

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Žiga Cerkvenik

Mentor: doc. dr. Milan Balažič

**»KOMUNIZEM ALI BARBARSTVO«**

Zasnitek politike emancipacije

DIPLOMSKO DELO

Ljubljana, 2006

<b>1. NAMESTO UVODA .....</b>	<b>3</b>
<b>2. ZASNOVA.....</b>	<b>5</b>
2.1. O VPRAŠANJU IN KONTEKSTU .....	5
2.2. IMPLIKACIJE 1: PROTISLOVJA MEŠČANSKE CIVILIZACIJE .....	8
2.3. IMPLIKACIJE 2: ALTERNATIVA MED POLITIČNO IN LOGIČNO NUJNOSTJO.....	11
<b>3. DESTRUKCIJA.....</b>	<b>14</b>
3.1. NEZADOSTNOST BINARIZMA .....	14
3.2. PROPAD ALTERNATIVE.....	17
3.3. VPELJAVA <i>VEL</i> .....	18
3.4. SUBJEKT IN ODTUJITEV .....	20
3.5. ZNOVA O RAZMERJU MED ČLENOMA .....	22
3.6. ZASTAVITEV .....	24
<b>4. REKOMPOZICIJA .....</b>	<b>26</b>
4.1. APORIJE REALNEGA.....	26
4.2. LOGIKA DOPOLNILA .....	29
4.3. O SMRTI MARKSIZMA.....	30
4.4. ONTOLOGIJA PRIKAZNI .....	34
4.5. »O SUBJEKTU, KI SE ZANJ NAVSEZADNJE GRE« .....	38
4.6. SIMPTOM DRUŽBENEGA.....	41
4.7. RAZCEP POLITIKE.....	44
4.8. »REALNO OB-STOJEČI KOMUNIZEM« .....	46
4.9. KOMUNIZEM ALI BARBARSTVO? .....	48
<b>5. SKLEP .....</b>	<b>51</b>
<b>6. VIRI IN LITERATURA .....</b>	<b>53</b>

## 1. NAMESTO UVODA

*The time is out of joint: O cursed spite,  
that ever I was born to set it right!*

William Shakespeare, *Hamlet*

Pri pisanju uvoda k teoretskim razpravam velja nekakšno tiho pravilo, da se ga vselej piše šele na koncu, po tem, ko je dokončno in zatrdno postala znana pot, ki jo je njen avtor ubral. Vsi, ki so se kadarkoli poskusili v pisanju, namreč dobro vedo, da je misel vse preveč nepredvidljiva in zmuzljiva, da bi jo bilo moč že vnaprej zamejiti in obvezati, da se bo držala predvidene poti. Konec koncev bi bil takšen uvodni poseg tudi za samo kakovost razprave nekaj nadvse škodljivega, saj bi avtorja vseskozi usmerjal v smer, ki se mu je na začetku zdela najbolj smiselna. Da bi to močno onemogočilo kakršno koli inovativnost, ki je kot vemo, vselej vezana na bolj ali manj drzne miselne izlete izven zarisane poti, celo v področja teoretsko neznanega, seveda ni potrebno posebej poudarjati. Vendar pa je, po drugi strani, tudi pisanje uvoda na koncu, ko je ostalo besedilo enkrat že zaključeno, nujno selektiven proces, ki, raje kot da bi podal neobremenjeno opredelitev in kontekstualizacijo problema, le-tega (pogosto nehote) skuša že vnaprej predstaviti na način, ki bo ustrezal končnim sklepom in zaključkom. V tem primeru predstavlja uvod nekakšno retroaktivno apologijo avtorja, ki jo lahko primerjamo z gradbenikom, ki skuša temelje postaviti tako, da bo že zgrajena hiša na njih trdno stala.

Tu tako naletimo na nekaj, kar si vsekakor zasluži ime paradoks: če je namreč uvod nastal najprej, potem je to uvod v nekaj, česar oblika, vsebina in rezultati v času njegovega nastanka še niso poznani; če pa je, kar je druga možnost, nastal nazadnje, potem igra vlogo začetka nečesa, kar je obstajalo pred njim. Je torej ali začetek brez znanega nadaljevanja, ali pa, obratno, zgolj nadaljevanje svojega lastnega nadaljevanja. Izbira seveda ostaja izsiljena in, kot vsaka prava izbira, napačna v obeh ponujenih možnostih. Ne glede na pristop, ki ga bomo ubrali, se bo, kot da bi bila ta nezmožnost vpisana že v samo bistvo alternative, izkazalo, da smo prek njega izgubili več, kot smo z njim pridobili. Naj ga pišemo na začetku ali pa na koncu, v obeh primerih nas bo nemogoči imperativ uvoda zasledoval skozi celotno besedilo.

Uvod tako definira prav nenavadna časovnost. Zanj nikdar ne moremo reči, da v celoti pripada kateri izmed znanih časovnih modalnosti: ni stvar preteklosti, saj bistveno

določa sedanost in s tem uokvirja mogoče prihodnosti; ne pripada zgolj sedanosti, v kolikor se mora trenutek njegovega pisanja vselej ozirati na že-in-še-napisano; hkrati pa ga tudi ne moremo postaviti izključno v prihodnost in, ne da bi kadar koli pomislili nanj, preprosto reči »*uvod bo, kakršen pač bo*«. Kakšen je torej status uvoda? Kam naj ga umestimo? *Kdaj* je torej čas uvoda in kakšen je ta čas? Za kateri *kdaj* sploh gre?

Na paradoks trenutka lahko seveda odgovori le paradoksalni trenutek – vendar samo, če se, tako kot Jacques v Diderotovem romanu *Fatalist Jacques in njegov gospodar*, zavedamo, da »paradoks ni vedno nekaj lažnega« – trenutek, ki v sebi združuje vse tri modalnosti, jih poveže, a s tem tudi neizbežno subvertira, »*meče iz tira*«, kot bi rekel Hamlet. To je trenutek, ki »*bo bil*«, trenutek prihodnje preteklosti, o katerem lahko sedanost reče le, da bomo šele nekoč lahko zvedeli, ali se je zgodil ali ne. Prek njega poteka vsaka pripoved - celo nikdar končana pripoved Zgodovine je zavezana njegovemu paradoksu. In uvod, ki mu tu poskušamo slediti, ni konec koncev nič drugega kot nekakšna pripoved, čeprav le pripoved, katere namen je uvesti bralca v neko drugo, mnogo večjo zgodbo. Zato tudi za uvod na nobeni točki ne moremo reči nič drugega, kot da nekoč *bo bil*: zdaj, na začetku razprave, v katero uvaja, se morda sicer zdi, da takšen, kot *je*, tudi *bo*; toda kakšen *je bil* cel čas v resnici, bosta oba, tako avtor kot tudi bralec, lahko ugotovila šele za nazaj.

Uvod, ki torej v sebi odseva celotno zgodbo, ki mu sledi, tako vselej prihaja prezgodaj in hkrati prepozno. Ne glede na to, kako izberemo, ne glede na to, kako se ga lotimo, ga vselej pišemo v nekem prezgodaj/prepozno. Vendar pa ga preprosto moramo napisati, druge izbire nimamo. Uvod mora odigrati svojo vlogo in uvesti bralca v to, prihaja za njem. Zato je naš tak, kakršen pač je. Kar sledi, so namreč zgolj razmišljanja o času, v katerem živimo in o njegovi vselejšnji neprimernosti, razmišljanja o izsiljeni in nemogoči izbiri, ki jo postavlja pred nas, ter o nemogočem poskusu, da bi se izvili izpod neizbežnosti njenih konsekvenc.

»Času neprimerna razmišljanja« - to je tisto, kar sledi. In uvod preprosto ne more biti drugačen.

## 2. ZASNOVA

### 2.1. O VPRAŠANJU IN KONTEKSTU

*Kadar gledamo zelo od blizu ali zelo od daleč, človek bodisi popolnoma zgine, ali pa zgubi svojo premoč. Samo srednja oddaljenost in kar bi lahko imenovali malo bolj oddaljeno ospredje, je čisto človeško.*

Aldous Huxley, *Nebesa in pekel*

Glede teme, okrog katere se bo vrtela naša razprava, moramo priznati, da se glede na čas, v katerem živimo, ne zdi le neprimerna, temveč tudi nekaj popolnoma zastarelega, anahronističnega in glede na zgodovinske izkušnje, ki jih nosi s seboj, celo nekaj teoretsko nespodobnega. Govoriti o emancipaciji v razviti družbi 21. stoletja, z vso zavestjo o zločinih, ki so jih brez izjeme povzročili vsi veliki poskusi emancipacije do sedaj, se že samo po sebi zdi kot prejkone nostalgichen poskus obuditi zgodovino, ki je nikdar ni bilo, in to od nekoga, ki je ni nikdar živel. Poleg tega pa emancipacijo povezovati še z imenom, ki je kot prekletstvo viselo nad celotnim totalitarnim 20. stoletjem in ki se ga je sodobnost komaj uspela rešiti ter pokopati kot prikazen preteklosti, z imenom Karla Marxa, pa gotovo izgleda kot povsem neupravičeno obujanje nečesa, kar je že nekaj časa – tako politično kot tudi teoretsko – mrtvo, in o čemer nam tako krvava preteklost kot tudi znova prerojena sedanost govori, da bi moralo mrtvo tudi ostati.

Izhajajoč iz temeljnega aksioma, da lahko misel, vredna svojega imena, preživi le kot “času neprimerno razmišljanje“, v kolikor se je vselej znova pripravljena odcepiti od prevladujočih mnenj in prepričanj ter postaviti pod vprašaj njihovo samoumevnost, bomo to vendarle poskušali. To seveda ne pomeni, da bomo vztrajali v nasprotni, a zato nič manj dogmatski zahtevi po uporabi za vsako ceno; poskušali bomo zgolj postopno, korak za korakom premisliti, kako je z označevalcem emancipacija danes in zakaj je tako. In ker se vsako mišljenje lahko dovrši zgolj v danem zgodovinskem kontekstu in v odnosu do svojih lastnih virov, se bomo morali vrniti na sam izvor teme, o kateri bomo govorili, in si podrobneje pogledati, kako je temo emancipacije v polju filozofske in politične misli utemeljil Karl Marx. Zopet pa je naš namen dosti bolj skromen kot vnovična rehabilitacija marksistične analize oziroma kar Marxa samega. Iz njegovih

doprinosa, ki že sami na sebi niso majhni, bomo preprosto poskušali izluščiti tisto, kar nosi na ravni mišljenja, torej na ravni univerzalnega, relevantne posledice tudi danes.

Tako lahko formuliramo dve hipotezi: prvič, da je označevalec emancipacija danes še vedno relevanten in sposoben producirati materialne učinke. In drugič, da je moč konsistentno misliti emancipacijo zgolj če upoštevamo način, s katerim jo je v polju politike utemeljil sam Marx. Metoda naše razprave bo preprost Heglov napotek, po katerem se je potrebno »*prepustiti življenju predmeta*«; njeno vodilo pa bo geslo Georges-a Canguilhema (cit. po: Miller 1981: 236-237):

*Obdelovati koncept, to je da variramo njegovo ekstenzijo in komprehenzijo, da ga posplošimo, tako da vanj vključimo izjemne poteze, da ga izvozimo ven iz njegove rojstne pokrajine, da ga vzamemo za model ali pa mu, narobe, model poiščemo, skratka, da mu s pomočjo urejenih transformacij progresivno podelimo funkcijo forme.*

Koncept, katerim premenam bomo tu sledili in skozi katerega se bomo poskušali približati vprašanju emancipatorične politike, je sestavljen iz dveh pojmov, ki ju v status koncepta dviguje šele določena disjunkcija, ki ju povezuje. Od samega začetka bomo imeli torej opravka z nečem, čemur moramo z Deleuzom reči »*disjunktivna sinteza*« in česar konsekvence bomo poskušali tu razviti. Glasi se takole: *ali komunizem, ali barbarstvo* - pripisati pa jo moramo seveda Karlu Marxu, ki je z njo strnil in napovedal svojo vizijo človeške prihodnosti. Kažeta se mu zgolj dve možnosti: človeška družba bo ali prevzela novo obliko ureditve, ali pa preprosto izginila, pogoltnila samo sebe v svoji nezadovoljivi želji po vsiljenem napredku. Alternativa komunizem-barbarstvo je za Marxa predvsem alternativa med civilizacijo in njenim propadom, med tistim, kar človeka dela za človeka, med človekom kot generičnim bitjem, in človekom kot živaljo, bitjem, ki ga žene predvsem lastni interes, celo človekom kot »*bitjo-za-smrt*«. Vprašanje, ki je ob tej zastavitvi še kako umestno in s katerim bomo začeli tudi mi, je, v kakšnem medsebojnem razmerju sta pravzaprav oba člena alternative; kaj glede na komunizem sploh pomeni barbarstvo, kaj predstavlja; in naprej, kakšen je končno sam status Marxovega »*ali-ali*«?

Preden pa se lotimo teh vprašanj, smo dolžni odgovoriti še na morebitni očitak, ki morda, čeprav nekoliko nepotreben, niti ne bi bil tako zelo neupravičen, saj bi izhajal zgolj iz doslednega vztrajanja na eksplicitnih dejstvih. Marx namreč alternative v obliki, ki jo navajamo in obravnavamo tu, v resnici ni nikdar zapisal. Kot Marxovo jo je v

kratkem tekstu iz leta 1918 z naslovom *Kaj hoče Spartakova zveza?* prva izpostavila Rosa Luxemburg (1977: 827) – vendar pa – in to je za nas ključno – v nekoliko drugačno obliki, namreč: »Nad posipajočimi se zidovi kapitalistične družbe plamenijo kakor ognjen menetekel besede Komunističnega manifesta: *Socializem ali propad v barbarstvo!*« Onkraj debate o potvorbah Marxove misli, ki so jih že s samim sklicevanjem nanj neizogibno zagrešili poznejši marksizmi (s katero se brezpogojno strinjamo), lahko na tem mestu alternativo brez slabe vesti pripišemo Marxu. Za dokaz tega nam ni potrebno drugega kot zgolj natančno branje njegovih del, v katerih nam jo, čeprav nikdar dobesedno, podaja s kristalno jasnostjo in nedvoumnostjo.<sup>1</sup>

Če kje, potem potvorba Luxemburgove leži v kontekstu, v katerega je bila alternativa prenešana, ter v pomenu, ki ga v njem nosi. Predvsem pa je simptomatsko njeno konkretno branje alternative, po katerem je socializem tisti, ki pri Marxu stoji kot eksplicitno nasprotje barbarstva (in ne zgolj kot sredstvo njegovega preseganja), čeprav je za Marxa iz *Manifesta* tisto, kar nastopa kot zanikanje barbarstva, vselej komunizem. Ne da bi se na tem mestu spuščali v nikoli končane debate o razmerju med komunizmom in socializmom, recimo zgolj, da zamenjava pojmov, ki jo izvrši Luxemburgova, prenese poudarek iz materialne prakse preseganja obstoječega barbarstva (kar je in vedno bo bilo izgubljeno bistvo komunizma), na socializem kot konkretno gospodarsko ureditev, ki naj bi bila utelešenje civilizacije *par excellence* in ki torej ostaja na ravni utopije. K temu se še povrnemo.

---

<sup>1</sup> Dr. Božidar Debenjak, prav gotovo največji poznavalec Marxa pri nas, ne izključuje tudi možnosti, da je Marx alternativo na katerem izmed svojih nastopov izrekel ustno, saj se kot njegova pojavlja pri najrazličnejših avtorjih *Druge internacionale* (Pogovor z dr. Božidarjem Debenjakom, zaslužnim profesorjem na Filozofski fakulteti, Ljubljana, 15. marca 2006).

## 2.2. IMPLIKACIJE 1: PROTISLOVJA MEŠČANSKE CIVILIZACIJE

*Če pravijo ekonomski, da so današnja razmerja – razmerja meščanske produkcije – naravna, dajo s tem razumeti, da so to razmerja, v katerih se ustvarja bogastvo in se razvijajo produktivne sile po zakonih narave. Torej so sama ta razmerja, sami ti zakoni, neodvisni od vpliva časa. To so večni zakoni, ki morajo večno vladati družbi. Potemtakem je zgodovina bila, je pa ni več.*

Karl Marx, *Beda filozofije*

Sámo alternativo, ki nam jo ponuja Marx, lahko beremo na dva načina, pri čemer prvi v njej vidi predvsem obliko znanstvene propozicije, drugi pa izrazit politični poziv, manifest. Spomnimo se, da v shemi, ki jo je razvil Lewis Henry Morgan, utemeljitelj evolucionizma v antropologiji, in ki sta jo z njim konec koncev v veliki meri delila tudi Marx in (predvsem) Engels (prim. Engels 1975), barbarstvo predstavlja eno izmed treh velikih stopenj v razvoju družbe – natančneje, gre za vmesno stopnjo med divjaštvom in civilizacijo. Morgan si razvoj družbe predstavlja kot unilinearno evolucijo od bolj primitivnih k višjim ter bolj kompleksnim oblikam družbene organizacije in materialno-tehnološke razvitosti (cf. Morgan 1985).<sup>2</sup> Ko torej Marx pred nas postavlja formulo “*ali komunizem, ali barbarstvo*“, ima pri tem še kako v mislih tudi vprašanje zgodovinskega razvoja, vprašanje recimo temu (s Foucaultom) »*ontologije sedanosti*«, umeščenosti trenutka v širši tok zgodovinske evolucije, ki ga naddoloča. Človeštvo je na nekakšni vmesni točki: obstoj politične organizacije v obliki države priča, da ni več v sferi barbarstva, hkrati pa mu Marx kategorično odreka, da bi bilo že doseglo stanje civilizacije. Ne glede na stopnjo tehnološke razvitosti in obstoj širše družbeno-politične organiziranosti, je obstoječi kapitalizem za Marxa predvsem nekakšna himera, hibrid

---

<sup>2</sup> V Morganovi shemi pa obstaja še en aspekt, na katerega običajne perspektivistične kritike evolucionizma v antropologiji ponavadi pozabljajo, ki pa je še kako pomemben za pravilno razumevanje njegove teorije. Proti koncu knjige namreč Morgan zapiše naslednje (1985: 552): »Disolucija družbe izgleda da bo prinesla konec razvoja, katerega namen in cilj je lastnina; takšen razvoj namreč vsebuje elemente samouničenja. Demokracija pri vladanju, bratstvo v družbi, enakost pravic in privilegijev ter univerzalna izobrazba začujejo naslednjo višjo stopnjo družbe, h kateri jasno vodijo izkušnje, razumnost in znanje. To bo obuditev, na višji ravni, svobode, enakosti in bratstva antičnega plemena«. Očitno je, da se Morgan, v maniri zelo podobni Marxovi, tudi sam distancira od priznavanja obstoječega kapitalizma za najvišjo stopnjo razvoja družbe. Še več, kapitalizem v glede na herojstvo in plemenitost barbarstva (katerega pomen je za Morgana povsem drugačen od običajnih konotacij te besede) v nekaterih pogledih zanj pomeni občutno nazadovanje. Tripartitna shema tako vključuje tudi četrti člen, »naslednjo višjo stopnjo družbe«, ki kot utopična figura prihodnosti po Morganu predstavlja ponoven, a vendarle ne tudi ciklični povratek k plemenski ureditvi, značilni za barbarstvo (o tem tudi Jameson 2005: 326-327).



med civilizacijo in barbarstvom: je barbarstvo, ki se izdaja za civilizacijo; a hkrati tudi civilizacija, ki tako rekoč barbarizira, ki pobarbarja svoje pripadnike.

Tu se konec koncev skriva ves smisel izraza “*meščanska civilizacija*“, ki ga uporablja Marx, ko govori o tem umetnem spoju. Pridevnik “meščanski“ tu seveda ne namiguje na kapitalizem kot specifično obliko civilizacije ali kot na modus njenega obstoja. Ravno tako pa tudi ni zgolj ena izmed ironičnih osti, v katerih uporabi je bil Marx še kako vešč. Nasprotno, pri terminu “*meščanska civilizacija*“ gre za povsem konkreten in zaključen pojem, kjer je “meščanski“ označevalec predvsem nedonošenosti civilizacije same, označevalec dejstva, da v kapitalizmu kot civilizaciji obstaja nek inherentni manko. Razmerje med civilizacijo in barbarstvom je preveč kompleksno, da bi lahko družbe s kapitalistično obliko produkcije preprosto reducirali na zgolj enega od obeh členov alternative: niso ne utelešenje civilizacije, kot nas prepričujejo buržoazni ideologi, ne posebjeno barbarstvo, kot je kasneje trdil vulgarni marksizem. Marx raje kot o identifikaciji kapitalizma z barbarstvom govori o »*veliki hinavščini*« in barbarstvu, ki da sta prirojena buržoazni civilizaciji (Marx 1967: 595), ali, na drugem mestu, v *Pariških rokopisih*, o »civilizaciji znotraj surovega barbarstva potrebe« (Marx 1969: 352). Znotraj kapitalističnih družb imamo opravka z vselej prisotnim temeljnim razkolom in Marx se v svojih delih na vse pretege trudi pokazati, ne le, da omenjeno protislovje producira tudi konkretne družbene antagonizme (ki se materializirajo denimo v razrednem boju) ter eksistira v njih, temveč da je že na strukturni ravni to protislovje dovolj, da ogrozi obstoj kapitalističnih družb.

Dovolimo si tu krajši ekskurz. V *Novih razmišljanjih o revoluciji našega časa* Ernesto Laclau (cf. Laclau 1990) tematizira ravno to razmerje med odnosom med produkcijskimi silami in produkcijskimi odnosi, ki je za Marxa nujno protislovno, na eni strani, ter antagonistično naravo razrednega boja na drugi. Laclau pokaže na nezadostnost Marxove sheme: njena logična koherentnost je v celoti odvisna od tega, ali se da pojasniti, da je antagonizem imanenten kapitalističnim produkcijskim odnosom in ga tako uskladiti s temeljnim sistemskim protislovjem – to pa je po Laclauu znotraj marksističnega teoretskega aparata nemogoče. Z drugimi besedami, treba je pokazati ali to, da je protisloven odnos med produkcijskimi silami in produkcijskimi odnosi hkrati tudi že antagonističen, ali pa to, da so produkcijski odnosi v kapitalizmu kot taki antagonistični že sami na sebi in da potemtakem ta antagonizem s stališča družbe

predstavlja protislovje. Laclau pokaže, da je v Marxovem delu prvo razmerje “*protislovje brez antagonizma*“, sam razredni boj pa “*antagonizem brez protislovja*“ (ibid.: 96-97), in da ni mogoča ne redukcija drugega na element prvega (torej antagonizma na protislovje), ne posplošitev drugega v antagonizem, imanenten kapitalističnim produkcijskim odnosom kot takim.

Ta izpeljava je vsaj sporna. Seveda se strinjamo z Laclauom, da »kapitalistični produkcijski odnosi, mišljeni kot oblika, niso že sami po sebi antagonistični« (ibid.: 99). Vendar pa je Marxov doprinos natanko v tem, da kapitalistični produkcijski odnosi antagonizme producirajo, in da so torej antagonistični, ne na ravni *oblike*, temveč na ravni *strukture*. Kapitalistične družbe, tako znotraj razmerja med produkcijskimi silami in produkcijskimi odnosi, kot tudi znotraj slednjih, strukturno producirajo antagonizme – in natanko to je tudi njeno protislovje. Govoriti o “*protislovju brez antagonizma*“ je s stališča Marxa ne le iluzorično, temveč tudi povsem nemogoče, saj je eksistenčna oblika tega protislovja, namreč razmerje med privatizacijo produkcijskih sil in podružbljanjem produkcijskih odnosov, že po svojem bistvu globoko antagonistična (česaravno jo kot tako lahko spoznamo šele na določeni točki razvoja produkcijskih sil).

Nadaljujmo z daljšim odlomkom iz *Manifesta*:

*Zadostuje, če omenimo trgovinske krize, ki s svojim periodičnim ponavljanjem čedalje bolj grozeče spravljajo v negotovost existenco vse meščanske družbe. V trgovinskih krizah se redno uniči velik del ne le ustvarjenih produktov, temveč celo velik del že ustvarjenih produktivnih sil. V krizah izbruhne družbena epidemija, ki bi se vsem prejšnjim epoham zdela brezum – epidemija hiperprodukcije. Družba se nenadoma znajde prestavljena nazaj v stanje trenutnega barbarstva; zdi se, kakor da sta ji lakota in vsesplošno vojno pustošenje spodrezala vsa življenjska sredstva; industrija in trgovina se zdita uničeni, a zakaj? Ker ima družba preveč civilizacije, preveč življenjskih sredstev, preveč industrije, preveč trgovine. Produktivne sile, s katerimi razpolaga, ne rabijo več pospeševanju meščanske civilizacije in meščanskih lastninskih razmerij; nasprotno, postale so premogočne za ta razmerja, ta razmerja jih ovirajo; in brž ko premagajo to oviro, spravijo vso meščansko družbo v nered, ogroze existenco meščanske lastnine (Marx, Engels 1971a: 595; poudarki Ž. C.).*

Marx v trgovinskih krizah locira tisto paradoksalno točko, kjer kapitalistična družba tako rekoč sreča samo sebe, na kateri postane ogrožena od njenih lastnih notranjih zakonov. Glede tega je nedvoumen: do njih pride, ker v določenem trenutku meščanska civilizacija znotraj same sebe naredi korak predaleč, ker v svoji težnji po prekoračitvi sleherne meje, po uničenju vsega »*trdnega in stalnega*« pride do točke, na kateri civilizacija sama sebi postane odvečna. »*Preveč civilizacije*« je pglavitni problem

meščanskih družb, in ne premalo, čeravno je prav ta presežek tisti, ki vrača družbo nazaj v stanje barbarstva. Tega "preveč" pa nikakor ne smemo razumeti kot izredno stanje, ki se zgodi kot posledica občasnih kriz, temveč kot inherentno zakonitost, konstitutivno za sleherno kapitalistično družbo. Kapitalizem je tako rekoč zgrajen okrog določenega "preveč", se hrani in reproducira s tem "preveč", ki ga je znotraj njega najti na vsakem koraku, bodisi v obliki presežnega dela in presežne vrednosti, bodisi v obliki presežnega užitka, kot je Marxova koncepta prevedel Lacan (cf. Lacan 2003). »Epidemija hiperprodukcije« ni točka, na kateri bi kapitalizem odpovedal, temveč je, ravno nasprotno, normalno stanje kapitalistične produkcije, znotraj katere je periodično ponavljanje trgovinskih kriz zgolj nujna posledica, ki se pojavi vsakokrat, ko odpovedo *ad hoc* ukrepi, ki jih za rešitev kapitalizmu inherentnih protislovij predlaga buržuazija.

Z drugimi besedami, »preveč civilizacije« je neposredna posledica taistega "preveč", na katerem slonita bogastvo kapitalistov in obstoj kapitalizma nasploh, ter ki ga je Marx tako koncizno opisal pod imenom presežna vrednost. Presežna vrednost, njeno prilaščanje in pa uzakonljena privatna lastnina, ki je v obstoječi družbi za »devet desetih njenih članov odpravljena« (Marx, Engels 1971a: 606), so torej točke, ki reproducirajo obstoj barbarstva znotraj meščanske civilizacije in ki bodo človeštvo slej ko prej dokončno zanihale v enega izmed obeh členov alternative, v "komunizem ali barbarstvo".

### 2.3. IMPLIKACIJE 2: ALTERNATIVA MED POLITIČNO IN LOGIČNO NUJNOSTJO

*Jasno je, da si s tem, ko izbiraš dobro ali zlo, že izbral dobro.*

Søren Kierkegaard, *Bolezen za smrt*

*Boj ali smrt; krvava vojna ali ničes. Tako neizprosno je postavljeno vprašanje.*

George Sand

Vendar pa nam Marx alternative ne podaja kot preprosto deskriptivno ali epistemološko tezo o zgodovinskem razvoju. Ravno nasprotno - v *Bedi filozofije* o tem pravi takole (1971: 493):

*Treba je le, da se [teoretiki komunizma] zavedo tega, kar se pred njihovimi očmi dogaja, in da postanejo glasniki tega. Dokler iščejo znanost in samo delajo*

*sisteme, dokler so na začetku boja, vidijo v bedi le bedo, ne da bi uzrli v njej revolucionarno, prevratno stran, ki bo prelomila staro družbo. Od tod dalje je znanost, ki jo je produciralo zgodovinsko gibanje in ki se mu je pridružila z vso zavestjo, prenehala biti doktrinarna, postala je revolucionarna.*

Preprosto razglabljanje o imanenci kapitalizma za Marxa torej nikakor ne zadošča; še več, v znameniti enajsti *Tezi o Feuerbachu* filozofijo eksplicitno odvrne od takšnega početja. Znanost mora postati praktična, celo ne obstaja izven momenta svoje *praxis*. V naši izhodiščni alternativni torej ne smemo videti zgolj znanstvene propozicije, temveč predvsem določen politični imperativ, ki je impliciran v njej. Marx jo postavi pred nas kot še kako pomembno odločitev, kot izbiro, katere nikakor ne smemo prepustiti zgodovinski nujnosti. Potrebno je izbirati in tudi izbrati, sam izbor pa je še kako usodnega pomena; izbira se namreč nič manj kot med afirmacijo generične biti človeka na eni in *razkrojem* družbe, *razkrojem* vezi, ki vežejo posameznike-pripadnike družbe med seboj, *razkrojem* človeštva kot človeštva, na drugi strani. Sodobni človek je soočen s situacijo, v kateri mora izbirati tako rekoč med "*biti ali ne biti*". Kar sta bili prej dve etapi v razvoju družbe, je sedaj postala temačna prerokba v obliki opozicioniranih alternativ.

Kar je pri tej zastavitvi najbolj očitno, je njena dihotomnost – obe strani sta medsebojno izključujoči se: ali torej komunizem, nam pravi Marx, ali pač barbarstvo – tretje poti ni. Uresničitev ene že pomeni tudi zanikanje druge alternative; če se udejanji komunizem, se udejanji tudi civilizacija, potem se izognemo barbarstvu; če ne, če do komunizma ne pride, potem to nujno pomeni tudi padec v barbarstvo.

Druga poteza Marxove alternative je njena očitna opredeljenost, celo nujnost. Izbira, ki jo postavi pred nas je tako rekoč v celoti izsiljena. Ne dopušča nam nobenega manevriranja znotraj nje, že z samo njeno postavitvijo je postavljena tudi edina možna odločitev. Marxova stava je, da v izbiri med komunizmom in barbarstvom barbarstva preprosto ni mogoče izbrati, vsaj prostovoljno ne; od zunaj nam ga vsiljujejo drugi, vselej nam je nekaj tako rekoč že vsiljenega. Izbira barbarstva bi pomenila nič manj kot zanikanje same možnosti izbire kot take; le-to je bilo namreč že izbrano, vladajoči razredi so ga izbrali za nas in namesto nas. Izbrati barbarstvo bi tako pomenilo ne-izbrati, torej preprosto sprejeti, potrditi že izbrano – oziroma, v najboljšem primeru, izbrati zgolj to, da drugi izbirajo namesto nas. Če hočemo zares izbirati, nam govori Marx, potem moramo izbrati komunizem.

Seveda pa zanj izbira ni izsiljena zgolj na strukturni, temveč tudi in predvsem na normativni ravni. Marx jo pravzaprav postavi natanko zato, da bi pokazal nujnost izbire komunizma, da bi pokazal katastrofalne posledice ne-izbire, skratka, da bi pokazal, da komunizem preprosto nima alternative. Izbira barbarstva ne le, da je strukturno nemogoča, temveč je nemogoča predvsem praktično. Kot smo že omenili, je Marx prepričan, da je izbira komunizma proti barbarstvu predvsem izbira civilizacije proti njenemu propadu. In znotraj te zastavitve se mu barbarstvo kaže kot nekaj, česar ne bi izbralo prav nobeno racionalno bitje. Z drugimi besedami, alternativa, ki nam jo postavi v izbiro, je alternativa med privilegiranim in nesprejemljivim, je alternativa, ki je postavljena tako, da je v njej ena stran izbrana že vnaprej.

### 3. DESTRUKCIJA

#### 3.1. NEZADOSTNOST BINARIZMA

*Deniva, da kdo stoji. Če se mu približam z desne strani, bo on v primerjavi z mano na levi, ne da bi bil on sam na levi, temveč, ker mu bom pristopil z desne. In ravno tako, ko mu pristopim z leve, bo on postal desni, ne ker bi bil desni po sebi, temveč, ker postane desni, ko pristopim k njemu, in je, kar je, od mene in iz mene, niti najmanj pa ne iz sebe.*

Anicij Manlij Severin Boetij

Ne glede na to, ali danes v sodobnem svetu prepoznavamo preroško moč in umestnost Marxove teze ali pa razkrinkavamo njeno neutemeljenost, moramo na tem mestu najprej poudariti, da je ideološka *par excellence*. Kot smo videli, jo Marx postavi v obliki binarne opozicije, znotraj katere je en člen že vnaprej privilegiran in postavljen nad drugega. Ravno to pa je, kot vemo, elementarna celica, na podlagi katere funkcionira sleherna ideologija – nasloni se na nereflektirano predpostavko, po kateri je eden izmed členov opozicije že po naravi nadpostavljen, drugi pa nezaželen. Zato nas seveda ne bo presenetilo, da lahko identično formulo najdemo tudi na nasprotnem bregu, pri nasprotnikih komunizma – tistih, ki jih je Marx na začetku *Manifesta* opisal kot »*moči stare Evrope*«. Tudi zanje je bila prihodnost človeštva odvisna od izsiljene izbire med civilizacijo in barbarstvom, pri čemer sta bila zamenjana zgolj referenta obeh členov alternative. Civilizacija in barbarstvo sta tako, ne glede na »znanstvene« reference in pretenzije historičnega materializma, predvsem normativna pojma bolj preskriptivne kot pa deskriptivne narave.

Povzemimo: tako "realno obstoječemu komunizmu" na eni strani, kot tudi – dajmo tej sintagmi komplement – "realno obstoječi demokraciji" na drugi, se je ob soočenju z nasprotnikom rešitev antagonizma postavila v obliki dihotomne alternative "civilizacija ali barbarstvo". Obe strani sta za nasprotno verjela, da predstavlja barbarstvo, medtem ko da sta sami utelešenje civilizacije. In, konec koncev, obema sta ideološka, bipolarna zastavitev alternative in zaverovanost v lastno pozicijo preprečila, da bi spregledali svojo zmoto. Ali niso namreč tista "barbarstva novega kova", o katerih sredi minulega stoletja v *Dialektiki razsvetljenstva* pišeta Horkheimer in Adorno, ravno barbarstva, ki se dogajajo v družbi, ki je pravzaprav izbrala civilizacijo? Ali niso to ravno tista

barbarstva, ki neposredno izhajajo iz temeljne odločitve za civilizacijo, iz odločitve, ki je za samolegitimacijo vsake družbe vse preveč pomembna, da bi lahko bila reflektirana? Tako komunizem kot tudi parlamentarna demokracija sta izbrala civilizacijo – in tako komunizem kot tudi demokracija sta neizogibno padla nazaj v barbarstvo: na eni strani v barbarstvo političnih čistk in množičnih deportacij v taborišča, na drugi strani v barbarstvo izkoriščanja človeka po človeku, bogatenja peščice in institucionaliziranega egoizma. »Bistvo razsvetljenstva« – in v tem sta njegova dediča tako liberalno-demokratska kot tudi marksistična misel – »je alternativa, in neogibnost te alternative je neogibnost gospostva« (Adorno, Horkheimer 2002: 45).

Vendarle pa si je vredno na tem mestu nekoliko pobližje pogledati izpeljavo Horkheimerja in Adorna, saj je vprašanje, ki si ga v predgovoru postavita za izhodišče, zelo podobno našemu. Zastavek *Dialektike razsvetljenstva* je namreč ugotoviti, »zakaj človeštvo tone v barbarstvo novega kova, namesto da bi vstopilo v resnično človeško stanje?« (ibid.: 9).<sup>3</sup> Njun odgovor na to vprašanje je preprost in vsaj v grobem potrjuje našo začetno tezo: razsvetljenski um, ki je zmagovit in zaverovan v lastno neskončnost izšel iz »nedoletnosti, za katero si je bil sam kriv«, če uporabimo Kantovo znamenito definicijo, je izgubil kritično distanco do samega sebe. Posledica tega pa je, da je sedaj nenehno na tem, da vsak hip pade nazaj v tisto, iz in kot nasprotje česar se je prvotno dvignil – v mit. Gesta razsvetljenstva je nedvomna izbira uma nad naravo in s tem poskus dokončnega izstopa iz nje. Vendar pa ta ista gesta pozablja, da sta um in narava kot dve plati istega kovanca nerazdružljivo povezana v dva člena iste, dialektične enačbe, kar je pozaba, katere posledica je, da »iracionalnost racionalnosti razsvetljenih krmari polje družbenega v barbarstvo« (Balažic 1995: 186). Povedano z našimi termini: civilizacija, kot kar se je vselej pojmoval razsvetljenski projekt, ne glede na različne oblike, ki jih je zavzemal, je izšla kot nasprotje vsega, kar ni temeljilo na specifični obliki razuma; kot zanikanje ne-uma, barbarstva. Hkrati s to afirmacijo lastne biti kot nečesa, kar izstopa iz svojega nasprotja, in ravno zaradi nje, pa je civilizacija nujno zopet na tem, da neizogibno pade nazaj vanj. »Od civilizacije popolnoma zapopadeno sebstvo se razkroji v elementu nečloveškosti, ki ji je hotela civilizacija od vsega začetka ubežati« (Adorno, Horkheimer 2002: 44).

Frankfurtska šola je tako sproducirala eno izmed prvih teoretskih refleksij o nezadostnosti bipolarne zastavitve. Poimenovanje njene teorije za »kritično« meri ravno na to: na njen poskus konceptualizacije svoje sodobnosti onkraj meja, ki jo le-ta postavlja mišljenju. Njeni protagonisti so poskušali preseči alternativo, ki jim jo je vsiljeval njihov čas ter misliti neko prihodnost onkraj nje; toda nikdar se niso mogli otresti dejstva, da so živeli v času, ki drugega od dane alternative preprosto ni dopuščal ter je od njih na vsakem koraku zahteval odločitev, ki mu je niso mogli dati. Tako je njihova usoda morda najboljši primer nezadostnosti, a hkrati tudi usodnosti bipolarne logike. Kot je to sijajno povzel Alfred Schmidt: »Hoteli so služiti velikim interesom stoletja, ki se pripravlja, da jih izda« (cit. po: Balažic 1995: 118). "*Barbarstva novega kova*", katerim so bili priča tako v demokratično-kapitalističnem, kot tudi (in predvsem) v stalinističnem bloku, so jim preprečila, da bi zavzeli angažirano politično oziroma teoretsko pozicijo, in, kot zaključuje Balažic, zato ni »nič nenavadnega, da je bila kritična teorija družbe s teoremom povsem Drugega kritizirana kot pozicija 'nesrečne zavesti', odsekane od absoluta, Vrhovnega Dobrega. Šlo je za položaj heglovske 'lepe duše', ki vztraja pri svojem idealu/resnici brez posredovanja z dejanskostjo« (Balažic 2005: 67). Znameniti stavek Lea Lowenthala, zadnjega predstavnika Frankfurtske šole, to odraža z že kar tragično nostalgijo: »Nismo mi zapustili revolucije, revolucija je zapustila nas« (cit. po: Balažic 1995: 227).

Zato se moramo, ne da bi s tem zavrgli tudi njen nauk, tu oddaljiti od kritične teorije – in to iz dveh razlogov. Prvič, ker zaradi okoliščin, ki so jo presegale, ni bila zmožna formulirati praktično angažirane pozicije ter je v zadnji instanci zgolj reproducirala splošno stanje neodločenosti; in drugič, ker je bila konec koncev še vedno zavezana tedaj zelo razširjeni (negativni) eshatologiji Zgodovine, ki vsako mogočo prihodnost vidi kot naddeterminirano s strani preteklosti. Horkheimer se na primer ne obotavlja zatrditi: »Red, ki je 1789 nastopil svojo pot kot napredni (red), je že od začetka nosil v sebi tendenco k nacionalsocializmu« (cit. po: Balažic 1995: 200). V resnici pa je vsej prej kot očitno, da lahko "*barbarstva novega kova*" (torej tako fašizem, nacizem, komunizem kot tudi kapitalizem) izpeljemo neposredno iz rojstva razsvetljenske civilizacije ter iz razcepa *mythosa* in *logosa*, na katerem je slonila (Balažic 1995: 200).

---

<sup>3</sup> Mimogrede naj opozorimo na dejstvo, da tudi tu barbarstvo nastopa kot neposredno nasprotje afirmacije človeka kot človeka, njegove generične biti. Avtorja tako, zvesta Marxu, še vedno sledita nekakšni



Da bi si jih lahko koherentno razložili, bomo očitno potrebovali bolj izdelan teoretski aparat. Poleg navedenih nas v to sili še vsaj en faktor – dogodki na svetovnem političnem prizorišču v drugi polovici 20. stoletja.

### 3.2. PROPAD ALTERNATIVE

*'Izpričano je,' je govoril, 'da stvari ne morejo biti drugačne; zakaj, ker je vse ustvarjeno v nekak namen, je treba, da je vse ustvarjeno v najboljši namen. Pomislite: nosovi so bili ustvarjeni, da bi nosili naočnike, in tako imamo tudi naočnike; noge so bile očitno prikrojene za hlače, in tako imamo hlače; kamenje je oblikovano, da bi ga sekali in zidali iz njega gradove, in tako ima naš gospod baron zelo lep grad; največji baron v deželi mora pač najugodneje prebivati; in ker so prašiči zato, da bi jih jedli, jemo svinjino leto in dan: potemtako so izrekli tisti, ki so trdili, da je vse dobro, veliko neumnosti: treba bi bilo reči, da je vse najbolje!'*

Voltaire, *Kandid*

Vsaj od sredine stoletja naprej, popolnoma očitno pa od razpada Sovjetske zveze in v tem zaobseženega propada obstoječe alternativne politične ureditve; od točke torej, ko je bil komunizem kot poraženec *nachträglich*, v nazaj spoznan za “*barbarstvo starega kova*“ *par excellence*, se nam namreč alternativa vse bolj očitno kaže zgolj kot resignirano nasprotje med barbarstvom in barbarstvom novega kova, pri čemer je prvemu dodeljena zgolj vloga svarilne temačnosti, ki legitimira vzvišenost obstoječega stanja in vnaprej onemogoča formulacijo alternativ, odvzeta pa ji je vsakršna možnost realne biti. Nasprotje, ki je nekoč služilo kot zgled za nujnost izbire, je danes postalo argument proti njej, in samooklicani Marxi sodobnosti nam preroško razglašajo: »Prihodnost človeštva bo barbarstvo novega kova«. Vsakršno stremljenje po »novem«, po kakršnikoli politični inovaciji, se smatra in obsodi kot želja po vrnitvi starega. Emancipatorična maksima je znotraj sodobne misli dobila formo tautologije: »Ko bi vsaj bilo tako, kot je«.

Na tej točki moramo še enkrat premisliti logični status naše izhodiščne alternative. Kot smo videli, izbira med komunizmom/civilizacijo in barbarstvom le ni tako izključujoča, kot je izgledalo na prvi pogled. Termin “*barbarstvo novega kova*“ označuje natanko dejstvo, da enoznačna in samozadostna izbira civilizacije ne samo, da iz sebe ne izključi

barbarstva, temveč ga v pogosto dosti hujši obliki tudi sama producira. Iz česar pa nikakor ne moremo potegniti sklepa, kakor je to storila sodobnost, da imamo tu opravka z alternativo, ki je napačno zastavljena in zato že v temelju zgrešena, saj pred nas postavlja izbiro med slabim in slabšim. Ta sklep je nujno reaktiven in v njegovi senci se nahajamo danes. Zahteva pasivno prenašanje obstoječega barbarstva in v najboljšem primeru napoteva na njegovo postopno blaženje, ki bolj kot civiliziranje prinaša njegovo legitimacijo. Vendar pa je, natanko toliko, kolikor je očiten, tudi napačen. Da iz enoznačne izbire civilizacije sledi barbarstvo, drži; toda to nikakor ne pomeni, da smo potemtakem na barbarstvo že vnaprej obsojeni. "Barbarstvo novega kova" sledi izključno iz civilizacije, ki je, kot bi rekla Adorno in Horkheimer, izgubila svoj kritični moment. Da alternativa ni izključujoča seveda še ne pomeni nujno, da nas izbira enega člena po ovinku pripelje do drugega: vendar pa – in to je ključno – *lahko* pomeni ravno to. Na to se še povrnemo.

### 3.3. VPELJAVA *VEL*

*Vtem ko da postane ne, ko ne postane da, ko da postane obenem da in ne, ko ne postane obenem ne in da, se nasprotji izravnata, se nevtralizirata, se paralizirata. Zlitje teh dveh protislovnih misli tvori novo misel, ki je njuna sinteza.*

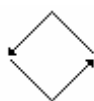
Karl Marx, *Beda filozofije*

Ko v *Seminarju XI* Lacan vpeljuje svoj koncept odtujitve, le-to postavi v tesno razmerje s tem, čemur pravi specifična oblika *vel* alternative. Da bi ponazoril to *vel*, za katero gre pri odtujitvi, jo najprej razloči od njenih drugih oblik, predvsem od tiste, kateri pravi »izključujoči *vel*« in ki se pojavlja v obliki »grem *ali* sem *ali* tja – če grem sem, potem ne grem tja, treba je izbrati« (Lacan 1996: 196). To alternativo očitno določa radikalna tujost njenih členov, ki sta povsem ločena tako na ravni izbire, kot tudi na ravni njenih posledic.<sup>4</sup> Kot smo videli, je tako, torej na način, ki se je izkazal za nezadosten, razmerje med komunizmom in barbarstvom razumel tudi sam Marx; čeprav je, kot bomo videli, ravno on bil tisti, ki je hkrati tudi prvi izdelal nastavke za drugačno branje

---

<sup>4</sup> Od te vsakdanje rabe se razlikuje tudi siceršnja matematična raba *vel* (ki je, mimogrede, zgolj latinska beseda za ali), v dijunktivnih relacijah med izjavami. Kot vemo, je dana disjunkcija pravilna tudi v primeru, ko sta pravilna oba njena člena hkrati; zato seveda nima enakega statusa kot vsakdanji "grem ali

tega razmerja. Lacan od te rabe veznika *ali* strogo loči drugo obliko *vel* alternative, ki ji sam reče odtujevalna in katero »definira neka izbira, katere lastnosti so odvisne od tega, da je v združeni množici vselej neki element, zaradi katerega je – ne glede na izbiro, do katere pride, - posledica te izbire vselej neki *ne* ono *ne* drugo« (ibid.: 196-197). To preprosto pomeni, da ima izbira katerega koli izmed obeh členov *vel* za posledico nek tretji element, ki ga v alternativni sicer ni, je pa v sami njeni zastavitvi že impliciran in se nahaja nekje med njenima členoma. Posamezna izbira je tu vselej izbira nečesa, česar v dobesednem pomenu besede nismo izbrali. *Vel*, denimo, s katero je soočeno samozavedanje iz četrtega poglavja Heglove *Fenomenologije duha* in v kateri mora izbirati med podreditvijo gospodarju in smrtjo, v kateri sta torej na kocki, ali njegova svoboda, ali pa njegovo življenje, je natanko te vrste. Če namreč izbere življenje in se podredi gospodarju, potem izgubi svobodo, njegovo življenje, ki ga je sicer ohranil, pa je močno okrnjeno, reducirano na hlapčevanje gospodarju. Če pa, nasprotno, izbere svobodo, potem izgubi življenje, z njim pa seveda tudi svobodo *sámo* (ibid.: 198; cf. Hegel 1998: 103-109). To prepletanje obeh alternativ, ki se, ne glede na izbrano, kaže v nekem “*ne ono ne drugo*“ izbire, lahko ponazorimo z naslednjim obrazcem:



*Poinçon*, punec, kot ga imenuje Lacan, in ki ga najdemo tako v njegovem matematičnem fantazmu ( $\$ \diamond a$ ), kot tudi pulzije ( $\$ \diamond D$ ), moramo brati kot *in/ali*, kot hkratno operacijo konjunkcije ( $\wedge$ ) in disjunkcije ( $\vee$ ) v krožnem gibanju, ki utemelji subjekt, ko je le-ta soočen z željo/zahtevo Drugega. *Vel* izbire se dogodi na prvem, spodnjem koraku te krožnosti, koraku, ki ga Lacan, sledeč Heglu, izenači z operacijo odtujitve. Ne da bi se na tem mestu predolgo ustavljali, pojasnimo to z že omenjenim primerom iz *Fenomenologije*. Kot vemo, se iz spopada dveh samozavedanj, ki oba težita h temu, da bi si zagotovila gotovost samega sebe kot nečesa, kar je »na sebi in za sebe« (Hegel 1998: 103), česar resnica obstoja kot zasebstva je vpisana in zagotovljena skozi pripoznanje drugega, razvije boj na življenje in smrt. Heglov zastavek je, da se kot gospodar lahko vzpostavi zgolj tista zavest, ki je pripravljena tvegati življenje in s tem prekoračiti smrt kot tako; nasprotno pa je hlapčevska zavest tista, ki svojega življenja ni

---

sem ali tja“. Vendar pa gre, kot bomo videli, Lacan s svojim konceptom odtujevalnega *vel* še korak naprej od matematične rabe, v kolikor vključi element izbire, ki vselej, ko je v igri Drugi, ostaja izsiljena.

pripravljena postaviti na kocko.<sup>5</sup> Razmerje hlapčevanja se bo tako reproduciralo toliko časa, dokler bo hlapec verjel v gospodarja kot velikega Drugega, kot nekoga, ki je dobesedno onkraj življenja in smrti, ne le na simbolni, temveč tudi na realni ravni. Odtujitev, o kateri govori Lacan, se dogodi natanko na tej točki, na kateri se je subjekt, soočen z absolutnim označevalcem – smrtjo – zaradi lastne nemoči primoran nasloniti na Drugega kot garanta za svoj obstoj. Od tu naprej subjekt obstaja zgolj po volji Drugega in zaradi nje, sama izbira med podreditvijo in smrtjo pa postane absolutna, kajti obstoja subjekta onkraj te temeljne podreditve sploh ni. Naslonitev na Drugega povzroči, da tisti, ki je bil sprva subjekt izbire, torej tisti, ki izbira, postane njen subjekt v polnem pomenu besede, torej tisti, ki ji je podrejen in v njej odtujen; tisti, ki je, dobesedno, izbran. Bruce Fink takole poda Lacanovo opredelitev alienacije (2003: 246-247):

Odtujitev predstavlja vzpostavitev simbolnega reda – *ki se mora za vsak novi subjekt zgoditi na novo* – in določitev subjektovega mesta v njem. [...] Tako zaznamuje institucijo subjekta skozi prvotno potlačitev prvega označevalca, prek katere pa hkrati utemeljuje nezavedno in ustvarja predpogoj možnosti subjektivnosti kot take. Odtujitev bistveno opredeljuje »izsiljena« izbira, ki za subjekt izključi možnost biti, hkrati pa vzpostavlja simbolni red ter odrine subjekta na zgolj eksistenco s statusom nameščenca [place-holder] v njem.

### 3.4. SUBJEKT IN ODTUJITEV

*Jaz? Jaz vendar nikoli ne izbiram, prijateljica. Mene izberejo drugi. Devet mesecev pred mojim rojstvom so izbrali moje ime, mojo službo, moj značaj in mojo usodo. Pravim vam, da mi vsiljujejo to življenje v celici, in morali bi razumeti, da se mu ne bi bil podredil brez tehtnega vzroka.*

Jean-Paul Sartre, *Ujeti v Altoni*

V alternativni, ki služi za rdečo nit naše razprave lahko najdemo identično strukturo, značilno za opisano *vel* zastavitev. Izbira, ki se je skozi zgodovino tolikokrat reproducirala kot izbira take ali drugačne civilizacije proti tej ali oni obliki barbarstva, je kot svoj rezultat vselej prinesla specifični “*ne ono ne drugo*“, vztrajanje barbarstva v

---

<sup>5</sup> O Heglovi dialektiki gospodarja in hlapca ter njeni predelavi pri Lacanu sicer obširno in koncizno Mladen Dolar v (Dolar 1992).

civilizaciji ter vselejšnjo reprodukcijo civilizacije kot barbarstva.<sup>6</sup> Ta moment, ki smo ga prej pojasnjevali z nerefektirano izbiro civilizacije in izgubo samokritičnega momenta, lahko sedaj poskusimo opisati z nekoliko bolj določenimi pojmi. Kar tiči za izbiro civilizacije, ki je nujna za samolegitimacijo sleherne družbe, je temeljna in primarna vera v objektivno in transhistorično naravo zanjo značilnih praks. Z drugimi besedami, vera v specifično simbolno ureditev ter v družbeno vez, ki iz nje izhaja, je hkrati nujni in zadostni pogoj, da se subjekt prepozna kot subjekt civilizacije, to pa natanko v kolikor je ravno ta vera tista, ki je konstitutivna za subjektivnost kot tako. Odtujitev v zahtevi Drugega, ki je tu izenačen s simbolnim skupnosti, je hkrati pogoj za konstitucijo subjekta in njena neposredna posledica. Jacques-Alain Miller to zapiše takole (1981: 246): »Alienacija je za subjekt vendar bistvena, saj se kot dejavnik uveljavlja le v imaginarnem, tako da jemlje na svoj račun učinke strukturirajočega, kjer pa je že izračunan. Igralec je, in režiser zgolj v svoji fantazmi«. Kar iz tega izhaja, je že znana krožna argumentacija: ker je družbena ureditev za njene pripadnike nujno naturalizirana v objektivno dejstvo, postane njena forma zgodovinsko privilegirana pred ostalimi, *ne glede* na njene konkretne prakse. Ali drugače, ker so »naše« družbene prakse naravno utelešenje človeka kot človeka in človeštva kot civilizacije, so, *ne glede* na to, kakšne so in kakšne lahko postanejo, nujno civilizirane, torej tudi če v resnici zgolj reproducirajo barbarstvo. Do podobnih zaključkov pride tudi Jelica Šumič-Riha (1995: 74):

*Ta realizem se opira na postulat o obstoju, po katerem obstaja le tisto, kar je zmožno obstajati. Iz tega pa izhaja sklep, da je dejansko najvišji dokaz za legitimnost političnega režima oziroma vladavine, ki ji pravijo liberalna ali pa parlamentarna, zgolj in predvsem njena zmožnost eksistence. Če se torej demokracija legitimira sama, če torej ni potreben noben dodaten napor za njeno upravičenje, potem ni ničesar, kar bi onemogočilo izenačenje politike in Realpolitik. [...] Hoteti le tisto, kar je zmerom že tu, verjeti le v realnost, v zmerom že vzpostavljene povezave, ni drugega kakor skrajna konsekvence kreativnosti diskurza, kajti prav sam diskurz ustvarja iluzijo tega "zmerom že tu". [...] Zato da bi se tak učinek-svet proizvedel, je treba vanj čisto preprosto, lahko bi rekli prav neumno, verjeti.*

---

<sup>6</sup> Tu moramo opozoriti še na prej le mimogrede omenjeni zgornji del obravnavanega »punca«, ki ga Lacan poimenuje *ločitev*. Utemeljitev subjekta se vselej dogodi v obliki krožnega gibanja, torej prek obeh členov para odtujitev/ločitev. To pa tudi pomeni, da sta členu, ki sta v zastavku *vela* alienacije, hkrati tudi temelj sledeče operacije ločitve, v kateri pa se ponovita na obraten način: »Medtem ko odtujitev sloni na specifični vrsti *ali/ali*, ločitev temelji na nekem *niti/niti*« (ibid.: 247). Vztrajanja tretjega členu v bipolarni alternativni zato ne smemo razumeti preprosto kot posledico že same sopostavitve obeh osnovnih členov. Kar dela nek *vel* za odtujevalen je šele mesto, s katerega je bil izrečen, ki je mesto Drugega. Njegov *ali-ali* pa se pretvori v »ne ono ne drugo« šele tedaj, ko prvotni alienaciji v Drugem sledi še ločitev od njega.

Kar se zgodi, je torej krožna vrnitev, ki retroaktivno spremeni začetne predpostavke, ne da bi reformulirala tudi sklepe, ki iz njih izhajajo. Človek kot generična podstat tu postane vezan na konkretno družbeno formo, medtem ko se civilizacija kot modus poistoveti z objektivnim dejstvom. Morebitno barbarstvo, katerega vzrok je, pa se smatra kot civilizirano, torej kontingentno, čeprav je vselej prisotno.<sup>7</sup> In kot upravičeno zaključuje Šumič-Rihova, je tu ključno natanko vprašanje, »ali je mogoče izstopiti iz tega diskurza [diskurza gospodarja], pretrgati z družbeno vezjo, ki jo vzpostavi« (ibid.: 75). To je vprašanje, iz katerega mora v dani konstelaciji družbenega, ki smo jo obravnavali zgoraj, izhajati sleherna politika emancipacije.

### 3.5. ZNOVA O RAZMERJU MED ČLENOMA

*Jaz sem Imperij na izteku dekadence,  
Ki gleda plavolase, mišične Barbare,  
In kleplje abotne akrostihe v zlatem starem  
Slogu, kjer pleše sonce, ki medli v sence.*

Paul Verlaine, *Hrepenenje*

Preden pa se lotimo njegove natančnejše razdelave, se moramo za trenutek ustaviti in se še enkrat vrniti na specifičnosti konjunktore, katere vztrajnost in neizogibnost smo obravnavali do sedaj. Sam status spoja med civilizacijo in barbarstvom je namreč mogoče brati na vsaj dva načina, ki smo ju zgoraj omenili zgolj mimogrede, ki pa se med seboj radikalno razlikujeta tako glede ontološkega statusa, ki ga pripisujeta členoma spoja, kot tudi ter predvsem glede političnega angažmaja, ki ga implicirata.

---

<sup>7</sup> Tu obravnavana logika objektivacije, konstitutivna za identiteto družbe, ni brez povezave s temo intersubjektivnosti, ki jo Lacan razvije v članku o *Logičnem času*, kjer zapiše naslednje: »Vendar pa bomo pokazali, kakšen odgovor naj bi ta logika [skupinska v nasprotju s klasično] prispevala glede neustreznosti, ki jo čutimo pri trditvi, kakršna je na primer, "Jaz sem človek", pa naj gre za katerokoli obliko klasične logike in naj jo navežemo na sklep kakršnekoli premise že hočemo ("Človek je razumna žival"... itd.). Gotovo je ta trditev dosti bližje svoji resnični vrednosti, če jo predstavimo ob zaključku tod prikazane oblike prehitvejoče subjektivne trditve, namreč takole:

1. En človek vé, kaj ni človek;
2. Ljudje se med seboj prepoznavajo po tem, da so ljudje;
3. Zase trdim, da sem človek, iz strahu, da me ljudje ne bi prepričali, da nisem človek.

To gibanje poda logično obliko vsakršne "človeške" asimilacije, in sicer prav kolikor se ta oblika postavlja kot *asimilacija barbarstva*, ki pa vendarle ohranja bistveno opredelitev "jaza"...« (Lacan 1994: 59-60; poudarki Ž. C.).

Iz povedanega lahko potegnemo očiten in na videz plavzibilen zaključek, da je barbarstvo kot tako vselej že vpisano v sleherno civilizacijo, ter da tako civilizacija ni nič več kot zgolj modus poprisotenja, objektivacije barbarstva. Kar obstaja po tem razumevanju, so zgolj različna barbarstva, od katerih se nekatera skozi hegemonično prešitje vzpostavijo kot civilizacije. Ali drugače, vzpostavitev civilizacije je akt gospodarja, je rez, ki iz ravnine množstva ustvari strogo hierarhijo praks, verovanj in pripadnosti; civilizacija je barbarstvo, ki samega sebe razume kot civilizacijo in ima hkrati moč to zahtevo po pripoznanju vsiliti tudi drugim. Civilizacija je zgolj prazno ime, hegemonični konstrukt, pod katerega formo se skriva barbarstvo kot njegova resnica. Prakse civilizacije, pa naj bo ta takšna ali pa drugačna, so nujno barbarske, natanko zato, ker so ustvarjene hegemonsko, to je, skozi potlačitev in izključitev sleherne njihove zunanosti; natanko zato, ker je tudi civilizacija sama zgolj nadaljevanje barbarstva pod drugim imenom. Ontološki status obeh členov je tako izrazito negativen: vzpostavita se namreč vzpostavi šele prek opozicije s svojim Drugim in ne obstajata onkraj nje. Civilizacija kot taka, ločena od "svojega" barbarstva je nemogoča.

To branje, ki ga v grobem lahko označimo za postmodernistično, nam sicer nudi nekatere precej uporabne nastavke za analizo, vendar pa ga moramo zavrniti že v njegovem izhodišču. V njegovem ozadju se namreč skriva strogo apolitična logika, ki je reaktivna natanko toliko, kolikor je kritična. Njen deklarirani cilj je dekonstruirati velike pripovedi Zgodovine, Enega, Totalitete, in pokazati, da so postale zastarele, da je potrebno razmišljati v terminih množstva partikularnih diskurzov in de-totalizabilnih subjektivnih pozicij. Hkrati (in ravno zato) pa nas v imenu spoštovanja različnosti odvrča od kakršne koli politične akcije, katere cilj bi bil odprava obstoječega stanja. Namesto resnice govori o mnenjih, namesto angažmaja o komunikaciji. Kar obstaja – nam pravi v zadnji instanci – je zgolj množstvo različnih barbarstev, pri čemer je že njihov obstoj zadostni razlog za njihovo legitimnost.

Strinjamo se trditvijo, da je civilizacija predvsem hegemonični konstrukt ter da je njena resnica vselej že potlačeno barbarstvo. Vendar pa bomo tam, kjer postmodernizem to resnico postavlja v odvisnost od partikularnosti mesta njenega izrekanja, jo relativizira ter s tem kot resnico ravno odpravlja, sami vztrajali v njeni singularnosti, torej v zarezi, katero razkriva ter postavlja pred nas. Civilizacija in barbarstvo tu nista več zgolj

opozicionirana termina, povezana prek relacijskega odnosa vzajemnega podpiranja, temveč sta kar najbolj intimno povezana celota. Barbarstvo ima funkcijo, ne zunanjega objekta, temveč, ravno nasprotno, tistega, čemur bi z Derridajem lahko rekli *dopolnilo* in ki je tisti element, ki civilizacijo šele omogoča, ji daje njeno notranjo konsistenco, a jo hkrati meče s tira ter ji preprečuje, da bi postala identična sama s sabo. Ali drugače, z lacanovskimi termini, barbarstvo sovpadе natanko z realnim civilizacije, v kolikor predstavlja tisto točko, ki mora v danem redu ostati ne-realizirana, saj je ta zgrajen ravno na njeni potlačitvi, za katero vemo, da je, kot je odkril Freud, njeno bistvo »v tem, da potlačeno vsebino izvržemo iz zavesti in jo nato držimo daleč od zavesti« (Freud 1981: 112). Predstavlja tisto, kar je civilizaciji najbolj tuje, a hkrati najbolj domače (*Unheimlich*, bi rekel Freud) in česar grozeče pojavitve, ne le, da postavljajo na laž harmoničnost družbene vezi, temveč izrekajo resnico tudi o pravem mestu civilizacije, ki ni niti v urejenosti simbolnega, niti v fantazmatiki imaginarnega, temveč zgolj ter izključno v travmatičnosti ter ne-realiziranosti realnega.

### 3.6. ZASTAVITEV

*Glej, zdaj moramo skupaj spet spraviti vse dele in člene, kot da so Celota.*

Reiner Maria Rilke, *Soneti za Orfeja*

Kaj je torej pravzaprav tisto, kar skušamo na tem mestu razviti? Na tem mestu lahko izpostavimo predvsem dva ključna cilja pričujoče razprave. Prvič, poskušati konsistentno misliti alternativo, ki jo je pred nas postavil Marx in pokazati, zakaj je ravno (binarna) oblika njene zastavitve glavni vzrok za njeno nezadostnost – to je bila naša rdeča nit do sedaj. In drugič, postaviti ter zagovarjati tezo, morda paradoksalno, da je v sodobni družbi za obnovitev politike emancipacije potrebna natanko vnovična ponovitev Marxove geste, katere moč je, bolj kot v vnovični in alternativni afirmaciji (barbarske) civilizacije (na kar jo je zvedla zgodovina), v kategoričnem zavračanju barbarstva, ki nam ga obstoječe stanje predstavlja kot nujnega in neizbežnega. Ta naloga nas še čaka.

Poskušajmo dati tem morda nekoliko abstraktnim analogijam malo bolj konkreten pomen. Civilizacija je civilizacija zgolj glede na neko arbitrarno določitev barbarskega; vendar pa je hkrati tudi barbarstvo barbarstvo vselej gledano iz pozicije neke



civilizacije. Z nekolikošno parafrazo znanega Heglovega izreka bi lahko celo rekli, da je barbarstvo v pogledu tistega, ki vidi barbarstvo. Če slednjo definiramo kot ustaljen red, barbarstvo pa kot njegovo odsotnost, kot nestalnost družbenih razmerij, se nam odpirata dve glavni možnosti nadaljevanja. Po eni strani lahko razmerje civilizacija-barbarstvo vidimo kot relacijsko razmerje vzajemnega definiranja, kjer sta člena sicer nerazločljivo povezana v celoto, a hkrati ostajata na nek temeljen način – prek impliciranega obstoja tretjega člena, ki je razlika sama – drug drugemu vendarle zunanja. Kot smo že nakazali, nas ta pot, ki so jo ubrali predvsem avtorji postmodernizma, pripelje zgolj do relativizacije pozicije izjavljanja, od tod pa prek etike spoštovanja različnosti drugega, ki je danes postala hegemonična ideologija globalizacije, nazaj k podpiranju dominantne pozicije “civiliziranega“ Zahoda. Njen resnični politični nauk je namreč resignirano razglašanje nemožnosti civilizacije kot civilizacije ter razkrivanje sleherne civilizacije kot barbarstva.<sup>8</sup>

Seveda ni potrebno posebej poudarjati, da ta pot predstavlja razmišljanje, ki že vnaprej onemogoča vsakršno formulacijo alternativ in *de facto* vodi v nemožnost kakršne koli emancipatorične politike. Mi bomo tu izbrali drugo pot, ki bo sicer občutno bolj naporna, vendar pa nam bo omogočila ohranitev konceptov kot so emancipacija, politika, civilizacija in konec koncev tudi komunizem. Še več, pokazala nam bo, da označujejo eno in isto stvar – barbarstvo; toda barbarstvo, katerega ontološki status ni negativen, kot ga pojmuje postmodernizem, temveč, če uporabimo Badioujev izraz, izrazito *subtraktiven*. Trije avtorji nam bodo na njej v podporo – trije tako različni, da je že njihovo samo sopostavljanje nekaj, kar ne bo lahko upravičiti. To so *anti-filozof* Jacques Lacan, *ne-filozof* Jacques Derrida ter *filozof* Alain Baidou.

---

<sup>8</sup> Glede kritike “*etike različnosti*“ cf. odličen tekst Alaina Badiouja z naslovom *Etika* (1991).

## 4. REKOMPOZICIJA

### 4.1. APORIJE REALNEGA

*Potem pa seveda to pospremi drobní vzvratni sunek, ki je natanko to, kar imenujemo lapsus, vrnitev potlačenega. Ampak, reče nekdo, Karl Marx ali kdo drug.*

Jacques Lacan, *Narobna stran psihoanalize*

Kaj pomeni, kot smo to storili zgoraj, umestiti barbarstvo v register Realnega? Realno ima v Lacanovi teoriji dvojen status: je najprej točka, okoli in glede na katero se konstituira simbolni red – je tako rekoč tisto, o čemer slednji govori, a ga nikdar v celoti ne zaobseže. In drugič, je tisto, kar vztraja kot notranja nemožnost Simbolnega, kar vztraja v njegovem jedru in od znotraj preprečuje njegovo konsistenco. Realno je torej glede na Simbolno po eni strani konstitutivno, kajti je natanko točka njegove vzpostavitve, po drugi strani pa hkrati igra de-totalizabilno funkcijo, v kolikor predstavlja tudi njegov inherenten manko.<sup>9</sup> Ključni poudarek tu je v tem, da Realno Simbolnemu redu nikakor ni zunanje, temveč da, ravno obratno, predstavlja njegov najbolj notranji element, celo tako notranji, da se redu lahko kaže »zgolj v obliki tistega, česar v njem *ni mogoče asimilirati*, - v obliki travme« (Lacan 1996: 53). Simbolni ureditvi, vselej zgrajeni okrog potlačitve realnega, na katerem je zgrajena (»zakoni so pisani s krvjo«, kot nekje zapiše Foucault) in katere večna težnja je zapreti, totalizirati se, se lahko Realno kaže zgolj v obliki travmatizirajočega spodletelega srečanja – z njo

---

<sup>9</sup> Ta dvojni status Realnega je na večih mestih koncizno razdeloval Slavoj Žižek (prim. 1995: 34): »Simbolni red (veliki Drugi) je organiziran okrog luknje v samem svojem srcu, okrog travmatične reči, ki ga dela »necelega«, določa ga nemožnost, da bi dosegel reč; toda prav to sklicevanje na praznino reči odpre prostor za simbolizacijo, saj bi se brez nje simbolni red v trenutku »sesul« v opisano realnost, t. j. razdalja, ki ločuje »besede« od »stvari« bi izginila. Praznina reči predstavlja potemtakem dve stvari obenem: nedosegljivo »trdo jedro«, okrog katerega se vrti simbolizacija, ki se ji izmika, vzrok svojega neuspeha, in sam prostor simbolizacije, njen pogoj možnosti. V tem leži »zanka« simbolizacije; sam neuspeh simbolizacije odpre praznino, znotraj katere poteka proces simbolizacije«.

In naprej: »Lahko bi rekli tudi takole: kolikor se Simbolno konstituira tako, da en element postavi kot travmatično, nesimbolizirano reč, kot svojo konstitutivno izjemo, potem je sam akt razmejevanja med Simbolnim in Realnim simbolna poteza par excellence [...] Realno ni zunanje Simbolnemu kot neke vrste substanca, ki se upira simbolizaciji – Realno je Simbolno samo kot »ne-vsò«, t. j. kolikor mu manjka konstitutivna izjema« (ibid.: 40).

samo.<sup>10</sup> Da je Realno za Lacana nekaj nemožnega ne implicira, da se nikdar ne more zgoditi – ravno nasprotno: »problem z Realnim je v tem, da se zgodi in ravno to je travma. *Ne gre za to, da je Realno nemogoče, temveč raje, da je nemogoče realno.* Travma ali dejanje sta preprosto točki, ko se Realno dogodi, in ravno to je tako težko za sprejeti« (Daly, Žižek 2004: 70). Lacanova stava tu pa je, da moramo ravno v tem vdoru, ponoviti realnega iskati resnico konstitucije Simbolnega.

Ta razglabljanja so za nas ključna. Omogočajo nam namreč postaviti ter ubraniti tezo, da koincidenca civilizacije in barbarstva še ne upravičuje sklepa, da civilizacija izven barbarstva ne obstaja; da nam, nasprotno, logika Simbolnega in Realnega kaže, da civilizacija (katere edina ne-normativna definicija sovpada z definicijo Simbolnega reda kot mesta označevalcev ter smisla) obstaja natanko skozi in prek primarne potlačitve svojega realnega, ali drugače, da »obstaja zgolj zato, da skriva razlog svojega obstoja« (Miller 1981: 240). Konstitucija Simbolnega je v temelju arbitraren, barbarski akt in družbena segregacija je, kot nekje zapiše Lacan, zgolj njegova posledica. Brez barbarstva, če parafraziramo zgornji citat Žižka, bi razdalja, ki ločuje jo od same sebe, izginila in civilizacija bi se preprosto sesula v samo sebe. In če hočemo torej, onkraj njenega samorazumevanja, najti pravo mesto civilizacije, ga moramo iskati v vračanju tistega barbarstva, na katerega potlačitvi je zgrajena, toda kateremu nikdar ne more uiti. Freudov »*wo es war, soll Ich werden*« zato s parafrazo Lacana prevedimo v »*tu, kjer bi naj bilo barbarstvo, tu je civilizacija pri sebi doma, tu je njeno pravo mesto*«. <sup>11</sup>

Navidezna paradoksalnost našega postopka, ko civilizacijo pravzaprav iščemo tam, kjer je ni, kjer ravno nastopa njena odsotnost, je lahko sporna zgolj, če ne upoštevamo

---

<sup>10</sup> Lacan travmatično zapiše tudi kot »*trou-matique [dobesedno »luknja-matično«]*« (Miller 1993: 34). Realno v tem smislu ostaja nezapolnljiva luknja v Simbolnem redu. Čemur pa je potrebno dodati, da je manko pozitivna odsotnost in ne zgolj preprosta zev, in da zato realno ni nekaj, kar bi dani strukturi manjkalo, temveč, nasprotno, nekaj, kar je v njej konstitutivno preveč. *Ne-celost* tako ni posledica preproste luknjavosti, manjkavosti strukture, torej odsotnosti nekega elementa, ki bi jo zapolnil, temveč ravno dejstva, da je v njej tako rekoč *preveč* elementov, da obstajajo v njej elementi, ki vanjo niso vključeni, oziroma so vključeni ravno na način svoje izključitve (spomnimo se tudi na v prvem poglavju razdelani presežek meščanske civilizacije nad samo seboj). Ko torej govorimo o inherentnem in konstitutivnem manku strukture, s tem mislimo na pozitivni element odsotnosti in ne preprosto na odsotnost elementa.

<sup>11</sup> Mimogrede omenimo, da prej omenjeni sintagmi »*realno obstoječi komunizem*« ter »*realno obstoječa demokracija*« v luči do sedaj povedanega dobita popolnoma drugačen pomen. Izkaže se namreč, da se *realni* obstoj civilizacije, ne glede na to, kakšno obliko želi zavzeti, vselej uteleša prek figure inherentnega barbarstva.

dejstva, da je vsaka Celota v temelju zaprečena s svojim lastnim mankom, katerega ne more »niti vključiti niti ne vključiti« in da je zato njena odsotnost vselej že del njen same (Miller 1981a: 278). »Njena odsotnost«, zapiše Miller, »kaj bi naj to bilo drugega kakor njeno mesto?« (ibid.). S pojmovanjem barbarstva kot realnega sleherne situacije smo dosegli predvsem dvoje: prvič, izognili smo se pejorativnemu branju binarne opozicije, kateremu podlega tudi postmodernistična analiza in katerega posledica je, kot smo videli, v zadnji instanci pristanek na barbarstvo obstoječega. In drugič, barbarstvo smo predstavili v samo notranjost konstitucije družbenega, s čimer smo odpravili (recimo dekonstruirali) tudi klasično relacijsko pojmovanje para civilizacija-barbarstvo, ki je kot diferencialno razmerje imanentno simbolna kategorija, o kateri zato lahko razmišljamo šele znotraj že konstituirane označevalne verige. Kar povzroča prisotnost barbarstva v civilizaciji je sama logika njene konstitucije, kar pa ta prisotnost povzroča, je natanko ne-možnost sovpadanja civilizacije s samo seboj, njene »refleksivne transparence«, kot bi rekel Badiou (Badiou 2005a: 85).

Še ena opomba: ker je ta ne-možnost strukturna, torej konstitutivna za samo Simbolno, z njeno odpravo ne bi dosegli polnosti, udejanjenosti civilizacije, temveč, nasprotno, njeno izginotje, disolucijo. Bolj natančno, vera v totalizabilnost Simbolnega, v to, da, rečeno z Laclauom, obstaja Družba – družba z velikim D – da je prek takšne ali drugačne zapolnitve konstitutivnega manka mogoče doseči enotnost družbe s samo seboj in tako »vzpostaviti družbo kot presojno, spoznano in obvladano« (Balažic 2005: 73), je natanko skupna značilnost vseh totalitarnih diskurzov, katerih razširjenosti tu nikakor ne omejujemo zgolj na tako imenovane "totalitarizme". Izkaže se, da je tudi to, kar se danes imenuje "demokracija", prej kot razsrediščenost družbenega zgolj oblika vere v obstoj Družbe.

## 4.2. LOGIKA DOPOLNILA

*Kdor hodi po glavi, moje dame in gospodje – kdor  
hodi po glavi, ta ima nebo kot brezno pod sabo*

Paul Celan, *Meridian*

Civilizacija, v kolikor noče izginiti v slepi veri v samo vase, mora zato sprejeti, da tisto, kar je najprej izgledalo kot njena zunanost, kot nekaj, kar je glede na njo radikalno tuje in drugotno, naenkrat pride v ospredje kot prvotni element. Tu gre tako rekoč za »l'originarité du secondaire«, za originarnost sekundarnega, kjer pa ne originarnost, ne sekundarnost ne implicirata temporalnega razmerja predhodnosti (Bennington, Derrida 1991: 42). Barbarstvo moramo tako razumeti v njegovi funkciji *dopolnila* [*supplément*], kot lahko z Derridajem poimenujemo paradoksalni element, ki ima po eni strani konstitutivno funkcijo, ki pa hkrati predstavlja tudi tisto, kar civilizacijo od znotraj meče iz tira ter vseskozi grozi, da bo vzpostavljeno razmerje prevrnilo na glavo.<sup>12</sup> Pojmovanje barbarstva ter civilizacije kot opozicioniranega para spregleda natanko dejstvo, da je barbarstvo v civilizaciji vselej prisotno kot tisto, kar »nadomešča prezenco v njenem originarnem manku same sebe« (Derrida 1988: 94), njeno »originarno ne-prisebnost« [*non-présence à soi* – dobesedno, ne-prisotnost s samo seboj] (ibid.: 93). Po logiki dopolnila je civilizacija »vedno že več kot ona sama, vedno vključuje svoj nezvedljivi presežek« (Grilc 1998: 384). Vendar se stvar tu še ne konča. Kot poudarja Grilc, grožnja dopolnila ni samo »v tem, da lahko izpelje substitucijo tistega, česar manko naj bi zapolnilo, da torej funkcijo golega dodajanja neopazno transformira v funkcijo nadomeščanja, temveč v tem, da se ta nadomestek lahko izdaja za tisto, česar nadomestek je, da skratka zabriše mejo med nadomestkom in nadomeščanim« (ibid.). Prava grožnja barbarstva za civilizacijo ni preprosto v tem, da od znotraj načenja ter onemogoča ustaljeni red, temveč predvsem v tem, da ga na nenadoma ne moremo več ločiti od nje. Logika dopolnila sprevrne na videz jasno razmerje med primarnim in sekundarnim, med zunanjim in notranjim, med prisotnostjo in odsotnostjo, dopolnjenim in dopolnjujočim na način temeljne *zaslepitve* – »zaslepitev

---

<sup>12</sup> Če smo popolnoma natančni, o dopolnilu kot o elementu ali pojmu pravzaprav ne moremo govoriti, v kolikor ta dva izraza predpostavljata zaključeno celoto. Kot pravi Grilc, »dopolnilo *kot tako* ne obstaja« (ibid.: 392), obstaja le njegova logika, njegov zakon, katerega vpisi so vselej partikularni in neopisljivi v neki splošni teoriji. Logiko dopolnila Derrida tematizira predvsem v svojih zgodnjih delih, med katerimi naj izpostavimo predvsem *O gramatologiji* ter *Glas in fonem*.

za dopolnilo je zakon«, pravi Derrida (1998: 184). Njena posledica je, da barbarstvo, ki ga producira civilizacija, da bi našla samo sebe – ali drugače, barbarstvo, v katerega se pretvori civilizacija, ko se poskuša ločiti od njega – začne koincidirati s samim pojmom civilizacije. Ker je namreč civilizacija, ki sebe definira kot odsotnost, nemožnost barbarstva (*“Mi smo civilizirani“*), kot smo videli konstitutivno ne-cela, mora za zapolnitev tega manka poseči po natanko tistem, od česar se je najprej distancirala in kar je deklarirala kot nemožno.

Opazimo lahko, da se nam skozi celotno razpravo kot ključno za razumevanje naše alternative kaže predvsem problem (ne)identičnosti civilizacije (družbe, Drugega,...) s samo seboj. Konec koncev je natanko ta vera v lastno samoprezenco tisto, kar funkcionira kot distinktivna poteza civilizacije, kot tisto, kar jo v končni instanci loči od barbarstva. Če je kaj skozi zgodovino služilo kot kriterij civilizacijskosti, je bila to vera družbe v to, da obstaja kot Družba; in če je skozi zgodovino sleherna civilizacija zapadla v barbarstvo, je bilo to iz natanko istega razloga. Po dolgem ovinku smo se tako vrnili na naš izhodiščni problem, utelešen v alternativni *“komunizem/civilizacija ali barbarstvo“*, na problem obstoja emancipatorične politike v času, ko je bilo za mrtvo razglašeno vse tisto, kar smo navadno povezovali z njo, vključno z njo samo.

#### 4.3. O SMRTI MARKSIZMA

*Ste to vi? Le kaj pravzaprav hočete? Saj ste  
vendar mrlič! Saj že zaudarjate!*

Bertolt Brecht, *Bobni v noči*

*Zato bi nemara ne bilo tako pregnano, če  
'memento mori' prevedemo kar 'ne pozabi  
umreti'.*

Rastko Močnik, *Mesčevo zlato*

Mislimo seveda na serijo izjav iz druge polovice minulega stoletja, katerim je skupno to, da se vse izrekajo o določeni smrti: smrti Subjekta (Lévi-Strauss in domnevno cel strukturalizem), Človeka (Foucault), avtorja (Barthes), smrti (oziroma koncu, kar pa vendarle nanese isto) *“velikih naracij“* (Lyotard), ideologij (Bell), zgodovine (Fukuyama) ter končno smrtih Marxa, marksizma in komunizma, ki so nekakšna splošno sprejeta dejstva, ki naj bi naravno izhajala iz disolucije Sovjetske zveze. Napravili pa bi neodpustljivo napako, če bi se pustili zavesti njihovi formi in naštet

izjave položili v isti koš – med njimi namreč obstaja ključna razlika: medtem ko prve štiri eksplicitno govorijo o smrti, ki šele omogoča, da nekaj na novo zaživi (denimo, človek kot historično bitje pri Foucaultu ali pa bralec pri Barthesu), pa druge tri pretendirajo na “*drugo*“ smrt, torej na dokončen izbris, ki naj ne rodi ničesar novega. Bolj kot teoretske izjave delujejo kot zaklinjanje, kot izganjanje neke prikazni, ki je prisotna bolj, kot bi si to želeli njeni izganjalci. Poskušajo, kot bi rekel Derrida (1994: 96-97),

*z magičnimi sredstvi pregnati duha [spectre], izgnati možnost vrnitve njegove pogubne moči, katere demonična grožnja še naprej preganja stoletje. Ker pa takšno zaklinjanje vztraja še danes, in to z oglušljivim konsenzom, da mora, kar je mrtvo, mrtvo tudi ostati, vzbuja v nas sum. Prebuja nas, kjer bi nas moralo uspavati. Pazljivo torej: truplo morda ni tako zelo mrtvo, kot nas bi radi prepričali zaklinjalci. Očitno je tisti, ki je izginil, še vedno tu.*

Za nas je v tem kontekstu seveda še posebej zanimivo množstvo izjav, ki nam danes na takšen ali drugačen način zatrjujejo, da je “*Marx danes mrtev*“, da marksizem ni več relevantno orodje politične analize ter da je komunizem z letom 1989 dokončno postal zgolj ena izmed ideologij Zgodovine, ki ne obstaja več: »'tis but our Fantasie«, kot reče Horatio v *Hamletu* (I. dejanje, 1. prizor). Vendar pa je smrt, kot zapiše Sartre v svoji drami *Ujeti v Altoni*, zgolj »ogledalo smrti« (Sartre 1981: 370), in če se torej danes poskuša Marxa na vsak način narediti mrtvega (*faire-mourir*, spomnimo se na Foucaultovo definicijo suverene oblasti (prim. Foucault 2003: 152)), je to zato, ker v ozadju umira nekaj dosti bolj temeljnega in česar je tudi sam Marx bil zgolj posrednik ter glasnik – ideja o možnosti emancipacije. Ta navidez splošni konsenz postavlja pod vprašaj ravno nekakšna tiha prepoved, da bi se vanj podvomilo. Kot ponavadi sta tudi tu ravno samoumevnost in očitnost tista, ki najbolj zanesljivo pričata, da stvari le niso tako zelo enoznačne, in da je morda potrebno tako kot Murk v Brechtovi drami (1979: 12) končno vzklikniti: »Ampak on je tu, on je ves čas tu, ves čas straši tu okrog!«

*Danes, skoraj stoletje in pol kasneje [po Manifestu, op. Ž. C.] po svetu še vedno obstajajo številni, ki so ravno tako zaskrbljeni zaradi prikazni [specter] komunizma, ki so ravno tako prepričani, da imajo opravka zgolj s prikaznijo brez telesa, brez prisotne resničnosti, brez aktualnosti ali zmožnosti, a da gre tokrat za prikazen iz preteklosti. Bil je zgolj prikazen, iluzija, fantazma oziroma duh: to lahko danes slišimo na vsakem koraku [...] V bodoče, pravimo danes povsod, se ne sme re-inkarnirati; ne smemo mu dovoliti, da bi prišel nazaj, kajti je preteklost (Derrida 1994: 39).*

Prisotnost Marxa in duhov, povezanih z njegovim imenom, je danes torej nekaj še kako problematičnega. Po eni strani jih ne moremo preprosto zanikati, saj njihov obstoj

pritiska na sedanost kot neizbrisljivo dejstvo. Hkrati pa jih ne moremo niti vzeti nase v celoti, brez preostanka, kajti čeravno gre, kot smo videli, za duhove Marxa, ki mečejo iz tira našo sodobnost, nam dvojnost genitiva (*Spectres de Marx*) kaže, da so to še vedno predvsem *Marxovi* duhovi, torej duhovi, ki so svoj čas preganjali njega samega in h preganjanju katerih je v zameno tudi on sam posvetil življenje. In ne glede na to, da duhovi ostajajo isti, da je strah, ki ga vzbujajo, še vedno isti ter da so iste celo zaklinjalne geste, s katerimi poskušajo reaktivne sile ublažiti njihov obstoj, pa vendarle drži, da se je čas, katerega mečejo iz tira, močno spremenil. Čeprav Zgodovina napreduje po svoji temni strani – spomnimo se na slovite Marxove besede iz *Bede filozofije* – pa je njen angel vselej trdno na strani zmagovalcev.<sup>13</sup> Svojih nasprotnikov sicer nikdar ne more dokončno pokončati, vendar pa jih zelo učinkovito in brez izjeme naredi preprosto za zastarele, anahronistične.

Je torej marksizem danes mrtev? Da in ne – ali, še bolje – “*ne ono ne drugo*“. Vprašanje je preveč problematično, da bi naj lahko kar iz prve roke podali zadovoljiv odgovor. Poglejmo, kako nanj odgovori Will Kymlicka. Tudi on, ko opisuje razvoj marksizma kot znanosti, namreč govori o določeni smrti: »Smrt »znanstvenega« marksizma kot teorije zgodovinsko nujnega je pripomogla k preporodu marksizma kot normative politične teorije. Temeljni cilj novega analitičnega marksizma je oblikovati kritiko in alternativo liberalnim teorijam pravičnosti« (Kymlicka 2005: 246). Takoj lahko vidimo, da tu ni govora o enostavni smrti, temveč eksplicitno o smrti kot ponovnem rojstvu. S to zastavitvijo se, ne da bi pristali na katero koli od postavk t. i. analitičnega marksizma, sicer v grobem lahko strinjamo. Vendar pa moramo storiti še korak naprej, kot ga je pripravljen storiti Kymlicka. Nase moramo namreč vzeti neizpodbitno dejstvo, da je bil marksizem – neodvisno od njegove forme ali vsebine – zgodovinsko poražen, ter da je, tako kot že pri samem Marxu, tudi danes edini način, da smo marksisti ta, da to ne poskušamo biti, pa naj bo to pod praporom znanstvene ali pa etične nujnosti. Vendarle pa je za vsak poskus, ki poskuša dosledno misliti možnosti emancipatorične politike danes, “*vrnitev k Marxu*“ nekaj neizbežnega. Če kje, potem možnost obstoja politike emancipacije danes vztraja natanko na tem nemogočem mestu zarez med reaktivnim antimarksizmom ter dogmatično obrambo samega marksizma, ki sta oba zgolj dva

---

<sup>13</sup> Mislimo seveda na angela iz znamenitega Benjaminovega eseja *O pojmu zgodovine* (Benjamin 1998: 219).



modusa »ohranjanja političnega v njegovem umiku tja do točke, kjer mišljenje odpove pred svojim lastnim kriznim imperativom« (Badiou 2004: 36). Iz tega paradoksalnega mesta je zato potrebno »izreči tole izjavo, edino, ki ni reaktivna – kajti vsaka antimarksistična misel zgodovinskega uničenja marksizma se izkaže za reaktivno: v svoji sodobni biti ni tisto, kar bo skandiralo novo figuro politike in kar bi še lahko imenovali "marksizem", kolikor se mora še naprej sklicevati na emancipatorično hipotezo, nič drugega kakor popoln premislek njegovega uničenja« (ibid.: 36-37). Marksizma danes preprosto ni več mogoče braniti, tudi ne v obliki »preporoda marksizma kot normativne politične teorije«, kot to poimenuje Kymlicka, kjer preporod vendarle ostaja zgolj reinkarnacija tistega, kar kot tako ni nikdar obstajalo. »Marksizem ne obstaja«, pravi Badiou (2005c: 58), in če ga ni več mogoče braniti, »je to zato, ker ga je treba začeti« (Badiou 2004: 41).

Če je politika emancipacije danes še vedno mogoča, je torej mogoča zgolj vmes, na nemogoči črti, ki (raz)ločuje katerokoli dvoje, reakcionizem od marksizma, živo od mrtvega, prisotno od odsotnega; kot tisto, kar se kot duh Hamletovega očeta vrača iz nasilne smrti, da bi žive opomnilo na njihov neizbrisni dolg, na neodpravlljivo "gnilobo v deželi Danski" - »kar se Hamlet nauči iz političnega umora svojega očeta [...] je, da je red zakona, države, osnovan na nasilju in krivici« (Critchley 1995: 96). Opravka imamo s prikaznijo, ki se vrača, ki blodi med nami ter išče ušesa, primerna za to, da bi njeno zgodbo vzela nase ter se zavezala k popravi krivice, o kateri priča. To nikakor ne more biti kdorkoli, kajti čeprav je njen poziv univerzalen, prikazen ve, da jo bodo poslušali le redki, še redkejši tudi slišali.<sup>14</sup> Komunikacija s prikaznijo zahteva določen napor, če ne kar sposobnost, mišljenja, razumevanja (»Thou art a scholar; speak to it, Horatio«; I. 4.); a hkrati, onkraj te, tudi moč odcepiti se od vsega, kar nam stvarnost sveta nalaga kot mišljivo (»There are more things in heaven and earth, Horatio, Than are dreamt of in your philosophy«; I. 5.). Politika emancipacije, če obstaja, obstaja kot pričevanje o krivici realnega dane situacije, kot skok v njeno nemožno, ki pa od nas vselej zahteva

---

<sup>14</sup> Spomnimo se tudi na Mallarméjevo oznako Hamleta: »prikrit gospod, ki se ne more uresničiti« (Mallarmé 1989: 149). Če se Hamlet ne more uresničiti, je to zato, ker ga razdvajata dve kontradiktorni zapovedi: zapoved intimnega (domačega, ustaljenega, notranjega) in zapoved ektrimnega, realnega, torej grozljiva nedomačnost, *Unheimlich* prikazni. Kasneje bomo videli, kako ta razcep subjektu onemogoča realizacijo in ga, kot bi rekel Lacan, obsoja na ontološki status ne-realiziranega.

določeno mero nasprotovanja večinskemu toku mnenj,<sup>15</sup> nekakšno »gluhost za glas časa« (Badiou 2004: 66) in njegovo, kot bi rekel Spinoza (2003: 253), »stalno čaščenje poslušnosti«. Ta glas je zaklinjalni glas, glas, ki skuša z odvrčanjem pogleda od nje, z zanikanjem njenega obstoja prikazen izgnati, narediti neobstoječo.

#### 4.4. ONTOLOGIJA PRIKAZNI

MARCELLUS:

*What, has this thing appear'd again to-night?*

BERNARDO:

*I have seen nothing.*

William Shakespeare, *Hamlet*

*Nekoč sem dejal, morda po pravici: prejšnja kultura bo postala kup ruševin in končno kup pepela, toda nad pepelom bodo krožili duhovi.*

Ludwig Wittgenstein, *Kultura in vrednost*

Kar ta poskus naredi za že v samem temelju spodletelega, je preprosto to, da poskuša napraviti za neobstoječe nekaj, kar kot tako ni nikdar obstajalo – nekaj, »kar ni niti substanca niti esenca, niti eksistenca, kar *kot tako nikoli ni prisotno*« (Derrida 1994: xviii). Z Lacanovimi izrazi, prikazen se vrne natanko kot »vdor realnega«, kot ostanek prvotne travme, konstitutivne za obstoječi red. In ker spada v register Realnega, preprosto ni mogoče, da bi normalno obstajala v oziroma znotraj situacije. Kar pa seveda nikakor ne pomeni, da gre za nekaj preprosto neobstoječega; nasprotno, prikazen obstaja natanko prek svojega neobstoja in ne-obstaja zgolj toliko, v kolikor lahko o njej govorimo samo prek njenih učinkov. Lacan je ta paradoksalni status realnega označil za *ex-istenco*, za *ob-stoj*; realno, prvič, ob-stoji, v kolikor *stoji ob*, izven tega, čemur navadno rečemo realnost, in drugič, realno je ob-(svoje)-stanje, v polnem pomenu besede, je ravno nemožnost lastnega obstoja. Tu naletimo na zanimivo podobnost med (pred)ontološkim statusom nezavednega, ki ga Lacan opredeli kot ne-realizirano (Lacan

---

<sup>15</sup> Hamlet tudi ve, da je za pričetek postopka emancipacije potrebno staviti na tisto v človeku, po čemer ta pretendira na nesmrtno in zaradi česar ga nikdar ni moč reducirati na gol obstoj živega bitja. Zvestoba sledenju prikazni, inhenentnemu razkolu, je edini način politične subjektivacije in zatorej edina možnost dvigniti se nad heidderjansko »bit-za-smrt« (o tem tudi Badiou 1991: 13-17): »MARCELLUS: Look, with what courteous action, It waves you to a more removed ground: But do not go with it. HORATIO: No, by no means. HAMLET: It will not speak; then I will follow it. HORATIO: Do not, my lord.

1996: 32-33), v kolikor pri njem ne gre ne za bit, ne za ne-bit, temveč natanko za njen manko (*manque à être*, zapiše Lacan), ter Derridajevim razločkom med ontologijo [*ontologie*] kot diskurzom prisotnosti ter homonimnim neologizmom *hauntologie*, ki razkriva konstitutivno dislokacijo družbe in ki je natanko tisto, kar poskuša ontologija zakriti. Ne pozabimo, da je Lacan Derridaju predstavljal zgolj nadaljevanje metafizične tradicije prisotnosti z drugimi sredstvi, na kar je Lacan odgovarjal, da je to, kar počne sam, »pred sleherno gramatologijo« (Lacan 1969: 11). Razlike med avtorjema so vsekakor še kako številne in občutne, vendar pa smo ne glede na to mnenja, da lahko ravno v zavrnitvi ontologije, ki sta jo na specifični način opravila tako Lacan kot tudi Derrida, najdemo pomembno točko konvergence, skozi katero je mogoče dva tako različna pristopa kot sta (Lacanova) psihoanaliza in (Derridajeva) dekonstrukcija misliti skupaj.

Za Lacana samega je vprašanje ontologije vsekakor bolj pomembno in kočljivo vprašanje, kot to skuša prikazati Derrida. Ko ga denimo Jacques-Alain Miller po koncu enega izmed predavanj slovitega XI. seminarja iz leta 1964 z naslovom *Štirje temeljni koncepti psihoanalize* (Lacan 1996) povpraša o njegovi ontologiji, mu Lacan sicer ne odgovori neposredno, vendar pa nato skozi celoten seminar podaja sicer na prvi pogled nepovezane, toda izredno koncizne in dodelane intervencije o ontološkem statusu nezavednega. Prvo opravi že na samem začetku naslednjega srečanja, ko opozori na specifično značilnost nezavednega, »ki je v tem, da ga ontologija ne more zajeti« (ibid.: 32), in da je zato njegovi zevi potrebno dati predontološki status, status ne-realiziranega. Ali nekoliko kasneje: »ὄγ, οὐχ ὄγ, μὴ ὄγ, s takimi formulami smo nezavedno že preveč substantivirali. Zato se takšnim in podobnim formulam skrbno izogibam« (ibid.: 125). In Lacanova terminologija glede subjekta nezavednega je v resnici skrbna: ko denimo prek izvrstne kritike Descartesovega *cogita* pokaže na presenetljivo temeljno sovpadanje med kartezijskim in Freudovim postopkom ter iz tega naprej izpelje še bolj presenetljiv sklep o koincidenca *cogita* in subjekta nezavednega, namreč še kako pazi, da ne ponovi napake, ki jo je storil Descartes. Tri glavne kritike Descartesa, Kantova, Heglova in Husserlova, se namreč vse strinjajo glede ene stvari: poglavitna nedoslednost njegovega postopka leži v neupravičeni substancializaciji praznega mesta *cogita v res cogitans*, mislečo stvar. Če je torej kartezijski subjekt identičen subjektu

---

HAMLET: Why, what should be the fear? I do not set my life in a pin's fee; And for my soul, what can it

nezavednega, je to le v toliko, v kolikor in dokler ga lahko vzdržujemo v njegovi konstitutivni zevi.

Po drugi strani pa za Lacana sleherno sklicevanje na ontologijo že napoteva na neko domnevno zamejeno substanco, ki naj bi v zadnji instanci utemeljevala subjekt, in je zato nekaj, čemur se mora psihoanaliza, ki izhaja iz temeljnega uvida v razcepljenost in manjkavost tako subjekta kot tudi strukture, kar se da izogniti. Ta Lacanova averzija do ontologije in širše do filozofije izhaja iz njegove percepcije ontologije kot diskurza polnosti, enotnosti; torej ontologije, ki je, sledeč Heideggru, tedaj postala poglavitna panoga filozofije. Če se Lacan označi za antifilozofa, to ni toliko zaradi nekakšnega apriornega zavračanja filozofije, temveč predvsem zato, ker je bilo njegovo početje natanko nasprotno tistemu, kar je počela tedanja filozofija, torej iskala resnico v odprtosti Biti (prim. Heidegger 2002: 251). Lacan to bolj ali manj eksplicitno pove na večih mestih: v seminarju iz leta 1969 (*Narobna stran psihoanalize*) denimo zatrdi, da je filozofija vedno bila in vedno bo diskurz gospodarja; nekaj let kasneje v seminarju *Še* (1972) pa s serijo izjav potegne lok, ki diskurz filozofije najprej označi za svetovni nazor, nekakšen *Weltanschauung*, temu nato da »neko bolj skromno in bolj natančno ime, ontologija« (Lacan 1985: 28) in končno oba poveže z gesto gospodarja. »Sleherna razsežnost biti se proizvede v teku diskurza gospodarja« (ibid.: 29) – gospodarja (fr. *maître*), ki ga Lacan zapiše kot *m'être*, kot homonimno povratno obliko glagola *biti* – in je v temelju učinek njegovega imperativa. Z drugimi besedami, ontologija je predvsem zahteva po tem, da je bit mogoče izreči, da je prisotna v označevalcu, nasprotno pa je nauk psihoanalize ravno v tem, da je »bit jezika ne-bit stvari« (Lacan 1994a: 215).

Vendar pa diskurz ontologije ni prav nič tujega ali celo vsiljenega normalni »logiki« stvari. Nasprotno, je pravzaprav osnova za družbeno vez kot tako in še več, eno izmed temeljno gonil posameznega subjekta. Ko Lacan zapiše: »Želja je odnos bitja do manka. Ta manko je pravzaprav manko biti. Ni manko tega ali onega, temveč manko biti, prek katere bitje eksistira« (Lacan 1991: 223), leži ves njegov zastavek v tem, da je želja ne toliko želja po tem ali onem objektu, temveč predvsem želja po sami biti, po odpravi manka, ki cepi subjekt nezavednega. V *Spisih* pove to takole: »V resnici pa je želja metonimija manka biti« (Lacan 1994a: 211). Znano je, da je sam Lacan za prevod svoje sintagme *manque à être* v angleščino predlagal kar *want to be* – želja, hotenje po biti,

---

do to that, Being a thing immortal as itself? It waves me forth again: I'll follow it. ...« (I. 4.).

polnosti. V tem moramo razbrati imanentno povezavo med (pred)ontološkim statusom zevi nezavednega ter, če smemo tako reči, njenimi ontologizirajočimi (v nedovršniku) posledicami, ki so natanko poskusi zapolnitve temeljnega manka. Ontologija je diskurz odprave konstitutivnega razcepa.<sup>16</sup>

Skoraj identične formulacije o ontologiji najdemo tudi pri Derridaju, ki ontologiji kot diskurzu prisotnosti zoperstavi *hauntologie*, ki je natanko razkrivanje resnice družbe kot konstitutivno "out of joint": »Preganjati [*to haunt*] ne pomeni biti prisoten [*to be present*] in nujno je, da prenesemo preganjanje v samo konstrukcijo koncepta. Vsakega koncepta, začeni s konceptoma biti in časa. To je tisto, kar tu imenujemo *hauntologie*. Ontologija ji nasprotuje zgolj v gibanju izganjanja. Ontologija je zaklinjanje« (Derrida 1994: 161).<sup>17</sup> Izpostavimo zgolj tri momente tega ključnega citata: prvič, Derrida logiko *hauntologie* postavi v samo središče sleherne ontologije, kot pogoj njene možnosti. S tem se tudi on bistveno distancira od Heideggrove filozofije, katere temeljna koncepta *biti* in *časa* postavi pod pogoj temeljne dislokacije. Drugič, ontologija je pojmovana kot diskurz, ki želi z uporabo besede, prek označevalne geste pregnati, zanikati razcep, ki jo od znotraj meče iz tira. Derrida celo uporabi besedo *zaklinjanje*, ki močno spominja na Lacanove razdelave gospodarjevega diskurza, katerega utemeljitveno dejanje je ravno izgon resnice o razcepu subjekta označevalca. Vendar pa se, in to je tretji moment, tisto, kar je bilo pregnano, vrača in preganja svoje lastne preganjalce. Tudi tu se nam ontologija bolj kot diskurz o biti kaže kot neskončni in vselej spodleteli proces izganjanja konstitutivnega manka in zatrjevanja lastne polnosti.

---

<sup>16</sup> Na ta način pojmovano ontologijo lahko v Lacanovi teoriji najdemo na številnih mestih, od katerih sta gotovo najbolj očitna njegova razdelava zrcalnega stadija, kjer se otrok najde izpolnjenega v spekularni podobi in ki mu prek temeljnega sprevida omogoča konstitucijo jaza (navedimo še enkrat citat iz članka o logičnem času: »To gibanje poda logično obliko vsakršne »človeške« asimilacije, in sicer prav kolikor se ta oblika postavlja kot asimilacija barbarstva, ki pa vendarle ohranja bistveno opredelitev »jaza«...« (Lacan 1994)), ter že v zgornjih razvijanjih implicirana teorija simbolne identifikacije, pri kateri gre za vselej spodletelo samozatrditev v označevalcu. Pri čemer nekoliko anticipirajmo poudarek, da je tisto, kar definira subjekt nezavednega, ravno odpor proti sleherni obliki identifikacije.

<sup>17</sup> Za podrobnejšo analizo konceptov cf. izčrpani analizi knjige *Spectres de Marx* v: Laclau 1996; in Crichtley 1995.

#### 4.5. »O SUBJEKTU, KI SE ZANJ NAVSEZADNJE GRE«

*Ne bom se več spraševal. Misliš, da pač počivaš, da bi potem, ko pride čas, bolje delal, ali pa brez razloga in opaziš, da si spet povsem nemočen, da bi kaj naredil. Ni važno, kako se je zgodilo. To, to reči, ne da bi vedel kaj. Morda pa sem nazadnje le potrdil staro stvar. Toda ničesar nisem storil. Zdi se, da govorim, to nisem jaz, o sebi, to ni o meni.*

Samuel Beckett, *Neimenljivi*

Do poglobitne razlike med avtorjema pa pridemo, če poskušamo v to zastavitev umestiti mesto subjekta. Strogo gledano si Derrida tega vprašanja sploh ne postavi, oziroma glede njega dosledno sledi Heideggru v pojmovanju subjekta kot poslednje preobrazbe metafizike (Badiou 1992: 158).<sup>18</sup> V tem smislu zanj med ontologijo in subjektom oziroma med diskurzom o biti ter diskurzom o subjektu ni prav nobene razlike – oboje je potrebno dokončno in enkrat za vselej zavreči. Toda če subjekt reduciramo zgolj na neprekinjeno gibanje prevoda, samo-(de)-konstituirajoče gibanje teksta, kot to stori Derrida (prim. Derrida 1989), izgubimo sleherno možnost, da iz emancipatorične obljube, ki izhaja iz konstitutivne dislokacije družbenega in njegove kontingentne narave, preidemo do kakršnega koli konkretnega angažmaja. Od tod do zdrsa v apolitičnost seveda ni več daleč in Badiou ima povsem prav, ko Derridaja uvršča ob bok Nietzscheju, Wittgensteinu in Lyotardu pod prapor sodobne sofistike: tej izredno pisani družini je namreč skupno prepričanje, da ni resnic, da je vse, kar obstaja, zgolj mnoštvo jezikovnih iger in parikularnih diskurzov (prim. Badiou 2004: 33-34). Derrida sicer lahko zapiše, da »ni dekonstrukcije brez demokracije in ni demokracije brez dekonstrukcije« (Derrida 2005: 105), vendar pa je demokracija, ki jo omogoča dekonstrukcija, v zadnji instanci reducirana na priznavanje Drugega in na povsem

---

<sup>18</sup> V tem nikakor ni osamljen; v literarni in filozofski misli namreč že od sredi 19. stoletja poteka proces postopnega upora proti pojmu subjektivnosti: v poeziji Stéphane Mallarmé in Arthur Rimbaud rušita klasično kategorijo lirskega subjekta – Rimbaud denimo že leta 1871 v pismu profesorju Georgesu Izambardu zapiše sloviti stavek »Jaz je nekdo drug« (Rimbaud 1984: 123) – in s tem postavljata temelje za preboj psihoanalize in kasnejše strukturalne lingvistike. Znotraj filozofije je bil Nietzsche prvi, ki je zatrdil, da subjekt ni nič drugega kot »fikcija« (Nietzsche 1991: 283). Za Heideggra je bila kategorija subjekta, ki naj bi označevala nekaj absolutno gotovega in samorazvidnega, kar najbolj sporna; podobno zatrdi Adorno, da je subjekt zgolj »pozna, a kljub temu najstarejša podoba mita« (cit. po: Klepec 20004: 8), Althusser, denimo, pa piše o njem kot o »funkciji sleherne ideologije«, torej o ideološkem učinku *par excellence* (Althusser 2000: 96). Lacan je tako eden izmed redkih, ki ohranja kategorijo subjekta kot nekaj ne nujno zlega in jo, raje kot da bi jo zavrgel, močno reformulira.

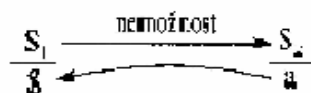
depolitizirano vizijo sveta – torej demokracija, ki konec koncev ni dosti drugačna od tega, kar ta pojem predstavlja danes.

Nasprotno pa se Lacan od ontologije oddalji ravno zato, da bi tako rekoč naredil prostor za subjekt; če denimo pogledamo njegovo razdelavo diskurza gospodarja (in torej tudi ontologije), vidimo, da je tisto, na česar potlačitvi je zgrajena ta oblika družbene vezi, in kar zaseda mesto njene resnice, natanko  $\$$ , subjekt.<sup>19</sup> Vendar pa je subjekt, katerega (ponovno) vpeljuje Lacan – torej razcepljeni subjekt – natanko nasproten od tistega, proti kateremu nastopi Derrida: to, da je subjekt razcepljen pomeni, da o njem preprosto ni mogoče več govoriti v terminih prisotnosti, lokaliziranosti, polnosti oziroma racionalnosti, kot je to počela klasična teorija subjekta.<sup>20</sup> Tako moramo Lacanovo izjavo »nezavedno, to je subjekt« (cit. po: Miller 2001: 242) razumeti v njenem polnem pomenu: torej ne zgolj očitno dejstvo, da je sleherni subjekt subjekt nezavednega, torej razcepljeni subjekt, temveč predvsem radikalno ontološko trditev, da je pravo mesto subjekta ravno njegov razcep. Subjekt v lacanovskem smislu je subjekt brez substance, subjekt kot »diskontinuiteta v realnem« (ibid.) – skratka, je prazno mesto; ravno v njem pa mora psihoanaliza iskati resnico.

Vidimo torej, da Lacan mesto subjekta postavlja natanko v tisto točko, v kateri smo zgoraj razkrivali ne-celost sleherne strukture in ki smo jo poimenovali njeno realno. Kot pravi Dolar, je Lacan pri teoretizaciji subjekta v celoti »izhajal iz logike označevalca.

---

<sup>19</sup> »Vendar pa v nekem takšnem razmerju – in sicer prav kolikor se ne ve – počiva temelj tega, kar se ve, kar se nemoteno artikulira kot mali gospodar, kot jaz, kot tisti, ki o tem nekaj ve. Kljub vsemu pa je od časa do časa moč opaziti, da se to zatakne« (Lacan 2003: 28), in naprej: »Kar ostane, je dejansko bistvo gospodarja, namreč to, da ne ve, kaj hoče. Takšna je resnična struktura diskurza gospodarja« (ibid.: 31). Ali, shematsko:



<sup>20</sup> Eden izmed glavnih Derridajevih očitkov Lacanu, da je namreč še vedno uporabljal arhaično kategorijo Subjekta, se tako izteče v prazno. Lacanov subjekt ni isti kot ta, katerega pri njemu išče Derrida. Tudi pri drugi, morda najpomembnejši kritiki, ki smo jo zgoraj mimogrede že omenili, namreč kritiki psihoanalize kot nadaljevanja metafizike prisotnosti in poslednji utrdbi fonologocentrizma, gre prejkone za nerazumevanje terminologije: »če Derrida vidi osnovni problem glasu v njegovi zvezi z avtoafekcijo in samoprisotnostjo [...], pa se za Lacana objekt glas uteleša prav kot nemožnost avto-afekcije in samoprisotnosti; že sam glas kot objekt je utelešenje drugosti. Lahko bi rekli, da Derridajev dekonstruktivizem glasu odvzame neizbrisno dvoumnost in v njem vidi le oporo iluzorične prezenze, in od tod zalog metafizike kot fonocentrizma, Lacanov pristop pa skuša v njegovem jedru izluščiti objekt kot notranjo prepreko samo-prisotnosti, čer, ki jo blokira. Za Derridaja je glas sinonim za transparenco prisotnosti in ključ do 'metafizike prezenze', za Lacana pa objekt glas uteleša ravno njeno nemožnost, vnaša razkol v samo osrčje polne prisotnosti in jo napotuje na praznino« (Dolar 2003: 74).

Njegov koncept zaprečenega subjekta, \$, je bil neposredni proizvod te logike, bil je prav subjekt, kakršnega lahko pripišemo strukturi, subjekt po meri strukture, subjekt brez lastnosti, istoznačen z mankom« (Dolar 2003: 195); je torej celo tisti element, ki tako rekoč uteleša njen konstitutivni manko.<sup>21</sup> Subjekt, pravi Lacan, se mora dogoditi »tam, kjer je bilo – zdaj anticipiram – realno« (Lacan 1996: 45). Šele ne-celost Simbolnega omogoča vznik subjekta – če bi bilo namreč Simbolno brez manka, v njem tudi za subjekt ne bi bilo prostora. Ta Lacanov uvid ima predvsem za polje političnega še kako pomembne posledice. Iz njega namreč sledi, da je sleherni težnja po zaprtju Simbolnega, torej po izgonu tistega, kar ga od znotraj meče s tečajev, vselej tudi (in predvsem) težnja po izgonu možnosti subjektivacije. Če bi obstajala Družba ne bi bilo subjektov; če pa nasprotno, sprejmemo temeljni aksiom, da Družba ne obstaja in tudi ne more obstajati, potem se nam kot ključno vprašanje politike postavi ravno vprašanje o možnosti vznika subjekta.

Politični subjekt, o katerem bomo v nadaljevanju govorili in ki ga bomo postavili v samo središče vsake politike, je natanko lacanovski subjekt, subjekt kot prazno mesto, kot »odgovor realnega« (cit. po: Miller 2001: 241). Bolj kot o vnaprejšnji danosti moramo o njem govoriti kot o nečem, kar se zgodi, napoči, in za kar v obstoječem Simbolnem redu preprosto ni ustreznega zastopstva; lahko bi rekli, da je subjekt ravno točka odpora proti sleherni dokončni subjektivaciji, identifikaciji ali interpelaciji.<sup>22</sup> Subjekt v tem smislu je tako rekoč luknja v obstoječi vednosti (Badiou 1999: 167). Po eni strani je resda zgolj eden izmed učinkov strukture in je torej ustvarjen »po njeni meri«, vendar pa je ustvarjen na način, da uteleša njen konstitutivni manko. Ni torej niti v celoti naddeterminiran s strani strukture – to bi pomenilo popolno prevlado strukture

---

<sup>21</sup> Lacan denimo že v *Seminarju II* iz leta 1954 eksplicitno pove, da je subjekt nekaj, kar »ne more biti ne poimenovano, ne zaobjeto, temveč zgolj strukturirano« (Lacan 1991: 63), v čemer lahko prepoznamo odmev njegove znamenite in večkrat ponovljene izjave, da je nezavedno »strukturirano kot govornica« (prim. Lacan 1996: 24), ki preprosto pomeni, da je za nezavedno (in ravno tako torej tudi za subjekt) značilna (zgolj) logika označevalca in da njegovo funkcioniranje opredeljujeta dva splošna zakona označevalnih verig, zakona metafore in metonimije (kar je konec koncev odkril že Freud, seveda ne da bi sam to vedel, ko je v IV. razdelku svoje velike *Interpretacije sanj* kot glavna mehanizma sanj razkril operaciji zgoščanja (metafore) in premeščanja (metonimije) (cf. Freud 2000)).

<sup>22</sup> Tako označevalec sicer »reprezentira subjekt za drugi označevalec«, kot se glasi znana maksima, vendar pa ga nikdar ne reprezentira v celoti. To označuje Lacanov koncept simbolne kastracije, pri kateri ne gre preprosto za to, da je zaradi vstopa v Simbolno subjektu onemogočen dostop do užitka, temveč za to, da ta vstop nikdar ni popoln, da v subjektu vztraja nekaj nesimbolizabilnega v pravem pomenu besede, ter da je ravno ta nemožnost tista, ki mu pot do užitka šele odpre.



in posledično ravno izgon subjekta – niti popolnoma samostojen, racionalen akter, neodvisen od konkretnih družbenih razmer(ij).<sup>23</sup> Njegov topološki status bi lahko zato opisali kot paradoksalni *znotraj-zunaj* strukture, s to ključno opombo, da je tudi “zunaj” ravno prek svoje izključenosti vselej že vključen v strukturo in da torej ne gre za zunanost v običajnem pomenu besede. V kolikor pa je subjekt zev v Simbolnem, motnja v njegovem normalnem funkcioniranju, moramo njegov vznik razumeti kot v temelju povezanega s tem, kar smo zgoraj poimenovali realno družbe. S stališča strukture subjekt ne obstaja in tudi ne more obstajati; vznike šele, ko v običajni tek stvari vdre prvotna travma, na kateri je struktura utemeljena. Travmatično srečanje družbe z njenim realnim – to tu poimenujemo s terminom politična subjektivacija.

#### 4.6. SIMPTOM DRUŽBENEGA

*Everything faded into mist. The past was erased, the erasure was forgotten, the lie became truth. Just once in his life he had possessed – after the event: that was what counted – concrete unmistakable evidence of an act of falsification.*

George Orwell, 1984

Šele s tem v mislih lahko v celoti razumemo znano Lacanovo izjavo, da je bil ravno Karl Marx »prvi, ki se mu je porodila ideja o simptomu« (Lacan 1995: 91). Marx ni zgolj (kot se to izjavo običajno razlaga) odkril točke, prek katere v družbo pronica njeno realno, torej delavskega razreda, kot »*part des sans-part*«, če uporabimo Rancièrov izraz (cf. Rancière 2005: 24), deleža tistih brez deleža; Marx je predvsem ugotovil, da je ta simptomalna točka tudi edina, na kateri lahko pride do subjektivacije. Marxova gesta ni le v tem, da obstaja delavski razred, kateremu so odvzete pravice, temveč v tem, da ima ta delavski razred hkrati tudi zmožnost sploh formirati se kot zmožnost, torej kot

---

<sup>23</sup> Klasične kritike strukturalizma, da namreč zagovarja popoln primat strukture nad subjektom in da zato pomeni smrt slednjega navadno izhajajo iz povsem napačne (popularne) recepcije tega miselnega toka in spregledujejo ravno omenjeni poudarek. Tako se pravzaprav borijo proti strukturalizmu, kakršen ni nikdar obstajal: ko denimo Lévi-Strauss, navadno obravnavan kot najbolj “vulgaren” in radikalen izmed strukturalistov, razglasi “*smrt Subjekta*“, v čemer so kritiki videli kar nekakšno programsko napoved ali celo priznanje, je to namreč predvsem smrt subjekta kot ahistorične substance in ne smrt subjekta kot dejavnika. Nekoliko shematsko bi lahko rekli, da strukturalizem izhaja iz temeljnega spoznanja, da je subjekt produkt konkretnega diskurza, ter da ne obstaja nič takega, kot je “bistvo subjekta“. Če pa nasprotno vnaprej določimo bistvo subjekta, potem, kot pravita Laclau in Mouffova, nujno pademo v družbeni esencializem, kajti hkrati moramo določiti tudi družbeno ureditev, ki je po meri subjekta in ki

politični subjekt, proletariat, in da ravno v to zmožnost postavi temelj resnične politike kot politike emancipacije. V tem je njegov postopek identičen Freudovemu: v obeh primerih gre za branje družbenega, ki naredi »vrzel v dispozitivu vednosti (reprezentacij), ko trči na simptomalno *oviro*, ki jo *interpretira* na ravni *hipoteze zmožnosti*, kjer se potrdi naknadnost *subjekta*« (Badiou 2004: 61). Tudi Freud v simptomu ne vidi zgolj motnje v normalnem funkcioniranju subjekta, temveč ga prepozna ravno kot mesto, prek katerega se kaže subjekt tak kot je v resnici, torej onkraj maske imaginarnih identifikacij Jaza. Gre za subjekta, katerega pojavitev postavlja pod vprašaj naravnost, totalnost in samoprezentnost tistega, kar se smatra za realnost, ter ki pokaže da je obstoječe zgrajeno na temeljnem sprevidu inherentnega razcepa. Badiou to zapiše takole: »Bit Subjekta je simptom-bit« (Badiou 2005: 430) – subjekt vznikne zato, ker je bit obstoječega utemeljena na notranjem manku, oziroma, v terminih Badioujeve ontologije, na praznini.<sup>24</sup>

Če pa je subjektivacija utemeljena na simptomu obstoječe situacije in če torej pomeni reaktivacijo, če uporabimo Husserlov izraz, njenega realnega, potem iz tega nujno sledi, da je sleherni subjekt kot tak vselej že upor proti obstoječemu stanju, saj njegov vznik razkriva kontingentno naravo sleherne družbe. To poudarjajo številni sodobni avtorji, od Badiouja, Laclaua, Balibarja pa vse do Rancièra, ki se vsi po vrsti strinjajo v trditvi,

---

afirmira njegovo bistvo. Sužnjelastništvo, fevdalizem in korporativne ureditve so denimo utemeljene ravno na tej apriorni določitvi posameznikovega mesta v skupnosti (Laclau, Mouffe 1987: 126).

<sup>24</sup> Med Lacanovo in Badioujevo koncepcijo subjekta sicer obstajajo pomembne razlike, ki jih tu postavljamo v oklepaj, ne da bi jih s tem kakor koli zanemarili. V zadnjem poglavju svojega najpomembnejšega dela *Bit in dogodek* (ibid.: 431-435; cf. tudi slovenski prevod (Badiou 2005a)), poda Badiou izredno zgoščeno kritiko Lacana, ki je vse preveč kompleksna, da bi jo tu obnavljali v celoti. Recimo le, da za Badiouja Lacan še vedno verjame, da je potrebno »držati subjekt v čisti praznini njegove subtrakcije, če se želi ohraniti resnico« (ibid.: 432), zato v njegovi teoriji umanjka točka »radikalnega suspenza resnice v dopolnitvi Biti-v-situaciji z dogodkom, ločevalcem praznine« (ibid.: 434). Badiou nasprotno predlaga podogodkovno koncepcijo subjekta, kjer le-ta vznikne kot posledica zvestobe dogodku kot diskontinuiteti v normalnem stanju situacije. Medtem ko je Lacanov subjekt, četudi skrit, vselej prisoten (čeprav tudi sam Badiou priznava, da o eksistenci (v običajnem pomenu) lacanovskega subjekta besede pravzaprav ne moremo govoriti (Badiou 2004: 60)), je Badioujev subjekt nekaj, do česar pride le izjemoma in je, tako kot tudi sam dogodek, nekaj relativno redkega. Vznikne šele iz odločitve, da se je v situaciji nekaj zgodilo. Vendar pa lahko, tem razlikam, ki izvirajo predvsem iz različnega razumevanja ontologije (le-to Badiou povsem predrugači glede na Heideggrovo in v nasprotju z Lacanom vztraja na njeni relevantnosti; za celoten in pregleden opis Badioujevega filozofskega projekta cf. obsežno in poglobljeno študijo Petra Hallwarda *Badiou: a subject to truth* (Hallward 2003)), navkljub, najdemo neko zelo pomembno stično točko: tako kot Lacanov subjekt kot »odgovor realnega«, tudi pri Badiouju, kot pravi Žerjavova, »subjekt nastopi kot odgovor dogodka, realnega, ki v situaciji razvija njegove učinke« (Žerjav 2005: 209). V obeh primerih je subjekt vezan na artikulacijo nemožnega obstoječe situacije in onkraj tega sploh ne obstaja. Z zavestjo o mejah tovrstnih primerjav lahko torej upravičeno govorimo o določeni korelaciji obeh koncepcij in ju za potrebe naše razprave postavimo ob bok.

da je (politična) subjektivacija najprej in predvsem proces dezidentifikacije, torej razpada identitet in družbenih vlog, ki jih svojim pripadnikom določa obstoječi red; kot pravi Riha, gre predvsem za konstrukcijo identitet, ki so različne od samih sebe (Riha 1997: 144).<sup>25</sup> Povedano pa ima še eno pomembno in na videz radikalno posledico, ki smo jo že nakazali zgoraj: da namreč znotraj normalnega stanja situacije subjektivacija preprosto ni mogoča in da torej subjektov v situaciji ni. Kar obstaja, je zgolj mesto njihovega vpisa, torej realno situacije, medtem ko je sam obstoj subjekta v temelju kontingenten in odvisen od odločitve za to, da se je nekaj v resnici zgodilo, nekaj, kar ni povsem naključno, temveč je še kako povezano z načinom, kako je situacija strukturirana. Kar pa tudi pomeni, kot poudarja Rancière, da »noben način subjektivacije ne proizvede subjektov *ex nihilo*. Ustvari jih tako, da transformira identitete, določene z naravnim redom porazdelitve funkcij in mest« (Rancière 2005: 51).<sup>26</sup> Spet gre torej za neko inherentno nezmožnost ontologije: politični subjekt ni ne bit, ne ne-bit, temveč nekaj v temelju ne-realiziranega.

---

<sup>25</sup> Politična subjektivacija žensk, denimo, tako najprej in predvsem zahteva, da se odmisli tradicionalna podoba ženske kot matere in gospodinje, omejene na raven zasebnega, ter da se jih prizna kot ne le enakopravna, temveč tudi enakovrednega političnega sogovornika. Na drugi strani pa se od moških ne zahteva, da postanejo ženske, temveč da se dezidentificirajo kot "moški". Z nekolikšno parafrazo slovitega sklepa Marxovega *Prispevka k židovskemu vprašanju* bi lahko rekli, da je »emancipacija žensk emancipacija družbe od "ženskosti"«, torej od simptoma nje lastne neenakosti (cf. Marx 1969a: 183-188).

<sup>26</sup> Glede na dvojni pomen, ki ga v francoščini nosi beseda *sujet*, bi lahko rekli tudi, da s stališča situacije obstajajo zgolj subjekti v smislu podrejenosti njim zunanjem faktorju, ne pa tudi subjekti v smislu samostojnih nosilcev dejanj. Subjekti v tem drugem pomenu se lahko artikulirajo zgolj na realno dane situacije in zato niso združljivi z njo.

#### 4.7. RAZCEP POLITIKE

*Zastava gre v odvratne kraje, in naše narečje duši bobne.  
V središčih bomo redili najbolj brezsravno blodništvo. Poklali  
bomo logične upore.  
V popoprane in razmočene dežele! – v službi najbolj grozних  
industrijskih ali vojnih izkoriščanj.  
Na svidenje tu, vseeno kje. Novinci dobre volj bomo imeli divjo  
filozofijo; za znanost praznoglavci, za udobje razuzdanci; smrt  
za svet, ki gre. To je pravi pohod. Naprej, marš!*

Arthur Rimbaud, *Demokracija*

Iz dosedanje razdelave sledi, da nobene izmed družbenih institucij oziroma ritualov, ki dandanes legitimirajo delo oblasti in domnevno zagotavljajo udeležnost posameznika v sferi politike, ne moremo imeti za faktor politične subjektivacije. Njihova posledica je namreč ravno opustitev subjektivnega elementa prek operacije reprezentacije, medtem ko je subjekt nekaj, česar nikdar ni mogoče adekvatno reprezentirati in kar ni pravzaprav nič drugega kot ravno odpor proti slehernemu poskusu zastopstva. Zato moramo znotraj polja družbenega razlikovati dve logiki: prva sovпада z logiko same situacije in je v zadnji instanci vselej upravljanje z elementi, ki že obstajajo v njej, druga pa je ravno artikulacija nemožnega dane situacije, prek katerega je prva logika ravno postavljena pod vprašaj. Medtem ko je prva, althusserjansko rečeno, »proces brez subjekta«, pa je druga od samega začetka bistveno »zadeva subjektov, ali, rajši, načinov subjektivacije« (ibid.: 50) in torej pomeni »vrsto dejanj, ki proizvedejo instanco izjavljanja oziroma zmožnost izjavljanja, ki ju ni bilo mogoče identificirati znotraj danega izkustvenega polja in katerih identifikacija implicira torej preoblikovanje izkustvenega polja« (ibid.).<sup>27</sup>

Očitno je, da se lahko politika, ki si prizadeva za emancipacijo nekega v situacijo nevštetega elementa in katere cilj je torej (p)re-strukturacija simbolnega reda, nasloni zgolj na drugo obliko politike. Vsi drugačni poskusi emancipacije, ki bi si prizadevali za spremembo "od znotraj", bi nujno spodleteli, tako na tako na miselni, kot tudi in predvsem na praktični ravni. Na miselni zato, ker je politika kot misel mogoča zgolj kot

---

<sup>27</sup> V sodobni politični teoriji lahko najdemo različne formulacije tega razlikovanja. Tako Lefort (in z njim tudi Badiou) razlikuje politično (*la politique*) od politike (*le politique*), Laclau sedimentacijo družbenega v nasprotju z reaktivacijo političnega, Rancière pa politiko zoperstavi policijski logiki obstoječega, če omenimo le nekaj najpomembnejših.

prelom z obstoječim (Badiou 2005c: 24),<sup>28</sup> na praktični pa preprosto zato, ker se vsak poskus tovrstnih sprememb konec koncev vselej zvede na podpiranje obstoječega. Kot je dobro vedel že Pascal, nista vera ali namen tista, ki reproducirata obstoječo ideologijo; njen glavni zaveznik je ravno ustaljena in pogosto naivna vsakdanja praksa. Zato moramo tu vztrajati na klasičnem materialističnem stališču, da je lahko zgolj praksa tisto, kar v zadnji instanci definira subjekt kot nosilca politike emancipacije, ki v svojem bistvu ni nič drugega kot ravno praksa sprevrženja praks.

Iz tega pa sledi, da se kot emancipatorična lahko smatra le tista politika, ki preseže klasično (in napačno) dihotomijo med teorijo in prakso, ter ki že od samega začetka vztraja v aksiomu, da je vsaka resnična politična praksa tudi in predvsem misel. Kar pa, kot pravi Badiou, seveda »izključuje vsako zatekanje k paru teorija/praksa. Seveda obstaja “delanje“ politike, vendar pa gre neposredno za čisto in preprosto izkustvo misli, njene lokalizacije. Delanje politike ne more biti razločeno od mišljenja politike« (Badiou 2005c: 46). Politična praksa lahko izhaja zgolj iz premisleka o resnici političnega; in obratno, avtentična misel o politiki lahko vznikne zgolj kot poskus zajetja v koncepte svoje lastne prakse. Za Badioujevo pojmovanje politike lahko zato rečemo, da nosi obliko nekakšnega »logičnega upora«, o katerem v nekoliko ironični pesmi *Demokracija* piše Arthur Rimbaud: po eni strani gre za upor, ki vleče svoje konsekvence iz neposredno mišljenja, hkrati pa tudi za upor samega mišljenja, upor misli proti vladavini mnenj in “naravni logiki“ stvari.<sup>29</sup>

*V politiki išče mišljenje neko možnost znotraj situacije, ki je vladajoče stanje stvari ne dopušča. Na primer: v Evropi, kot tudi drugod, stvari danes slonijo na tržni ekonomiji, konkurenci, privatnemu sektorju, želji po dobičku, domačemu udobju, parlamentarnih volitvah, itd. Avtentična politična misel bo poskušala najti možnost, ki ni homogena s tem stanjem. [...] Politična misel vselej prelamlja s prevladujočim stanjem (Badiou 2005b: 62).*

---

<sup>28</sup> Badiou, ki v tem sledi Sylvainu Lazarusu, vztraja na tem, da misel kot tako ni razmerje do objekta, temveč notranje razmerje realnega (ibid.: 54). Ker je objekt vselej šele produkt obstoječe vednosti, se lahko razmerje do objekta se vzpostavi zgolj znotraj te vednosti, torej kot mnenje. Nasprotno pa mora misel, ki hoče biti na ravni svojega pojma, kot svoje izhodišče vzeti resnico in se zato odcepiti od sleherne vednosti. Resnica namreč »ni vprašanje vednosti, je primanjkljaj vednosti« (Badiou 2005d: 200). Šele tako je mogoče resno vzeti Cezarjevo opozorilo glede Kasija v Shakespearovi drami: »on preveč misli: taki so nevarni« (Shakespeare 1965: 16).

<sup>29</sup> Lahko celo rečemo, da je “logični upor“ upor prav proti tistemu, čemur bi lahko z Millerjem rekli kar »logiška logika« (Miller 1981b: 261), torej proti logiki formalno zaprtih aksiomatskih sistemov, ki predpisuje zakone in relacije, ne da bi si kadar koli postavila tudi vprašanje o svoji lastni veljavnosti oziroma izviru. “Logični upor“, ki zavrne spoštovanje zakonov te logike, pa ravno s tem, da uhaaja njene veljavnosti, tej veljavnosti postavlja njene meje.

Ali, preprosto in v enem stavku: »Ne upirati se pomeni ne misliti. Ne misliti pomeni ne tvegati, da tvegamo« (Badiou 2005c: 8).

#### 4.8. »REALNO OB-STOJEČI KOMUNIZEM«

*Sovražim gibanje, ki moti skladnost linij.*  
Charles Baudelaire, *Lepota*

Predajmo še zadnjič besedo Marxu, tokrat njegovemu znamenitemu uvodu k *Manifestu komunistične stranke* (1971a: 595; poudarki Ž. C.):

*Pošast hodi po Evropi – pošast komunizma. Vse moči stare Evrope so se zavezale za sveto gonjo proti tej pošasti, papež in car, Metternich in Guizot, francoski radikali in nemški policaji. Kje je opozicijska stranka, ki bi je njeni vladni nasprotniki ne bili razvpili za komunistično, kje je opozicijska stranka, da bi tako opozicionalcem, ki so šli dlje od nje, kot svojim reakcionarnim nasprotnikom ne bila zalučala nazaj sramotilnega očitka komunizma? Dvoje sledi iz tega dejstva. Komunizem priznavajo že vse evropske moči za moč. Skrajni čas je, da komunisti pred vsem svetom odkrito razgrnejo svoje nazore, svoje namene, svoje težnje, in da pravljicam o pošasti komunizma postavijo nasproti manifest stranke same.*

»*Das Gespant des Kommunismus*«, zapiše Marx – prikazen torej, ne pošast: malenkosti vendarle odločajo – komunizem se Evropi, zibelki civilizacije, kaže v obliki prikazni; in Evropa se ga boji, proti njemu mobilizira vse svoje sile. Ne zgolj materialne, to za pregon prikazni očitno ne bi bilo dovolj, temveč tudi magične, zaklinjalne sile: komunizem mora postati »*sramotilni očitek*«, če naj se prepreči njegov pohod. Marx se je še kako zavedal, da sleherni emancipatorični projekt s stališča obstoječe situacije deluje kot barbarstvo, gre se mu namreč ravno za sprevrnitev veljavne definicije civilizacije. Če pa, narobe, sprejmemo, da je v vsaki civilizaciji, ki samo sebe pojmuje kot tako, inherentno že prisoten tudi element barbarstva, ki omogoča njeno reprodukcijo – kar smo pokazali zgoraj – potem na gibanje, ki afirmira in subjektivira ta element, da bi ga odpravilo, očitno ne moremo gledati več kot na izključno barbarsko. Nasprotno, postane edini možni nosilec nečesa, kar bi si lahko zaslužilo ime civilizacija.

V Marxovi filozofiji, kot je znano, je subjekt, ki poprisoti zev, inherentno družbenemu, in ki je tako rekoč utelešenje prikazni, proletariat. V njem prepozna Marx tisti element razrednih družb, ki ne le, da ni udeležen pri akumulaciji presežne vrednosti, na kateri sloni kapitalizem, ampak je prav on sam tisti, ki to presežno vrednost proizvaja in na katerem zato sloni celotna reprodukcija kapitalistične ureditve. Z drugimi besedami: ne gre preprosto za to, da je proletariat v družbi prisoten, ne pa tudi zadostno reprezentiran

– to je bilo konec koncev načelo, ki so ga za svoje vzele različne social-demokratske stranke po Evropi. Nasprotno, Marxov nauk je, da proletariat v kapitalizmu preprosto ne more biti ustrezno reprezentiran, kajti bistvo kapitalistične ureditve je zgrajeno ravno njegovi izključitvi iz reda reprezentacije. S stališča kapitalistične, razredne družbe, kaj takega, kot je proletariat, torej “delež tistih, ki so brez deleža“ preprosto ne more obstajati.<sup>30</sup> Zato lahko Marx v *Nemški ideologiji* tudi zatrdi, da je proletariat univerzalni razred: poanta ni v tem, da bi imel proletariat kot specifičen razred določeno lastnost, ki bi ga delala za univerzalnega. S tem bi zgolj zamenjali vladavino enega partikularizma z drugim (to denimo označuje termin “*diktatura proletariata*“). Marxu pa gre nasprotno ravno za to, da pokaže, da proletariat nima pravzaprav nobene konkretne oziroma njemu lastne lastnosti: »oropan vsakega statusa, lastnine in torej sleherne 'partikularne kvalitete' (Eigenschaft), lahko proletarec potencialno poseduje vse. Sam praktično neobtoječ obstoji potencialno v vseh človeških bitjih« (Balibar 1995: 39). Tako skozi lastno emancipacijo proletariat ne more »nič izgubiti razen svojih verig« (Marx, Engels 1971a: 629).<sup>31</sup> Kar dela proletariat za univerzalni razred je ravno dejstvo, da kot tak pravzaprav sploh ni razred in da razred niti ne more postati: »Revolucionirajoči razred že zato, ker stoji nasproti nekemu razredu, ne nastopa že od začetka kot razred, marveč kot zastopnik celotne družbe« (Marx 1971b: 59). Kot pravi Rancière, je proletariat

---

<sup>30</sup> To lahko ponazorimo s pomočjo primera iz sojenja revolucionarju Augustu Blanquiju iz leta 1832. Na vprašanje sodnika po njegovem poklicu je Blanqui odgovoril: »Proletarec«. Na sodnikov indikativni odgovor, da to pa že ni poklic, je Blanqui ugovarjal z besedami: »To je poklic trideset milijonov Francozov, ki živijo od svojega dela in ki so jim odvzete politične pravice«. Sodnik je poklic končno priznal in privolil, da se ga zapiše v zapisnik (v: Rancière 2005: 52).

<sup>31</sup> Zato je tudi neupravičena Laclauova kritika univerzalnosti subjekta pri Marxu in Badiouju, po kateri denimo proletariat ne more pretendirati na univerzalnost zato, ker ga ravno njemu lastne verige vzpostavljajo kot partikularno entiteto, ki lahko torej univerzalno zgolj hegemonično prešije (cf. Laclau 2005). S stališča Laclauove konceptualizacije univerzalnosti to do neke mere drži. Vendar gre pri Marxu predvsem za to, da verige kot take niso specifična lastnost proletariata, temveč konstitutivni element celotne družbe in je torej vanje ujeta tudi buržoazija (spomnimo se na Marxovo analizo ideologije, prek katere se vladajoči razred šele prepozna kot razred: preden torej ni tudi sam ujet v lastne vezi, se ne more prepoznati kot razred na oblasti). Razlika je zgolj v tem, da ima slednja poleg verig še druge specifične lastnosti (pravice, lastnino,...), medtem ko so pri proletariatu verige njegova *edina* lastnost v pravem pomenu besede.

Podobno je tudi antični *demos* entiteta, kateri je v Aristotelovi misli pripisana specifična lastnost svobode, po kateri se razlikuje od aristokratov (vrlina) in oligarhov (bogastvo). Vendar pa je svoboda lastnost, ki pravzaprav ni lastna *demosu*, ki je, kot pravi Rancière, zgolj »nediferencirana množica tistih, ki nimajo nobene pozitivne lastnosti – ne bogastva, ne kreposti -, ki pa jim je vseeno priznana ista svoboda kot tistim, ki te lastnosti nimajo. Ljudje iz ljudstva so dejansko svobodni *tako kot drugi*. A prav iz tega golega poistovetenja s tistimi, ki so sicer v vseh ozirih nad njimi, naredijo posebno lastnost« (Rancière 2005: 24). In ravno tu, kot to pokaže Rancière, leži izhodiščna krivica konstitucije reda.

ravno »razkroj vseh razredov, in prav v tem je njegova univerzalnost« (Rancière 2005: 33). Biti razred namreč že implicira vključenost v družbo, kar pa proletariat po definiciji ne more biti.

Proletariat kot univerzalni, neizključujoči subjekt pa je tudi edini nosilec gibanja, ki ga Marx označi za komunizem, in katerega resnico poskuša povedati *Manifest*. »Pravljice o pošasti komunizma« je potrebno postaviti na realna tla, potrebno je »misliti to strašenje v elementu resnice« (Badiou 2004: 42). Strah Evrope mora postati strah vladajočih razredov. Vendar pa Marx komunizma ne izpeljuje iz nikakršne zunanosti družbenega. Kar nam pove, je zgolj en sam, preprost uvid: v meščanski civilizaciji obstaja določena zev, skozi katero se razkriva njeno barbarstvo. Šele in izključno na podlagi obstoja te zevi pa Marx v nadaljevanju formulira, kot bi rekel Badiou, »hipotezo o politični zmožnosti, ki se ravna po ne-gospodstvu« (ibid.: 43). Ne trdi, da je on ali njegov nauk tisti, ki straši, ali da on sam kakor koli omogoča pojavitev te prikazni (ibid.: 41-43). Prikazen je zanj že tu – treba je zgolj misliti njen obstoj, njeno *ekstimno* povezanost s kapitalistično družbo.

#### 4.9. KOMUNIZEM ALI BARBARSTVO?

*You know nothing about communism except the fear of it.*  
Nikita Hruščev Richardu Nixonu, *Kitchen debate*

Kaj naj torej danes razumemo pod označevalcem "komunizem"? Ali je, ko je govora o subjektivnih nosilcih emancipacije, o komunizmu sploh še legitimno govoriti? In končno, kaj pridevnik "komunističen", onkraj njegovih "rab in zlorab" v zgodovini, konec koncev sploh pomeni s stališča misli? Da bi lahko odgovorili na ta vprašanja moramo najprej razumeti, da za Marxa komunisti niso nikdar nekakšna okoli nekega nauka poenotena frakcija. "Komunističen" je zanj prej splošni atribut resnice političnega in Marx si prizadeva »osamiti in misliti ta atribut, s pomočjo katerega se daje celotno realno delavskega gibanja kot politično realno« (ibid.: 41). To lahko povemo tudi drugače: komunizem ni substancialna opredelitev, temveč označuje natanko nemogoče



razmerje med obstoječim redom in materialnostjo delavskega gibanja, v kolikor slednjega ni mogoče več zvesti na konvencije prvega.<sup>32</sup>

Marxovo izhodišče tako ni arhitektura nove družbe, temveč odtegnitev od stare. Komunizem niti ni neka določena vizija prihodnosti, ki naj funkcionira kot regulativna ideja oziroma cilj; na to so njegovo misel vse prepogosto zvajali zgodovinski marksizmi. Seveda drži, da lahko v njegovih delih najdemo tudi nekaj, čemur bi Derrida rekel “*ontološki moment*“, torej težnja po odpravitih razcepa, ki preči družbeno, vendar le-ta vseskozi predstavlja nekaj izpeljanega, sekundarnega. Kot pravi Balibar, moramo, če že želimo skladno z Marxom definirati komunizem, vztrajati na edini možni, materialistični definiciji iz *Nemške ideologije*: komunizem je »*realno* gibanje, ki odpravlja obstoječe stanje stvari« (Balibar 1995: 22; cf. Marx 1971b: 47). Vendar pa naš namen ni neomajno zatrditi, kaj je komunizem pomenil za Marxa samega – takšnih interpretacij je bilo skozi zgodovino že nešteto in ravno toliko jih je bilo tudi napačnih.<sup>33</sup> Naš cilj je zgolj en sam: ugotoviti kakšne – če sploh kakšne – konsekvence za sodobno politično misel nosi Marxova utemeljitvena gesta politike emancipacije, ki jo uteleša alternativa “*komunizem ali barbarstvo*“? Misel namreč – in še posebej to velja za politično misel – »obstaja zgolj v kolikor odtegne koncepte zgodovinskemu pritisku, ki v njih ne polaga nič drugega kot relativni pomen« (Badiou 2005b: 98). Kaj torej pomeni komunizem na ravni univerzalnega?

Na tej točki smo glede na povedano že zmožni formulirati odgovor: “*komunizem*“ vzet v njegovi subtraktivni razsežnosti in očiščen vseh historičnih konotacij ne označuje nič drugega kot »nadčasovno subjektivnost emancipacije« (ibid.). Kot pokaže Badiou, vsak

---

<sup>32</sup> Tega ni težko dokazati. Marx na primer takole zapiše v *Manifestu*: »Komunisti niso nobena posebna stranka nasproti drugim delavskim strankam. Nimajo posebnih interesov, ločenih od interesov vsega proletariata. Ne postavljajo posebnih principov, po katerih bi hoteli modelirati proletarsko gibanje. Komunisti se razlikujejo od drugih proletarskih strank le po tem, da po eni strani podčrtavajo skupne interese vsega proletariata, neodvisne od narodnosti, in jih uveljavljajo« (Marx, Engels 1971a: 603), v pripravljanih delih za *Manifest* pa: »Komunisti ne postavljajo nikakršne nove teorije lastnine. Izrekajo dejstvo« (ibid.: 631).

<sup>33</sup> Ko pravi Alberto Toscano, bi za glavni problem Badioujevega teksta, ki ga med ostalimi navajamo tudi tu, *Ali je mogoče misliti politiko?*, lahko postavili ravno vprašanje: *kaj je komunizem, kot ločen od marksizma?* Po Toscanu naredi Badiou tu specifičen prelom glede na svoje prejšnje delo: medtem ko v svojih zgodnjih tekstih klasičnemu “*komunizmu produkcije*“ zoperstavi specifičen “*komunizem destrukcije*“, pa v navedenem eseju kritizira oba zavoljo njune redukcije politike na sfero reprezentacije, t. j. države. Toscano ta nov Badioujev angažma za razliko od ostalih dveh označi za “*produkcijo komunizma*“, toda komunizma, ločenega od socialno-ekonomske nujnosti, utemeljenosti v danem

poskus opredelitve komunizma glede na zgodovinske pojavitve in materializacije, denimo v stalinističnih čistkah ali v državnemu terorju, v celoti zgreši svoj predmet. Subjekta, ki ga označuje termin “*komunizem*“ – in kot smo videli ta od samega začetka označuje izključno materialnost gibanja – namreč v totalitarni državi ni več. S “*smrtjo komunizma*“ leta 1989 naj bi tako umrlo tudi nekaj, kar kot tako že dolgo ni več obstajalo in česar tudi v času njegovega obstoja ni bilo moč reducirati zgolj na državni aparat – namreč komunizem kot ideja emancipacije:

*militantna subjektivnost, filozofsko dostopna v obliki »mi«, je bila odpravljena oziroma nedejavna že veliko prej, preden je sistem Države-Partije vstopil v obdobje svojega uničenja [...] Politična in torej subjektivna zgodovina komunizma je bistveno ločena od njune državne zgodovine. Zločinska objektivnost stalinistične države je eno, militantna subjektivnost komunistov pa nekaj povsem drugega; slednja ima svoje lastne referente, svoj lasten singularni razvoj in svoje lastne neobjektivne zapovedi (ibid.: 102-103).*

“*Komunizem ali barbarstvo*“ torej? Ali, splošneje – vstop v civilizacijo ali propad v barbarstvo? Odgovoriti na to vprašanje, ne da bi se izneverili njegovemu imperativu, je očitno dosti bolj zahtevna naloga, kot bi bila to pripravljena priznati sodobnost. Očitno je, da imamo opraviti z neodločljivima pojmomoma, ki sta v svoji imanenci nerazločljivo povezana. Zavrnitev enega se prek sintetične disjunkcije, ki ju povezuje/loči, na drugi strani kaže kot neizogibni neuspeh drugega. Vendar pa nas, kot smo dejali že na samem začetku, oba pojma kot taka zanimata zgolj v kolikor je njuno povezavo v nemogočo alternativo mogoče misliti na ravni koncepta. In skozi našo razpravo smo poskušali pokazati, da je alternativa med civilizacijo in barbarstvom, zastavljena v obliki nedoločene disjunkcije in neodvisna od svojih konkretnih členov, v temelju sleherne politike emancipacije, kjer označuje, kot bi rekel Badiou (ibid.: 99), »filozofski in zato večni koncept upirajoče se subjektivitete«. Edini možni odgovor je zato tisti, ki sprejme odtujevalnost njegovega *vel* in si ne pomišlja vsakič znova zatrditi: “*ne ono ne drugo*“ in zato – oboje hkrati.

---

kolektivu in materializacije v državi, onkraj dialektike razrednih antagonizmov ter eshatološke teleologije (Toscano 2004: 142-145).

## 5. SKLEP

*The time is out of joint: O cursed spite,  
that ever I was born to set it right!*

William Shakespeare, *Hamlet*

Prišli smo do točke, na kateri moramo naša “čas<sup>u</sup> neprimerna razmišljanja“ (do)končno skleniti. Vsak čas, porabljen za razmislek, zahteva namreč tudi svoj sklepni trenutek, ki mora nedorečeno – in nedorečeno vselej ostaja – potisniti v neodločljivo prihodnost. Sklep zato prihaja neizbežno prezgodaj – izreči ga je treba, ne glede na to, da tisto, kar sklenjuje, še nikakor ne tvori zaključene celote. Vendar pa tudi v nasprotnem primeru, če se sklepu poskušamo izogniti, tvegamo, da čas, ki smo ga porabili za razmislek, ostane brez smisla. Le-tega mu namreč lahko – seveda za nazaj – podeli zgolj odločitev, da je ta čas potrebno skleniti. Sklep je tako tista točka, ki mora prek povzetja povedanega prišiti smisel tja, kjer naj bi vselej že bil. Kar pa pomeni, da mora biti vselej impliciran že tudi v samem razmisleku in da torej na nek način vselej predhodi sam sebi. V obliki zaključnega dejanja tako sklep nujno prihaja tudi prepozno.

*Prezgodaj/prepozno:* zopet smo ujeti v paradoks nezaključene časovnosti, ki nas v obliki iztirjenega gibanja vrača nazaj na kraj, na katerem smo začeli našo razpravo. Ali to potemtakem pomeni, da je bila naša pot pravzaprav prehojena zaman? Če mora sklep zaključiti nekaj, kar kot tako še niti približno ni zaključeno, oziroma če mora po drugi strani podati smisel nečemu, kar ga samo na sebi sploh nima in ga tudi ne more imeti; ali ni potemtakem edini možni zaključek, ki sledi iz tega, ta, da zaključek kot tak pravzaprav sploh ni mogoč ter da je sleherna razprava obsojena na neskončno vračanje k lastnim izhodiščem?

Tak sklep bi bil vendarle preuranjen. Čeravno smo namreč našo pot na nek način zaokrožili, le-ta nikakor ni bila krožna; in čeravno nas je pripeljala nazaj k našemu izhodišču, nas je pripeljala zadosti pripravljene, da se soočimo s problemom, ki le-ta ga postavlja pred nas, in končno poskusimo formulirati nekaj, kar bi morda lahko zavzelo funkcijo odgovora. Pokazala nam je, da so neka razmišljanja lahko času neprimera zgolj v toliko, v kolikor jih kot taka označi sam njihov čas, da je ta neprimernost hkrati pravzaprav edino, kar misli zagotavlja, da ni zgolj ena izmed reaktivnih, apologetskih poskusov ubranitve obstoječega pred lastno iztirjenostjo. Ni naša tema tista, ki ji grozi,

da bo postala anahronistična, kot smo se bali na samem začetku, temveč je anahronizem na delu v sleherni sedanjosti ter vpisan že v samo strukturo časa. In šele vztrajanje v zarezi tega anahronizma lahko proizvede nekaj, kar bi si zaslužilo ime *misel*.

Z iztirjenostjo časa smo se, čeprav implicitno, ukvarjali pravzaprav skozi celotno našo razpravo. Ugotovili smo, da je, morda paradoksalno, anahronija v resnici posledica necilosti sinhronije, torej tega, da nobena zaključena celota ni in ne more biti identična s samo seboj. Slehera (id)entiteta je zaprečena s svojim lastnim mankom, ki ogrožajo njeno konsistenco in pred katerim poskuša ubežati. Ravno v tej nemožnosti pa smo v nadaljevanju odkrili neko novo možnost, namreč možnost emancipacije, katere medij ni več obstoječe, temveč, nasprotno, obstoječe. Politika emancipacije, ki je preprosto poskus odprave družbenemu inherentne krivice, je mogoča zgolj, če in v kolikor izhaja iz tega izvirnega razcepa in vztraja v svojem lastnem anahronizmu. Našo prvo hipotezo lahko tako brez zadržkov potrdimo: označevalec "*emancipacija*" je danes še vedno sposoben producirati materialne učinke, preprosto *mora* jih biti sposoben producirati, če se želimo izogniti total(itar)nosti Družbe. Ker pa je razcep, iz katerega izhaja, neodpravljen, se nam, če le ne prenehamo opozarjati na njeno možnost, za njeno prihodnost ni potrebno bati.

Potrdimo pa lahko tudi našo drugo hipotezo, po kateri se mora sleherni poskus konsistentne konceptualizacije emancipatorične politike gibati v bližini Marxove utemeljitvene geste. Za to so vsaj trije pomembni razlogi: prvič, ker je bil Marx prvi, ki je postavil dosledno misel-prakso politike emancipacije, ki se opira na simptomalno branje družbenega, kjer obstoj "*deleža tistih brez deleža*" priča o temeljni krivici konstitucije Simbolnega in hkrati predstavlja edino možno mesto politične subjektivacije. Drugič, ker je, kot smo videli, Marx privilegirana podoba prikazni, ki strašijo sodobni kapitalo-parlamentarni svet in s tem izrekajo njegovo potlačeno resnico. In tretjič, ker je alternativa, ki jo je postavil in katere premenam smo sledili skozi našo razpravo, alternativa "*komunizem ali barbarstvo*", izhodišče in hkrati rojstno mesto sleherne politike emancipacije. Ta namreč obstaja le, če in v kolikor jo je sposobna vedno znova vzpostaviti, slediti njenemu nemogočemu imperativu in si, v vsakem trenutku, ki bi rad postal sklepni, ponoviti besede Beckettovega *Neimenljivega* glasu: »*moram nadaljevati, ne morem nadaljevati, nadaljeval bom*«.

## 6. VIRI IN LITERATURA

- Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max (2002): *Dialektika razsvetljenstva. Filozofski fragmenti*. Studia humanitatis, Ljubljana
- Althusser, Louis (2000): *Ideologija in ideološki aparati države*. V: *Izbrani spisi*. \*cf., Ljubljana. Str. 53-110
- Badiou, Alain (1991): *Etika*. Analecta, Ljubljana
- Badiou, Alain (1992): *Manifest za filozofijo*. Filozofski vestnik, 1/1992. Znanstveno-raziskovalni center SAZU, Ljubljana. Str. 149-186
- Badiou, Alain (1999): *Osem tez o univerzalnem*. Filozofski vestnik, 1/1999. Znanstveno-raziskovalni center SAZU, Ljubljana. Str. 167-175
- Badiou, Alain (2004): *Ali je mogoče misliti politiko?* Znanstveno-raziskovalni center SAZU, Ljubljana
- Badiou, Alain (2004a): *(Spre)Vrnitev filozofije same*. Filozofski vestnik, 3/2004. Znanstveno-raziskovalni center SAZU, Ljubljana. Str. 21-36
- Badiou, Alain (2005): *Being and event*. Continuum, London, New York
- Badiou, Alain (2005a): *Descartes/Lacan*. Lacan 2, Polje lacanovske stvari, Ljubljana. Str. 85-89
- Badiou, Alain (2005b): *Infinite Thought*. Continuum, London, New York
- Badiou, Alain (2005c): *Metapolitics*. Verso, London, New York
- Badiou, Alain (2005d): *Ontologija in politika*. Problemi 1-2, Ljubljana. Str. 193-214
- Balažic, Milan (1995): *Gospodstvo*. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana
- Balažic, Milan (2005): *Esej o figurah demokracije*. Lacan 2, Polje lacanovske stvari, Ljubljana. Str. 65-82
- Balibar, Étienne (1995): *The philosophy of Marx*. Verso, London, New York

- Benjamin, Walter (1998): *O pojmu zgodovine*. v: *Izbrani spisi*. Studia Humanitatis, Ljubljana. Str. 213-226
- Bennington, Geoffrey, Derrida, Jacques (1991): *Jacques Derrida*. Seuil, Pariz
- Brecht, Bertolt (1979): *Bobni v noči. Mati korajža in njeni otroci*. Mladinska knjiga, Ljubljana
- Critchley, Simon (1995): *The Hypothesis, the Context, the Messianic, the Political, the Economic, the Technological*. Filozofski vestnik, 2/1995. Znanstveno-raziskovalni center SAZU, Ljubljana. Str. 81-108
- Daly, Glyn, Žižek, Slavoj (2004): *Conversations with Žižek*. Polity Press, Cambridge
- Derrida, Jacques (1988): *Glas in fonem*. Studia humanitatis, Ljubljana
- Derrida, Jacques (1989): *Desistance*. v: Lacoue-Labarthe, Philippe (1989): *Typography, Mimesis, Politics, Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge, MA
- Derrida, Jacques (1994): *Spectres of Marx*. Routledge, London
- Derrida, Jacques (1998): *O gramatologiji*. Analecta, Ljubljana
- Derrida, Jacques (2005): *Politics of friendship*. Verso, London, New York
- Dolar, Mladen (1992): *Samozavedanje*. Analecta, Ljubljana
- Dolar, Mladen (2003): *O glasu*. Analecta, Ljubljana
- Engels, Friedrich (1975): *Izvor družine, privatne lastnine in države*. v: *MEID V*. Cankarjeva založba, Ljubljana. Str. 201-399
- Fink, Bruce (2003): *The subject and the Other's desire..* v: Žižek, Slavoj (ur.): *Jacques Lacan; Critical evaluations in cultural theory, Vol. I*, Routledge, London, New York. Str. 243-263
- Foucault, Michel (2003): *Predavanje 17. marca 1976*. Filozofski vestnik, 3/2003. Znanstveno-raziskovalni center SAZU, Ljubljana. Str. 151-170

- Freud, Sigmund (1981): *Potlačitev*. v: Močnik, Rastko, Žižek, Slavoj (ur.): *Psihoanaliza in kultura*. DZS, Ljubljana. Str. 110-122
- Freud, Sigmund (2000): *Interpretacija sanj*. Studia humanitatis, Ljubljana.
- Grilc, Uroš (1998): *Logika dopolnila*. v: Jacques Derrida: *O gramatologiji*. Analecta, Ljubljana. Str. 383-428
- Hallward, Peter (2003): *Badiou: a subject to truth*. University of Minnesota Press, Minneapolis, London
- Hegel, G. W. F. (1998): *Fenomenologija duha*. Analecta, Ljubljana
- Heidegger, Martin (2002): *O izvoru umetniškega dela*. Nova revija, XXI, št. 245-246. Nova revija, Ljubljana. Str. 241-257
- Jameson, Fredric (2005): *Archaeologies of the Future*. Verso, London, New York
- Klepec, Peter (2004): *Vznik subjekta*. Znanstveno-raziskovalni center SAZU, Ljubljana
- Lacan, Jacques (1969): *Ecrits I*. Points, Pariz
- Lacan, Jacques (1985): *Še*. Analecta, Ljubljana
- Lacan, Jacques (1991): *Seminar II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*. Norton, London
- Lacan, Jacques (1994): *Logični čas in vnaprejšnje zadrževanje gotovosti*. v: *Spisi*. Analecta, Ljubljana. Str. 45-60
- Lacan, Jacques (1994a): *Vodenje zdravljenja in principi njegove moči*. v: *Spisi*. Analecta, Ljubljana. Str. 177-232
- Lacan, Jacques (1994b): *Zrcalni stadij kot oblikovalec funkcije jaza*. v: *Spisi*. Analecta, Ljubljana. Str. 37-44
- Lacan, Jacques (1995): *Odgovori na vprašanja študentov*. v: Aleš Pogačnik (ur.) *Sodobna literarna teorija*. Krtina, Ljubljana. Str. 89-93
- Lacan, Jacques (1996): *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*. Analecta, Ljubljana

- Lacan, Jacques (2003): *Narobna stran psihoanalize*. Razpol 13. Analecta, Ljubljana
- Laclau, Ernesto, Mouffe, Chantal (1987): *Hegemonija in socialistična strategija*. Analecta, Ljubljana
- Laclau, Ernesto (1990): *Nova razmišljanja o revoluciji našega časa*. v: *Beseda, Dejanje, Svoboda*. Analecta, Ljubljana. Str. 93-174
- Laclau, Ernesto (1996): »*The Time is out of joint*«. v: *Emancipation(s)*. Verso, London. Str. 66-83
- Laclau, Ernesto (2004): *An Ethics of Militant Engagement*. v: Hallward, Peter (ur.): *Think Again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*. Continuum, London. Str. 120-138
- Luxemburg, Rosa (1977): *Kaj hoče Spartakova zveza?* v: *Izbrano delo*. Cankarjeva založba, Ljubljana. Str. 823-836
- Mallarmé, Stéphane (1989): *Stéphane Mallarmé*. Mladinska knjiga, Ljubljana
- Marx, Karl (1967): *Bodoči rezultati britanskega gospostva v Indiji*. v: *MEID III*. Cankarjeva založba, Ljubljana. Str. 587-596
- Marx, Karl (1969): *Kritika nacionalne ekonomije – Pariški rokopisi*. v: *MEID I*. Cankarjeva založba, Ljubljana. Str. 245-398
- Marx, Karl (1969a): *Prispevek k židovskemu vprašanju*. v: *MEID I*. Cankarjeva založba, Ljubljana. Str. 194-188
- Marx, Karl (1971): *Beda filozofije*. v: *MEID II*. Cankarjeva založba, Ljubljana. Str. 395-540
- Marx, Karl, Engels, Friedrich (1971a): *Manifest komunistične stranke*. v: *MEID II*. Cankarjeva založba, Ljubljana. Str. 567-631
- Marx, Karl, Engels, Friedrich (1971b): *Nemška ideologija*. v: *MEID II*. Cankarjeva založba, Ljubljana. Str. 5-352



- Miller, Jacques-Alain (1981): *Dejavnost strukture*. v: Močnik, Rastko, Žižek, Slavoj (ur.): *Psihoanaliza in kultura*. DZS, Ljubljana. Str. 233-256
- Miller, Jacques-Alain (1981a): *Matrica*. v: Močnik, Rastko, Žižek, Slavoj (ur.): *Psihoanaliza in kultura*. DZS, Ljubljana. Str. 275-283
- Miller, Jacques-Alain (1981b): *Šiv*. v: Močnik, Rastko, Žižek, Slavoj (ur.): *Psihoanaliza in kultura*. DZS, Ljubljana. Str. 257-273
- Miller, Jacques-Alain (1993): *Mikroskopija: Uvod v branje Televizije*. V: Lacan, Jacques: *Televizija, Problemi-Eseji XXXI*, 3, Ljubljana. Str. 7-18
- Miller, Jacques-Alain (2001): *O nekem drugem Lacanu*, Analecta, Ljubljana
- Morgan, Henry Lewis (1985): *Ancient Society*. University of Arizona Press, Arizona
- Nietzsche, Friedrich (1991): *Volja do moči*. Slovenska matica. Ljubljana
- Pogovor z dr. Božidarjem Debenjakom, zaslužnim profesorjem na Filozofski fakulteti, Ljubljana, 15. marca 2006*
- Rancière, Jacques (2005): *Nerazumevanje*. Znanstveno-raziskovalni center SAZU, Ljubljana
- Riha, Rado (1997): *Politika emancipacije*. Filozofski vestnik 3/1997, Znanstveno-raziskovalni center SAZU, Ljubljana. Str. 143-149
- Riha, Rado (2000): *Filozofija in politika realnega*. Filozofski vestnik 3/2000, Znanstveno-raziskovalni center SAZU, Ljubljana. Str. 41-54
- Rimbaud, Arthur (1984): *Pijani čoln*. Mladinska knjiga, Ljubljana
- Sartre, Jean-Paul (1981): *Ujeti v Altoni*. v: *Izbrane drame*. Cankarjeva založba, Ljubljana. Str. 301-447
- Shakespeare, William (1965): *Julij Cezar*. Mladinska knjiga, Ljubljana
- Shakespeare, William (30. 3. 2006): *The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*.  
<http://www-tech.mit.edu/Shakespeare/hamlet/>

- Spinoza, Baruch de (2003): *Teološko-politična razprava*. Analecta, Ljubljana
- Šumič-Riha, Jelica (1995): *Avtoriteta in argumentacija*. Analecta, Ljubljana
- Šumič- Riha, Jelica (1996): *Anahronizem emancipacije*. Problemi 5-6, Ljubljana. Str. 25-46
- Toscano, Alberto (2004): *Communism as separation*. v: Hallward, Peter (ur.): *Think Again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*. Continuum, London. Str. 138-149
- Žerjav, Ana (2005): *Ontologija strasti in pozicije subjekta*. Problemi 3-4, Ljubljana. Str. 199-226
- Žižek, Slavoj (1995): *Schelling-za-Hegla: »Izginevajoči posrednik« II*. Problemi 7-8, Ljubljana. Str. 7-47