

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Miha Mikoš

**Proces konstrukcije in uveljavitve političnih zahtevkov**

Magistrsko delo

Ljubljana, 2013

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Miha Mikoš

Mentor: izr. prof. dr. Andrej A. Lukšič

**Proces konstrukcije in uveljavitve političnih zahtevkov**

Magistrsko delo

Ljubljana, 2013

## Prolog

Pri branju relevantnih virov smo prebrali zgodbo, ki sicer ne sodi v glavni del besedila, je pa zato toliko bolj primerna za uvodno misel.

Jeseni 1974 je Giorgio Agamben odpotoval v London. Njegov cilj je bila enoletna izmenjava na warburškem inštitutu. Pri inštitutu, zavezanemu kulturologiji, preučevanju umetnosti in znanosti, je bila ena najbolj presenetljivih stvari knjižnica. Presenetila je z načinom organizacije svojih knjig. Dela niso bila razporejena po avtorjih, naslovih ali datumu pridobitve. Ustanovitelj knjižnice Aby Warburg si je omislil nov način katalogiziranja svoje zbirke. Poimenoval ga je »zakon dobrega soseda«. Ta je urejal knjige glede na njihovo zmožnost, da se spoprimejo z vsebino sosednje knjige. Misel, ki se je začela v prvi knjigi, je tako takoj izzvana v sosednji, spet druga soseda jo lahko potrjuje in naslednja izpodbija. V knjižnico naj bi nekoč vstopil tudi Ernst Cassirer, ki je izkušnjo oznanil na sledeč način: »Ali zbežiš stran ali pa kot njen zapornik ostaneš v njej več let.«

Cassierova šala, ki v sebi skriva tisto prikrito navdušenje vsakega vedoželjneža, nas sili v odločitev, ki mora biti sprejeta. Raziskovanje tem, ki sledijo na spodnjih straneh, bi zahtevalo izbiro druge Cassierove ponudbe, vendar se zavedamo, da moramo vsake toliko izstopiti iz medmrežja knjig, zapreti njihove platnice, pretrgati vezi z naslednjo sosedo, a jih kljub temu obdržati v spominu za kakšno drugo priložnost.

Zato sedaj izstop, za seboj zapiramo vrata knjižnice, tako metaforično kot resnično. Samo zato, da bi vam predstavili, do kakšnih ugotovitev nas je prebivanje v njej do sedaj pripeljalo.

Del spodnjega besedila je bil spisan v okviru Erasmus študijske izmenjave z univerzo na Dunaju, ki je potekala od marca do maja 2011.

## **Proces konstrukcije in uveljavitve političnih zahtevkov**

Avtor v besedilu obravnava politično misel Giorgia Agambena, Alaina Badiouja in Jacquesa Rancièra. Namen besedila je opraviti dosledno primerjalno analizo vsebine in strukture njihovih teorij. Besedilo je tako razdeljeno na tri glavna poglavja; prizorišče političnega, politični proces in politični zahtevki. Skozi soočenje relevantnih pojmov (biopolitična razpoka, štetje-za-eno, del brez deleža itn.) avtor v teh treh poglavjih dokazuje, da je prizorišče političnega razcepljeno in da lahko pravo poimenovanje politike izhaja samo iz te cepitve. Na tej podlagi razbere politično zahtevo, ki dovrši naslovni proces konstrukcije in uveljavitve političnih zahtevkov. V zaključku avtor izpostavi pojem kontingenca in ga problematizira v odnosu do izbranih teorij ter premisli pomen in problem, ki ga ta pojem lahko predstavlja za politologijo.

**Ključne besede:** politična filozofija, politika, biopolitika, dogodek, nerazumevanje, kontingenca.

## **The Process of Construction and Enactment of Political Demands**

The author examines the political thought of Giorgio Agamben, Alain Badiou and Jacques Ranciere. The aim of the text is to perform a thorough comparative analysis of content and structure of their theories. The text is comprised of three main chapters: the political stage, the political process, and political demands. Through contrasting relevant concepts (biopolitical crack, count-for-one, part with no part, etc.) the author argues that the political stage is inherently divided and that what deserves to be called politics proper, originates from this divide. Based on these findings, the author elucidates a definition of the political demand that wraps up the addressed process of construction and enactment of political demands. In concluding thoughts the author exposes the concept of contingency and discusses its relevance and potential problems for political science.

**Key words:** Political Philosophy, Politics, Biopolitics, Event, Disagreement, Contingency.

## KAZALO VSEBINE

<b>1 UVOD.....</b>	<b>6</b>
<i>1.1 Paradigma .....</i>	<i>7</i>
<i>1.2 Matematika = ontologija.....</i>	<i>10</i>
<i>1.3 Zgodovina, filozofija, politična teorija? .....</i>	<i>12</i>
<i>1.4 Naša metoda, struktura naloge, tezi in raziskovalno vprašanje.....</i>	<i>17</i>
<b>2 PRIZORIŠČE POLITIČNEGA.....</b>	<b>21</b>
<i>2.1 Biopolitična razpoka in izjemno stanje .....</i>	<i>21</i>
<i>2.2 Praznina družbene vezi.....</i>	<i>27</i>
<i>2.4 Kontingentnost vsakega družbenega reda.....</i>	<i>34</i>
<i>2.5 Potrditev prve teze.....</i>	<i>43</i>
<b>3 POLITIČNI PROCES .....</b>	<b>47</b>
<i>3.1 Možnost, zmožnost, kontingenca.....</i>	<i>47</i>
<i>3.2 Dogodek in pot resnice.....</i>	<i>52</i>
<i>3.3 Policija in Politika.....</i>	<i>60</i>
<i>3.4 Potrditev druge teze.....</i>	<i>68</i>
<b>4 POLITIČNI ZAHTEVKI .....</b>	<b>74</b>
<i>4.1 Človek kot možnost.....</i>	<i>74</i>
<i>4.2 Zahtevki po enakosti.....</i>	<i>77</i>
<i>4.3 Enakost inteligenc.....</i>	<i>81</i>
<b>5 (NE)NUJNOST POLITIKE.....</b>	<b>87</b>
<b>6 LITERATURA.....</b>	<b>95</b>

# 1 UVOD

Morda je hiba besedila, če že naslov razkrije večino vsebine. Si lahko zamislite naslov kriminalnega romana Storilec je John D. Če roman ne bi vseboval skritega obrata naslova, bi nas po vsej verjetnosti odvrnil od branja. Naj tu ne bo tako in naj zatrdimo že v uvodu, da kljub temu da naslov odseva to, kar bomo spodaj zapisali, po našem mnenju ne gre za suhoparno tematiko.

V iskanju smiselne opredelitve področja našega početja smo se odločili uporabiti opredelitev obče politologije Adolfa Bibiča (1974, 75–76), ki je zanj »disciplina, ki obravnava strukturo in dinamiko političnega življenja. V njej se združuje sociološki, antropološki, zgodovinski aspekt v poskus sintetične in sintetizirajoče temeljne politološke discipline.« Sami bomo med discipline vrinili še matematiko in filozofijo. In ko Bibič v istem pravi, da je naloga obče politologije odgovoriti na vprašanja, kaj je politika in kako se totalni politični fenomen členi na posamezne bistvene elemente, lahko samo soglašamo in ugotovimo sovpadanje z našimi zastavitvami. Naš predmet raziskave bodo tako »ne samo politični subjekti, marveč tudi politična zavest in politični proces nasploh« (*ibid.* 76).

Za dosego teh ciljev pa smo si izbrali tri avtorje, ki so začeli ustvarjati v času, ko so navedeni Bibičevi citati prešli tiskano knjižno obliko. Naš vzorec za raziskavo bodo Giorgio Agamben, Alain Badiou in Jacques Rancière in skozi njihova dela bomo poskušali razbrati, kaj v njihovih kontekstih predstavlja politika in kateri so bistveni členi političnega fenomena. Kako naj razumemo politični subjekt in kako politični proces nasploh. Sami smo naše celotno podjetje poimenovali proces konstrukcije in uveljavitve političnih zahtevkov. Kaj točno bomo raziskovali, moramo prihraniti za konec tega poglavja saj ne moremo mimo kratkega uvoda v izbrane avtorje. Slednje predvsem zaradi dejstva, da jih ne moremo subsumirati pod enotno oznako politologi, zgodovinarji ali filozofi. Da bi prišli do natančne vsebine in predvsem metode, se moramo takoj spopasti z izbranimi avtorji. Tako služi to celotno poglavje kot uvod v glavni del našega besedila.

## 1. 1 Paradigma

Vsako raziskovanje Agambenovega podjetja hitro naleti na specifičnost njegovega opusa. V prvi vrsti gre pri Agambenu za zelo produktivnega avtorja, ki je začel objavljati v 70. letih prejšnjega stoletja. Obsežnost njegovih del je zajetna, raznovrstnost področij, ki jih naslovi, prav tako. Filozofija, politika, umetnost, zgodovina ter prepleti med njimi. Lahko se samo strinjamo s Catherine Mills (2008, 2), da so njegove knjige praviloma kratke, večinoma pod 150 stranmi, pa vendar niso zlahka dostopne. Agamben v njih sledi določenim metodološkim postopkom, ki zahtevajo pozorno bralko. Dodatni zaplet predstavlja tudi dejstvo, da Agamben skozi čas ne gradi v smeri filozofskega sistema, pač pa njegova dela predstavljajo intervencije, ki se mestoma nadaljujejo in nadgrajujejo s predhodnimi deli.

Kljub zgornjemu in dejstvu, da Agamben raziskuje tudi področja, ki nas tu prvenstveno ne zanimajo, bomo poiskali določeno rdečo nit za našo raziskavo. S tem namenom lahko izpostavimo prvo oporno točko; Michela Foucaulta. Nesporno<sup>1</sup> je Agamben eden od naslednikov Foucaultove misli, predvsem v metodi in problematiki biopolitike.

Na področju metodologije se Agamben (2009a) samoopredeli s tem, ko prikaz svoje metodologije vpiše v širšo debato o pomenu izraza paradigma pri Foucaultu.<sup>2</sup> Bistvenega pomena za nas je način, kako Agamben (2009a, 113–114) bere Foucaultovo analizo Benthamovega panotikona. Pravi, da Foucault panoptikum postavi v strateško funkcijo za razumevanje disciplinarne modalnosti oblasti in s tem izoblikuje epistemološko figuro, ki določa moderno. V tem smislu ne gre za metaforo niti za označevanje, ampak za analogno logiko zgleда. To je za Agambena paradigma in s tem foucaultovska metoda v najbolj značilni potezi.

---

<sup>1</sup>Agamben sam pravi: »Svoje delo vidim kot najbližje nikomur drugem kot Foucaultu« (Agamben v Leland 2009, 209).

<sup>2</sup> Na tem mestu bi se bilo morda zavoljo prikaza Agambenove metodologije preveč pikolovsko spuščati v podrobnejšo analizo, zakaj je Foucault opustil izraz paradigma v času, ko je Kuhn zaslovel s svojim delom *Struktura znanstvenih revolucij*. Le branje in analiza celotnega teksta *Kaj je paradigma?* bi ponudila celotno sliko, za kar pa se nam tu vendarle ne gre.

Razmišljajmo takole; če obstaja nekaj, kar uhaja antinomiji univerzalnega in partikularnega, potem lahko to po Agambenu (1993, 9–10) poimenujemo primer. Primer je singularnost med ostalimi, ampak služi, kot da je »za vse«. Na podlagi tega je tudi tvorjena grška para-digma ali nemški bei-spiel. Nekaj, kar je zraven. In s tem lahko bolje razumemo Agambena (2009a 107), ko pravi, da figure homo sacer ali sveto življenje<sup>3</sup>, musliman, izredno stanje in koncentracijsko taborišče temeljijo na zgodovinski izkušnji, vendar jih uporablja kot paradigme, ki pojasnijo širši zgodovinsko-problemski kontekst. Leland (2009, 225) izpostavi še, da za razliko od Foucaulta za Agambena paradigme ne pomenijo samo specifične optike za razumevanje kontekstov, ampak so jim konstitutivne. Kaj torej početi z zgodovinskimi primeri, ki jih odkriva takšna arheologija<sup>4</sup>? Agamben nam odgovarja, da naj jih ne označimo za hipoteze, ki bi razložile moderno na način zvajanja nazaj, na nekakšen vzrok ali zgodovinski izvor, ampak jih naj raje prepoznamo kot presečišče sinhronije in diahronije, kot točko, s katere lahko pojasnimo tako raziskovalčevo sedanost, kot tudi preteklost objekta raziskovanja. »V tem smislu je arheologija vedno parardigmatologija« (Agamben 2009a, 125). Tu naj bo dovolj opozorilo, da bomo v sledečih poglavjih o Agambenu morali vzeti v obzir to specifično metodološko zastavitev paradigme. Prepričani smo, da se bo pozneje razrešila tudi marsikatera nejasnost, ki tu ostaja ob tem krajšem uvodu v Agambenovo podjetje.

Druga foucaultovska sled je na področju biopolitike. Foucault (2003, 247) je definiral notranjo logiko kot prehod od starega koncepta faire mourir in faire vivre suverene oblasti do faire vivre in laisser mourir biopolitike. Millsova (2008, 88–89) izpostavi razliko v tem, da v primerjavi s Foucaultom, Agamben v biopolitiki ne vidi glavne poante v omogočati življenje in puščati umreti, temveč v omogočitvi preživetja, to je proizvodnji golega življenja, življenje, ki je reducirano na preživetje skozi ločitev človeškega od

---

<sup>3</sup> Zavoljo koherentnosti bomo ohranjali naslovno figuro istoimenske knjige Homo sacer in ne prevoda sveto življenje.

<sup>4</sup> Murray (v Murray in Whyte 2011, 24) pravi, da je to metoda, ki prežema vsa Agambenova dela. Foucault (2010, 13) pravi, da je arheologija raziskovanje epistemološkega polja, ki izpostavi neko zgodovino, ki pa ni zgodovina vse večje popolnosti, ampak prej zgodovina pogojev možnosti. V prostoru vednosti skozi takšno raziskovanje pridejo do izraza konfiguracije, iz katerih so nastale različne oblike empiričnega spoznanja. Agamben (2009, 89) jo razume kot prakso, ki v vsaki zgodovinski raziskavi ne išče le izvorov, ampak izvirne momente pojava fenomena, in na novo preuči vzroke in tradicije le-tega.



nečloveškega. Ta ločitev napotuje na razlago pojma življenja, ki ga Agamben (2004, 9) postavi v antični okvir delitve na zoe, ki pomeni preprosto dejstvo življenja, skupno vsem živim bitjem, in bios, ki je označevalec za obliko ali način življenja, ki je lasten nekemu posamezniku ali skupini. Ta razdelitev je za Agambena (2000, 193) neobhodna točka, iz katere izhaja politika, kot sam pravi, »edina vredna mojega zanimanja« (*ibid.*).

Zavoljo strukture našega teksta bomo Agambenovo podjetje razdelili na tri poglavja; zastavek prvega poglavja, ki spada v širši del vprašanja prizorišča političnega, bo v začetku na strani vzpostavitve bios. Če vpeljemo novo orientacijsko točko, bo to dvojec Carl Schmitt in Walter Benjamin ter področje suverenosti. Na tej podlagi bomo razvili pojem družbe ter paradigme izjeme, homo sacra in muselmana. Vodilo bo obravnavanje biopolitične razpoke, ki jo Agamben (2004, 192) razloži ob pojmu ljudstva, v katerem brez težav prepoznamo kategorialne dvojice, ki opredeljujejo izvorno politično strukturo: »Golo življenje (ljudstvo) in politična eksistenca (Ljudstvo), izključitev in vključitev, zoe in bios« (*ibid.*).

V drugem podpoglavju bomo nadaljevali na teh temeljih in če vpeljemo novo orientacijsko točko, ki bo po izhodišču obravnave konstitutivne moči in nasilja, bo to tokrat dvojec Aristotel in Bartleby. Te temelje bomo nadgradili s konceptom kontingence, ki sodi v širši okvir razprave o modalnosti. Agamben (2004, 55–58) na podlagi Aristotelove ontologije poudarja pomen odnosa med dejanskostjo ter možnostjo in Jelica Šumič-Riha (2012, 37) pravilno izpostavi, da je Agambenova temeljna poanta ta, da je »zastavek boja za bit med modalnimi kategorijami sam subjekt in da modalne kategorije s tem, da v subjektu ločujejo to, kar zmore od tega, česar ne in živo bitje od govorečega, določajo, kaj je za subjekta mogoče in kaj ne.« Stava Agambena je, da samo če na novo premislimo ontološke predpostavke, bomo zmožni misliti politično teorijo, osvobojeno aporij suverenosti. Suverenosti, kot jo bomo predstavili v prvem poglavju.

V tretjem podpoglavju bomo premislili nastalo celoto in poiskali Agambenovo zahtevo. Ta se nahaja v operaciji profanacije, ki je nasprotna operaciji posvetitve-izobčenja, ki vzpostavlja Homo Sacra ter zatiranje kontingence, kot edine pogojenosti človeka.

## 1.2 Matematika = ontologija

Uvodno lahko začnemo z Badioujevo (2012c, 6) skoraj šaljivo opazko, da so filozofi ponavadi začeli z deklaracijo, da je filozofija, ali še posebej metafizika, mrtva in da »sem jaz novi filozof«, ki bo razgrnil nekaj čisto novega, to ne bo filozofija, to bo novo mišljenje samo! Badiou se sprizajni z bolj skromno namero, tisto staro filozofsko prakso, »kvariti mladino«.

Šalo na stran, Badiou v resnici tudi sam v osrčje svojega podjetja postavi radikalno tezo: matematika = ontologija. Kaj ga vodi k temu? Badiou (2010, 81; cf. 2004b, 97) nam odgovarja, da se samo »s tem lahko filozofija osvobodi svoje na videz najvišje naloge: izjavi, da mišljenje biti-kot-bitu ni njena naloga.« Zato Badiou mišljenje biti prestavi na področje matematike. Dodajmo še, da je za Badiouja (*ibid.*, 59): »Moj problem: kako lahko mišljenje v samem sebi označi nenehno prizadevanje, da bi se odtegnilo vplivu enega?« Eden je tu mišljen v kontekstu ontologije in če Badioujevo mišljenje ne bo mišljenje enega, je lahko samo mišljenje mnogega ali raje množvenosti. Zato Badiou (2010, 64) zatrdi: »Ontologija je mišljenje nekonsistentnega množstva, se pravi množstva, ki je zvedeno samo na predikat njegovega množstva, brez imanentnega poenotenja.« Vse, kar trenutno ostaja nejasno, bomo razložili v naslednjih podpoglavjih, zaenkrat se nam gre le za to, da predstavimo osnovne poteze Badioujevega pristopa. Torej, katera matematika je ustrezna takšni opredelitvi ontologije? To je teorija množic, »za katero smo rekli, da dovrši matematiko kot mišljenje biti-mnoštva, je 'je' predpostavljen edino pod imenom praznine, prazne množice. Edina relacija je pripadnost. Primež relacije nad tem 'je' zagotovijo oblike učinkovitosti relacije, ki so kodirane v aksiomih, operativnih aksiomih teorije. Ta primež potegne iz same praznine neki 'univerzum', transfinitno kumulativno hierarhijo množic« (Badiou *ibid.*, 96). Mišljenje o biti-kot-bitu potemtakem urejajo aksiomi. Kaj to pomeni, ustrezno razloži Erzar (1995b, 107): »V aksiomatsko urejeni teoriji formulacije aksiomov na podlagi nedefiniranih terminov predpisujejo pravila rokovanja z njimi: konstrukcija, ki je aksiomi ne omogočajo, je prepovedana, dovoljene oziroma uzakonjenje so le konstrukcije, ki jih formulirajo aksiomi.« Aksiome bomo spoznavali spodaj v skladu z razvitjem našega prikaza Badioujeve filozofije.

Naslednji korak je v tem, da za Badiouja (2012, 160) filozofija »formulira nekakšno načelo vseh načel: Da bi si mislil, nikoli ne izhajaj iz svobode mnenj, ampak vedno iz zavezujoče izjeme resnic.« Resnica bo ena glavnih tem v našem tretjem podpoglavju o Badioujevi filozofiji. Zaenkrat moramo še poudariti, da filozofija sama na sebi ne proizvaja resnic, ampak za to potrebuje pogoje. »Ti pogoji so: matem, pesnitev, politična intervencija in ljubezen. Te pogoje bomo poimenovali generični postopki ..., ki še dandanes specificirajo in razvrščajo vse postopke, ki so zmožni proizvesti resnice (resnica je lahko samo znanstvena, umetniška, politična ali ljubezenska)«. Lahko bi torej rekli, da je pogoj za filozofijo, da obstajajo resnice v vsakem izmed redov, v katerih jih je mogoče dokazati (Badiou 2004a, 86). Nas bo seveda najbolj zanimal politični pogoj. Badiou gre proti ustaljeni rabi vezi med resnico in filozofijo, poglejmo primer politične filozofije: »Filozofiji naj bi skratka pripadala naloga, da proizvede analizo političnega in podvrže to analizo normam etike. Tako naj bi imel filozof trojno prednost, da, prvič, analizira in misli to grobo in zmedeno objektivnost, ki je empiričnost dejanskih politik; drugič, določi principe dobre politike, tiste, ki ustreza zahtevam etike; in tretjič, da mu za to početje ni treba zagovarjati nobenega resničnega političnega procesa, temveč lahko neomejeno daje lekcije o realnem na način, ki mu je najljubši, na način sodbe« (Badiou 2010, 203). S takšno politično filozofijo je za Badiouja treba dokončno opraviti. Strinjamo se lahko s Powerjevo in Toscanom (2010, 94), da je iz tega razloga težko razbrati koncept politike, a to bo vendarle tudi naša naloga. Z zgornjim je jasno, s čim se ne bomo ukvarjali. K pozitivni opredelitvi našega projekta lahko pripomore misel, »da filozofija določi prehodni režim oziroma intelektualno kroženje med resničnostnimi postopki, ki jo pogojujejo,« (Badiou 2004a, 101) in nadalje, »filozofija je misel, ne tega, kar je, ampak tega, kar ni tu. Ekskluzivno je zainteresirana za odnose, ki niso odnosi. Legitimizira se vsakič, ko nastopi paradokсна relacija, relacija, ki ni relacija, situacija izbruha, takrat se šele lahko zgodi filozofija« (Badiou, 2009c, 9). V tem izbruhu je že nakazano nekaj, kar bomo pozneje z Badioujem poimenovali dogodek.

Brez dodatnih obrazložitvev zvenijo te trditve dokaj surovo. V naslednjih poglavjih bodo postale jasne. Zaenkrat zaključimo, da je za Badioujev pristop nujno, da

preizprašamo trditev matematika = ontologija in ugotovimo, kakšen je status resnice, predvsem na podlagi njenega političnega pogoja, in kakšna je vloga dogodka, subjekta ter proti koncu, ali je mogoče pri Badiouju izluščiti kaj takšnega, kot je politična zahteva.

### **1.3 Zgodovina, filozofija, politična teorija?**

Ko Rancière (v Bowman in Stamp 2011, XI) zapiše opozorilo: »Kdor se odpravlja v ta labirint, naj bo v naprej odkrito opozorjen, da na koncu ne bo podanega odgovora,« ga moramo vzeti z vso resnostjo in se hkrati vprašati, kaj potemtakem lahko pričakujemo od vstopa v labirint, ki ga za nas predstavlja Rancièreova misel?

Do odgovorov bomo prispeli v zadnjih poglavjih naše naloge, namig za njegovo opozorilo pa se razkriva že ob vprašanju njegove metode. Glavna vprašanja za Rancière (2009, 115) so, »kako nas percepcija dane situacije sili v premislek o okviru, skozi katerega gledamo stvari in osmišljamo situacijo, kako se premikamo po tem okvirju in ali naj ga v neki točki zapustimo?« Navežimo se na politično filozofijo, za katero Rancière (2005a, 7) pravi, da ni »pripravljena gnati svoje refleksije dlje od razglabljanja o demokraciji in zakonu, o pravu in pravni državi,« in nadaljuje, »da si politična filozofija prizadeva predvsem za zagotavljanje komunikacije med velikimi klasičnimi nauki in običajnimi oblikami legitimiranja držav tako imenovane liberalne demokracije.« To torej niso stvari in okvir, ki bi zanimal Rancière, zato ga moramo povprašati o tem, kaj lahko ponudi kot alternativo. Del odgovora nam Rancière (2005b, 299) ponudi v »vzpostavljanju konceptov, spreminjanju pomena besed« ali kot pravi sam: »Ne poskušam najti skritih etimoloških izvorov besed ali destabilizirati njihovega pomena ... sprašujem se, kaj pomenijo proletariat, politika, demokracija ali estetika v svoji specifikki. Ne rabim jih destabilizirati, ker že v osnovi v njih ni stabilnosti.« Od tu naprej naj torej velja, da gre Rancièreu za to, da vzpostavi drugačen okvir percepcije, kot smo ga navajeni. Toda s tem se porodi vprašanje, kaj skozi svoje delo Rancière sploh počne? Filozofija, zgodovina, znanost? Slednje se bralki ponujajo kot očitne izbire, toda sam je prepričan, da z destabiliziranjem na drugi ravni destabiliziramo predvsem »redove disciplin, ki

pravijo, da ima vsaka stvar svoje mesto.« (*ibid.*). Razmislimo, če lahko proletariatu, politiki, demokraciji ali estetiki določimo nujno pripadajočo disciplino, ki jih bo razložila?

Da bi odgovorili na to vprašanje, naredimo obhod ali bolje vbod v začetek Rancièrove misli. Ta se je začela oblikovati skozi spor z mislijo Louisa Althusserja. Rancière (2001a, XIX) knjigo, posvečeno temu sporu, odpre na točki izmenjave med Althusserjem in Johnom Lewisom in izrazi svoje nestrinjanje z Althusserjem v vsej svoji zgoščenosti. Poglejmo torej glavni točki te izmenjave: Althusser (1972a, 315), ki zagovarja miselno konfiguracijo Marksizem-Leninizem, je v nasprotju z Lewisom prepričan, da so množice tiste, ki ustvarjajo zgodovino, in ne človek, kot zagovarja slednji. Množice so parafraza za proletariat, ki »združuje množice, ki ustvarjajo zgodovino in ki jo bodo ustvarjale. To pomeni tiste množice, ki bodo sprovedle revolucijo...« (*ibid.*). Naslednja teza Althusserja (*ibid.*, 316) je, da je motor zgodovine razredni boj<sup>5</sup>. Specifika je v tem, da sta ti tezi o množicah in motorju zgodovine znanstveni tezi o razumevanju zgodovine (Althusser 1972b, 344), kar je njegova interpretacija Lenina in Marxa, ki je »znanstvenemu spoznanju odprl nov in tretji znanstveni kontinent zgodovine...« (Althusser 2000, 24), s tem pa »utemeljil novo znanost, se pravi, izdelal sistem novih znanstvenih konceptov tam, kjer je prej vladala le povezava ideoloških pojmov.« Spomnimo: »Ideološko je nekaj, kar je povezano s prakso in družbo, znanstveno je nekaj, kar je povezano s spoznavanjem in znanostmi.« (Althusser 1985, 46). Temeljno razmerje med znanostjo in ideologijo je za Althusserja torej nasprotje. Vračajoč k Rancièru pa je to točka njegovega razhajanja z Althusserjem, saj kot sam pravi: »Znanost ni Drugi Ideologije. Raje obstaja znotraj institucij in oblik prenosa, ki se manifestirajo v buržoazni ideološki dominaciji« (Rancière 2001a, 141). Kar v dihotomijo znanosti in ideologije vrine Rancière, je vednost, »ki je sistem, čigar vsebina se ne more koncipirati izven njene apropiacije, torej sprejemanja, prenašanja, nadzora in uporabe,« in nadaljuje »ni buržoazne znanosti in ni proletarske znanosti; je samo buržoazna vednost in proletarska

---

<sup>5</sup> Pozicija Lewisa je, da človek ustvarja zgodovino tako, da jo transcendirata. Ker nas Lewisova pozicija tu ne zanima, ampak služi le za oporo pri prikazu Althusserjeve, jo več kot le z opombo ni smiselno zasledovati za naš namen.

vednost« (*ibid.*, 143). Razlika se torej skriva v tem, da za Rancièra ni zoperstavitve določene znanosti o množicah in zgodovinskem družbenem boju zoper ideologiji. Rancière (2004a, 49) tako zavrača tradicijo, ki jo je prek Bachelarda prevzel Althusser: »Ni znanosti skritega.« To ne pomeni, da je vse transparentno, temveč da: »kjer iščemo nekaj skritega, za očitnim ustvarjamo pozicijo gospostva. Poskušal sem koncipirati topografijo, ki ne ustvarja pozicije gospostva,« dodaja Rancière (*ibid.*). V osrčju je kritika, da altuzerjanstvo vsebuje idejo, »da so dominirani dominirani zavoljo njihove nevednosti o zakonih dominacije. Ta popreproščen pogled določa tistim, ki sprejmejo znanost, da hkrati sprejmejo dolžnost, da to znanost razložijo neukim množicam.« (Rancière 2001a, xv). In nadalje, da je takšna družbena kritika: »dejansko skrb za nesposobne, tiste, ki ne znajo videti, ki ne razumejo smisla tistega, kar vidijo, ki ne znajo pretvoriti pridobljenega vedenja v bojovito energijo.« (Rancière 2010a, 32). In ko Rancière zapiše, da je njegova knjiga o Althusserju »napovedala vojno teoriji neenakosti inteligenc v osrčju kritike dominacije« (Rancière 2001a, xvi), s tem očrta drugačen okvir za svoje raziskovanje. Vzroke razhoda z Althusserjem je iskati tudi v turbulentnem času maja '68; »Marksizem, kot ga je učil Althusser, je bila filozofija, katere principi so nas oddaljili od upora, ki je buržoazijo pretresel do temeljev,« zapiše Rancière (2001a, XIX). Sam se je zato zavezal drugačni marksistični poziciji: »Udeležen sem bil v gibanju, ki je sledilo idejam marksizma, ki jih lahko povzamemo pod preprosto geslo: pravično se je upreti.« (Rancière 2011b, 21). In če ostanemo v časovni perspektivi, je to za Rancièra obdobje, ko je »svoj čas porabil za kroženje med univerzitetnimi učilnicami, tovarnami in desetletnim raziskovanjem delavskih arhivov« (Rancière 2004b, xxv). Citat spet zareže v red disciplin; univerza, tovarna in delavski arhivi ali filozofija/teorija/znanost, praksa, zgodovina. Kam v to konfiguracijo postaviti Rancièrovo podjetje?

Napredujmo k odgovoru skozi zgodovino: Rancière (2011b, 11–12) pravi, da je zgodovina, kot so jo uvajali v krogu zgodovinarjev *Les Révoltes logiques*, poudarjala, da ni enotnega glasu ljudstva. V takšnem zgodovinskem raziskovanju ne gre za to, da bi se razkrivale velike zgodbe zgodovine, pač pa obrobni dogodki tistih, »katerih posel ni misliti in si sami vzamejo avtoriteto, da začno misliti in se s tem konstituirajo v misleče

subjekte« (Rancière 2004b, xiv). Po Rancièreu (2011b, 25–26) gre predvsem za to, da se nemim da glas in to na način, da se odkrije pot od podrejene pozicije do emancipacije delavcev, ki se zavejo svoje realnosti in reappropriirajo svojo identiteto. V arhivih Rancière izbrska zapise Louisa Gabriela Gaunuyja, ki razkrivajo prav to pot. Njegovi opisi delavske realnosti niso samo kronologije, v njih se skriva vednost o tedanji situaciji, hrepenenje po spremembi, povzetek izraza vseh, ki so v podobnem položaju, ali kot pravi sam: »duša, trmasto osredotočena na užitke študija, se bo hotela izvzeti iz industrijske preokupacije in posvetiti noč temu užitku in šarmu ustvarjanja. Če ji bo usoda preprečila to izvajanje, bo pristala v obupu.« (Gauny v Rancière 2012, 67). Približujemo se uvodnim predpostavkam o destabilizaciji ustaljenih pojmov. Namreč, čemu le bi delavec kot Gauny sploh lahko sanjal o noči, namenjeni študiju in predvsem študiju česa? Tu je Rancièreov spor z izpeljavami iz Althusserja, ki bi na tem mestu trdile, da je delavec ideološko zaslepljen in da ga lahko iz te zaslepljenosti potegne le prava znanost, ki mu bo odprla oči. Nasprotno Rancière stavi, da delavec že sam odpira oči in premore dovolj intelekta, da sam percipira svojo situacijo, se je ove ter upre redu, ki mu pripada. Rancière (2011c, 6–7) vidi ta proces kot emancipacijo v pomenu »poskusa, da se zlomi delitev časa, ki utrjuje družbeno delitev: delavci delajo čez dan in spijo ponoči. Osvojitve noči je prvi korak emancipacije, prva materialna in simbolična osnova za rekonfiguracijo danega reda odnosov.« Torej gre tu za rekonfiguracijo časa, prostora in vloge delavca, ki jo v njem zavzema, ali za to, kar Rancière imenuje delitev čutnega, ki ga bomo podrobneje obravnavali v naslednjih poglavjih. Delitev čutnega je teoretski koncept, ki je deloma zgrajen ravno na uvidih, ki jih je Rancière dognal ob svojem arhivskem raziskovanju. Videli bomo tudi, da se Rancière v veliki meri spopade z mislijo Platona in Aristotela. Zanimajo ga predvsem točke, kjer slednja argumentirata družbeno ureditev, za Rancièrea torej abstraktno delitev čutnega.

Izpostavili bi še drugo arhivsko figuro: Josepha Jacotota, učitelja, ki je poučeval po drugačni metodi, metodi univerzalne pedagogike, ki je za Rancièrea (2004b, 221–223) podal eno najpomembnejših maksim, »da se vsakdo lahko nauči na svoje, brez gospodarja, in pozneje nauči drugega nevedneža... Jacotot tako formulira egalitarno

idejo.« Tu je temelj za zgornjo napoved vojne proti neenakosti inteligenc, ki jo je Rancière napovedal Althusserju. To je tudi ena od glavnih potez Rancièreove teorije, ki enakosti ne jemlje kot cilj, temveč kot izhodišče za mišljenje situacije, a o tem bolj podrobno pozneje. Če zaključimo to uvodno podpoglavje s samoopredelitvijo Rancièrea (2011č, 80), ko pravi, da »nisem mislec dogodka, vznika, temveč emancipacije kot nečesa s svojo lastno tradicijo, zgodovino, ki ni sestavljena samo iz velikih dejanj, temveč tudi iz nenehnih poskusov ustvarjanja oblik skupnega, ki so različna od tistih, ki nam jih ponuja država, demokratični konsenz itn.,« lahko bolje razumemo, na kakšen način Rancière vgradi raziskovanje zgodovine v svoje podjetje. Nikakor ne zavoljo velikih zgodb ali iskanja enotnega glasu ljudstva.

Povzemimo: Rancière nas že pri metodi pušča z več vprašanji kot odgovori, pa vendar lahko po povedanem bolje razumemo, na kakšen način Rancière misli svojo metodo destabilizacije pomena in rekonfiguracije okvirja. Interpretacije zapisov Gaunya niso pravoverno zgodovinsko raziskovanje, predvsem nam spreminjajo koncept delavca, ki ga ne moremo več pojmovati le kot izkoriščanca v sistemu blagovne produkcije. Tako se spremeni naša percepcija in okvir, skozi katerega gledamo na njegovo problematiko. Kar se tiče discipline, ki ji pripada Rancière, je potrebno opozoriti na njegovo mnenje: »Kar je na kocki, je nedoumljivo, če opazujemo skozi različne leče politične znanosti, sociologije, filozofije itn. Vse, kar je na kocki v literarnem tekstu, je nedoumljivo, če poskušamo razumeti samo skozi literarno teorijo,«<sup>6</sup> in nadaljuje: »Kar me zanima, je najti točke dojemljivosti. Ustvarjati koncepte pomeni poskusiti najti te točke in zato moramo zabrisati in prestaviti meje. Znanstveniki družbenih ved menijo, da je to gola empirija in da je kreativnost tu le za namen opustitve znanstvenih postopkov. Za mene je to višja oblika racionalnosti.« Rancière se torej ne čuti dolžnega pripadati določeni disciplini in je pripravljen preskočiti njihove meje kljub možni kritiki. Zato pojmov demokracije, politike, proletariata itn. ne bomo obravnavali po strogih linijah disciplin, še več, z Rancièreom bomo morali sprejeti drugačne pomena, ki jim jih pripisuje, ter sprejeti

---

<sup>6</sup> Težko si predstavljamo, da bi tekste delavcev preučevala literarna znanost in podajala slogovne sodbe. V tem smislu bi izolacija takšnega teksta v eni disciplini pomenila izgubo pomena. Tudi za zgodovino samo takšni zapisi in predvsem življenje delavca, ki sanjari o možnosti učenja in ustvarjanja, nimajo daljnosežnega pomena.



nekateri nove koncepte, kot je že omejena distribucija čutnega, disenz itn. V podpoglavju 4.3 bomo obravnavali Jacototovo maksimo o enakosti inteligenc, ki je ena glavnih zoperstavitelj Rancièra proti teoriji ideološke dominacije Althusserja, ki nam je tukaj služila za oporo pri uvodu v Rancièrov razvoj misli in razjasnitev nekaterih njenih izhodišč, a jo v veliki meri z zaključkom tega podpoglavja puščamo za sabo do sklepne razprave.

#### **1. 4 Naša metoda, struktura naloge, tezi in raziskovalno vprašanje**

V prejšnjih treh podpoglavjih smo predstavili metodološka izhodišča Agambena, Badiouja in Rancièra ter potihoma tudi nakazali vsebinsko smer naše naloge.

Ugotovimo lahko, da se kljub temu da je prvenstveno naša naloga osredotočena na te tri avtorje, soočamo z naborom misli, ki posega v daljše zgodovinsko območje in širšo pojmovno zastavitev. Kaj takšnega seveda ni presenetljivo in velja za skoraj katero koli raziskavo. Naša specifičnost tukaj je, da se preko Agambena srečamo s Foucaultom, Benjaminom, Negrijem, Schmittom in Aristotelom, za Badioujem stoji cel niz matematikov teorije množic od Cantorja prek Goedla do Cohena in od filozofov najbolj izpostavljen Platon, za Rancièra so točke orientacije najbolj očitno Platon, spet Aristotel ter navsezadnje njegov mentor Althusser, pa skoraj anonimni delavci in Jacotot.

Očitno je, da črpamo iz širokega nabora misli, ki nam poleg različnih vsebin ponujajo tudi različne postopke, kako se dokopati do njih. Kar je na kocki, je trenutno nič drugega kot vprašanje lastne metode za doseganje zastavljenih ciljev. Če sprejmemo dejstvo, da bomo predvsem raziskovali, kar so drugi raziskovali, moramo sprejeti, da je naše raziskovanje nekakšno metaraziskovanje. Prvenstveno v smislu, da bomo v ključnih podpoglavjih o obravnavi tez ter sklepnem razmisleku zavzeli zunanje gledišče v odnosu do obravnavanih teorij. Kako drugače naj pristopimo k primerjavi paradigmatične figure Homo Sacra in prazne množice na primer? Med njima je nezvedljivost v razkoraku med teorijo množic in paradigmatičnim mišljenjem. Vseskozi nas bo zato spremljala že izpostavljena problematičnost določitve področja raziskovanja. Trdimo lahko, da je za

nas to področje politične teorije. Vendar pa nastopi problem, kako jo na podlagi teh avtorjev označiti oz. najti skupni imenovalec, ki bi dokazoval, da so njihovi pristopi in vsebina v nečem poenoteni. Tudi to je zastavek naše naloge in tu bomo morali sprejeti tako čar, kot tudi težavnost vseh metodoloških posebnosti obravnavanih avtorjev. Če strnemo že povedano, bomo tako v naši raziskavi ob izbranih avtorjih sledili paradigmskemu mišljenju, teoriji množic, interpretacijam delavskih zapisov in predvsem pojmovnim izpeljavam, ki jih na podlagi teh metod izvajajo izbrani avtorji.

Naš zastavek je torej tak, da bomo na podlagi ugotovitev izbranih avtorjev izluščili tri bistvene vsebine; prizorišče političnega, politični proces in politične zahtevke. Naša naloga bo dokazati, da v teh vsebinskih delih obstaja tako sorodnost po vsebini sami kot sorodnost po tem, v kakšnem odnosu so ti deli do drugih delov zaključene celote pri posameznem avtorju. V tem je naša metoda primerjalna analiza strukture in vsebine teorij. Stavili bomo na prikaz notranje logike obravnavanih teorij, ki nam bo omogočila bolj kvalificirano mišljenje o področju politike. Očitno je, da se nam tu ne gre niti za kvantitativno niti za kvalitativno metodo raziskovanja, pač pa za teoretski pristop. Glavni cilj te naloge je vzpostaviti prizmo, skozi katero bomo lahko pokazali na sorodnosti in razhajanja obravnavanih teorij. Za ta namen bomo v večjem delu naloge verno sledili izpeljavam naših avtorjev. To je ključno, da se dokopljemo do temelja njihovih argumentov. Vnaprej sprejmemo očitek, da gre v teh delih naloge za povzemanje, vendar je le-to nujno, da bomo zmožni potrditi spodnje teze in na podlagi tega v sklepnem poglavju kritično ovrednotiti naš projekt ter ga podvreči razmisleku o umeščenosti v trenutni čas.

Struktura naloge odraža zgornje misli. Poleg uvodnega dela je razdeljena na tri glavna poglavja. Prvo se nanaša na prizorišče političnega, naslednje na politični proces in zadnje na politične zahtevke. V strukturi sledimo naslovu procesa konstrukcije in uveljavitve političnih zahtevkov tako v vsebinskem smislu kot v zaporedju obravnavanih tem. Prizorišče imenujemo teoretsko polje, ki je podlaga tako za proces kot za zahtevke. Izbrali smo nevtralno besedo, ki nam služi za nadomestek bolj definiranih konceptov družbe, družbenega, države in podobnih pojmov, ki v sebi nosijo bolj določene

konotacije. Slednje v upanju, da bi se izognili nekaterim aporijam, v katere bi zapadli, če bi ugotovili, da gre pri avtorjih za preveč različna pojmovanja takšnih definitivnih pojmov. Dejansko bo tu najbolj prisotno vprašanje, kaj in na kakšen način biva družbeno. Vsa širina tega vprašanja je seveda preveč obširna za magistrsko nalogo, vendarle pa ne moremo mimo te osnovne opredelitve, ki je z odgovorom, kot bomo poskusili dokazati, nujen pogoj za vse tri obravnavne teorije. Drugi del naloge se navezuje na vprašanje naslovnega procesa konstrukcije, kjer bomo raziskovali načine, kako iz določitve prizorišča lahko izhaja gibanje, proces, ki je v resnici osrčje razmišljanja o politiki. To nas bo pripeljalo do zadnjega dela raziskave, tj. opredelitve političnih zahtevkov. Če povzamemo, je naš cilj pokazati to notranjo logiko teorij, ki pripelje od najbolj osnovnega odgovora na vprašanje, kaj biva oz. kako je strukturirano prizorišče, v terminologiji naše naloge, skozi prikaz političnega procesa do političnih zahtevkov. Vsako glavno poglavje se razdeli na tri podpoglavja, kjer obravnavamo izbrane avtorje. Po prvih dveh poglavjih sledi premislek o potrditvi spodnjih tez, na podlagi tretjega glavnega dela pa odpiramo prostor za razmislek in odgovor na spodnje raziskovalno vprašanje. Umestimo lahko tudi nasvet glede branja pričujočega teksta. Poučeni bralki lahko svetujemo, da, v kolikor pozna argumente obravnavanih avtorjev, preskoči podpoglavja, kjer povzemamo in predstavljamo temeljne argumente, in se posveti podpoglavjem, kjer obravnavamo teze, ter sklepnemu poglavju, kjer aktualiziramo misel. Pred pisanjem naloge smo bili tudi v dilemi, ali sploh izvedemo dokaj nasilno razbitje vsake od obravnavanih teorij na tri dele. Vsekakor je bilo to bolj naporno početje, kot če bi jih vpeljali eno za drugo, in je morda botrovalo kakšnim nejasnostim. Kljub temu smo se odločili, da naredimo takšno razdelitev, ker imamo navsezadnje poleg raziskovalnega interesa tudi namen potrditi dve tezi. Hkrati tudi menimo, da obstaja dovolj koherentnosti med podpoglavji posameznih avtorjev, da se jih lahko bere kot zvezne enote.

V kolikor tu obstajajo dvomi o smiselnosti našega početja, vpeljimo dve tezi in raziskovalno vprašanje, ki v kolikor se bosta potrdili in vprašanje razširilo naš razmislek, sestavljajo zagovor za takšno raziskovanje:

1. Teza: Pri obravnavanih teorijah prizorišče političnega cepi notranja delitev.

2. Teza: Obravnavane teorije na podlagi te delitve razvijejo vsaj dve operaciji - eno, ki delitev omogoča, in drugo, ki delitev zanika in je tista prava politika.

3. Raziskovalno vprašanje: Ker sijajno povzema naše razmišljanje, začnimo s citatom: »Noben resen spor med miselnimi dispozitivi ne nasprotuje interpretacijam glede obstoja, ki ga priznavajo vsi. Dejansko je res ravno nasprotno: soglasja ni natanko glede obstoja, saj se je bilo treba ravno o njem odločiti. Vsako mišljenje je polemično. Vendar pa nikakor ne gre za konflikt interpretacij. Gre za konflikt eksistenčnih sodb. Zato noben resničen konflikt v mišljenju ne dopušča rešitve« (Badiou 2010, 80).

V sklepnem poglavju bomo razmislili o zaključeni celoti procesa konstrukcije in uveljavitve političnih zahtevkov. Po primerjavi med obravnavanimi teorijami bomo izpostavili pojem kontingentnosti ali drugače; ne nujnost kot ključen pojem za naše sklepno razmišljanje. Na podlagi ponovne obravnave izbranih treh teorij bomo razmislili o tem, kaj pomeni vpeljava tega pojma tako za politično teorijo samo kot za politologijo kot vedo.

## 2 PRIZORIŠČE POLITIČNEGA

Prvi del našega raziskovanja se podaja na področje, ki mu pravimo prizorišče političnega. Začnimo takole; če obstaja nekaj, čemur lahko rečemo proces konstrukcije in uveljavitve političnih zahtevkov, moramo hkrati predpostaviti, da se ta proces dogaja v nekem prostoru, ima neko prizorišče. Pri izboru smo premislili o alternativnih poimenovanjih, kot so država, družba, skupnost, ljudstvo itn., in ugotovili, da vsakemu od njih pritiče kakšna konotacija, ki je za naš namen neustrezna. Tako država odpade zato, ker je preveč institucionalna, družba, skupnost in ljudstvo pa že nakazujejo vzajemnost ljudi, ki je vzpostavljena po kakršnem koli ključu. Prizorišče imenujemo vmesni člen med državo, družbo, skupnostjo, ljudstvom na eni strani ter procesom konstrukcije in uveljavitve političnih zahtevkov na drugi strani. Prizorišče je v intimni povezavi z obema deloma, a ne sovpada ne s prvim in ne z drugim. Prizorišče tudi zato, ker potrebujemo dovolj širok teoretski pojem, ki ne odraža empirične realnosti, torej ne vsebuje navezave na nekaj obstoječega, ampak nam služi kot pojem točke zgoditve, proces konstrukcije in uveljavitve političnih zahtevkov ter preskusno polje, kjer obravnavane teorije nujno predstavijo svoje temeljne predpostavke o tem, kje in zakaj se takšen proces sploh lahko začne.

### 2.1 Biopolitična razpoka in izjemno stanje

Izpostavili smo že, da je za Agambena (2004, 9–16) najpomembnejša ločitev pojma življenje na antična bios in zoe. Slednji je »preprosto dejstvo življenja, skupno vsem živim bitjem« in bios »način življenja, lasten nekemu posamezniku ali skupini« (*ibid.*, 9). Agamben nadalje pravi, da je Foucaultov nedokončan projekt bio-politike treba poglobiti v smer, ki razlaga vstop zoe v sfero polis, torej razložiti politizacijo golega življenja kot

takega. Ta vstop pa Agamben locira v Aristoetlovi (2010, 113) delitvi na φωνή / λόγος<sup>7</sup>, »človek pa je med živimi bitji edini, ki ima govor (λόγος). Glas je torej znamenje bolečine in ugodja, zato ga imajo tudi druge živali ... govor pa rabi temu, da razkriva koristno in škodljivo, in tako tudi pravično in krivično.« Agamben (2004, 16) dodaja, da »vprašanje, na kakšen način ima živo bitje govornico, natanko ustreza vprašanju, na kakšen način golo življenje prebiva v polisu« in nadalje, da »živo bitje ima logos s tem, da v njem odpravi in ohranja lasten glas, tako kot živi v polisu s tem, da iz njega izvzame svoje lastno golo življenje.« Do zoe se še vrnemo, sedaj pa naše raziskovanje prestavimo na vprašanje biosa, način življenja, ki je lasten skupini.

Skupino ljudi navadno označimo s pojmom ljudstva in to bomo razumeli v našem kontekstu kot prizorišče, saj, kot bomo videli pozneje, na ta način lahko dobimo odgovor na vprašanje podlage za subjekt in vsebino političnega zahtevka.

Rekli bi lahko, da Agamben zastavi opredelitev pojma ljudstvo na dveh ravneh, jezikovni in arheološki. Začnimo s prvo. Agamben (2004, 191) pravi, da mora interpretacija političnega pomena izraza »ljudstvo« izhajati iz svojevrstne dvojnosti, saj v modernih evropskih jezikih pojem ljudstvo vedno označuje tudi reveže, razdedinjence, izključene. To so italijanski popolo, francoski peuple, španski pueblo, ki hkrati označujejo celoto državljanov kot enotno politično telo, kot tudi pripadnike najnižjih razredov. Dodali bi lahko angleški primer, kjer se izraz »the people have spoken« praviloma pojavlja takrat, ko politično šibkejši del premaga interes močnejšega. Agamben nadaljuje, da takšna semantična dvoumnost ne more biti naključna in da to, kar v resnici imenujemo ljudstvo, ni enoten subjekt, temveč dialektično nihanje med dvema poloma. Bistvo je v naslednjem:

*Enoten in kompakten referent izraza ljudstvo v tem smislu ne obstaja nikjer; kot mnogi politični pojmi je ljudstvo polarni pojem, ki označuje dvojno gibanje in*

---

<sup>7</sup> V prevodu glas in logos. Glas - φωνή je manj problematičen del te dvojice, ker se načeloma prevaja kot glas ali zvok. Logos - λόγος pa nosi večznačni pomen razuma, govora, itn. Kot bomo videli tudi v nadaljevanju, je ta delitev temeljna tudi za Rancièra. Kjer se logos v našem tekstu pojavlja skozi prevod v drugačni obliki, bomo smiselno zraven zapisali grški izvornik. Glas od tu naprej uporabljamo samo v slovenščini.

*kompleksen odnos med dvema skrajnostma. A to tudi pomeni, da konstituiranje človeške vrste kot političnega telesa preide skozi temeljno cepitev in da lahko v pojmu 'ljudstva' brez težav prepoznamo kategorialne dvojice, za katere smo videli, da opredeljujejo izvorno politično strukturo: golo življenje (ljudstvo) in politična eksistenca (Ljudstvo), izključitev in vključitev, zoe in bios. Ljudstvo torej vedno nosi v sebi temeljno biopolitično razpoko. (Agamben 2004, 192)*

Na drugem mestu Agamben (2000, 31) izpostavi mnenje, da je kakršno koli oblikovanje človeškega rodu v politično telo možno le skozi osnovno razpoko, golo življenje (ljudstvo) in politična eksistenca (Ljudstvo), izključitev in vključitev, zoe in bios torej. Biopolitična razpoka, ki je postavljena na ključno mesto v zgornjem citatu, je torej to, kar ločuje zoe od bios. Če ljudstvo ni enotno, iz tega logično sledi, da gre Agambenu za vzpostavitev delov, bolj določno bi lahko rekli, da Agamben skozi ta razmislek misli na dva dela, vključenega in izključenega. Poglejmo si še drugi vir pojmovanja ljudstva pri Agambenu.

V svoji analizi Pavlovih pisem Agamben (2008, 73) pravi, da če bi se moral opredeliti glede vprašanja najpomembnejšega političnega koncepta v tem tekstu, bi se odločil za koncept ostanka. Kar zanima Agambena (2008, 72), je pozicija Izraela, ljudstva v času mesijanskega dogodka. Tu pravi, da ljudstvo ni ne celota ne njen del, ampak dejstvo, da se celota in del ne moreta ujemati in da se bo v trenutku, ko bo ljudstvo Izrael izbrano, nujno umrlo kot ostanek, kot ne-vse, ta ne-vse velja za vsako ljudstvo.

Skozi branje pisem kot prvo nastopa koncept vsega (pas, panta), ki nastopa v kontekstu Boga na način, da bo Bog »vse v vsem« (panta en pasin), v posvetnem svetu pa je vse deljeno, vse je po delih. Tu pa napredujemo do ostanka, ki ni onkraj dela, ampak je posledica njegove delitve in je tesno povezan z njo. Če zopet povzamemo s citatom: »Ljudstvo ni ne vse ne del, ne večina ne manjšina. Je predvsem tisto, kar se ne more nikoli ujemati s samim seboj - ne kot vse ne kot del - tisto, kar neomejeno ostaja pri vsaki delitvi ali pa se ji zoperstavlja, in - naj nam oblastniki ne zamerijo - kar se nikoli ne pusti zvesti na neko večino ali manjšino. In ta ostanek je figura, konsistenca, ki jo privzame

ljudstvo v odločilnem trenutku - in kot tako je edini realni politični subjekt« (Agamben 2008, 74). Vendar pa za razliko od prve ravni obravnave ljudstva, ki se je iztekla v razdeljeno ljudstvo skozi biopolitično razpoko, v tej drugi Agamben (2008, 64) govori o tem, da je pojem »ljudstvo vedno že razdeljen, skozenj že od začetka teče teološko-politična razpoka«.

Naj bo ta razpoka biopolitična ali teološko-politična, Agamben jo predpostavlja in mi jo bomo vzeli kot eno temeljnih predpostavk njegove teorije. Če Agambena (1999, 112) vzamemo dosledno, ko pravi, da je družba že od začetka družba deležev, moramo tako raziskovalno napredovati k tistemu, kar vzpostavlja te deleže. Na tem mestu se premikamo na obravnavo suverenosti ali boljše k paradoksu suverenosti.

Paradoks suverenosti se po Agambenu (2004, 25) glasi: »Suveren je hkrati znotraj in zunaj pravnega reda.« Razumevanje tega paradoksa je možno le skozi optiko Carla Schmitta (2005, 5–9), ki suverenosti ne išče v abstrahiranem smislu, kot npr. kontraktualizem, ampak ga zanima, katera je konkretna aplikacija oz. uveljavitev suverenosti. To prepozna v misli »suveren je tisti, ki odloči izjemo«. Schmitt nadaljuje, da je izjema tisto, kar uhaja uveljavljenemu pravnemu redu in kar lahko opišemo le kot primer nenadnega pojava nevarnosti za obstoj države. Suveren je tisti, ki odloči, ali obstaja nevarnost in kaj je potrebno storiti, da jo odpravimo. V tem smislu je za Agambena suveren hkrati zunaj in znotraj pravnega reda in sledeč Schmittu tisti, ki odloča o izjemi. Izjema je za Schmitta (2005, 15) bolj zanimiva kot pravo. Pravo ne dokazuje ničesar: le potrjuje sebe in svoj obstoj, ki izvira iz izjeme. Izjema pa ima moč življenja, ki pretrga skorjo tega mehanizma ponavljanja. Agamben (1999, 162) temu pronicljivo doda osmo tezo Walterja Benjamina o pojmu zgodovine (1998, 219), ki se glasi: »Tradicija zatiranih nas pouči o tem, da je 'izjemno stanje,' v katerem živimo, pravilo. Priti moramo do pojma zgodovine, ki bo temu ustrezal. Potem nam bo kot naša naloga pred očmi proizvajanje dejanskega izjemnega stanja; tako se bo naš položaj v boju proti fašizmu izboljšal.«

K fašizmu se še vrnemo v zaključku, sedaj moramo dokazati, da je operacija vzpostavitve izjeme prav zgornja vpeljava in hkrati zakrivanje biopolitične razpoke, ki



deli ljudstvo. Agamben (2004, 38–39; cf. 1999, 161–162) tako pravi, da če je izjema izvorna struktura suverenosti, potem je njena operacija izobčenje.<sup>8</sup> Torej možnost zakona, da se ohrani v svoji privaciji, da se uporabi z neuporabo. Odnos izjeme je odnos izobčenja. To lahko razumemo na dva načina, prvi je izobčenje prava in s tem dokaz tiste suverenosti, za katero se nam gre tukaj od Schmita prek Benjamina, drugo »...kar je zajeto z izobčenjem, pa je neko človeško življenje, ki se ga da ubiti in se ga ne da žrtvovati: homo sacer« (Agamben 2004, 94). Slednje je hkrati tudi najkrajša opredelitev paradigme homo sacra, ki temelji na Agambenovem raziskovanju rimskega prava. Homo Sacer je po definiciji tisti, ki ga je ljudstvo obsodilo zaradi zločina, a ga ni dovoljeno žrtvovati, in tisti, ki ga ubije, ne bo obsojen zaradi umora. Njegovo stanje je torej dvojna izključitev, v katero je ujet, in nasilja, kateremu je izpostavljen (Agamben 2004, 93). Ali drugače, kot vse to precizno poveže de la Durantaye (2009, 207), z gledišča družbe, ki ga je izobčila, homo sacer nima več nobene običajne ali kvalificirane oblike življenja (bios) v tej skupnosti. Vse, kar tako ostaja, je človeško bitje, golo življenje (zoe). Napredujmo do zadnjega dela tega podpoglavja z Agambenovo formulacijo taborišča kot biopolitične paradigme moderne.

Kot prvo moramo opozoriti, da gre pri obravnavi taborišča za paradigmo, kot smo jo opredelili v poglavju o metodah. Taborišča tako ne gre razumeti kot de facto moderne, ampak kot njeno notranjo logiko. Taborišče je dejanski prostor, kjer se je zgodovinsko gledano izjema izrazila v svoji najbolj surovi obliki, leži tako znotraj kot zunaj zakona, taboriščniki pa so zreducirani na golo življenje ali, kot pravi Agamben (2000, 40), je taborišče najbolj absoluten biopolitičen prostor, ki je bil kdaj koli vzpostavljen, prostor, kjer se moč sreča z biološkim življenjem brez kakršne koli mediacije. Preberimo dve pričevanji iz Auschwitz<sup>9</sup>, prvo je dal Primo Levi (v Agamben 2005, 15): »Vsakdo med nami je lahko sojen, obsojen in usmrčen, ne da bi sploh vedel, zakaj«, in drugo Jean

---

<sup>8</sup> izraz izobčenje Agamben prevzame od Jean-Luc Nancyja. Originalni izraz bando je mogoče razumeti tudi kot razglas, obvestilo, izgon, pregnanstvo.

<sup>9</sup> Ravno Auschwitz je kraj, v katerem se je izredno stanje popolnoma ujelo s pravilom in kjer so skrajne razmere postale paradigma vsakdanjosti (Agamben 2005, 36).

Amery (v Agamben 2005, 31) o tem, kdo je Muselmann<sup>10</sup>: »Tako imenovani Muselmann, kot smo v taboriščnem jeziku klicali ujetnika, ki je opustil vsako upanje in bil zapuščen od tovarišev, ki ni več imel nobenega območja zavesti, kjer bi se lahko vzporejali dobro in zlo, plemenitost in nizkotnost, duhovnost in neduhovnost. Bil je živ mrlič, snop telesnih funkcij v agoniji.« Menimo, da je tu dovolj jasno izraženo, da je muselmann ena od mask homo sacra, golo življenje, vse, kar se je dogajalo v taboriščih druge svetovne vojne<sup>11</sup>, pa dejanska posledica nacistične operacije vzpostavitve suverene oblasti skozi izobčenje prava<sup>12</sup> in skozi izobčenje dela ljudstva<sup>13</sup>, ki je za nacizem predstavljal t. i. grožnjo<sup>14</sup>. V tem času sta pravo in del ljudstva obstajala v nekakšnem suspenzu kot vključujoča izključitev, ki definira takratno situacijo.

In prav tu je bistvo, ki je še vedno aktualno. Kot zapiše Agamben (1993, 86 cf. Agamben 2000, 33–34; cf. Agamben 2004, 194) država ne more tolerirati nobene družbene singularnosti, ki ne more afirmirati svoje družbene identitete na način vključitve v družbo. Ali drugače: »Z vzpostavitvijo izjemnega stanja država omogoči fizično uničenje ne samo političnih nasprotnikov, ampak celotnih kategorij državljanov, ki uhajajo integraciji v politični sistem«. Na podlagi tega lahko nadaljujemo, da je golo življenje svetega človeka produkt in ne nekaj, kar predhodi temu, kar smo opredelili kot operacija suverena (Agamben 2005, 87).

Za povzetek se lahko samo strinjamo z Agambenovimi (2004, 196) sklepi na koncu Homo Sacra:

---

<sup>10</sup> Puščam v originalu, v prevodu musliman. Oznaka izhaja iz sključenega položaja taboriščnikov, ki so bili na robu preživetja. Ostale zapornike je ta drža spominjala na sklonjene muslimane med molitvijo.

<sup>11</sup> Majhna časovna in geografska razdalja nas loči od podobnih sodobnih primerov, ki bi jih skozi Agambenovo optiko lahko razlagali na identičen način.

<sup>12</sup> Nacisti so suspendirali Weimarsko ustavo in ta suspenz, ki jim je omogočal neomejeno vladanje, je ostal v veljavi do konca vojne.

<sup>13</sup> Agamben (2004, 147–155) poleg Židov referira tudi na obravnavo mentalno motenih oz. vseh tistih, ki so jih takrat pripoznali kot »življenje brez vrednosti«.

<sup>14</sup> S tem seveda mislimo grožnjo, ki si jo je nacizem izmislil in s tem poimenovanjem pozneje upravičeval svoje početje.

- 1) Izvorni politični odnos je izključitev (izredno stanje kot področje nerazlikovanja med zunanostjo in notranostjo, izključitvijo in vključitvijo).
- 2) Temeljno delovanje suverene oblasti je proizvodnje golega življenja kot izvirnega političnega elementa in praga artikulacije med naturo in kulturo, zoe in bios.
- 3) Taborišče, in ne mesto, je biopolitična paradigma današnjega Zahoda.

Do sem smo obravnavali operacijo suverena, ki skozi biopolitično razpoko ustvarja golo življenje, dodati pa moramo še eno ključno Agambenovo (2004, 194) opazanje, dejstvo, da je naš čas poskus, da se zapolni razkol, ki deli ljudstvo, in s tem radikalno odpravi ljudstvo izključenih. Obsesija z napredkom je učinkovita prav zato, ker sovпада z biopolitičnim projektom vzpostavljanja ljudstva brez razpoke. Ob že povedanem pa dodajmo še zgodnjo Agambenovo (1999, 47) postavko, ki pravi, da je prava skupnost lahko le nepredpostavljena skupnost, skupnosti ne moremo snovati na predpostavki nacionalnosti, jezika ali česa podobnega. Iz tega sledi, da živimo čas, moderno, ki že v osnovi nosi notranje neskladje. »Današnji demokratično-kapitalistični projekt odprave revnih razredov prek napredka ne samo da znotraj sebe reproducira ljudstvo izključenih, temveč spremeni v golo življenje vsa ljudstva tretjega sveta,« pravi Agamben (2004, 195) in dodaja, da samo »politika, ki bo znala obračunati s temeljnim biopolitičnim razcepom Zahoda, bo lahko ustavila to nihanje in končala državljansko vojno, ki deli ljudstva in mesta na Zemlji.« Kakšna bi lahko bila ta politika in kakšni so njeni zahtevki, bomo predelali v naslednjih poglavjih.

## **2.2 Praznina družbene vezi**

Že uvodno lahko nakažemo, da ima Badiou trdna stališča glede tega, čemur mi tukaj pravimo prizorišče. Zanj je družbeno poimenovanje kraja vezi, kjer se mišljenje organizira na podlagi družbenih razmerij, izkoriščanja in zatiranja, to razmerje pa zadeva politiko samo prek fiksiranja družbene vezi (Badiou 2004, 15). Pomembno je dodati, da gre tu za neko fikcijo, ki je »turobna fikcija, in še toliko bolj, ker povzroča resnično

izginotje politike. V svojem jedru je ta fikcija fikcija zbivanja, vezi razmerja. Artikulira suverenost nad skupnostjo« in, kot nadaljuje, »vseskozi je težava v tem, kako odkriti, da ni nobenega prehoda med bistvom družbene skupnostne vezi in njeno suvereno reprezentacijo. Politično blodi med civilno družbo in državo. Koncepti vseh vrst zato nastopajo kot metafora za to zev« (*ibid.*, 13). V tem je očrtana glavna problematika tega poglavja, četudi bomo hitro spremenili terminologijo. Podlaga za te Badioujeve trditve se bo razjasnjevala skozi spodnje.

Vstopna točka je definicija matematika = ontologija. Badiou (2005, 8) je ne razume na način, da je bivajoče oz. to, kar 'je', v resnici matematično definirano, ampak da je matematika tista, ki se lahko izreka o biti-kot-bitu. Tako gre v prvi vrsti za tezo o diskurzu in ne za tezo o svetu ali kot povzame Klepec (2004, 241): »Matematika ni v nobenem odnosu do zunanje realnosti ali eksistence« in nadaljuje »zaradi tega ni zavezana opisu, zunanosti ali mnenju - in ker šteje edino njena notranja konsistenca, je matematika misel, mišljenje. V tem pomenu je matematika edini diskurz, ki ve, o čem govori.« S tem se navezujemo na mišljenje biti, torej na področje ontologije. Badiou (2005, 23) deklarira, da je od Parmenida naprej ontologija cepljena na dvoje; kar se kaže, je v temelju kot množstvo, ali kar se kaže, je v temelju kot eno. Izhajajoč iz te dileme Badiou (2010, 59; cf 2005, 31) očitno zavzame pozicijo množstva, saj pravi, da je njegov problem, »kako lahko mišljenje v samem sebi označi nenehno prizadevanje, da bi se odtegnilo vplivu enega?« Na mestu je opozorilo, da s tem Badiou prevzema pozicijo, kjer nikoli ne bi bilo nečesa, čemur bi lahko rekli eno. Slednje obstaja, vendar kot operacija štetja-za-eno: »to, kar se deklarira kot eno, ki ni, obstaja le kot operacija. Ali v drugih besedah: enega ni, je le štetje-za-eno.« (2010, 23).

Tu obstaja tesna povezava s tem, čemur Badiou (2005, 24) pravi situacija. Ta je način, kako se prezentira bit, ni eno kot tako, ampak je štetje-za-eno, kar pomeni, da tudi ni preprosto množstvo, ampak je prezentirano množstvo. V situaciji obstaja dvojnost, ki se pojavi skozi štetje-za-eno; nekonsistenca množstva pred operacijo štetja in konsistenca množstva po štetju-za-eno. Hallaward (2010, 10) nam je tu lahko v oporo, ko pravi, da »kar zadeva diskurz o biti, je ... enotnost izpeljan rezultat operacije enotenja ali

identifikacije, ki se izvaja nad bitjo, ki je sama brez enotnosti ali identitete, ki torej in-konsistira« in nadaljuje, da »Badiou priznava, da lahko izkusimo ali vemo le to, kar nam je prezentirano kot konsistentno ali poenoteno, toda včasih se lahko zgodi, na sledi efemerne in izjemne dogodka, da imamo priložnost misliti in biti zvesti nekonsistentnosti tega, kar je.« In v tem je zajeto bistvo Badioujeve (2005, 28) ontološke nastavke, da je ontologija možna le kot znanost množstva-kot-mnoštva, štetja-za-eno tega, čemur zgoraj Hallaward pravi in-konsistiranje.

S tem se lahko vrnemo na zgornjo relacijo matematika = ontologija in vpeljemo tisto matematiko, teorijo množic, za katero Badiou (2010, 96; cf 2004b) pravi, da »dovrši matematiko kot mišljenje biti-mnoštva.« Ustreznost teorije množic je v tem, da je »teorija o zgradbi urejenih množic brez kakršne koli zahteve o tem, kaj je to, kar urejemo. Ne navezuje se na predmete percepcije« (Pluth 2010, 40). Na prvi pogled dobimo vtis, da ne gre za ravno prepričljivo tezo, vendar nam Badiou (2010, 62) odgovarja, da je takšno mišljenje, ki ne definira tega, kar misli, svojega predmeta očitno lahko le aksiomatsko, ki »dojame dispozicijo nedefiniranih členov. Nikoli ne sreča niti njihove definicije niti ustrezne razlage tega, kar niso ti členi.«<sup>15</sup> Slednje moramo vzeti v obzir ob branju naslednjih odstavkov.

Za utemeljitev uvodnih misli o prizorišču moramo sedaj predstaviti tiste aksiome in pravila teorije množic, ki jih uporablja Badiou, ki nam bodo razširila razumevanje. Badiou se opira na teorijo množic, kot je predstavljena skozi Zermelo-Fraenkelovo različico. Kot izpostavi, je glavni odnos v njuni teoriji spadanje, kar v teoriji množic označujemo s simbolom  $\in$  (Badiou 2005, 44). Tako pri obravnavi dveh množic, poimenujmo ju  $\alpha$  in  $\beta$ , lahko vzpostavimo hierarhičen odnos  $\alpha \in \beta$ , torej množica  $\alpha$  je element množice  $\beta$ . Druga poteza Zermelo-Fraenkelove različice teorije množice, na katero opozori Badiou (*ibid.*, 44–45), je, da ne gre za razlikovanje med tem, kar drugače imenujemo element in ga predpostavljamo kot neko enost, ampak gre v vsakem primeru za množico. Torej ni razlikovanja med množico in elementom, gre le za prezentacijo.

---

<sup>15</sup> To dodatno podkrepi mnenje Klepca, ki smo ga izpostavili zgoraj, da je le matematika diskurz, ki ve o čem govori.

Aksiom ekstenzionalnosti pravi, da če je vsak  $\gamma$  element množice  $\alpha$  in hkrati element množice  $\beta$  ter obratno, potem sta množici  $\alpha$  in  $\beta$  nerazločljivi in s tem identični. Pravilno lahko to zapišemo  $(\forall \gamma) [(\gamma \in \alpha) \leftrightarrow (\gamma \in \beta) \rightarrow (\alpha = \beta)]$  (Badiou 2005, 60). Režim identitete in razlike je tako v teoriji množic osnovan na ekstenzionalnosti in ne na kvaliteti (Feltham in Clemens v Badiou 2004b, 19). Nadalje je pomemben aksiom moči množice, ki pravi, da pod pogojem, da  $\alpha \subset \beta$ , torej množica  $\alpha$  podmnožica množice  $\beta$ , potem drži, da  $(\forall \gamma) [(\gamma \in \beta) \rightarrow (\gamma \in \alpha)]$ . Ali drugače, pod pogojem  $\alpha \subset \beta$  je vsak  $\gamma$ , ki je element  $\alpha$  hkrati tudi element  $\beta$ . Badiou (*ibid.*, 62–63) opozarja na razliko med  $\in$ , spadanjem in  $\subset$ , vključitvijo. O tem pozneje. Nadalje to pomeni, da ima množica vedno več členov kot začetnih elementov; množica  $\alpha$  ( $\beta$ ,  $\gamma$ ) ima tako člene ( $\beta$ ), ( $\gamma$ ) ter člen ( $\beta$ ,  $\gamma$ ). Drugače lahko to zapišemo še kot  $p(\alpha)$  ali aksiom moči množice. Pomemben je tudi aksiom zamenjave, ki poenostavljeno zapoveduje, da če množici zamenjamo elemente, še vedno dobimo množico, drugačno, a vendar množico, to je za Badiouja (*ibid.*, 64) pomembno predvsem pri operaciji štetja-za-eno, kjer eno obstane, kljub temu da se lahko elementi zamenjajo.

Aksiom moči množice nam je že predstavil dejstvo, da ima množica več členov kot je v njej elementov, zdaj pa Badiou (*ibid.*, 84–85) zahteva dokaz, da je v vsaki množici nujno vsaj ena množica, ki ne more biti všteta v štetje-za-eno. Dokaz je v Teoremu točke presežka. Preliminarno določimo kot navadne množice tiste, kjer velja  $\sim (\beta \in \beta)$ , in dogodkovne, kjer velja  $(\beta \in \beta)$ . Predpostavimo množstvo  $\alpha$ , za katerega velja, da je sestavljen iz členov  $\beta$ , velja  $\beta \in \alpha$ . Če zajamemo vse elemente  $\alpha$ , ki so navadni, dobimo podmnožico  $\alpha$ . To podmnožico sedaj poimenujmo  $\gamma$  in zapišimo  $\gamma = (\beta / \beta \in \alpha \ \& \ \sim (\beta \in \beta))$ . To beremo od vseh  $\beta$ , ki so element  $\alpha$ , vzamem tiste, ki so navadni. Dobimo torej navadno podmnožico množice  $\alpha$ . Sledi, da je  $\gamma$  vključena v  $\alpha$ , velja  $(\gamma \subset \alpha)$  ali  $(\gamma \in p(\alpha))$ . Do tu je jasno, manj očitno pa je dejstvo, da  $\gamma$  ne pripada množici  $\beta$  kot taki. Če bi ji, bi lahko zapisali preprosto  $\gamma \in \alpha$  in s tem določili, da je  $\gamma$  navaden, torej  $\sim (\gamma \in \gamma)$ , in s tem navadna podmnožica  $\alpha$ , se pravi podmnožica, ki ni nič drugega kot  $\gamma$  sam. V tem primeru dobimo  $\gamma \in \gamma$ , kar po preliminarni določitvi pomeni, da je  $\gamma$  dogodkovna množica. Ker obstaja kot oboje, lahko to označimo za formalno kontradikcijo in sklenemo, da če

obstaja  $\alpha$ , potem obstaja vsaj en element (tukaj  $\gamma$ ) v  $p(\alpha)$ , ki ni element  $\alpha$ . Torej nobena množica ni zmožna izoblikovati enega iz vsega, kar vključuje<sup>16</sup>. Kot smo demonstrirali, obstaja določen presežek. To smo zgoraj že nakazali v predstavitvi aksioma moči množice. Zato bomo nujno razlikovali med spadanjem ali prezentacijo in vključitvijo ali reprezentacijo.

V kolikor razmišljamo skladno z aksiomi, se nam lahko zastavi očitno vprašanje. Če lahko v vsaki množici najdemo podmnožice, ki so same spet množice, ki imajo podmnožice itn., kje je konec te operacije? Odgovor je v prazni množici, ki jo označimo s simbolom  $\emptyset$ . Za Badiouja (*ibid.*, 86–92) gre tu za osnovni ontološki problem na podlagi aksioma prazne množice, ki pravi, da obstaja množica, za katero je nezmožnost spadati k njej sami, njen atribut in hkrati atribut vseh množic. V tej negativni opredelitvi beremo, da če bi obstajal element, ki bi lahko spadal k tako definirani množici, bi pomenilo, da lahko spada tudi k vsaki ostali množici. Začnimo z logično tautologijo: če postavimo, da  $A$  ni resničen in da iz njega sledi, da je za vsak  $A$  nujen  $B$  ali  $\sim A \rightarrow (A \rightarrow B)$ , torej za naš primer  $\sim(\alpha \in \emptyset) \rightarrow [(\alpha \in \emptyset) \rightarrow (\alpha \in \beta)]$ , v katerem sta  $\alpha$  in  $\beta$  kakršni koli množici. Res je, da noben  $\alpha$  ne more pripadati  $\emptyset$ , ali drugače  $\sim(\alpha \in \emptyset)$  in zato je posledica  $(\alpha \in \emptyset) \rightarrow (\alpha \in \beta)$  prav tako pravilna. Če to misel univerzaliziramo, dobimo:  $(\forall \alpha) (\forall \beta) [(\alpha \in \emptyset) \rightarrow (\alpha \in \beta)]$ . Tu Badiou (*ibid.* 87) postulira, da je s tem podana definicija vključitve med  $\emptyset$  in  $\beta$ , torej odnos  $\emptyset \subset \beta$ . Če formulo tako poenostavimo, dobimo  $(\forall \beta)[\emptyset \subset \beta]$  ali drugače; za vsako predpostavljeno množico  $\beta$  velja, da je prazna množica njena podmnožica. Nujen je še dodaten zaplet, saj če zgornje velja univerzalno, mora veljati tudi za množico  $\emptyset$ . Ta je prazna in ima v tem smislu za edino podmnožico spet samo sebe ali zapisano  $\emptyset \subset \emptyset$ . Čeprav je to izpeljevanje ob prvem branju enigmatično, lahko opozorimo na dejstvo, da izvajamo samo z operacijo  $\subset$ , smo na ravni množic in podmnožic, vključevanja in zato definicija  $\emptyset \subset \emptyset$  ni nič bolj presenetljiva kot  $a \subset a$ , ki je resničen v vseh primerih. Ključno za nadaljnje je, da prazna množica »ni forma Enega. Nujno je, da je končna točka prav tako množtenost, ki ni množtenost nobene množtenosti; stvar, ki je hkrati nič,

<sup>16</sup> Nadalje to razvija tudi aksiom temelja, ki pravi, da je množicam skupno to, da imajo v temelju vsaj en element, ki prezentira nekaj, kar ni prezentirano v množici. Iz tega izhaja med drugim, da nobena množica ne more spadati k sebi oz. biti  $\in$  same sebe (Badiou 2008, 70).

praznina, prazna množtenost, prazna množica. Neka stvar med indiferentnostjo in diferenco ter med ničem in objektivnostjo, saj je čista množtenost sestavljena iz praznine« (Badiou 2012, 175). Pomen  $\emptyset$  je še v tem, čemur Badiou (2005, 66) pravi prešitje na bit ali drugače, da je prazna množica primitivno ime za bivajoče, na katerem temelji vsa hierarhija (Badiou 2004b, 57). Vse, kar se prezentira, je tako pod pritiskom te praznine, ki je nekonsistenten element v konsistenci, ki je, kot smo jo opredelili zgoraj, rezultat štetja-za-eno. In drugače, kot povzame Erzar (1995, 165): »Ontologijo tako definira kot prezentacijo prazne množice, ki pa sama ne reprezentira ničesar, se pravi kot prezentacijo same prezentacije,« in nadaljuje, da je zato »teorija nekonsistentnih množtev, kajti prav prazna množica je neko tako množstvo. S tem ko utrdi ontološko pregrado situacije z aksiomom, teorija množic omogoči izenačitev matematike in ontologije.«

Zdaj se lahko bolj podrobno spustimo v odnos med  $\in$  in  $\subset$ <sup>17</sup>, vključitvijo in spadanjem. Badiou (2005, 96) vpelje pojem situacije množtenosti, ki v enem razlikuje in vsebuje oba odnosa, svojevrstno podvojitve torej. Kar je prezentirano v situaciji, je štetje-za-eno, spada v situacijo oz. je element ali drugače  $\in$ , kar pa je reprezentirano v situaciji, je štetje-štetja, metastruktura, vključevanje, so podmnožice oz. deli stanja situacije oz. drugače,  $\subset$  (Badiou 2005, 103; cf 2008a, 64). Hallaward (2003, 99–100) precizno povzame tri odnose, ki izhajajo iz te podvojitve; normalnost<sup>18</sup>, kjer prezentacija in reprezentacija sovpadata v situaciji, primer je lahko vojaški vod, ki spada v vojaško/nacionalno situacijo, kot tudi posamezni vojaki, ki so elementi množice voda in so tako podmnožica voda. V situacijo spadajo in so vključeni. Naslednji je odnos izrastka, kjer gre za reprezentacijo brez prezentacije, primer so tako lahko tajne operacije, ki kljub temu da so vključene v situacijo, niso nikoli prezentne. In ne nazadnje singularnost, ki označuje nekaj, kar je prezentirano v situaciji, brez da bi bilo reprezentirano. Badioujev (2005, 174) primer je tukaj primer družine, katere člani imajo francosko državljanstvo. Zaenkrat bi bil odnos normalen, vendar pa v kolikor eden od članov družine nima

---

<sup>17</sup> Badiou (2009, 219–220) je razlikoval med spadanjem in vključitvijo že v Teoriji subjekta in izpostavil presežek delov nad elementi množice. Ker pa je svojo teorijo nadgradil v Biti in dogodku, ostajam bolj zvest slednjemu tekstu.

<sup>18</sup> Hkrati je to odnos, ki definira Badioujevo koncepcijo narave, a ta za našo raziskavo ni tako pomembna.



urejenih papirjev, postane singularen, saj je ta član prezentiran skozi množico/družino, ampak ni več reprezentiran v situaciji. Tukaj smo pri bistvu in koncu tega poglavja. Odnos singularnosti tako določa, da so množstva lahko tudi: »a-normalne ali izjemne množice oziroma nestabilne, množice, katerih določeni elementi ne tvorijo podmnožice ali v katerih določeni deli niso prezentirani kot elementi. To so objekti 'tipologije biti', nova 'latentna' podoba praznine in pogoj vsega, kar bo morala utemeljiti filozofija onstran prečke 'obstoja'.« (Wahl v Badiou 2006, 18). Tu je torej osnova prehoda iz ontologije v pojavnost.

Pustimo Badiouju (v Feltham 2008, 124), da razloži ta prehod: »Imamo konkretno situacijo. Lahko razmislimo o ontološki strukturi te situacije. Lahko mislimo o množstvih, nekaj o naravnih množstvih, zgodovinskem karakterju situacij, dogodkovnem mestu itn. Obstaja ontološka shema situacije. S to shemo lahko bolje razumemo situacijo.« Boljše razumevanje nam podkrepi prav razmislek o odnosu med  $\in$  in  $\subset$ , torej razmislek o tem, kaj spada in kaj je vključeno v to situacijo. Šele preko tega ovinka izjave matematika = ontologija razumemo, za kaj gre pri uvodnih trditvah Badiouja o družbenih razmerjih, družbeni vezi in konceptih, ki nastopajo kot metafora za umanjkanje te vezi ali v terminih naše naloge temu, čemur pravimo prizorišče. Slednje je dejansko fikcija, ki je proizvod operacije štetja-za-eno, ki mu vedno nekaj uhaja. Potrdili smo obstoj singularnosti, teh elementov množic, ki niso reprezentirani, kljub temu da so prezentirani, ter obstoj  $\emptyset$ , ki je v temelju vsake množice. To v besedišču politične teorije lahko pomeni samo, da je vsaka družba, skupnost ali država temelječa na neki določeni operaciji, ki kljub temu da hoče biti končna, le-to ne more biti ali kot pravi Badiou (2006, 220) »nemožno sveta je danes in za vedno skupnost«. V ozadju teh argumentov je sigurno temeljna misel Badiouja, da enega ni in da so samo množstva. Problem je točno v tem zatrjevanju enega, proti kateremu pišemo to poglavje in ki ga Badiou (2006, 72–74) poimenuje katastrofa filozofije. Ta se zgodi, ko se filozofija predstavi kot situacija resnice, ko izoblikuje filozofem, npr. novega proletarskega človeka stalinizma ali zgodovinsko izvoljenega nemškega<sup>19</sup> ljudstva. Ali drugače: »Nihče si ni bolj želel skupnega bivanja Nemcev kot

---

<sup>19</sup> V duhu branja Badioujevih tekstov lahko trdimo, da to načeloma velja tudi za vsa druga ljudstva kot ljudstva.

Hitler. Nacistična kategorija 'žida' je rabila prav temu, da poimenuje notranjost nemškega, to je prostor tega skupnega bivanja s pomočjo (arbitrarne, a preskriptivne) kategorije neke zunanosti, ki jo je mogoče izslediti tudi v notranjost, tako kot ima gotovost bivanja med samimi Francozi za predpostavko preganjanje tistih, ki padejo v kategorijo ilegalnih priseljencev« (Badiou 1996, 50–51). Tako se vrnemo k zgoraj definirani singularnosti, neki prisotnosti, ki ni reprezentirana. To je funkcija države, družbe ali v zgornjem besedišču katerega koli koncepta, ki je metafora za to zev, ki je v temelju: »država ni utemeljena na družbeni vezi, ki bi jo kot država izražala, ampak prej na prepovedi razveze. Bolj natančno, država je manj rezultat konsistence prezentacije kot nevarnost svoje nekonsistence« (Badiou 2005, 109). Njeno štetje-za-eno je osnova za stabilnost. Po povedanem pa sedaj že vemo, da je prav tu na mestu neka fikcija, ustvarjanje vezi na točki, ki je v resnici točka nekonsistence in razveze.

S tem pa lahko potrdimo tudi našemu osnovnemu raziskovalnemu interesu v tem poglavju; prizorišče skozi Badioujevo filozofijo ni nekaj preprosto danega, temveč je pojavljanje, ki ga lahko zajamemo skozi določeno ontološko shemo, ki temelji na teoriji množic in pripadajočih aksiomih ter teoremih. S tem je samo prizorišče lahko dojeta kot množica, podvržena določenim pravilom konstituiranja in v sebi nosi operacijo štetja-za-eno, ki temelji na odnosu spadanja in vključitve, ter v svojem temelju nosi element praznine,  $\emptyset$ .

## **2.4 Kontingentnost vsakega družbenega reda**

Pokleknili bomo pred skušnjavo in začeli na začetku, določeni nulti točki. Točki izjave, da je Sokrat prvi Atenec, ki »se ukvarja s politiko« (Rancière 2005a, 8). Da bi prišli do Rancièrove misli, se moramo prvo zadržati pri Platonu in pozneje še pri Aristotelu, ki nam bosta služila za ključno oporo v tem podpoglavju.

Začnimo z Državo, ki nam je ni potrebno predstaviti v celoti, zato se bomo osredotočili na tiste nevralgične točke, na katerih temelji Rancièrova kritika. Začnemo lahko šaljivo:

*Na začetku bodo štiri osebe. Mogoče pet. Število ustrezno potrebam človeškega telesa. Kmet za hrano, stavbenik za hiše, tkalec za obleko. Dodajmo še čevljarja, ki bo delavce oskrboval z materialnimi potrebščinami. Tako se predstavi Platonova Država. Brez ustanovnega mita. S posamezniki, potrebami in sredstvi za njihovo zadovoljitev. Umetnina ekonomije: s temi štirimi ali petimi delavci Platon utemelji ne samo mesta, pač pa celo prihodnjo znanost, sociologijo. Naše 19. stoletje mu bo hvaležno. (Rancière 2004b, 3).*

Kaj ni v tem vseeno zajeta Platonova misel iz Države v njenem podtonu? Sen o organizaciji družbe, kjer ima vsak svoje mesto, kjer vsakdo pripomore k dobrobiti skupnosti. To je poanta pravičnosti v Državi ali kot pravi Sokrat Glavkonu: »...videti je, da se je pravičnost izkazala kot nekaj takšnega, kar se ne nanaša na zunanje udejanjevanje človekovih zadev, ampak na notranje, takšno, ki se resnično nanaša nanj in na njegove reči ter ne dopušča, da bi se sleherni (del duše), ki je v njem, ukvarjal s tujimi zadevami...« (Platon 2006, 1105). Da pa bi v Državi zamisel delovala, se mora Sokrat poslužiti t. i. plemenite laži, namenjene čuvarjem polisa: »Vsi v polisu ste bratje, vendar je bog vam, ki ste sposobni vladati, ob (vašem) nastanku primešal zlato, ko vas je oblikoval, zato ste tudi najbolj cenjeni. Tem, ki so pomočniki, je primešal srebro, poljedelcem in drugim rokodelcem pa železo in bron.« V zaključku pa je še opozorilo: »Obstaja prerokba, da bo polis propadel tedaj, ko ga bo varoval železen ali bakren čuvar.« (Platon 2006, 1081). Kar ima v mislih Rancière, ko zgoraj pravi, da je Platon utemeljil sociologijo, lahko nadalje podkrepimo z mnenjem, da je Država »dala prvim družbenim vedam model: organsko skupnost, ki jo opredeljuje dobra medsebojna povezanost njenih funkcij pod vladavino nove religije skupnosti« (Rancière 2005a, 110). Plemenita laž in razdelitev mest glede na kovine je tu zato, da prepreči uresničitev prerokbe o propadu polisa, torej da perpetuira obstoj, ki je za Rancièra pri Platonu zamišljen docela organsko.

Obrnimo se na kratko še k Zakonom. Rancièra zanima predvsem kvalifikacija značilnosti dobrih oblastnikov v novo nastajajočem polisu, o katerih se brez ugovora strinjajo udeleženci dialoga. Da bo lažje, jih naštejmo:

1. »V polisih morajo pač nujno biti oblastniki in tisti, ki se (oblasti) podrejajo.«
2. »Naj imajo starši na splošno oblast nad svojimi potomci.«
3. »Oblast imajo starejši, mlajši pa naj se podrejajo.«
4. »Četrta je ta, da naj se sužnji pokoravajo, gospodarji pa naj imajo oblast.«
5. »Naj ima močnejši oblast, šibkejši pa naj se pokorava.«
6. »Najpomembnejša..., ki velewa, da mora človek brez vedenja slediti, razumen človek pa voditi in vladati. «
7. »Kot sedmo obliko oblasti bi radi imenovali tisto, ki je ljuba bogovom in bolj ali manj odvisna od sreče: to obliko prepuščamo nekakšnemu žrebu in trdimo, da je najpravičnejše, če vlada tisti, ki je izžreban, tisti pa, ki pri žrebanju nima sreče, naj odide in se oblasti podreja.« (Platon 2006, 1402–1403).

Kako po Rancièru (2006a, 40–41, cf. 2010b, 30–31) brati Platona? Poudarja, da mu je v dobrem smislu uspelo prekiniti s tradicijo oblasti, ki temelji na sorodstvenih vezeh. Najbolj daljnosežni sta peta in šesta zahteva, saj skrivata teoretični par naravne superiornosti in vladavine znanosti. Sedma zahteva pa je tista, ki ji edini lahko dodelimo ime demokratična. Žreb, ki preseka vse ostale, zahteva, ki ni prava zahteva, je božja intervencija, golo naključje<sup>20</sup>.

Dodajmo še dve ključni točki Aristotelove Politike, ki ju obravnava Rancière (2007, 12–13). Prva je v razdelitvi na logos, ki pripada ljudem in glas, ki pripada živalim in jo poznamo že iz podpoglavja 1.1. Če to delitev sprejmemo na ravni odnosa človeka in

---

<sup>20</sup> Hitro bi se lahko preneglilo zato spomnimo, da ko v Državi Sokrat omeni Demokracijo pravi: »večinoma vodilni položaji v njej slonijo na žrebu« (Platon 2006, 1196). Na mestu je opozorilo, da Platon (*ibid.* 1197-1205) nikakor ni naklonjen takšni ureditvi, ker jo obravnava v kontekstu prehoda iz oligarhije v njo in njeno sprevržbo v tiranijo. V tem (pre)hodu oblik oblasti je demokracija kriva predvsem zato, ker obstaja prevelika svoboda in svoboda vseh, v primerjavi z navedeno kategorizacijo se krši zoper vseh prvih šestih zapovedi dobre oblasti. Tako mladostniki ne ubogajo staršev, ženske in sužnji zahtevajo enako svobodo, razumnost nima nobene teže itn. Teren je pripravljen za nastop tirana. Iz tega razloga moramo tu sedmo zapoved jemati kot dopolnilo prvih šestim če hočemo ostati zvesti Platonu.

živali, pa za Rancièra (2012b, 54) ostaja vprašanje, če vendarle ni ravno to delitev znotraj človeštva, kajti: »Neupoštevanje določenih kategorij oseb kot političnih bitij je bilo že od vselej povezano z zavrnitvijo, da bi glasove, ki jih te osebe izpuščajo iz svojih ust, slišali oziroma razumeli kot diskurz.« In dodatno: »Eminentno politično določenost človeka potrjuje namreč neki indic: posedovanje logosa, to se pravi govora, ki izraža v nasprotju z glasom, ki zgolj samo kaže. Tisto, kar izraža govor, kar naredi očitno za skupnost subjektov, ki ga razumejo, je koristno in škodljivo in posledično pravično in nepravično« (Rancière 2005a, 17). Podobna delitev pa se pri Aristotelu (2010, 124) pojavi tudi v zagovoru suženjstva: »Po naravi je namreč suženj tisti, ki lahko pripada drugemu (in zato tudi pripada drugemu), in je deležen razuma (λόγος) v tolikšni meri, da ga zaznava, vendar ga ne poseduje.« Po Rancièru (2011c, 1–2) je s tem zanikana trditev, da je politično življenje osnovano na človeški zmožnosti govora in razprave, o tem, kar je koristno in škodljivo, saj je za sužnja predpostavljeno, da lahko samo razume ta govor (λόγος), ne more pa ga posedovati. S tem je pozicija sužnja prav paradokсна, saj zaseda neko vmesno stopnjo med živaljo in političnim človekom.

Poglejmo še drugo točko pri Aristotelu (2010, 359): »Vzrok, da obstaja več ustav, je torej ta, da ima vsaka polis več delov. Najprej namreč vidimo, da so vsi polisi sestavljeni iz hišnih gospodarstev: dalje, da so znova od tega mnoštva nujno eni premožni, drugi siromašni, tretji pa so srednji« in na podlagi tega je za Aristotela jasno, da »nujno obstaja več ustav, ki se po obliki razlikujejo med sabo, kajti tudi ti njihovi deli se med seboj razlikujejo po obliki« in nadalje »mora torej obstajati toliko ustav, kolikor je ureditev glede na preseganja in glede na razlike med deli« (*ibid.*, 360). Aristotelova politika, iskanje primerne ustave glede na razporeditev delov po Rancièru (2007, 13) trči na temeljno dejstvo: »Kar nobena ureditev ne more doseči, je narediti ljudi hkrati bogate in revne. Politična vprašanja se vedno odprejo ob dejstvu obstoja množice tistih brez sredstev in manjšega števila tistih, ki jih imajo.« V tej misli pa se skriva rezultat Solonove uredbe: »Osvobodil je ljudi, tako za (njegov) čas, kot v prihodnje s tem, da je prepovedal posojila, ki bi bila zavarovana z osebno svobodo. Uvedel je preklic javnih in zasebnih dolgov, ki so dolžnike otresli bremen« (Aristotel 2008, 214). To pa za Rancièra (2007,

13) pomeni, da »so vsa mesta vključevala množico revnih, ki je bila iz tega razloga neprimerna za izvajanje oblasti, a kljub temu prisotna v mestih in je delila skupen naziv v politični skupnosti: svobodo.« Potrebno je izpostaviti, da moramo tukaj misliti razmerja bogastva skupaj z mero svobode, prva so razmerja, ki jim lahko podelimo mero, medtem ko je svoboda ena in ni primerljiva oz. izmerljiva z mero.

Po ovinku skozi antiko smo prispeli na točko, kjer lahko uvedemo Rancièrovo interpretacijo in prvi ključen koncept; del brez deleža. Če povzamemo zgornje, lahko zaključimo, da gre tako Platonu kot Aristotelu za iskanje pravil, kako oblikovati politično ureditev na podlagi deležev in predstavitvi razlogov za takšno porazdelitev; plemenita laž, značilnosti dobrih oblastnikov ali zagovora izključitve, delitev na glas in logos ter usklajevanje ustave glede na dele polisa. Rancière (2005, 17–34) z zgoščenim miselnim obratom stran od obeh antičnih avtorjev predpostavi:

*Zato, da bi politična filozofija lahko obstajala, mora biti red političnih idealnosti povezan s sestavo delov polis, s štetjem, katerega zapletenost morda prikriva temeljno uštetje, računsko napako, ki utegne biti prav blaberon, krivica, konstitutivna za samo politiko. Klasiki nas potemtakem najprej in predvsem naučijo, da v politiki ne gre za vezi med posamezniki in razmerja med posamezniki in skupnostjo, politika izvira iz štetja delov skupnosti, ki je zmerom napačno štetje, dvojno štetje, oziroma uštetje. (Ibid., 22–23)*

Problem štetja je v tem, da nimamo dostopne prave mere, ki bi nam pomagala pri urejanju delov. Če predpostavimo zaključeno celoto, bi lahko skozi štetje bogastva in posledično prispevka v skupno blagajno uporabili preprosto aritmetiko in določili, da so deli razporejeni po prispevku. Tako bi bila lahko urejena samo oligarhija, kjer je temelj ureditve bogastvo, ki bi bilo izenačeno z gospostvom. Ker pa je Solon osvobodil zadolžene Atence in s tem pripomogel k vzpostavitvi dela, čigar edina lastnost je svoboda in posledično pravica do sodelovanja pri skupnih zadevah, je postalo gospostvo, osnovano na bogastvu, ravno samo to. In tu je paradoks, ki razmerje med načelom

svobodnih in tistimi, ki premorejo bogastvo, deli in povezuje v skupnost, saj biti svoboden pomeni le to, da so ti ljudje »dejansko zgolj svobodni tako kot drugi« (*ibid.*, 24). Na tej podlagi lahko opredelimo demos<sup>21</sup>, zbor ljudi brez drugih kvalitete razen te, da so svobodni, in če Aristotel (v Rancière 2005a, 24) pravi, da ti ljudje »niso imeli deleža v ničemer,« je to njihov temeljni odnos do skupnosti ali po Rancièreu (*ibid.*, 24–25):

*Tisto, kar je brez deleža – antični reveži, tretji stan oziroma moderni proletarijat –, dejansko ne morejo imeti drugega deleža kakor nič ali vse. Toda prav prek obstoja tega deleža tistih, ki so brez deleža, tega nič, ki je vse, obstaja tudi skupnost kot politična skupnost, to se pravi kot skupnost, ki jo razdeli temeljni spor, spor, ki se nanaša na štetje njenih delov, in to še preden se nanaša na njihove pravice. Ljudstvo ni razred med drugimi. Ljudstvo je razred krivice, ki dela krivico skupnosti in jo vzpostavi kot skupnost pravičnega in nepravičnega.*

Tu je potrebno dodati dvoje. Kot prvo gre za razmerje svobode in enakosti ali še bolje, kot pravi Rancière (*ibid.*, 29): »Predpostavke enakosti kogar koli s komer koli, se pravi, konec koncev, paradoksnosti učinkovitosti čiste kontingentnosti vsakega reda.« Skrita poanta je v tem, da se Rancière (2005c, 76) strinja s Hobbesom, ki pravi, da »družbeno zlo ne izhaja iz prvega, ki mu je prišlo na misel reči: 'To je moje'.« Izhaja iz prvega, ki mu je prišlo na misel reči: »Nisi mi enak.« Na ta način sta mišljena del brez deleža in krivica, ki jo le-ta razkriva v temelju družbenega reda, gospostva, ki je osnovano le na dejstvu gospostva in zanikanju predpostavke o enakosti<sup>22</sup>, saj »pred logosom, ki razpravlja o koristnem in škodljivem, obstaja logos, ki ukazuje in daje pravico do ukazovanja« (Rancière, 2005a, 31). Če je za Rancière v čem resnica oblikovanja Države

---

<sup>21</sup> Rancière mestoma uporablja demos izmenljivo z ljudstvom (glej peto tezo o politiki (Rancière 2010b, 33)). Njuna glavna razlika od tretjega podobnega termina – populacije – je v tem, da nista seštevek vseh členov. Sta vedno dodatni del v odnosu do štetja populacije.

<sup>22</sup> Pozorni bralki je očitno, da smo z uvedbo predpostavke o enakosti kogar koli s komer koli v trenutku vpeljave odpravili večino argumentov Platona in Aristotela. Druge podkrepitve kot dejstva, da na njej temelji Rancièreova zavrnitev pa zaenkrat še nismo podali. Točno. Struktura naloge nas sili v to, da začnemo pri prizorišču in se skozi naslednje poglavje o politiki na koncu prebijemo do poglavja o zahtevkih, kjer bo ravno zagovor enakosti naša osrednja tema. Zato tu ali naslavljamo na poglavje 3.3 ali prosimo za zaupanje, da bomo vse nejasnosti razčistili spodaj.

in iskanja Aristotelovih ustav polisov, je v tem, da zakrivata ta temeljni spor. In če se njima prvenstveno ne gre za demokracijo, moramo preskočiti na Rancièra (2010b, 31), ki mu je demokracija osrednja in hkrati zoperstavljena Platonu in Aristotelu v tem, da »demokracija ni politična ureditev, ampak prekinitev z logiko arche, razumljeno kot ureditev vladajočih predpostavk. Je oblika politike same, ki oblikuje razmerje, ki definirajo posebnega subjekta.« Arche je vodilo, po katerem se oblikuje skupnost in vladanje ali v našem primeru Platonova Država, plemenita laž in sedem določil. Za Rancièra pa obstaja samo demokratični aksiom, ki je deloma oblikovan na sedmi Platonovi zahtevi in predpostavki o enakosti kogar koli s komer koli. Osnova demokracije je namreč ta poseben politični subjekt - demos, ki »ne označuje družbene inferiorne kategorije ljudstva. Ta, ki spada k demosu, ki govori, ko mu ni dano, da se oglašča, je tisti, ki se udeje v tam, kjer nima deleža« (*ibid.*, 32). Iz poglavja 1.3 vemo, da je Rancière posvetil svoj čas raziskovanju takšnih situacij in kaj drugega je namreč Gaunijev delavec, ki si jemlje noč in se s tem iztrga rutini dela in spanja, da bi se izobrazil in ustvarjal. Priljubljen Rancièrov (2005a,40–41; cf. 2011b, 37–38; cf 2012c, 110–111) primer so tudi plebejci, ki so bili paradokсна vključitev v rimski polis in po drugi strani izključeni iz njegovega upravljanja. Rancière (2005a, 40) pravi: »Plebejci so dejansko kršili red polis,« in nadaljuje: »edino ta dispozitiv lahko meri razdaljo logosa do njega samega in naredi mero učinkovito, in sicer tako, da organizira drug čutni prostor, kjer se potrdi, da plebejci govorijo kot Patriciji in da gospostvo slednjih nima drugega temelja kakor čisto kontingentnost vsakega družbenega reda« (*ibid.*, 41). Rancière tako govori o drugem čutnem prostoru, približali smo se naslednji točki, ki jo moramo dodati; temu, kar Rancière pravi red čutnega. Opredele ga kot: »Sistem samorazvidnih dejstev čutne percepcije, ki hkrati označuje obstoj nečesa skupnega in razmejitev, ki določajo dele in mesta znotraj tega obstoja,« in nadaljuje, da »ta razdelitev delov in mest sloni na razdelitvi prostora, časa in oblik človeške aktivnosti, ki se nam kažejo kot skupne, in določa, kakšne vloge igrajo posamezniki v tej razdelitvi« (Rancière 2004a, 12)<sup>23</sup>. V navezavi na naše razvijanje tematike je delitev čutnega v oziru glede na skupno ključna,

---

<sup>23</sup> V francoščini *La Partage du Sensible* prevajamo tako z red čutnega kot delitev čutnega. Samorazvidno iz citata je, da je red sam v sebi že razdeljen.



ker vedno obstaja določena struktura skupnosti. Del brez deleža pa je tisti, ki oblikuje »drugo skupnost, ki obstaja prek konflikta in zanj, skupnost, ki je skupnost konflikta glede samega obstoja skupnega med tem, ki ima delež, in onim, ki je brez deleža« (Rancière 2005a, 50).

Zdaj lahko povežemo celoten Rancièrov argument, za katerega se nam gre v tem razdelku. Četudi se strinjamo, da družba obstaja, moramo vedno všteti možnost spora, ki vpelje drug čutni prostor in podeli mero razporeditvi družbenih delov. Spor so plebejci, spor je, ko nekdo ali skupina zahteva nekaj, kar jim ne pripada; »Rokodelci, kot pravi Platon, nimajo časa biti drugje kot ob svojem delu. Ta drugje, kjer ne morejo biti, je seveda zbor ljudstva« (Rancière 2012c, 54), spor je v tem smislu, ko rokodelci zahtevajo enakopravno sodelovanje, saj so vendarle enako svobodni kot tisti, ki imajo možnost sodelovanja v zboru. Spor je, ko uporni sužnji<sup>24</sup> zahtevajo, da se njihov glas razume kot govor in ne le kot glas ugodja ali bolečine, kot zapoveduje Aristotel. In še nadalje, če je govor tisto, skozi kar je mogoče določiti to, kar škoduje, in to, kar je posledično krivično in pravično, je prav v tem, kar škoduje oz. kar je krivica (gr. blaberon) vsebovan spor. Rancière (2005a, 28) pravi, da je ena izmed izmišljenih etimologij iz Platonovega Kratila besede blaberon: »To, kar zaustavi tok,« in nadaljuje: »Ta prekinitiv zahteva, da mislimo sorazmerje, analogia skupnostnega telesa. Toda ravno že vnaprej izniči sanje o takem sorazmerju.« Prekinitiv je mišljena tu kot prekinitiv reda čutnega, ki jo prekine del brez deleža in zahteva drugačno strukturiranje družbe. V tem je temeljna krivica skupnosti, v tem umanjkanju mere, ki bi jo pravično razdelila in uredila. Del brez deleža je tisti, ki s svojo vzpostavitevijo hkrati vzpostavi mero, zato krivica predhodi zahteve po pravici, kot smo z Rancièrom zapisali zgoraj. Šele na ta način se skozi spor udejani subjekt, ki zahteva razkritje temeljne krivice. V kolikor steče ta proces, vznikne del brez deleža, ki poprej ni obstajal, saj je prosto sprejemal dano, npr. Platonovo organsko, ureditev/ razdelitev. In v tem je bistvo politične skupnosti za Rancièra (2012c, 146), ki »je

---

<sup>24</sup> Rancière (2004b, 37–38) obravnava tudi Platonov dialog Menon, kjer si Sokrat sposodi Menonovega sužnja, da bi dokazal, kako ta lahko razume matematične resnice. Po končanem postopku, skozi katerega suženj prikaže to zmožnost, »se suženj lahko prosto vrne v svojo ničevost obstoja.« Očitno neskladje z Rancièrovim namenom, ki ta dokaz vzame kot sposobnost sužnja, da poseduje logos. Platonov namen dialoga je sicer obravnava vrojenosti idej in zato podrobnejšo obravnavo pravilnosti Rancièrove interpretacije puščam ob strani za drugo priložnost.

strukturno razdeljena skupnost - ne le na interesne skupine ali divergentna mnenja, ampak razdeljena v razmerju do same sebe,« kajti »politično ljudstvo ni nikoli enako vsoti populacije. Vsekakor je oblika dodatne simbolizacije glede na kakršno koli štetje populacije in njenih delov.« Ali kot drugje zapiše Rancière (2004c, 6): »Demos ni totalnost ali ideja o totalizaciji človeškega kolektiva. Niti ni zoperstavitev množice eliti. Nasprotno je demos abstrakten odklon populacije od same sebe.« In v tem je iskati del brez deleža, ta paradoksn subjekt, ki je bil nič in želi biti vse. Zase zahteva enakopraven delež, izpodbija predvsem prvo Platonovo zahtevo: »V polisih morajo pač nujno biti oblastniki in tisti, ki se (oblasti) podrejajo,« in podre filozofov sen o ljudstvu/demosu, ki bi bil enak vsoti populacije. V ozadju tega osnovnega spora je predpostavka o enakosti kogar koli s komer koli, paradoks žreba, naključje vlade tistih, ki nimajo večje pravice, da vladajo, kot drugi. V tem je demokratični moment spora. Zato nam ne pomaga nobeno štetje delov in priličenje ustave preštetim razmerjem, izumljanje plemenitih laži ali oblikovanje zahtev, ki bodo nadčasovno določale pravične vladarje. Uresničitev takšnega projekta bi bila po Rancièreu (2005a, 90) »nepolitična polis«, ki »sploh ni polis. Platon sestavi čudno pošast, ki polis vsiljuje način ukazovanja, značilen za družino,« to je hierarhično ureditev, kjer ima vsak svoje mesto. Tako Platon za Rancièrea (*ibid.*, 85) uspe v »popolni senzibilizaciji glede arche skupnosti, s čimer nadomesti brez ostanka demokratično konfiguracijo politike. Nadomestiti brez ostanka to konfiguracijo pomeni dati logično rešitev za paradoks deleža tistih brez deleža.« Proti temu pa Rancière (*ibid.*, 90) zagovarja, da »polis obstaja le kot politična in politika se začne z egalitarno kontingentnostjo.« Slednja pa predvsem pomeni enako zmožnost ukazovanja in uboganja<sup>25</sup>. Sklep Rancièrea (*ibid.*, 31) je, da »temelj politike ni dejansko nič bolj konvencija kakor narava, je odsotnost temelja, čista kontingentnost vsakega družbenega reda. Politika obstaja preprosto zato, ker noben družbeni red ni utemeljen v naravi, ker noben božanski zakon ne ureja človeških družb,« in še dodatno, »to pomeni, da ni ničesar, čemur bi lahko rekli politično življenje, ampak samo to, kar je politično prizorišče« (Rancière 2011c, 4). In slednjega preči spor, krivica, ki predhodi vsem

---

<sup>25</sup> Ali sedma Platonova zahteva kot edina, brez prvih šestih.

drugim, to je krivica, ki nekaterim prepoveduje udejstvovanje v skupnem, ki torej vzpostavi delež brez deleža. S tem pa smo prišli do konca raziskovanja Rancièrove pozicije tega, čemur tudi v naši nalogi pravimo prizorišče političnega.

Sežetek in obravnava sledita v naslednjem podpoglavju, ker pa smo v veliki meri že odprli vprašanje opredeljevanja politike pri Rancièru, je najbolje, da zaključimo to podpoglavje in raziskavo nadaljujemo v podpoglavju 3.3, ki se bo ukvarjalo ravno s tem, kakšno obliko politike Rancière snuje na podlagi ugotovitev tega poglavja.

## **2.5 Potrditev prve teze**

Uvodoma ponovimo tezo, ki jo imamo v tem podpoglavju namen potrditi: pri obravnavanih teorijah prizorišče političnega cepi notranja delitev. Preiščimo ustreznost teze glede na dosedanjo obravnavo.

Agambena smo citirali, ko pravi, da ne obstaja enoten in kompakten referent izraza ljudstvo. Če lahko kaj povemo o ljudstvu, je, da vsebuje biopolitično razpoko, ki deli ljudstvo na golo življenje, ljudstvo ali zoe in na politično eksistenco ali Ljudstvo ali še drugače kvalificirano življenje, bios. To je operacija suverenosti, ki rezultira v vzpostavitvi izjeme; svetega življenja, ki je izključeno iz bios in podvrženo krutemu nasilju golega obstoja, zoe. Na podlagi najbolj radikalnega primera takšne oblike operacije suverenosti, Auschwitza, Agamben predpostavi, da je taborišče paradigma moderne, muselmann pa dovršena oblika sodobnega svetega človeka. Operacija suverenosti, ki je pripeljala do Auschwitza, zanj konstituira bistvo suverenosti same tako takrat kot tudi danes. Agamben na teh predpostavkah zatrdi, da je izvorni politični odnos izključitev in da je temeljno delovanje suverene oblasti proizvodnja golega življenja in praga med zoe in bios. Pomenljivo je, da je Agamben mnenja, da se biopolitične razpoke ne da zapolniti niti skozi nacionalnost, jezik ali kaj podobnega, kar bi bil moderni projekt, ali z vsesplošnim napredkom, ki je bolj sodoben. Prepoznamo lahko, da je v tem zajeta misel o razdelitvi ljudstva na ljudstvo in Ljudstvo, o tem kar v naši nalogi imenujemo prizorišče političnega in nedvomno potrdimo tezo, da skozi Agambenovo teorijo obstaja

notranja delitev, ki je vsebovana v operaciji suverenosti, ki skozi biopolitično razpoko deli to prizorišče na dva dela, bios in zoe.

Badioujev zastavek je v osnovi vsebovan v ontološki trditvi, da ne obstaja eno, le množstva in operacija štetja-za-eno ali prezentirano množstvo. Matematika, bolj določno pa teorija množic, je po njegovem mnenju edina, ki se lahko izreka o ontoloških predpostavkah in to naredi skozi zapis aksiomov in teoremov. Za to, kar želimo povedati v tem razdelku, je najbolj pomembno upoštevati aksiom moči množice ter teorem točke presežka. Z njuno uporabo smo dokazali, da v odnosu do vzpostavitve štetja-za-eno vedno obstaja določen presežek, ki se izrazi v razliki med  $\in$  in  $\subset$ , razliki med spadanjem ali prezentacijo na eni strani ter vključitvijo ali reprezentacijo na drugi strani. Med tremi odnosi, ki jih lahko tvorimo med spadanjem in vključitvijo, nas najbolj zanima odnos singularnosti, torej spadanja brez vključitve. Badiou ta odnos ponazori s primerom družine in člana, ki nima urejenih papirjev. Če ima ta primer za ozadje sodoben dispozitiv državljanstva, potem oseba z neurejenimi papirji ne more biti vključena v državo. Analogno lahko trdimo, da je to problem kakršne koli operacije štetja za eno, ki temelji na kakršni koli pojmovni predpostavki. Tu je prednost aksiomatskega mišljenja, ki je slepo za dejansko vsebino tistega, kar vzame v premislek. Kot nam kaže primer nacistov ter Francije, arbitrarna pojmovna vez, v tem primeru vez nacionalnosti, vedno na eni strani proizvede normalnost, mišljeno kot sovpadanje vključitve in spadanja, ter na drugi strani singularnost, ki je vključena, ampak ne spada. Židje in ilegalni priseljenci v tem primeru. Na ta način gre brati citirano misel, da je nemožno sveta, danes in za vedno, skupnost. Skupnost bi lahko obstajala samo pod predpostavko, da je na vseh ravneh obstoja doseženo sovpadanje vključitve in spadanja ali odnos normalnosti. Ker pa vemo, da vedno obstaja presežek glede na štetje-za-eno, da nobena množica ni zmožna izoblikovati enega iz vsega, kar vključuje, kar dokazuje teorem točke presežka, lahko zaključimo, da to, kar mi poimenujemo prizorišče političnega, skozi Badioujevo ontološko shemo situacije ne more biti eno. Ergo je lahko samo mnogo in je v naših besedah podvrženo cepitvi.

Morda najbolj osnovna opredelitev, ki jo lahko izluščimo iz poglavja o Rancièrovi teoriji, je vsebovana v misli, da pred logosom, ki razpravlja o koristnem in škodljivem, obstaja logos, ki daje pravico do ukazovanja. Hkrati je slednje v tesnem odnosu do pojma razdelitve čutnega, s katerim lahko razumemo, da je vsaka situacija tega, kar se nam kaže, strukturirana na določen način. Ko Rancière zavrača Platona in Aristotela, razkriva njuna pravila reda čutnega; kvalifikacije značilnosti dobrih oblastnikov, plemenitat laž, delitev na glas/logos oblikovanja politične ureditve na podlagi danih deležev so v temelju ista operacija. Ta operacija je svojevrstna razdelitev, določanje mest in vlog, ki jih posamezniki ali skupine zasedajo, časov in aktivnosti, ki jih lahko slednji izvajajo. To je prav razdelitev čutnega, kot jo pojmuje Rancière. Ta operacija pa posledično proizvede del brez deleža, izključene, tiste, katerih glas ne more biti pripoznan kot govor. V tem smislu je po Rancièru skupnost vedno razdeljena v razmerju do sebe in šele kot takšna je lahko politična skupnost. Dodajmo, da je skupnost pravilno politična šele, ko del brez deleža razkrije ta zgornji logos, ki daje pravico do ukazovanja in sproži spor glede legitimnosti dodeljenih pravic ter svojega podrejenega položaja. S tem se pod vprašaj postavi razdelitev čutnega in v tem kontekstu je brati citat, da »ni ničesar, čemur bi lahko rekli politično življenje, ampak samo to, kar je politično prizorišče« (Rancière 2011c, 4). Temu prizorišču pritiče določena razdelitev čutnega, vendar pa ta nikoli ni absolutna oz. ni osnovana ne na naravi ne na konvenciji, je vedno kontingentna in je vedno vzpostavitev delitve samega prizorišča. Naše pojmovanje prizorišča ter Rancièrovo v tem pogledu sovpadata.

Badiou, ki je najbolj zavezan filozofskemu sistemu, razvija ontologijo, Agamben<sup>26</sup> in Rancière do sem svojih predpostavk ne označita kot ontološke in tudi mi jih ne bi poimenovali kot de facto ontološke. Bomo pa z vso resnostjo poudarili, da biopolitična razpoka in posledična izjema ter razdelitev čutnega in del brez deleža v zgradbi teorije stojita na podobnem mestu kot za Badiouja ontologija, štetje-za-eno ter odnosi normalnosti, izrastka ter singularnosti<sup>27</sup>. Pri vseh treh gre za temeljne opredelitve tega,

---

<sup>26</sup> Agambenovo ontologijo bomo sicer boljše spoznali že v naslednjem poglavju. Zaradi strukture naloge je morala počakati do naslednjega poglavja, ki se ukvarja s političnim procesom.

<sup>27</sup> In seveda pri vseh treh tudi vse ostalo, kar smo obravnavali v tem poglavju.

čemur mi pravimo prizorišče političnega, a dejansko lahko pomeni tudi zakone tega, kaj biva in kako se nam kaže, in posledično načine, kako to lahko spoznamo. Vsi obravnavani in izpostavljeni pojmi niso mišljeni kot empirične danosti, npr. biopolitična razpoka ali razdelitev čutnega, temveč kot operatorji znotraj teoretskega sklopa Agambenove in Rancièrove teorije, ki pa vseeno vsebujejo eksistenčne sodbe. Na ta način zagovarjamo, da v kolikor to niso, zavzemajo ti pojmi znotraj teorije ali pojmovnega aparata sorodno mesto, kot jo ontološke predpostavke pri Badiouju.

## 3 POLITIČNI PROCES

V prejšnjem poglavju smo se raziskovalno osredotočali na družbeno danost in njene zakonitosti ter vpeljali pojme, ki nam jih pomagajo bolje spoznati. V tem poglavju bo naše zanimanje predstavljala določena človeška dejavnost, za katero trdimo, da logično sledi iz zakonitosti prvega poglavja. Popreproščeno bi že zdaj lahko rekli, da nas zanima politika, ki izhaja iz te delitve, vendar smo mnenja, da bi to zožilo naš pogled, saj, kot bomo videli spodaj, ta dejavnost ali operacija, ki nasledi delitev, ni nujno samo politična. Ali bolje, raziskali bomo, kakšna je tista operacija, ki izhaja iz družbene delitve in si zasluži ime politika.

### 3.1 Možnost, zmožnost, kontingenca

V prejšnjem podpoglavju smo izluščili nekatere predpostavke Agambenove teorije in na teh temeljih moramo sedaj nadaljevati. Povzemimo: kot prvo je treba sprejeti dejstvo, da je po Agambenu družba razdeljena skozi biopolitično razpoko, operacijo delitve smo imenovali suverenost. S tem ko suverena oblast skozi izjemo deli ljudstvo na bios in zoe, dejansko proizvaja na eni strani skupnost, ki je videti kot vsa (pas, panta), in na drugi golo življenje, ki se najokrutneje manifestira v paradigmah taborišča in muselmana.

Zgornje bi lahko bila tudi zaključena celota, ki že na prvi pogled deluje zelo deficitistično za kakršno koli nadaljnjo razdelavo. Vendar to ni zadnja Agambenova sodba. Nasprotno, in kar bo naša naloga v tem podpoglavju, je zanj to vstopna točka, na kateri šele lahko začnemo razmišljati o novi politiki, ki ne bi bila samo do sem opisani proces.

Kot prvo moramo izpostaviti vezni člen, ki pa ni ekspliciten. Ta je v drugačnem branju že omenjenega paradoksa suverenosti. Agamben (2004, 50) pravi, da se le ta »nikjer drugje ne pokaže v jasnejši luči kot pri vprašanju konstitutivne moči in njenega odnosa do konstituirane moči.« Bistvo problema bo jasno samo skozi ekskurz kritike nasilja pri Benjaminu in dvojici konstitutivne in konstituirane moči pri Negriju. Benjamin pravi, da ima nasilje dvojno funkcijo, ker, »kar je ustoličeno kot pravo, kot svoj smoter sicer res doseže z nasiljem kot sredstvom, vendar se v trenutku ustoličenja, nameravanega

kot prava, nasilju ne odpove, temveč ga šele sedaj v strogem pomenu, in sicer neposredno, naredi za pravopostavljajoče« (Benjamin 2002, 137). Vendar pa moramo imeti v mislih, da ne gre za preprost prehod, ki ga opravi nasilje. Nasilje prehaja izven prava v pravo, ima isto lastnost kot paradoks suverenosti, ki pravi, da je suveren tako znotraj kot zunaj prava, vendar pa ta prehod ne more izčrpati potenciala nasilja. Poglejmo si še Negrijev argument, ki je že na prvi pogled soroden, kajti konstitutivna moč je »sila, ki razbije na dvoje, prekine in razčleni vsako prej obstoječe ravnotežje« (Negri 1999, 11). V tem smislu je konstitutivna moč demokratična, saj nasprotuje konstituirani moči (*ibid.*, 321). Če je konstitutivna moč demokratična, pa nam Negri (*ibid.*, 30) napram njej ne postavi koncepta totalitarizma kot večnega antipoda demokraciji, ampak sam koncept suverenosti. Povzemimo, da odnos med pravopostavljajočim in pravoohranjajočim nasiljem ter konstitutivno in konstituirano močjo ni ne enosmeren, ne dialektičen, ampak ga gre razumeti kot vzajemen preplet ene in druge strani, ki se hkrati onemogočata in omogočata. S tem pa smo že na polju možnosti<sup>28</sup>, ki je ravno to, kar Agamben (2004, 54) označi za končno perspektivo te debate, ki pokaže, da ne gre več samo za politične pojme, pač pa za ontološke<sup>29</sup> predpostavke. Za Agambena to specifično pomeni premotritev ontoloških kategorij modalnosti, ki jih najdemo pri Aristotelu. Odnos med konstituirano in konstitutivno močjo je zanj enak odnosu, ki ga Aristotel vzpostavi med *dynamis* in *energeia*. To je odnos med avtonomnostjo možnosti in eksistenco ali drugače, dejanskostjo (*ibid.*, 55). Po Agambenu je samo ta nova koherentna ontologija možnosti, ki mora zamenjati ontologijo, utemeljeno na primatu dejanskosti in njenega razmerja do možnosti, tista politična teorija, ki bo osvobojena aporij suverenosti. In če Agamben (2005, 59–60) pravi, da je za zahodno politiko ključna gigantomahija, torej boj

---

<sup>28</sup> V mislih moramo imeti, da izraz možnost, ki ga Agamben prevzema po Aristotelovi *Dynamis*, ki za prevajalca Valentina Kalana, nosi dva pomena: »1. *potentia*, *Vermogen*, zmožnost; *potentia*; 2. *possibilitas*, *Möglichkeit*, možnost. To je razlika med možnostjo kot postajanjem ter možnostjo kot bitnim določilom.« (Kalan v Aristotel 1999, 217). Ker gre Agambenu za bitno določilo, uporabljamo izraz možnost.

<sup>29</sup> Sam Negri (1999, 19) to jasno izjasni v tem, »da moramo zahtevati, da je konstitutivna moč ontološko utemeljena,« in da je »koncept konstitutivne moči v jedru politične ontologije« (*ibid.* 35). To je tudi edina skupna poteza z Agambenom, saj Negri od te točke napreduje v smer Marxove misli in dotično koncepta živega dela (*ibid.*, 325).



velikanov glede narave biti, je na teh straneh predstavljen Agambenov zastavek v tem boju.

Agambena (1999, 181) zanimata predvsem dve Aristotelovi misli, prva je o nemožnosti in druga o nedelovanju. Poskusimo z Aristotelom. Obe trditvi se nahajata v IX. knjigi Metafizike s pomenljivim podnaslovom Bit kot možnost in dejanskost (Aristotel 1999, 217–240). Izhodišče je dejstvo, da se bivajoče izreka kot bivajoče ali kot to, kar je, in pa kot bivajoče po (z)možnosti in dejanskosti. Gre torej za obravnavo spreminjanja, torej tega, kar je v stvareh ali v njih samih, ali v tem, da jih aficira nekaj drugega, tisto, kar omogoči spreminjanje, torej možnost in zmožnost biti nekaj drugega. Bistveno za nas je v Aristotelovem ugovoru Megarikom o enakosti možnosti in dejanskosti. Aristotel (*ibid.*, 222) zatrjuje, da sta možnost in dejanskost različni med seboj in s tem »je sprejemljivo, da je nekaj sicer zmožno, vendar ne biva, in da je za nekaj možno, da ne biva, toda biva« ali drugače: »to, kar je zmožno hoditi, ne hodi, in da tisti, ki je zmožen, da ne hodi, hodi. Je pa zmožna tista stvar, za katero ne bo nič nemogočega, če ji je dana dejanskost tistega, za kar se pravi, da ima zmožnost.« Če so nekateri<sup>30</sup> slednje označili za tautologijo, pa Agamben (2004, 56; cf 1999, 182–184) izjavi, da gre za eno najbolj bistrournih misli Aristotelovega filozofskega genija, saj potrdi določilo o nemožnosti: »Nezmožnost kakor tudi nemožno je manjkanje, ki je nasprotno takšni vrsti zmožnosti, tako da za isto stvar in glede na isto stvar za vsako zmožnost obstaja tudi nezmožnost,« (Aristotel 1999, 219) kot tudi določilo o nedelovanju: »Vsaka zmožnost je istočasno zmožnost za svoje protislovje, saj namreč tisto, kar ni zmožno prisostvovati, pač ne bo prisostvovalo v ničemer, medtem ko pa vse tisto, kar je zmožno, more tudi ne delovati,« (*ibid.*, 234) in tako predstavi celotno sliko o tem, kaj je možnost.

V tem pa lahko ugotovimo glavno razliko v razmerju do Benjaminove in Negrijeve teorije. Pri Benjaminu je misel le na relaciji možnosti, pravopostavljajočega nasilja in prehoda v dejanskost, pravoohranjajoče nasilje. Negri pa odnos med konstitutivno močjo

---

<sup>30</sup> Kalan (v Aristotel 1999, 224) omenja mnenje G. Realeja, da se zdi, da ta definicija poteka v krogu, ker možno določa z nemožnim. To nemožno je Waitz razumel kot logično nemožnost, Bretano pa kot nekaj protislovnega. Opredelitev možnosti se res giblje v krogu, toda ta definicija je neizogibna. Možnost in dejanskost sta pojma, ki ju ni mogoče zvesti na druge bolj izvirne in enostavne, ker sta sama izvorna, zato ju neposredno uzremo ter se ob njih opredelitvi ne moremo izogniti definiciji *idem per idem*.

in konstituirano rešuje na drugačnih ontoloških predpostavkah<sup>31</sup>. Kar loči Agambena, je prevzem Aristotelovih določil o nemožnosti in nedelovanju kot temeljnih ontoloških predpostavkah.

Če se zadržimo še malo pri nemožnosti in nedelovanju, lahko z Agambenom (1999, 182–183) rečemo, da je vsaka človeška zmožnost v resnici prav možnost nezmožnosti in nedelovanja ali konkretnije, ljudje smo živali, zmožne svoje nezmožnosti in nedelovanja. To je za Agambena resnica svobode človeka. In še najtežje; zastaviti je potrebno prehod k dejanskosti ne kot uničenje možnosti v dejanskosti, temveč kot ohranjanje in »dar sebe sami sebi« zmožnosti na način, da je, kot pravi Aristotel (2002, 139), »graditelj graditelj, tudi ko ne gradi«<sup>32</sup>. To je za Agambena (2004, 56–59) prav paradigma suverenosti. »Kajti strukturi možnosti, ki se ohranja v odnosu z dejanskostjo natanko s svojo zmožnostjo ne biti, ustreza struktura suverena izobčenja, ki se uporabi na izjemi tako, da se ne uporabi,« in nadalje: »Suverenost je vedno dvojna, ker se bit samorazpusti s tem, da se kot zmožnost ohranja v odnosu izobčenja (ali zapustitve) do (od) same sebe, da bi se nato uresničila kot absolutna dejanskost ... Na meji sta čista zmožnost in čista dejanskost nerazločljivi in to področje nerazločljivosti je natanko suveren.« (*ibid.*, 57–58). Na podlagi tega razloga lahko Agamben na koncu istega poglavja zoperstavi principu suverenosti Bartlebyja in njegov »raje bi, da ne«. Čisto skladje ravnanja z določili nemožnosti in nedelovanja, ki jih lahko v zadnjem citatu beremo v oklepaju. Suverena je vsaka bit, tudi bit oblasti, ki ohranja svojo zmožnost v prehodu v dejanskost.

Tako je dejanskosti odvzet primat nad možnostjo in če smo že podkrepili prvi del trditve, da »samo povsem nova povezava možnosti in dejanskosti, kontingence in nujnosti lahko omogoči ... misliti konstitutivno moč, povsem osvobojeno suverena izobčenja« (Agamben (2004, 55), se moramo posvetiti še vprašanju odnosa kontingence in nujnosti. Implicitno smo že spoznali, kaj kontingenca je, in kakor Agamben (v Dolar

---

<sup>31</sup> Žal tu ni prostora za vzporedno obravnavo Negrijeve teorije, ki bi vsekakor ponudila zanimive rezultate v smeri problematike izčrpanja konstitutivne moči v konstituirajoči. To ostaja za nadaljnjo raziskovanje odprto vprašanje.

<sup>32</sup> Skozi to opredelitev bi bilo primerno iskati razliko med Benjaminovo, Negrijevo in Agambenovo pozicijo. V našem besedilu žal ni prostora, zato to raziskovanje in prikaz puščamo ob strani za drugo priložnost.

2004, 108) povzame: »Bit, ki lahko je in hkrati ni, se v prvi filozofiji imenuje kontingentna.« Kot že nakazano zgoraj, se to najizrecneje manifestira v odgovorih Bartlebyja, pisarja, ki vsakič, ko mu naložijo delo, odvrne: »Raje bi, da ne.« (Melville 2004, 7–55). Ni naključje, da Agamben najde v pisarju, ki se je odpovedal svoji zmožnosti pisanja, novo paradigmo kontingence, saj, kot pravi: »Kontingenca ni ena izmed modalnosti poleg možnega, nemožnega, nujnega: je stvarno razodevanje možnosti, način, kako neka možnost obstaja kot taka. Gledano z vidika zmožnosti je dogodek tako kot razodevanje cezure med moči biti in moči ne biti. To razodevanje ima v jeziku obliko subjektivnost. Kontingenca je možno, postavljeno na preskušnjo subjekta« (Agamben, 2005, 103).

In če je Bartleby realizacija čiste kontingence, nekoga, ki zanika kakršen koli odnos z oblastjo, s tem da ohranja svojo zmožnost ne biti to, za kar je poklican, je potrebno pogledati njegovo nasprotje. To bo Muselmann, ki ga je ustvaril Auschwitz in »je posledično katastrofa subjekta, njegov izbris mesta kontingence in njegovo vzdrževanje kot obstoj nemožnega« (Agamben 2005, 104). S tem pa je že nakazana vloga subjekta v odnosu kontingence in nujnosti: »Subjekt je prej polje sil, ki ga vedno že prečkajo burni in zgodovinsko določeni tokovi moči in nemoči, moči ne biti in ne moči biti. V tej luči je Auschwitz točka zgodovinskega zloma teh procesov, uničujoča izkušnja, v kateri je bilo nemožno nasilno potisnjeno v realno. Je obstoj nemožnega, najradikalnejše zanihanje kontingence - torej najabsolutnejša nujnost.« (*ibid.*). To je torej Agambenova stava v gigantomahiji in njegova ekspozicija koherentne ontologije možnosti, s tem pa tudi, kot sam pravi, edina prava politična teorija. Takšna, ki prepozna ključno vrednost kontingence kot tiste prvine biti, ki jo operacija suverenosti skozi biopolitično razpoko potiska v izjemo, v nujnost, v zoe, nekvalificirano življenje.

Mnenja smo, da Agamben z zgoraj povedanim še ni sestavil koherentne politične teorije, kljub temu da je vpeljal nov temelj, ontološko predpostavko kontingence. Ker smo že dodobra obravnavali operacijo suverenosti, katere rezultat je izjema, moramo tu predstaviti še njej nasprotno operacijo. To bomo razložili skozi pojem profanacije, ki je v Agambenovi teoriji novejšega izvora kot do zdaj povzete misli in pri Agambenu še ne

nastopa v bolj političnem smislu. Navzlic temu tvegamo spodnjo interpretacijo. Glavni zastavek profanacije je, kot pravi Agamben (2007, 73), v tem, da »je stvar, ki je vrnjena v prosto uporabo, profana, prosta svetih imen. Uporaba pa tukaj ne pomeni nekaj naravnega, temveč pridemo do nje samo skozi profanacijo«. Predstanje vrnitve je potemtakem lahko samo nasprotje profanega, torej nekaj svetega. Ker smo skozi vsa poglavja, ki razdeljujejo Agambenovo teorijo, za sveto imenovali tisto, kar je izključeno, kar suverena operacija posveti in s tem izloči iz normalne rabe, lahko bi rekli tudi bios, je zato še bolj pomembno da, »to, kar je bilo izločeno, po profanaciji izgubi svojo avro in je vrnjeno v uporabo. V tem je to politična operacija,... ker deaktivira aparate moči in vrne v prosto uporabo prostore, ki jih je moč poprej zasedala« (*ibid.* 77) .Tu je dovolj eksplicitno izraženo, da je operacija profanacije tista, ki omogoči prehod v drugo smer, kot ga stori posvetitev. Če imamo na eni strani proces suverene operacije, ki skozi biopolitično razpoko deli ljudstvo in ustvarja izjemo, golo življenje, zoe, ki mu je zanikana razlikovana možnost kot zmožnost za in zmožnost za ne delovanje, torej kontingenca, ter na drugi strani operacijo profanacije, ki lahko to izključeno raz-sveti in tako vrne v bios, v uporabo, potem je operacija profanacije tista, ki nas tu zanima in lahko pomeni nov temelj za politično teorijo, ki bi bila osvobojena aporij suverenosti.

### **3.2 Dogodek in pot resnice**

V prejšnjem poglavju smo se prebili čez nekatere predpostavke Badioujeve ontologije, v zaključku smo omenili singularne množice, ki imajo lastnost, da so prezentirane, ne da bi bili vsi njeni člani reprezentirani. V kolikor se zgodi, da ni noben člen reprezentiran, Badiou (2005, 175) takšno množico poimenuje a-normalno in jo izenači z dogodkovnim mestom. Naj bo to sedaj naše izhodišče.

Trdimo lahko, da nas je ontologija oz. matematika, v resnici, pripeljala le toliko daleč. Klepec (2004, 242) pravilno ugotavlja, da poleg ontološke plati obstaja še: »mišljenje tistega-kar-ni-bit-kot-bit, dogodka, ki je na specifičen način povezan s subjektom in resnico.« Vozlišče obeh diskurzov biti-kot-bit in tistega-kar-ni-bit-kot-bit je ravno v tem,

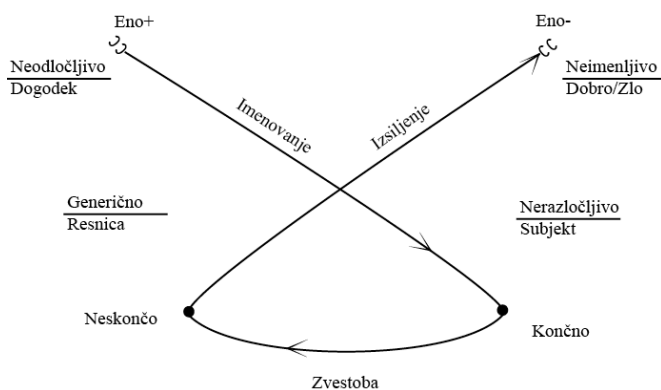
da drugo na nek način izhaja iz prvega. Badiou (2005, 506) dogodek opredeli ravno v tem duhu: »Dogodek je množstvo, sestavljeno iz elementov dogodkovnega mesta in samega sebe.« Slednje lahko tudi zapišemo s simboli: če je  $X$  dogodkovno mesto in  $S$  situacija, potrebujemo  $X \in S$ , torej dogodkovno mesto, ki je element neke situacije. Dogodek pa zapišimo z  $ex$ . Matem, ki ga dobimo, je tako  $ex = \{x \in X, ex\}$  in beremo enako kot zgornji citat. Ključno je, da je dogodek tu podvojen, saj je, »če bi obstajala ontološka formulacija dogodka, bi jo v teoriji množice morali zapisati kot množico, ki pripada sami sebi, ali poenostavljeno  $\alpha \in \alpha$ « (Badiou 2005, 189). To pa je sporno znotraj teorije množic, saj obstaja utemeljitveni aksiom, ki pravi:  $(\forall \alpha) [\alpha \neq \emptyset \rightarrow (\exists \beta) [(\beta \in \alpha) \& (\beta \cap \alpha = \emptyset)]]$  in ga beremo, da za vsako množico  $\alpha$ , ki ni prazna, eksistira  $\beta$ , ki je element  $\alpha$ , na način, da je njun presek samo prazna množica. To pomeni, da če  $\gamma \in \beta$ , je nujno  $\sim (\gamma \in \alpha)$ . Iz tega sledi prepoved samo-pripadanja množice. To pa je ravno stava dogodka in na podlagi zgornjega Badiou (2005, 189–90; cf. *ibid.* 500) zaključí, da ontologija nima kaj za povedati o dogodku, še več, prepoveduje ga.

Ta očiten problem izpostavi Pluth (2010, 68) in pravi, da je ta radikalen razcep na bit-kot-bit in tistega-kar-ni-bit-kot-bit točka, kjer je knjiga Bit in dogodek prekratka. S tem naj bi se do neke mere strinjal sam Badiou, ki je v Logikah svetov predlagal drugačno zastavitev, ki bolj niansirano obravnava prehod iz dogodkovnega mesta v spremembo, ki tokrat ni samo radikalni dogodek<sup>33</sup>. Kaj naj potem sploh razumemo z dogodkom. V pomoč nam je spet Klepec (2004, 249): »Strogo vzeto dogodek na ravni situacije ne obstaja, pa vendar 'nič ni več tako, kot je bilo poprej'. Situacijo sedaj 'nekaj' deli na situacijo pred vznikom in na situacijo po vzniku dogodka. S tega vidika je dogodek zarez, prekinitve, prelom s situacijo.« Ali drugače: »Je dogodek pravzaprav ne-utemeljeno množstvo. Dogodek je to umanjkanje temelja, ki iz njega napravi čisti naključni suplement situacije-mnoštva, za katero je dogodek« (Badiou 2010, 83). Dogodek vnese v situacijo neko spremembo, sam pa pomeni samo to točko preloma. Zdaj se odmikamo s področja biti-kot-bit oz. ontologije in tako vstopamo v področje tistega-

<sup>33</sup> V razvoju svoje misli Badiou (2012, 194–195) ohrani dogodek kot tak, vendar pa doda še dejstvo in šibko singularnost, vse tri nastopajo v transcendentalu, ki označuje stopnjo pojavljanja od minimuma do maksimuma. Dogodek je maksimalno pojavljanje v svetu.

kar-ni-bit-kot-bit oz. filozofije, kjer smo spet soočeni z Badioujevim specifičnim pojmovanjem. Kot lahko slutimo iz že povedanega, naloga filozofije ni v njeni normativni plati, človek je po svojem bistvu tak-in-tak, zato naj bo družba urejena tako-in-tako itn. Nasprotno Badiou (2006, 66–68) ostaja zvest klasičnemu pojmovanju, da je resnica kot osrednja kategorija klasične filozofije še vedno ključna, da je filozofska kategorija resnice sama po sebi prazna in da filozofija ni produkcija resnice, temveč operacija, izhajajoč iz resnice, operacija, ki razporeja njihov obstoj in epohalno možnost. Filozofija torej potrebuje resnice kot pogoj za svoje operacije, ti pogoji so tipi postopkov resnice ali generični postopki, znanost, umetnost, ljubezen in politika. Od pogojev oz. tistega-kar-ni-bit-kot-bit nas bo seveda spodaj najbolj zanimal zadnji pogoj. Preden nadaljujemo, moramo izpostaviti še moment odtegotvanja, ki je posledica trditve, da je filozofska kategorija resnice pogojena in s tem sama po sebi prazna; Badiou (2006, 70) zatrdi, da je filozofija v bistvu odtegotvalna in da mora filozofija »dejansko odtegniti Resnico labirintu smisla. V njenem jedru je manko, luknja,« in nadaljuje, da »filozofija ni interpretacija smisla tistega, kar je dano v izkustvu, temveč je operacija neke kategorije, ki je odtegnjena prisotnosti. In ta operacija, ki zgrabi resnice, nakazuje natanko to, da so resnice, ki so zgrabljene na takšen način, porazdeljene v tistem, kar prekine vladavino smisla.« Nakazuje se nam prepletenost dogodka in filozofske operacije resnice, ker gre pri obeh za neko operacijo odtegnitve situaciji (ontološko), smislu (filozofsko).

Vzemimo zdaj za izhodišče Badioujevo (2006, 188) shemo gama:



Shema gama v osnovi predstavlja pot resnice, ki je prepletena s subjektom. Je tudi vizualizacija procesa, ki nas zanima v tem podpoglavju, Dogodek je, kot je razvidno, samo vstopna točka v začrtani poti, »resnica pa ne izvira iz danosti, ampak iz nekega izginotja. To izvorno izginotje, ki je kot blisk suplementiralo situacijo, ki se je vanjo umestilo le tako, da ni od njega nič ostalo, in ki vztraja v resnici natanko zato, ker se ponavlja kot prisotnost, imenujem dogodek« (Badiou, *ibid.*, 200). Naslednji korak se zgodi skozi intervencijo prepoznavne nečesa kot dogodka, potrditi je treba matem  $ex = \{x \in X, ex\}$  in tu je ključno, da gre za nekaj neodločljivega (Badiou 2005, 202). To je v shemi naloga imenovanja oz., kot pravi Badiou (2006, 190), »obstaja notranja neodločljivost vsake izjave, ki implicira imenovanje dogodka ... kajti, komaj je dogodek vzniknil, že je izginil. Je le blisk suplementacije. Njegova empiričnost je empiričnost mrka.« Aksiom resnice trdi »zgodilo se je nekaj, česar ne morem ne izračunati ne pokazati« (*ibid.*), potrebno je imenovanje. Neodločljivo je razumeti kot določeno nenujnost ali drugače kontingenco, ker je šele naloga subjekta, da se odloči o tem ali sploh obstaja dogodek in o njegovem imenovanju. Kaj pomeni imenovanje? Za naše potrebe lahko razložimo, da je poimenovanje vez z obstojem, kar ima ime, je obstoječe, ali drugače: »Obstajati mora vsaj en element realnega, množstva, ki obstaja v situaciji, ki pa ostaja za resničnostno poimenovanje nedosegljiv in je izročen mnenju kot govorici situacije. Ena točka, ki je resnica ne more 'prisiliti'. Ta element bomo poimenovali neimenljivo neke resnice,« (Badiou, 1996, 65) in nadaljuje: »Neimenljivo je v tem pogledu simbol čistega realnega, situacije, življenja brez resnice.«

Pot resnice, ki je vzniknila iz dogodka/neodločljivega in nam narekuje imenovanje v naslednjem koraku, preide skozi nerazločljivo in subjekt. Nerazločljivo zato, ker gre pri odločanju o dogodku, za izbiro o dogodku, ki je v situaciji nerazločljiv. Torej izbiro, »ki je soočena z dvema nerazločljivima členoma,« pravi Badiou (2006, 191) in nadaljuje: »Ta situacija je v filozofiji dobro znana, in sicer pod imenom svoboda indiference. Svoboda, ki je ne normira nobena opazna diferenca, svoboda, ki se sooči z nerazločljivim« in ključno »nerazločljivo v procesu verifikacije vzpostavi čisto točko Subjekta.« Koncentracija poti resnice v točki subjekta nadaljuje s prvenstveno naključno naravo

dogodka, ki izgine takoj, ko se pojavi, ki destabilizira situacijo in smisel, zatorej je tudi Subjekt »met kock, ki ne odpravi naključja, temveč ga udejanji kot verifikacijo aksioma, na katerem temelji. Kar je bilo odločeno na točki neodločljivega, bo steklo preko tega člena, kjer se brez razloga in brez opazne razlike kot nerazločljivo od svojega drugega reprezentira lokalno dejanje resnice« (*ibid.*, 192). Nastopajoči aksiom je zgornji aksiom resnice in v tem smislu je Subjekt točka, kjer se izreče »zgodilo se je«. Ko Subjekt to potrdi, postane v določenem smislu končen. Dodajmo še razširjeno pojmovanje subjekta po Badiouju (1991, 25), ki ga opredeli kot točko, skozi katero potuje resnica, ki je z njo prepleten, lahko bi rekli celo, da je iz nje izpleten. Navsezadnje pa še negativne opredelitve, ki jih poda Badiou (2005, 391–392); Subjekt ni nobena substanca, tudi ni organizacija čutnih zaznav, ni transcendentalna zmožnost. Subjekt ni nič bolj rezultat, kot je izvor, je predvsem lokalizacija procesa, poti resnice, lahko dodamo, konfiguracija presežka situacije.

Ta operacija je do sem končna, pot Resnice pa se nadaljuje skozi zvestobo temu »zgodilo se je«. Zvestoba dogodku je bila v Biti in dogodku enoznačna oz. je bila prisotna ali pa ne. Po novem Badiou razlikuje tri tipe zvestobe, ki so hkrati trije tipi subjektivnosti oz. trije tipi odzivanja subjekta na dogodek in proces Resnice. Badiou (2009b, 570) s tem predikativno Subjekt označi za zvestega, reaktivnega in obskurnega, zapiše jih z matemati:

Zvesti subjekt:

$$\frac{\varepsilon}{\phi} \Rightarrow \pi$$

Reaktivni subjekt:

$$\frac{\neg\varepsilon}{\frac{\varepsilon}{\phi} \Rightarrow \pi} \Rightarrow \pi$$

Obskurni subjekt:

$$\frac{C \Rightarrow (\neg\varepsilon \Rightarrow \neg\phi)}{\pi}$$



Členi so sledeči<sup>34</sup>:  $\varepsilon$  predstavlja sled dogodka,  $C$  telo,  $\phi$  pa njegov razcep oz. možnost za preoblikovanje telesa, vznik novega telesa,  $\pi$  pa novo sodobnost. Dodajmo še, da oznaka  $\neg$  predstavlja negacijo, ostalo je samorazvidno. Badiou (2009b, 53) izpostavi, da gre pri matemih za formulo in da je to šele predikat subjekta, ki sam ne nastopa v njej. Preberimo mateme; zvesti subjekt na podlagi sledi dogodka ugotovi razcep v telesu in predpostavi obstoj novega telesa, s tem pa tudi zatrdi možnost nove sedanjosti. Tu gre za »aktivno zvestobo temu, kar je lokalno pretreslo zakone sveta« (Badiou 2012, 203). V primeru reaktivnega subjekta obstaja indiferenca, ki je ponazorjena z  $\neg \varepsilon$ , v osnovi gre za zanikanje dogodka, s tem pa tudi zanikanje operacije, ki jo izvede zvesti subjekt. Rezultat je v tem primeru tudi zanikanje možnosti nove sodobnosti ali, kot pravi Badiou (*ibid.*), »v mirni moči ohranja stanja stvari in razveljavlja novost.« Obskurni subjekt pa v osnovi predpostavlja telo, ki zanika dogodek in zanika možnost razcepa v telesu. Badiou (*ibid.*) gre celo tako daleč, da označi ta tip pozicije kot sovražnost, »novo telo razumemo kot škodljiv tuj vdor, ki ga je treba uničiti. V tem sovraštvu do novega, do vsega, kar je moderno in drugačno od tradicije, prepoznamo obskurantizem.« Vse to so variacije odnosa zgornje izjave dogodek se je zgodil.

Vrnimo se k shemi gama, ki smo jo zapustili z ekskurzom v subjektivne pozicije, in razložimo še preostanek poti resnice. Točki neskončnega ter generičnega sta tu najtrši oreh. Začnimo z Badioujevim (2004c, 64–65) primerom, ki nam bo v oporo: »Po revoluciji leta 1792 je obstajalo mnogo vrst revolucionarnih politik. Ni pa obstajala nobena formula, ki bi totalizirala revolucionarne politike. Množica, imenovana, revolucionarne politike je generična resnica politike«. Francoska revolucija je politični dogodek par excellence za Badiouja, delovanje zvestih subjektov in poimenovanje tega dogodka kot Revolucijo pa, kot lahko razberemo iz zgornjega, še ne izčrpa pojma revolucionarnih politik. Badioujeva stava je tukaj ravno v tem razkoraku, ki ga lahko

---

<sup>34</sup> Tu moramo opozoriti na razvoj terminologije in konceptov, ki jih zaradi obsežnosti ne moremo predstaviti v celoti, ki nastanejo v prehodu iz Biti in dogodka do Drugega manifesta za filozofijo in nazadnje Logiko svetov. Poenostavljeno: sled dogodka je še vedno dogodek, a ker je ta hipen, ostaja od njega samo sled, kar smo do zdaj imenovali Subjekt, je po novem imenovano telo in proces utelešenja. V kontekstu predstavljenih matemov lahko trdimo, da če se je v Biti in dogodku šlo za dogodkovno spremembo v situaciji, je v Logiki svetov stava bolj na strani pojavljanja, zato je opredelitev  $\pi$  kot nova sedanjost ni čisto enaka spremembi v novo situacijo, lahko pa nam služi za analogen zgled.

mislimo samo skozi generično. Glavna poanta generične množice je, da »je odtegnjena vsaki identifikaciji z jezikovnim predikatom,« ali kot dodaja Badiou (2006, 184–185): »Jeziku spodleti, da bi konstruiral njen obris ali njeno združitev. Generična podmnožica je čisto množstvo univerzuma, ki se izmika in ki ga ne more obkrožiti nobena jezikovna konstrukcija.« Tu nam zmanjkuje prostora za bolj podroben dokaz obstoja generičnosti,<sup>35</sup> ključno je, da se zavedamo, da:

*se bo resnica biti prezentirala kot poljubna množičnost, anonimni del, konsistentnost, reducirana na prezentacijo kot tako, brez predikata, brez posebnosti, ki je ni mogoče imenovati. Resnica bo tako generični del situacije, pri čemer generičnost pomeni zgolj to, da je njen poljubni del, da ne pove nič posebnega o situaciji ... Resnica je ta minimalna konsistentnost (del, imanenca brez koncepta), ki v situaciji priča o nekonsistentnosti, ki konstituira njeno bit. Ker pa je na začetku vsak del situacije predstavljen kot svojevrsten, poimenzljiv, urejen glede na konsistentnost, mora biti generični del, ki je resnica, proizveden. Ta del bo konstituiral neskončno obzorje-mnoštvo podogodkovnega postopka, ki ga bomo imenovali generični postopek. (Badiou 2004a, 129)*

Zdaj lahko razumemo, da četudi zatrdimo »dogodek se je zgodil« in poskusimo z zvestobo dogodku, bo naše poimenovanje šele retroaktivno zadobilo pomen in še ta ne bo ves-pomen. Zdaj se posvečamo že končni točki poti resnice v shemi. Razlikovanje med dobrim in zlom. Začnimo z zlom, ki je v resnici izsiljeno poimenovanje, in samo strinjamo se lahko z Riho (1996, 80), da »zlo nastopi takrat, kadar proces resnice izda tako rekoč samega sebe in skuša poimenovati vse elemente situacije, tudi tistega, ki je za situacijo neimenljiv, njeno realno,« in nadaljuje s primerom, da je »nacistična politika iztrebljanja primer političnega, ki mora, da bi lahko obstajalo realno arijske rase, izničevati vso realnost zunaj nje.« Ali v besedah Badiouja (1996, 65): »Skupnost,

---

<sup>35</sup> Bralko napotujem na naslednje Badioujeve zapise, kjer je razdelan tudi matematični dokaz: Bit in dogodek (2005) 35. meditacija in definicija na strani 510; poglavje Filozofija in matematika v Pogojih (Badiou 2006) ter poglavje Filozofija in resnica v Infinite Thought (2004c).

kolektiv sta neimenljivo politike: vsak poskus 'politično' poimenovati skupnost pripelje do pogubnega Zla,« in njegov primer, da je to razvidno »iz reakcionarne rabe besede 'Francozi', katere ves namen je, da preganja ljudi, ki tu bivajo, z arbitrarno obrazložitvijo, da so tujci.« V obeh primerih lahko razberemo pozicijo obskurnega subjekta, ki zanika dogodek in se opira na »substancialno: ena Rasa, ena Kultura, ena Nacija ali en Bog. Obskurni subjekt bo torej najprej vsilil morilsko suverenost fiktivnega telesa, ki si ga je izposodil od tradicije, nato pa bo s paradokso sedanjostjo, sedanjostjo večne substance, uničil novo sedanjost« (Badiou 2012, 204). To pa ne more biti v skladu z našo razgrnitvijo Badioujeve ontologije in teorije dogodka. Poleg tega, da je v slednjem primeru vzniknilo zapovedovanje substance in enega, vemo že od prvega poglavja, da je nekonsistenca del konsistence in zato so ti primeri nujno zanikanje same narave biti. Ko govorimo o konkretnih primerih, moramo dodati, da so tudi načeloma emancipacijske politike pod enakim pritiskom. Ali kot nas opozarja Badiou (2006, 230), tudi »vsaka emancipacijska politična sekvenca poda svoja lastna poimenovanja. Krepost, teror, demokracija, sovjeti, komunistična partija, osvobojeno ozemlje ... seznam nima konca.« In nadaljuje, »če kontingentne politične resnice dopustijo, da niso direktno sprejete, temveč miselno subsumirane v filozofem, potem te resnice nastopijo kot despotska zapoved.« Podkrepitev je v tem, »ker v tem primeru kontingenca takšne resnice, pod predpostavko njenega nastopa in njene prisotnosti, na podlagi samega mišljenja prenaša latentno nujnost.« Vsako imenovanje, ki pretendira na končnost, zanika dogodkovno pogojenost. Zato je edini pravi politični subjekt lahko le zvesti subjekt, ki vsakič znova preverja možnost dogodka in ga zatrjuje v posledicah ali drugače: »Sveto ime emancipacije je ime emancipatorja« (*ibid.*). V tem je pot resnice neskončna in njena vsebina generična. Filozofiji pa je naročeno, da misli svoj pogoj in se ne zateka k svojim lastnim resnicam, ki bi jih lahko proizvedla mimo pogoja.

V skladu z vsem zgornjim moramo ugotoviti, da je Badiou (2009a, 317) zvest opredelitvi iz Teorije subjekta, da je politika umetnost nemogočega. Ta trditev je uperjena proti temu, kar zadnje čase Badiou (2008b, 8) opredeli kot parlamentarni fetišizem, kjer »so volitve, na katere nas pozivajo, v osnovi apolitično dejanje. Dejansko so podvržene

breznačelnosti afekta«, prava politika je namreč »organizirano kolektivno delovanje, ujemajoče se z določenimi načeli, ki v realnem stremi za razvojem posledic neke nove možnosti, ki jo zatira prevladujoče stanje stvari.« In če si privoščimo še en malo daljši citat, ki povzame celotni miselni tok od ontološko predpostavljene množtenosti, ki v točki a-normalne množice označuje dogodkovno mesto, čigar posledica je lahko dogodek, ki na plano potegne temeljno nekonsistentnost vsakega reda, potem:

*Resnične politike navsezadnje spodkopljejo natanko iluzijo vezi, pa naj bo ta vez sindikalna, parlamentarna, poklicna ali družabna. Politika je organizirana v anticipaciji presenečenj, diagonalna na reprezentacije, eksperimentiranje z zevmi, upoštevanje neskončnih singularnosti - in kot takšna je subtilno in vztrajno delujoče mišljenje, iz katerega izhaja materialna kritika vseh figur prezentacijske soodnosnosti in ki na robu praznine poziva homogena množstva proti heteroklitnemu redu, redu države, ki si jih prizadeva ohranjati nevidne. (Badiou 2010, 254)*

### **3.3 Policija in Politika**

Na začetku tega podpoglavja se spomnimo Rancièrove izjave iz podpoglavja 1.3, ko pravi, da je njegov namen vzpostavljanje konceptov ter spreminjanje pomena besed. Lahko bi rekli, da smo del že spoznali v prejšnjem poglavju, kjer smo izpostavili del brez deleža, delitev čutnega, spor, krivico ter demokracijo kot politiko in ne kot politično ureditev. V tem podpoglavju je pred nami nadgradnja slednjih in prikaz pojmovno nasprotnih parov policija-politika, konsenz-disenz, tudi spor, nerazumevanje, politike-<sup>36</sup>emancipacija, organizacija in dezorganizacija delitve čutnega. Vnaprej lahko opozorimo, da se pojmovno sorodni členi parov smiselno dopolnjujejo in da gre v resnici

---

<sup>36</sup> Politike, mišljene v neprevedljivem razlikovanju iz angleškega policy. Slovenščina, kot je dobro znano bralki, za prevod politics, policy, polity večinoma uporablja samo politika. Do nadaljnega uporabljamo politike (v množini) kot prevod angl. policy.

pri notranjih nasprotjih parov za eno in isto stvar, ki je najgosteje izražena v prvem paru policija-politika kot krovnem nasprotju. Če smo v podpoglavju 2.3 raziskali vprašanje prizorišča in prispeli do ugotovitve, da obstaja notranja delitev družbenega, ki se razkrije z vzpostavitvijo dela brez deleža, ki zase zahteva vključenost, bomo tu raziskali prav to operacijo, ki iz družbe naredi politično skupnost<sup>37</sup> in razkrije kontingentnost vsakega družbenega reda.

Začnimo s konceptualno sorodnimi prvimi deli zgornjih dvojic; policija, konsenz, politike in delitev čutnega reda. Tu začenjamo zato, ker Rancière (2005a, 43) s temi poimenovanji izvrši eno svojih temeljnih pojmovnih sprememb: »Z imenom politika ponavadi poimenujejo celoto procesov, prek katerih potekajo združevanje in privolitev kolektivov, organizacija oblasti, porazdelitev mest in funkcij, sistemi legitimiranja te porazdelitve. Sam predlagam, da damo drugo ime tej porazdelitvi in sistemu tega legitimiranja. Predlagam, da ju poimenujemo policija.« Na drugem mestu pravi: »Družbene privolitve, ki urejajo razporeditev deležev in hierarhijo mest ter funkcij, imenujem politike« (Rancière 1992, 58). Kot nam je znano iz poglavja 2.3, je po Rancièreu temeljno za družbo njena notranja strukturna ureditev, razporejenost deležev. Poleg spremembe imena, ki nas je trenutno oddaljila v iskanju pomena politike, pa gre z uvedbo policije oz. politik za uvid v Rancièreovo kritiko ustaljenega tolmačenja sodobnih družb. Zanj je policija »po svojem bistvu zakon, ki je na splošno impliciten, ki pa določa delež delov oziroma odsotnost tega deleža.« (Rancière 2005a, 44). Odsoten je seveda ravno delež, ki je brez deleža. Gre za logiko štetja, ki prešteje vse deleže oz. misli, da jih prešteje in s tem ne vidi svojega ušetja. V tem smislu, kljub temu da ime nakazuje, policija »ni toliko discipliniranje teles kakor pravilo njihovega prikazovanja, konfiguracija zasedb in lastnosti prostorov, po katerih so te zasedbe porazdeljene.« (*ibid.*, 45). Z Rancièreom (2010b, 42–44) bi lahko rekli, da je to glavna poteza tega, čemur pravimo konsenz, ki je ključnega pomena za našo obravnavo. Uravnoteženje odnosov, zanikanje temeljnega spora, kot ga poznamo iz podpoglavja 2.3, ter reduciranje politične skupnosti na interesne in aspiracijske razlike med deleži družbe ali bolj natančno konsenz

---

<sup>37</sup> Aludiramo na citat iz podpoglavja 2.3, ki ga Rancière usmeri v Platona, da Država snuje nepolitičen polis.

»pomeni mnogo več kot zgolj moderno obliko vladanja, ki daje prednost strokovnemu mnenju, arbitraži in pogajanju med socialnimi partnerji ali različnimi tipi skupnosti. Konsenz pomeni soglasje med čutom in smislom, se pravi med načinom čutne prezentacije in interpretativnim režimom njenih danosti. Pomeni, da ne glede na razhajanja med našimi idejami in stremljenji zaznavamo iste stvari in jim dajemo iste pomene« (Rancière 2010a, 43). Ali še drugače: »Konsenz je ena izmed poglavitnih besed, ki zaznamujejo naš čas,« in nadalje, »označuje način simbolne strukturacije skupnosti, ki iz politike odstrani tisto, kar tvori njeno osrèje: nesoglasje.« (Rancière 2012, 146). Če vzamemo v obzir zaključek poglavja 2.3, ko smo zapisali, da politično ljudstvo ni nikoli enako vsoti populacije: »Konsenz pomeni redukcijo teh ljudstev na eno samo, identično preštetju prebivalstva in njegovih delov, preštetju interesov globalne skupnosti in interesov delov skupnosti,« njegov rezultat je v tem, da je politična skupnost »èedalje bolj preoblikovana v etično skupnost, skupnost edinega ljudstva, kjer naj bi bili vsi preštetji. Štetje se zatakne le ob problematiènem ostanku, ki ga imenuje izkljuèeni« (*ibid.*, 147). V konsenzu gre torej za sovpadanje zaznavnega s poenotenjem pojmovanja ali podeljevanja smisla. Tako je policija »red èutnega, katerega princip je odsotnost družbene vrzeli« (Rancière 2010b, 36), v takšnem pojmovanju torej ni prostora za odklon, kot je delež brez deleža, in naloga policije je predvsem v ohranjanju stanja urejenosti èutnega reda. Znotraj njega obstaja potem samo še prostor legitimiranja in izvajanja oblasti. Kot že vemo, pa je kakršna koli dokonèna ureditev èutnega problematièna ravno zaradi zanikanja družbene vrzeli, ki je za Rancièra temeljna karakteristika družbenega.

Vpeljimo še naslovni pojem Rancièrove (2005a, 9–10) knjige Nerazumevanje, s katerim »bomo opredelili neko doloèeno vrsto govorne situacije, tiste namreè, kjer eden izmed sogovornikov sliši/razume tisto, kar pravi drugi, in hkrati tega ne sliši/razume. Nerazumevanje ni spor med nekom, ki reèe belo, in nekom, ki reèe èrno. Je spor med tistim, ki reèe belo, in tistim, ki ravno tako reèe belo, vendar s tem ne razume iste reèi oziroma ne razume, da drugi pove isto z imenom belosti.« V tem citatu je zajeta toèka sreèanja policije in politike kot krovne delitve, ki nas tu zanima. Nerazumevanje se nanaša na dvojnost smisla izreèenega in samega izrekanja tega smisla. Da bi razumeli èar

Rancièrove opredelitve nerazumevanja, moramo sprva opredeliti druge pojmovno sorodne dele Rancièrovih parov. V začetku bodimo jasni v tem, da »politika ne izvira iz nekega zunaj v razmerju do policije« (Rancière 2011c, 6), prej izvira na točki, kjer se pokažejo glavne inhibicije policije, njeno uštetje. Politika je točka prekinitve policijskega reda v smislu, da problematizira red sam, da preizpraša delitev čutnega, ki ga organizira policija, da preizpraša mejo med tem, kar je javno in kaj zasebno, kaj vidno in kaj ne ter kaj slišano in kaj ni. Politika mora biti po Rancièru (2010b, 27) »opredeljena kot posebna dejavnost, ki jo izvršuje določen subjekt, ki ima svojo racionalnost. Politični odnos je tisti, ki vzpostavi subjekt in ne obratno.« Politični odnos je ravno odnos izključitve, je rezultat policijskega uštetja in zato predhodi subjektu. Morda je ključno, da razumemo tesno povezavo, v katero je spojen subjekt z operacijo, ki privzema ime disenz<sup>38</sup> in je zoperstavljena konsenzu. Disenz za Rancièra (2011, 1) na najbolj abstraktni ravni pomeni »razliko med čutom in smislom, razliko znotraj istega, istost nasprotij.« Tako lahko obrnemo zgornji citat o pomenu konsenza in zapišemo, da disenz pomeni razhajanje med čutno prezentacijo in interpretacijskim režimom njenih danosti ter da obstaja razhajanje med našimi zaznavanji in podeljevanjem pomenov ali drugače: »Disenz ni soočenje med interesi ali mnenji. Disenz je prikaz razhajanja znotraj čutnega samega.« Ali v bolj praktičnem prikazu, disenzualni politični prikaz »naredi vidno, kar ni imelo razloga biti vidno; umesti en svet znotraj drugega - na primer svet, kjer je tovarna javni prostor, kjer delavci lahko govorijo in govorijo o skupnem ter kjer je tovarna zasebni prostor, kjer so glasovi delavcev le kriki, ki izražajo bolečino« (Rancière 2010b, 38). Problem, ki ga izpostavlja ta praktični primer, nam je že znan, gre za problematiziranje delitve glas/logos in ureditve čutnega ali spet bolj abstraktno: »Politika se dogodi v trenutku, ko si tisti, ki nimajo časa, ta nujno potrebni čas vzamejo, zato da bi se lahko postavili kot prebivalci nekega skupnega prostora in da bi pokazali, da njihova usta zares oddajajo besedo, ki

---

<sup>38</sup> Zaradi prepletenosti pojmov, ki jih uporablja Rancière bi težko vzpostavili hierarhijo ali pa linearni potek prehajanja v pojmovni množici disenz, spor, nesoglasje in nerazumevanje. Dvomimo tudi v smiselno takšnega početja, saj je bolj kot to ključno, da izpostavimo prav prepletenost med temi pojmi in njihovo nujno hkratno nastopanje. Zavaljo teksta začenjamo z disenzom in ostale pojme sproti uvajamo spodaj.

izjavlja skupno, in ne zgolj neki glas, ki signalizira bolečino.« (Rancière 2012b, 54)<sup>39</sup>. Težo prepletenosti govora in politike moramo iskati tudi v naslednjem: »Govor, zaradi katerega sploh obstaja politika, je govor, ki meri samo razdaljo med govorom in njegovim vštetjem. Aisthesis, ki se razkriva v tem govoru, pa je prav sam spor o konstituciji te aisthesis, o delitvi čutnega, na podlagi katerega telesa sploh pridejo v skupnost. Delitev bomo tu razumeli v dveh pomenih besede: kot skupnost in ločitev. Prav to razmerje med eno in drugo namreč definira delitev čutnega« (Rancière 2005a, 41).

Policija v tem kontekstu odloča o razdalji med govorom in njegovim vštetjem v prid tistega govora, ki zagovarja obstoječo delitev ali red čutnega, tistega, ki je že pripoznan v skupnosti. Ker je to njena naloga, je nujno, da bo drugačen govor ostal nerazumljen natanko v zgoraj opredeljenem smislu, ko dva rečeta belo in se ne razumeta oz. še slabše prvi drugega niti ne sliši. Zato je za politiko ključno, da: »oblikuje svoj protor. Da naredi svet svojih subjektov viden. Bistvo politike je manifestacija disenza kot prisotnosti dveh svetov v enem.« (Rancière, 2010b, 37). Dva svetova v enem sta v nasprotju s policijsko logiko, ki si prizadeva poenotiti svet, organizirati delitev čutnega, prekriti ljudstvo in prebivalstvo. V nasprotju s tem pa je politika dejavnost, »ki zlomi konfiguracijo čutnega, kjer so deli in deleži oziroma njihova odsotnost določeni s pomočjo predpostavke, ki po definiciji nima mesta v tej konfiguraciji, namreč predpostavke deleža tistih brez deleža,« in s tem je politika predvsem dejavnost, ki: »premesti telo z mesta, ki mu je bilo določeno, oziroma spremeni namembnost prostora« (Rancière, 2005a, 45). Tu je vsebovana kritika obeh antičnih klasikov, ki smo ju obravnavali v poglavju 2.3 in trdili, da ni določenih mest za telesa in ni dokončne namembnosti prostora. Na tej točki lahko do konca predstavimo Rancièrov (*ibid.*, 57) argument o nezmožnosti oblikovanja skupne mere med:

*Redom neegalitarne distribucije družbenih teles v delitvi čutnega in redom enake zmožnosti govorečih bitij nasploh. Tu gre prav za neizmerljive reči. Toda te*

---

<sup>39</sup> Tisti, ki nimajo časa, v tem citatu so nihče drug kot Platonovi delavci, ki nimajo časa, da bi bili na zboru ljudstva. Je tudi Gaunnyjev delavec, ki hrepeni po znanju in ustvarjanju, da bi postal enakopraven član družbe.



*neizmerljive reči so vseeno merjene druga z drugo. In ta mera preoblikuje razmerja deležev in delov, predmete, ki so zmožni postati povod za spor, subjekte, ki so ga zmožni artikulirati. Proizvede nove vpise enakosti v svobodo in hkrati novo področje vidnosti za druge demonstracije. Politike ne tvorijo oblastna razmerja, tvorijo jo razmerja med svetovi.*

V tem je zastavek politike; dati mero neizmerljivem. To pa je možno le skozi spor in oblikovanje subjekta, ki ga je zmožen artikulirati. Spor poznamo že iz podpoglavja 2.3, kjer smo raziskovali Rancièrovo stališče, da je skupnost vedno skupnost spora, ki se nanaša na štetje njenih delov in razkriva temeljno krivico, del brez deleža. Spor lahko razumemo kot začetno točko politike, ki pokaže, da je skupnost ali red čutnega razdeljen. Subjekt, ki ga je zmožen artikulirati, pa je treba iskati v opredelitvi demosa kot abstraktnega odklona populacije od same sebe, ki jo prav tako poznamo iz istega podpoglavja. V slednjem smo nekaj vrstic namenili tudi demokraciji v pomenu, kot jo razume Rancière; ne kot politično ureditev, temveč kot obliko politike, ki definira posebnega subjekta, tistega ki je zmožen artikulirati spor glede neegalitarne distribucije družbenih teles napram zmožnosti govorečih bitij nasploh, kot se zgoraj izrazi Rancière. Zato moramo tu bolj podrobno razložiti njegovo razumevanje demokracije.

Začnemo lahko na način, da povzamemo, kar smo do sem zapisali; če imamo na eni strani policijsko razvrščanje teles, izvrševanje ločitve govora in glasu ter urejevanje čutnega ter na drugi strani politiko, ki zlomi red čutnega in naredi vidno/slišno, kar je bilo prej skrito, moramo dodati, da za Rancièra ta drugi del, politika, dejansko predstavlja to, čemur je vredno podeliti ime demokracija. Zakaj? Kot smo že zapisali v podpoglavju 2.3, je od Platonovih značilnosti dobrih oblastnikov edina, ki je vredna demokratičnega naziva, zadnja, tista, ki narekuje žreb. To je treba vzeti z vso resnostjo, ker, kot pravi Rancière (2006a, 47), je: »Škandal demokracije in žreba, ki je za njo bistven, v tem, da razkrije, da upravičenost oblasti ne more biti druga kot odsotnost te upravičenosti. Vsaka družbena oblast je v zadnjem določilu osnovana na lastni kontingenci.« V razmerju do tega, kar smo zapisali, je treba slednje brati na način, da ne more obstajati upravičitev za

kakršen koli policijski red. Edina prava politika, tj. od tu naprej demokratična, sestoji prav v tem, da razkrije neupravičenost vzpostavljenega reda.

Nadalje je smotrno prikazati notranjo vez med demosom in demokracijo: »Preden postane ime skupnosti je demos ime dela skupnosti: revnih. Ampak revni ne označuje ekonomsko prikrajšanega dela populacije, ampak preprosto tiste, ki ne štejejo ...« (Rancière 2010b, 32). Če smo dosledni pri obravnavi Rancièrove misli, moramo sprejeti to opredelitev demosa, ki predvsem pomeni nevštete, tiste brez deleža in ne določene družbene kategorije ali drugače: »Ime tistih, ki naslovijo nepravilnost skupnosti, je vedno ime anonimnih, ime kogar koli« (Rancièrer 1992, 60). V istem hipu Rancière to poimenuje emancipacija: »Verifikacija enakosti katerega koli govorečega bitja s katerim koli drugim govorečim bitjem. Je vedno vzpostavitev imena kategorije, kateri je zanikan princip ali posledice enakosti: delavci, ženske, ljudje druge rase ali kdor koli drugi« (*ibid.*, 59)<sup>40</sup>. Posledica tega je, da je vsaka subjektivizacija hkrati tudi dezidentifikacija: »Iztrganje naravnosti mesta, konstrukcija prostora za subjekta, kjer je lahko všteti kdor koli, ker je to prostor za štetje nevštetih, za vzpostavitev razmerja med imeti delež in ne imeti deleža« (Rancière 2005a, 52). Zato gre pri politiki vedno za prelom in narediti slišno to, kar ni bilo slišno, kajti kot prvo je potrebno pretrgati red čutnega, ki zanika vštete tistih, ki zahtevajo vpis in enakost, s tistimi, katerim je ta pripoznana. Nazoren primer so besede vodje stavke krojačev v Parizu leta 1833 Grignona, v kateri so delavci zahtevali enakopraven položaj s svojimi delodajalci: »Ti gospodje nas zaničujejo. Za nas zahtevajo kazenski pregon. Upajo si nas obtožiti upora. Ali to pomeni, da smo njihovi črnci<sup>41</sup>? Upor, vsekakor! Ko zahtevamo povišanje plač, ko se združimo, da bi odpravili izkoriščanje, ki ga trpimo, da bi se osvobodili tegob našega položaja. Vsekakor je v teh besedah drznost. In to je dovolj, da upravičimo naše zahteve!« (Grignon v Rancière 1993, 11). Rancière dodaja, da »so ti krojači resno vzeli

---

<sup>40</sup> Dodatno tudi, da je politika proces enakosti oz. »odprto mnoštvo praks, ki se opirajo na predpostavko enakosti katerega koli govorečega bitja s katerim koli drugim govorečim bitjem in ki si prizadevajo za verifikacijo te enakosti« (Rancière 2005a, 46).

<sup>41</sup> V originalu je zapisana slabšalna beseda, katere pomen v začetku 19. stoletja sigurno ni imel druge konotacije kot namig na sužnjelastniški odnos

rek, da so vsi Francozi enaki pred zakonom, za njih to niso bile prazne besede, navržene, da zavedejo preprostega človeka« (*ibid.*). Poanta je v tem, da so takšni spori glede mezdnih razmerij predvsem spori o »deprivatizaciji teh odnosov ... o tem, da je to predmet javnega, ki zadeva skupnost in zato zahteva kolektivno akcijo, javno diskusijo in pravno regulacijo« (Rancière 2006a, 56–57). V opredelitvi politike smo zgoraj med drugim zapisali, da je njena določitev tudi v tem, da zasebne zadeve naredi za javne in to je lahko eden takšnih primerov. Vsekakor pa v ozadju deluje predpostavka enakosti zavoljo enakosti same, tisti »pravično se je upreti«, kot smo zapisali v poglavju 1.3., ki je dovolj močan razlog za spor in s tem politično akcijo, namig glede sužnjelastniškega odnosa v Grignonovem citatu pa je prav dezidentifikacija s podrejeno pozicijo, ki naj bi jo v policijsko dodeljenem redu mest v tem primeru zasedal delavec.

Poglavje 2.3 smo zaključili z mislijo o odsotnosti temelja, o kontingentnosti vsakega družbenega reda. Tu lahko smiselno nadgradimo to misel v navezavi na politiko. Kot smo videli, je v osrčju Rancièrove politične misli enakost, ki bo tudi glavna tema podpoglavja 3.3, v katerem bomo podali dodatne Rancièrove utemeljitve za smiselnost te predpostavke, in v odnosu do politike lahko z Rancièrom (2005a, 31) zapišemo, da slednja »obstaja, kadar domnevno naravno logiko gospostva prečka učinek te enakosti. To pomeni, da politika ne obstaja vedno. Še več, politike je malo in je redka.« Menimo, da smo skozi to poglavje povedali dovolj v zagovor in pojasnilo teze o redkosti politike, katere radikalnost lahko razumemo le skozi pričujoč povzetek ključnih Rancièrovih pojmov. Sama na sebi bi bržkone izzvenela preveč banalno, sedaj pa je jasno, da po Rancièru obstaja politika le pod pogojem, da pretrga s policijskim redom, vzpostavi zoperstavljen red čutnega in uveljavi zahtevo po enakosti katerega koli govorečega bitja s katerim koli drugim govorečim bitjem. Le skozi ta spor o pripoznanju ali vštetju tistega, ki ni imel pravice biti slišan, je lahko oblikovan subjekt politike, ki je demokratičen v tem smislu, da izpostavi enako (ne)upravičenost vladanja kogar koli nad drugimi.

### 3.4 Potrditev druge teze

Druga teza, ki jo bomo obravnavali spodaj, se glasi, da teorije Agambena, Badiouja in Rancièra na podlagi delitev, ki smo jih predstavili v prejšnjem poglavju, razvijejo vsaj dve operaciji - eno, ki delitev omogoča, in drugo, ki delitev zanika in je tista prava politika.

Naj bo tu mesto, kjer bomo daljše razvili interpretacijo Agambenovih stališč. Če smo v prejšnjem poglavju že obravnavali operacijo suverenosti, ki vzpostavlja delitev tega, kar imenujemo prizorišče političnega na bios in zoe, smo v tem poglavju obravnavali odnos med možnostjo in dejanskostjo. Kot prvo bi radi izpostavili določeno neočitnost pri Agambenu. Nejasno je dejstvo, kaj predhodi; suverenost ali biopolitična razpoka? Prepričani smo, da gre za hkratnost, in sicer v tem, da v kolikor obstaja politična skupnost ali kvalificirano življenje, torej bios, je v istem času že vzpostavljena suverenost. Agambenu se ne gre za iskanje izvora te hkratnosti pojavitve, pač pa za njen učinek. Kot že vemo, je učinek ravno delitev na bios in zoe ter suverenost, ki jo uveljavlja. V tem pa smo nehote proizvedli paradokso pozicijo zoe. Razmislimo; v kolikor je zoe tisto nekvalificirano življenje, bi moralo dejansko biti osnova za kvalificirano. V nekaterih vejah razmišljanja v družboslovju in tudi filozofiji seveda je začetek ravno tu nekje; kontraktualistična vojna vseh proti vsem, Rawlsova racionalnost za tančico nevednosti itn. Pri Agambenu pa bomo tu zatrdili, da zoe kot zoe nima posebne vrednosti sama po sebi, ne zanima nas točka prehoda<sup>42</sup> iz zoe v bios. Torej zoe le kot posledica suverene operacije, ki razdeli bios. Drzno bi bilo trditi, da obstajata dve zoe, pa vendar lahko zapišemo, da nas življenje, kjer še ne obstaja bios, z vidika politične teorije niti ne more zanimati, zato obravnavajmo zoe le v odnosu do bios. V podpoglavju 1.3 smo zapisali, da je politika, vredna Agambenovega zanimanja, le politika, ki izhaja iz delitve zoe / bios, in v tem poglavju bi dodali, da lahko le na podlagi ontologije možnosti utemeljimo ustrezno politično teorijo, ki bo zamenjala politično teorijo, osnovano na podlagi dejanskosti, moramo tu dodati naše razumevanje političnega procesa skozi Agambenovo teorijo.

---

<sup>42</sup> Ali kot pravi Agamben (2004, 120): »Trebalo se je brez pridržkov posloviti od vseh predstav o izvornem političnem dejanju kot pogodbi ali konvenciji, ki naj bi točkovno označila in definirala prehod iz narave k Državi.«

Nadejali smo se, da bomo lahko razbrali dva nasprotujoča si politična procesa. Prvega dodobra poznamo, saj je glavna tema Agambenovega podjetja; operacija suverenosti, ki skozi biopolitično razpoko ustvarja bios in na drugi strani zoe. Rezultat te operacije je v posvetitvi, svetem človeku. V perspektivi ontologije možnosti smo na podlagi Muselmanna pokazali, da je ta vloga vloga čiste nujnosti, izbris mesta kontingence. Kontingenco smo z Agambenom imenovali kot možnost, ki je postavljena na preskušnjo subjekta, ter kot bit, ki lahko je in hkrati ni. Muselmann ali paradigma svetega človeka je najradikalnejši produkt suverene operacije, ki Muselmanna ustvari kot čisto zoe, obliko življenja, ki ni zmožna drugega kot sprejemati čisto nujnost. Ta prva oblika procesa je potrjevanje dejanskega stanja, ki ga skozi paradigmo taborišča Agamben razbira tudi v sodobnosti, kot primer sodobne oblike svetega človeka Agamben med drugim navaja begunce in migrante.<sup>43</sup> Točka razmejitve med dvema političnima procesoma je prav točka odnosa do kontingence. Drugi proces, ki smo ga spoznali skozi primer Bartlebyja, je prav nasprotno od prvega radikalna potrditev kontingence. Zagovor je v tem, da je za Agambena resnica svobode človeka zmožnost nezmožnosti in nedelovanja. Bartleby in njegova formula 'raje bi, da ne' je ohranitev možnosti skozi nedelovanje, je obstoj čiste možnosti. Primerjava obeh oblik trči na problem, za prvo imamo praktičen prikaz, za drugo pa le naslovnega junaka iz romana Mellvila. Če Bartlebyja prevedemo v okvir politične teorije, lahko vseeno trdimo, da je njegovo zavračanje avtoritete oz. njegovega delodajalca, kateremu ni jasno, zakaj Bartleby noče izvrševati delovnih ukazov, zatrjevanje svobode ali dokaz zmožnosti nezmožnosti in nedelovanja. Torej prednost ohranitve možnosti pred dejanskostjo. V tem je primer skladen z zahtevo po novi ontološki opredelitvi, ki bi se osvobodila aporij suverenosti. Vendar pa je po drugi strani prekratek za izoblikovanje politične teorije na tej predpostavki. Strinjamo se z mnenjem Lelanda (2009, 340): »Kljub temu da Agamben ne nadaljuje teh misli ali ponudi dodatnega uvida o obliki, ki bi jo prevzel ta nov odnos možnosti in dejanskosti, je to vprašanje ostalo v osrčju Agambenovega projekta.« Menimo, da je Agamben zagato

---

<sup>43</sup> Agamben (1995) v eseju *Mi begunci* problematizira istoimenski esej Hanne Arendt, ki obravnava vlogo židovskih beguncev. Agamben jasno izpostavi sodobno situacijo beguncev in migrantov kot tistih, ki so ujeti v izjemno stanje.

deloma rešil z vpeljavo pojma profanacije, ki je nasproten pojmu posvetitve. Deloma pravimo zato, ker gre za proces, ki je nasproten posvetitvi, njegova stava je predvsem v vračanju tega, kar je bilo posvečeno v normalno rabo. Žal pa Agamben ne naredi tako konkretne povezave do politične teorije, kot je prvi primer biopolitičnega procesa. Navkljub temu pa lahko skozi povedano trdimo, da je osnovni politični proces, proces, ki tudi dandanes oblikuje našo družbo, pri Agambenu proces biopolitične produkcije zoe, ki je v resnici oblikovanje življenja, ki živi v najabsolutnejši nujnosti, ki mu je zanikana možnost kontingence. Proces je tu identičen z operacijo razdelitve političnega prizorišča. Nasprotna operacija, profanacija, ki bi problematizirala razdelitev, pa je pri Agambenu še vedno teoretsko podhranjena, a nam vseeno ponuja nastavke za razmislek o tem, kaj bi lahko bila drugačna politika, saj kot pravi sam, profanacija je politična operacija, ki deaktivira aparate moči. Deloma gre tukaj vseeno za našo interpretacijo in stavimo, da bo Agamben v prihodnosti še razvil ta pojem.

Naše napredovanje pri obravnavi Badioujeve misli je v tem poglavju naredilo preskok s področja biti-kot-bitu na področje tistega-kar-ni-bit. Kljub nekaterim ugovorom, ki smo jih predstavili, obstaja stična točka teh dveh področij. Prepoznali smo jo v pojmu situacije, ki ima, kot vemo že iz prejšnjega poglavja, v osnovi tudi ontološko shemo. Na podlagi tega vemo, da situacija skozi operacijo štetja-za-eno v sebi obsega različne načine, kako so v njej elementi vključeni in kako k njej spadajo. Tu smo prepoznali možnost dogodkovnega mesta, ki nam je omogočilo vpeljavo sheme gama in predstavitev poti resnice. Sedaj bi izpostavili našo interpretacijo povedanega. Če sprejmemo Badioujevo zastavitev, menimo, da lahko dogodek razumemo kot suplement situacije, ki vključuje a-normalne množice. Suplement v smislu bežnega operatorja, ki bo predhodno štetje-za-eno razkril nekonsistentnost samega štetja. Lahko bi rekli, da dogodek obstaja le v svoji posledici, ki je subjekt ali bolj določno ena od treh različnih subjektivnih pozicij v razmerju do dogodka; zvestobe, reaktivnosti in obskurnosti. Iz teh treh pozicij lahko nadalje razvijemo tri tipe delovanja. Obskurnega, ki ga Badiou enači s tradicionalizmom, ki zanika dogodek in potrjuje obstoječe delitve prizorišča oz. lahko tudi ustvarja nove delitve s tem, da določenim elementom prepove spadanje k situaciji. Primer slednjega je

v nacizmu in izključitev elementov situacije, ki so ključni za ohranitev celote telesa, kot bi rekel Badiou, ali za nas ohranitev obstoječega prizorišča političnega. Reaktivnega, ki je najbolj mlačna pozicija in bi ji lahko rekli zagovornik statusa quo. Po našem mnenju je ključno, da ti dve poziciji niti ne označimo kot politični, saj s tem ko zanikata dogodek, hkrati zanikata spremembo in samo a-normalnost v ontološki shemi situacije.

Tretja pozicija zvestega subjekta pa je tista, ki proizvede v kontekstu našega besedila političen proces. Razlog je predvsem v tem, da ta pozicija subjekta proizvede spremembo v situaciji na način, da vključi v situacijo elemente, ki so v njo poprej le spadali. Na ta način razumemo, da vsak dogodek, ki je pripoznan kot dogodek, skozi oblikovanje zvestega subjekta sproži operacijo, ki s svojim dejanjem dejansko spremeni ontološko shemo situacije. Tvegajmo morda provokativno interpretacijo Badiouja in nasproti tistim ugovorom, ki so njegovo teoretizacijo dogodka pospremili s komentarji, da Badiou vpeljuje čudežni moment, božjo intervencijo itn., postavimo dokaj banalno trditev; prisotnost dogodka ni odločilna. Morda s tem izrečemo več, kot je predpostavil Badiou, pa vendar; če sprejmemo, da je vsaka konsistenca štetja-za-eno v resnici nekonsistentna in da je to resnica vsake ontološke sheme družbene situacije, potem iz tega sledi, da je vsaka situacija, ki je tisto-kar-ni-bit-kot-bit, vsaj pogojena s to opredelitvijo in s tem že dogodkovno mesto, kot ga opredeli Badiou, in zato zadosten razlog za pojavitev dogodka, kljub temu da dogodek sam nikakor ne spada v red ontološkega. Lahko bi rekli, da šele na tem prehodu vstopamo v področje človeškega delovanja, operacijo vzpostavitve subjekta v razmerju do dogodka oz. tistega zgodilo se je. Menimo, da je poudarjanje vloge dogodka pri Badiouju sicer pomembno, ampak vseeno pripisujemo večjo težo aktivnosti subjekta. Če se dogodek zgodi in ni pripoznan ter ne proizvede zvestega subjekta, bo ugasnil v istem hipu, kot bo vzniknil. V nasprotnem primeru pa se bo šele retroaktivno dogodek izkazal za zgodenega. Bistvo naše interpretacije je v tem, da je treba težo premakniti s pojma dogodka na proces oblikovanja subjekta. Skozi slednje razumemo tudi pojem militantnosti, s katerim operira Badiou. Ta nikakor ni mišljena v nekem nasilnem smislu, ampak kot najmočnejša stopnja zvestobe dogodku, in je del bolj politično angažiranega Badioujevega podjetja.

Pri analizi Rancièrovih opredelitev smo takoj vpeljali razdelitev na dve operaciji, policijo in politiko. Naša interpretacija temelji na njunem različnem odnosu do pojma delitve čutnega. Slednje predstavlja točko dojemljivosti, ker nam omogoča razbrati družbene odnose tudi tam, kjer ti niso očitno razvidni. Vloga policije oz. konsenza je v tem, da dane odnose sprejema in na podlagi njih razvršča moč interesov ter upravlja družbo. Naloga te operacije je, da išče soglasje že uveljavljenih akterjev ali drugače prisotnih delov na političnem prizorišču, torej delov, ki spadajo v red čutnega. V temelju je prepričanje, da je ljudstvo enako vsoti populacije in da ne obstaja nobene družbene vrzeli. Rezultat je vedno oblikovanje skupnosti, temelječe na nekem arhe, rasi, etničnosti, nacionalnosti ali drugače ustreznemu pojmu. Kar policija ne more vključiti, je določen odklon, ki se sprva lahko izrazi v povsem preprostem nerazumevanju, ko dva rečeta belo in tega ne razumeta na isti način. Primer, ki ga uporabi Rancière, ni politične narave, toda skozi zgornje besedilo smo že predstavili primere krojačev v Parizu, ki so zahtevali pravice, ko je bilo jasno, da druga stran s pravicami ni razumela iste stvari in jim jih je odrekala. V tem primeru se skriva tudi preseganje delitve javnega in zasebnega v mezdnem odnosu, saj če delavci množično zahtevajo pravice, želijo to v redu javnega, medtem ko je za lastnike kapitala v interesu, da ta odnos ostane v domeni zasebnega. Spet nam pomaga delitev čutnega, saj je ravno oblikovanje skupnega prizorišča tisto, kar omogoči politiko. Kar je bilo prej potisnjeno izven njega, torej v zasebnost, vznikne in zahteva del na tem prizorišču, torej v javnosti. Zgodovinskih primerov delavskih gibanj, gibanj za enakopravnost spolov in nasprotovanj rasni segregaciji ter za univerzalno volilno pravico je dovolj, da razumemo, za kaj se nam tu gre. Policija vedno operira samo na ravni že uveljavljenih sogovornikov, tistih, ki so v logosu. Tisto, kar pa prihaja izven tega reda, pa je samo glas, moteči, zamolkli krik bolečine tistih, ki tako ali tako nimajo pravice, da bi se oglašali. Naloga politike je prej obratna, disenzualna, v tem, da sproži spor glede tega, kaj je logos in kaj glas, in da glas vpiše v logos na isti način, kot vpiše del populacije v ljudstvo, seveda del, ki je bil poprej brez deleža. Iz tega razloga politika ni nekaj, kar je zunaj policije, ampak je njen izrastek, če se lahko tako izrazimo, je dejanje, ki temelji na predpostavki enakosti katerega koli govorečega bitja s katerim koli



drugim govorečim bitjem in ko se to dejanje zahteve po enakosti zgodi, se razkrije temeljna družbena krivica, dejstvo, da pred logosom, ki razpravlja o koristnem in škodljivem, obstaja logos, ki daje pravico do ukazovanja. V tej misli je zajeto celotno Rancièrovo podjetje, policija, politike in konsenz kot ključni lahko omogočajo razpravo o koristnem in škodljivem, toda kar njim uhaja, je temeljna krivica, blaberon, ki, kot pravi Kratil, ustavi tok, lahko bi rekli normalen tok policijskega reda. Ta prekinitev je politika kot vznik dela brez deleža, ki prelomi dano ureditev čutnega in zase zahteva enako pripoznanje, da se njegov glas razume kot logos. Tudi pri Rancièru imamo na voljo dve pojmovni operaciji, ki sta v tesni zvezi s preliminarno opredelitvijo razdeljenega prizorišča. Menimo, da smo dovolj podkrepili, da za Rancièra politika lahko obstaja samo v obliki, da nasprotuje tej osnovni razdelitvi in da je vse ostalo družbeno dogajanje na strani druge operacije, ki jo poimenuje policija.

Tako lahko za vse tri potrdimo, da če obstaja nekaj, čemur bi lahko rekli politika, ta vedno izhaja iz dane razdelitve prizorišča političnega. Badiou in Rancière do sem ponujata bolj razvito teorijo procesa politike kot Agamben. Pri njem smo lahko izpostavili le argumentacijo, ki nakazuje, kakšno lastnost bi lahko imela politika v nasprotju s suvereno operacijo, in sicer potrjevanje kontingence in nalogo profanacije, vrnitve posvečenega v normalno rabo. Primer Bartlebyja nam je bil do neke mere v oporo, toda ne dovolj, da bi na njegovi podlagi razvili bolj substancialno mišljenje o tej drugačni politiki. Vseeno menimo, da smo z dovolj argumenti podprli potrditev druge teze.

## 4 POLITIČNI ZAHTEVKI

Zadnje glavno poglavje lahko razumemo kot nadgradnjo prejšnjega. Tudi kot dodatek in podkrepitev. Ker smo v prejšnjem poglavju že obravnavali družbene operacije in izpostavili tiste, katerim Agamben, Badiou in Rancière priličijo ime politika, smo deloma že posegli v področje zahtevkov. Nekatere izpeljave v tem poglavju nam bodo že znane iz prejšnjih poglavij, a moramo dodati, da so v nekem drugem oziru ključne, saj predstavljajo temelj za to, kar obravnavani avtorji razlikovalno določijo kot politični proces.

### 4.1 Človek kot možnost

Predhodno poglavje o Agambenovi teoriji smo zaključili z eksplikacijo kontingence in figurama Bartlebyja in muselmana ter operaciji suverenosti zoperstavili profanacijo. Na tej podlagi moramo sedaj poiskati, kaj bi lahko bil v sklopu Agambenove teorije politični zahtevek. To je moč storiti samo preko ovinka, ki ponovno vodi čez obravnavo ontoloških predpostavk.

Ena od glavnih tem Agambenove teorije se nahaja v vprašanju: »Kaj pomeni, ko rečem: morem ali ne morem?« (Agamben 1999, 117). Tu smo že na poznanem področju možnosti oz. kontingence. Vendar pa je tu zastavek drugačen, saj bomo morali pokazati, kaj je za Agambena ključno pri človeku oz. kaj je človeško bistvo. Izhodišče nam ponudi Agamben (1993, 43) v prepričanju, da »ni nobenega bistva, nobenega zgodovinskega ali duhovnega poslanstva, nobene biološke usode, ki bi jo morali ljudje uresničiti.« Vzporedno moramo brati drugo opredelitev: »Človeška bitja niso opisljiva z nobeno pristno operacijo - to pomeni, so bitja čiste možnosti, ki je ne more izčrpati nobena identiteta ali poklicanost.« (Agamben 2000, 141). Kot smo predstavili v prejšnjem poglavju, mora čista možnost potrjevati tudi določilo o nemožnosti in nedelovanju. Kaj pomeni, če to postavimo kot osnovo človeka, možnost kot eno zmožnosti in nezmožnosti? Sklicujoč se na Aristotela Agamben (1999, 179) pravi, da je potrebno ločiti dva tipa možnosti, generično in imenujmo jo kvalificirano. Generična je v vsakdanji

naivni misli tista, ki pravi, da ima vsak otrok možnost, da postane predsednik. Ta ni ta, ki nas zanima. Na drugi strani pa obstaja druga, kvalificirana možnost, ki pomeni posedovanje določenega znanja ali neke sposobnosti. Primer je lahko graditelj iz prejšnjega poglavja, ki to ostaja, tudi ko ne gradi. V tem je razlika od otroka, ki 'lahko' postane predsednik. Tako »tisti, ki poseduje znanje (ali sposobnost) ni obvezan spremeniti svojega stanja<sup>44</sup>. On je preprosto zmožen na podlagi tega posedovanja to uresničiti ali pa ne.« (*ibid.*). Ključno za premostitev praznine med prvim ni bistva in človek je po bistvu (z)možen je prav v tem razlikovanju generične in kvalificirane (z)možnosti.

Ko smo zgoraj rekli, da je kontingenca možno, predstavljeno na preizkus subjekta, je v odnosu do kvalificirane možnosti to najbolj pertinentno pokazati na področju jezika. In če smo prej spraševali, »kaj morem ali ne morem«, je drugo ključno vprašanje za Agambena (1993b, 5), kaj pomeni izjava »Jaz govorim?«. Kot pravi Agamben (2011, 71) »odločilni element, ki daje jeziku njegovo značilnost vrline ni v njem kot orodju, temveč v mestu, ki ga pusti za govorca.« Ali drugače v odnosu do glasu: »Glas označuje godenje jezika v času,« (Agamben, 1991, 99) in nadaljuje »mislimo lahko le znotraj jezika, ker jezik je in ni naš glas« (*ibid.*, 107).

Torej je subjekt, temporalnost, glas, ki vznikne iz zmožnosti glasu, je sposobnost, ki se zgodi v prehodu v jezik skozi govor, ki ga omogoča dejstvo, da jezik že je za subjekta na način prenosa jezika od generacije do generacije ljudi, ki so od vedno 'bivakirali' v njem (Agamben 1993b, 9). In v navezavi na človeško možnost »kontingenca zadeva subjektovo zmožnost, da jezik ima ali ga nima. Subjekt je torej možnost, da jezika ni, se ne godi - ali bolje, da se godi samo po svoji možnosti, da ga ni, po kontingenci. Človek je govoreči, bitje, ki ima govorico, ker je zmožen ne imeti jezika, je zmožen neobdarjenosti z njim« (Agamben 2005, 103). V čemur je vsebovana političnost govora, pa poznamo že iz poglavja 2.1, to je v izenačitvi delitve glas logos in bios zoe. Nadalje lahko razložimo z Dolarjem (2003, 146): »Živo bitje ima logos s tem, da v njem odpravi in ohranja lasten

---

<sup>44</sup> Ob potopljenosti v težavnost Agambenove misli je tu na mestu komična opazka Agambena (1993, 36), da je pianist Glenn Gould edini, ki ne more ne ne-igrati. Slednje bi lahko veljalo za vse umetnike, ki pravijo, da ne morejo živeti brez svoje umetnosti.

glas, tako kot živi v polisu s tem, da iz njega izvzame svoje lastno golo življenje,« in nadaljuje: »politika je zato, ker je človek živo bitje, ki v govorici ločuje in si postavlja nasproti svoje lastno golo življenje ter se hkrati ohranja z njim v odnosu vključujoče izključitve.« Slednje je ključno, saj je ta vključujoča izključitev ravno v ohranitvi zmožnosti, kot graditelj, ki to ostane tudi, ko ne gradi, torej posedovanje zmožnosti govora tudi, ko se ta ne godi.

Ohranjanje zmožnosti oz. demonstriranje le-te je najbolj prisotno prav v Bartlebyju, ki pravi »raje bi, da ne«, to je čista privacija zmožnosti, njen neprehod v aktualnost. To dvoumno stanje ne-delovanja Melville (2004, 22) komentira, kot da »resnega človeka nič ne vznejevolji bolj kot pasivni odpor«. V tem kontekstu je brati Agambena (1993a 86), ko pravi, da kar Država (in uporabili bi lahko tudi izmenljivo suveren) »nikakor ne more tolerirati, je singularnost v družbi, ki ne afirmira nobene identitete<sup>45</sup>.« Ta možnost odtegnitve iz jezika, družbe, od dela je natanko Bartlebyjeva<sup>46</sup> stava, čista potrditev kontingence. Ne delovanje ni preprosta pasivnost, ampak kvalificirana neaktivnost.

S tem pa lahko dokončno razumemo tudi vlogo in figuro Muselmanna, »ker je človekovo mesto v prelomu med živim in govorečim bitjem, med nečloveškim in človeškim,« (Agamben, 2005, 96) je Muselmann na strani živega in nečloveškega. Golo življenje Muselmanna je prav v tem skrajnem zanikanju zmožnosti govora, vključitve v bios, ki skozi izključitev v taborišču sproducira njegovo pozicijo kot čisto zoe. Kontingenca pri njem ni prisotna, to ni njegova ne-dejavnost, ampak golo življenje, v katero je bil potisnjen, rezultat operacije suverenosti, nujnost kot taka. Na prvi pogled pa ob branju knjige Kar ostaja od Auschwitza obstaja določeno neskladje. Agamben (2005, 118) jo namreč zaključí s pričevanjem Bronislawa Goscinskija: »Na lastni koži sem doživel najstrašnejšo obliko življenja v lagerju, grozoto muslimanskega stanja«. Kako je torej možno, da obstaja pričevanje nekoga, ki je bil Muselmann? Razrešitev je možna v

---

<sup>45</sup> Agamben (1993, 87) je drugje razvijal koncept kakršne koli singularnosti, »ki hoče samo aproprirati spadanje sebi, biti-v-jeziku in s tem zanka kakršno koli identiteto in vsak poskus pripadanja. S tem je glavni sovražnik države. In kjer te kakršne koli singularnosti mirno demonstrirajo svoj obstoj, se bo zgodil novi Tiananmen in prej ko slej se bodo prikazali tanki.«

<sup>46</sup> de la Durantaye komično pripomni, da je v uporabi Bartlebyja Agamben videl »enočlansko zasedbo (sit-in) najradikalnejše vrste«.

tem, da je subjekt ravno točka, na kateri je možno postavljeno na preizkus, in da je to vedno neke vrste temporalnost. V stanju muslimana je subjekt izključen, vendar pa se rehabilitira in z zamenjavo režima, recimo po osvoboditvi, ponovno vključi ali, drugače, vrne v bios. Problem je razrešen, če predpostavimo, da obstaja dvosmerno gibanje izključitve in vključitve med bios in zoe.

To smo prikazali s pojmom profanacije, čigar stava je ravno v tem, da je operacija, ki razsveti in vrne v normalno rabo to, kar je bilo posvečeno. Profanacija kot nasprotje suvereni operaciji razreši to miselno zagato. Skozi proces profanacije je jasno, zakaj se nekdo, ki je bil muselmann, lahko vrne v družbo in priča. Njegova svetost, status homo sacra, ne obstaja več, vmes je bila izvedena profanacija, ki ga je vrnila nazaj v bios.

Zgornje pa v odnosu do skupnosti lahko odgovori na vprašanje, ali je možna družba brez delitve? Agamben (2007, 86–87) pravi, da je vprašanje nekoliko netočno, saj »profanacija ne pomeni preprosto ukinitve in zabrisa delitev, ampak iznajdbe novega načina uporabe. Brezrazredna družba ni družba, ki bi ukinila in pozabila na vse družbene delitve, ampak tista, ki se je naučila deaktivirati aparate diferenciacije.« Temu pa lahko ustreza samo prihajajoča<sup>47</sup> politika, ki je za Agambena (2000, 142) tista, ki prepozna ključno človeško potezo kot možnost in ne kako drugače določeno bit ter si ne zastavlja nobenih zgodovinskih nalog. Njena edina naloga je realizirati ta pogoj ne-pogojenosti človeka. Razberemo lahko dvojnost zahteve. V teoretičnem smislu je zahteva po politični teoriji, ki bi slonela samo na tej radikalni ne-pogojenosti človeka. Po drugi strani pa gre tudi za politični zahtevek po prepoznavanju zanikanja kontingence v dejanskem svetu.

## **4.2 Zahtevek po enakosti**

Naše dosedanje razlaganje Badioujeve teorije nas je peljalo skozi ontološke predpostavke in pot resnice, ki smo jo pustili v zadnji točki razlikovanja med zlom in možnostjo emancipatorne politike. Zdaj nam ostane še, da predstavimo, kaj bi lahko bile zahteve takšne egalitarne politike, ki upošteva že zapisane aksiome, shemo in mateme.

---

<sup>47</sup> Agamben pogosto operira s termini prihajajoča politika in prihajajoča skupnost, slednje je tudi naslov njegove knjige.

Kot prvo razjasnimo odnos Badiouja (2011a, 6–7) do demokracije. Zanj demokracija predstavlja emblema našega časa, v njenem imenu so možne vsakršne ekonomske grozote. To, da se danes vsi deklariramo za demokrate, je aksiom tega emblema. Prav temu pa moramo uiti in se deklarirati za nedemokrate. Predvsem zato, ker lahko trenutno predpostavimo, »da je parlamentarna demokracija normalna želja vseh ljudi. To je edina možna predpostavka za oblikovanje političnih zahtev« Badiou (2011b, 19). Zoperstavimo temu definicijo demokracije in države, kot ju razume Badiou (2010, 268): »Demokracija pomeni, da priseljenc, Francoz, Arabec ali Jud ne morejo biti besede politike, ne da bi povzročile katastrofo. Kajti te in mnoge druge besede nujno navežejo politiko nazaj na državo, samo državo pa na njeno najosnovnejšo in najnižjo funkcijo: neegalitarno štetje ljudi.« Zdaj je bolj jasno, zakaj Badiou nasprotuje prevladujočemu mnenju, da moramo biti vsi demokrati. Strinjamo se lahko, da gre tu bolj za kritiko današnjega stanja demokracij kot pa za kritiko teoretskega koncepta samega. Samo če se spomnimo primera družine iz prvega poglavja, ki nam je služila pri obravnavi singularnosti in a-normalne množice. Ta primer je brez najmanjšega problema usoda Badioujevih sostanovalcev Pariza ali pa naših v Ljubljani, sezonskih delavcev, izbrisanih itn. Zato je Badiou proti tej načelni, prazni demokratičnosti.

Prazna demokratičnost, če ji lahko tako rečemo, pa je posledica slovitega konca ideologij, ki za Badiouja (1996, 27–28) pomeni »dejansko sprejemanje nujnosti in njenih šikan, kakor tudi neznanosko osiromašenje aktivne, militantne vrednosti načel,« in nadalje, »parlamentarna politika, kakršno prakticirajo danes, ne določa svojih ciljev na podlagi kakšnih načel in ravno tako ne išče sredstev za njihovo dosego. Parlamentarna politika je reducirana na to, da spektakel ekonomije spremeni v dano.« V osrčju tega razmišljanja pa je ugotovitev, da je »danes v imenu nujnosti liberalne ekonomije brez mere in koncepta postala vsaka egalitarna politika nemogoča oziroma je razglašena za nesmiselno.« (Badiou 2010, 313). To zanikanje možnosti ter primat ekonomske nujnosti pa je za Badiouja (2004a, 74) nič drugega kot ukinitvev politike. To je resnično tako za liberalno, marksistično in fašistično državo. Kar nam danes nalaga Badiou (2008a, 50), je emancipacijska politika, ki mora biti nadrejena vsaki nujnosti upravljanja. Upravljalna

prisila je ime za strogo definicijo možnega. Reforme danes želijo onemogočiti to, kar je bilo v večini primerov izvedljivo, in napraviti za donosno tisto, kar še ni prinašalo dobičkov. In še bolj radikalno: »Ta mirni potek stvari, edino, kar nam je na voljo, je naravna harmonija med nenadzorovanim kapitalizmom in impotentno demokracijo. Impotentno zato, ker je servilna pravemu centru moči - kapitalu in trdno v sedlu, ko nastopa proti delavcem« (Badiou, 2012b, 40). S takšnimi stališči je težko biti naklonjen demokraciji, kot jo poznamo danes.

Ta sprehod čez približno 20 let Badioujevih citatov ni izraz lenosti našega mišljenja, ampak nujni prikaz, ki odpre polje za oznako politike, ki jo označuje »neka zelo stara in obrabljena beseda: pravičnost« (Badiou, 2010, 268). Ko smo obravnavali Badioujevo pojmovanje dogodka smo zapisali, da je sveto ime za emancipacijo emancipacija sama. Badiou ji pripiše samo brezpogojni predpis: »Brezpogojen pomeni, da radikalna politika emancipacije ne izvira iz dokaza o njeni možnosti, ki bi ga priskrbela reprezentacija objektivne družbene skupnosti. Politika emancipacije izhaja iz praznine, ki zaradi dogodka napoči kot latentna nekonsistenca danega sveta. Njene izjave so imenovanja same te praznine.« Povežimo zdaj to z zgornjimi ugotovitvami in dodajmo pravičnost in egalitarnost. Kaj ni to v resnici podton vsega, kar smo do zdaj napisali? Razmislimo; matematika kot aksiomatsko mišljenje in teorija množic ne predpostavlja nobenih definiranih členov, glavna os, na kateri smo se vrteli, je bila v prvem poglavju odnos med spadanjem in vključitvijo,  $\in$  in  $\subset$ , operacija vzpostavljanja konsistence množstva pa štetje-za-eno, na podlagi tega, kar uhaža štetju,  $a$ -normalne množice smo utemeljili in v naslednjem poglavju opredelili dogodkovno mesto. Na njegovi podlagi razvili teorijo dogodka, ki je skozi pot resnice navrgel tri različne tipe subjektov ter nas s konceptom generičnega, radikalno neodločljivega, prepričal o možnosti politike. Tu se sprašujemo, če ni ravno enakost tista, ki nas je prikrito vodila skozi to podjetje. Dodajmo še misel Badiouja (2004a, 72), da »enakost ni cilj delovanja, ampak njen aksiom.« Bi lahko s tem rekli, da v našem raziskovanju iz ozadja veje prav želja po potrditvi takšnega aksioma?

Četudi še nismo prepričani o tej trditvi, lahko poskusimo na drugačen način. Danes ni ukinjena samo politika, ampak tudi fikcija, to je misel o drugačni sodobnosti. Malo manj

radikalno bi rekli, da morda ni čisto ukinjena, je pa vsaj diskvalificirana ali obravnavana kot utopija. Vendar če stvari ne morejo biti drugačne, kot so, smo ali na poziciji reaktivnega ali obskurnega subjekta. Za njiju ali dogodek niti ne obstaja ali pa ga ni vredno potrjevati. In to je trenutna situacija, ki jo opisuje Badiou (2012b, 78) zgoraj in ko pravi, da je problem že v sami odsotnosti fikcije. Naše želje so usklajene z normalnostjo demokratičnega stanja, parlamentarna demokracija ni dovolj. Poleg zanikanja dogodka ali celo samei možnosti le-tega smo v primerjavi z našo zastavitvijo izgubili še en pomemben člen, generično. To enigmatično generično, čigar ideja je v tem kontekstu lahko za Badiouja (2012, 75) v tem, da je »politična univerzalnost vedno razvoj novega pojmovanja, nove kompozicije družbene resničnosti,« in tako postane objektivna politična sprememba odnosa med bogatimi in revnimi, spolom, raso, nacionalnostmi, to »je čez ali preko jasno definiranih imen in razlikovanj. Je praktični proces, politični proces, ki rodi nekaj generičnega.« K temu moramo stremeti, »proti ideji normalne želje, k militantni ideji želje, ki vseskozi potrjuje obstoj tistega, kar nima imena« (*ibid.*, 76). To verjetje v »generične resnice mora biti naša nova fikcija« (*ibid.*, 78). In če še nismo popolnoma prepričani v zgornjo zastavitev našega raziskovanja: »Politika je v mojih očeh procedura resnice, ki pa zadeva kolektivno. To pomeni, da politična akcija uresniči tisto, česar je kolektiv nezmožen. Je na primer zmožen enakosti? Je zmožen vključiti tisto, kar mu je heterogeno? ... v politiki gre za to, ali so ljudje v večjem številu, celo v množici, zmožni ustvariti enakost.« (Badiou v Badiou in Žižek 2010, 29). Med zadnjimi Badioujevimi (2012c, 29) objavljenimi teksti najdemo dokaj presenetljivo formulacijo odnosa politike in filozofije oz. da je prava filozofska obravnava politike takrat, »ko upošteva sledeče: 1. Kompatibilnost s filozofskim principom enakosti inteligenc; 2. Kompatibilnost s filozofskim principom podvržbe mnenj pod univerzalnost resnic« in nadaljuje da, »lahko enakost in univerzalnost vzamemo za dve opredelitvi politike s strani filozofije. Klasično ime za slednji je pravičnost. Pravičnost pa pomeni prevetritev vsake situacije z vidika egalitarne norme, povzdignjene v univerzalnost.« Formulacija je presenetljiva zaradi tega, ker eksplicitno omenja predpostavko enakosti inteligenc, ki jo poznamo predvsem iz Rancièrovih razmišljanj. Vendar pa obstaja tudi



druga opora za takšno formulacijo, saj tudi sam Badiou (2010, 270) pravi, da »enakost pomeni, da je politični akter predstavljen zgolj pod znamenjem čisto človeške zmožnosti ... Človeku lastna zmožnost je natanko mišljenje in mišljenje ni nič drugega kot pot resnice, katere edini splošni aksiom je: ljudje mislijo, ljudje so zmožni resnice. Tako je politika, ki je vredna, da jo filozofija preiskuje z vidika ideje pravičnosti, politika, katere edini splošni aksiom je: ljudje mislijo, ljudje so zmožni resnice.« S tem sicer razjasnimo motivacijo, a vseeno obstaja sum, ki pa je lahko tudi vznik zanimive točke zблиževanja teh dveh avtorjev. Razvijmo sklep; v kolikor lahko v Badioujevi filozofiji izluščimo nekaj, kar bi radi poimenovali politični zahtevek, potem je to ustrezen koncept pravičnosti, razumljen kot aksiom političnega delovanja, kot zvestega subjekta, ki afirmira dogodek in s tem generično resnico politike, ki je skozi ta postopek vpeljana enakost, prehod iz singularnosti v normalnost.

### **4.3 Enakost inteligenc**

Pri dozrajšnji obravnavi Rancièra lahko ugotovimo, da ima enakost bistveno mesto v procesu politike. Zahteva po enakosti je tista, ki sproži spor, vzpostavi del brez deleža in disenzualno situacijo, ki prelamlja red čutnega ter zahteva vpis te enakosti. Vsekakor smo se do sem gibali predvsem na ravni družbenega, v tem podpoglavju pa moramo podati Rancièrov zagovor za enakost, ki nas bo pripeljal bliže drugačnemu tipa vprašanja. Namreč vprašanja o samem bistvu tega, kaj pomeni biti človek.

Povedali smo že, da se Rancière strinja s Hobbesom v trditvi, da neenakost izvira iz trenutka, ko je nekdo prvič izjavil nisi mi enak in da pred logosom, ki razpravlja, obstaja logos, ki daje pravico do ukazovanja. Vemo tudi, da je to temelj policijske logike, ki jo preseka le zahteva po enakosti. Enakost bomo z Rancièrom (2005c, 50) utemeljili na podlagi predpostavke enakosti inteligenc. Njegova stava ni v tem, da: »bi dokazali, da so vse inteligence enake. Videti hočemo, kaj je ob tej predpostavki mogoče narediti. In za to je dovolj, da je to mnenje možno, se pravi, da ni dokazana nobena nasprotna resnica.« Kljub samorazvidnosti moramo poudariti, da je to edini namen Rancièra z vpeljavo predpostavke o enakosti inteligenc, torej ugotoviti, kaj bi veljavnost te predpostavke

pomenila za premislek o političnem, in ne kakršni koli zagovor empirične enakosti inteligenc. Izpostavljena je določena človeška kvaliteta ali: »Inteligenca, ki spi v vsakomer,« in je »enaka inteligenca,« ki je »na delu v vseh dejanjih človeškega duha,« (*ibid.*, 28) ali drugače, »da je vsako delo človeške umetnosti udejanjanje enakih intelektualnih potencialnosti« (*ibid.*, 44). Nikakor se Rancièru ne gre za kakršno koli kvantiteto inteligence. Sigurno je tudi, da Rancière vzpostavlja kvalifikacijo univerzalnosti, ki jo izvrši v odnosu do Descartesovega stavka »mislim torej sem«: »Človek sem, torej mislim. Z obratom se v enakost cogita vključi subjekt človek. Misel ni atribut miselne substance, atribut človeškosti je« (*ibid.*, 43). Poglejmo sedaj, kakšen je domet te zastavitve o univerzalnosti miselnega subjekta pod predpostavko enakosti inteligenc.

Domislica o enakosti inteligenc prvenstveno ni Rancièrova, sam jo najde skozi raziskovanje o Josephu Jacototu, neobičajnem učitelju, na podlagi katerega Rancière (2005c) napiše knjigo Nevedni učitelj, ki nam je tu v oporo. Podlaga za bolj teoretske nastavke gre nekako takole; Jacotot razvija lastno metodo učenja, ki temelji na treh principih: »Da imajo vsi ljudje enako inteligenco, drugič, da je vsak človek sposoben poučevati samega sebe, in tretjič, vsakemu učencu, ki se je želel naučiti novega jezika, je Jacotot svetoval, naj uporabi metodo ponavljanja krajšega odstavka iz književnosti v tujem jeziku« (Gržinić 2005, 11). S temi principi Jacotot vzame dvojezično francosko-flamsko izdajo knjige Telemach ter se napoti na Nizozemsko, kjer brez najmanjšega poznavanja flamščine uči otroke francoščine, o kateri ti njegovi učenci prav tako niso imeli niti osnovnega znanja. Pripoved na stran, se lahko osredotočimo na Rancièrovo pronicljivo interpretacijo:

*V dejanju poučevanja in učenja sta dve volji in dve inteligenci. Poneumljanje bomo poimenovali njuno sovpadanje. V eksperimentalni situaciji, ki jo je ustvaril Jacotot, je bil učenec povezan z neko voljo, Jacototovo voljo, in z neko inteligenco, inteligenco knjige, ki sta bili popolnoma razločeni. Emancipacija bomo imenovali*

*znano in vzdrževano razliko med dvema odnosoma, dejanje inteligence, ki je poslušna le sama sebi, medtem ko je volja poslušna drugi volji (Rancière 2005c, 26).*

Po povedanem iz predhodnih poglavij lahko sklepamo, da je v zgornjem citatu na delu podobna distinkcija, kot je tista med politiko in policijo. Poneumljanje sigurno spada k prvi, k politiki pa priličimo razširjeno pojmovanje emancipacije, kot smo ga predstavili v poglavju 3.3, ali drugače, »je politiko mogoče razumeti kot svojevrstno uresničevanje inteligence. Politika je kolektivno uresničevanje enakosti inteligence oziroma uresničevanje inteligence, ki je zmožnost kogar koli« (Rancière 2006b, 96). Kontekstualizacija slednjega v povedano gre predvsem proti osnovni delitvi glas/logos, saj odvzame kakršno koli legitimnost razdelitve znotraj človeštva samega. Paradokсно vmesno mesto, ki ga v tej delitvi zaseda suženj, ima tu podkrepitev pri označitvi tega mesta kot učinka gole naključnosti vzpostavljenega družbenega reda. Aristotelova in Rancièreova pozicija sta iz tega razloga nespravljivi, obstoj poslednje upravičenosti družbenega reda skozi naraven ali drugačen zagovor trči ravno na predpostavko o enakosti inteligenc, ki jo lahko za nazaj postavimo ob bok medsebojni enakosti govornih bitij, ki smo jo obravnavali v poglavju 3.3, ali prazni svobodi iz poglavja 2.3. Zanikanje slednjih predpostavk naredi iz človeka sužnja, ne obratno, sužnju niso zanikane intelektualne sposobnosti, zmožnost govora in svoboda, ker je suženj po naravi ali kako drugače.

To je točka sovpadanja, kjer Rancière (2006c, 83) povzema Jacotota: »Natanko zato, ker smo po naravi vsi enaki, moramo biti vsi neenaki po okoliščinah. Enakost je še vedno edini vzrok neenakosti. Družba obstaja le zaradi razlikovanj in narava ponuja samo enakosti.« V tej kratki ugotovitvi, da je enakost edini vzrok neenakosti, se zrcali celotna interpretacija Jacotota: »Enakost moramo vzeti kot vstopno točko in ne kot cilj. Predpostaviti moramo enakost inteligenc in razmišljati v skladu z njo« (Rancière 2002, 3). Slednje je glavni motiv pri Rancièreovem raziskovalnem interesu v tem delu, ko se orientira na zgodovino delavskih gibanj ter drugih emancipatornih procesov, saj je enakost »zgolj predpostavka, ki jo je treba razbrati iz praks, ki jo udejanjajo« (Rancière,

2005a, 48). Eno takšnih ugotovitev je mogoče razbrati iz delavskih prizadevanj iz Pariza že v začetku 19. stoletju: »Začeli so se pogovori, da bi v imenu delavskega razreda izpeljali revolucijo, prevrat starih hierarhij, temelječih na moči in sposobnosti. Vse te hierarhije so bile v zadnji instanci pogojene z rojstvom ali arbitrarno naravo družbenih razlik, ki so se zrcalile v pravu, ki je zacementiralo delavsko pozicijo« (Rancière 2012a, 46). Dodajmo temu še, da je politično vprašanje »namreč najprej vprašanje o zmožnosti kakršnih koli teles, da se polastijo svoje usode,« (Rancière 2010a, 50) in spomnimo na sorodnost prizadevanj Gaunyja ter Grignona, ki smo ju omenili v prejšnjih podpoglavjih, kajti kar je enotnega v njihovem prizadevanju, je »dokazati, da resnično spadajo v družbo, da resnično sodelujejo v skupnem prostoru, da niso samo bitja s potrebami, polna pritoževanja, ampak bitja, ki posedujejo govor in razum, ki so zmožna razumu zoperstaviti razum ...« (Rancière 2007, 48). Nesporno se da brati ta citat v kontekstu podpoglavja 3.3 in ugotoviti, da sta obe liniji Rancièrovega podjetja, zgodovinska ter teoretska, prepleteni v temelju, ki pa lahko pripišemo Rancièrovi interpretaciji Jacotota. Razmejiti Rancièra v njegovih dveh linijah razmišljanja ni plodno, prej se je potrebno zavedati sovisnosti obeh postopkov pri vzpostavljanju njegove misli.

Enakost inteligenc ter primeri, ki jih navajamo in katerih je v Rancièrovih delih še veliko več, nam sedaj lahko razširijo kritiko Althusserja, s katero smo uvedli Rancièrovo podjetje. Če smo tam citirali, da so dominirani dominirani zavoljo lastne nevednosti o zakonih dominacije in da je naloga znanosti, da ta odnos razloži množicam, imamo skozi naš prikaz Rancièrove teorije dovolj trdne oporne točke, da zavrremo takšne trditve. Napram konceptu ideologije tako Rancière (2010a, 32) predpostavlja, »da so nesposobni sposobni, da ni nobene skrite skrivnosti stroja, ki jih drži zaprte v njihovem položaju. Predpostavili bi, da ni nobenega usodnega mehanizma, ki bi pretvarjal realnost v podobo, nobene pošastne zveri, ki bi goltala vse želje in energije, nobene izgubljene skupnosti, ki bi jo bilo treba obnoviti.« Pravi začetek za Rancièra ni v vednosti/znanosti, temveč v nevednosti, kajti: »Kar enkrat zmore kakšen nevednež, vedno zmorejo vsi nevedneži. Ker v nevednosti ni hierarhije. In prav tisto, kar zmorejo tako nevedneži kot učenjaki, lahko imenujemo zmožnost inteligentnega bitja kot takega« (Rancière 2005c, 41). V tem smislu

lahko potrdimo Rancièrovo preprièanje, da je njegova teorija predvsem teorija emancipacije.

Rancièru se gre prvenstveno za to, da dokaže, da je prav polastitev lastne usode možna in da je možna skozi zahtevo po pripoznanju enakosti, zmožnosti govora in družbenem vpisu tistih, ki nimajo deleža. To je proces politike in v tem smislu lahko zatrdimo, da za Rancièra obstaja zahteva na dveh ravneh, tako praktièno politični kot na teoretski ravni. V obeh primerih se gre za zahtevo po enakosti, ki temelji na gornjem preprièanju o inherentni èloveški zmožnosti misli ter iz nje izhajajoèe naèelne enakosti inteligenc. To v praktiènem smislu pomeni, da je le operacija, ki zase zahteva enakost, lahko politična, kar smo nadrobneje obrazložili v podpoglavju 3.3. Hkrati smo izključili ustaljeno tolmaèenje politike kot uveljavljanja interesov in demokracijo razložili ne kot obliko vladavine, temveè kot proces, ki se v zadnji doloèitvi spet navezuje na predpostavko enakosti inteligenc, pravice kogar koli do zahteve enakosti s komer koli. In takšni procesi ne samo, da niso nujni, so redki, kot pravi Rancière. V tem razberemo politični zahtevek.

Po drugi strani pa je zahteva po enakosti tudi v osrèju njegove politične teorije, saj je jasen glede tega, da mora biti enakost predpostavka za politično teorijo in ne cilj. Zaradi strukture naloge smo morali z Rancièrom zaèeti pri drugem koncu in verjetno bi bilo lažje, èe bi pot obrnili in prièeli z razlago predpostavke o enakosti ter šele pozneje izpeljevali ostalo misel. Zato poglejmo za nazaj; v podpoglavju o prizorišču smo vseeno že obravnavali to predpostavko, kljub temu da je nismo eksplicirali. Delitev na glas in logos, ki je v osrèju Aristotelove Politike, je problematièna ravno zaradi te predpostavke, enako velja za Platonovo kvalifikacijo znaèilnosti dobrih oblastnikov, kjer je le zadnja, žreb, tista demokratièna. Tudi ustavne ureditve ali pa ureditev Države sta ravno nasprotje predpostavke o enakosti, saj enakost obravnavata kot cilj in ne kot izhodišèe. V podpoglavju 3.3 smo govorili o policiji in konsenzu in tudi ta dva pojma imata v osnovi isti namen, pravièno razdeljevanje deležev, brez da bi spoznala, da obstaja temeljna krivica dela brez deleža. Zopet je enakost in s tem praviènost postavljena kot cilj in ne

kot izhodišče. Iz teh razlogov je zahteva po enakosti kot izhodišču tudi teoretska zahteva, ki nasprotuje nekaterim političnim filozofijam in teorijam.

Zato, če se vrnemo na sam začetek naše obravnave Rancièra, nam sam ne more podati doloèenih odgovorov, ampak le raziskovanje po labirintu, ki nam ga zastavi sooèenje enakosti in neenakosti ter naloži, da vsakiè znova z vpeljavo predpostavke o enakosti preverjamo uèinke druženih konfiguracij in političnih fenomenov.

## 5 (NE)NUJNOST POLITIKE

Z zaključkom prejšnjega poglavja vidimo, da bi lahko začeli pisati naše besedilo tudi s strani političnih zahtevkov, saj smo v njem predstavili še zadnje pomembne argumente izbranih avtorjev, ki podpirajo njihova prizadevanja kot celoto. Kar je presenetljivo, je njihova bližina v določenih točkah. Tako se lahko strinjamo z interpretacijo Dolarja o Agambenu, da je delitev na bios in zoe skladna z delitvijo na glas in logos. To je mogoče, ker Agamben sam izpostavlja, da je človek prvenstveno govoreče bitje in da je bistveno za jezik določitev mesta, ki ga pusti za govorca in ne njegova funkcija kot orodje. Deloma je bila to tudi interpretacija Šumič-Riha v podpoglavju 1.1. Pomenljivo je, da za Agambena obstaja notranja povezava med vprašanjem, »kaj morem ali ne morem?« ter izjavo »jaz govorim.« Jezik in modalnosti, kontingenca kot tista, ki ločuje svobodo od nuje, Bartlebyja od Muselmanna. Operacija, ki slednjega sili v ta položaj, suverenost, in njeno nasprotje profanacija. Dejansko stanje in politična operacija, ki naslavljata biopolitično razpoko.

Če tako kot Dolar in Šumič-Riha zastavimo enakost med delitvijo bios in zoe ter glasom in logosom, potem sta Agambenov in Rancièrov projekt v temelju povezana. Očitno je tudi, da obe njuni glavni deli Homo sacer in Nerazumevanje na ključni točki izhajata iz istega citata Aristotelove politike o razdelitvi glasu in logosa, ki smo jo obravnavali že v podpoglavjih 2.1 in 3.3. Zdaj nas zanima tako vsebinska kot strukturna podobnost. Težko bi potrdili, da gre pri njima za čisto soroden projekt. V osrčju Rancièrova teorija temelji na vsebinsko drugačni predpostavki, predpostavki enakosti inteligenc, kot smo jo predstavili zgoraj. Ta predpostavka in ontologija možnosti imata nekaj skupnega, skozi njiju oba avtorja zagovarjata obstoj možnosti ali kot gole možnosti ali kot možnosti, mišljene kot intelektualne kapacitete. Prepoznata tudi družbene aparate - suverenost in razdelitev čutnega npr. - ki odločajo o aktualizaciji teh možnosti. V strukturnem smislu pa bi radi izpostavili njuno teoretsko zahtevo, če jo lahko tako poimenujemo. Spomnimo, da Rancière zahteva, da naj bo enakost dojeta kot izhodiščna točka za politično teorijo in ne njen cilj. Kaj drugega je Agambenova zahteva, da je

potrebno oblikovati novo politično teorijo, ki bo osnovana na možnosti in ne primatu dejanskosti? Sorodnost obstaja, a vseeno ne gre za enakost, menimo, da je to dovolj samorazvidno iz vsega zgornjega.

Osredotočimo se še na Badiouja, ko reče, da se gre v politiki za to, da so ljudje v kolektivu zmožni ustvariti enakost in da je politični akter predstavljen pod znamenjem človeške zmožnosti mišljenja, katerega aksiom je, da so ljudje zmožni resnice. Če zveni znano, dodajmo še, da je najnižja funkcija države njeno neegalitarno štetje ljudi. Izven konteksta bi te besede lahko z nekaj malomarnosti pripisali tudi Rancièru. Vsebinsko se nam kaže podobnost med tremi obravnavanimi projekti. Pri vseh gre za določeno zahtevo po enakosti. Strukturno pa gre pri Badiouju za logično izpeljavo iz prejšnjih poglavij. Razložimo takole, če je temeljni problem štetja-za-eno, da mu vedno nekaj uhaja in da je bit-kot-bit lahko prizorišče a-normalne množice, ki lahko postane dogodkovno mesto, ki razkrije razliko med vključitvijo in spadanjem v ontološki shemi situacije, potem je možen dogodek. Na podlagi dogodka lahko človek z mišljenjem, z zmožnostjo resnice prepozna dogodek in mu zaobljubi zvestobo. Država kot politična operacija štetja-za-eno, naj bo na podlagi etničnosti, nacionalnosti, rase ali česar drugega, pa načeloma prevzema obskurno pozicijo zanikanja dogodka in stavi na ohranitev celosti svojega političnega telesa. Podlaga za slednje je v tretjem matemu obskurnega subjekta iz podpoglavja 3.3. V tem zanikanju Badiou prepozna temeljni problem sodobnih demokracij in zato zahteva mero nedemokracije ter zahtevo po neimenovani želji, fikciji, ki izhaja iz generičnega. Spomnimo, neimenovano zato, ker vsako imenovanje že predstavlja operacijo-štetja-za-eno. Zahteva po enakosti, ki jo vpelje Badiou, je izpeljana iz izključitve, ki je prisotna v ontološki shemi situacije.

Dodajmo še, da med avtorji obstaja tudi določena stopnja izmenjave. Tako Agamben (2004, 35) trdi, da njegova izjema ne sovпада s tremi Badioujevimi pozicijami normalnosti, izrastka in singularnosti. Sam pravi, da je izjema četrta pozicija: »Je to, kar ne more biti vključeno v množico, ki ji pripada, in ne more pripadati množici, v katero je zmeraj že vključeno. Kar jasno izhaja iz te mejne figure, je radikalna kriza vsake možnosti jasnega razlikovanja med pripadnostjo in vključitvijo, med tem, kar je zunaj, in



tem, kar je znotraj, med izjemo in normo.« Ta hkratnost množice kot izrastka in kot singularnosti lahko pomeni dvoje; nič ali normalnost. Agambenu ne moremo očitati, da ne predstavi matematičnega dokaza za svojo četrto pozicijo, ker gre v osnovi pri njem po vsej verjetnosti za razmejitev od Badioujevega podjetja. Nam pa, v kolikor se strinjamo, da je sam proizvedel normalnost, pride prav Rancièrova (2010b, 66) interpretacija Agambena, ko pravi, da je slednji »zamenjal politični konflikt s korelacijo suverenosti in golega življenja,« in nadaljuje, »taborišče je prostor, kjer se krvnik in žrtev, nemško telo in židovsko telo, kažeta kot dva dela istega biopolitičnega telesa.« To postavi pod vprašaj smiselnost pojma izjeme, ker sovpada ravno s tem, da jo lahko razumemo kot normalno množico v Badioujevem smislu ali, kot lahko zapišemo z Rancièrom, preprost odnos gospostva. Iz tega sledi glavna kritika in prekratek domet Agambena v njegovi biopolitični razsežnosti. Kot smo že obravnavali v poglavju 3.4, je takšna politična teorija defitistična in tudi na primeru Muselmanna, ki ga odreši šele sprememba režima, vidimo isti vzorec. Zunanja intervencija naredi subjekt za pasivnega. Lahko bi rekli, da ni Badioujev dogodek čarobni dodatek, ki se tako ali tako iz normalno urejene množice ne more zgoditi, ker ta ne predstavlja pogoja dogodkovnega mesta, ampak je Agambenova teorija tista, ki potrebuje zunanjo čarovnijo, da preseka biopolitično operacijo suverenosti. Sami smo tvegali interpretacijo, da je bolj plodno razmišljati v smeri pojma profanacije, ki je de facto nasproten suverenosti in tako ponuja boljše nastavke za razvoj politične teorije, ki bo temeljila na možnosti in ne na dejanskosti. Dejanskosti, kot jo kritizira Rancière in smo jo podkrepili skozi Badiouja, ki pomeni sovpadanje bios in zoe v enotnost ali v normalen odnos vključitve in spadanja.

Stične točke med Badioujem in Rancièrom obstajajo tudi drugje in najboljše, da prepustimo kar Badiouju (2010, 284), da jih vpelje:

*Ni dvoma, da niti za Rancièrja niti nam ne gre za to, da bi hotela v negotovi prihodnosti dokazovati dejanskost enakosti, in še manj za to, da bi zanikala njeno načelo. V tem oziru bi lahko rekli, da nisva ne desničarja ne levičarja. Toda tisto, kar lahko zares hočemo in predpišemo, je univerzalna vladavina oziroma*

*univerzalna razvidnost egalitarne postulatije. Kar lahko predpišemo - Od primera do primera, od situacije, do situacije - je nemožnost neegalitarnih izjav. Kajti samo ta nemožnost, ki jo v situacijo vpiše politika, razširjena na kraje, ki so ji lastni, priča o tem, da je enakost realna, ne pa realizirana.*

Reaktivna in obskurna politika, ki zanikata dogodek in ohranjata skupnostno telo, sta točno potrjevanje neegalitarnih izjav, ki jih razkriva dogodek v ontološki shemi situacije. Podobno za Rancièra policija predstavlja red, ki arbitrarno vzpostavlja ločitev glasu od logosa. Zato sta si Rancière in Badiou v svojih prizadevanjih podobna. Navkljub podobnostim pa med njima obstaja tudi veliko razlik, morda tudi zaradi njune teoretske bližine<sup>48</sup>. Eden glavnih Badioujevih (*ibid.* 286) očitkov Rancièru je v tem, da slednjemu manjka ontologija. A tu se strinjamo z Benčino (2012, 22), da Rancière izpusti ontologijo, ker operira na področju logike, ki je »logika nasprotij, ki opisuje trajno napetost, ki sicer teži k razrešitvi, vendar je ta lahko le delna, saj potlači enega od členov nasprotja, ki se kmalu vrne, da bi zmotil navidezno pomiritev. Rancière tako ontološko vprašanje 'resnice čutnega' zamenja za transcendentalno preučevanje 'singularnih povezav heterogenih čutnih režimov'.«

Sedaj bi se vrnil na citat iz uvodnega dela, kjer Badiou pravi, da soglasja ni ravno glede obstoja samega in da je to sedaj odločitev, ki jo moramo sprejeti. Nedvomno se strinjamo z Badioujem in menimo, da je dovolj očitno, da je bilo prav to skrito vodilo našega besedila. Žal pa moramo zaključiti, da se ne bomo odločili za nobenega od pričujočih odgovorov. Naša naloga je bila vendarle v tem, da spoznamo obravnavane teorije in pokažemo na vsebinske in strukturne stične točke ter razhajanja. Bomo pa izpostavili točko, ki nam po zaključku naše analize ponuja najboljšo osnovo za nadaljnje razprave.

To je zanikanje nujnosti oz. kar se sprejeto izrazi s kontingenco. Trdimo, da je kontingenca glavna optika razumevanja vsega zgoraj zapisanega. Problem za naše besedilo je, ker smo kontingenco določili skladno z Aristotelovim pojmovanjem, kot ga

---

<sup>48</sup> Bralko napotujem na poglavje Rancière in apolitika v Badioujevi (2010) Metapolitiki, ki je posvečeno Rancièru.

privzame Agamben. Slednji kljub pomanjkljivostim, ki smo jih že izpostavili, vseeno dovolj jasno prikaže, da je v osrčju njegove teorije nepogojenost človeka razen pogoja možnosti in šele ko bo obstajala prihajajoča politika, bo na voljo operacija, ki bo dala prednost možnosti pred dejanskostjo, ki je dejanskost suverene delitve na bios in zoe. Kar nam omogoča misliti Agamben, se spet lahko strinjamo s Šumič-Riho (2012, 37), da gre za »obnovo možnosti preteklosti, kar od subjekta zahteva določeno držo, določeno gledišče. Gledišče, od koder zre preteklost, ni gledišče nujnosti, od koder se preteklost kaže kot nespremenljiva, pač pa gledišče, od koder se preteklost kaže v svoji kontingentnosti oziroma možnosti.« A na tej točki bomo zapustili Agambena.

Pri Badiouju je navezava na kontingenco veliko bolj jasna. Štetje-za-eno že samo po sebi predpostavlja, da ne všteje vsega, kar k množici, ki jo štetje zajema. Zato je že tu vsebovan element arbitrarnosti. Dogodek, ki se lahko zgodi, je sam po sebi suplement situaciji in kot tak nastopa kot ne nujna spremenljivka. Dodatno pa izpostavimo, da če se že zgodi dogodek, je potrebna pojavitev subjekta, ki zaobljubi zvestobo, toda »najpomembnejše pri tem pa je, da zvestoba ni nikdar nujna.« (Badiou, 1996, 53). In ker smo obravnavali pot resnice skozi shemo  $\gamma$  ter vemo, da gre resnica skozi dogodek, dodajmo še, da »njen postopek veže univerzalnost na čisto kontingenco, ki pripada dogodku. Resnica se pojavi v svetu kot nadštevna povezava naključja in večnosti« (Badiou 2012a, 195). V prejšnjih poglavjih smo s Klepcem zapisali, da po dogodku nič ni več tako, kot je bilo prej. Menimo, da smo dovolj nazorno podkrepili, da je politični proces, ki ne podlega nobenemu pogoju nujnosti, in je vedno intervencija v ustaljeni pred dogodkovni red. Niti prizorišče političnega niti politični proces nista nujna v svoji strukturi, nujna sta le kot danost, brez katere seveda ne bi bilo tega, za kar se nam tu gre.

Rancièra smo že citirali, ko pravi, da je politika redka oz. je zelo malo, dodajmo še, da »politika ni stalna danost človeških družb. Vedno obstajajo oblike moči, ampak to ne pomeni, da vedno obstaja politika« (Rancière, 2004c, 7). Prav tako je eden njegovih temeljnih namenov razkriti naključnost vsakega ustroja politične skupnosti, kar smo obravnavali v poglavju 2.3. Izpostavili bi radi tudi dejstvo, da del brez deleža vedno

nastopa kot teoretski koncept in ne kot empirična kategorija, zato Rancière ne predpostavlja določenega subjekta, ampak abstraktnega, v smislu da se v svoji dejanski aktualizaciji lahko pojavi v mnogih oblikah. Najbolj nazorno smo sicer obravnavali delavce, ampak vseeno Rancière skozi opredelitev, da je politika tista, ki presega delitev na javno in zasebno, omogoča spore tudi glede drugih kategorij, rase, etnije, spola itn. Določitev enakosti katerega koli govornega bitja s katerim koli drugim in predpostavka enakosti inteligenc cilja prav na to dejstvo, da je lahko subjekt oz. del brez deleža v pojavnosti kdor koli, čigar glas je v dani razdelitvi čutnega pripoznan le kot glas in ne kot logos. Vzpostavitev spora ni nujna posledica razdelitve čutnega, naloga policije je prav v tem, da ga skozi konsenz odriva na rob in ga prepoveduje. Politika pa se zgodi ravno na tej točki vzpostavitve spora, disenza glede neutemeljenega gospostva. In prava demokracija je tista, ki »odpravi zakone rojstva in bogastva ter potrjuje čisto kontingenco mesta, kjer se posamezniki in populacije znajdejo v poskusu, da bi oblikovali skupni svet, temelječ le na tej čisti kontingenci« (Rancière 2010c, 6).

Ne nujnost bi radi navezali na točko, kjer je pri Rancièreu in Badiouju najbolj pomembna, in to je točka prehoda iz preddogodkovne situacije v podogodkovno ter v eruptivni moči politike, ki zmoti policijski red. Kar se tukaj zgodi, je lepo izrazil že Božidar Debenjak (1974, 225): »Ali bodi to, kar je, še bolj to, kar je, ali pridi drugo, novo. V prvem primeru gre za predrugačenje istega, v drugem za spremembo, zamenjavo z novim. Prvemu ustreza beseda 'bodočnost', drugemu beseda 'prihodnost'.« V tem smislu sta teoriji, ki jih razvijata, teoriji prihodnosti, ki pa na njunih predpostavkah ni nujna, ne sledi nobenim zakonom, je dejansko nenujna, kontingentna. Na ta način je brati tudi Agambenovo prihajajočo politiko, ki pa je žal za naš namen premalo izoblikovana.

Če je v čem iskati končno perspektivo našega raziskovanja, je prav v tej ne nujni prihodnosti, ki mora presekati ustaljeno razmišljanje, ki prevladuje v politični teoriji in temelji prej na samorazvijanju bodočnosti. Kar smo pokazali skozi cepitev prizorišča političnega, je prav to, da na tem prizorišču obstaja določen presežek, ki ni vštet v štetje-za-eno, neprekrivanje ljudstva in populacije ter navsezadnje tudi Agambenova razdelitev na bios in zoe, ki ponuja jasno osnovo za prekinitev z vzpostavljenim redom. In v tem je

bil glavni zastavek opredelitev politike, ki smo jo iskali, ne kot perpetuiranje obstoječih odnosov, ustaljenega pojmovanja politike kot merjenje mnenj, ampak operacija, ki prekine te odnose in preusmeri tok dogajanja tako, da na prizorišče vključi novo spremenljivko, ne vključeno singularnost, zoe ali del brez deleža, če želite. Vendar pa ta proces nikakor ni nujen in ga ni iskati v nobeni posebni opredelitvi prizorišča razen njegovi temeljni razdeljenosti. (Ne)hote pa smo z zadnjim razmislekom tudi zaokrožili naslov našega besedila, proces konstrukcije in uveljavitve političnih zahtevkov. Do sem je manjkal prav koncept uveljavitve in tu lahko zapišemo, da ta seveda obstaja, saj bi bil drugače obstoj gola linearnost, preteklost in bodočnost. Vendar pa smo dokazali, da lahko obstaja politika kot prekinitev te linearnosti. Uveljavitev je skozi prekinitve v našem besedilu prav razprtje prihodnosti.

V luči teh razmislekov lahko samo nakažemo, da je takšno pojmovanje procesa konstrukcije in uveljavitve političnih zahtevkov tisto, za katerega verjamemo, da vsebuje razlagalno moč, ki je potrebna za dojetje družbeno političnih fenomenov. In če se vrnemo k naši začetni razpravi o metodi in nejasnostim, kam med uveljavljene discipline umestiti izbrane avtorje, se moramo vprašati tudi o naši pripadnosti. Če še za trenutek razmišljamo z izbranimi avtorji, moram skozi tu vzpostavljen pojmovni aparat pritrditi tako Rancièru (2004, 157), ki pravi, da »ne obstaja politična znanost, ki bi bila zmožna definirati prihodnost politike, kakor ne obstaja etika politike, ki bi njen obstoj spremenila zgolj v predmet neke volje. Danes nikakor ni mogoče ne napovedati ne določiti načina, kako bi lahko nova politika pretrgala srečen krog konsenzualnosti in zanikane človečnosti,« kot Badiouju (2010, 228), ki zahteva, da je treba »odpraviti 'objektivne' enotnosti, kot sta družba ali kompleksno vse, in strogo podpirati disciplino kategorij (kot zgodovinski modus politike), ki se nanašajo samo na subjektivne singularnosti, in mest, ki razgrnejo neimenljiva imena.« In če pritrdimo še Agambenu (199c 75–76), ki se navezuje na Jeana Clauda Milnerja, ko pravi, da »kar nas jasno razmejuje od klasične znanosti, je zavedanje, da bi naš predmet preučevanja lahko bil drugačen, kot je, njegove značilnosti so razločne in konstantne, ne pa tudi nujne.« In nadalje, kjer se Agamben morda najbolj približa Badiouju in Rancièru, da je treba razmišljati v skladu z

Aristotelovo pogojeno nujnostjo, ki je opredeljena tako, da »je vsaka možnost tudi možnost biti svoje nasprotje in zato bi vsako bivajoče lahko bilo drugačno, ampak v trenutku, ko nekaj je, ne more biti drugačno.«

Prepletenost teh citatov in vsebine, ki smo jo predstavili skozi naše besedilo, bi morala biti dovolj jasna, zato se podajmo v sklepno misel.

Če sledimo Agambenu, Badiouju in Rancièru, moramo hkrati z vsakim od njih sprejeti ali njihove eksistenčne sodbe ali logične predpostavke njihovih pojmovnih aparatov. Na podlagi tega sprejmemo tudi dejstvo, da uhajamo izven ustaljenih razdelitev akademskih področij. Primerjalna prednost, ki jo tako pridobimo, pa je v tem, da v kolikor soglašamo z njihovimi temeljnimi predpostavkami, razširimo naše pojmovanje tega, kar ponavadi okličemo kot politično in politiko. Do politično družbenih fenomenov oddaljene zgodovine, kot so suženjski in delavski upori, revolucije in pa sodobni dogodki gibanj Okupirajmo, arabske pomladi, zelene revolucije v Iranu ali pa Boj-za, in nedavnih protestniških gibanj, če razmislimo lokalno, ter migracij, če globalno, lahko skozi tak pojmovni aparat pristopamo izven kontekstov državnih, drugih demokratičnih in mednarodnih institucij, ampak sežemo v drugačno notranjost, ki je dojemljiva skozi delitve na izključitve bios-zoe, ostanek pri štetju-za-eno ter razdelitev na glas in logos. Šele na tej podlagi lahko potem presojujemo, ali gre v dotičnih primerih za politiko v smislu, kot smo jo definirali v tretjem poglavju, ali gre za drugačno obliko operacije. Dokler je naše področje politologija razumljeno kot veda o političnem logosu in ne kot znanost, ki bi zahtevala stroge vzročno posledične razlage odnosov, lahko naš tukajšnji prispevek razumemo tudi kot dodatek v razmislek o tem, kako lahko drugače pristopamo k vednosti na tem raziskovalnem področju.

V tem trenutku pa se vračamo na zgodbo iz prologa in se odločamo za vrnitev v knjižnico in to analogno medmrežje knjig, upajoč, da nam bo do naslednjega prispevka uspelo sestaviti še bolj koherentno misel.

## 6 LITERATURA

Agamben, Giorgio. 1991. *Language and Death: The Place of Negativity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

--- 1993a. *The Coming Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

--- 1993b. *Infancy and History: The Destruction of Experience*. London: Verso.

--- 1995. »We Refugees.« *Symposium* 49 (2): 114–119.

--- 1999. *Potentialities Collected Essays in Philosophy*. Stanford: Stanford University Press.

--- 2000. *Means Without Ends*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

--- 2004. *Homo Sacer*. Ljubljana: Študentska založba.

--- 2005. *Kar ostaja od Auschwitza: Arhiv in priča*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.

--- 2008. *Čas, ki ostaja*. Ljubljana: Študentska založba.

--- 2009a. Kaj je paradigma? V *Filozofski vestnik Letnik XXX* (1): 107–126.

--- 2009b. *The Signature of all Things: On Method*. New York: Zone Books.

--- 2011. *The Sacrament of Language*. Stanford: Stanford University Press.

Althusser, Louis. 1972a. A Reply to John Lewis. *Marxism Today* 16 (10): 310–318.

--- 1972b. A Reply to John Lewis Part II. *Marxism Today* 16 (11): 343–349.

--- 1985. *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

--- 2000. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Založba Cf.

Aristotel. 1999. *Metafizika*. Ljubljana: Slovenska matica.

--- 2002. *O duši*. Ljubljana: Slovenska matica.

--- 2008. *Politics and The Constitution of Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.

--- 2010. *Politika*. Ljubljana: GV Založba.

Badiou, Alain. 1991. On a Finally Objectless Subject V *Who Comes After the Subject?*, ur. Eduardo Cadava, Peter Connor in Jean-Luc Nancy, 24–32. London: Routledge.

--- 1996. *Etika*. Ljubljana: Analecta.

--- 2004a. *Ali je mogoče misliti politiko? Manifest za filozofijo*. ZRC SAZU: Ljubljana

--- 2004b. *Theoretical writings*. London: Continuum Ltd.

- 2004c. *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*. London: Continuum Ltd.
- 2005. *Being and Event*. London: Continuum Ltd.
- 2006. *Pogoji*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- 2008a. *Number and Numbers*. Cambridge: Polity Press.
- 2008b. *Ime česa je Sarkozy*. Sophia: Ljubljana.
- 2009a. *Theory of the Subject*. London: Continuum Ltd.
- 2009b. *Logics of the Worlds*. London: Continuum Ltd.
- 2010. *Kratka razprava o prehodni ontologiji / Očrt metapolitike*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- 2011a. The Democratic Emblem V *Democracy in what State?* ur. Allen Amy, 6–15. New York: Columbia University Press.
- 2011b. A Non-Expressive Dialectics V *Beyond Potentialities? Politics between the Possible and the Impossible* ur. Mark Potocnik, Frank Ruda in Jan Volker, 13–22. Zurich: Diaphanes.
- 2012a. *Deleuze hrumenje biti / Drugi manifest za filozofijo*. ZRC SAZU: Ljubljana (SLO).
- 2012b. *The Rebirth of History*. London: Verso.
- 2012c. *Philosophy for Militants*. London: Verso.
- Badiou Alain in Žižek Slavoj. 2010. *Hvalnica ljubezni*. Ljubljana: Analecta.
- Benčina, Rok. 2012. Videz in delitev V *Nelagodje v estetiki* od Jacques Rancière. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Benjamin, Walter. 1998. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Studia Humanitas.
- 2002. H kritiki nasilja. *Razpol* 12: 119–142.
- Bibič, Adolf. 1978. *Politična znanost ideologija politika*. Ljubljana: ČZP Komunist.
- Bowman Paul in Richard Stamp. 2011. *Reading Rancière*. London: Continuum Ltd.
- Dolar, Mladen. 2003. *O glasu*. Ljubljana: Analecta.
- 2004. Pisar Bartleby in njegova pravica V *Bartleby »Raje bi da ne«* ur. Mladen Dolar, 133–166. Ljubljana: Analecta.



- de la Durantaye Leland. 2009. *Agamben Giorgio A Critical Introduction*. Stanford : Stanford University Press.
- Erzar, Tomaž. 1995. Možnost metaontologije. *Problemi* 33 (1/2): 155–182. Ljubljana: Analecta.
- 1995b. Dva robova matematike. *Problemi* 33 (3): 107–128. Ljubljana: Analecta.
- Feltham, Oliver. 2008. *Live Theory*. London: Continuum Ltd.
- Foucault, Michel. 2010. *Besede in reči*. Studia Humanitatis: Ljubljana
- 2003. *Society Must be Defended*. New York: Picador.
- Gržinić, Marina. 2005. Spremnna beseda V *Nevedni učitelj* od Jacques Rancière. Ljubljana: Prehodi.
- Hallward ,Peter. 2003. *A subject to Truth*. Minneapolis: University of Minesota Press.
- 2010. Red in presežek ali prehod od Biti in dogodka k Logikam svetov V *Kratka razprava o prehodni ontologiji / Očrt metapolitike* od Alain Badiou. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Klepec, Peter. 2004. *Vznik subjekta*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Mills, Chaterine. 2008. *Philosophy of Agamben*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Mellvile, Herman. 2004. Bartleby V *Bartleby »Raje bi da ne«* ur. Dolar Mladen, 7–55. Ljubljana: Analecta.
- Murray Alex in Jessica Whyte. 2011. *The Agamben Dictionary*. Edinburgh University Press Ltd: Edinburgh (VB)
- Negri, Antonio. 1999. *Insurgencies*. Mineapolis: Minesota University Press.
- Pluth, Ed. 2010. *Badiou: A Philosophy of the new*. Polity Press: Cambridge: (UK).
- Power Nina in Alberto Toscano. 2010. Politics V *Alain Badiou - Key Concepts*, ur. A. J. Bartlett in Justin Clemens, 94–105. Durham: Acumen Publishing Limited.
- Platon. 2006. *Zbrana dela I*. Celje: Mohorjeva družba.
- Jacques, Rancière. 1992. Politics, Identification, and Subjectivization. *October*, vol. 61, *The Identity in Question*: 58–64.

- 1993. Early French Socialism: ways to construct a social identity. *Labour History Review* 58 (3): 8–13.
- 2002. Approaches to Democratic Disagreement. *SubStance* 29 (2): 3–24. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/3685772> (12. februar 2012).
- 2004a. *The Politics of Aesthetics*. London: Continuum Ltd.
- 2004b. *The Philosopher and his Poor*. Durham: Duke University Press.
- 2004c. Introducing Disagreement. *Angelaki journal of the theoretical humanities* 9 (3): 3–9.
- 2005a. *Nerazumevanje*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- 2005b. An Exchange with Jacques Rancière. *Historical Materialism*, 31 (4): 285–301.
- 2005c. *Nevedni učitelj*. Ljubljana: Prehodi.
- 2006a. *Hated of Democracy*. London: Verso.
- 2006b. Od aktualnosti komunizma do njegove neaktualnosti. *Filozofski vestnik XXVII* (1): 93–100.
- 2007. *On the Shores of the Political*. London: Verso.
- 2009. A few remarks on the method of Jacques Rancière. *Parallax* 15 (3): 114–123.
- 2010a. *Emancipirani gledalec*. Ljubljana: Maska.
- 2010b. *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. London: Continuum Ltd.
- 2010c. *Chronicles of Consensual Times*. London: Continuum Ltd.
- 2011a. *Althusser's Lesson*. London: Continuum Ltd.
- 2011b. *Staging the People*. London: Verso.
- 2011c. The thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics V *Reading Rancière* ur. Bowman Paul in Richard Stamp, 1–17. London: Continuum Ltd.
- 2011č. Democracy against Democracy V *Democracy in what state?* ur. Amy Allen, 76-81. Columbia University Press. New York (ZDA)
- 2012a. *Proletarian Nights*. London: Verso.
- 2012b. *Nelagodje v estetiki*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- 2012c. *The Intellectual and his People*. London: Verso.
- Riha, Rado. 1996. Prekinitve v političnem V *Problemi* 34 (1): 71–103.

Schmitt, Carl. 2005. *Political Theology*. Chicago: University of Chicago Press.

Šumič-Riha, Jelica. 2012. *Večnost in spreminjanje*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.