacije«, str. 28.

<sup>78</sup> Prim. *Deleuze*, str. 12.

tivni junak te zgodovine pa ni kajpak nihče drug kot Platon – nemara je tudi zato Deleuze svoj filozofski program že v *Logiki smisla* označil za *sprevrnitev platonizma*.<sup>79</sup> Kritika reprezentacije je tako pri Deleuzu, prvič, povezana s prepričanjem, da postulat pripoznanja, reprezentacije, identitete favorizira neko servilno podobo misli, ki temelji na *izpraševanju*: dati dober odgovor, tako kot v šoli ali na kakem televizijskem kvizu. Drugič, iz kritike reprezentacije Deleuze potegne tako filozofske kot politične nasledke. Filozofske konsekvence so med drugim privzete empirizma in nominalizma – »univerzalije ne obstajajo, transcendentalije prav tako ne, Eden ne obstaja, ne obstajata ne subjekt (objekt) ne Um«. <sup>80</sup> Politične konsekvence so iz takšnega izhodišča potem videti čisto samoumevne: »Povsem normalno je, da se moderna filozofija, ki je tako daleč privedla kritiko reprezentacije, odpoveduje poskusu, da bi govorila na mestu/namesto [à la place] drugih. Vsakič, ko slišimo: nihče ne more zanikati ..., vsi, vsakdo mora priznati ... vemo, da bo sledila neka laž ali slogan.«<sup>81</sup> Tretji nasledek, ki izhaja iz Deleuzove kritike reprezentacije, je drugačna vloga intelektualcev. V tej točki se Deleuze opira na Foucaulta, ki je postavil tezo, da se je vloga intelektualca spremenila, da dandanes intelektualci ne govorijo več v imenu univerzalnih vrednot, pač pa v imenu svoje lastne kompetentnosti in situacije.<sup>82</sup> Četrta logična posledica takšne Deleuzove zastavitve je prevlada pojma relacije v njegovi filozofiji, relacija pa je zanj drugo ime za Celoto, ki jo Deleuze vselej dojema kot Odprto.<sup>83</sup>

Kako bi lahko, nekoliko na hitro, glede na povedano umestili Badiouja? Glede na prvo točko Deleuzove kritike reprezentacije bi lahko rekli, da je razlika v tem, da Platon za Badiouja ni dežurni

<sup>79</sup> Prim. Gilles Deleuze, *Logika smisla*, prevedel Tomaž Erzar, Krtina, Ljubljana 1998, str. 237 ff.

<sup>80</sup> Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Pariz 1990, str. 200.

<sup>81</sup> *Ibid.*, str. 120.

<sup>82</sup> Prim. Michel Foucault, »Resnica in oblast«, prevedel Zdravko Kobe, v: Michel Foucault, *Vednost, oblast, subjekt*, prevedli Boris Čibej et al., KRT, Ljubljana 1991, str. 69–71.

<sup>83</sup> Prim. Gilles Deleuze, *Podoba-gibanje*, prevedel Stojan Pelko, Studia Humanitatis, ŠKUC in Filozofska fakulteta, Ljubljana 1991, str. 20.

krivec in grešni kozel celotne zgodovine, sam se namreč postavi Platonu v bran (svoje pojmovanje množstva mestoma celo imenuje platonistično). Strinja se z Deleuzovim nasprotovanjem servilnosti filozofije in logiki pripoznanja (če Deleuze krivca za slednje najde v Platonu in Heglu, se Badiou v tej točki z Deleuzom še zdaleč ne strinja, čeprav je vprašanje Badioujevega odnosa do Hegla bolj kompleksno, kot je to morda videti). Kar zadeva tretji Deleuzov sklep, ki izhaja iz kritike reprezentacije, tj. drugačno vlogo intelektualcev, ki več ne govorijo v imenu univerzalnih vrednot, pač pa v imenu svoje lastne kompetentnosti in situacije, so za Badiouja zadeve znova bolj zapletene. Po eni strani je Badiouju, vsaj koliko je nam znano, kakršnokoli sklicevanje na kasto izbranec, ki naj bi bila zaradi svoje kompetence oziroma kompetenc poklicana povedati ostalim, kaj jim je storiti, skrajno tuje. Badiou je namreč razsvetljenec, kolikor se zanj – tako kot za Lacana analitik – vsak avtorizira le sam, pri čemer je zanj funkcija intelekta, uma, razuma pridržana za vse, brez izjeme. »To pomeni, da vsakdo med nami, ne le filozof, ve, da se mora, če je soočen z nečloveškim, odločiti sam in spregovoriti v svojem imenu, saj se ne more skrivati za kolektivom, domnevno silo, kakršnokoli metafizično totaliteto, ki bi namesto njega zavzela stališče.«<sup>84</sup>

Po drugi strani je Badiouju sklicevanje na (kakršnokoli) situacijo skrajno tuje. Edino, kar zanj šteje, je resnica, resnica pa ni nekaj, s čimer bi razpolagali intelektualci oziroma s čimer bi razpolagala filozofija, pač pa nekaj, kar nastane znotraj štirih resničnostnih procedur (matema, pesnitve, politične invencije in ljubezni). Nazadnje pa je treba pripomniti odločilno: univerzalno za Badiouja obstaja, resnica se zanj naslavlja na vse.

Toda kako je z drugo točko Deleuzove kritike reprezentacije, za katero je videti, da se z njo Badiou strinja – opustitev ideje reprezentacije namreč tudi zanj pomeni, da emancipatorična politika »ne reprezentira nikogar. Avtorizira se sama.«<sup>85</sup> Na drugi strani se nahaja politika kot reprezentacija, ki je vselej državna politika –

<sup>84</sup> Alain Badiou, *Infinite Thought*, str. 54.

<sup>85</sup> Alain Badiou, »Etika in politika«, prevedel Marjan Šimenc, *Problemi-Eseji*, XXXII, 4–5, Ljubljana 1994, str. 229.

tu se Badiou naveže na Lenina, za katerega je pod besedo »demokracija« treba v resnici vselej razumeti *formo države*.<sup>86</sup> Država skrbi zgolj za minimalno funkcioniranje ekonomije in za minimalno soglasje med ljudmi – je torej funkcionalna in konsenzualna. »Tvegajmo nekoliko bastardno formulo: 'država ne misli'.<sup>87</sup> Država nima nobene etike. Etika pa nima ničesar skupnega ne s politiko reprezentacije – »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.«<sup>88</sup> Filozofija mora prekiniti z državno politiko, s politiko, kolikor jo obvladuje načelo interesa, še več, »filozofija obstaja le, če se ji posreči pokazati, da obstaja na področju politike izjava ali projekt, ki prekinja z državno politiko oziroma prezentira v polju državne politike tisto, kar je zanjo njeno nemožno.«<sup>89</sup> Etika oziroma politika realnega ima štiri značilnosti: prvič, ni reprezentativna, pač pa se neposredno prezentira, drugič, ne išče oblasti Države, pač pa jo hoče samo prisiliti, tretjič, ni zakonodajna, pač pa je subjektivna, in četrtič, nima neke posebne reference, ni povezana z interesi neke skupine, skupnosti, nacije ali razreda, pač pa je univerzalna in nezainteresirana. Zlo, ki ga je zmožna politika, je namreč prav »domneva, da so lahko substancialni predikati skupnosti politične kategorije.«<sup>90</sup> To pa pomeni, da »so besede 'imigrant', 'Francoz', 'Arabec', 'žid' besede politike zgolj za ceno katastrofe. Kajti te in mnoge druge besede politiko nujno napotevajo na državo, samo državo pa na njeno najbistvenejšo in najosnovnejšo funkcijo: neegalitarni odbitek ljudi.«<sup>91</sup> Ravno zato tudi ni mogoče z vso resnostjo reči

<sup>86</sup> *Abrégé de métapolitique*, str. 90.

<sup>87</sup> *Ibid.*, str. 99. Antinomijo države in misli izpostavljata tudi Deleuze in Guattari: »Vsako mišljenje je že pleme, nasprotje države.« Prim. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie* 2, Minuit, Pariz 1980, str. 467.

<sup>88</sup> »Etika in politika«, str. 230.

<sup>89</sup> Rado Riha, »Kako je mogoče misliti singularno univerzalno?«, *Filozofski Vestnik*, XX, 1, Ljubljana 1999, str. 200.

<sup>90</sup> Alain Badiou, »Politika kot postopek resnice«, prevedla Jelica Šumič-Riha, v: *Filozofski vestnik*, XIX, 1, Ljubljana 1998, str. 74.

<sup>91</sup> *Abrégé de métapolitique*, str. 107.

»mieux vaut un désastre qu'un desêtre«, četudi pri tem opozarjamo na nedvomno razliko med stalinističnim in nacističnim projektom, četudi je katastrofa kot »poistovetenje resnice s totalno močjo« kot vsako Zlo mogoča le, »kolikor ji je preddobno neko Dobro«. <sup>92</sup> Nemara pa prav s takšno svojo izjavo Badiou bolj razkrije karte, kot bi sam hotel. Produkcija procesa resnice zanj namreč v zadnji instanci »nima moči, da bi poimenovala vse elemente situacije. Obstajati mora vsaj en element realnega, množstva, ki obstaja v situaciji, ki pa ostaja za resničnostno poimenovanje nedosegljiv in je izročen mnenju kot govorici situacije. Ena točka, ki je resnica ne more 'izsiliti'. Ta element bomo poimenovali neimenljivo.« <sup>93</sup> Skratka, »mieux vaut un désastre« se konec koncev opira na *prepričanje*, da skupnost ostaja neimenljivo politike – skupnost tako ostaja nemožna. V tej točki pa Badiou le ni tako daleč od Leforta, kot se morda zdi na prvi pogled: tudi slednji predpostavlja, da skupnost ni možna, in sicer v dvojnem pomenu besede: gre tako za »skupnost čisto nove vrste, ki se *ne more* nepreklicno zapreti v svoje meje« (*Prigode*, 201), kakor tudi za zaprto in totalitarno skupnost, saj zanj »totalitarni sistem *ne* doseže svojih ciljev« (*Prigode*, 82).

To pa hkrati zadeva tudi četrto točko kritike reprezentacije, ki pri Deleuzu nastopa kot prevlada pojma relacije kot drugega imena za Celoto kot Odprto. Pri Badiouju podobno strukturno vlogo odigra neimenljivo kot *nemožno* in *realno* resnice. <sup>94</sup> 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* nadštevilnih 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 poema je jezik. Neimenljivo mate-

<sup>92</sup> *Etika*, str. 55.

<sup>93</sup> *Ibid.*, str. 65.

<sup>94</sup> O nekaterih problemih takšne zastavitve prim. članek Jelice Šumič-Riha, »Tri pripombe k Badioujevemu pojmu odločitve«, v: *Filozofski vestnik*, XIX, 1, Ljubljana 1998, zlasti str. 45 ff.

matike je konsistenca«. <sup>95</sup> Ali, kot se nekoliko drugače glasi v *Etiki*: »Lahko ugotovimo, da se, denimo, v ljubezni spolni užitek kot tak izmika moči resnice (ki je resnica o dvojici). V matematiki, ki nastopa kot neprotislovna misel *par excellence*, je neimenljivo prav neprotislovje. In, kot nam je tudi v resnici znano, ni mogoče znotraj nekega matematičnega sistema dokazati njegove neprotislovnosti (to je sloviti Gödelov teorem). In končno, skupnost, kolektiv sta neimenljivo politike: vsak poskus 'politično' poimenovati skupnost pripelje do pogubnega Zla (kot je razvidno tako iz skrajnega zgle-da nacizma, kakor tudi iz reakcionarne rabe besede 'Francozi', katere ves namen je, da preganja ljudi, ki tu bivajo, z arbitrarno obdolžitvijo, da so 'tujci').« <sup>96</sup>

Na tem mestu bi bilo nemara umestno opozoriti na dva ključna popravka, ki ju je Badiou dodal nekoliko kasneje. Če je poprej še videti, da izenačuje skupnost in kolektiv, je kasneje zadeve preformuliral. Skupnost zanj še naprej ostaja neimenljivo, zato pa je »dogodek ontološko kolektiven, kadar vsebuje ta dogodek zahtevo, ki zadeva virtualno vse. 'Kolektivno' je neposredno in pri priči univerzalizirajoče. Učinkovitost politike izvira potemtakem iz trditve, po kateri 'za vsak  $x$  obstaja misel'.« <sup>97</sup> In če je še v *Manifestu za filozofijo* trdil, da imajo vse procedure enak status in tudi samo strukturo, je kasneje nekoliko premestil zadeve: »Res je sicer, da se vsaka resnica naslavlja na vse. Toda v primeru politike je univerzalnost notranja, tu ne gre zgolj za univerzalne naslovitve. [...] 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. Edino politika vsebuje zahtevo po deklaraciji, da mora biti misel, ki je politika, misel vseh. Politika ima organsko potrebo po tej deklaraciji. Matematiku, denimo, zadostuje zgolj vsaj še en matematik, da bi spoznal, da je njegov dokaz konsistenten. Zato, da bi bila ljubezen gotova mišljenja, potrebuje Dva. Umetnik, strogo vzeto, ne potrebuje nikogar. Znanost, umetnost, ljubezen so aristokratski postopki resnice. Res

<sup>95</sup> *Ibid.*, str. 224.

<sup>96</sup> *Etika*, str. 65.

<sup>97</sup> »Politika kot postopek resnice«, str. 67.

je, da se naslavljajo na vse, da univerzalizirajo svojo singularnost. Vseeno pa to ni red kolektivnega. 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 misel topološko kolektivna, kar pomeni, da lahko obstaja le, če je misel vseh.«<sup>98</sup>

Ce nikakor ni nujno, da resnice so, če drži, da na nobenem področju, pa naj gre za matematiko, politiko, ljubezen ali umetnost, (še) nismo priča dogodku in če nam tudi nihče ne more zagotoviti, da bo do dogodka zares tudi še kdaj prišlo, če ni gotovo, »ali politika obstaja oziroma bi lahko obstajala«,<sup>99</sup> pa izjava, da »misel obstaja«, izjava »les gens pensent«,<sup>100</sup> »ljudje mislijo«, ki jo Badiou povzema iz dela Sylvaina Lazarusa,<sup>101</sup> zadeve nekoliko premesti. Najprej pomeni, da obstaja misel, oziroma, če navedemo različico iz *Etike* – »Človek misli«, »Človek je stkan iz nekaterih resnic.«<sup>102</sup> A kaj ta izjava pomeni? Po našem mnenju ta izjava ne pomeni, da že obstaja dogodek, ki bi pomenil prekinitev situacije, pač pa, da obstaja želja, da bi do (takšnega) dogodka oziroma do politike realnega prišlo – »nemara je prva zahteva etike tale: *želeiti*, da taka politika obstaja. In, kot pravi Lacan, nikdar ne popustiti glede te želje.«<sup>103</sup> Ta želja je želja filozofije: »V osnovi želja filozofije implicira dimenzijo *upora*: ni filozofije brez nezadovoljstva mišljenja v njegovem soočenju s svetom, kakršen je. Pa vendar želja filozofije vključuje tudi *logiko*: tj. prepričanje v moč argumenta in uma. Nadalje, želja filozofije vsebuje *univerzalnost*: filozofija se naslavlja na vse ljudi kot na misleča bitja, saj predpostavlja, da vsi ljudje mislijo. In končno, filozofija *tvega*: mišljenje je vselej odločitev, ki podpira neodvisna gledišča. Želja filozofije ima tako štiri dimenzije: upor, logiko, univerzalnost in tveganje.«<sup>104</sup>

<sup>98</sup> *Ibid.*, str. 67–68.

<sup>99</sup> »Ali politika obstaja oziroma bi lahko obstajala? To je ves problem. To je odvisno od naključja dogodka.« Prim. »Etika in politika«, str. 232.

<sup>100</sup> *Abrégé de métapolitique*, str. 111.

<sup>101</sup> Prim. Sylvain Lazarus, *L'Anthropologie du nom*, Seuil, Pariz 1996.

<sup>102</sup> *Etika*, str. 14.

<sup>103</sup> »Etika in politika«, str. 232.

<sup>104</sup> *Infinite Thought*, str. 40.

Če pa Badiou trdi, da »misel obstaja«, in če ob tem reče, »z besedo 'misel' označujem postopek katerekoli resnice, *ujete v subjektivnost*«,<sup>105</sup> ali to potem pomeni, da zanj to subjektivnost predstavlja »nekdo«? Kaj je sploh ta »quelqu'un«? »'Nekdo' je žival človeške vrste, je tip posebnega mnoštva, katerega telo in vse tisto, česar je to telo zmožno, se vključuje v sestavo neke dane 'točke resnice', kajpak ob predpostavki, da je nastopil dogodek in da je prišlo do imanentne prekinitve v obliki procesa zvestobe. Potemtakem je lahko to ta gledalec, čigar mišljenje je gledališki sijaj vzburl, zgrabil in iztiril in ki na ta način stopa v kompleksno konfiguracijo nekega umetniškega trenutka. Ali pa tisto vztrajanje nekega matematičnega problema prav v trenutku, ko se po nehvaležnem trudu, ko se zatemnjene vednosti preobrnejo, zasveti rešitev. Ali pa tisti ljubimec, katerega videnje resničnosti je hkrati zamegljeno in premeščeno, ker si, tako da se pri tem opira na drugega, v spomin priključuje trenutek izjave. Ali tisti borec, ki mu ob koncu težavnega zborovanja uspe izreči preprosto izjavo, ki je doslej ni mogel najti in glede katere se vsi strinjajo, da je prav izjava, ki je za neko dano situacijo produktivna. [...] 'Nekdo', ki je na ta način ujet v tisto, kar priča o tem, da ta nekdo kot oporna točka pripada procesu neke resnice, je hkrati on-sam, nič drugega kot on sam, singularno mnoštvo izmed vseh prepoznavnih množtev, in hkrati tisto, kar njega samega presega, ker sled prekarne zvestobe prečka prav njega, prečka singularnost njegovega telesa in ga v okviru samega časa vpiše v trenutek večnosti. Recimo, da je vse, kar je o njem mogoče vedeti, popolnoma vključeno v to, kar se dogaja, da materialno ne more biti nič drugega kot ta referent vednosti, da pa je vse to ujeto v imanentno prekinitvev procesa resnice. [...] V tisti meri, v kateri je 'nekdo' vključen v sestavo subjekta, ki ni nič drugega kakor subjektivacija samega sebe, lahko rečemo, da ta 'nekdo' obstaja brez lastne vednosti.«<sup>106</sup> Skratka ta »nekdo« je v primeru izjave »les gens pensent« najprej nekdo, ki »ohranja v situaciji njeno možno nemožnost kot nemožnost«,<sup>107</sup>

<sup>105</sup>»Politika kot postopek resnice«, str. 67.

<sup>106</sup>*Etika*, str. 37.

<sup>107</sup>Rado Riha, »Razcep subjekta«, *Filozofski vestnik*, XIX, 1, Ljubljana 1998, str. 66.



nekdo, ki je že izbral – gre za absolutno čisto izbiro, izbiro brez koncepta, izbiro, ki je ločena od vsake druge predpostavke razen tiste, da je treba izbrati,<sup>108</sup> in obenem nekdo, ki ve, da »naj je misel še tako univerzalno razširjena med ljudmi, to še ni dovolj, kajti za to, da bi misel zares delovala kot proces subjektivacije, jo moramo še želeti, moramo jo izbrati kot modus subjektivacije.«<sup>109</sup> To pa, drugače povedano, pomeni, da Badiou z mislijo poimenuje nekega »Subjekta, kolikor se konstituira v procesu, ki preči celoto razpoložljivih vednosti oziroma, kot je trdil Lacan, ki naredi luknjo v vednosti.«<sup>110</sup> Drugače rečeno, v strogem pomenu besede lahko govorimo o dveh subjektih oziroma kar o razcepu subjekta: »Subjekt ni le nekaj, kar se inavgurira v dogodku, ampak je tudi tisto, kar naredi prostor (in čas) za dogodek, čeprav se ta prostor 'subjektivira' šele naknadno, v nekem drugem času. Dogodek pa bi lahko imenovali prav 'kristal' te dvojnosti, se pravi trenutek, ko se subjekt, v tem, ko 'sreča sebe', razcepi. Ali še drugače rečeno, dogodek ne obstaja nikjer drugje kot v tej 'montaži' dveh subjektov. Prav zaradi tega dogodka ni mogoče deklarirati neposredno oziroma nastopa zgolj v figuri (podvojenega) subjekta.«<sup>111</sup> Ta razcep Badiou konceptualizira kot razcep »dveh subjektivnih poti«,<sup>112</sup> dogodkovni prelom namreč zanj vselej konstituira svoj subjekt v razcepljeni »obliki tega 'ne ... ampak' in *natanko ta oblika je nosilka univerzalnega*. Kajti 'ne' je potencialna razpustitev zaprtih partikularnosti (katerih ime je 'zakon'), medtem ko 'ampak' nakazuje nalogo, zvesto delo, katerega so-delavci so subjekti procesa, ki ga odpre dogodek (in katerega ime je 'milost'). [...] Če dogodek lahko vstopa v konstitucijo subjekta, ki ga deklarira, je razlog v tem, da v njem in brez vsakršnega sprejemanja partikularnosti oseb

<sup>108</sup>Prim. *Conditions*, str.190.

<sup>109</sup>Rado Riha, »Kako je mogoče misliti singularno univerzalno?«, *Filozofski vestnik*, XX, 1, Ljubljana 1999, str. 198.

<sup>110</sup>Alain Badiou, »Osem tez o univerzalnem«, prevedla Jelica Šumič-Riha, *Filozofski Vestnik*, XX, 1, Ljubljana 1999, str. 167.

<sup>111</sup>Alenka Zupančič, *Nietzsche. Filozofija dvojega*, Analecta, Ljubljana 2001, str. 22.

<sup>112</sup>Alain Badiou, *Sveti Pavel. Utemeljitev univerzalnosti*, prevedla Alenka Zupančič, *Problemi*, XXXVI, 5–6, Analecta, Ljubljana 1998, str. 58.

nenehno cepi dve poti in razvršča 'ne ... ampak', ki v procesu brez konca oddaljuje zakon, da bi vstopil v milost.«<sup>113</sup>

Če je torej naloga filozofije zagotoviti tisti prostor, kjer bo mogoče izreči, da »obstajajo resnice«, takšen prostor pa lahko filozofska kategorija Resnice omogoča le, če sama ni nekaj substancialnega, če ničesar ne prikazuje, če je sama po sebi *prazna*, če potemtakem filozofska kategorija Resnice »deluje, a ne predstavlja ničesar«, če je »operacija, ki *izhaja* iz resnic, operacija, ki pri tem razpolaga z 'obstajajo' ['il y a'] in epohalno somožnostjo«, in če je osnovna naloga filozofije v tem, da somožnosti »nudi sprejem in zatočišče«,<sup>114</sup> potem je to mogoče le, če izhaja iz postavke, da »misel obstaja«, da »ljudje mislijo«. Ta teza sicer ne pove nič posebnega o situaciji, kljub temu pa »priča o nekonsistentnosti, ki konstituira njeno bit«. Naloga filozofije je torej po Badiouju v tem, da priča o tem, da obstaja »Deux irréductible«.<sup>115</sup> Le skozi »imanenco Dvojega«,<sup>116</sup> skozi »imanentno izgradnjo nedoločene disjunkcije, ki pred tem ne obstaja«, lahko filozofija ostaja zvesta svoji maksimi: »Ne misliti pomeni ne tvegati, da tvegamo«.<sup>117</sup>

---

<sup>113</sup>*Ibid.*, str. 67.

<sup>114</sup>*Conditions*, str. 65.

<sup>115</sup>Alain Badiou, *Peut-on penser la politique?*, Seuil, Pariz 1985, str. 76.

<sup>116</sup>Alain Badiou, »Scena Dvojega«, prevedla Alenka Zupančič, *Razpol 11, Problemi*, XXXVII, 7–8, Ljubljana 1999, str. 67.

<sup>117</sup>*Abrégé de métapolitique*, str. 17.



## BIBLIOGRAFIJA NAVEDENIH DEL

- Abensour, Miguel, »Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez C. Lefort«, v: *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, ur. Claude Habib in Claude Mouchard, Esprit, Pariz 1993, str. 79–136.
- Adorno, Theodor, W., *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften 6, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1997.
- Agamben, Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin. Homo Sacer, III.*, prevedel Pierre Alferi, Payot & Rivages, Pariz 1999.
- *État d'exception. Homo Sacer, II, 1*, prevedel Joël Gayraud, Seuil, Pariz 2003.
- *Homo Sacer. Suverena oblast in golo življenje*, prevedel Samo Kutoš, Študentska založba, Ljubljana 2004.
- Alain Badiou. *Penser le multiple*, zbral in uredil Charles Ramond, L'Harmattan, Pariz 2002.
- Althusser, Louis, *Écrits sur psychanalyse. Freud et Lacan*, STOCK/IMEC, Pariz 1993.
- *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov (1967)*, prevedel Vojislav Likar, Studia Humanitatis, Ljubljana 1985.
- *Izbrani spisi*, prevedla Zoja Skušek, \*cf., Ljubljana 2000.
- Ansell Pearson, Keith, *Germinal Life. The Difference and Repetition of Deleuze*, Routledge, London & New York 1999.
- Artières, Philippe, Dagron, Tristan, Fischbach, Frank, Han, Béatrice, d'Hondt, Jacques, Didier Ottaviani, Remaud, Olivier, *Lectures de Michel Foucault. Vol. 2. Foucault et la philosophie*, ur. Emmanuel da Silva, ENS, Pariz 2003.
- Badiou, Alain, »Being by Numbers. Lauren Sedofsky talks with Alain Badiou«, v: *Artforum*, oktober 1994, New York, str. 84-87, 118, 123–124.
- »Etika in politika«, prevedel Marjan Šimenc, *Problemi-Eseji*, XXXII, 4–5, Ljubljana 1994, str. 227–232.

- »Kaj je ljubezen?«, prevedla Ana Žerjav, *Filozofski vestnik*, XXIII, 1, Ljubljana 2002, str. 181–196.
- »Osem tez o univerzalnem«, prevedla Jelica Šumič-Riha, *Filozofski vestnik*, XX, 1, Ljubljana 1999, str. 167–175.
- »Politika kot postopek resnice«, prevedla Jelica Šumič-Riha, *Filozofski vestnik*, XIX, 1, Ljubljana 1998, str. 67–75.
- »Scena Dvojega«, prevedla Alenka Zupančič, *Razpol 11, Problemi*, XXXVII, 7–8, Ljubljana 1999, str. 57–67.
- »Seven Variations on the Century«, prevedel Alberto Toscano, *Parallax*, 27, April–June 2003, Routledge, London 2003, str. 72–80.
- »Some Replies to a Demanding Friend«, v: *Think Again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*, ur. Peter Hallward, Continuum, London & New York 2004, str. 232–237.
- »Varovanje jutra«, prevedel Peter Klepec, *Filozofski vestnik*, XXIV, 1, Ljubljana 2003, str. 81–90.
- »Zgodovino sveta prelomiti na dvoje?«, prevedel Peter Klepec, *Filozofski vestnik*, XXI, 3, Ljubljana 2000, str. 103–119.
- *Abrégé de métapolitique*, Seuil, Pariz 1998.
- *Casser en deux l'histoire du monde?*, Les Conférences du Perroquet, 37, 1992, Pariz 1992.
- *Circonstances, 2. Irak, foulard, Allemagne/France*, Lignes, Pariz 2004.
- *Conditions*, Seuil, Pariz 1992.
- *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Pariz 1998.
- *Deleuze. »La clameur de l'Être«*, Hachette, Pariz 1997.
- *D'un désastre obscur (Droit, État, Politique)*, Éditions de l'aube, La tour d'Aigues 1991.
- *Etika. Razprava o zavesti o zlu*, prevedla Jelica Šumič-Riha, *Problemi*, XXXIV, 1, Ljubljana 1996.
- *Infinite Thought. Truth and the Return to Philosophy*, prevedla ter uredila Oliver Feltham in Justin Clemens, Continuum, London & New York 2004.
- *Le Nombre et les nombres*, Seuil, Pariz 1990.
- *Le Siècle*, Seuil, Pariz (v tisku).
- *L'être et l'événement*, Seuil, Pariz 1988.
- *Manifest za filozofijo*, prevedla Jelica Šumič-Riha, *Filozofski vestnik*, XIII, 1, Ljubljana 1992, str. 149–186.
- *Monde contemporain et désir de philosophie*, predavanje 14. 2. 1992 v

- Bar de la Comédie de Reims, Cahiers de Noria, 1, Presses de la Comédie de Reims, Reims 1992.
- *Peut-on penser la politique?*, Seuil, Pariz 1985.
- *Sveti Pavel. Utemeljitev univerzalnosti*, prevedla Alenka Zupančič, *Problemi*, XXXVI, 5–6, Analecta, Ljubljana 1998.
- *Théorie du sujet*, Seuil, Pariz 1982.
- *Theoretical Writings*, prevedla in uredila Ray Brassier & Alberto Toscano, Continuum, London & New York 2004.
- Balibar, Étienne, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Pariz 1997.
- *Marxova filozofija*, prevedel Peter Klepec, Krtina, Ljubljana 2002.
- Barker, Jason, *Alain Badiou. A Critical Introduction*, Pluto Press, London & Sterling 2002.
- Beck, Ulrich, *Was ist Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1998.
- Bertani, Mauro, Defert, Daniel, Fontana, Alessandro, Holt, Thomas C., *Lectures de Michel Foucault. Vol. 1. À propos de »Il faut défendre la société«*, ur. Jean-Claude Zancarini, ENS, Pariz 2001.
- Between Deleuze & Derrida*, ur. Paul Patton in John Protevi, Continuum, London & New York 2003.
- Boetij, Anicij Manlij Severin, *Filozofsko-teološki traktati*, prevod in spremna beseda Matjaž Vesel, Založba ZRC in Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana 1999.
- Bonnafous-Boucher, Maria, *Un libéralisme sans liberté. Du terme »libéralisme« dans la pensée de Michel Foucault*, L'Harmattan, Pariz 2001.
- Bosteels, Bruno, »On the Subject of the Dialectic«, v: *Think Again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*, ur. Peter Hallward, Continuum, London & New York 2004, str. 150–164.
- Božovič, Miran, »Spremna beseda. Descartes – dvom, gotovost, norost«, v: *Dvornost in norost*, Analecta, Ljubljana 1990, str. 73–151.
- *Telo v novoveški filozofiji*, Založba ZRC in Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana 2002.
- Braidotti, Rosi, »Pogovor z Rosi Braidotti«, pogovarjala se je Eva D. Bahovec, prevod in priredba Mladen Dolar in Eva D. Bahovec, *Delta*, IV, 3–4, Ljubljana 1998, str. 41–57.
- Brugère, Fabienne, Gros, Frédéric, Marino, Adolfo, Pradeau, Jean-François, Sabot, Philippe, Vandewalle, Bernard, *Lectures de Michel*

- Foucault. Vol. 3. Sur les Dits et écrits*, ur. Pierre-François Moreau, ENS, Pariz 2003.
- Butler, Judith, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York 1987.
- Canguilhem, Georges, *Normalno in patološko*, prevedel Voje Likar, Studia Humanitatis, Ljubljana 1987.
- Certeau, Michel de, »Kaj delamo, ko verjamemo«, prevedla Irena Papež, *Problemi*, XXXVIII, 4–5, Ljubljana 2000, str. 197–212.
- Cités* (»Michel Foucault: de la guerre des races au biopouvoir«), 2, PUF, Pariz 2000.
- Critchley, Simon, *Ethics-Politics-Subjectivity*, Verso, London & New York 1999.
- Copjec, Joan, *Read My Desire. Lacan against the Historicists*, MIT Press, Cambridge (Mass.) & London 1995.
- Das Unheimliche*, Analecta, Ljubljana 1994.
- Debenjak, Božidar, *Friedrich Engels, Zgodovina in odtujitev*, Obzorja, Maribor 1981.
- Deleuze, Gilles in Guattari, Félix, *Kaj je filozofija?*, prevedel Stojan Pelko, Študentska založba, Ljubljana 1999.
- *Anti-Cédepe. Capitalisme et schizophrénie 1*, Minuit, Pariz 1972.
- *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Minuit, Pariz 1980.
- Deleuze, Gilles, »A philosophical concept...«, v: *Who comes after the subject*, ur. Cadava, Eduardo, Connor, Peter in Nancy, Jean-Luc, Routledge, New York & London 1989, str. 94–95.
- »Intervju s Tonijem Negrijem«, »Pripis k družbam nadzora«, prevedel Peter Klepec, *Filozofski vestnik*, XXIII, 3, Ljubljana 2002, str. 167–177.
- »L'immanence: une vie...«, *Philosophie*, 47, 1. 9. 1995, Minuit, Pariz 1995, str. 3–7.
- »Lettre-préface«, v: Jean-Clet Martin, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot & Rivages, Pariz 1993, str. 7–9.
- »Nietzsche«, prevedla Alenka Zupančič, *Problemi*, XXXVII, 3–4, Ljubljana 1999, str. 65–78.
- »O štirih poetičnih formulah, ki bi lahko povzele kantovsko filozofijo«, prevedel Peter Klepec, *Problemi*, XXXVII, 1–2, Ljubljana 1999, str. 103–110.
- »Po čem prepoznamo strukturalizem?«, v: *Sodobna literarna teorija* (zbornik), ur. Aleš Pogačnik, prevedel Stojan Pelko, Krtina, Ljubljana 1995, str. 41–64.

- *Critique et clinique*, Minuit, Pariz 1993.
- *Deux régimes des foux. Textes et entretiens 1975–1995*, ur. David Lapoujade, Minuit, Pariz 2003.
- *Dialogues* (skupaj s Claire Parnet), Flammarion, Pariz 1996 (prva izdaja 1977).
- *Différence et répétition*, PUF, Pariz 1968.
- *Foucault*, Minuit, Pariz 1986.
- *Image-temps, Cinéma 2*, Minuit, Pariz 1985.
- *La philosophie critique de Kant*, PUF, Pariz 1963.
- *Le bergsonisme*, PUF, Pariz 1966.
- *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Minuit, Pariz 1988.
- *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953–1974*, ur. David Lapoujade, Minuit, Pariz 2002.
- *Logika smisla*, prevedel Tomaž Erzar, Krtina, Ljubljana 1998.
- *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Pariz 1962.
- *La philosophie critique de Kant*, PUF, Pariz 1997 (prva izdaja 1963).
- *Podoba-gibanje*, prevedel Stojan Pelko, Studia Humanitatis, ŠKUC in Filozofska fakulteta, Ljubljana 1991.
- *Pourparlers*, Minuit, Pariz 1990.
- *Proust et les signes*, PUF, Pariz 1972.
- Deleuze and Religion*, ur. Mary Bryden, Routledge, London & New York 2001.
- Derrida, Jacques, »Hospitality, justice and responsibility: a dialogue with Jacques Derrida«, v: *Questioning Ethics. Contemporary Debates in Philosophy*, ur. Richard Kearney in Mark Dooley, Routledge, London & New York 1999, str. 65–83.
- »Following theory«, v: Jacques Derrida, Frank Kermode, Toril Moi, Christopher Norris, *life.after.theory*, ur. Michael Payne in John Schlad, Continuum, London & New York 2003, str. 1–51.
- »Kozmopoliti vseh dežel, še en napor!«, prevedla Simona P. Grilc, *Razpol 12, Problemi*, XL, 1–2, Ljubljana 2002, str. 143–160.
- *O gramatologiji*, prevedel Uroš Grilc, Analecta, Ljubljana 1998.
- Devlin, Keith, *Nova zlata doba matematike*, prevedli Jože Graselli et al., Knjižnica Sigma, 53, Društvo matematikov, fizikov in astronomov Slovenije, Ljubljana 1993.
- Dolar, Mladen, »Hegel na narobni strani psihoanalize«, *Razpol 13, Problemi*, XLI, 6–8, Ljubljana 2003, str. 227–256.
- »Oblast ne obstaja. (Ob desetletnici Foucaultove smrti)«, *Problemi-Eseji*, XXXII, 2–3, Ljubljana 1994, str. 167–180.



- »Paradoks prvega stavka«, v: Mladen Dolar/Slavoj Žižek, *Hegel in objekt*, Analecta, Ljubljana 1985.
- »Spremna beseda«, v: Michel Foucault, *Vednost, oblast, subjekt*, prevedli Boris Čibej et al., KRT, Ljubljana 1991, str. VII–XXXV.
- »Strah hodi po Evropi«, v: *Das Unheimliche*, Analecta, Ljubljana 1994, str. 71–119.
- *Heglova fenomenologija duha I.*, Analecta, Ljubljana 1990.
- Dosse, François, *Histoire du structuralisme. II. Le chant du cygne, 1967 à nos jours*, La Découverte, Pariz 1992.
- Dvom in norost*, Analecta, Ljubljana 1990.
- Erzar, Tomaž, »Možnosti metaontologije«, *Problemi*, XXXIII, 1–2, Ljubljana 1995, str.155–182.
- *Obrat Gillesa Deleuza. Teorija subverzije in ideja popolne ontologije v Logiki smisla in Anti-Ojdipu*, Založba ZRC, Ljubljana 1997.
- Feuerbach, Ludwig, *Bistvo krščanstva*, prevedla Frane Jerman in Božidar Kante, Slovenska matica, Ljubljana 1982.
- Fink, Bruce, *Lacanian Subject*, Princeton University Press, Princeton 1995.
- FOUCAULT au Collège de France: un itinéraire*, ur. Guillaume le Blanc in Jean Terrel, Presses Universitaires de Bordeaux, Pessac 2003.
- Foucault, Michel, »Kaj je avtor?«, prevedla Vesna Maher, v: *Sodobna literarna teorija*, Krtina, Ljubljana 1995, str. 25–40.
- »Kaj je razsvetljenje?«, prevedel Tomaž Erzar, v: *Vestnik IMŠ. Kaj je razsvetljenje?*, VIII, 1, SAZU in ZRC SAZU, Ljubljana 1987, str. 38–49.
- »Kant, Was ist Aufklärung«, prevedel Voje Likar, v: *Vestnik IMŠ. Kaj je razsvetljenje?*, VIII, 1, SAZU in ZRC SAZU, Ljubljana 1987, str. 50–56.
- »Predavanje 17. marca 1976«, prevedla Samo Tomšič in Ana Žerjav, *Filozofski vestnik*, XXIV, 3, Ljubljana 2003, str. 151–170.
- »Rojstvo biopolitike«, prevedla Ana Žerjav, *Filozofski vestnik*, XXIV, 3, Ljubljana 2003, str. 171–177.
- *Arheologija vednosti*, prevedel Uroš Grilc, Studia Humanitatis, Ljubljana 2001.
- *Dits et écrits I, 1954–1975*, Quarto, Gallimard, Pariz 2001.
- *Dits et écrits II, 1976–1988*, Quarto, Gallimard, Pariz 2001.
- »*Il faut défendre la société*«. *Cours au Collège de France. 1976*, Seuil/Gallimard, Pariz 1997.

- *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981–1982.* Seuil/Gallimard, Pariz 2001.
- *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines,* Gallimard, Pariz 1966.
- *Nadzorovanje in kaznovanje. Nastanek zapora,* prevedel Braco Rotar, Delavska enotnost, Ljubljana 1984.
- *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978–1979.* Seuil/Gallimard, Pariz 2004.
- *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977–1978.* Seuil/Gallimard, Pariz 2004.
- *Vednost, oblast, subjekt,* prevedli Boris Čibej et al., KRT, Ljubljana 1991.
- *Zgodovina norosti v času klasicizma,* prevedla Zdenka Erbežnik, Založba \*cf., Ljubljana 1998.
- *Zgodovina seksualnosti. Volja do znanja,* prevedel Brane Mozetič, ŠKUC, Ljubljana 2000.
- Freud, Sigmund, *Mali Hans, Volčji človek,* prevedla Irena Hrast, Studia Humanitatis, Ljubljana 1989.
- Gould, Stephen Jay, Jean Delumeau, Jean-Claude Carrière, Umberto Eco, *Entretiens sur la fin des temps,* Fayard, Pariz 1998.
- Habermas, Jürgen, *Postnational Constellation, Political Essays,* prevedel Max Pensky, Polity Press, Oxford 2001.
- Hallward, Peter, *Badiou. A Subject to Truth,* University of Minnesota Press, Minneapolis & London 2003.
- *Generic Sovereignty. The Philosophy of Alain Badiou,* Doktorska disertacija, King's College, London, januar 1999.
- Hardt, Michael in Negri, Antonio, *Imperij,* prevod Politični laboratorij, Politikon I, 1, ČKZ in Študentska založba, Ljubljana 2003.
- *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire,* Penguin Press, New York 2004.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenologija duha,* prevedel Božidar Debenjak, Analecta, Ljubljana 1998.
- Heidegger, Martin, *Uvod v metafiziko,* prevedel Aleš Košar, Slovenska matica, Ljubljana 1995.
- *Die grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944,* 24. zv., Vittorio Klostermann, Frankfurt na Majni 1997.
- Held, David, »Democracy: From City States to a Cosmopolitan Order?«, v: *Contemporary Political Philosophy. An Anthology,* ur. Ro-

- bert E. Goodin in Philip Pettit, Blackwell Philosophy Antologies, Oxford 1997, str. 78–101.
- *Cosmopolitan Democracy*, Polity Press, Oxford 1995.
- Ilič, Ivan, *Ekologija i politika*, BIGZ, Beograd 1982.
- Jacoby, Russell, *Družbena amnezija. Kritika sodobne psihologije od Adlerja do Lainga*, prevedla Jelica Šumič-Riha, Cankarjeva založba, Ljubljana 1981.
- Jean-François Lyotard. *L'exercice du différend*, ur. Lyotard, Dolorès, Milner Jean-Claude, Sfez, Gérald, PUF, Pariz 2001.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, v: Immanuel Kant, *Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1988, izd. Wilhelm Weischedel, III.
- *Spor fakultet*, prevedla Maila Golob, *Vestnik IMŠ*, VIII, 1, SAZU in ZRC SAZU, Ljubljana 1987, str. 14–37.
- Klepec, Peter, »Deleuzove tri forme mišljenja«, *Problemi*, XXXVI, 7–8, Ljubljana 1998, str. 139–155.
- »O idealu čistega uma«, *Problemi-Eseji*, XXX, 3–4, Ljubljana 1992, str. 91–125.
- »Totalitarizem – od subjekta k substanci«, *Problemi*, XXXVIII, 4–5, Ljubljana 2000, str. 65–103.
- »Vloga človekovih pravic v Habermasovem modelu demokracije«, v: Jelica Šumič-Riha (ur.), *Pravo in politika*, Liberalna akademija, Ljubljana 2001, str. 101–122.
- Kobe, Zdravko, »Bit in refleksija«, v: *Želja in krivda*, Filozofija skozi psihoanalizo IV., Društvo za teoretsko psihoanalizo, Analecta, Ljubljana 1988, str. 57–102.
- *Automaton transcendentale I. Kantova pot h Kantu*, Analecta, Ljubljana 1995.
- Koyré, Alexandre, *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*, prevedel Božidar Kante, *Studia Humanitatis*, Ljubljana 1988.
- Lacan, Jacques, »Allocution prononcée pour la clôture du congrès de l'École freudienne de Pariz le 19 avril 1970, par son directeur«, v: *Scilicet*, 2–3, Seuil, Pariz 1970, str. 395–397.
- »Narobna stran psihoanalize«, prevedla Alenka Zupančič, v: *Razpol 13*, *Problemi*, XLI, 6–8, Ljubljana 2003, str. 9–111.
- *Écrits*, Seuil, Pariz 1966.
- *Seminaire, Livre II.: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Seuil, Pariz 1978.
- *Seminaire, Livre XVII.: L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Pariz 1991.

- *Spisi*, prevedli Tomaž Erzar et al., Analecta, Ljubljana 1994.
- *Se. Seminar, knjiga XX.*, prevedli Slavoj Žižek et al., Analecta, Ljubljana 1985.
- *Štirje temeljni koncepti psihoanalize, Seminar, knjiga XI.*, prevedli Rastko Močnik, Zoja Skušek, Slavoj Žižek, 1. ponatis, Analecta, Ljubljana 1996.
- *Televizija*, prevedla Alenka Zupančič, *Problemi-Eseji*, XXXI, 3, Ljubljana 1993, str. 47–88.
- Laclau, Ernesto, »Can Immanence Explain Social Struggles«, v: *Empire's New Clothes. Reading Hardt and Negri*, ur. Paul A. Passavant & Jodi Dean, Routledge, New York & London 2004, str. 21–30.
- *Emancipation(s)*, Verso, London & New York 1996.
- Latour, Bruno, »Biopouvoir et vie publique«, *Multitudes (Biopolitique et biopouvoir)*, I, 1, Pariz 2000, str. 94–98.
- Lazarus, Sylvain, *L'Anthropologie du nom*, Seuil, Pariz 1996.
- Lefort, Claude, *La complication. Retour sur le communisme*, Fayard, Pariz 1999.
- *Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, Pariz 1978.
- *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Pariz 1981.
- *Prigode demokracije. Izbrani spisi Clauda Leforta*, prevedli Jelica Šumič-Riha et al., Liberalna akademija, Ljubljana 1999.
- Levi, Primo, *Potopljeni in rešeni*, prevedla Irena Prosenč Šegula, Studia Humanitatis, Ljubljana 2003.
- Lessay, Franck, »Joug normand et guerre des races: de l'effet de vérité au trompe l'œil«, *Cités* (»Michel Foucault: de la guerre des races au biopouvoir«), 2, PUF, Pariz 2000, str. 53–70.
- Lurbe, Pierre, »Le mythe de Robin des Bois«, *Cités* (»Michel Foucault: de la guerre des races au biopouvoir«), 2, PUF, Pariz 2000, str. 71–82.
- Lytard, Jean-François, *Heidegger et »les juifs«*, Galilée, Pariz 1988.
- *L'Enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, Pariz 1986.
- *L'Inhumain. Causeries sur le temps*, Galilée, Pariz 1988.
- *Libidinal Economy*, translated by Iain Hamilton Grant, Athlone Press, London 1993.
- *Moralités postmodernes*, Galilée, Pariz 1993.

- *Navzkrižje*, prevod, opombe in spremna beseda Jelica Šumič-Riha, Založba ZRC in Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana 2003.
- *Pérégrinations. Loi, forme, événement*, Galilée, Pariz 1988.
- *Postmoderno stanje. Poročilo o vednosti*, prevedla Simona Perpar Grilc, Analecta, Ljubljana 2002.
- *Postmoderna za začetnike. Korespondenca 1982–1985*, prevedla Simona Perpar Grilc, Analecta, Ljubljana 2004.
- Malabou, Catherine, »Who's Afraid of Hegelian Wolves«, v: *Deleuze: A Critical Reader*, ur. Paul Patton, Blackwell, Oxford 1996, str. 114–138.
- Martin, Jean-Clet, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot & Rivages, Pariz 1993.
- Marx, Karl, *Prispevek h kritiki politične ekonomije. Predgovor*, prevedel Mirko Rupel, MEID IV., CZ, Ljubljana 1977, str. 103–109.
- Mengue, Philippe, *Deleuze et la question de la démocratie*, L'Harmattan, Pariz 2003.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Vidno in nevidno*, prevedla Ana Samardžija, Nova revija, Ljubljana 2000.
- Miller, Jacques-Alain, »Despotizem koristnega: panoptični stroj Jeremije Bentham«, prevedel Slavoj Žižek, *Problemi-Razprave*, XIX, 6–8, Ljubljana 1981, str. 17–35.
- »An Introduction to Seminars I and II«, v: *Reading Seminars I and II. Lacan's Return to Freud*, uredili Richard Feldstein, Bruce Fink in Maire Jaanus, State University of New York Press, New York 1995, str. 3–35.
- »Michel Foucault et la psychanalyse«, v: *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Pariz 9, 10, 11 janvier 1988*, Des Travaux, Seuil, Pariz 1989, str. 77–82.
- »Mikroskopija: Uvod v branje *Televizije*«, prevedel Boris Čibej, v: Jacques Lacan, *Televizija*, prevedla Alenka Zupančič, *Problemi-Eseji*, XXXI, 3, Ljubljana 1993, str. 19–43.
- *O nekem drugem Lacanu*, prevedli Miran Božovič et al., Analecta, Ljubljana 2001.
- Milner, Jean-Claude, »Jean-François Lyotard, od diagnoze k intervenciji«, prevedla Simona P. Grilc, *Problemi*, XLI, 4–5, Ljubljana 2003, str. 25–37.
- »Lacan in moderna znanost«, prevedel Peter Klepec, *Problemi-Eseji*, XXXI, 1–2, Ljubljana 1993, str. 115–130.

- *Le salaire de l'idéal. La théorie des classes et de la culture au XXe siècle*, Seuil, Pariz 1997.
- *L'Œuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Seuil, Pariz 1995.
- Multitudes* (Biopolitique et biopouvoir), I, 1, Pariz 2000.
- Negri, Antonio, »Pour une définition ontologique de la multitude«, *Multitudes*, II, 9, Pariz 2002, str. 36–48.
- *Du retour. Abécédaire biopolitique* (pogovori z Anne Dufourmantelle), Calmann-Lévy, Pariz 2002.
- *Kairòs, Alma Venus, multitude. Neuf leçons en forme d'exercices*, prevedla Judith Revel, Calmann-Lévy, Pariz 2001.
- »Marx onkraj Marxa«, prevedel Ervin Hladnik, v: Antonio Negri, *Delavci in država. Gospostvo in sabotaža, Marx onkraj Marxa*, KRT Ljubljana 1984, str. 109–320.
- Nietzsche, Friedrich, *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*, prevedla Janko Moder in Teo Bizjak, Slovenska matica, Ljubljana 1988.
- *Somrak malikov, Primer Wagner, Ecce homo, Antikrist*, prevedel Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1989.
- *Volja do moči*, prevedel Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1991.
- Pardo, José Luis, »De quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie deleuzienne« v: *Gilles Deleuze*, uredila Pierre Verstraeten in Isabelle Stengers, *Annales de l'institut de philosophie de l'université de Bruxelles*, Vrin, Pariz 1998.
- Pelbart, Peter Pál, »Pouvoir sur la vie, puissance de la vie«, *Multitudes*, II, 9, Pariz 2002, str. 25–35.
- Pelko, Stojan, *Očividci*, Analecta, Ljubljana 1994.
- Pichot, André, *La société pure. De Darwin à Hitler*, Flammarion, Pariz 2000.
- Poltier, Hugues, »La pensée du politique de Claude Lefort, une pensée de la liberté«, v: *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, ur. Claude Habib in Claude Mouchard, Esprit, Pariz 1993, str. 19–49.
- Rancière, Jacques, »Onze thèses sur la politique«, *Filozofski vestnik*, XVIII, 2, Ljubljana 1997, str. 91–106.
- »Peuple ou multitudes«, *Multitudes*, II, 9, Pariz 2002, str. 95–100.
- *Aux bords du politique*, La fabrique, Pariz 1998.
- *La Mésentente. Politique et Philosophie*, Galilée, Pariz 1995.
- Razpol 13, Problemi*, XLI, 6–8, Ljubljana 2003.

- Riha, Rado, »Kako je mogoče misliti singularno univerzalno?«, *Filozofski Vestnik*, XX, 1, Ljubljana 1999, str. 193–204.
- »Prekinitve v političnem«, *Problemi*, XXXIV, 1, Ljubljana 1996, str. 71–103.
- »Razcep subjekta«, *Filozofski vestnik*, XIX, 1, Ljubljana 1998, str. 57–66.
- »Razsodna moč. Pravilo brez opore«, v: Jelica Šumič Riha in Rado Riha, *Pravo in razsodna moč*, Krt, Ljubljana 1993, str. 147–245
- »Scene dvojega. I. Črni kvadrat na beli podlagi«, *Filozofski vestnik*, XXII, 3, Ljubljana 2001, str. 175–188.
- »Scene dvojega. II. Zakaj je ljubezen črni kvadrat na beli podlagi?«, *Filozofski vestnik*, XXIII, 1, Ljubljana 2002, str. 165–180.
- »Seeing the Revolution, Seeing the Subject«, *Parallax*, IX, 27, April–June, Routledge, London 2003, str. 27–41.
- Rogozinski, Jacob, »Kot besedičenje pijanca ...«, prevedel Uroš Grilc, *Problemi*, XXXIII, 6, Ljubljana 1995, str. 81–109.
- Sartre, Jean-Paul, *Izbrani filozofski spisi*, prevedel Mirko Hribar, Cankarjeva založba, Ljubljana 1968.
- *La Transcendance de l'ego*, Vrin, Pariz 1996.
- Simons, Jon, *Foucault & Political*, Routledge, London & New York 1995.
- Smith, Daniel W. , »The doctrine of univocity. Deleuze's ontology of immanence«, v: *Deleuze and Religion*, ur. Mary Bryden, Routledge, London & New York 2001, str. 167–183.
- Spinoza, Baruch de, *Dve razpravi*, prevedla Nataša Homar, Analecta, Ljubljana 1997, 1. ponatis.
- Šumič-Riha, Jelica, »Anahronizem emancipacije«, *Problemi*, XXXIV, 5-6, Ljubljana 1996, str. 25–46.
- »Molk in realno«, *Filozofski vestnik*, XXIV, 1, Ljubljana 2003, str. 35–51.
- »Nemožnost skupnosti in možnost demokracije«, *Filozofski vestnik*, XVII, 1, Ljubljana 1996, str. 9–28.
- »Rešiti čast mišljenja«, *Problemi*, XXXV, 7–8, Ljubljana 1997, str. 65–80.
- »Spremna beseda«, v: Claude Lefort, *Prigode demokracije. Izbrani spisi Clauda Leforta*, Liberalna akademija, Ljubljana 1999, str. 245–274.
- »Strast do mnoštva in navzkrižje«, v: Jean-François Lyotard,

- Navzkrižje*, prevod, opombe in spremna beseda Jelica Šumič-Riha, Založba ZRC in Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana 2003, str. 273–299.
- »Tri pripombe k Badioujevemu pojmu odločitve«, *Filozofski vestnik*, XIX, 1, Ljubljana 1998, str. 33–47.
- *Avtoriteta in argumentacija*, Analecta, Ljubljana 1995.
- *Mutacije etike. Od utopije sreče do neozdravljive resnice*, Založba ZRC in Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana 2002.
- Think Again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*, ur. Peter Hallward, Continuum, London & New York 2004.
- Védrine, Hélène, *Le sujet éclaté*, Livre de poche, Pariz 2000.
- Virno, Paolo, *Slovnica množva. K analizi oblik sodobnega življenja*, prevedel Igor Pribac, Krt, Ljubljana 2003.
- Vesel, Matjaž, *Učena nevednost Nikolaja Kuzanskega. Kuzanski in konstitucija univerzuma moderne znanosti*, Založba ZRC in Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana 2000.
- Wahl, François, »Le soustractif«, v: Badiou, Alain, *Conditions*, Seuil, Pariz 1992, str. 9–54.
- Wajcman, Gérard, »Umetnost, psihoanaliza, 20. stoletje«, prevedla Alenka Zupančič, *Problemi*, XXXIX, 3–4, Ljubljana 2001, str. 53–76.
- *L'objet du siècle*, Verdier, Pariz 1998.
- Williams, Caroline, *Contemporary French Philosophy. Modernity and the Persistence of the Subject*, Athlone Press, London and New York 2001.
- Zourabichvili, François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, PUF, Pariz 1996.
- Zupančič, Alenka, »Asketski ideal«, *Filozofski Vestnik*, XX, 1, Ljubljana 1999, str. 57–72.
- »Med dvema subjektoma«, *Filozofski vestnik*, XIX, 1, Ljubljana 1998, str. 47–56.
- »Štirje diskurzi v luči vprašanja presežnega užitka«, v: *Razpol 13, Problemi*, XLI, 6–8, Ljubljana 2003, str. 113–156.
- *Nietzsche. Filozofija dvojega*, Analecta, Ljubljana 2001.
- Žižek, Slavoj, »Hegel in krščanstvo«, v: G. W. F. Hegel, *Absolutna religija*, prevedel Ivo Štandeker, Analecta, Ljubljana 1988, str. 87–96.
- »Ima subjekt vzrok?«, *Problemi-Eseji*, XXXI, 4, Ljubljana 1993, str. 183–189.



- »'Nedeljivi preostanek' I. ali Schelling z Lacanom«, *Problemi*, XXXIII, 3, Ljubljana 1995, str. 5–41.
- »Privoliti v radikalno brezno subjektivnosti, to je edina rešitev«, intervju, *Literatura*, VIII, 56, Ljubljana 1996, str. 48–78.
- »Schelling za Hegla: 'Izginevajoči posrednik I.'«, *Problemi*, XXXIII, 6, Ljubljana 1995, str. 5–28.
- »Stalinizem in kapitalizem kot dve plati diskurza univerze«, v: *Razpol 13*, *Problemi*, XLI, 6-8, Ljubljana 2003, str. 193-226.
- *Jezik, ideologija, Slovenci*, Delavska enotnost, Ljubljana 1987.
- *Kuga fantazem*, Analecta, Ljubljana 1997.
- *On Belief*, Routledge, New York and London 2001.
- *Organs without Bodies. On Deleuze and Consequences*, Routledge, New York & London 2004.
- *The Indivisible Remainder. An Essay on Schelling and Related Matters*, Verso, London & New York 1996.
- *The Plague of Fantasies*, Verso, London & New York 1997.
- *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London & New York 1999.
- *Zgodovina in nezavedno*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1982.
- Žižek, Slavoj & Daly, Glyn, *Conversations with Žižek*, Polity, Oxford 2004.

V osnovi želja filozofije implicira razsežnost upora: ni filozofije brez nezadovoljstva mišljenja v njegovem soočenju s svetom, kakršen je. Pa vendar želja filozofije vključuje tudi *logiko*: tj. prepričanje v moč argumenta in uma. Nadalje, želja filozofije vsebuje *univerzalnost*: filozofija se naslavlja na vse ljudi kot na misleča bitja, saj predpostavlja, da vsi ljudje mislijo. In končno, filozofija *tvega*: mišljenje je vselej odločitev, ki podpira neodvisna gledišča. Želja filozofije ima tako štiri razsežnosti: upor, logiko, univerzalnost in tveganje.

Alain Badiou

ISBN 961-6500-70-8



philosophica  
moderna