

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

JAN BRULC

Mentor: doc. dr. Milan Balažic

**POLITIKA EMANCIPACIJE,
EMANCIPACIJA POLITIKE**

diplomsko delo

Ljubljana, 2006

(ta stran je prazna)

KAZALO

1. UVOD.....	4
2. DOGODEK	6
2.1 MELANHOLIJA DRUŽBENEGA	6
2.2 KATASTROFA FILOZOFIJE	10
2.3 POLITIKA JE MISEL	14
3. ZVESTOBA	17
3.1 SLEPI POVRATEK ONTOLOGIJE V SVOJE BISTVO	17
3.2 AKSIOM.....	20
3.3. TEORIJA PRAZNINE	22
3.4 RE-PREZENTACIJA	25
3.5 O TEM NOČEM NIČ VEDETI	27
3.6 ŠIVANJE PRAZNINE	30
4. RESNICA	34
4.1 OZNAČEVALEC GOSPODAR	34
4.2 STRAST DO REALNEGA	35
4.3 ČAS JE ZA	38
4.4 PROGRESSUM AD INFINITUM	40
4.5 IDEJA SIMPTOMA	43
4.6 STANJE IZJEME	45
4.7 POLITIČNE SANJE.....	47
4.8 IL N'Y A PAS DE L'UN.....	49
4.9 L'IMPASSE ANALIZE	52
5. ZAKLJUČEK	54
6. VIRI IN LITERATURA.....	56

1. UVOD

O čemer ni mogoče govoriti, je treba molčati.

(Ludwig Wittgenstein: *Logično filozofski traktat*)

Naš začetek je tišina. Brezmejna, nezamejena praznina, brez vsakega šuma in nemira. Vendar kje potem začeti. Potrebujemo glas, ki naj pretrga molk. Bog je rekel: »Bodi svetloba!« (1 Mz 1, 3). In Bog je rekel še veliko drugih stvari. Tako je v Kaosu *razločil nerazločljivo*. »V začetku je bila Beseda [*logos*] in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog« (Jn 1, 1). Tudi veliki pok ni nič drugega kot začetna točka, vendar je znanost za razliko od religije iz glasu napravila hrup in *nerazločila razločljivo*. Mi bomo naš začetek iskali v hrupu in besedi, saj je ravno njuna meja mesto, kamor se vpiše dogodek. Kot bi lacanovsko rekli med prehod od Realnega k Simbolnemu.

Sledeč temu dogodku lahko filozofija zopet vzpostavi svoje mesto in dobi pravico govoriti. In predvsem govoriti o vsem. Tudi o tistem *o čemer ni mogoče govoriti* – o nesmiselnem hrupu. Naloga, ki si jo zastavljamo, je problematizacija neke celote, ki se formira tako, da izvrže nemisljivo, kar nas predvsem opominja na delo, ki ga opravi sofizem („*O nekaterih stvareh je potrebno molčati*“). Za nas začetni glas filozofa Alaina Badiouja pa zahteva ravno nasprotno. Potrebno se je osredotočiti ravno na nemisljivo – na hrup in ga *razločiti* [discerner] *kot nerazločljivo* [indiscernable] (cf. Badiou 1992: 180). Tako bo filozofiji povrnjeno njeno mesto govoriti o resnicah našega časa.

V loku, ki mu bomo sledili skozi pričujoče delo, bomo začeli z *dogodkom* restitucije filozofije. Nadaljevali bomo skozi *zvestobo* ontologiji, ki povrne Bit v mnogoterost, ne da bi se pri tem sklicevala na transcendenco Enega. Končujemo z *resnico*, ki je resnica generičnih procesov. »Resnica (*neka določena [une] resnica*) je ime za dejanski proces zvestobe nekemu določenemu dogodku« (Badiou 1996: 35). Resnica je prekinitev. Prekinitev, ki jo bomo mi opravili znotraj situacije političnega. S tem želimo opozoriti na drugačno konceptualizacijo politike emancipacije. Ta je s stališča situacije političnega z njo vedno v disjunkciji. To nam posledično onemogoča, da bi lahko nek dogodek zavrnili na ravni njegove pojavitve.

Postavimo si torej začetni hipotezi, ki jim bomo v toku dela poskusili slediti. Prvič: desaturacija filozofije je pogoj za zatiranje resnic generičnih procesov. In drugič: vsaka politika emancipacije je (temporalno in strukturno) konstitutivno izpahnjena glede na njej lastno situacijo. Hipotezi nam bosta služili kot okvir v katerega postavljamo platno, dasiravno pričakujemo, da nam bo čopič večkrat pobegnil s področja slike in bodo poteze včasih tudi izjemno grobe, a se hkrati navdajamo da bodo energične in prepričevalne.

Če se povrnemo k samim hipotezam lahko vidimo, da se bomo vrteli predvsem okrog vprašanj odnosa filozofije do lastnih pogojev, redefinicije osnovnih ontoloških predpostavk, ter problema zastavitve možnosti politike emancipacije na predpostavki vznika dogodka-resnice. Snov, kot bo opazil tudi bralec sam, je (pre)obsežna in zato je potrebno pričujoče delo brati kot delček vzeti iz širšega mozaika teorije. Kjer bomo mi potegnili črto in poskusili vsiliti nek zaključek, se začetek šele resnično prevesi v jedro problema. Torej polagamo to besedilo v presojo bralcu kot začetno blebetanje nekega glasu, ki se povzpne iz tišine zgolj z namenom, da bi prekinil njeno trajanje.

2. DOGODEK

2.1 MELANHOLIJA DRUŽBENEGA

Kdo je ta, ki k nebu
buči bolest njegova, da zvezd roje
na poti zaustavlja in uklinja
k poslušanju osuple? To sem jaz,
Hamlet, sin danski!

(William Shakespeare: *Hamlet*)

»Resnica je vir in tarča filozofije« (Badiou 2005: xxxii). S takšno, na prvi pogled malce pretenciozno gesto, Alain Badiou zastavi izjemno pogumen projekt definicije mesta sodobne filozofije. Verjetno bo bolj pravilno, če zapišemo, da je, ker gre za „vrnitev filozofije same“, njegov zastavek *re*-definicija, kot dejanje ponovne obuditve filozofije, za katero se smatra, da je že preminula. To zahteva, da se filozofiji v prvi vrsti omogoči razklenitev s krogom historicizma, da bi lahko opravila z grehi lastnega časa. Potrebna je njena dislokacija, da se bo iztrgala prijemu postmodernizma. Za kar si Badiou prizadeva, je vrnitev v dispozitiv pogojev filozofije, jasno načrtano polje, kot ga je opredelila „neka Platonova gesta“. ¹ S tem stopi v bran filozofije pred njenim koncem. Kot sam Platon zopet izpostavi njeno osnovno načelo – Resnico, točko absolutnega začetka, da bi jo obvaroval pred indukcijo, ki mesto singularne misli izbriše kot mesto prve danosti. Mesto resnice v tem primeru nadomesti pravilo, kar ni nič drugega kot pot samo-ukinitve, na kateri se filozofija ujame v mrežo pogojev in se jim pusti prešiti [*suture*]. Vprašanje, ki si ga je potrebno zastaviti ob tem Badioujevem dejanju, pa ni toliko na kakšen način, temveč predvsem zakaj bi bilo potrebno to storiti.

Težava je v tem, da je filozofija v dvajsetem stoletju sama napovedala in uresničila svoj Konec. Tukaj imamo v mislih predvsem J. F. Lyotardovo izjavo o koncu velikih pripovedi, kakor tudi skupek vseh ostalih razglasov koncev, zaključkov in smrti ideologij, zgodovine, človeka, itd. Takšen iztek naj bi nam prinesel veselo oznanilo o vrnitvi etike, ki bo nadomestila tiranijo Resnice. Nasprotno pa smo mi prepričani, da je

¹ Platonova kritika pesnikov in sofistov ni le zoperstavitev dveh različnih miselnih sistemov, »temveč je nameren izraz odločitve, ki jo je, prevzet s Sokratom in s filozofijo, sprejel proti celotni državni in duhovni kulturi svojega časa in njeni sposobnosti, da reši državo« (Gadamer 2000: 16–17). In dalje: »Kajti ob prelomu s pesniškim fundamentom atiške vzgoje pride vzgojni smisel platonskega filozofiranja v primerjavi s celotno tradicijo do izraza kot nekaj novega in drugačnega« (Ibid.: 17).

potrebno napovedati »konec tega Konca« (Badiou 2004a: 26). Kar beremo kot Badioujev napotek, je gesta zatrditve pogojev filozofije, v obliki štirih generični procesov, ki jih mora ta vzeti kot razglášanje „obstajajo“ („*Il y a*“) resnice. Restitucija filozofije tako dobesedno obvisi na niti med „biti ali ne biti“ lastnega obstoja. Bit(i) Badiou položi v manifest, natančneje v *Manifest za filozofijo*. Manifest, kot forma neke napovedi, je gesta preloma, ko trenutek sedanjosti suspendira prihodnost in preteklost. Kar prestraši je verjetno le omahovanje, da se napoved, tako kot večina tistih dvajsetega stoletja, ki so svojo luč zagledale v manifestativni obliki, ne bo iztekla v utopijo, za katero bo manifest zgolj poskusil izumiti neko fikcijo lepše prihodnosti. Vendar hkrati ostaja prisotna tudi vsa resnost, saj prihodnost ni nič manj kot stava, da se »človeštvo prisili k nekemu presežku [*excès*] nad njim samim« (Badiou 2005a: 196).

Posvetimo se sedaj tistemu zakaj *bi bilo* to potrebno, še več nujno storiti. Vsekakor najprej naletimo na problem pojmovanja dogodka-resnice, oziroma tistega kar uhaja registru vednosti obstoječega stanja. Resnica je za nas neka čista singularnost, ki znotraj strukture vzpostavlja pozitivno mesto odsotnosti. Kar se nam danes kaže kot nemóžnost v katero ostajajo ujeti pogoji filozofije kot mesta produkcije resnice, je kakršenkoli izhod iz simulakra njihove zapolnjenosti. Nasprotno pa nam zvestoba dogodku-resnici predstavlja točko, kjer med vsemi možnostmi vznikne tudi *možnost nemóžnega* (cf. Badiou 1996: 36 in Riha 1996: 75). Dogodek je možnost (možnosti nemóžnega) obstoja resnice kot nezapolnjene vrzeli.

Oglejmo si kako je s politiko, kot nam najbližjemu generičnemu procesu. Postdemokracija, kot današnje stanje političnega poimenuje Rancière (cf. Rancière 2005), je projekt, ki bazira na imaginarni fikciji celega. Politično izniči možnost politike, ko predpostavi vseprisotno delujočo prakso reprezentacije. Reprezentacija elementov nekonsistentnega mnoštva, ki je drugo ime predstavniške demokracije, ni nič drugega kot fantazma polne prezence. Obratno je njena resnica inherentna ne-celost prezentacije. Zato se bo naš projekt redefinicije politike postavil na diametralno nasprotno premiso – bodisi na Derridajevo »*Il n'y a pas de hors – text*« [„Ničesar ni zunaj teksta“, oziroma kot se je uveljavila razlaga „Družba ni veljaven objekt diskurza“] (cf. Barrett 1994: 247), na Laclauovo „Družba ne obstaja“ ali na Badioujevo *Praznino*,

kot edini realni pogoj politike. Dogodek kot ga tematiziramo tukaj, zagotovi možnost prekinitve, oziroma konstitutivnega razdora med družbenim in političnim, kjer se rodi politika. Filozofija na nasprotni strani pa se z umikom iz politike, vrne v lasten dispozitiv obstoja, saj »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« (Riha 1999: 200; [poudarek J.B.]). Tako filozofija zopet dobi možnost izrekanja: *obstajajo Resnice*.

Gre nam za poskus misliti dogodek kot izbrisano jedro politike, kar je danes v dobi liberalno kapitalističnega podjetja, ko smo se znašli v obdobju brez projekta, torej ko gre zgolj še za en reformizem več, tisti moment, ki ga je potrebno ponovno vzpostaviti. Politika emancipacije mora vedno izhajati iz imperativa raz-veze političnega in družbenega. Ta člena s spojitvijo sploh izničila politiko, ki je nasprotno ravno »odtegotvanje družbenega od njegove izmerljive reprezentacije v političnem« (cf. Badiou 2005b: 15). Nemogućnost pojavitve neke/ene² resnice v postdemokraciji je ravno *navidezna* odsotnost dogodka. S tem je onemogočena politična invencija, ki bi ušla etiki (konsenza) parlamentarnega kapitalizma – torej tiraniji zakona Enega. Glavni cilj kateregakoli projekta emancipacije je pojmovanje političnega zunaj zakona Enega. Tako izpostavimo družbenemu njegovo ireduktibilno ne-celost. Po našem mnenju je pravilno pojmovanje emancipacije tisto, ki ne išče sprave, temveč »služi ohranjanju razcepa, inherentnega družbenemu, oziroma kot ohranjanje reaktivacije tega razcepa« (Šumič-Riha 1996: 27).³ Nadalje nameravamo pokazati, da je možnost razcepa v obliki dogodka-resnice glede na dano situacijo, že vedno tu – v postajanju – problem je vselej v naslednjem koraku subjektove zaveze njegovi zvestobi.⁴ Najlažje si je zamisliti temporalno predstavo v obliki: *dogodek bo bil* (v prihodnjem pretekliku), kjer šele retroaktivno določimo točko njegove pojavitve. V primeru, da subjekt dogodek

2 Bralca opozarjamo, da bomo tudi nadalje v tekstu uporabljali izraza neka resnica in ena resnica. Poslužujemo se neprevedljive francoske besede „*un*“, ki je tako nedoločni člen, kot tudi prvi vrstni števnik.

3 »Razcep se ne zaceli. Ponavljanje se ne ustavi. Izmenjavanje se ne ustali. To se pravi: iz te entitete, iz tega niza, iz teh položajev ni mogoče napraviti celote« (Miller 1981c: 280). Dejansko je prav celost in eno(tno)st za strukturalizem predstavljala poglavitno vprašanje in problem strukture.

4 Dogodek je že vedno tu, pa čeprav to še ni postal (cf. Badiou 2005a). In ne tako kot trdijo nekateri drugi avtorji, ki dogodek umestijo v register naključja mesijanske obljube. Element naključja predstavlja le točka naše zvestobe, ko se odločimo, da bomo nekaj prepoznali kot dogodek. Popolnoma odveč je torej skrb, ki pesti nekatere druge avtorje, da dogodek (v badioujevskem smislu) nikoli ne bi prišel, da bi nas pozabil in obsodil na „prekletstvo“ obstoječega.

prepozna in se zaveže njegovi zvestobi, v situaciji vznikne prazen označevalec, ki je Resnica politične reprezentacije. Dogodek kot tak ne nosi nobene substancialne vrednosti, kot radi mislimo, ko se obračamo nazaj v zgodovino. Francoska revolucija šele po skrbni predelavi zgodovinarjev, sociologov in filozofov postane glorificiran trenutek neke polnosti misli svobode, bratstva in enakosti, dasiravno, kot trdijo nekatere interpretacije, ni veliko več od še enega pohoda horde nekaj podivjanih meščanov, ki so prav neslavno „naskočili“ Bastilijo.

Afekt melanholije subjekta, ki se v današnjem času odpove zvestobi dogodku-resnici, je simptom družbenega. Da pa bi sklenil ta strukturno nedoločen čas, ki ga potrebuje melanholija za svoj iztek, je potreben krik, kot je tisti, ki ga izusti Hamlet, ko zagleda Laerta v grobu Ofelije. »To sem jaz, Hamlet, sin danski« (Shakespeare 1996: 212–213).⁵ S tem je končano njegovo obžalovanje izgube in vzpostavi se nova subjektivacija. Tudi filozofija, bi se morala s prav takim krikom znebiti teže krivde pod navlako lastne zgodovine, da bi odprla možnost neke pozitivne afirmacije politike. Stanja melanholije ne gre mešati s tistim, ki zadeva žalovanje, pa dasiravno, kot ugotavlja Freud, gre pri obeh za podobne okoliščine. Žalovanje se po določenem času, ki ga potrebuje posameznik, da se sprijazni z izgubo, izteče. Melanholija, pa nasprotno ne bo sklenjena, saj ne predpostavlja možnosti izstopa iz vrtenja okoli izgube. »Problem ni v tem, da subjekt ne sprejme izgube [v primeru melanholije; opomba J. B.] in je noče priznati. Nasprotno, lahko bi rekli, da jo sprejme še preveč odprtih rok, tako da izbriše razliko med izgubo in mankom« (Zupančič 1999: 34). Enako tudi postmoderna filozofija, preveč odprto prizna svojo izgubo objekta in jo pomeša z lastnim mankom. Manko filozofije je tista konstitutivna zev, ki mora ostati nezapolnjena, da bi se filozofija izognila prešitju. A hkrati je po drugi strani melanholija le nihaj stran od ciklične norosti, ki je pregib v manijo. Filozofija se tako po izgubi nebrzdano poda v preganjanje drugega objekta,⁶ neposredno kar same produkcije Resnice, ki jo postavi na mesto izgube in z njo zapolni manko. Pobeg iz tega naj bo torej ta „*prenagljena ali vnaprejšnja identifikacija*“; skok v gotovost iz zastanka v času za razmislek,⁷ ko se

5 »*This is I, Hamlet the Dane*« (Shakespeare 2006: Act V, scene i).

6 »Pri maničnem bolniku se nam tudi čisto jasno pokaže njegova osvoboditev od objekta, ki mu je povzročila trpljenje, saj je z volčjo lakoto že na preži za investiranjem v nove objekte« (Freud 1987: 214).

7 Uporaba pojmov zapisanih v kurzivah se nanaša na kratek tekst Jacquesa Lacana *Logični čas in*

opazujemo v zrcalu in že skoraj zapolnimo manko z neko partikularnostjo postmodernizma. Potreben je emfatičen krik afirmacije: „*Obstajajo resnice!*“

2.2 KATASTROFA FILOZOFIJE

Preveč sta razbita življenje in svet!
K profesorju nemškemu grem po nasvet.
On mi življenje zaceliti zna
In ga v razumen sistem uredi;
S čepico nočno in s haljo maši
Vse razpoke v zgradbi sveta.

(Heinrich Heine: *Povratek*)

Filozofija je po Heglu padla v brezno. Po Heglu, tistem profesorju, kateremu uspe zgraditi celoten sistem vse-vednosti, brez manka ali presežka, kjer se vse izide. Vrzeli, ki je filozofiji konstitutivna, Hegel porabi kar na mestu njene pojavitve, pri „dozidavi“ svojega sistema, tako da daje vtis kot da je ni. Od tu dalje se mora filozofija soočiti s krizo v katero zapade in iz katere posledično tudi nikoli več ne prileze. Zgodi se obratno. Post-heglovska misel se ujame v manijo vrtenja. Takšno, ki brez možnosti povratka, prestopi lastno mejo. Filozofi v tem hitenju ne opazijo, da so se neposredno vključili v produkcijo resnice, mesto lastnih pogojev. S tem se navdajajo z upanjem, da si bodo pridobili položaj, iz katerega bodo nato lahko neposredno govorili o Biti, brez zadržkov in zaveze reprezentacije, ki bi jim zastirala pogled. Filozofija soočena z željo, da nadomesti svoj objekt, zapopade obdelavo vrzeli kar na njenem rojstnem mestu.

Filozofija se tako izpahne iz njenega jasno razmejenega polja. Njena lastna fantazma podreti bariero, ki bi jo bila primorana ohranjati do mesta produkcije resnice, se udejani in intenco preči *strast do realnega*, ki jo napelje, da pogoj zamenja za temelj in nadomesti generične procese z antifilozofijo. Strast do realnega se vrti v krogu, kot nepretrgana igra med objektom in željo. Zato se mora Badioujeva filozofija odvijati »v določeni napetosti do svojih štirih pogojev, v njihovi izključujoči vključitvi« (Žerjav 2005: 199). Napotek, ki ga mora sprejeti filozofija, da bi se ubranila, naj bo Lacanova

vnaprejšnje zatiranje gotovosti (1994), kjer Lacan podrobno razdela problem gotovosti, ki se po njegovem mnenju, v nasprotju z Descartesovim *Cogito, ergo sum*, porodi iz dvoma, ki ne najde nobenega garanta za svojo gotovost, razen dvoma samega.

maksima: „ne popustiti glede svoje želje“,⁸ kar moramo (med drugimi možnimi interpretacijami) prebrati, kot ohraniti željo nezadovoljeno. Želja kot dostop do realnega mora ostati permanentno nezadovoljena, da se lahko formira polje filozofije. Zgolj takrat se bo filozofija izognila prešitju s svojimi pogoji. Vendar je temu tako le, v kolikor bo realno kot *objet petit a*, ostal želji nedostopen. Filozofiji mora biti resnica dostopna zgolj skozi vnazajšnji proces identifikacije generičnih procesov. Kakršenkoli dostop do objekta – mesta pogoja filozofije, se konča kot anti-filozofija, »ki idejo resnice zamenja z idejo pravila« (Badiou 2004a: 24). Filozofija se sledeč tej poti znajde v samo-suspenzu oziroma samo-ukinitvi, ker je v razmerju do resnic v vlogi »prevlade, subsumpcije, utemeljitve ali garancije« (Klepec 2000: 35). Kar je nujno za filozofijo je, da se umakne »neposrednemu prijemu svojih pogojev, a vendarle ostane znotraj področja teh pogojev« (Zupančič 2004: 16). S tem ko se odreče možnosti, da z vključevanjem proizvaja resnice, dejansko ne popusti zadovoljitvi želje s partikularnim objektom. V nasprotnem primeru se s prešitjem kontaminira in ogrozi svoj privilegiran položaj dostopa do resnice.

Lahko rečemo, da generični procesi resnice, ostajajo na nek način *vedno znotraj* filozofije, toda pomembno je, da le-ta z razčlenjevanjem v njih nikakor ne poseže. Za primer vzemimo kanonični marksizem, ki v svojem bistvu predstavlja zlitje politike in filozofije, oziroma prešitje filozofije z njenim političnim pogojem, ki s pretenzijo objektivne transhistorične vednosti, proletariatu kot generičnemu subjektu resnice, nadane ontološko privilegiran položaj vladajočega razreda. Še več filozofija je hkrati prešita tudi z znanstvenim pogojem historičnega materializma, ki iz revolucije poskuša ustvariti znanost (cf. Badiou 1992: 165–166). Tako definirana filozofija se ponudi kot „nazor sveta“, ki že vnaprej poseduje vednost o preteklosti in prihodnosti. Zgleda, da tudi sam Marx popusti želji, ko v enajsti tezi o Feuerbachu zapiše: »Filozofi so svet le različno razlagali, gre pa zato, da ga spremenimo« (Marx 1951: 516). Seveda sta tukaj

8 Oziroma kot Badiou parafrazira Lacana: „Ne popustiti glede tistega v meni samem, česar ne poznam“. Primerno je, da tukaj razjasnimo razliko med vednostjo in resnico, na način, kot ju pojmuje Badiou. Vednost je vedno že strukturirana konstelacija neke situacije, medtem ko je resnica dodatek („*en plus*“) nekega dogodka v generičnem procesu, ki nosi možnost konstruktivnega razdora vednosti. Poudarek je prvič na besedi konstruktiven, ker prelom s staro vednostjo ni zdrs v psihotični diskurz, temveč je vznik nekega novega diskurza in drugič na razdoru, ker gre za odcepitev, invencijo, prekoračitev, ki nam jo kot možnost ponudi afirmacija resnice. Resnico, tukaj obravnavamo zgolj in izključno kot prazni označevalec, ki na noben način ne sme postati substanca.

možni dve branji. Sporno je predvsem tisto, v katerem Marx nastopi kot filozof in ne drugo, kjer je „zgolj“ član kolektivnega mnoštva revolucije.

Tako ima za Badiouja filozofija štiri pogoje, ki so tipi postdogodkovne resnice – politiko (natančneje politiko v notranjosti ali politiko emancipacije), ljubezen (postopek, ki je resnica disjunkcije seksualiziranih pozicij), znanost (natančneje matem) in umetnost (natančneje pesnitev) (cf. Badiou 2004c: 37). Že na prvi pogled je očitno, da so si procesi o katerih govori Badiou glede na pojavitev in posledice precej različni in jih ne gre enačiti. Po drugi strani pa ni potrebno prav veliko špekulirati, da uvidimo podobnost implikacij dogodkov kot so francoska revolucija, newtonska fizika in atonalna glasba. V vsakem izmed primerov imamo opraviti z „epistemološkim rezom“, ki ga pustijo na strukturirani situaciji. Vendar neka temeljna razlika kljub temu obstaja in prav je, da jo izpostavimo. Gre za „dostopnost“ resnice. Ljubezen, znanost in umetnost na nek način predstavljajo »aristokratske procese resnice« (Badiou 2005b: 142), saj se, vsaj kar se tiče prvega koraka, vedno opirajo na *določene* subjekte (ljubimca, umetnika, znanstvenika), medtem ko politika vedno cilja na celotno mnoštvo. Še več, dogodek v politiki zahteva, da ga moramo vsakokrat podvreči aksiomu kolektivnosti.⁹ »Dogodek je političen, če je njegov material kolektiven in če lahko dogodek pripišemo zgolj kolektivnemu mnoštvu« (Ibid.: 141). Kolektivnost tukaj ni uporabljena v numeričnem smislu, saj ne gre za pozitivno entiteto, ki jo lahko štejemo, temveč zgolj v kontekstu, da mora biti dogodek dostopen *vsem* in nositi možnost univerzalizacije oziroma „virtualnega združenja vseh“ [*virtual summoning of all*].

Resnica, ki izhaja iz generičnega procesa politike je resnica vseh, saj kot taka nima nobene posebne poteze. Od tukaj naprej nam je jasno, kam Badiou polaga svoj poudarek v vračanju k Resnici: »resničnostne procedure merijo na *univerzalno*« (Badiou v: Klepec 2000 :32; [poudarek J.B.]). In če se povrnemo nazaj k vprašanju „zakaj zopet filozofija?“, ravno zato, ker je njena naloga formalizacija in artikulacija teh univerzalnosti v postajanju. Torej generični procesi, kjer gre za pojavitev univerzalne

⁹ Ne smemo pa pomešati kolektiva s skupnostjo, kar bomo posebej izpostavili kasneje. »Kolektiv je neposredno in pri priči univerzalizirajoče« (Badiou 1998: 67), medtem ko je skupnost kot ime tega kolektiva tisto, kar zapre loputo skozi katero imajo dostop do resnice *vsí*, saj neskončno (kar univerzaliziramo) nikoli ne more biti poimenovano kot neka imenljiva skupnost. Enako napako naredi marksizem, ko proletariat poimenuje delavski razred.

singularnosti določene situacije, so čista možnost nemožnosti univerzalnega. A še posebno politika, ki je generična v dveh pogledih. Ne zgolj v svojem rezultatu, saj so si postopki glede na cilj („goal“) enakovredni, temveč v postopku („aim“) sestave subjekta kolektivnega mnoštva. Naslovnik politike je resnično generični subjekt, kjer velja: za *vsakega* „x“ je misel. Enakost je aksiom politike, kjer se v pojavitvi dogodka reaktivira misel kot verifikacija zablode sistema reprezentacije. Vendar dejstvo (in to smo enkrat že poudarili), da se resnica naslavlja na mnoštvo zgolj v politiki, ne zanika možnosti univerzalizacije vsakega izmed ostalih generičnih procesov. Razlika je zgolj v tem, da politika že od začetka pretendira na generično mnoštvo situacije, medtem ko ljubezen, znanost in umetnost ta preskok opravijo šele v drugem koraku. Dogodek v primeru ostalih treh procesov ne potrebuje kolektivnega situacije. Politika pa nasprotno ne potrebuje svojega naslovnika, v kolikor so njeni naslovljenci vsi – kot sestava kolektivnega mnoštva.

Drugače, kolikor subjekt ni generičen glede na lokalno sestavo, se politika razvije v diktaturo partikularnega,¹⁰ kot denimo v primeru nacizma, ki ne poimenuje *prazne* resnice kolektivnega, temveč proces utemlji na absolutno partikularnem poimenovanju distinkcije – substance (krvi, zemlje, rase). Arijska rasa v nacistični Nemčiji se polasti pravice poimenovanja polnosti, s čimer totalizira ne-celo mnoštvo, na principu delovanja skupnosti – kolektivnega. To opravi na podlagi tistega, kar »sama opredeli kot Nemce« (Badiou 1996: 56). Takšna politika, ki potvori dogodek, saj hlini svojo avtentičnost poziva vsem (svojo nezainteresiranost za posamezne dele in njihovo stratifikacijo), je nezmožna Resnice. Nacistična resnica je *simulacrum* resnice, ki z zmago nacionalsocialistične revolucije dobi *bianco menico* pri izvajanju terorja. Soočena z zunanostjo, ki ogroža njeno identiteto, mora nenehno zatrjevati svojo polnost, kar rezultira v pogromu izključenih (zunanjih) elementov: Židov, Slovanov, Romov, oziroma tistih, ki niso vključeni v materialno definicije *Nemec*. Polnost je odsotnost drugega, ki nosi privilegirano ime Žid. Prava resnica namreč ne pozna zunanosti, saj je množica članov, ki jo tvori, generična. »Tako dojet teror dejansko zahteva, da ne sme nič obstajati, zato, da bi obstajala substanca« (Ibid.: 59). Potrebno je izpostaviti, da takšen dogodek ne prikličje Praznine, ki nas bo v nadaljevanju popeljala

¹⁰ Igro partikularnega in univerzalnega bomo posledično razdelovali v celotnem članku in poskusili dokazati, da je, kar se zadeva politike emancipacije, partikularno nezadostno izhodišče enakosti.

skozi Badioujevo ontologijo. Praznina je namreč neodpravljiva in kot zev inherentna strukturi. Njena praznost mora pri vsakem „obstaja“ politika, ostati nezapolnjena. Nacizem, kot tudi postdemokracija zaigra na nek element-mašilo, ki kreira simulaker, s katerim prikrije ireduktibilen manko družbenega.

2.3 POLITIKA JE MISEL

Oči vidijo tisto, kar so vajene videti. Tacit ni zaznal križanja, čeprav je zabeleženo v njegovi knjigi.

(Jorge Luis Borges: *Sramežljivost zgodovine*)

Filozofija, kot da Hegel ne bi bil dovolj močna klopota, od nacizma dalje razglasi svojo resignacijo. To je delno posledica Heideggrovega spodrsaljaja, ko v Hitlerju prepozna nastop dogodka in predvsem bremena krivde, ki ga prevzame na svoja ramena, ko ugotovi, da strahot nacizma ni mogla preprečiti. S tem razglasom se hkrati izniči tudi status misli, ki jo varuje filozofija. Predpostavi se »da obstaja duh časa, bistvena določitev, katere načelo zajetja in zgostitve je filozofija« (Badiou 1992: 82). Filozofija se nadalje le še naivno fascinira z urejenim smislom sosledja dogodkov – kar v končni fazi pomeni, da v izogib terorja (oziroma nasilja, katastrofe, ...) suspendira samo možnost politike, saj jo obsodi že na ravni njene pojavitve, kot popolnoma prežeto s smislom, ki ga nanjo projicira iz „vednosti“ zgodovine in jo vedno znova izenači z absolutnim zlom nacizma; s tem je ukinjena možnost nemožnosti. Torej so sledeč tej logiki politično nasilje, Stalin, poboji in gulagi, v projektu ruske revolucije, prikrito prisotni že leta 1917 ob zavzetju Zimskega dvorca. Fascinacija je namerno zanikanje operacije lastnega pogleda, ki je inkorporiran v objektivnost histografije in se skriva za dogodkovno zgodovino. Isti pogled v končni fazi zavede samega sebe s fantazmagorijo o pripovedi Zgodovine, njeni transparentnosti in končnosti, ki se izteče v eshatologijo in preroškost. Ujame se v past, ko politiko predstavi kot logiko dejanja in svetu predstavi odreditveno vizijo demokratične ideje.

Vrnimo se malce nazaj. Trditi, da v politiki in predvsem nacizmu ni misli, kar je izjava filozofov, je način legitimacije njenega suspenza. Torej *politika kot dogodek*, ki se

pojavi izven prostora filozofije, ki naj bi bila braniteljica misli, ni dopustna. Bistvo dogodka pa je ravno njegova nenadna pojavitev v situaciji, kot vdor Realnega skozi zev, ki je stanju ne uspe zamašiti. Je čista kontingenca, ki ne more biti reflektirana na ravni situacije. Vednost situacije ni zmožno obdelave nečesa, kar ji je v samem jedru sestave radikalno tuje in je z njo v čistem presežku. Zato filozofija hipnotizirana od grozot Auschwitzta ta presežek preprosto odpravi kot nemisljivo. Vendar, kot odkrije Freud ko raziskuje nezavedno, je Realno vzrok in ne posledica. Bolj natančno, zev se skriva ravno v špranji med vzrokom in posledico. Zato se Realno kategorizaciji izmuzne vedno, kadar se oprimemo gotovosti objektivne znanosti. Takšno filozofsko branje politike lahko z definicijo dogodka-resnice subvertiramo in rečemo, da je vsaka *politika tudi misel*. Če namreč nekaj ne premore misli – ali je pač mogoče zgolj manko prevladujoče postdemokratske misli!? – lahko to reduciramo na dejanje in podvržemo statistiki.¹¹ Torej je bila misel v nacizmu še kako prisotna in potrebna je obsežne refleksije. Kategorično označiti nacizem za Zlo, ki ne premore nobene logike izven lastnega barbarstva,¹² je poteza značilna za dvajseto stoletje, s katero dopuščamo, da se kot tak vrne. Ali kot zapiše Foucault: »Ne-analiza fašizma predstavlja eno izmed pomembnih političnih dejstev v teh zadnjih tridesetih letih. Ravno zaradi tega je mogoče iz njega narediti lebdeči označevalec, katerega glavna funkcija je denunciacija« (Foucault v: Klepec 2003: 131). Ravno zato je Badioujeva gesta preloma na „pravem mestu“. »Dogodek-resnico je potrebno iztrgati zgodovini, ki zapečati čas, tako da ga podredi nekemu/enemu Zakonu, in ga vrniti filozofiji« (cf. Badiou 2004b: 15). Edino takšna pot lahko popelje v rešitev politike.

11 Kot pravi Badiou: »Obstaja način kako se vselej masivno napelje na to, kaj so nacisti storili (pobijali so Žide v plinskih celicah), kar pa v celoti prepove vsak dostop do tega, kaj so ob tem početju mislili (Badiou 2005a: 13).

12 Pojmu barbarstvo je že od njegovega rojstva pripisan pejorativni pomen. Vendar pozabljamo, da možnost ne-barbarstva (civilizacije) obstaja zgolj v odnosu do svojega konstitutivnega elementa barbarstva. Enako potezo identifikacije lahko zasledimo v ravnanju modernih demokratičnih diskurzov, ki se za samolegitimacijo svojih mehanizmov in dejanj poslužijo tega izpraznjenega označevalca. Tuje vojske in politični sistemi so označeni, kot barbarski, s čimer so degradirani na raven, ki jim ne priznava pravic obstoja. Etika človekovih pravic, ki je vpoklicana, da razsodi, je o barbarstvu vedno že prenačljeno prepričana, da bi lahko skozi njegovo zanikanje za lase potegnili svojo civiliziranost iz živega peska lastnega Zla. Ni potrebno posebej opozarjati, da se Amerika že dalj časa sprašuje o legitimnosti, torej meji civiliziranosti, v boju proti barbarskim režimom. Na žalost je sintagma barbarstvo proti barbarstvu postala realna doktrina. Politika se strinja in etika človekovih pravic ji pritrjuje, da so sredstva kot Guantanamo in Abu Graib povsem opravičljiva, če se bojujemo proti Zlu, fanatičnim „sovražnim brcem“ oziroma novodobnim barbarom. Meja, ki zadeva razlike je približno takale: »spoštujem razlike, seveda le, če *tisto*, kar se razlikuje, ravno tako kot jaz spoštuje *te* razlike« (Badiou 1996: 23; [poudarki J.B]).

Kljub različnosti delovanja in pojavitve generičnih procesov pa Badiou pripomni, da filozofija vsekakor svojih pogojev ne sme obdelovati ločeno. S tem oporeka delitvi, ki se glede na zahodno tradicijo izreče za „epistemologijo“ (filozofijo znanosti), „aestetiko“ (filozofijo umetnosti), „psihologijo“ (filozofijo čustev) in „politično filozofijo“ (filozofijo izvajanja moči). Partikularizacija v izbiri dogodka preučevanja na kateremkoli področju pomeni zanikanje ostalih resnic, s čimer je ovržen izhodiščni pogoj filozofije – afirmacija *vseh* resnic. »To pomeni le z drugimi besedami povedati, da je filozofija desuturirana le, če je sistematična« (Badiou 1992: 167). Vzporedno pa se poraja zanimivo vprašanje, ali je takšna klasifikacija resnic, kot privilegij navedenih štirih procesov, zadovoljiva? Mar to pomeni, da vse kar se pojavi izven teh štirih registrov, nima nobene vrednosti za filozofijo? Dokaj resno je potrebno obravnavati Žižkovo kritiko, ki kot možne dodatne kategorije produkcije resnice identificira bodisi religijo, kot prototip generičnega procesa¹³ (cf. Žižek 1998: 7) ali ekonomijo, kot novodobni generični proces *par excellence* (cf. Žižek 2004: 22).

¹³ Kot zapiše Žižek: »(Z) ozirom na Badioujevo lastno klasifikacijo generičnih procesov (...), ali ne okupira religiozna ideologija prav tega generičnega mesta« (2000: 144).

3. ZVESTOBA

3.1 SLEPI POVRATEK ONTOLOGIJE V SVOJE BISTVO

Ne želim se ponašati s tem, da sem to zvijačo namerno izpeljal, prej je ostanek enega od mnogih neuspešnih gradbenih poskusov, a navsezadnje se mi je zdelo koristno, da te jame ne zasujem. Resda je marsikatera zvijača tako pretanjena, da pretenta samo sebe, tega se zavedam bolje od kogarkoli, zagotovo pa je tudi drzno, s to luknjo sploh opozarjati na možnost, da se tu nahaja nekaj, kar je vredno raziskati.

(Franz Kafka: *Brlog*)

Če nam gre za desaturacijo filozofije, se je najprej potrebno obrniti na ontologijo, da bi filozofijo razvezali njenih ontoloških skrbi. »Če je Bit nekonsistentno mnoštvo, potem je edini primerni diskurz s katerim o njej lahko razpravljamo, ne več filozofija, temveč matematika« (Badiou 2005c: 10). S tem Badiou jasno razloči filozofijo od ontologije. Ontologija je bila že od svojega rojstva izenačena s predpostavko matematične ureditve in šele kasneje se je vmešala filozofija, da bi zadovoljila svojo *željo*, neposredno spregovoriti o Biti. Badiou jo zato zopet vrača matematiki. Natančneje jo naveže na aksiomatizirano teorijo množic,¹⁴ da bi se lahko neskončnost Biti znotraj sistema adekvatno prezentirala. Takšna raz-veza ontologije in filozofije nam bo služila, da bomo lahko generične procese mislili na ravni njihove pojavitve zunaj filozofije. Še posebej pa se bomo osredotočili na pomen konstitutivnega elementa zevi, skozi katerega dogodek napove prezenco Praznine, skozi katero lahko nadalje vznikne Resnica.

»Ontologija je matematika« (Ibid.: 9). Trdimo, da torej zgolj matematika skozi matem lahko izreče, kar je izrekljivega o biti kot biti. Pravzaprav je potrebno to formulacijo malce spremeniti. Matematika je *metaontologija*, če ta poslej zaseda mesto diskurza, ki je zmožen govoriti o nekonsistentnosti biti kot biti, na konsistenten način.¹⁵ Metaontologija je prezentacija biti kot biti, medtem ko ontologija ustvarja prezentacijo prezentacije. Ontologija lahko spregovori o svojem „objektu“ zgolj skozi ta prvi ovinek matematike. V vsakem pomenu je Badioujeva izbira teorije množic kot sistema

¹⁴ Badiou postavi trditev: »Za mene je teorija množic danes še vedno edina konsistentna ontologija, od vseh ostalih, ki jih poznam« (Hallward 2003: 308).

¹⁵ »Vsako prizadevanje konceptualizacije nekonsistence producira čisto teorijo minimalne konsistence, to je lokalne konsistence množic, ki referira na nekonsistentnost dimenzije Celosti (ni množice vseh množic)« (Badiou v: Hallward 2003: 367).

prezentacije povsem neobjektivizirana odločitev, ki je veliko bolj dejanje entuziazma kot fanatizma. Vendar pa to vsekakor ni neka naključna stava, v kolikor gre za vnaprejšnjo gotovost na poti do resnice nekega dogodka v znanosti. *Dogodek*, je Cantorjeva teorija množic in delo, ki ga opravi na področju števnosti neskončnih množic, kar omogoči prezentacijo neskončnosti v misljivem sistemu; *zvestoba* je prevzem Zermelo-Fraenkelove aksiomatizacije teorije množic, ki Badiouju omogoča, da misli ontologijo kot formalizacijo in ne interpretacijo. *Resnica* je prelom s situacijo filozofsko-ontološkega diskurza. *Reformulacija* je nova situacija v kateri ontologija postulira sistem *odtegovalnega šiva Biti* prvotne nekonsistence, ki ustvari partikularno minimalno konsistentno prezentacijo.

Če se hočemo v nadaljevanju spoprijeti s takšno definicijo ontologije, se moramo najprej malce pobližje spoznati z osnovnimi aksiomi Zermello-Fraenkelove teorije množic, pa dasiravno nimamo zadosti prostora, da bi prikazali celotno kompleksnost in bogatost tega matematičnega področja. Teorijo sestavlja devet aksiomov, od katerih bomo opisali le najpomembnejše in površno nakazali na njihove logične posledice. Zermelo-Fraenkelova obdelava teorije in njena aksiomatizacija se spopade s paradoksi naivne teorije množic, ki jo izdelata Cantor in Frege. Predvsem gre za poskus rešitve dileme, ki ga naznani Russellov paradoks. Paradoks se glasi: *množica vseh množic, ki ni element same sebe (ne pripada sama sebi)*. Paradoksu, ki ga izpostavi Russell kot kritiko Fregejeve definicije množice, lahko sledimo na več načinov. Najbolj znana formulacija, ki jo uporabi tudi Russell, je zgodba o brivcu. V vasi so vsi moški obriti; nekateri se brijejo sami, druge brije brivec. Logično sledi, da brivec brije zgolj tiste moške, ki se ne brijejo sami. Vprašanje, ki sledi, je kdo brije vaškega brivca. Poanta zgodbe je, da takšna vas (množica), ki bi dosledno upoštevala pravilo, ni mogoča; obstaja zgolj kot koncept. S tem v mislih pa tudi Fregejeva in Cantorjeva definicija množice ni zadovoljiva. Ker pa dandanašnji bralec v dobi baterijskih brivnikov verjetno ne vidi relevantnosti problema, ki je odstavljen od realnosti, bomo poskusili paradoks zastaviti malce drugače. Pri prebiranju uradnih besedil včasih naletimo na določeno stran, ponavadi povsem na koncu ali na začetku, na kateri piše: „Ta stran je prazna“.¹⁶

¹⁶ Takšno stran smo na mesto namenjeno posvetilu vključili tudi v pričujoče delo, da bi izpostavili še en paradoks, oziroma bolj težavo, ki se neposredno dotika avtorja samega. S takšnim tekstom se zahvaljujem vsem (kar je nemogoče, saj vedno na seznamu imen nekoga izpustimo) in hkrati

Stran je sama na sebi brez posebne funkcije, ponavadi je zgolj presežek pri vezavi, ki ostane nezapolnjen. Tekst pa tam stoji z namenom opozoriti bralca, da ni ničesar spregledal oziroma, kar je bolj pomembno, da se dokument zaščiti pred dodatnim „nezaželenim“ dopolnjevanjem. Povedano drugače je tekst tam zato, da stran ne glede na vse, ki bi tam želeli kaj dopisati, ostane prazna in dokument nespremenjen. Pa vendar vsakokrat, ko se zapiše takšen tekst, stran ni več prazna. Na njej je, sicer v oklepaju pa zato nič manj, prisotno nekaj kar jo naredi ne-prazno. Paradoks je povsem trivialen, a vsekakor vreden premisleka. Možna rešitev, bi bila denimo v postavitvi pravila, ki bi dokumentu *predpisal* različno barvo praznih strani, ki bi tudi po tem dejansko ostale nezapolnjene.

Problem, ki vznikne ob eksplikaciji Russelovega paradoksa, je predvsem filozofske narave. Intenzionalna teorija množic, ki predpostavlja izvorno logiko pravila (aksioma) sestave *vsake* množice, se izkaže za nekonsistentno. Aksiom s tem izgubi status *na sebi* preverljive resnice, ki koincidira z empiričnimi dokazi svoje pravilnosti. Teorija se mora lotiti problema na drugačen način, prek postavljanja aksiomatskih principov neposredno na množice same, in ne zgolj na logiko kot posredno orodje njihovega tvorjenja. To pomeni, da v kolikor imamo opravka s takšno koncepcijo zaprte teorije, lahko govorimo o „objektu“ zgolj kot o *posledici* obstoja teh pravil. Če je matematika oropana esencialnosti elementarizma, ji kot vsaki drugi teoretizaciji ne moremo pripisati splošno sprejetega nivoja metagovorice, vendar pa Badiou ravno to „pomanjkljivost“ teorije, izpostavi kot rešitev same ontologije. »(P)rav zato ker teorija [množic; opomba J.B.] *predpisuje* (namesto da opisuje) najbolj osnovne predikate obstoja, lahko govorimo o edinem pravem ontološkem diskurzu, diskurzu kjer Bit in misel sovpada (sta neločljivi)« (Hallward 2003: 337; [poudarek J.B.]). Tako dobi ekstenzionalno koncepcijo ontologije, ki mu omogoča, da Bit *razloči kot nerazločljivo*, kar drugače povedano pomeni, da razloči nekaj kar je v svojem bistvu še vedno nerazločljivo saj mu ne doda ničesar pozitivnega.

nobenemu, predvsem pa tistim, ki si to zaslužijo.

3.2 AKSIOM

Ko bi geometrijski aksiomi nasprotovali interesom ljudi, bi si jih ljudje prizadevali spremeniti.

(Thomas Hobbes: *O človeku*)

Aksiom, za katerega trdimo, da je začetna točka teorije množic in kot tak njen pogoj, je obstoj neke množice, ki omogoča formiranje ostalih množic – to je prazna množica. Prazna množica – $\{ \}$ – je vedno element vsake druge množice. Kot taka prazna množica ni zgolj izpraznjena, temveč je manko elementa, prvotni „urelement“ teorije.¹⁷ Na ravni množice nima z njo nič skupnega, hkrati pa je razvidno, da je ravno element prazne množice pogoj za formiranje vseh ostalih elementov. Takšen element v ontologiji poimenujemo *fundacijski element* in gledano s strani množice mu lahko pripadajo zgolj zunanji elementi. To je hkrati tudi že točka prehoda v nek drug aksiom – aksiom temelja. Zapišemo lahko: »V množici x obstaja element y , ki z njo nima nič skupnega« (Hallward 2003: 88). Aksiom zagotovi, da je nemogoče neomejeno prehajati od množice k njenemu elementu in nadalje k elementu tega elementa; povedano drugače, štetje navzdol po množicah množic je končno in se izteče v elementu, ki z množico nima skupnih elementov. Na ravni čiste matematike, ta zunanost ni najmanjše različno število, ki še lahko loči dve množici, temveč prazna množica kot odsotnost kateregakoli elementa (»Fundacijski element je postulirana prazna množica« (Ibid.: 87)). Malce drugačno sliko situacije pa dobimo, če teorijo prenesemo na družbeno realnost. Hitro postane razvidno, da je zunanost elementa y v politiki za množico vse kaj drugega kot manko elementa. Prevara je skrita v dejstvu, da družbeni sistem obstoj nekaterih „nezaželenih“ elementov prikrije ravno z uporabo množic, ki s stališča strukturirane situacije izgledajo prazne. Ideologija nekaterih elementov pri operaciji štetja ne prizna za legitimne člane. Primer, ki nam je najbližji so „izbrisani“, ki so v množici z imenom Slovenija prisotni, saj se nahajajo na njenem ozemlju, kot njeni prebivalci, a jih ta kot posameznikov ne priznava kot elemente, ki bi ji tako kot ostalim pripadale pravice. Pregovor, ki se pogosto uporablja, da imamo kdaj pa kdaj opraviti s

¹⁷ Unarna poteza oziroma „*einzigster Zug*“ je prvotna zareza, ki omogoči štetje. Sistem deluje tako, da en sam element kroži po sistemu. Hkrati pa je to nemogoči element, ki ga proizvede šiv, ko se v »prehodu od nič kot manka k številu nič konceptualizira tisto, česar ni mogoče konceptualizirati« (Miller 1981b: 267).

pravno luknjo, je natančno takšna nedoslednost sistema. Luknja ni nič drugega, kot element/praznina, ki znotraj pravno-normativnega okvirja ni definiran, a zato nič manj ne obstaja kot del realnosti v katero hitro zapademo.

Dokler ostajamo na ravni elementov lahko govorimo o njihovi pripadnosti množici, saj kot vidimo na primeru prazne množice, njihova pripadnost pomeni, da zgolj obstajajo znotraj množice, medtem ko sami, kot množice, nimajo z njo nič skupnega. Množica prešteta-za-eno je element množice, ki ji predhodi in jo kot tako vzpostavlja. To ima logično konsekvenco, da element v kolikor ni štet kot del vsaj ene množice ne obstaja, kar inverzno pomeni, da množica obstaja zgolj kot skupek elementov. Če se povrnemo na politično situacijo, obstaja tudi nekaj primerov, ko se posameznik znajde v situaciji ne-obstoja. „Izbrisani“ in proletariat so resda prazni označevalci, vendar s strani situacije štet. Hujše je biti ne-štet, kot so recimo ameriški vojni ujetniki (POW – Prisoners of War), ki so po velikih debaklih enostavno razglašeni za neobstoječe. Ameriška vojska, in to nam je če ne drugače znano iz skoraj vseh filmov, ki prikazujejo uspešnost ameriške vojaške mašinerije, deluje po doktrini: „Mi ne puščamo svojih mož za seboj“. Kar dobesedno pomeni, da Združene države Amerike ne priznavajo besede POW kot veljavnega izraza politične retorike. Ko se torej poraja situacija, ko vojaki dejansko ostanejo za sovražnikovo črto, jih, če je operacija njihovega reševanja preveč politično sporna, enostavno razglasijo za mrtve. Vojake se pokoplje v praznih krstah, s čimer je kategorično zanikan problem neuspešnosti sistema.

Za vsak takšen element lahko trdimo, da pripada ali da ne pripada neki določeni množici. Če pa želimo da nam množica pove kaj več kot zgolj o obstoju lastnih elementov, moramo te elemente spremeniti v dele oziroma podmnožice. Tukaj nastopi naslednji aksiom – moč množice, kot posledica operacije potenčne množice. V vsaki množici elementov je mogoče ustvariti podmnožice, ki so deli prvotne množice. Če smo prej govorili zgolj o elementih, ki nimajo z množico nič skupnega razen tega, da ji pripadajo (pripisemo lahko arbitrarna imena elementov v obliki a,b,c, ..., med tem ko drugačna klasifikacija ni možna), pa so elementi kot njeni deli v potenčno množico vključeni. Če nek element pripada delu, hkrati vedno pripada tudi množici, ki vsebuje ta del. Takšno razmerje poimenujemo inkluzivnost oziroma vključenost. Vključenost je

izpeljanaka operacije pripadnosti in nam omogoča, da dele podredimo nekemu Zakonu.

3.3. TEORIJA PRAZNINE

Čudež: v prgišču držim povezavo med ponavljanjem, razcepom, mankom, mestom, alternacijo, protislovjem, antinomijo, nemogočim.

(Jacques Alain Miller: *Matrica*)

Navedimo sedaj absolutno začetno točko ontologije, ki bit kot bit postavi v njen obstoj. Inherentna zagata katerekoli ontologije je iz tega izhajajoče dejstvo, da lahko govorimo o obstoju Biti zgolj in samo kadar se ta prezentira, kar pa porodi težavo na nekem drugem nivoju, saj je predontološka raven biti kot biti nepreštevna, nekonsistentna in neprezentabilna. Torej je kot taka, vedno čisti „presežek čez samega sebe“. Naloga konsistentnega sistema je, da Bit v jeziku opiše brez kakršnegakoli predikata pozitivnosti, s čimer bi ji vsilil unificiran pogoj obstoja. Ali kot pravi Badiou, ko se loti funkcije jezika v svoji matematični razdelavi ontologije: »Preprosto, jezik mora prezentirati množstvo kot nekonsistentno, to je, nepoenoteno« (Badiou 2005c: 10). S tem v mislih lahko čisto množstvo poenotimo z Lacanovim konceptom Realnega, travmatičnega jedra okrog katerega se formulira družbeno in za katerega si prizadevajo različne ideologije, da bi ga prikrile in obvladovale. Osmislitev Realnega, ki ga prevzame ideologija, funkcionira kot zapolnitev zevi, ki izbriše sled Praznine. Bit pa je zgolj Praznina,¹⁸ ki je nezamejena. Povzemimo na tej točki povedano z daljšim citatom iz Badioujevega *L'etre et l'événement*, ki detektira pomen Praznine v teoriji in ki nam bo prišel prav malce kasneje.

Če je ontologija partikularna situacija, ki prezentira prezentacijo, mora hkrati prezentirati tudi zakon prezentacije, ki je zakon blodenja Praznine, neprezentabilnega kot ne-srečanja. Ontologija bo prezentirala prezentacijo samo v kolikor bo hkrati teoretizirala prezentacijo šiva Biti, ki pravilno konceptualiziran, je praznina znotraj začetne nekonsistence odtegnjena štetju. Tako je ontologija obligirana predlagati teorijo Praznine (2005d: 70).

S tem, ko partikularnosti prezentacije zoperstavljamo zakon Praznine, se odmaknemo

¹⁸ »Praznina, kot ime, je tisto kar omogoča ontologiji, da se formira, je njena absolutna začetna točka« (Hallward 2003: 100).

od koncepta Enega, ki je porinjen v register teologije. Poraja pa se vprašanje, na kakšen način je teorija množic sposobna tega „prevoja“ iz predontološkega v ontološko. Lotimo se stvari z nasprotne strani. Če hočemo čisto množstvo vzpostaviti kot prezentirano strukturo, nam nalaga matematika nalogo, da ga preštejemo. Operacija štetja, ki jo Badiou poimenuje „štetje-za-eno“ množstva, ustvari partikularno prezentacijo situacije, ki je nasproti predontološke biti kot biti pozitivno predstavljiva in predstavljena. Prezentacija ni Eno, temveč je eno zgolj operacija štetja-za-eno. Nepreštevno množstvo je s to operacijo poenoteno. Povedano drugače je situacija lokalizirano množstvo, ki je substrakt nekega drugega množstva. Praznina kot Bit je imanentna vsaki prezentaciji in jo lahko izpeljemo kot njeno podstat. Praznina je normalno nedostopen dostop do čiste nekonsistentne Biti situacije; »dostop, ki nikoli normalno ne more biti prezentiran v situaciji, nikoli identificiran, poenoten [štet-za-eno], lociran« (Hallward 2003: 65). Kar pa ostaja v situaciji odprto, kot možna nemožnost, je dostop do te Praznine prek dogodka, ki je nekakšen „ultra-En“, ki poruši strukturo prezentacije in ponovno najavi problem Praznine.

Štetje-za-eno je variabilni člen, ki je odvisen od vsakokratnih okoliščin in čeprav se zdi, v kolikor je konsenzualno sprejet legitimen, vedno izpostavljen intervenciji dogodka, ki bo kot funkcija ponovnega vpoklica Praznine pokazala na njegovo kontingenco. Vsak element je v množici štet-za-eno na poseben način, kar omogoča da ustvarimo neskončno možnosti prezentacije prvotnega množstva. Ne gre pozabiti na dejstvo, da so elementi vedno tudi množice na sebi.¹⁹ Prav to je pglavitna prednost teorije množic, saj »elementi množice nimajo nobene pozitivne kvalitete, razen tega, da ji pripadajo« (Badiou 2005c: 9).²⁰ Vzemimo zopet nek primer iz politike. Imamo neko državo, ki nam predstavlja prezentacijo na ravni množice. Elementi te množice so njeni državljani, medtem ko je vsak od teh elementov že množica na sebi, saj ga kot človeka sestavljajo

19 Ni nobene razlike med elementom in množico saj je »element že vedno množica na sebi« (Badiou 2005c: 11).

20 Tukaj govorimo o množici kot ekstenzionalni. Za razliko od intenzionalne konceptualizacije množice, naša množica ne pozna pravila sestave. Gre zgolj za zbirko elementov. Nobenega izmed elementov ne moremo lokalizirati, niti ga postaviti v relacijo z drugim. To predpostavlja aksiom ekstenzionalnosti, ki zagotavlja, da sta dve množici identični, če jima pripadajo isti elementi. Prikaz lahko izpeljemo že na ravni matematičnega zapisa, če navedemo elemente v različnem vrstnem redu – $\{a,b,c\}$ in $\{a,c,b\}$. Ti množici sta v našem primeru identični množici. Pri intenzionalni množici imamo najprej določen predikat oziroma koncept, na podlagi katerega lahko v drugem koraku izdelamo množico. Za razliko od pristopa pri ekstenzionalni množici, ki je „bottom up“ model štetja-za-eno množstva elementov, za katere ni potrebno, da imajo skupne lastnosti.

njegovi elementi organov, spola, družbenih vlog, statusa, poklica, itd. Državljan je element države, zgolj in šele kadar je zbirka funkcij človeka šteta-za-eno.

Nemožno je ustvariti prezentacijo, ki bi zaobjela vse različne permutacije čistega mnoštva, saj operacija štetja, ni sposobna odpraviti začetne nekonsistentnosti. »Mnoštvo je vselej mnoštvo mnoštev in eventualna točka kjer se ta proces ustavi ne more biti eno« (Zupančič 2004: 13). Situacija ima nalogo, da iz začetnega Kaosa predotnološkega mnoštva ustvari koherenco. Bolj natančno štetje-za-eno, kot situaciji imanentna operacija, mora podati videz števnosti vseh elementov. Tej nalogi pa se vedno znova izneveri, saj nosi tudi Praznino – na ravni matematike je to element prazne množice, v politiki bomo rekli, da je ta praznina zev realnega.²¹ Vsaka situacija je s stališča strukture kljub poenotenju necela in zato izpostavljena nestabilnosti.

Ostanek Praznine²² znotraj situacije je posledica dveh vzrokov. Prvič je to nemožnost prezentacije „presežka čez samega sebe“ čistega mnoštva. Kot smo že zapisali je to nemožnost zaobjeti v situaciji nekaj, kar je nepreštevno. Situacija sicer zaposli operacijo štetja, ki, da bi opravila nalogo, ustvari „*odtegovalni šiv Biti*“, vendar zastopstvo tega člena, ki je praznina, vanjo ne more biti vključeno. Kot nadomestnik se ponudi prazna množica, ki pa s situacijo (vračamo se nazaj na fundacijski element) nima skupnih elementov. Tisto, česar smo se hoteli znebiti, nam sedaj vznikne kot „bit Biti čistega mnoštva“, ki je ne moremo prešteti. To zgolj potrdi, da v teoriji množic obstaja »neskončno neskončnih tipov, neskončnih množic« (Badiou 2005c: 11). In drugič, lahko rečemo, da je operacija štetja vključena v situacijo, a kot taka ne more biti prezentirana. Čeprav naj bi bilo poenotenje dejansko ključna naloga operacije štetja, sta operacija in prezentacija nezdružljivi. Nekaj se ne more prezentirati kot Eno, torej hkrati, ne more prezentirati nečesa kar proizvaja Eno – samo operacijo štetja-za-eno. Ontologija, ki se izteče v Eno – končno neskončnost nekega mnoštva – je bodisi nominalistična, ker sploh ne dopušča možnosti obstoja nepreštevne množice, oziroma

21 Pri razumevanju realnega v lacanovski teoriji si za začetek pomagajmo z odlomkom iz Millerjevega teksta *Pet predavanj o Lacanu v Caracasu*. »Realno je razsežnost tistega, kar v označevalni verigi ne drsi in se tudi ne preobraža kakor podoba, temveč „se vrača vselej na isti kraj“ – kakor zvezde in travme. Medtem ko se imaginarno navsezadnje podreja simbolnemu, pa se realno upira, udarja nazaj« (1983: 28).

22 »Praznina je lahko prezentirana, ne kot Bit, temveč zgolj kot neprezentativni veznik ali šiv situacije na njegovo Bit kot Bit« (Badiou 2005d: 68–69).

transcendentalna, ker priznava neko točko določitve, ki odpravi nekonsistenco štetja množstva s fiksacijo od zunaj. Končno je generična misel tista, ki sprejema nerazločljivost, kot tip biti vsake Resnice. Register totalnosti je znotraj ontologije nemogoč, saj je vsaka situacija naključna in ne-cela; opraviti imamo z *mnoštvom situacij*, ki se prezentirajo in so prezentirane.

3.4 RE-PREZENTACIJA

Tukaj moram pustiti resnici na dan in razkriti resnične rane republike.

(Maximilien Robespierre: *Govor 8. thermidorja*)

Zaradi zgoraj naštetih razlogov pa se situacija, da bi odpravila grozečo praznino, stalno podvaja. Tej podvojitvi bomo rekli re-prezentacija oziroma stanje situacije. Ko se vzpostavi situacija, je ta vedno tudi že reprezentirana. Podvojitev je simultana in ne naknadna. Reprezentacija poskuša iz prezentacije z dvojnim ničem (tistim, ki predhodi kot ontološka situacija sami situaciji in pa tistim operacije štetja-za-eno, ki nikoli ni vključena v situacijo – Eden je mogoč, ni veljavna trditev, obstaja pa eno, ki se ustvari z operacijo štetja-za-ene) ustvariti konsistentno strukturo s fiksiranjem nič na Eno. Glavna funkcija je afirmirati enega brez vsakega preostanka; s tem se odtegne situaciji Praznino. Element, ki se pojavi, je suplement dvojne praznine situacije. Takšno koncepcijo izpeljujemo iz Millerjevega teksta *Dejavnost strukture*. »Iz tega moramo sklepati, da se na tistem kraju, kjer se manko vzroka [situacije; opomba J.B.] proizvede v prostoru njegovih učinkov [stanju situacije; opomba J.B.], postavi vmes neki element, ki ta prostor zašije [accomplir sa suture]« (1981: 241). Reprezentacija »zamaši luknje tega, kar je realno in kar je vselej diskontinuirano« (Badiou 2005a: 135–36). Reprezentacija je operacija ponovnega štetja, ki iz elementov ustvari dele (podmnožice).

Podvojitev strukture nam z uporabo ponovnega štetja ustvari fikcijo celote, nečesa, kar je števno. Potrebno pa je opozoriti na ceno, ki jo kot moč presežka drži reprezentacija nad prezentacijo, s čimer se zagotovi minimalni pogoj, da sistem sploh deluje. Protokoli reprezentativne legitimacije poskušajo vzpostaviti kontinuiteto tam kjer je ni, da bi odtegnili nestabilnost strukture, ki je realnost množstva, saj je ta vselej na strani

diskontinuitete, s čimer se za to priredi nek Zakon. »Realno je prekinitev, nesmisel, reprezentacija pa učinkuje kot fikcija kontinuitete in smisla« (Žerjav 2005: 207). Če govorimo o „celosti“ družbe, je ta možna prav na točki nekega presežka, ki se maskira kot legitimen član množice. Kar je pri tem ključno, je nenehno kroženje, ki zagotavlja da je štetje delov popolno, torej obstaja utvara imaginarne ravni, na kateri je mogoče šteti brez preostanka in objektivizirati elemente, katerih narava je popolnoma relacijska. »Utopija postdemokracije je utopija nepretrganega seštevanja, ki ponavzoči celoto „javnega mnenja“ kot identičnega telesom ljudstva« (Rancière 2005: 120). Družba v postdemokraciji sovpadе sama s sabo. V resnici pa gre za konstrukcijo njene transparentnosti in odpravo politike, ki vedno temelji na paradoksu „deleža družbe, ki je brez deleža“. Družbeno, ki je objektivizirano, torej prešito in naddoločeno se postavi na področje političnega in zagotavlja izginotje subjekta. Takšno prešitje družbe v postdemokraciji je med drugim možno predvsem z navezavo na »znanost o mnenju (science de l'opinion)« (Ibid.: 123), oziroma (javno)mnenjske raziskave. Mnenje je simulacija družbene identitete. Ne-celost družbe je tako zanikana v svoji zrcalni sliki mnenja. Resnica politike je aksiom, da vsota delov ni identična množstvu, torej je štetje-za-enega, ki ni Eno, pa bi to želelo postati, resnica politike. Takšno štetje, ki je speljano na javnomnenjske raziskave, je področje za odpravo samega ljudstva.²³ Kroženje časa je tukaj speljano v zanko ponavljanja, ki onemogoča pogoj politike, kot »demonstracije, ki sooča logiko enakosti z logiko policijskega reda [Države; opomba J.B.]« (Ibid.: 119). Vidno postane transparentno, prav tako kot samo množstvo, ki je prešito z operacijo štetja, ki ne priznava nedeljivega ostanka. Ob omembi nedeljivega preostanka najprej pomislimo na tipe volitve. Največ dela je pri uporabi različnih volilnih sistemov s strani države vloženega ravno v njegovo odpravo, da bi zagotovili objektivno razdelitev poslanskih sedežev, glede na izraženo „voljo ljudstva“. Sistem količnikov, ki bi najbolj nepopačeno in seveda pravično *prevedel* glasove v sedeže, je ideološka utvara, saj je v končni fazi vedno odvisen od naključja tistega enega glasu, ki prevesi tehtnico.

23 Kot v nekem intervjuju odgovori Lacan na poskus redukcije, ki nevede uide novinarju v komentarju: »Trdite: realno ne obstaja. Toda *povprečni človek* ve (...)« (1974: 6; [poudarek J.B.]). Lacanovo intervenco, ki sledi v nadaljevanju, bi lahko brez zadržkov zapisali zraven vsake objavljene politične raziskave javnega mnenja, da bi opozarjala na raven učinkov imaginarne reprodukcije, ki jih ima ta na realnost. »Znebimo se že tega povprečnega človeka, ki, kot prvo, ne obstaja. To je zgolj statistična fikcija. (...) Povprečni človek, kdo je to? Jaz, vi, moj hišnik, predsednik republike?« (Ibid.: 6).

3.5 O TEM NOČEM NIČ VEDETI

Filozofija naj zastavi in politika postavi izgradnjo nedoločene disjunkcije, ki pred tem ne obstaja.

(Alain Badiou: *Scena dvojega*)

Najavitev dogodka – vdora realnega, se v dispozitivu postdemokracije prevede v grožnjo, ki jo je potrebno odtegniti z institucionalnimi sredstvi in v okviru prizadevanja za dosego konsenza. In ravno zato mora politika emancipacije predpostavljati, »da je možno v politiki artikulirati realno, to, kar je absolutna meja dane situacije« (Riha 1997: 145). „Gradualizem slabega“, kot konsenz označi Badiou, je protokol izгона prisotnosti realnega. Simbolna struktura prevede vznik dogodka na že obstoječo simbolno mrežo, ki pa ni sposobna simbolizacije njegovega dodatka („*en plus*“). Kar terja dogodek je ravno nujnost, da se izpostavi stanje nasproti sami situaciji. Če povemo drugače, jezik situacije ni sposoben govoriti o realnem dogodku, saj mu uhaja kot tisto *o čemer noče nič vedeti*. Politika emancipacije zahteva, da zapopademo presežek moči reprezentacije nad prezentacijo, saj je bistvo etatistične politike ravno prisotnost te presežne moči, ki je misli zakrita in nepresojna. S tem preizprašamo legitimnost presežka, ki šiva, da bi ohranil strukturo pertinentno.

Stanje situacije (nivo reprezentacije) lahko poimenujemo tudi Država; tukaj igra Badiou na neprevedljivo besedno igro, kjer „*l'état*“ lahko pomeni tako stanje situacije kot Državo. Operacija s katero se podvoji situacija je štetje drugega reda (štetje prvega reda je štetje-za-eno situacije, medtem ko je pri reprezentaciji »samo štetje-za-eno, (...) šteto-za-eno« (Zupančič 2004: 12)). Njena naloga je pripeti ostanek elementa praznine prvega štetja na podmnožico in ga s tem narediti za ne-obstoječega. Pri takšni operaciji prešitja vedno vznikne nek nedoločljiv „*l'excès errant*“ – neizmerljivi presežek. Slednje se da dokaj enostavno dokazati z uporabo matematike. Potenčna množica $[p(A)]$ množice A , je operacija, ki jo opravi drugo štetje (vemo, da je moč potenčne množice 2^n). Iz vseh elementov množice A drugo štetje napravi podmnožice – dele. V primeru, da imamo zgolj tri elemente $\{a,b,c\}$ je množica $p(A)$ sestavljena iz $\{\{a\}, \{b\}, \{c\}, \{a,b\}, \{a,c\}, \{b,c\}, \{a,b,c\}, \{\}\}$. Potenčna množica ima torej 9 delov. V tem primeru je presežek reprezentacije nad prezentacijo 6. Vendar ko imamo opraviti z neskončno množico, ta presežek zgubi svojo določljivost. Matematično se namreč ne da dokazati za koliko je

potenčna množica od neskončne množice večja.²⁴ Če je množica neskončna, je rezultat potenčne operacije nedoločljiv. Zapišimo sedaj še z ustrezno formulo: neskončnost situacije je neko kardinalno število, ki ga označimo z δ . Neskončnost njene reprezentacije je kardinalno število večjega reda ε . Zapišemo lahko zgolj $\delta < \varepsilon$, kjer velja da je $2^\delta = \varepsilon$.

Vrnimo se na operacijo šiva oziroma k prešitju, ki ga opravi drugo štetje, da bi reprezentaciji odtegnilo Praznino. Izraz šiv se naslanja na Millerjev koncept „*suture*“, ki je eden izmed ključnih konceptov v lacanovski teoriji. Dasiravno ga Lacan sam eksplicitno ne tematizira, pa je v njegovem delu stalno prisoten, kot element, ki dvoznačno odpira problem manka in njegove zapolnitve z nadomestnikom („*tenant-lieu*“). »Šiv je v širšem pomenu nasploh odnos manka do strukture, katere element je, kolikor ta odnos vključuje postavitve nadomestnika« (Miller 1981b: 262). Operacija drugega štetja ravno zato ni zgolj podvojitve prvega štetja. Na ravni prezentacije imamo elemente, ki so množice, ki pripadajo situaciji in jo strukturirajo. Kar *doda-odtegne* drugo štetje, je pretvorba elementov v dele (podmnožice), ki so novi množici reprezentacije inkluzivni. To omogoča strukturi, da na ravni prezentacije dele poimenuje, indeksira in uredi. Drugo štetje je metastruktura, ki finalizira prvo, vendar vedno na račun dejstva, da ji nekaj „doda-odtegne“. Ker množica A , nikoli ne koincidira s svojo množico vseh podmnožic $p(A)$, to odpira vprašanje presežka²⁵ reprezentacije v

24 Cantor je dokazal, da lahko neskončnim infinitetam določimo „velikost“; neskončna množica je preštevna, saj obstaja možnost njene bijektivne preslikave v množico celih števil $|X| = |Y|$, medtem ko ni števna, saj je njene elemente nemogoče šteti na način prvi, drugi, tretji, torej po zaporedju ordinalnih števil od nič dalje. Velikost neskončne infinitete (njeno preštevno) je poimenoval kardinalnost. Prav tako je dokazal, da je kardinalnost množice celih števil, najmanjša možna neskončnost in jo poimenoval $\aleph_0$ (alef nič – po prvi črki hebrejske abecede). Kasneje, ko se je ukvarjal z obstojem potenčnih množic, je dokazal, da to ni edina možna neskončnost. Z vpeljavo naslednje neskončnosti, ki je rezultat operacije 2^n , je odkril možnost sosledja neskončnosti. Cantor je trdil, da vse nadaljnje kardinalnosti tvorijo kontinuum ($\aleph_0, \aleph_1 [2^{\aleph_0} = \aleph_1], \aleph_2, \dots$), podobno kot si kontinuirano sledijo elementi množice naravnih števil. Čeprav pravila kontinuiranosti ni mogel dokazati, ga je moral kljub temu postulirati, saj je bilo nujno potrebno za koherentnost njegovega nadaljnega dela. Že za časa njegovega življenja pa se je odprla debata o pravilnosti takšne predpostavke in posledično konsistence same teorije. Šele mnogo kasneje se je hipoteza o kontinuiranosti pokazala za nepravilno. Slednjo je izpeljal matematik Paul Cohen. Kar nas zadeva neposredno, je nemožnost izmerljivosti presežka (razlike med dvema kardinalnostima različnih stopenj), ki ga poseduje večja kardinalnost nad manjšo. Ne moremo preprosto trditi, da je operacija potenčne množice prve kardinalnosti ($2^{\aleph_0}$) enaka kardinalnosti naslednje stopnje, torej $\aleph_1$. Možno je govoriti le, da gre za kardinalnost *večje* stopnje. S temi nastavki se nam odpira vpogled v Badioujevo ontologijo, ki s takšno koncepcijo nedoločljivosti na novo re-definira strukturo.

25 Ko govorimo o neizmerljivem presežku moramo imeti vedno v mislih antinomijo odtegniti-dodati.

odnosu do njene prezentacije.

Reprezentacija, ki bi bila v čim manjšem presežku, je tisto kar liberalna država vzame za svoj ideal. V tem pogledu je liberalna doktrina metodologija konstrukcije države, kjer država nikoli ni v prevelikem presežku glede na svoje državljane.²⁶ Liberalna država si prizadeva doseči nivo, ko moč institucij omeji na minimum in ohrani pravno-normativni okvir, ki omogoča nemoteno funkcioniranje trga, oziroma kar Žižek poimenuje „*service des biens*“ [*upravljanje dobrin*] (cf. Žižek 1998: 13). Žižek si ta izraz sposodi pri Lacanu in očitno je, da hkrati igra tudi na ironičnost te fraze, kjer nobeno tako upravljanje dejansko ni »gladek tek stvari« (cf. Žižek 2000: 145). Vprašanje, ki se suče okoli situacije dobrin je hkrati pri Lacanu tudi vprašanje končnega cilja klinične analize.

Mar je tedaj, ko smo dialektiko zahteve, potrebe in želje artikulirali v skladu s freudovskim izkustvom, uspeh analize moč omejiti na nek položaj individualnega udobja, ki je povezan s to zagotovo utemeljeno in legitimno funkcijo, ki jo lahko imenujemo upravljanje dobrin (le service des biens)? (Lacan 1988: 305)

Poskus, ki sta ga izvedla Margaret Thatcher v Veliki Britaniji in Ronald Reagan v Združenih državah Amerike, je pokazal na nasprotno. Ne glede na velikost administracije je država vedno v ekscesu moči. Ravno obratno, se presežek institucionalizirane oblasti pokaže kot večji, v kolikor je država omejena na svoj minimum. Smoter vlade torej ni regulativno načelo, temveč predvsem kako upravičiti naraščajočo vladnost (*gouvernementalité*).

Neposreden efekt prešitja je dejstvo, da element nadomestnik s svojo močjo kontrolira vse podmnožice situacije in jih drži v podložnosti. Vsakemu delu je pripisan Zakon, ki se izvaja, z namenom, da se zagotovi stabilnost potrebna za nemoteno delovanje Države. Zakon ureja konstalacijo delov s pomočjo prisile in grožnje, ki bazirata na presežku. Govorimo o presežku, ki mu ne moremo postaviti merila. Nasprotno je za

Res je, da je reprezentacija vedno v ekscesu moči, torej ji je glede na situacijo nekaj dodano. Vendar je hkrati ta presežek tudi mesto manka, kar beremo kot nemožnost reprezentacije prezentirati odtegovalni šiv elementa Praznine.

26 »Liberalizem je treba torej analizirati kot načelo in metodo vladnega izvrševanja – racionalizacije, ki se pokorava, in prav to je njena posebnost, notranjemu pravilu maksimalne ekonomičnosti« (Foucault 2003: 171).

ponovno vzpostavitev politike potrebna fiksacija in razkritje tega blodečega presežka. Kar nadalje omogoči politika je možnost invencije, ki je do tedaj nemogoča, saj jo država nevtralizira z nihilistično držo konse(nza)rvatizma. V primeru vznika dogodka-resnice se Zakon Enega sesuje, saj mu subjekt skozi odločitev za zvestobo označevalcu *ultra-enega*, pripiše merilo, ki je potrebna za njegovo uničenje. To pomeni, da je subjektova zvestoba dogodku-resnici način, kako pokazati na ontološko čisto nekonsistenco mnoštva. Hkrati pa se omogoči strukturi, da reaktivira generični proces univerzalizacije mnoštva. S tem se v dveh korakih opravi pot vrnitve k Praznini.

3.6 ŠIVANJE PRAZNINE

Nisem sedel v krogu veseljakov,
da bi se zabaval;
spričo tvoje roke sem sedel samoten,
ker si me napolnil s togoto.
Zakaj je moja bolečina brezkončna
in moja rana neozdravljiva,
da se ne more zaceliti?

(Jer 15, 17-18)

Poskušajmo v ta presežek, ki je poglavitni za nadaljnjo diskusijo o pogoju politike, sedaj ko smo ga ontološko utemeljili, pristopiti še z druge strani. Sledimo korakom J. A. Millerja pri izpeljavi njegovega sistema strukture. Če povzamemo lahko rečemo, da skupek prezentacije in reprezentacije, v koliko gre za to da se mnoštvo naredi za konsistentno, tvori strukturo.²⁷ Povedano malce poenostavljeno, gre za to da prezentacija ustvari situacijo, ki predstavlja *neko* mnoštvo; na drugi ravni reprezentacije, pa se ta množica oblikuje kot stanje situacije v kateri je praznina prešita, tako da ne ogroža stabilnosti množice (cf. Badiou 2005c: 127). Miller vpelje svojo strukturo, na podlagi neke unarne poteze, ki v označevalni verigi proizvede smisel. Ta spregled (*méconnaissance*) je primarna potlačitev, ki jo poimenuje šiv. Pojdimo od začetka in poiščimo pravilne pojme, v upanju, da bomo lahko Badiouja in Millerja povezali v neki poglavitni točki. Millerjevo strukturo na začetni ravni tvorita njena „virtualna razsežnost“, ki jo poimenuje „*strukturirana* struktura“ in „aktualna ravnina“, ki je „*strukturirajoča* struktura“. Obe ravni sta kontinuirani in v vzajemnem odnosu,

27 »Struktura je ime, ki ga dam kombinaciji dveh ravni, prezentacije in reprezentacije« (Badiou 2005c: 127).

vendar je virtualna razsežnost nekako nadrejena, saj je vanjo mogoče deducirati vsa stanja strukturirane strukture; gre torej za množstvo, ki zaobsega vsa ostala. To je raven popolne strukture, ki pa je kot taka nestabilna saj jo ogroža dinamika njenih elementov. Kolikor hitro se namreč, kot pravi Miller, eden izmed elementov obrne k realnosti in jo zaznava pride do »splošne distorzije« (1981: 239). Prej koherentna sestava se izpostavi refleksiji, ki pokaže na naključnost aktualne ravnine v odnosu do virtualne. Resnica je razlika med ravninama, kjer je na aktualni ravni prisoten nek manko v odnosu do virtualne ravnine, ki je natančno odsotnost slednje. Kontingentnost situacije prevajamo v nemožnost vzpostavitve koherence. Struktura mora zato skozi proces prenove po prirejenem zakonu vzpostaviti »razsežnost strukturiranega-kakor-ga-ta-element-doživlja« (Ibid.), ki idealni strukturi, sestavljeni iz dveh ravni, priredi še njeno tercialno raven. »(T)a vpeljava razgrne *imaginarno* ureditev, ki je hkratna z ravni realnega, od nje različna, a ji je vseeno prirejena, in ki je poslej neizločljivi del realnosti« (Ibid.). Za nas pomembno je predvsem sledeče. Ob intervenciji elementa se virtualnost strukturirajočega sprevrne v odsotnost. Realnost se znova vzpostavi v kontinuiranosti imaginarne ravnine, »tako da ta producira zastopstva (*représentations*), ki ustrezajo odsotnosti strukturirajočega in kompenzirajo produkcijo manka« (Ibid.: 240). Zastopstvo prevzame nek element, ki se postavi na mesto, da bi zapolnil manko realnega. V družbenem diskurzu je to falični označevalec, ki ga bomo po lacanovski algebri poimenovali S_1 .

Takšna formulacija ima v strukturalizmu izjemen odmev, in odmeva tudi še nekaj desetletij kasneje, ko jo pri oblikovanju sistema radikalne pluralistične demokracije prevzameta Ernesto Laclau in Chantal Mouffe. To navajamo tukaj, kot obljubo razlage distinkcije med partikularnim in singularnim o katerem smo govorili na začetku. Laclau in Mouffe uporabita „točke prešitja“ in razliko, kot princip relacijskega odnosa znotraj označevalne verige. Točko prešitja naslonita na Millerjev koncept šiva, medtem ko razlika sloni na Derridajevi razdelavi koncepta diskurza.²⁸ Tako dobita nadomestnika za polno prezenco *elementov* v obliki šiva in razsrediščen diskurz *momentov*, ki ne poseduje privilegiranega mesta pomena. Igra momentov in elementov pri njiju

28 »(I)zvirni ali transcendentni označenec ni nikdar popolnoma zunaj sistema razlik. Z odsotnostjo transcendentalnega označenca se neskončno razširita to področje in igra pomenjanja« (Derrida v: Laclau in Mouffe 1987: 120).

predstavlja izvor antagonističnega razmerja, ki je družbena realnost. Skupine diskurzov, ki formirajo strukturo kot *partikularnosti*, se bojujejo za hegemonistično pozicijo, oziroma neposredno za prešitje plavajočih označevalcev. Vendar je način na katerega preneseta Laclau in Mouffe točko prešitja („*point de caption*“) v svoj koncept antagonizma in hegemonije vsaj sporen, če že ne napačen. Z delom *Hegemonija in socialistična strategija* dejansko vpeljeta zgolj „vozelne točke“, kjer družbeno »niha med ne-določenostjo in prešitjem po logiki slabe neskončnosti« (Balažic 1995: 343). Sintagma „družba ne obstaja“ v tem kontekstu zadobi popolnoma drugačen pomen, od tistega popularnega filozofskega branja, ki je kot svež veter zavel v osemdesetih. Prosti označevalci, na katere se vežejo hegemonistične zapolnitve praznih elementov s takšnim narobnim razumevanjem Millerjevega *suture* pridobijo nek označenec pod črto, ki ga prej ni bilo. Tako je možno uveržiti simbolno mrežo, kot že strukturirano. Praznina, ki je središče neke strukture je v obeh primerih sicer res vzpostavitev diskurza z nekim elementom nadomestnikom, vendar gre v primeru Laclaua in Mouffove »zgolj za stabilizacijo pomena prej ne-artikuliranih „lebdečih označevalcev“, spregleda pa se ključno vlogo S_1 kot preformativnega označevalca-brez-označenca, ki fiksira pomen, čeprav je sam brez pomena« (Ibid.). S tem je pri Laclau in Mouffe fiksacija simbolne strukture pogojena s partikularnosjo nekega označevalca, ki je že prisoten in ne obratno, kot v našem primeru kjer je prešitje singularnost posega, ki je kot tak izprazenjen vsakega simbolnega pomena, saj gre za poseg čiste kontingence Realnega.

Na podoben način opredeli dvojnost strukture tudi Gilles Deleuze. Če nam gre dejansko za strukturalizem, je ključna »interpretacija *razlike* strukture in realnosti, ki jo ta „strukturira“ oziroma *način, kako razumemo to razliko*.« (Omladič 2000: 158). Deleuze svojo dvojnost strukture opredeli kot par virtualno/aktualno, kjer je virtualna razsežnost popolnoma *diferentirana* (zaobsega torej celotno polje diferencialnih elementov in razmerij), medtem ko je realizirana struktura z njo vedno v nekem odnosu *diferenciacije*. Ta diferenciacija se nanaša na razliko med izhodiščnim stanjem virtualne strukture in njeno realizacijo, saj je slednja vedno v neki razliki do nje.²⁹

Podobno zapazi Badiou v podvajanju strukture intervencijo novega štetja, ki se

29 »Aktualizacija strukture se nikoli ne utelesi v celoti [virtualne ravni; opomba J.B.]« (Omladič 2000: 161).

vzpostavi kot metastruktura, katere posledica je prešitje situacije, ki izloči praznino, a hkrati proizvede nekakšen vrivek. Poglavitno vprašanje je: kakšen je sedaj odnos tega „vrivka“ do realnosti strukture? Govorimo o učinku reprezentacije, ki poseže v primarno strukturo s tem, da ji vsili zakon; s posredovanjem razbije-ustvari strukturo, tako da jo reflektira kot nekonsistentno in ji vsili kompenzacijski element zastopnika. Kolikor je funkcija tega elementa prešitje, ta preči strukturo in jo determinira, kot homogeno in koherentno. Hkrati pa se kaže kot »utopična točka« (cf. Miller 1981: 241). Točka deluje, kot odsotnost realnega, čeprav je manko ravno zastopstvo (représentation) te odsotnosti.³⁰ Element „nadomestnik“ vara, kar je njegova poglavitna naloga in je, dokler ostajamo na ravni imaginarne strukture, tisti garant, ki prikriva realno strukturirajoče strukture. Analitični pristop ga ne moremo zaobjeti, saj se mu izmuzne kot nujnost obstoja strukture. Kolikor pa je točka presežna, je hkrati tudi prazna. Nadomestnik nima svoje materialne eksistence; je konstitutivni element čiste označevalne geste. Podobno je z univerzalnostjo človekovih pravic, ki na tej ravni imaginarnega delujejo, kot pogoj možnosti univerzalnosti demokratičnega režima, a so v svojem bistvu le nadomestnik za manko univerzalnega demokracije.³¹ Kar dela kritiko človekovih pravic tako težavno je dejstvo, da jih je nemogoče preizprašati na ravni njihovega delovanja, znotraj samega diskurza, ne da bi se nam hkrati ponudile kot garant univerzalnosti in ne ravno tisti element, ki to zatrjevano univerzalnost onemogoča s svojim poroštvom, da je enakost vseh mogoča *kljub* njihovi drugačnosti in ne ravno *zaradi* njihove drugačnosti. Element je vedno eksces glede na strukturo in znotraj vednosti reprezentacije onemogoča prekoračitev fantazme. Paradoks beremo, kot obstaja nekaj kar je popolnoma nedoločljivo, a je potrebno razločitve, da se lahko vrnemo na raven politike. Na odgovor, potreben za dekonstrukcijo stanja, smo že večkrat nakazali. Takšno intervencijo imenujemo dogodek.

30 »Četudi v verigi manjka, ni zgolj preprosto odsoten« (Miller 1981b: 262).

31 Bralca napotevamo predvsem na prvo in tretje poglavje Badioujeve knjige *Etika* (1996), kjer je podana koncizna kritika etike človekovih pravic, ki maskira absurdnosti parlamentarno – kapitalističnega sistema oblasti. Etika je zgolj dekla nujnosti, ki jo kapitalizem vidi v ekonomsko determiniranem svetu.

4. RESNICA

4.1 OZNAČEVALEC GOSPODAR

Jaz sem le dvorni filozof, ne več ne manj.
Zato sem tu, in ne da mislim.

(Dominik Smole: *Antigona*)

Element nadomestnik je nekaj, kar na aktualni ravni nima svoje realnosti, saj je konstrukt, čisti presežek glede na situacijo; označevalec brez označenca. Pa vendar je hkrati tudi edini garant smisla; je konstitutivni element diskurza,³² v kolikor je fiksacija pomena odvisna zgolj od njegove intervencije v baterijo označevalcev S_2 . To si bomo v nadaljevanju ogledali na primeru Lacanove matrice štirih diskurzov. Prav tako pa bomo izpostavili konfrontacijo vednosti (ki je pri Badiouju na strani reprezentacije, kot konstelacija delov množice) in resnice (ki je na strani dogodka), saj je to potrebno za nadaljnjo izpeljavo pogoja politike. Na ravni vednosti nismo nikoli v registru resnice, saj je njena artikulacija tam nemogoča. Za pojavitev resnice so potrebne drugačne razmere,³³ ki jih omogoči zvestoba dogodku.

Za izhodišče bomo vzeli diskurza gospodarja, saj je glede pozicije označevalca gospodarja (S_1) najbolj nazoren. V njem lahko že na zgornji ravni detektiramo, da je intervencija člena S_1 , ki zaseda mesto dejavnika diskurza, v baterijo označevalcev tisto, kar poganja celotno zadevo pomenjanja. Poskusimo razbrati očitno; ni delovanja brez geste S_1 , ki poseže, da prešije označevalce in utrdi pomen. Povsem preprosto; gospodar poseduje privilegirano mesto in na podlagi njegove konstitutivne označevalne geste se vzpostavi diskurz.³⁴ A gesta ni nič drugega kot popolna brezpomenska poteza, čista simbolna moč, ki jo nosi gospodar. Zato se hitro najde histerik/revolucionar, ki bo izpostavil nemožnost operacije pomenjanja, ki se nikoli ne izide brez preostanka. Ta se

32 Diskurz je družbena vez, paradigma določenih temeljnih družbenih razmerij (in ne-razmerij) (Lacan 2003: 5). Mi tukaj vidimo analogijo, med Lacanovim konceptom diskurza in metastrukturo v badioujevskem razumevanju tega pojma, čeprav se zavedamo notranje meje podobnosti, ki je ne gre prestopiti.

33 »Jasno je, da *tisto*, kar je (...), ne more določiti takih razmer« (Badiou 1996: 34). Tisto kar je, je objektivno situacije.

34 Kot smo mi poimenovali funkcijo elementa blodečega presežka Zakon, ki ga država vsili prezentaciji, nam Lacan pritrjuje ko pravi: »Saj če bi ga [mesto dominante, ki ga v diskurzu gospodarja zaseda S_1 ; opomba J. B.] imenovali *zakon*, bi storili nekaj, kar je subjektivno povsem upravičeno in kar bi zagotovo odprlo vrata nemalo zanimivim uvidom« (Lacan 2003: 44). Mi bomo pustili ta vrata „na stežaj odprta“.

kot „*objet petit a*“ pojavi v diskurzu gospodarja desno spodaj in nakazuje na presežek/manko v označevalni strukturi. V luči izpostavitve arbitrarnosti te unarne poteze se členi obrnejo za četrtino obrata v diskurz univerze. Posledično bo prazni označevalec (S_1) na mestu dejavnika zamenjala vednost (S_2). Histerikova teza je: »Označevalec se vselej izneveri resnici« (Zupančič 2003: 130). S histerikom se moramo strinjati in potrditi, da je njegovo dvomljenje utemeljeno. Kot pravi Lacan je Resnica *mesto*, ki pripada registru Realnega, oziroma je znotraj simbolnega pripeta na manko označevalca. Ker se označevalec funkciji reprezentacije vedno izneveri, odsotnost realnega v diskurzu odzvanja kot simptom. V nadaljevanju se bomo torej vrteli okrog istega vprašanja. Diskurz gospodarja se izneveri reprezentaciji in histerik, ki svoje delovanje organiziran okrog simptoma, s katerim mu kaže njegovo resnico, ga subvertira. Histerik se oprime realnega kot garanta resnice. Če simbolnemu realno stalno uhaja, je to posledica dejstva, da simbolno s prešitjem izžene realno, da bi se sploh lahko formuliralo. A realno ni zgolj odsotno, saj se kot zastopnik stanju vrine prazni označevalec, ki ga re-rezentira. Od tod naprej se realno v simbolno vrača kot simptom prvotne potlačitve travme realnega.

4.2 STRAST DO REALNEGA

Smrt reši vse probleme – nič ljudi, nič problemov.

(Josif Viasrinovič Stalin)

Ni presenetljivo da imajo revolucionarji, ki delujejo po istih načelih kot histerik,³⁵ največje probleme ravno s simbolnim. Svoje poslanstvo spregledajo v stavku: „Potrebno je uničiti staro, da bi naredili mesto novemu“. Francoska revolucija v tem oziru pride najdlje, ko v zanosu destrukcije *ancien régime* vrne simbolno na točko nič.³⁶ Badiou to zanesenost revolucionarjev poimenuje »strast [do] realnega« (cf. Badiou 2005a: 67-78). Vendar je poanta, ki jo hoče izpostaviti Badiou v tem, da subjekt s prestopom na stran realnega in destrukcijo simbolnega/dozdevka hkrati kompromitira samo realno. Strast do realnega je destruktivna strast, ki jo preči večni problem ločevanja med

³⁵ »Histeričarka s svojimi štirimi velikimi tezami predstavlja figuro upora in revolucije: prvič, objektu se dogaja krivica; drugič, gospodar je nekompetenten; tretjič, označevalec se vselej izneveri resnici; in četrtič, zadovoljitev je vselej lažna« (Balažic 2005: 77).

³⁶ Tudi štetje časa. Nov koledar, ki zapiše leto ena, pomeni prelom s staro družbeno ureditvijo v najčistejši in najbolj radikalni obliki.

dozdevkom in realnim. Stanje situacije ni nikdar adekvatno reprezentaciji realnega, zato je podvrženo uničenju, ker subjektivna drža revolucionarja terja njegovo zavračanje. Problem ločitve med realnim in dozdevkom se izteče v igro, ko postane realno zgolj »nič dozdevka in nič realnega« (Žerjav 2005: 220). Težava je v tem, da nikoli ne pridemo do konca; če zgolj uničimo dozdevek, se v samem dejanju destrukcije sproti proizvaja nek nov dozdevek. Neskončne stalinistične čistke, ko uradniki tekmujejo kdo bo ovadil več „zahodnih agentov“, so prav to: iskanje konca revolucije; točke kjer bo realno sovpadlo s samim seboj, ko bo očiščeno vsakega dozdevka.³⁷ Vendar na višku zanosa v tridesetih letih postane očitno, da je že samo dejstvo, da nekdo preveč zatrjuje realno – torej da v procesu „kazanja“ svoje zvestobe pobije preveč izdajalcev – zadosten razlog za sumničavost. Ni potrebno posebej poudariti, da takšna situacija ne pozna drugačne možnosti izstopa kot smrti. To je kot pravi Badiou edino realno, ki ga ne moremo hliniti v dozdevku.

Kakor koli že, vsekakor se diskurz zasuče, saj se nikoli ne preneha obračati in mi se „vračamo k Lacanu“. Histerikovo vzbujanje želje [*faire désir*] premaga gospodarja in najdemo se pod klobukom U(niverze). „Vednost o vsem“ [*savoir-de-tout*], ki naj nadomesti simbolno moč neke arbitrarne točke diskurza, zasede mesto dejavnika. Tukaj je, če ne prva pa izjemno jasna točka ločitve med Heglovo in Lacanovo interpretacijo dialektike gospodarja in hlapca. Fantazma Heglovega konca zgodovine je absolutna vednost, ki jo skozi delo in služenje pridobi hlapec (cf. Lacan 2003: 100–101 in Dolar 2003: 230–232).³⁸ Tako opremljen hlapec, bo tedaj izgnal gospodarja in sam zavladal v resnični samostojnosti. In ravno slednje, kar bi bila nekakšna končna emancipacija hlapca, se ne pripeti v diskurzu univerze. Na mesto dejavnika se sicer postavi S_2 , a mu, tokrat izpod prečke, še vedno ukazuje označevalec gospodar.³⁹ Revolucija, ki obrne urni mehanizem, travmo obstoja gospodarja zgolj potlači, vendar se ji ta nato kot

37 Realsocializem je nadaljevanje uporabe revolucionarnih metod enačil s konceptom permanentne revolucije. Vendar princip delovanja slednjega ni skrit tam, kjer ga je iskal Stalin. Skriva se v večni nezaključenosti, ki je že strukturno vpisana kot „nemožna možnost“ izteka revolucije. Čistke so nasprotno v funkciji priganjanja časa in zato stalinizem z „več smrti“ poskuša pretentati lasten pogoj dialektičnosti zakona in po ovinku prispeti na cilj obljube komunizma.

38 »Resnica samostojne zavesti je potemtakem *hlapčevska zavest*« (Hegel 1998: 107). Fantazma levičarjev je izhajala prav iz dejstva, da se bo ta resnica pokazala v komunistični ureditvi, ko bo osvobojeni delavski razred končno zavladal sam nad seboj.

39 »(K)onstitutivna laž univerzitetnega diskurza je, da taji svojo performativno razsežnost, da tisto, kar je dejanska politična odločitev, temelječa na oblasti, predstavlja kot vpogled v dejansko stanje stvari« (Žižek 2004: 106).

nezavedna formacija vrne v obliki simptoma. Tako dobimo na mestu dominante vsevednost [tout-savoir].⁴⁰ Država se postavi v obliki birokracije, kot pravi Lacan, ali institucij kot izpeljujemo mi, na mesto dejavnika. Toda, kar se skriva pod tanko prečko, ki ju razmejuje, je resnica diskurza. Od spodaj intervenira prikriti, izmuzljivi S_1 , ki je edini garant te vsevednosti. Kot pravi Lacan, gre zgolj za novega gospodarja, vendar se sedaj »pojavi samo še bolj nedotakljiv, in sicer natanko v svoji nemožnosti« (Lacan 2003: 110).

Mi bomo tak iztek poimenovali podoba Zla; „posiljenje neimenljivega“, ki resnico naredi za totalno in ji omogoči, da »imenuje in oceni vse elemente objektivne situacije, glede na proces resnice« (Badiou 1996: 65). Koincidenca med jezikom in realnim je nemogoča, saj je znotraj situacije vedno element, ki ostaja neimenljiv. Neimenljivi element je singularnost inherentna vsakemu procesu resnice. Končno je skupnost znotraj politike neimenljiva in vsako nasprotno dejanje pripelje do Zla. Kar ostaja na strani dogodka – resnice ni popolno prekritje temveč koherenca. Ujemanje je konec poti zvestobe resnici in začetek katastrofe vsevednosti.⁴¹ Pot politike emancipacije je torej drugačna od strasti [do] realnega; je odtegovalna pot minimalne razlike, v kolikor ohranjamo minimalno razliko neimenljivo. »Odtegovalna strast ne meri na realno kot avtentično identiteto onstran realnega, realno je sama razpoka med realnostjo in dozdevkom« (Žerjav 2005: 221). Ali kot nekje zapiše Lacan: »Resnica resnice ne obstaja in prav zato resnica nikoli ni vsa« (Zupančič 2003: 131). Pri gospodarju smo daleč od resnice, vsaj tiste, ki naj bi bila po Heglu na strani hlapca, medtem ko v diskurzu univerze, kot nas opozori Lacan, ta postane celo še bolj zamegljena. Vendar kljub temu, da je ne najdemo niti pri histeričarki, ki se ujame v destruktivno strast do realnega; niti pri gospodarju, ki z unarno potezno ne more reprezentirati celote; niti pri univerzitetniku, ki s poimenovanjem vsega posili celoto, kot popolnoma simbolizabilno; resnica obstaja. Kar je, če se vrnemo na sam začetek, tudi izhodiščni aksiom Badioujeve restitucije filozofije. Resnica se nam kaže kot *objet petit a*, tisto kar je odpadek pri

40 Rancière podobno govori o postdemokratskem režimu vsega-vidnega [tout-visible] (cf. 2005: 121). Kar je problematično, je dejstvo, da je takšno poistovetenje sistema z vse-vidnostjo, izničenje mesta heterogenosti, oziroma samega mesta politike. Cilj postdemokratskega sistema je, da postaneta realno in njegova simbolizacija nerazločljiva, »kar ne pomeni nič drugega kakor posloviti se od realnega, ki se mu ni treba več goditi, saj je zmerom že anticipirano v svojem simulakru« (Ibid.: 120).

41 »(R)esnica je „vrzel“ [une trouée] v vednostih« (Badiou 1996: 36).

gospodarju; kar je nemogoče eliminirati pri histeriku; in kar je vedno presežek/manko pri univerzi; objekt/razlog želje mi imenujemo zvestoba dogodku. Navedimo daljši odlomek iz Lacanovega zaključka XVII. seminarja, ki nas pušča v odloženem suspenzu o vprašanju, kateri je tisti pravi diskurz, ki bo člene enkrat za vselej postavil na njihova pravilna mesta:

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 ne obrača, zaškrta tam, kjer so stvari vprašljive, se pravi na ravni umestitve nečesa, kar pišemo a (Lacan 2003: 111).

4.3 ČAS JE ZA ...

I have seen in this revolution a circular motion.

(Thomas Hobbes: *De cive*)

Vedno bolj se nam dozdeva in ne zgolj zato, ker smo tako zapisali v hipotezi, da je temporalnost poglobitvenega pomena za celotno „vrtenje“ strukture. V strukturi diskurzov se nam kaže re-evolucija⁴² kot vrnitev, preigravanje istih mest z drugimi členi, kjer je novi gospodar bodisi pod ali nad prečko, levo ali desno. Kar nam hoče povedati Lacan je, da ko revolucionar zahteva novega gospodarja, tega tudi dobi, le da mu ukazuje z drugega mesta. Revolucija tako proizvede *zgolj* obrat. Toda ne obrat stran temveč obrat nazaj k izhodišču. Beseda revolucija je s svojim dobesečnim pomenom najprej kroženje. Drži jo nevidna centripetalna sila, ki kakor se dozdeva, z verigo veže potek kroženja na neko središčno točko.⁴³ Revolucija je bila dolgo časa *zgolj* gibanje, ki je prostorsko determiniralo čas, bodisi kot vračanje letnih časov ali gibanje planetov,⁴⁴ medtem ko je svojo današnji pomen družbeno-politične radikalne spremembe dobila

42 »Kako se proizvede ta nenavadni krogotok, okoli katerega se vrti tisto, kar strogo vzeto zasluži, da je označeno z besedo revolucija?« (Lacan 2003: 102)

43 Dobesečni pomen francoske besede la révolution je najprej v službi opisa fizikalnega pojava kroženja. Tako recimo zemlja revolucionira okrog sonca in „zaključi“ revolucijo vsakič ko praznujemo novo leto. Podoben pomen ima beseda *revolution* tudi v angleščini in slovenščini; bodisi kot krožno gibanje, ali kot vrtljaj, obrat, okret.

44 Kopernikov heliocentrični sistem kroženja planetov (*De revolutionibus orbium caelestium*) je udarec človeštvu nedvomno tudi v kontekstu, da se astrologijo (pravila kroženja in časa) prenese v politiko. Revolucija v politiki je tako skozi celotno renesanso proces prilagojen naravnemu zakonu gibanja, ki je neodvisen od človeka. Če se planeti gibljejo po zakonih, mora biti temu tako tudi v človeški zgodovini (cf. Koselleck 1999: 65–71).

šele z nastopom francoske revolucije. Vrnitev na točko sklenjene krožnice, ki četudi ima neskončen radij, je še vedno gibanje po vnaprej načrtani poti. Grki v fiziki vpeljejo čas kot količino odvisno od prostora. Šele prostor ustvari možnost časa, ki je spremenljivka, ki jo potrebuje telo za pot od točke A do točke B. Zato za Aristotela revolucija v politiki pomeni »konstitucionalni cikel« (cf. Koselleck 1999: 66) prehoda od ene oblike vladavine do druge. Poudarek je na omejitvi, ki jo določa prostor oziroma končno število ureditev. Revolucija se odvija po predvideni poti, ki se v končni fazi izteče v restavracijo izhodiščnega stanja. Razklenitev najavi francoska revolucija, ki odpre špranjo skozi katero se pokaže možnost pobega iz mrtvega krogotoka. A beg iz ječe zgodovine, kjer ni nobene možne spremembe in se gibanje izkaže za lovljenje repa v vnaprej odmerjenem prostoru za rešetkami, je beg v inflacijo kvazi-sprememb. Inverzno od *ancien régime* se po francoski revoluciji človeštvo znajde v času, kjer je vse kar pozna sprememba, ki pa to nikoli v resnici ni. Objektivno determiniran sistem političnega je absolutni vladar, ki dislociranost časa, ki ga izpahne francoska revolucija, na novo nasadi nazaj na tečaj. Iz teze, da je vrtenje obsojenost na prezenco točke, ki je lahko bodisi Ideja, ideologija ali smisel, se rešimo zgolj s konjunkcijo politike in teze o ne-celosti družbe. Posledično mora torej vsaka emancipacija – revolucija nastopiti kot „*out of joint*“,⁴⁵ v prekinitvi ujetosti, kot eksplicitna problematizacija točke vrtenja. V kaj se zgošča ta snov okoli katere gravitira čas? Točka predstavlja idejo o končnem izteku, ko se bo krožnica v svojem radiju približala točki, ki jo bo na koncu posrkala. Stanje situacije je torej vsaka struktura, ki v svojem jedru poseduje obstoj točke, ki z namenom stabilnosti, onemogoča razkroj množstva. Politika na drugi strani ohranja praznino, kot izbris privilegirane točke vrtenja. Politika je izkustvo permanentne dislokacije strukture na strani dogodka, ki razsredišči gibanje. Lahko bi rekli, da zato, ker je »situacija sestavljena iz vednosti, ki v njej *krožijo*, dogodek imenuje praznino v meri, v katero imenuje ne(za)vedno situacije.« (Badiou 1996: 53; [poudarek J.B.]

45 The time is out of ioynt: Oh cursed spight,
That euer I was borne to set it right.
(Shakespeare 2006: Act I, scene v)

Kot zapiše Jacques Derrida v svojem delu *Spectres de Marx* so tudi sami prevodi izpahnjeni [out of joint] (1994: 19). Tudi slovenski prevodi so si izjemno različni. „Out of joint“ je tako izpahnjeni, iztirjeni, razjarjeni, dislocirani in besneči čas. Torej čas, ki ne ustreza več lastni sedanjosti in ji je radikalno tuj. Mi bomo nadalje v tekstu z uporabo neprevedene sintagme poskusili hkrati zaobjeti vse zgoraj navedene pomene, ki se neposredno držijo same forme politike emancipacije.

Struktura je, ob permanentni prisotnosti grožnje destabilizacije skozi poseg časovnega zdrsa, nestabilna. Struktura obstoji zgolj dokler se izvaja hegemonija prostora nad časovno komponento, s čimer se odtegne prvotno nekonsistenco. Vsako intervencijo obravnavamo v registru temporalnosti, kot poseg čiste kontingence. Reprezentacija je sposobna obnavljati obstoječe stanje le skozi konservativen proces repetitivnosti. Ciklično ponavljanje in vračanje na isto mesto znotraj polja je simptom obsesivne nevroze, ki ga je potrebno razbrati kot resnico postdemokracije. Simptom se kaže kot ugodje ponavljanja, ki temelji na dejstvu, da je sposobno zaprečiti prihodnost kot tudi preteklost in jo poenotiti na sedanjost, ki je brezčasna in ne dovoljuje razcepa. Postdemokracija deluje kot ščit, ki subjekta varuje pred individualnimi nevrozami nepredvidljive prikazni prihodnosti. Impulzi, ki jih doživlja oseba pri obsesivni nevrozi so potlačeni in nadomeščeni z dejanji restrikcij in ritualov, ki služijo kot obramba posameznika pred njihovo izpolnitvijo. Freud pri svojih pacientih opazi, da gre za kompulzivno dejanje, ki se odvija kot *modificirana reprezentacija* neke prvotne scene (cf. Freud 1953: 268–283). Uprizoritev ceremonije služi kot *donner à voir* [dajanje v vidnost] (cf. Lacan 1996: 95), ki se repetitivno odvija, da bi se odtegnilo *travmo situacije*, ki ji je subjekt podvržen. Freud se spotakne ob dejstvo, da do prihoda psihoanalize, psihologija ni naredila ničesar, razen da je takšno bolezensko stanje poimenovala in svetovala naj se bolniki, ko čutijo potrebo, raje poskusijo zamotiti s čim drugim. Ravno na isti točki je potrebna kritika politične filozofije, ki v odzivu na krizo demokracije, takšno stanje zgolj poimenuje in pusti delovati v veri, da bo sistem sam poskrbel za razrešitev problema.

4.4 PROGRESSUM AD INFINITUM

»Then you keep moving round, I suppose?« said Alice.
 »Exactly so,« said the Hatter: »as the things get used up.«
 »But what happens when you come to the beginning again?« Alice ventured to ask.

(Lewis Carroll: *Alice in wonderland*)

Struktura postdemokracije je brezčasna in zreducirana na neskončno sedanjost, saj je čas podrejen krožnemu vračanju na isto mesto znotraj strukture. Tako temporalnost strukture nosi formo krožnega časa – deleuzovskega Kronosa, *omejenega* in

neskončnega. Neskončno gibanje okoli središča, ki tvori oporo in urejenost. *Omejena neskončnost* je »v sebi sklenjeno gibanje, ki prispe do tega, kar je bil njegov začetek« (Hegel 2001: 122). Če izhajamo iz neskončnosti, ki je zgolj negacija končnosti, je to v krog ujeto abstraktno preseganje, ki nikoli »ne preseže tega preseganja samega« (Ibid.: 118). Poanta je v tem, da se z vsako neskončnostjo, ki je zunanja meja končnosti, vzpostavi nova končnost, ki je dejansko prisotna že v neskončnosti kot njeno notranje ne-končnosti. *Continuum ad infinitum* je zato zgolj ponavljajoča se enoličnost, ena in ista dolgočasna izmenjava tega končnega in neskončnega. To nekonsistentnost preseganja, ki je vračanje v prvotna določila, Hegel poimenuje slaba neskončnost („*das Schlechte-Unendliche*“), ki je zgolj iteracija *pokončenega* neskončnega in *poneskončenega* končnega. Vračanje na začetek, na temeljno predpostavko, je tisto kar zna postdemokracija najbolje. Ritualizirajo, da družbo s spektakularnostjo ženejo na izhodiščno točko konstitucionalne in konstitutivne geste utemeljitve. Na konstitucijo telesa države oziroma na njeno pravilno razporeditev delov; nemožna je prekoračitve začetne končnosti, kreacije Drugosti: tistega, kar je določeno kot končno na podlagi geste ponavljanja. Rezultat vrtljaka poneskončenega končnega je „preseženje“, kar ni nič drugega kot sovpadanje s samim seboj, ki onstran sebe vedno zopet najde le sebe (Ibid.: 122). In kar ostaja fantazma postdemokracije je, da bi nekoč v svojem kroženju resnično našla sebe – *eno(tno)* telo univerzuma, ki ga hoče za-okrožiti.

V Kronosu tako obstaja le register sedanjega časa, medtem ko sta komponenti preteklosti in prihodnosti zreducirani na relacijo do sedanjosti, ki jih totalizira. Takšna sedanjost ju zaobjame v obširnosti krožnice, ki ureja čas: »obstajata le relativno glede na to ali ono sedanjost« (Erznar 1997: 112). Če se poskusimo za trenutek otresti abstraktnosti je politika v Kronosu pojmovana statično, na način pragmatičnega upravljanja z obstoječo determinirano realnostjo. Redukcija se v postdemokraciji izvede na raven ekonomsko upravljanega sveta; na institucionalno raven s sebi lastnimi mehanizmi, ki nas v obliki ekonomskih kazalcev, kot so bruto domači proizvod in gospodarska rast bega s svojo nejasnostjo. Družba je postavljena v pozicijo, kjer je politično zoženo na procese, ki iščejo svojo legitimnost tako v prihodnosti kot v preteklosti; če izpostavimo le volitve, kot dejanje, ki za štiri leta suspendira možnost kakršnekoli drugačne prihodnosti – kot nečesa o katerem se odloča *tukaj in sedaj*.

Skozi hegemonijo sedanjosti, ki deluje po principu kroženja lahko sklepamo, da je vsakršna prisotnost vrzeli nemogoča. Vrzeli, ki jo v čas strukture vtisne singularnost, ki je ni mogoče najti na površini Kronosa, ker se skriva (ozirom je potlačena) v njegovi globini. Postdemokracija brez prezence vrzeli obravnava razcep zgolj skozi reintegracijo, zapolnitev, ki razveljavi in izvrže tisti „*en plus*“ dogodka, vpis ne-celosti, ki je kot smo videli edina vrednost dogodka. Vendar moramo biti izjemno previdni, ko uporabljamo besedo vrednost, saj je ravno vrednotenje tisto kar raz-vrednoti dogodek. Vrednost dogodka je s stališča situacije nična, saj se pojavi zgolj v izginjajočem momentu, ki ga vednost ne zazna. Valorizacija „*en plus*“ dogodka je vzpostavljena šele retroaktivno, ko v pojavitvi nekega dogodka razberemo generični proces Resnice.

Govorimo lahko o prostem teku oziroma mrtvem teku, ujetosti v časovno zanko, ki si skozi sedanjost podredi registra prihodnosti in preteklosti, da tako postane brezčasna. Kako drugače naj si razlagamo sintagmo „*konec zgodovine*“, kot večno obsojenost na sedanjost, ki pogoltne tako preteklost, kot tudi prihodnost. Čas je podrejen prostoru – gibanju procesov in ritualov, ki se vedno znova vračajo na isto mesto. In ravno znotraj takšnega pojmovanja je potrebno misliti dogodek – instanco radikalne singularnosti, ki znotraj navideznega zakona Enega omogoči razcep na dvoje, da lahko krožni čas izbijemo iz tečajev, ga razsrediščimo in osvobodimo. »Vrzel splava iz globin na površje, vrzel, ki je afirmirana na sebi. Brezvrzelni svet se takrat izkaže za svet, ki je nastal z realizacijo vrzeli oziroma njeno zapolnitvijo.« (Erznar 1997:114) In ravno v dejanju zapisovanja te mantre se že *ves čas ponavljamo*.

Ko čas iztiri⁴⁶ se vzpostavi prazna forma časa; čas kot deleuzovski Aiôn, ki se razteza v ravni črti; končen kot trenutek, ki razklene krožnico s kreativnim razpadom, to je intervenco Realnega, ki poruši hegemonijo in omogoči vzpostavitev nove forme. Kot pravi Deleuze: »Znotraj razklenjenega Aiôna, po njegovi celotni črti teče Trenutek, ki je zmožen da izlušči iz sedanjosti singularnost, ki se dvojno projicira, enkrat v prihodnost

46 Ko uporabljamo iztirjenje moramo biti pazljivi, da ga ne pomešamo z drugimi pripetljaji, ki se lahko primerijo kroženju kot so »bloкаде, prenačlenjenja, razbitja, otrdelosti in razstavitve« (cf. Deleuze 1998: 160). Manjši pripetljaji so demokraciji celo dobrodošli, saj jih je ta ob njihovi pojavitvi bolj ali manj spretno razreši, s čimer nam obenem zatrjuje, da je dejansko najboljši sistem. Ekonomske krize so enkratni primer takšnega samo-dokazovanja. Iztirjenje, po drugi strani, naj bi bilo razumljeno kot razsredičenje; konec kroženja.

in drugič v preteklost in tvori konstitutivne elemente čistega dogodka» (Deleuze 1998: 161). Izlušči, kar pomeni, da nam zopet ozaveš tisto vrzel, ki nam jo je prej struktura prikrivala.⁴⁷ Ta trenutek ni nič drugega kot afirmacija, ki ločeno od rezultata „preseženja“ (ki kot smo že rekli ostaja v registru Istega), misli dejanje „preseganja“. Aiôn je čas, ki za razliko od Kronosa, teče po premici. »Bistven je proces postajanja in s tem nek prehod« (Hegel 2001: 125), ki je že imanenten slabi neskončnosti, vendar zgolj v kolikor ločimo dejanje samopreseganja od ponavljanja. Preseganje je permanentno gibanje končnega, njegova kvaliteta pa tvori čisto (dobro) neskončnost. Meja, ki se nam je podvajala kot shizofreno nihanje med končnim in neskončnim je tako v Aiônu odpravljena. »V tem primeru dosežemo neskončno kot čisto kreacijo« (Badiou 2005a: 193).

4.5 IDEJA SIMPTOMA

Lev skoči samo enkrat.

(Sigmund Freud: *Metapsihološki spisi*)

Vrnimo se nazaj na vrtenje diskurzov. Če želimo, da resnično zaškrta, se bo potrebno spopasti s prelomom, ki ga opravi dogodek. »Dogodek se pojavi *ex nihilo*« (Žižek 2000: 130), vendar to ne pomeni, da intervenira od Zunaj, temveč, da cel čas že obstaja kot nekaj kar je reprezentacija prikrila, kot nekaj pripeto na potlačitev Praznine. Resnica je supernumeričnost (*élément surnuméraire*); srečanje, nekaj kar preči množico, oziroma kar je njen razkorak med prezentacijo in reprezentacijo. Razkorak, ki ga zaznamuje nastop histeričarke, ko se le-ta sprašuje po kompetenci gospodarja. Praznine označevalec ne more zaobjeti, čeprav jo lahko fiksira, a je v razmerju s to praznino vedno neadekvaten reprezentant, ker *objet petit a* še vedno metonimično drsi pod verigo označevalcev. Iz tega drsenja smo izpeljali blodeči presežek, ki je v politični situaciji moč stanja situacije. Dodali smo še, da je za njegovo določitev potrebno merilo, ki mu ga pripiše dogodek.

Tukaj se nam kaže odgovor na „prekratnost“ preseženja meje, ki si jo začrta politična filozofija, ko poskuša misliti demokracijo. Demokracija, kot jo tematizira je Ideal, ujet

47 »Izluščena torej ne more biti neka polnost, ampak manko (...)« (Erznar 1997: 115).

znotraj normativnih okvirjev institucij, ki jih je potrebno vsakič znova reformulirati, da se očistijo manka/presežka.⁴⁸ Maksima „demokratizacija demokracije“ je imperativ, ki obljublja, da se bo v procesu preseganja lastnih norm enkrat dejansko pojavila tista „prava“ demokracija. A proces kvantitativnega⁴⁹ preseganja končnosti, ne more zaobjeti svojega predmeta, saj se mu ta neprestano izmika. Misel postane suženj »tega stalnega prekoračevanja meje, ki je ne zmore odpraviti, in permanentnega padanja nazaj vanjo« (Hegel 2001: 199). Prognoza, ki jo poda Hegel našemu pacientu, se glasi: »z dvigom misel obnemore, konec pa je padec in omotica« (Ibid.: 200).⁵⁰

Problema se je torej potrebno lotiti z druge strani. Politična „znanost“ ne sme ostati zgolj na ravni neskončne tautologije, v katero se ulovi pri preučevanju svojega objekta. Polemika, ki jo vodi sama s sabo, je zgolj slepilo, saj tako ne more ujeti »ničesar, kar presega plosko površino« (Miller 1981: 241). Da bi spremenili naš uvid v strukturo se moramo oklenili točke realnega in skozi njo izstopiti iz imaginarnega. Najlažji način na katerega se bomo spustili v problem, leži v dinamičnosti strukture, ki se nam ponuja, kot igra med nesimetričnostjo *stanja* in *situacije*. To je simptom strukture, ki ga moramo analizirati, da bi lahko zavzeli distanco do imaginarnega. Vendar dokler se simptom bere zgolj kot naključna napaka, ki ni vzrok temveč posledica vsakokratne konfiguracije in pri tem najbolj prednjači ravno analiza institucij, nam uhaja njegova resnica. Zato bomo opravili, kot pravi Lacan, skok v gotovost iz dvoma (o točki prešitja), ki je edina gotovost, ki jo premoremo. »Najkrhkejše znamenje, da je nekaj prišlo v polje, mora za nas zadoščati« (Lacan 1996: 39). Z diskontinuiteto, ki jo najavi simptom pri subjektu, se je Freud lahko dokopal do nezavednega. Podobno je Marx v preučevanju kapitalističnega sistema produkcije odkril presežno vrednost in hkrati kot poudarja Lacan, tudi »idejo simptoma« (cf. Žižek 1994: 296). Simetrično bomo mi poskušali s preučevanjem simptoma Države pridobiti določeno vednost o simptomu, ki se skriva za njenim stanjem. Gre nam za specifikacijo imaginarne strukture političnega,

48 Vsakodnevna politika največ časa posveča ravno vprašanju preveč in premalo države. Na to kategorijo so reducirani tudi programi političnih strank, ki tekmujejo na volitvah. Medtem ko levica zagovarja več države, si desnica prizadeva za njen umik. Dejansko stvari, ki se ne dotikajo upravljanja z državno ekonomijo, že dolgo časa niso več relevantne politične teme.

49 Če smo poimenovali dobro neskončno kot *kvaliteto* končnega (dejanje samopreseganja), je slabo neskončno tisto, katerega jedro je *kvantiteta* končnega, ki se giblje kot risanje meje med končnim in neskončnim, ki jo vedno znova preseže a ne presega. Kvantitativne metode, ki žanjejo vedno več hvale, so najbolj očiten primer slednjega.

50 Dvig je v našem primeru zmaga demokracije, ki se postavi na pedestal Zgodovine.

v kolikor je kaj takega sploh mogoče.

4.6 STANJE IZJEME

No sacrifice is too great for our democracy,
least of all the temporary sacrifice of
democracy itself.

(Clinton Rossiter: *Constitutional Dictatorship*)

Najbolj evidentna raven, kjer lahko vstopimo v strukturo, je nivo delovanja Države. Stanje, ki je definirano na podlagi presežka, je stanje delovanja liberalno-demokratske države, ki si lasti ta presežek (cf. Badiou 2005b). Povedano drugače, blodeči presežek Državi omogoča vladati. V sleherni strukturi je tako po našem mnenju neka utvara, ki pa je najšibkejši člen v danem nizu, točka, ki se maje in ki le na videz pripada aktualni ravnini; vanjo se zbije celota virtualne ravnine (strukturirajočega prostora). Ta element je v realnosti natančno *iracionalen* in s tem, da se vanjo vključuje, kaže na mesto, kjer je najbolj ranljiva. Ne bo pa nam dovolj, če bomo zgolj locirali mesto tega nadomestnika. Za kaj takega je dovolj, da govorimo o institucionalnem nasilju države. »Vemo, da kadar obstaja politika, to nemudoma spodbudi prikaz moči Države« (Ibid.: 144). Moč države se manifestira skozi delovanje institucij.⁵¹ Na ravni reprezentacije se država opreми z institucionalnimi aparati, da bi si zagotovila mehanizme delovanja, to je na podlagi moči, ki jo poseduje. Institucije so sledeč naši ontologiji podmnožice, ki na ravni prezentacije ne obstajajo. Ustvari jih šele instrument drugega štetja.

Moč je kljub nasprotovanju pravnikov, ki trdijo, da je ta utemeljena in izvajana zgolj in izrecno le na podlagi zakonov, ki točno odmerjajo njeno velikost, nedoločljiva. Zakaj trdimo, da je moč nedoločljiva, ko pa točno vemo kolikšna je kazen za ta in ta zločin? Material si sposojamo v teoriji biopolitike, ki neizmerljivost moči vzame za konstitutivni element Države. Najbolj očitna postane nedoločljivost moči znotraj „stanja izjeme“, ki ga opisuje Agamben. Zakon – norma pri izvajanju nasilja ne pozna nobene restrikcije. Suveren je tisti, ki je znotraj delovanja Zakona, vendar mu je hkrati

⁵¹ Tukaj pride v poštev na nek način še vedno aktualna, dasiravno za nas ne več pravilna, definicija države Maxa Webera. Država je človeška skupnost, ki si bolj ali manj uspešno lasti monopol nad legitimno uporabo fizične sile na danem ozemlju.

omogočeno, da ga v posebnih primerih stanja izjeme suspendira („stopi iz njega“), z namenom, da bi zagotovil njegov obstoj.⁵² Kar je postalo očitno, je da to ni le „gola“ možnost transgresije Zakona, temveč vse bolj prisotna realnost. Uporaba takšnih mehanizmov nas, kot to poimenujeta Hardt in Negri, pahne v stanje permanentne vojne.⁵³ Vojne, katere edini imperativ je podreitev subjektov znotraj demokratičnega sistema; vojne, katere nadaljevanje z *istimi* sredstvi je politika. Izjema je v današnjem času postala pravilo.

A hkrati se nam ta prevelika vidnost uporabe sile, ki je tradicionalno skrita za fasado institucij, ponuja kot nekakšen okrušek mogočne stavbe Države. Institucija nosi strukturo vsakega oblastnega razmerja, ki ni osnovano zgolj na fizični prisili, temveč predvsem na principu družbe discipline, kjer sta veliko bolj pomembni sama gesta in grožnja, ki za razliko od vidnosti pri suvereni oblasti v biooblasti ostajata skriti. Seveda mora biti zagotovljena določena vidnost grožnje, ker sama struktura grožnje v njeni minimalni obliki zahteva, da je vir grožnje dobro viden (cf. Dolar 2004: 110).⁵⁴ Vendar je meja, ki jo skušamo zarisati, ravno tisto kar institucija nosi, kot odloženo gesto grožnje državne oblasti, v nasprotju z realizirano grožnjo, ki v obliki represije, preseže mejo potencialnosti.⁵⁵ Izzivanje oblasti, kot ena izmed tehnik v boju proti oblasti, ima dve posledici. Prvič; oblast se na izgred ljudstva odzove s silo – policijsko represijo, če stvari eskalirajo tudi s pozivom vojski. Vojska in policija v tem primeru posredujeta, da bi ubranili obstoječi red. Vidimo lahko, da ostajamo trdno zasidrani znotraj koncepta „stanja izjeme“. Drugič; država posledično, na podlagi intervencije realnega-dogodka, razkrije svojo moč, oziroma kot smo rekli, presežek brez merila dobi svojo mersko

52 »*Biti-zunaj, in hkrati pripadati*: to je topološka struktura stanja izjeme in to samo zato, ker je suveren, ki se odloča o stanju izjeme, v resnici logično definiran v svoji biti z izjemo« (Agamben 2005: 35).

53 »(V) permanentnem vojnem stanju je suspenz demokracije neskončen« (Negri in Hardt 2005: 325).

54 Vse ostalo bi bila neumnost *par excellence*, a zaradi tega nič manj neverjetna neumnost. Dopustimo si krajši ekskurz v svet filma. Stanley Kubrick v taktični igri skrivalnic hladne vojne najde material za svoj film *Dr. Strangelove*, kjer zgodbo, izjemno podobno naši, naplete okoli skrivnostne naprave *doomsday device*. Sovjetska zveza v šestdesetih in sedemdesetih letih spozna, da v oboroževalni tekmi ne more več parirati ameriškemu tempu kopičenja orožja. Zato z namenom, da bi ohranila svojo moč, izdelava napravo, ki bi se ob morebitnem jedrskem napadu avtomatsko detonirala in uničila celoten svet. Zaplete se ko Američani, ker Sovjeti še niso „utegnili“ slovesno obelodanili svoje najnovejše poglobitve, ne vedoč izvedejo atomski napad. Komičnost prizora je ravno v tem, da *doomsday device* deluje na principu vidnosti „nevidne“ grožnje, ki pa v tem primeru ostane preveč skrita.

55 »(G)rožnja temelji na nečem, česar ni mogoče videti, je podaljšanje vidnega, ki smo ga mentalno napravili, odmik od vidnega, anticipacija, ki si je vzela za izhodišče nekaj vidnega, čutno gotovost, vendar jo je pustila za seboj, uporabila jo je kot material za nekaj drugega, kar ima le nevidno, nematerialno, virtualno eksistenco« (Dolar 2004: 115).

lestvico. Potrebna pa je previdnost subjekta pri nadaljnji zvestobi takšnemu dogodku, da se ne oprime zgolj prvega koraka, saj bo njegov domet prekratek. Rezultat golega nasilja, torej zaprti protestniki in pretepeni študentje, niso zadosten razlog, da bi oblasti spodrsnilo. Po takšni akciji, kjer je rezultat zgolj empiričen ne moremo govoriti o možnosti politike. Okleniti se je potrebno predvsem druge posledice, ki ponudi pogled na točko presežne moči. Takrat, ko ta zaniha, je hkrati tudi najbolj ranljiva. Država se ne pokaže zgolj v svoji zverinskosti, temveč tudi v svoji ranljivosti. V primeru protesta, ki pa nikakor ni edini tip dogodka v politiki, se lahko zgodi, da Država razkrije »drugače neviden eksces« (Badiou 2005b: 145).

4.7 POLITIČNE SANJE

Velikanski je nered pod nebom; situacija je odlična.

(maoistični slogan)

Če so Freuda histeričarke naučile psihoanalize in se je z njihovo pomočjo prikopal do nezavednega,⁵⁶ lahko njegov epistemološki preobrat uporabimo, da bomo s koincidenco nezavednega in politike poskusili odpreti zev emancipacije in jo pustiti nezašito. Freudov proces razumevanja sanj⁵⁷ je sestavljen iz dveh korakov, ki si sledita na poti do delovanja mehanizma nezavednega. Prvič; Freud očisti sanje romantične navlake pesnikov, pisateljev in filozofov. Sanjam vrne njihov pomen, tako da iz njih izvrže do takrat ustaljeno pojmovanje sanj kot psihološkega procesa, ki je brez kakršnegakoli pomena. Z interpretativno metodo vpelje nov način razlage sanj, ki se nagiba k hermenevtičnemu modelu iskanja pomena. Pomena, kolikor so sanje nekakšen medij po katerem se prenaša več kot zgolj kolaž dnevnih spominov. S prvim korakom Freud vzpostavi status sanj, kot nečesa kar ima svoj material – *manifestno vsebino* in *latentno*

56 Lacan se v svojem delu vrača nazaj k Freuda in njegovemu epistemološkemu obratu, ki ga definira ob preučevanju nezavednega. Freud je dokončno začrtal polje nezavednega in to ravno skozi nedostopnost nekaterih potlačenih objektov, ki pa se popačeni manifestirajo skozi „spotikljaje“ (sanje, šale, lapsuse, besedne igre) in napotevajo na neko diskontinuiteto v subjektu. »Spotikljaj, okvara, razpoka. V izrečenem, zapisanem stavku se nekaj *zamaje*. Freuda te *prikazni* privlačijo, in tu bo iskal nezavedno« (Lacan 1996: 28; [poudarek J.B.]).

57 Sanje so za Freuda takšno stanje, ki zagotavlja dostop do nezavednega in hkrati obvaruje psihoanalizo očitkov in kritik, da »normalno duševno življenje konstituira na podlagi patoloških izvidov« (Freud 2000: 38), v kolikor se je psihoanaliza do tedaj posvečala zgolj zdravljenju psihopatologij. »Zato pa je nočni spanec in psihična dejavnost v spanju, ki jo zaznavamo kot sanje, tudi naš najprimernejši objekt preučevanja« (Ibid.). Vendar moramo biti pazljivi, da ne pomešamo sanj z nezavednim. Kot zapiše Lacan: »Toda Freud pravi, sanje niso nezavedno, ampak kraljevska pot vanj« (Lacan 1994: 211).

misel. Na tej ravni, gre za nek pomen sanj, ki pa ni del nezavednega, saj je tisto kar se razkriva v pomenu latentne misli subjektu še preveč domače; fragmenti in delci prejšnjega dne, ki so zgolj preurejeni v modificirano in popačeno zgodbo. Kot zapiše Žižek: »Nič spornega ni v tem prikritem pomenu, ki ga nosijo sanje« (Žižek 1994: 298). Za nas pomembno je, kako Freud začrta svoje delo v drugem koraku. Zavzame trdno pozicijo, da se je potrebno znebiti zavajajoče fascinacije s pomenom, ki je skrit v sanjah. »Sanje bomo pravilno razumeli („interpretirali“), če predpostavimo, da to, česar se po prebujenju spominjamo kot sanj, ni dejanski potek sanj, temveč le *fasada*, ki ga zakriva« (Freud 2000: 39). Sanje nosijo še nekaj drugega, kar je njihov dejanski smisel. V sanjah je skrita dejavnost nezavedne želje, ki uporabi material sanj in se na njega pripne; to poznamo kot *popačenje sanj*. Torej je vrednost, ki jo nosijo sanje, v njihovi formi, ki je forma *dela sanj*, ki nas napoteva na nezavedno. Delo sanj se skriva v procesu *zgostitve* in *premeščanja*, ki sta mehanizma nezavednega.

Enako bomo koncept političnega „nezavednega“ izpeljali mi. V prvem koraku ga bomo očistili naključnosti, ki ne nosijo nobene vrednosti znotraj dispozitiva institucionalizirane kapitalistično – parlamentarne države. Tega smo se lotili že zgoraj in zdaj zgolj povzemamo. Ekscesa države ne moremo vehementno zavrniti kot redke sistemske napake; nekakšne koincidence določljivih faktorjev, ki nosijo pomen lastnega delovanja. Naš primer ne pozna izjeme, ki bi potrjevala pravilo. Obratno, pri nas, je izjema vedno že dogodek. Tudi filozofija se mora znebiti fascinacije z latentnim pomenom presežne moči države. In nadalje v drugem koraku skozi delo, ki ga opravi ta točka uvideti prisotnost neke operacije, ki vedno znova napeljuje na „nezavedno“ situacije. Objekt preučevanja ne leži prikrit v analizi vsebine, ki jo zakriva forma (že večkrat smo zapisali, da gre na ravni nasilja zgolj za neko manifestativno raven in vsaka analiza, ki se loteva zgolj tega imaginarnega je v preučevanju fenomena prekratka), temveč obratno – »skrivnost je forma sama« (cf. Žižek 1994: 296). Točka vdora realnega je za nas Resnica pogoja politike. Sedaj se lahko v obratnem procesu, ko smo najprej razdelali ontološko shemo, spretno izognemo neki pogosti napaki odprave te točke. Še vedno trdimo, da je Eden register teologije (kakor tudi, da je Eden obljuba demokracije). Predvsem gre za to, da se izognemo konfrontacije z resnico, na način „*o tem nočem nič vedeti*“.

4.8 IL N'Y A PAS DE L'UN

Rano ozdravi zgolj kopje, ki jo je zadalo.

(Richard Wagner: *Parsifal*)

Navedimo primer, ki ga uporabi Lacan po tem ko sledi Freudovemu odkritju nezavednega. Za Freuda ključno vprašanje, okoli katerega je potrebno izdelati teorijo subjekta je, »kam umestiti diskontinuiteto, v kateri se kaže nekakšna neustaljenost« (Lacan 1996: 29). In predvsem nadalje: »Ali je *eno* [*le un*] pred diskontinuiteto?« (Ibid.) Ali je torej možna pomiritev in ozdravitev na podlagi neke polnosti Enega, ki se v bolezenskem stanju zgolj umakne? Berimo dalje:

Mislim, da ni, in vse, kar sem zadnja leta učil, je merilo k temu, da bi spodbil to zahtevo po nekem zaprtem enem – slepilu, na katero se navezuje sklicevanje na tisti vsezajemajoči psihizem, ki bi naj bil nekakšen dvojnik organizma in kjer naj bi domovala ta lažna enotnost (Ibid.).

Verjetno ne bomo pretiravali če rečemo, da je ravno ta misel eden izmed glavnih razlogov izključitve in izobčenja Lacana iz *International Psychoanalytical Association*.⁵⁸ Večina analitikov tistega časa (predvsem anglo-saksonska veja psihoanalize) je prevzela napačno interpretacijo Freudovega odkritja diskontinuitete in ga umestila na podlago neke totalnosti. S tem so psihoanalizo napeljali na povsem drugačno pot *ego-psihologije*, ki subjektovo podrejanje nezavednemu obravnava kot stanje, ki se ga da s pomočjo apela na zdravi Jaz pozdraviti. V politični znanosti je že dolgo časa prisotna podobna tendenca, ki namesto krepitve Jaza uporablja malce drugačno sintagmo – demokratizacija demokracije. Ko demokraciji zaškrtajo bomo ozdravili še z več demokracije. Oziroma povedano ironično: bolnika zdravimo z majhnimi dozami strupa, ki naj bi deloval kot proti-strup.⁵⁹ A tukaj ne velja, da bo zgolj kopje, ki je zadalo rano, to rano zacelilo. Če je kopje demokracija, ki univerzalizira, gre zgolj za šivanje rane, ki hkrati poka po vseh šivih. Problem je dvojne narave. Prvič, se nam zastavlja vprašanje ali je simptom obsesivne nevroze, ki ga zaznavamo pri postdemokraciji odpravljen in drugič, na kakšen način je potrebno k procesu njegove

⁵⁸ Očitek, da je izključitev Lacana posledica problema trajanja analitične seanse in samoavtorizacije analitika, je povsem na mestu. Vendar se preveč očitnim razlogom ne gre pustiti zapeljati, ne da bi vzeli v obzir celotno sliko situacije.

⁵⁹ To je princip delovanja homeopatije, kjer gre za zdravljenje z zdravili, katerih učinek je podoben simptomom bolezni.

odprave pristopiti.

Če idejo demokracije vzamemo za totaliteto, možnost družbe z velikim D, naredimo isto napako kot ameriška psihoanaliza. Vpeljemo nekega *človečka*, ki upravlja voz.⁶⁰ Mesto *človečka*, je točno mesto Ideje demokracije, njene ideologije. Gre za fikcijo „zdravega Jaza“ na katero se je potrebno v analizi obračati. Tako se človekove pravice ponujajo kot „zdravi garant“ za vlečnega konja tega vozička na katerem počiva demokracija. Vendar je poanta v tem, da se obsesivni nevrotik še predobro zaveda svojih težav. Ne rabimo apelirati na njegovo zdravo pamet, s pomočjo katere bo potem bolnik sam identificiral svoje napake in jih odpravil. Temu ironično služijo vsakoletna poročila o kršenju človekovih pravic. Je res mogoče pričakovati, da bo država kršitve pravic, za uveljavitev katerih se je deklarativno zavezala, ob neki objavi mednarodne institucije odpravila. Ali še bolj predrzno. Naj Slovenija, po tem ko jo vlada ZDA v vsakoletnem poročilu okrca, sploh še trzne, ko pa so ZDA v enakem, če ne slabšem položaju, glede izpolnjevanja lastnih pogojev demokratičnosti.

Družba, kot končna točka prešitja ne obstaja – izpeljemo lahko zgolj družbe, ki potrjujejo konstitutivno nedeterminiranost polja diskurzivnega. Glavno točko problematizacije predstavlja sam sistem, ki stanje iskanja Družbe z veliko začetnico priliči približevanju normi enakosti in svobode, torej iskanju nekega izgubljenega objekta – eshatološka obljuba *Družbe* namreč ni nikoli daleč od trditve, da je postdemokracija čas konca samih ideologij –, ki smo ga nekdanje že posedovali. Obljubljeni red je torej nekaj povsem harmoničnega in vsak sunek/izpah iz(ven) smeri ravnovesja „dobrega počutja“ pomeni katastrofo, ki naj služi ohromitvi posameznika v njegovi (ne)pripravljenosti po iskanju alternative. Stalno pričkanje o tem kam nas bo politična alternativa pripeljala v kategorijah nasilja in žrtev, je ravno učinek postdemokracije same, ki nas prepričuje, da nas vse grozote pravzaprav že cel čas čakajo za prvim ovinkom izbire. Vendar je takšno pozicijo, ko se za ceno odsotnosti zla prepreči afirmacijo drugega, nemogoče sprejeti. Poanta je v tem, da je dejanje izgradnje

⁶⁰ Lacan je naravnost nepopustljiv v svoji poziciji do ameriške metode krepitve Jaza in jo večkrat odkrito kritizira. »Tako le skušajo psihološko ničevost ali neskladnost obrazložiti s tem, da je v človeku navzoč znameniti *človeček*, ki vlada nad njim, ki upravlja voz – točka, ki ji danes pravimo točka sinteze« (Lacan 1996: 131; [poudarek J.B.]). Točka sinteze je zdravi Jaz, na katerega se psihoanaliza slepo sklicuje, češ da je tisti del subjekta, ki je odgovoren za njegovo „zdravje“.

konsenza zavoljo odsotnosti slabega že zlo samo, ki se zapisuje kot nemožnost alternative obstoječemu redu. Emancipacija – beseda, ki se nam vsakič zatakne v grlu – je po drugi strani ravno afirmacija nemožnosti Družbe in izpahnjeno iz temeljne fantazme celosti.

Govorili smo o analizi in njenih ciljih. Poglejmo si malce bolj podrobno nek Freudov nasvet iz teksta *Končna in neskončna analiza*. »Analitična praksa, nam je pokazala, da je vsako bolj sovražnik dobrega [po francoskem pregovoru „Le mieux est l' ennemi du bien“.]« (Freud 1995: 78). In res se mora tudi politika boriti s tem *bolje*. Še enkrat, če smo že na začetku zapisali, da je Lacanov napotek: *ne popuščati glede svoje želje*, nas tudi tukaj potem ne sme zavesti mamljivost površnih spoznanj institucionalne analize, ki igra ravno na karto implementacije boljšega. Žalostno je, da to ostaja prevladujoča praksa. Ostajamo v času, ko mora biti resnica žrtvovana na račun obrambe pred neugodjem, ki ga poraja vrnitev potlačenega. Realno se vrača na isto mesto in družba mora, da bi se ubranila, izkriviti svoje spoznanje. »Odločilno ostaja to, da odpor ne dopušča nobene spremembe, da vse ostane tako, kot je« (Ibid.: 94). Analizant postaja vedno bolj odporen in ne zgolj na ozavedanje simptoma, temveč predvsem na analizo samo in možnost ozdravitve. Kritika, ki je zapisana v terminih vednosti situacije, je brez učinka. Če ima sistem gluha ušesa, je to zgolj zato, ker mu preveč prizanašamo s hrupom. Izrekanje dogodka-resnice za vednost situacije ni nič drugega kot blebetanje zaljubljenec ali revolucionarjev – čisti hrup. Oziroma kot [še enkrat] v nekem odgovor pravi Lacan: »Psihoanalitična intervencija ne sme biti v nobenem primeru teoretična, prepričevalna, torej zapovedovalna; mora biti dvoumna. Analitična interpretacija ni namenjena temu, da bi jo razumeli; namenjena je temu, da povzroča nejasnost« (Lacan 1995: 91).⁶¹ Zato se mi vračamo k Badioujevi gesti preloma z novodobno (anti)filozofijo, kot odmevom Nietzschejevega *prelomiti zgodovino na dvoje*.

Nedvomno se je že prevečkrat izkazalo v toku zadnjih desetletij, da je cena, ki jo plačuje naš pacient, previsoka. Izdatek, ki je potreben za ohranitev potlačitve, je trenutno stanje postdemokratskega sistema. Tukaj se ne bomo podrobno spuščali v kritiko stanja, ker mislimo, da je ponavadi takšno početje sploh argument za

61 S tem citatom, iz ust nekoga drugega, tudi avtor sam ponuja bralcu opravičilo za vse blebetanje, ki je bilo zapisano v pričujočem tekstu.

demokracijo. Zdi se nam, da jo vsak udarec, kot pri kovanju železa, samo še bolj kali in dela nezlomljivo. Vendar v tem skromnem zaključku ne mislimo zavajati bralca, če kaj potem se zgolj sprašujemo:

(A)li bo potem, ko se bomo vrnila k smislu, ko bomo ta globlji smisel osvobodili, se pravi čisto preprosto izločili s pomočjo katarze v smislu očiščenja, ko bo torej vse to opravljeno, bo šlo potem vse kar samo od sebe? In da postavim piko na i: bomo potem priče le še dobrohotnosti? (Lacan 1988: 314)

4.9 L' IMPASSE ANALIZE

Analiza je v krizi.

(Jacques Lacan: *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*)

Prav tako kot analitik, mora tudi filozof stati na mestu zevi, ki se odpira kot vdor realnega v politično. Ne gre nam za to, da bi njuni poziciji izenačili, vendar bi kljub temu radi v tem krogu, ki ga poskušamo skleniti, prišli nazaj na začetno točko. Seveda je analogija izjemno zamejena, vendar bi vseeno radi opozorili na moment, v katerem lahko vidimo ponovitev iste geste. Analitik je *subjekt za katerega se predpostavlja da ve* [sujet supposé savoir, ali na kratko sss], opora transferja, oziroma tisti, ki poseduje „*nevednost, ki vé*“. Analizant po drugi strani je v odnosu z analitikom „*vednost, ki se ne vé*“. Delo analitika je torej sledeče. Najprej zadeva njega samega, v njegovem procesu formacije, kjer se najprej znajde kot analizant, z namenom postati analitik in njegovo delo je samoanaliza.⁶² Njen rezultat je prepričanje v obstoj nezavednega, ki nadalje terja, da iz gotovosti o njegovi eksistenci, sprejme in afirmira potlačene objekte. Ključen poudarek je na prepričanosti, ki naj služi za vse nadaljnje delo. Kajti tam se bo ta isti analitik moral spopasti s samim simptomom in njegovim odporom. Prav tako, kot nas poskuša prepričati Badiou, naj postopa tudi filozof. Filozofija je v enaki meri kot psihoanaliza veda, ki sprejema obstoj resnic(e). »Analiza vrne veljavo nemožnemu – ne kot oviri (...), temveč kot njegovemu jedru« (Zupančič 2003: 152). In točno to mora biti edini cilj filozofije. Pustiti pogojem, da opravljajo delo produkcije resnice. Filozofija je

⁶² Samo-analiza ni *writing cure*. Analiza vedno potrebuje dva. Ker že cel čas ponavljamo mantro, da Eden ne obstaja, moramo biti tudi tukaj dosledni. Samoanalizi že v startu spodleti in prilika v kateri oblast trdi, da bo sama omejila svojo moč, je na moč zabavna. Lacan zapiše: »Pisati je drugo kot govoriti. Brati je drugo kot poslušati« (1995: 92). Analiza je *talking cure*. Vsekakor menimo, da je to izjemno koristen napotek tudi za naš študij.

v končni fazi prazno mesto, ki spreminja vednost, ki se ne vé v vednost, ki se vé, tako da odpira kategorijo nemožnega. Njeno delo ni nič drugega kot zgolj *misliti* resnice svojega časa. To v obdelavi pogoja politike pomeni, da se afirmira in sledi njenemu *out of joint*. Paradokсно se s tem »nemožnemu (kot notranji meji označevalca) vrne njegove pravice, s čimer nemoč pade nazaj v svoj označevalni ležaj in „postane to, kar je“, namreč moč simbolnega« (Ibid.: 155).

Sedaj vidimo, da nam je skozi celoten tekst nekaj uhajalo. Dejansko naletimo na isto vprašanje, ki muči Freuda na stara leta, ko se že z dokaj pesimističnim pristopom vpraša o terapevtski učinkovitosti psihoanalize in možnosti njenega zaključka. Kaj pa če je analiza dejansko neskončna? Odgovor leži skrit v strukturni izpahnenosti, ki v enaki meri kot pri nas, ne definira časa potrebnega za dosego cilja. *La passe* – konec analize – moramo spremeniti v *l'impasse*, ko zagata ni več odpravljiva in je potrebna prekoračitev fantazme vse-vednosti,⁶³ ki ni nič drugega kot želja nekaj napraviti celo – totalizabilno. In na tej toči filozofija enostavno ne sme popustiti. Zato se moramo oddaljiti od prevladujočega miselnega toka, čemur bi Lacan rekel „subjektivacija“, ko vse dobi svoj pomen. Zamenjati jo mora „subjektivna destitucija“, ko se Realno sprejme, kot brezpomenska kontingenca. Ključna razlika med subjektivacijo in subjektivno destitucijo je ravno v njunem odnosu do Realnega. Badioujeva gesta preloma ni nič drugega kot enkrat za vselej iztrgati filozofijo prijemu razlage in smisla. Ali če parafraziramo Marxovo enajsto tezo o Feuerbachu. Filozofi so dogodke le različno razlagali, gre pa za to, da jim *sledimo*.

63 »Na resnico se ni mogoče kar navaditi. Človek se navaja na dejanskost. Resnico potlačuje« (Lacan v: Balažic 1995: 390). In točno temu služi fantazma.

5. ZAKLJUČEK

Moji stavki nudijo pojasnitev s tem, da jih bo tisti, ki me je razumel, na kraju spoznal za nesmiselne, ko se bo skozi njih – na njih – povzpел iz njih.

(Ludwig Wittgenstein: *Logično filozofski traktat*)

Končati bo veliko težje kot začeti. Zahteva se, da na nekem mestu umolkujemo. Vendar to ne bo več ista tišina kot tista s katero smo začeli. Če smo v tekstu čas iztirili, da le-ta ne bi bil več podrejen kroženju, moramo dislokaciji ostati zvesti tudi v pričujočem zaključku. Čeprav smo si na začetku v obliki hipotez zadali neko središčno točko naše misli, pa je tudi sam tekst v nekem momentu moral zdrsniti s svojih tečajev. Vendar je bilo to potrebno, da smo lahko zagotovili tisto minimalno konsistenco, ki jo potrebuje teorija, da razloči nekaj kot nerazločljivo. Torej ne moremo enostavno zaključiti tam kjer smo pričeli. Naša predpostavka je bila potreba po prekinitvi z imanentnostjo situacije in to smo skozi zvestobo dogodku tudi nekako poskusili udejanjiti. Upor, kakršenkoli že je, ne potrebuje substance, saj je smoter že sam na sebi. Vse kar upor potrebuje je gotovost.

Takšno gotovost smo v formi odločitve pri zastavitvi hipotez poskusili izsiliti že na samem začetku. Prvič: desaturacija filozofije je pogoj za zatiranje resnic generičnih procesov. Zapisali smo, da je etika, ki naj jo sprejme filozofija, etika želje. Oziroma maksima filozofije mora postati sintagma ohraniti željo nezadovoljeno. Noben partikularen objekt ne sme zapolniti praznine pulziranja zevi, kjer se producirajo resnice. Problem postmoderne filozofije je ravno suturacija oziroma zlitje z lastnimi pogoji. V mislih imamo Lacanov koncept vrše. Gre za preprosto ribiško pripravo, ki je namenjena temu, da se odpira in zapira, na njenem dnu pa se nabira ribji ulov (cf. Lacan 1996: 133–134). Zaprtje filozofije si lahko zamislimo takrat, ko mesto zevi prekrije nek partikularni objekt, ki ne dopušča več prehajanja med zunaj in znotraj. Ulov je tako izjemno slab. Filozofiji je s tem zaklopom onemogočena vključenost na način izključitve, topološko biti-zunaj in hkrati pripadati generičnim procesom politike, ljubezni, umetnosti in znanosti. Hipotezo moramo potrditi, v kolikor je bil zastavek redefinicije filozofije sposobnost zatiranja „obstajajo“ resnice. To je mogoče, če filozofija prevzame zvestobo lastni zvestobi in si zagotovi prostor, kjer bo lahko

zastavila »izgradnjo nedoločene disjunkcije, ki pred tem ne obstaja« (Badiou 1999: 67).

In drugič: vsaka politika emancipacije je (temporalno in strukturno) konstitutivno izpahnjena glede na lastno situacijo. Politika emancipacije je razcep med političnim in družbenim, oziroma še več, ohranjanje tega razcepa. Takšna konceptualizacija stoji na ontološkem aksiomu o neobstoju Enega. S celotnim drugim poglavjem *Zvestobe* smo želeli po daljšem ovinku skozi teorijo množic in nadalje točko prešitja strukture nakazati na potrebo po pojmovanju družbe kot ne-cele. V nadaljevanju smo problematizirali temporalnost političnega in prišli do podobnih ugotovitev. Politični čas je anahronističen – *out of joint* – razjarjeni, podivjani, iztirjeni čas, ki zamenja središče urejenosti za neko drugo prihodnost. Odnos med politiko in političnim, kot ravnino njene imaginarne podobe, mora ostati v disjunkciji. Izpostavili smo problem sedanjosti, ki je forma konservativnega procesa podreditve ostalih časovnih registrov in zaključili, da je potrebno čas v politiki obravnavati kot trenutek v deleuzovskem Aiônu. Hipotezo lahko potrdimo in sledimo njenim teoretskim implikacijam, ki zahtevajo predvsem prelom filozofije z Zgodovino.

Že Platon govori o begu iz sedanjosti, kajti biti sedanji bi pomenilo zgolj biti in ne postajati. Tako je tudi postdemokracija obtičala zgolj na svoji biti, ki je nesposobna izstopa iz sedanjosti, da bi prevzela projekt emancipacije. Enostavno: „Manjka nam odpora do sedanjosti“. Dogodek kot tisti *bo bil* – prihodnji preteklik, torej znotraj povsem novega časa, je sposoben postajanja, česar pa postdemokracija – kljub svojemu pretvarjanju – ni.

6. VIRI IN LITERATURA

- Agamben, Giorgio (2005) *State of exception*. The University of Chicago Press. Chicago.
- Badiou, Alain (1992) *Manifest za filozofijo*. Filozofski vestnik. št. 1, ZRC SAZU. Ljubljana. str. 149–186.
- Badiou, Alian (1994) *Etika in politika*. Problemi. Eseji. št. 4/5. Analecta. Ljubljana. str. 227–232.
- Badiou, Alian (1996) *Etika: Razprava o zavesti o Zlu*. v: Problemi. št. 1. Analecta. Ljubljana.
- Badiou, Alain (1998) *Politika kot postopek resnice*. Filozofski vestnik. št. 1. ZRC SAZU. Ljubljana. str. 67–75.
- Badiou, Alain (1998b) *Sveti Pavel: utemeljitev univerzalnosti*. Analecta. Ljubljana.
- Badiou, Alain (1999) *Scena dvojega*. Razpol. št. 7–8. Analecta. Ljubljana. str. 57–67.
- Badiou, Alain (2004a) *(Spre)vrnitev filozofije same*. Filozofski vestnik. št. 3, ZRC SAZU. Ljubljana. str. 21–36.
- Badiou, Alian (2004b) *Ali je mogoče misliti politiko?*. ZRC SAZU. Ljubljana.
- Badiou, Alain (2004c) *Definicija filozofije*. Filozofski vestnik. št. 3. ZRC SAZU. Ljubljana. str. 37–39.
- Badiou, Alain (2005a) *20. stoletje*. Analecta. Ljubljana.
- Badiou, Alain (2005b) *Metapolitics*. Verso. London, New York.
- Badiou, Alain (2005c) *Infinite thought*. Continuum. London, New York.
- Badiou, Alain (2005d) *Being and event*. Continuum. London, New York.
- Balažic, Milan (1995) *Gospodstvo: trije pristopi psihoanalize k polju družbenega*. Znanstveno in publicistično središče. Ljubljana.
- Balažic, Milan (2005) *Esej o figurah demokracije*. Moderni časi. PLS. Ljubljana. str. 65–84.
- Barrett, Michele (1994) *Ideology, politics, hegemony: From Gramsci to Laclau and Mouffe*. v: Mapping ideology. ur.: Žižek, Slavoj. Verso. London. str. 235–264.
- Derrida, Jacques (1994) *Spectres of Marx*. Routledge. London.

- Deleuze, Gilles (1998) *Logika smisla*. Krtina. Ljubljana.
- Dolar, Mladen (1990) *Heglova fenomenologija duha I*. Analecta. Ljubljana.
- Dolar, Mladen (2003) *Hegel na narobni strani psihoanalize*. Razpol. št. 13. Analecta. Ljubljana. str. 227–256.
- Dolar, Mladen (2004) *Moč nevidnega*. Problemi. št. 1/2. Analecta. Ljubljana. str. 113–131.
- Erzar, Tomaž (1997) *Obrat Gillesa Deleuza : teorija subverzije in ideja popolne ontologije v Logiki smisla in Anti-Ojdipu*. ZRC SAZU. Ljubljana.
- Freud, Sigmund (1953) *A general introduction to psychoanalysis*. Permabooks, New York.
- Freud, Sigmund (1987) *Metapsihološki spisi*. Studia humanitatis. Ljubljana.
- Freud, Sigmund (1995) *Končna in neskončna analiza*. Problemi. št. 4/5. Analecta. Ljubljana. str. 63–94.
- Freud, Sigmund (2000) *Očrt psihoanalize*. Analecta. Ljubljana.
- Foucault, Michael (2003) *Rojstvo biopolitike*. Filozofski vestnik. št. 3. ZRC SAZU. Ljubljana. str. 171–177.
- Gadamer, Hans Georg (2000) *Platon in pesniki: razprava*. Hyperion. Koper.
- Hallward, Peter (2003) *Badiou: a subject to truth*. University of Minnesota Press. Minneapolis, London.
- Hegel, Georg Wilhelm Friderich (1998) *Fenomenologija duha*. Analecta. Ljubljana.
- Hegel, Georg Wilhelm Friderich (2001) *Znanost logike I: (1832)*. Analecta. Ljubljana.
- Klepec, Peter (2000): *Nekatera vprašanja demokracije v luči Badioujeve teorije*. Filozofski vestnik. št. 3. ZRC SAZU. Ljubljana. str. 23–40.
- Klepec, Peter (2003) *Ob Foucaultovem pojmovanju biooblasti in biopolitike*. Filozofski vestnik. št. 3. ZRC SAZU. Ljubljana. str. 111–137.
- Koselleck, Reinhart (1999) *Pretekla prihodnost: prispevki k semantiki zgodovinskih časov*. Studia humanitatis. Ljubljana.
- Lacan, Jacques (1974) *Krize psihoanalize ne more biti*. Panorama. Rim. Dostopno na: <http://www.krtaca.si/revija/teorija/krize-psihoanalize-n> (8.5.2006).
- Lacan, Jacques (1988) *Etika psihoanalize*. Analecta. Ljubljana.

- Lacan, Jacques (1994) *Spisi*. Analecta. Ljubljana.
- Lacan, Jacques (1995) *Odgovori na vprašanja študentov*. v: Sodobna literarna teorija. ur.: Pogačnik, Aleš. Krtina. Ljubljana. str. 89–93.
- Lacan, Jacques (1996) *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*. Analecta. Ljubljana.
- Lacan, Jacques (2003) *Narobna stran psihoanalize*. Razpol. št. 13. Analecta. Ljubljana.
- Laclau, Ernesto in Mouffe, Chantal (1987) *Hegemonija in socialistična strategija*. Analecta. Ljubljana.
- Marx, Karl (1951) *Teze o Feuerbachu*. v: MEID II. zvezek. Cankarjeva založba. Ljubljana. str. 511–516.
- Miller, Jacques Alain (1981) *Dejavnost strukture*. v: Psihoanaliza in kultura. ur.: Močnik, Rastko in Žižek, Slavoj). DZS. Ljubljana. str. 233–255.
- Miller, Jacques Alain (1981b) *Šiv*. v: Psihoanaliza in kultura. ur.: Močnik, Rastko in Žižek, Slavoj). DZS. Ljubljana. str. 257–273.
- Miller, Jacques Alain (1981c) *Matrica*. v: Psihoanaliza in kultura. ur.: Močnik, Rastko in Žižek, Slavoj). DZS. Ljubljana. str. 275–283.
- Miller, Jacques Alain (1983) *Pet predavanj o Lacanu v Caracasu*. v: Gospodstvo, vzgoja, analiza. ur.: Žižek, Slavoj. Analecta. Ljubljana.
- Negri, Antonio in Hardt, Michael (2005) *Multituda : vojna in demokracija v času imperija*. Študentska založba. Ljubljana.
- Omladič, Luka (2000) *Deleuzova teorija časa: razlika, virtualno in sinteza*. Problemi. št. 1/2. Analecta. Ljubljana. str. 153–168.
- Rancière, Jacques (2005) *Nerazumevanje : politika in filozofija*. ZRC SAZU. Ljubljana
- Riha, Rado (1996) *Prekinitve v političnem*. Problemi. št. 1. Analecta. Ljubljana. str. 71–103.
- Riha, Rado (1997) *Politika v vozlu simbolnega, imaginarnega in realnega*. Razpol. št. 10. Analecta. Ljubljana. str. 125–147.
- Riha, Rado (1999) *Kako je mogoče misliti singularno univerzalno?*. Filozofski vestnik. št. 1. ZRC SAZU. Ljubljana. str. 193–203.
- Shakespeare, William (1996) *Hamlet*. Mladinska knjiga. Ljubljana.
- Shakespeare, William (2006) *The tragedy of Hamlet*. dostopno na:

<http://www.gutenberg.org/dirs/etext00/0ws2610.txt> (8.5.2006).

- Šumič-Riha, Jelica (1996) *Anahronizem emancipacije*. Problemi. št. 5–6. Analecta. Ljubljana.
- Zupančič, Alenka (1999) „Čas je iz tira“ ali časovnost v melanholiji. Problemi. št. 1–2. Analecta. Ljubljana.
- Zupančič, Alenka (2003) *Štirje diskurzi v luči vprašanja presežnega užitka*. Razpol. št. 13. Analecta. Ljubljana. str. 113–155.
- Zupančič, Alenka (2004) *Peti pogoj: k filozofiji Alaina Badiouja*. Filozofski vestnik. št. 3. ZRC SAZU. Ljubljana. str. 7–20.
- Žerjav, Ana (2005) *Ontologija strasti in pozicije subjekta*. Problemi. št. 3–4. Analecta, Ljubljana. str. 199–226.
- Žižek, Slavoj (1994) *How did Marx invent the symptom*. v: Mapping ideology. ur.: Žižek, Slavoj. Verso. London. str. 296–331.
- Žižek, Slavoj (1998) *Psychoanalysis in post-marxism: The case of Alain Badiou*. The South Atlantic Quarterly; Durham. dostopno na: <http://www.lacan.com/zizek-badiou.htm> (13.3.2006).
- Žižek, Slavoj (2000) *The ticklish subject: the absent centre of political ontology*. Verso. London, New York.
- Žižek, Slavoj (2004) *Paralaksa. Za politični suspenz etičnega*. Analecta, Ljubljana.