

## Možnost nemogočega ali: »Ne bomo plačali vaše krize!«

Geslo »Ne bomo plačali vaše krize!« je vsekakor eno najzgovornejših v spontanah, nehierarhičnih, neidentitarnih oz. nekomunitarnih ljudskih vstajah, ki se kot del globalnega, transnacionalnega, transverzalnega trenda zadnja leta vrstijo po vsej Evropi (vključujoč Slovenijo) in Združenih državah Amerike, to je po celotnem »razvitem« svetu, ki ga pretresa »kriza kapitalizma« – te vstaje imajo seveda svoje vzornike v protiimperialnih uporih globalnega juga. Dejansko gre za to, da so se ljudje odločili upreti brutalni, sistemski, strukturni razgradnji skupnega (zdravstva, šolstva, socialnega varstva, kulture in umetnosti, javnega prostora, narave ...) s strani pohlepnih, skorumpiranih in ignorantskih političnih elit, ki so s postavljanjem interesov kapitala nad interese ljudi »krizo« najprej ustvarili, zdaj pa jo še cinično izrabljajo kot »objektivno okoliščino« za dodatno izčrpavanje (varčevanje, zategovanje pasov, reze) že tako obubožanega ljudstva.

Soočamo se torej z razmerami popolnoma razvitega, uzakonjenega in normaliziranega fenomena ekonomskega fašizma. Živimo namreč v času vulgarne kapitalistične (neoliberalne) hegemonije, v kateri je prišlo do dokončne vzpostavitve globalnega trga, ki je v vse sfere življenja – vključno z življenjem samim! – implementiral tržno logiko, proletariat (delavski razred) pa spremenil v prekariat (razred negotovosti in nevarnosti oziroma razred strukturno nezaposljivih). V času kontinuiranega širjenja avtomatizmov kapitala (tega, kar se da prešteti) in posplošene cirkulacije fantazme instantne kulturne komunikacije, kjer se obenem povsod množijo zakoni in odredbe, ki prepovedujejo cirkulacijo oseb (neštevne neskončnosti) in pospešujejo njihov nadzor. V času ko kombinacija procesov fragmentiranja na zaprte identitete in kulturalistične ideologije ter relativizma odlično služi za ohranitev kapitalistične proizvodnje in neoliberalnega sistema. V tem izrazito antipolitičnem času turbokapitalističnega načina oblikovanja družbe, v kateri je dobiček pomembnejši od ljudi – in živali, narave, družbenih odnosov ... pravzaprav česar koli – je postalo jasno, da je treba na novo premisliti koncepte demokracije, predstavnštva in identitarizma oziroma komunitarizma, ki se nam ponujajo kot samoumevni, nespremenljivi in dokončni in ki takšno katastrofalno stanje ne le kamuflirajo,

temveč tudi aktivno podpirajo in reproducirajo. Ti koncepti, z vsemi svojimi atributi, v resnici producirajo, spodbujajo in ohranjajo strah pred enakostjo, ki ohromi vsako emancipacijsko akcijo. Zato premislek o možnosti politike emancipacije nujno odpira vprašanje drugačnega oblikovanja družbe, takšnega, ki bo temeljilo na solidarnosti, pravičnosti in enakosti kogar koli s komer koli in ne na dobičku, konkurenci in izrabljanju.

Z vso resnostjo je torej treba pretehtati načine ter možnosti upora brutalnemu sistemu kapitala, ki skozi produciranje in vzdrževanje neenakosti, izkoriščanja in nadzora, kjer imajo ljudje vrednost le še kot poceni delovna sila – to je kot blago –, podpira ustvarjanje, ohranjanje in reprodukcijo globalnega gospostva. S tem obenem odpiramo vprašanje zastavka oziroma protagonista politike in novega političnega prostora kot odprtega prostora skupnega. V položaju, ko je konstantno strukturno, državno, ekonomsko nasilje popolnoma normalizirano in legalizirano, medtem ko je vsako subjektivno nasilje oziroma vsaka radikalnejša gesta, ki nanj odgovarja, kriminalizirana in brutalno sankcionirana, je vprašanje upora, zastavka oziroma protagonista tega upora in prostora tega upora ključno politično vprašanje današnjega časa.

## Strukturno nasilje

Strukturno izkoriščanje temelji na strukturnem nasilju, nadzoru in moči in tudi to globalni upori razkrivajo v polni luči. Zaporji so polni (predvsem mladih in mladoletnih, a tudi drugih), jeznih in upornih ljudi, ki jim je izkoriščevalska politika »zategovanja pasov« ukradla prihodnost, medtem ko so kriminalci, tajkuni in špekulanti ne le na prostosti, temveč tudi na visokih položajih, s katerimi si kupujejo družbeni ugled. Kriminalizacija subjektivnega nasilja, ki se nam običajno predstavlja kot »izbruh«, »eksczes«, »odklon« od »normalnega stanja«, ima samo en namen: kamufliranje državnega, objektivnega, ekonomskega nasilja, ki ohranja »normalno« stanje kot stanje neenakosti. V resnici pa šele subjektivno nasilje naredi objektivno nasilje vidno, ga razkrije v vsej njegovi brutalnosti. In to niso le različni teroristični napadi, etnične vojne in poboji v »tretjem svetu«, temveč tudi nasilne demonstracije, protesti in upori ..., ki nasilju države ravno dajejo vidnost. Kot poudari Balibar v svoji analizi spopada ultraobjektivnega, sistemskega nasilja, ki je lastno družbenim razmeram globalnega kapitalizma (»avtomatična« kreacija izključenih in pogrešljivih posameznikov, od brezdomcev do brezposelnih), in ultrasubjektivnega nasilja, gre za to, da je »tudi protioblast oblast oziroma ima vsaj enak tip razmerja do duha, do transcendence« (Balibar, 2004: 434). Zato je treba razumeti, da gre v obeh primerih za nasilje, vendar za kvalitativno različni vrsti nasilja, od katerih je cilj ene (radikalna) sprememba, druge pa ravno ohranjanje statusa quo: »Z drugimi besedami, sanje o revoluciji brez nasilja so natanko sanje o 'revoluciji brez revolucije' (Robespierre). Po drugi strani pa je vloga fašističnega spektakla nasilja natanko nasprotna: gre za nasilje, katerega namen je preprečiti resnično spremembo – ves čas se mora dogajati nekaj spektakularnega, in sicer natanko zato, da se nič ne bi zgodilo zares.« (Žižek, 2004a: 497) Nenasilje, ki naj bi bilo prazen ideal »demokratične« civilizacije, tako ne obstaja, saj je sestavni del antagonizma družbe: »Nenasilje torej ne obstaja. Tega ne smemo pozabiti, ko se dvigamo proti ekscesu nasilja v njegovih različnih oblikah.« (Balibar, 2004: 448) Razumeti je treba, da strukturno, simbolno, državno nasilje poraja subjektivno nasilje in ne nasprotno. Zato se je treba pri vsakem dušebrižniškem pozivanju k »prenehanju nasilja«, »kulturnemu pogajanju« in »civiliziranih pogovorih«, »upreti fascinirajoči naravi subjektivnega nasilja, nasilja, ki ga uveljavljajo družbeni agenti, zli

posamezniki, represivni disciplinski aparati, fanatične množice itd.« (Žižek, 2007: 17) Tovrstno pozivanje je, kolikor je nujno potrebno, tudi kratkovidno, če ob tem ni zmožno misliti celote situacije in njenih vzrokov. Danes se resnični družbeni problemi oziroma problemi neobstoja resnične politike, to je enakosti kogar koli s komer koli, reducirajo na humanitarne probleme netolerance, diskriminacije, kršitve človekovih pravic, ... ne pa na probleme neenakosti, eksploatacije ali nepravčnosti. »Zato je predlagano zdravilo strpnost, toleranca, humanitarnost, ne pa emancipacija, politični ali celo oboroženi boj.« (ibid.: 125).

## Kriza demokracije

Dejansko se soočamo s krizo razumevanja pojma demokracije kot parlamentarne, predstavniške, zastopniške politike. Živimo v času vsesplošne prevlade diktata demokracije – »demokracičnost« kot opozicija »totalitarizmu« je postala univerzalni označevalec uspešnega delovanja države. Zavzemanje za demokracijo je postalo globalna mantra, podprta s konsenzualno logiko, ki z odstranjevanjem resničnega političnega subjekta, ki ga nadomesti s socialnimi, nacionalnimi, etničnimi, rasnimi ... identitetnimi skupinami, ustvari položaj, v katerem so identitetni konflikti dojeti kot problemi, ki jih je treba »urediti« s pomočjo naučenih, strokovnih znanj in s pogajanjem ter prilagojenimi interesi, se pravi z normalizacijo in poenotenjem antropoloških razlik v suverenosti. Beseda demokracija kot »najpomembnejši organizator konsenza« (Badiou, 2005: 78), za Badiouja pomeni »avtoritarno mnenje« (ibid.), ki dejansko prepove vsakršno kritično pozicijo do demokracije. Zmagoslavje demokracije se predstavlja kot zmagoslavje sistema (državnih, naddržavnih in paradržavnih) institucij, ki materializirajo suverenost ljudstva, in kot praksa političnega, ki zagotavlja politično formo pravičnosti in ekonomsko formo produkcije bogastva. Vendar ta demokracija ni razumljena kot vladavina demosa oziroma kot odsotnost vsake vladavine. Ta demokracija je, prav nasprotno, razumljena kot forma države, kot stanje družbe in nastopa pod različnimi imeni: kot liberalna demokracija, parlamentarna, zastopniška, predstavniška demokracija, demokracija konsenza (konsenzualna demokracija). Model tako razumljene demokracije, ki se v »nerazvite države«, če ne gre zlepa (s spletkami, izsiljevanjem in lobiranjem), kot vemo, uvaja z vojaškimi operacijami (spomnimo se »izvažanja demokracije« v Irak, Afganistan, Libijo ...), razkriva temeljni problem. Politična pluralnost in mnogoterost sta v takšni konstelaciji dojeti kot kopica »levih« in »desnih« političnih strank, ki naj bi v parlamentu »zastopale« različne interese ljudstva (rousseaujevski obči interes), politična participacija je omejena na volitve kot »praznik demokracije«, politično enakost naj bi zagotavljalo pravo, vse skupaj pa naj bi poganjali ekonomski interesi in konkurenčnost. V resnici pa gre v tem primeru za fenomen kapitalo-parlamentarizma oziroma »preveč objektivističnega sparjenja tržne ekonomije in volilnega rituala« (Badiou, 2006: 239), kjer se »leve« in »desne« politične stranke med sabo v resnici ne razlikujejo, saj so kot takšne zastopnice kapitala in ne ljudi oziroma temeljne enakosti. V tem parlamentarnem fetišizmu, ki nadomešča demokracijo, so pluralna mnenja homogenizirana, vsakovrstna mnogoterost je pragmatično in utilitarno unificirana in klasificirana, dobrobit skupnega pa je podrejena dobičkonosnim in tehnokratskim interesom političnih elit. Gre za fenomen postdemokracije, povedano z Rancièrjem, kjer se demokracijo razume kot prakso upravljanja, ki se samolegitimira kot instrument neke znanstvene nujnosti in pomeni izbris form demokratičnega delovanja, še več, to je »demokracija, ki je odpravila pojav ljudstva« (Rancière, 2005: 119). V takem položaju »ujemanja brez ostanka med formami

države in stanjem družbenih razmerij« (ibid.) pride do izginotja demosa, ukinitve ljudstva kot osnove demokracije, kot nekega principa vladavine »v imenu ljudstva, a brez njega« (Rancière, 2004a: 46). To pa pravzaprav pomeni izginotje politike kot take.

Tako razumljena družba, organizirana kot hierarhična, profesionalizirana, upravljana in strukturirana, počiva na strahu, ki ga lahko poimenujemo tudi strah pred Drugim. To je, kot poudarja Badiou, »bistven strah« (Badiou, 2008: 4) oziroma »primitivni strah« (ibid.: 8), ki se kaže predvsem kot strah pred vsem tujim, pred vsem, kar odstopa od zamišljene idealne norme (to so predvsem, a ne le: tujci – še zlasti iz »tretjih« oziroma »nerazvitih« držav, delavci – še posebej »manj kvalificirani«, priseljenci – še posebej »ilegalni«, ženske – še zlasti »samske« ali pa »promiskuitetne«, demonstranti – še posebej tisti, ki presegajo »razumne« meje demonstriranja, aktivisti – še zlasti tisti »radikalni«, istospolni – še posebej tisti, ki svoje »drugačnosti« ne skrivajo za štirimi stenami, brezdomci, zasvojenci, telesno ovirani, mentalno prizadeti – še posebej tisti, ki se ne skrivajo po zakotnih predmestjih, specializiranih ustanovah in posebnih prostorih, »kjer je tudi njihovo mesto« ...). To je strah pred vsemi tistimi, ki niso normalizirani v »državljski religiji« in malomeščanski morali, kamor balibarjevsko gledano spadajo vsi drugačni. »Ta konservativni in mračni strah ustvarja željo po gospodarju, ki vas varuje, pa čeprav vas pri tem še bolj zatira in žene v revščino.« (ibid.: 5) Obenem je to tudi strah, ki paralizira in onemogoča vsako misel-prakso, vsak nadaljnji angažma. Je tudi »drugotni strah«, »strah pred strahom« (ibid.: 6), »izpeljani strah« (ibid.: 21). Po eni strani ustvari poslušnost, po drugi posledično omehča vsako akcijo. V ta prostor med »strahom« in »strahom pred strahom« se umestijo volitve, ki prevzamejo »skorajda nadjazovsko obliko« (ibid.: 7) in na katerih izbiramo med ponujenimi opcijami – političnimi strankami, od katerih so vse *slabše*, saj so izpostavljene popolnoma tehnicističnemu (politika kot »stroka«, »posel« oziroma »poklic«), utilitarističnemu (politika kot sredstvo za doseganje določenih pragmatičnih ciljev), dogmatskemu (politika kot vnaprej pripravljen program, ki se ga je treba držati), in koruptivnemu (politika kot krinka za koruptivna, antidemokratska, antipolitična dejanja) razumevanju politike. Politične stranke kot skupin »profesionalnih politikov« v parlamentu ne morejo biti zagovornice resnične politike enakosti že preprosto zato, *ker politika v svojem bistvu ne more biti reprezentirana* – lahko se le udejanja, preverja in prakticira. Resnična politika kot živa ideja radikalne enakosti je po svojem bistvu nepredstavniška. Tudi Rancière pravi, da nobena reprezentacija nikoli ne more zaobjeti rousseaujevskega občega interesa, še več: »'Predstavniška' demokracija se danes morda sliši kot pleonazem. Vendar sprva je to bil oksimoron.« (Rancière, 2006: 53)

Geslo maja '68 in tudi anarhističnega gibanja: »Če bi volitve kar koli spremenile, bi bile prepovedane,« tako pokaže na to, da so volitve predvsem državna operacija – politična operacija so lahko edino če predpostavimo, da sta država in politika isto, čemur skupaj s Badioujem nasprotujem: »Glasovanje je množično in doživeto kot imperativ, medtem ko je politično ali ideološko prepričanje negotovo, ali pa celo ne obstaja.« (Badiou, 2008: 9) Resnična politika se izmika državnemu pragmatizmu in eksaktnosti, ki družbo razume kot dokončno izoblikovano in nespremenljivo celoto, ki se vzdržuje s pravili in poslušnostjo. V takih razmerah so se volitve vzpostavile kot univerzalne (edine prave) nosilke političnega in s tem zavzemajo hegemonistično vlogo v politični participaciji – ker imamo volitve, kjer »izražamo svoje mnenje«, so vsa resnično politična delovanja v državnem dispozitivu označena kot nepotrebna, odvečna, celo nelegitimna. V »demokratičnih« državah s tovrstnim »demokratičnim« postopkom, kakršen naj bi bile volitve, dejansko sami opolnomočimo državo za najbolj totalitaristična delovanja: »Dialektika strahu in terorja je najvišja dialektika. Državo potencialno, s tem ko jo legitimira-

mo s strahom, pooblastimo, da postane teroristična država.« (ibid.) Še več, s sodelovanjem pri ritualu »praznika demokracije« pokažemo, da nas je dejansko strah resničnega političnega delovanja, posledica tega pa je popoln nadzor, ki prehaja v državni terorizem, kar ni nič drugega kot uveljavljanje interesov minimalnega števila ljudi na račun vseh drugih in vsega drugega. Tudi princip številčnosti, na katerem temelji parlamentarni volilni ritual kot »demokračno odločanje«, odraža po Badiouju neko temeljno politično nemoč, »subjektivno reprezentacijo nemoči« (ibid.: 28). Ta politična nemoč skozi volitve postane pravilo, vpisano v »demokračno« delovanje države: »Če samo število zahteva, da ga slavimo, potem to pomeni, da demokracije vsebina popolnoma nič ne zanima,« (ibid.: 29) poudarja Badiou in dodaja, da je navsezadnje tudi Hitler zmagal na volitvah. Tako se razkrije tiranija števila: »'Demokračne' večine so vse prej kot nedolžne. Hvaliti število zato, ker so ljudje šli na volitve, neodvisno od tega, kar je to prineslo, in spoštovati večinsko odločitev z očitnim nezanimanjem za vsebino, je del splošne depresije.« (ibid.: 31) Osvoboditev od tiranije števila, »tako števila volivcev kakor števila demonstrantov« (Badiou, 2006: 239), zato ostaja pomembna naloga resnične politike emancipacije.

Volitve kot osnovni mehanizem parlamentarizma so torej le privid, iluzija demokračnosti, soodločanja in politične participacije, pravzaprav so namenjena ohranjanju in reproduciranju strogo nadzorovanih antipolitičnih razmer tako »levega« kot »desnega« kapitalo-parlamentarizma. Danes je bolj kot kdaj koli prej jasno, da je parlamentarna zastopniška liberalna demokracija kot oblika države le krinka za nesramno mešetarjenje in pohlepno bogatenje majhnega števila ljudi – za nemoteno delovanje kapitalizma (političnega liberalizma in ekonomskega neoliberalizma), ki kot zgodovinski sistem v svojem bistvu temelji na izkoriščanju. Kapitalizem, za katerega se govori, da je trenutno »v krizi«, je pravzaprav *sâm kriza*, saj temelji prav na nenehnem ustvarjanju, ohranjanju in reproduciranju izrednega stanja neenakosti. Tukaj vidimo, da sta država in kapitalizem dejansko notranje povezana – navadna prevara je, da se kapitalizem zavzema za »prosti trg« in »umik države iz gospodarstva«. Odličen primer tega so prav aktualni dogodki v celotnem kapitalističnem svetu, kjer država »v krizi« rešuje banke, borze in podjetja, ki so utrdbe kapitalističnega sistema, v škodo ljudi in skupne blaginje. Jasno je, da država lahko obstaja brez kapitalizma, kapitalizem brez države in vseh njenih postulatov pa nikakor ne.

## Ljudje mislijo

Temeljni aksiom vsake emancipacijske politike, vsaj od Spinoze naprej, »ljudje mislijo«, v svojem bistvu predpostavlja, da so ljudje zmožni mišljenja brez jamstva, brez opore, brez potrditve s strani avtoritete Drugega. Ta aksiom je mogoče interpretirati na podlagi Kantovega razumevanja pojma razsvetljenstvo – kot človekovega izhoda iz nedoletnosti, kjer si ni drznil misliti brez pokroviteljstva avtoritete – kot tisto, kar naredi individuume za subjekte. Vsakdo, pa mora, da bi mislil, prevzeti »tveganje mišljenja« (Riha, 1999: 198). To pomeni, da ne gre le za osvoboditev od avtoritete temveč, kar je zelo pomembno, tudi za prevzemanje odgovornosti za svojo samostojnost. Riha poudarja, sklicujoč se na Kanta, da gre tukaj za spopad dveh logik: pokorščine in svobode oziroma zasebne in svobodne, javne rabe uma. »Zasebna raba je področje oblasti, države in državnih institucij – področje, kjer človek deluje, kot zapiše Kant, 'kot del stroja', se pravi kot socializirani posameznik. Raba uma je tu prilagojena situaciji in podrejena njenemu zakonu, zato svoboda tu ni mogoča. Narobe pa se javna raba uma udejanja na področju, kjer

je mišljenje samemu sebi namen, na področju torej, kjer delovanje uma ne pozna nikakršne zunanje omejitve, temveč je svobodno. Skratka, svobodno razmišlja individuuum tam, kjer ga ne določa situacija, ampak deluje kot član umnega človeštva, ki je osvobojen partikularne določenosti – s Kantovimi besedami kot učenjak, ki se naslavlja na svet bralnega občinstva.« (ibid.: 198–199) Pri javni rabi uma torej človek razmišlja kot člen celotnega (umnega) človeštva in se tako odteguje vsem partikularnim interesom oziroma partikularni interesi so s tem, da so premišljeni skozi javno in ne zasebno rabo uma, tudi že univerzalni. Javna raba uma zadeva posameznika tako, da je njegova singularna raba uma neposredno že raba »za vse«. Tako se vzpostavlja neka prekinitev v obstoječem redu in vzpostavlja se neka druga realnost. Pogoj za to, kakor opozarja Riha, je nenehno odtegotvanje etatistični politiki: »... filozofija, ki se odteguje etatistični politiki, dá za trenutek videti svoj politični zastavek.« (ibid.: 200) Aksiom »ljudje mislijo« takrat dobi pomen, da javna raba uma s tem, ko se oblikuje v odtegnitvi etatistični politiki, deluje v »realni politiki« (ibid.) kot zahteva, da je v polju javnega delovanja prenosljiva vsem, da velja za vse. »Drugače rečeno, glede na ta aksiom je legitimna le tista politična prekinitev z državno politiko, ki jo je z javno rabo uma oziroma z javnim dejanjem mogoče prenesti vsem« (ibid.: 201), tako »v polju politike vznikne singularnost, ki je hkrati ireduktibilna in neposredno univerzabilna« (ibid.). Javna raba uma pa ravno omogoči, da se prikaže resnična politika, ki nastane kot univerzalizacija realnega. Emancipacijska politika torej ni emancipacijska, če v sebi nima potenciala, da velja za vse, pravzaprav za kogar koli.

## Zahteva po biti in ne po imeti

Kot pravi Šumič Riha (2007: 90), je za razumevanje kakršnih koli uporov ključno razumeti razliko med zahtevo na ravni imeti in zahtevo po biti. V zahtevi po imeti hočemo nekaj konkretnega, realnega, realpolitičnega in tako izražamo svoj manko imeti. Pri tej zahtevi je Drugi vselej latentno prisoten oziroma predpostavljen kot instanca, od katere se nekaj zahteva in ki lahko, če hoče, to zahtevo zadovolji. Zahteva po imeti stoji za veliko večino vseh vstaj, uporov in demonstracij, ki od vsakršne oblasti (družbene elite) zahtevajo »več demokracije«, »več človekovih pravic«, »več svoboščin«, sprejemanje ali spreminjanje tega ali onega zakona, urejanje te ali one problematike, posredovanje pri tej ali oni zadevi ... S takšnimi zahtevami se Drugi nujno ustoliči v svoji nadrejenosti, popolnosti, neizogibnosti. Tako kot Lacan zabrusi demonstrirajočim študentom leta 1968: »Kot histeriki zahtevate novega gospodarja. Dobili ga boste!« (Žižek, 2004b: 100) Velika večina uporov ne glede na to, kako nasilni ali množični so, spreminja le predstavnike na oblasti, strukturo oblasti pa pusti nedotaknjeno, saj se čutijo nesposobni prevzeti soodgovornost za sovladanje in raje vidijo, da jim vlada in v njihovem imenu odloča kdo drug, le da je malo bolj pravičen, malo bolj prizanesljiv, malo bolj razumevajoč kot tisti prejšnji. Nasprotno pa v zahtevi po biti od Drugega pravzaprav ne zahtevamo ničesar. Drugi je tukaj popolnoma izničen, saj se v zahtevi po biti le zahteva prostor, kjer lahko obstajamo. Zahteva po biti ni niti najmanj odvisna od dobre volje Drugega, prav nasprotno, v svojem bistvu predpostavlja prav zamajanje oziroma v končni posledici izginjanje, izničenje Drugega. »Najti svoj prostor v Drugem, če ti ta ni že od začetka dodeljen, pomeni izvrtati luknjo v Drugem, narediti si prostor v Drugem. Zahteva po biti se naslavlja na celega Drugega ali vsaj predpostavlja, da je cel, a le zato, da bi pokazala njegov manko, njegovo nekonsistentnost« (Šumič-Riha, 2007: 90). Zato, ker zahteva izničenje Drugega, kot instance hierarhije, je zahteva po biti



resnično emancipacijska, revolucionarna. To je zahteva po temeljni enakosti, ki je ne more izpolniti država, saj ta zahteva v sebi implicitno vsebuje zahtevo po uničenju države oziroma katerega koli nadrejenega hierarhičnega, avtoritativnega Drugega in ustvarja situacijo, v kateri vsakdo prevzame soodgovornost za ceno svobode, za sočasno situacijo vladati/biti vladano. Nasprotje zahteve po imeti in zahteve po biti je nasprotje boja za višje mezde in boja za odpravo mezdnega dela, na katerem temelji ekonomska neenakost; boja za istospolne poroke in boja za odpravo institucije poroke kot garanta skupnega življenja; boja za pravice manjšin in boja za odpravo koncepta manjšine, ki vzpostavlja dominanten koncept večine ... Aktualni upori proti kapitalističnemu oblikovanju družbe so zahteva po biti *par excellence*.

Razumljivo je, da vsakokratna oblast vsako zahtevo po biti želi zbanalizirati na zahtevo po imeti, da bi upravičila in ohranila svoj obstoj. Kakršno koli, še tako radikalno zahtevo oziroma sorazmerno odsotnost natančne vsebine zahtev bo sprejela le, če je postavljena identitarno oz. komunitarno, to je »v imenu neke skupnostne identitete, pripadnosti neki skupnosti, ki je reprezentirana v redu Drugega« (ibid.: 91). Denimo: pravice manjšin, pravice istospolnih, pravice invalidov, pravice delavcev, pravice žensk, pravice državljanov, ... ki se vedno gibljejo v okviru jasno začrtanih meja državne politike, to je v okviru »mogočega«. Tisto, česar država v nobenem primeru ne more tolerirati, pa je to, da bi singularnosti tvorile skupnost in se ne bi sklicevale na neko identiteto. »V nobenem primeru pa ne more priznati statusa zahtevi, ki jo nanj naslavlja 'katere koli', se pravi generične singularnosti, ki se odtegujejo vsaki identiteti, vsaki pripadnosti skupnosti. Priznanje zahteve singularnosti implicira namreč razvezo vsake družbene vezi, razvezo, ki postavlja pod vprašaj ravno samega Drugega, katerega *raison d'être* je, da singularnosti razporeja po prostoru glede na mesta in funkcije.« (ibid.) Zahteva po biti zato predstavlja bistvo politike emancipacije, saj zahteva pravice za kogar koli prej kot za vse, onkraj »mogočega«, kot nam ga diktira država oziroma vsakokratna oblast, zahteva torej »pravico brez prava, s katero se deklarira neka politična zavest« (Badiou, 2006: 240). Je singularna zahteva, da imajo njene izjave univerzalno veljavnost. Zato je zahteva po biti s strani vsakokratne oblasti vedno razumljena kot »nerealna« (kar dejansko tudi je, saj premika meje državne oziroma rancièrovsko povedano »policijske« realnosti), »nemožna«, »nemogoča«, »škandalozna«, razumljena je kot eksces, nesramnost, predrznost. Največjo razpoko v Drugemu zato izzove zahteva, ki je univerzalna »tisto, kar je za Drugega do te mere neznosno, nesprejemljivo, da na to golo dejstvo izrekanja zahteve odgovori s silo, je vztrajanje zahteve onstran vsake konkretne vsebine zahteve.« (Šumič-Riha, 2007: 90) To je zahteva po radikalni enakosti.

Zahteva po biti je ključna v Rancièrovemu razumevanju radikalne enakosti kot škandala, ki kljubuje policijski logiki »pravilnega« imenovanja, razporejanja in klasificiranja ljudi in pojmov. Prav nasprotno je politična dejavnost »tista dejavnost, ki premesti telo z mesta, ki mu je bilo določeno oziroma spremeni namembnost prostora; je dejavnost, ki naredi vidno tisto, kar ne bi smelo biti videno, naredi, da je slišan govor tam, kjer je bil prostor samo za hrup, naredi, da je razumljeno kot govor tisto, kar je bilo slišano zgolj kot hrup.« (Rancière, 2005: 45) Resnična politika se začne natanko tedaj, ko tisti, ki »nimajo časa«, da bi počeli kar koli drugega, razen tisto, kar jim dodeli normativni policijski red, »vzamejo ta čas, ki ga nimajo, da bi postali vidni kot del skupnega sveta ter dokazali, da njihova usta resnično oddajajo skupni jezik in ne izražajo zgolj ugodja ali bolečine.« (Rancière, 2004b: 3) »Škandal demokracije« se torej razkrije prav v tej nemogoči zahtevi po štetju tistih, ki so nevteti v policijski red, kot »prestop iz logike vsega v logiko nevsega.« (Šumič-Riha, 2007: 93) S tem, da si prisvoji delež skupnega, razkrije delež tistih brez deleža škandalozno dejstvo, da politika temelji prav na odsotnosti

vsakršne *arche*. »Škandal demokracije« je v tem, da razglaša, da ne more biti nič drugega kot odsotnost vsake vladavine. Takšna moč je potemtakem politična moč in se kaže kot moč tistih, ki nimajo naravne, samoumevne utemeljitve, da vladajo, nad tistimi, ki nimajo naravne, samoumevne utemeljitve, da so vladani. Vladavina najboljših, najmodrejših tako nima nikakršne večje teže in ni nič kaj bolj pravična, razen če je vladavina enakih. »Demokracija predvsem pomeni anarhično 'vladanje', utemeljeno na ničemer drugem, kot na odsotnosti vsakega, ki bi mu lahko vladala.« (Rancière, 2005: 41) Kot predpostavka enakosti kogar koli s komer koli se politika vzpostavi kot deklaracija »možnosti nemogočega« in kot negacija samoumevnosti legitimiranja »upravljavcev edino mogočega.« (ibid.: 151)

## Politika emancipacije

»Tisto, za kar gre v politiki emancipacije, je repolitizacija tistega dela, ki je na izvoru vsakega napačnega računa, tista anomalija, ki jo vsaka hegemonična operacija štetja nujno spregleduje: tiste, ki so sicer vključeni v skupnost, ki pa prav zato, ker nimajo nobene kvalitete, ne tvorijo nobene podmnožice, ki so zgolj gole, katere koli singularnosti. Politizirati nevésteto, izključeno ne pomeni, da se morajo vsi identificirati z 'nevéstetimi', skratka, da nevésteti reprezentirajo celoto, pač pa pomeni izumiti ime, ki deluje kot prazno ime, se pravi kot ime, ki ga lahko izreče kdor koli.« (Šumič-Riha, 2005: 33–34) Predikat »kateri koli« tako ne implicira le radikalne indiferentnosti do vsake skupne lastnosti, marveč tudi do katerega koli posameznega atributa singularnosti. »Singularnost je treba jemati takšno, kakršna je, tj. z vsemi njenimi predikati, kar pomeni, da noben predikat ni diskriminacijski, ne šteje več kot drugi. Nobeden nima statusa razlike.« (ibid.: 25) To pomeni, da v resnični politiki emancipacije Drugi ne obstaja, a ne zato, ker bi bil zaničevan, izbrisan ali zanikan, temveč zato, ker je kakršna koli razlika, ki bi lahko ustvarila potencial za obstoj kakršnega koli Drugega, v emancipacijski politiki absolutno irelevantna, »... egalitarna logika istega je logika brez drugega.« (Badiou, 1998: 75) In zato ker je enakost v politiki emancipacije razumljena aksiomatsko, ne predikativno, »enakost se opira na istost istega in ne na razliko od drugega. Emancipatorična politika ne pripoznava ničesar, kar ni isto.« (ibid.)

V politiki emancipacije torej gre za Istega oziroma za kogar koli kot posledico univerzalnega mišljenja, ki vsebuje notranjo zahtevo, ki se nanaša na vse oziroma na kogar koli, brez razlike. Tako se kot ultimativni zastavek politike emancipacije, ki nima prav nič opraviti z Drugim kot z instanco razločevanja, vzpostavi »katera koli singularnost« (Šumič-Riha, 2007: 91), in sicer na podlagi univerzalne zahteve, da bi singularnosti tvorile skupnost, ne da bi se sklicevale na kakršno koli identiteto. Ultimativni zastavek politike emancipacije so tako generične singularnosti, ki se odtegujejo vsaki identitarni, komunitarni pripadnosti, kar implicira razvezo vsake družbene vezi, razvezo, ki postavlja pod vprašaj ravno samega Drugega. Tako lahko nastane »skupnost enakih«, ki jo Badiou poimenuje komunizem, Rancière radikalna demokracija, Baliбар skupnost državljanov, kot proces graditve skupnega neidentitarnega oz. nekomunitarnega, neetatističnega, nereprezentabilnega prostora enakosti, ki obstaja le toliko, kolikor ga skupaj ustvarjamo in skupaj udejanjamo. Ta prostor kot politični prostor enakosti torej ne nastane iz nič in ga tudi ne omogočajo državne institucije, temveč se ga vedno pribori, vedno si ga ustvarijo angažirani subjekti, aktivisti, militanti. Kot pravi Badiou (2006: 237), se politike ne opazuje, temveč se politiko sreča. V tem smislu je politični subjekt kdor koli, ki je udeležen v tem procesu. Zato odpadejo vse politike ustvarjanja, iskanja in reprezentacije novega poli-



tičnega subjekta, saj ta subjekt vznikne vedno dogodkovno, v procesu politične subjektivacije, kot nemožne identifikacije, to je skozi proces dezidentifikacije in deklasifikacije (Rancière) oziroma v procesu popolne dekvilifikacije (Badiou). Politika emancipacije je tako »politika sebe kot drugega« (Rancière), kot verifikacija enakosti katerega koli govorečega bitja s katerim koli drugim govorečim bitjem. Tako vznikne »škandal politike« ravno kot odsotnost njenega lastnega temelja (Rancière). »Moč ljudstva« tako ni v tem, da stopijo skupaj, kot večina, kot delavski razred, kot množica ali prekariat, temveč je to moč, svojstvena tistim, ki niso nič bolj upravičeni, da vladajo, kot da so vladani. Politični subjekt kot nosilec in obenem produkt vsakokratne politike emancipacije, je torej ime, ki ne definira, ne predvideva in ne zahteva nikakršne identitete, temveč le odpre prostor, ki ga lahko zasede kdor koli in kadar koli, ki omogoči skupni prostor, kot prostor političnega, ki nikoli ni večer, definiran ali institucionaliziran, temveč je vedno v redefiniciji, premišljevanju, nadgrajevanju. Kot nenehna verifikacija možnosti nemogočega je ta prostor vedno začasen, fluiden, spremenljiv, vsebuje odpor do vsake forme politične reprezentacije, četudi in še posebej, če takšen odpor postavlja bistvo politike v negotovost. Je zunaj vsakega zakona ter vedno odprt na točki dogodka.

## Možnost nemogočega

Resnično politično gesto nam ponujajo uporniki na ulicah po vsem svetu, ki so s svojo emancipatorno akcijo odprli prav možnost nemogočega – pokazali so, da trenutno stanje ni nespremenljivo, da ga je mogoče problematizirati, da je mogoče iskati alternative zanj in da ga je dejansko mogoče spreminjati. Že to je neznansko veliko. Naslednji pomemben korak je preprečiti zlorabe te na novo odkrite možnosti tako s strani profesionalne politike (»leve« in »desne«), civilne družbe, sindikatov ali posameznikov, ki bi radi govorili »v imenu protestnikov«. Tukaj je treba biti jasen: kakršnakoli ideja, ki ne bo spoštovala enega najpomembnejših gesel demonstrantov – »Nihče nas ne predstavlja« –, ne bo dobra. Nihče si nima pravice lastiti vstaje in vsakdo, ki bo to poskušal, bo izžvižgan! Emancipatorni potencial vstaje je ravno v njeni decentraliziranosti, samoorganiziranosti, nehierarhičnosti in iz tega se je treba učiti. Tisti, ki pričakuje, da se bo po končanih protestih prebudil v boljši družbi, s poštenimi, demokratičnimi, dobrimi voditelji, je zgrešil sporočilo uporov. Upori nam namreč sporočajo, da bo edina resnično emancipatorna rešitev prav odprava kakršnih koli predstavnikov, vodij in zastopnikov zaradi spodbujanja nenehnega delovanja, angažmaja in aktivnosti vsakega od nas. Resnična politika enakosti lahko vznikne le v kolektivni solidarnostni akciji, ki jo spremlja odgovornost do sebe kot drugega (kar pomeni do sebe in do drugega hkrati). Učimo se lahko iz dobrih (a zatiranih in v splošnem diskurzu premalo znanih) praks samoorganiziranih, nehierarhičnih, nepredstaviških kolektivov in gibanj po vsem svetu, ki razvijajo in prakticirajo resnično demokracijo (kot udejanjanje enakosti kogarkoli s komerkoli), a jih zaradi tega skorumpirana politična elita preganja, marginalizira in celo kriminalizira. Začnemo lahko organizirati redne decentralizirane skupščine, ki ohranjajo načela direktne demokracije, kar pomeni, da se skupščin lahko udeleži ter na njih govori, predlaga in svoje predloge udejanja kdorkoli in kadarkoli ter da na njih glasovi univerzitetnega profesorja, zdravnika, novinarja, gradbenega delavca, upokojenca, brezdomca, študenta, prodajalca ... štejejo enako. Edini kriterij, ki bi ga morali spoštovati pri predlogih, izrečenih na skupščinah, je njihova univerzalnost, torej preizpraševanje, ali ideja, ki jo izrekam, zajema potencialno vse ali se vsaj potencialno nanaša na vse. V slovenskem pro-

storu so tovrstne skupščine v širšem krogu ljudi prvič zaživele konec leta 2011 v šotorišču pred ljubljansko borzo na pobudo gibanja 15o, ki je nekaj mesecev vztrajalo iščoč, izumljajoč in pre-mišljuječ možnosti oblikovanja egalitarne politične participacije oziroma graditve skupnega. Organizirati se je torej treba od spodaj, brez hierarhije, voditeljev in predstavnikov, in povsod, kjer smo, kjer delujemo in kjer živimo: v naših soseskah, na delovnih mestih, v izobraževalnih ustanovah ... Skozi redna srečanja, debate, pogovore je treba odpirati prostore kot osvobojene, vključujoče, skupne prostore politike, ki spodbujajo udeležbo in angažma vsakogar oziroma kogarkoli in ohranjajo vrednote nehierarhičnosti, solidarnosti in egalitarnosti. To pomeni tudi prevzeti odgovornost za resnično politiko emancipacije in ne le pričakovati, da to za nas naredi nekdo drug (predsednik, predstavnik, vodja ...). Nujno je, da skupaj vzpostavimo mehanizme, ki bodo omogočili vsakomur oziroma komurkoli, da aktivno, enakovredno in svobodno partici-pira v političnem procesu. Tako tudi »oblast« ne bo več skoncentrirana na enem mestu oziroma v rokah peščice, ne bo več zlahka služila izkoriščanju in ne bo je mogoče zlorabiti, temveč bo kolektivna in nanjo bomo v enaki meri lahko vplivali vsi. Domneva, da je ljudstvo neumno, leno in neuko in da zato ne zna »samo sebi vladati«, je nateg stoletja. Zdaj je čas, da pokaže-mo, da je to zgolj slab izgovor vsakokratnih vladarjev in vsakokratnih podanikov ter opravičilo vsakovrstnega izkoriščanja.

## Literatura

- BADIOU, A. (1998): Politika kot postopek resnice. *Filozofski vestnik* XIX(1): 67–75.
- BADIOU, A. (1998/2005): *Metapolitics*. London, Verso.
- BADIOU, A. (1992/2006): *Pogoj*. Ljubljana, ZRC SAZU.
- BADIOU, A. (2007/2008): *Ime česa je Sarkozy?* Ljubljana, Založba Sophia.
- BALIBAR, É. (1997/2004): *Strah pred množicami: Politika in filozofija pred Marxom in po njem*. Ljubljana, Studia Humanitatis.
- RANCIÈRE, J. (2004a): Demokracija kot nujen škandal. *Maska* XIX(86–87): 46–51.
- RANCIÈRE, J. (2004b): Politika estetike. *Maska* XIX(88–89): 3–9.
- RANCIÈRE, J. (1995/2005): *Nerazumevanje*. Ljubljana, ZRC SAZU.
- RANCIÈRE, J. (2005/2006): *Hatred of Democracy*. London, Verso.
- RIHA, R. (1999): Kako je mogoče misliti singularno univerzalno. *Filozofski vestnik* XX(1): 193–203.
- ŠUMIČ-RIHA, J. (2005): Drugost v politiki, drugost v psihoanalizi. *Filozofski vestnik* XXVI(3): 23–38.
- ŠUMIČ-RIHA, J. (2007): Jetniki Drugega, ki ne obstaja. *Filozofski vestnik* XXVIII(1): 81–100.
- ŽIŽEK, S. (2004a): Étienne Balibar in problem nasilja. Spremna beseda. V *Strah pred množicami: Politika in filozofija pred Marxom in po njem*, 489–505. Ljubljana, Studia Humanitatis.
- ŽIŽEK, S. (2004b): *Paralaksa: za politični suspenz etičnega*. Ljubljana, Analecta.
- ŽIŽEK, S. (2007): *Nasilje*. Ljubljana, Analecta.